جامعة حلب
كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة
قسم اللُّغة العربيَّة

العلاقة بين الأحكام الفقهيَّة والجانب النَّحويّ عند أعلام المذهب المالكيّ

رسالة أُعدَّت لنيل درجة الماجستير في اللُّغة العربيَّة وآدابها

إعداد الطالب

أحمد محمّد العمر

١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

جامعة حلب
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
قسم اللُّغة العربيَّة

العلاقة بين الأحكام الفقهيَّة والجانب النَّحويِّ عند أعلام المذهب المالكيِّ

رسالة أُعدَّت لنيل درجة الماجستير في اللُّغة العربيَّة وآدابها

إعداد الطالب

أحمد محمّد العمر

إشراف الدكتور

محمود حسن الجاسم

الأستاذ المساعد في قسم اللغة العربية

١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

تصريح

أصرّح بأنّ هذا البحث " العلاقة بين الأحكام الفقهيّة والجانب النحويّ عند أعلام المذهب المالكيّ" لم يسبق أنْ قُبل للحصول على أيّ شهادة ، ولا هو مقدّم حاليّاً للحصول على شهادة أخرى.

الطالب المرشّح

أحمد العمر

DECLARATION

It's hereby declared that this research _ The Relationship Between Jurisprudence And Syntax in the mind of Maliki School Pioneers" has not already been registered for any degree, or it's currently presented for any other degree.

Candidate

Ahmad AL-omar

شهادة

نشهد بأنّ العمل الموصوف في هذه الرسالة هو نتيجة بحث قام به طالب الدراسات العليا أحمد العمر، بإشراف الدكتور محمود حسن الجاسم الأستاذ المساعد في قسم اللغة العربيّة في كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في جامعة حلب.

وأيّ مرجوع إلى بحث آخر في هذا الموضوع موثّق في النصّ.

الطالب المرشّح	**المشرف**
أحمد العمر	د. محمود حسن الجاسم

CERTIFICATE

I hereby certify that the work in this thesis is the result of the research achieved by a student of high studies Ahmad ALomar the supervision of Doctor Mahmod Hasan AL-jasem a professor in the Department of Arabic, Faculty of Arts and Humanities, Aleppo University.

Any reference to another research in this subject is authenticated in the text.

Achieved by	**supervisor**
Ahmad Al-omar	dr. Mahmoud AL-jasem

قُدّمتْ هذه الرسالة استكمالاً لمتطلّبات نيل درجة الماجستير في الدّراسات اللُّغوية من كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في جامعة حلب.

الطالب المرشّح

أحمد العمر

This dissertation is submitted in fulfillment of the requirements for the degree of master in linguistics studies at Arabic Department the faculty of Arts and Humanities at the University of Aleppo.

Candidate

Ahmad Al-omar

نُوقشت هذه الرسالة، وأُجيزت بتاريخ ١٧/٦/٢٠١٢م

-أعضاء لجنة الحكم:

أ. د أحمد زكريا الياسوف (عضوًا)

د. محمود حسن الجاسم (مشرفًا)

د. محمود راشد أنيس (عضوًا)

وحازت على تقدير ممتاز ودرجة قدرها تسعون.

الفهرس

العنوان	الصفحة
المقدمة.	أ
المدخل.	١
الفصل الأول: أثر الأحكام الفقهية في توجيه الدلالة النحوية	١٠
أولاً: دلالة الأدوات:	١٣
أ-دلالة (اللام):	١٣
-مصارف الزكاة.	١٦
ب-دلالة الواو:	٢١
-الأضحية قبل صلاة العيد	٢٢
ثانياً: دلالة الحذف:	٢٥
أ-الوضوء عند القيام إلى الصلاة	٢٦
ب-أداء كفارة اليمين قبل الحنث أو بعده؟	٣٠
ثالثاً: دلالة مقيدات الإسناد:	٣٣
أ-الحال:	٣٣
-تخصيص قتل الصيد في حال العمد.	٣٣
ب-الصفة:	٣٦

-تحريم الربيبة.	٣٦
رابعاً: دلالة الأساليب:	٣٨
أ-أسلوب الأمر:	٣٨
أولاً-الإشهاد في البيع.	٣٨
ثانياً-إنكاح الأيامى.	٤٢
ب-أسلوب العطف:	٤٤
-الفرض في طهارة الرجلين	٤٤
ج-أسلوب الاستثناء.	٥١
أولاً-تحريم نكاح زوجات الآباء.	٥٢
ثانياً-قتل المؤمن خطأ.	٥٦
د-أسلوب الشرط:	٦٠
أولاً-قصر الصلاة في السفر	٦٣
ثانياً-الرهن في الحضر	٦٧
الفصل الثاني: أثر الدلالة النحوية في استنباط الأحكام الفقهية	٧٢
أولاً- دلالة الأدوات:	٧٥
أ-دلالة حرف التعريف "أل":	٧٥
أولاً-المساجد التي يجوز الاعتكاف فيها.	٧٦
ثانياً-المراد بالنساء المعتزلات في مدة الحيض.	٧٩

ب–دلالة حرف العطف (أو):	٨٠
أ–حكم المحارب.	٨٢
ب–كفارة الصيد في الإحرام.	٨٦
ج–متعة المطلقة.	٨٨
ثانياً–دلالة العائد:	٩٢
أ–دلالة واو الجماعة:	٩٢
أولاً–المأمور بإعطاء المهر للمرأة.	٩٢
ثانياً–المأمور بإحصاء العدة.	٩٥
ثالثاً–المأمور بإنكاح الأيامى والعبيد.	٩٦
ب–دلالة اسم الإشارة:	٩٧
–الهدي على المتمتع من أهل مكة.	٩٧
ثالثاً–دلالة الحذف	١٠٠
–تقدير مضاف محذوف أو عدم التقدير	١٠٠
أولاً–نجاسة العظام بالموت	١٠٠
ثانياً–دخول الجنب المسجد	١٠٣
رابعاً: دلالة الصفة:	١٠٦
أولاً–تحريم أكل الدم.	١٠٦
ثانياً–نكاح الحر من الأمة.	١٠٨

خامساً–أسلوب الشرط:	١١١
أ–نفقة المطلقة طلاقاً بائناً.	١١١
ب–نكاح الحر من الأمة المؤمنة.	١١٣
الفصل الثالث: أثر الأدلة النحوية والمعطيات السياقية في استنباط الأحكام الفقهية	١١٨
أولاً–دلالة الأدوات	١٢٢
أ–دلالة الأداة (إلى)	١٢٢
–هل المرافق داخلة في الغسل؟	١٢٢
ب–دلالة الأداة (الباء)	١٢٦
–الفرض في مسح الرأس	١٢٦
جـ–دلالة (ما)	١٣١
–تحريم نكاح زوجات الآباء	١٣١
د–دلالة الأداة (من)	١٣٤
–هل يجب نقل التراب في التيمم إلى الأعضاء	١٣٤
هـ–دلالة الأداة (الواو)	١٣٦
–ترتيب أعضاء الوضوء	١٣٦
ثانياً–دلالة العائد:	١٤٠
أ–دلالة الضمير	١٤٠
أولاً–من صاحب الحق في إملاء الدين	١٤٠

ثانياً–من المكفَّرة عنه ذنوبه في عفو القصاص	١٤٢
ب–دلالة اسم الإشارة	١٤٤
–ما حقُّ الوالدة على الوارث؟	١٤٤
جـ–دلالة الاسم الموصول	١٤٧
–من الذي بيده عقدة النكاح؟	١٤٧
ثالثاً–دلالة الجملة الفعلية	١٥٠
أ–دلالة الفعل على المقاربة	١٥٠
أولاً–كتابة الوصية	١٥٠
ب–دلالة الفعل على الإرادة	١٥٢
أولاً–الاستعاذة قبل قراءة القرآن	١٥٢
ثانياً–الوضوء قبل الصلاة	١٥٦
جـ–دلالة الفعل على الخبر أو الإنشاء	١٥٨
أولاً–مسّ المصحف	١٥٨
ثانياً–رضاع الوالدات حقّ لهن أم واجب عليهن؟	١٦١
د–دلالة حذف الفعل	١٦٤
–صوم المسافر والمريض في رمضان	١٦٤
رابعاً–دلالة مقيدات الإسناد	١٦٩
أ–الجار والمجرور	١٦٩

-أكل الجارح من الصيد	١٦٩
ب-الصفة:	١٧٢
-المثل في كفارة صيد المحرم	١٧٢
خامساً-الأساليب:	١٧٥
أ-أسلوب الاستثناء	١٧٥
أولاً-توبة قاذف المحصنات	١٧٥
ثانياً-حكم المنخنقة وأخواتها	١٧٩
ب-أسلوب النهي	١٨٥
-متروك التسمية عند الذبح	١٨٥
الخاتمة	١٩٢
الفهارس	١٩٤
١- فهرس الآيات القرآنية	١٩٥
٢-فهرس الأحاديث الشريفة	١٩٩
٣- فهرس الأبيات الشعرية	٢٠١
٤-فهرس المصادر والمراجع	٢٠٢
ملخص البحث باللغة الإنكليزية	٢٢٠

بسم الله الرَّحمن الرَّحيم

المُقدِّمة

الحمدُ لله ربِّ العالمين، وأفضلُ الصَّلاة وأتمُّ التَّسليم، على سيدِنَا مُحمَّدٍ وعلى آلِهِ وصحبِهِ أجمعين، أمَّا بعد:

فلا بدَّ لمن يقرأ نصًّا بلغة ما أن يكون على دراية بهذه اللُّغة، من حيث أسلوبُها وقواعدُها وسَنَنُ أهلها في كلامهم، حتى يستطيعَ أن يفهم الكلام وما يُقصد منه، فيعرفَ ما يُراد، فلا يَشُطَّ عن فحواه، ولا يُخِلَّ بمقتضاه.

وإذا كان ذلك كذلك فإنَّ القارئ للنَّصِّ العربيِّ لا بدَّ أن يكون مُجيدًا لغةَ العرب، عالمًا بأحكامها، عارفًا طريقةَ أهلها وأسلوبَهم في التَّعبير عن مكنونات خواطرهم، ودواخل أنفسهم، كي يتمكَّنَ من معرفة معاني الكَلِم كما ينبغي، لا كما يتوهَّم أو يظنُّ. فكيف إذا كان هذا النَّصُّ نصًّا تشريعيًّا إلهيًّا معجزًا بأسلوبِهِ ونَظْمِهِ، وأخباره وشَرْعِهِ، فكان المنارة التي انبثقت منها العلوم الإسلاميَّة على اختلاف أنواعها، وتعدُّد مناهجها، ولا سيَّما علوم اللُّغة والشَّريعة التي ظهرت خدمة لنصِّه الكريم ضبطًا وشرحًا واستنباطًا. وإذا كان القرآن الكريم قد أُنزل بلسانٍ عربيٍّ مُبينٍ، فلا بدَّ لمن أراد أن ينبريَ لتفسيره واستنباط أحكامه أن يكون عالمًا بخصائص هذا اللِّسان من لغةٍ ونحوٍ.

ومن هنا كان فهمُ القرآن الكريم ومعرفةُ أحكامه مُرتبطين بالنَّحو بأقوى سَبَبٍ، ومُتَّصلين به بأعلى نَسَب، بل إنَّ هذه العلاقة هي التي جعلت عمر بن الخطاب (ت٢٣هـ) رضي الله عنه يُصدر أمره بألَّا يُقرئ القرآنَ إلَّا عالمٌ باللُّغة حين لَحَن أحد المقرئين في قراءة الآية الكريمة: ﴿وَأَذَانٌ مِّنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الأَكْبَرِ أَنَّ اللّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾[سورة التوبة:٣][(١)]. ومن هذه الحادثة نستطيع القول: إنَّ القراءة الصَّحيحة تُنتِج فهمًا صحيحًا، مثلما أنَّ القراءة الخاطئة تنتج فهمًا خاطئًا.

وإذا كانت هذه العلاقة بين الجانب النَّحويِّ وفهم القرآن الكريم قويَّة، فإنَّ من المُسلَّم به أن تكون الصِّلة وثيقةً بين الأحكام الفقهيَّة والجانب النَّحويِّ، إذ الفقهُ هو استنباط الأحكام التَّشريعيَّة من القرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة الشَّريفة، وهذا الاستنباط يتوقَّف على فَهْم النَّصِّ

---

(١) ينظر: الأنباري، عبد الرحمن بن محمد: نزهة الألِبَّاء في طبقات الأدباء. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، ط١، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م، ص ١٧-١٨.

التَّشريعيِّ، وفهمُهُ رهنٌ بمعرفة قواعد اللُّغة وأحكامها، ومن هنا كان للنَّحو أثرٌ كبيرٌ في توجيه الأحكام الفقهيَّة.

ولا يمكن الاقتصار على أهميَّة الجانبِ النَّحويِّ في استنباط الأحكام الفقهيَّة فقط، إذ إنَّ لهذه الأحكام أيضًا أثرًا بارزًا في تحليل الفقهاء للتَّركيب النَّحويِّ لآيات التَّشريع، فقد كانت أدلَّة التَّشريع الإسلاميِّ من (قرآنٍ كريمٍ، وسُنَّةٍ شريفةٍ، وإجماعٍ، وقياسٍ) حاضرةً في ذهن الفقيه يتَّخذ من الأحكام المُستنبَطة منها قرينة تُعينه في توجيه الدَّلالة النَّحويَّة لمفرداتِ الآية وتراكيبها.

ليس هذا فحسب، بل كان اعتمادُ الفقهاء في استنباط الأحكام على المعطيات السِّياقيَّة واضحًا، إذ لم يَغفلوا عن أهميَّة هذه المعطيات اللُّغويَّة الدَّاخليَّة والمقاميَّة الخارجيَّة في عمليَّة الاستنباط، فلم تكن نظرتُهم إلى الآيات نظرةً قاصرة تقوم على فَصْل الآيات بعضها عن بعض، بل كانوا يَربِطون بين الآيات المتشابهة في القرآن الكريم، فيقارنون فيما بينها من حيث نسيجُها التَّركيبيُّ في زيادة المفردات، أو تقييد المُطْلَقات، فيجعلون منها وَحْدةً دلاليَّةً ينتُج من مجموعها الحُكْمُ الفقهيُّ. كما لم يُهملوا ما يَحُفُّ بالنَّصِّ من أسبابِ نزولٍ، أو أحاديثَ نبويَّةٍ تتَّصل بالموضوع ذاته، أو أجماعِ العلماء، مُتَّخذين من هذا كلِّه قرينة تدعم توجيههم النَّحويَّ الذي ينبني عليه الحكمُ الفقهيُّ في الآية. وهم بذلك يجمعون بين القواعد النَّحويَّة والمعطيات السَّياقيَّة في استنباط الأحكام الفقهيَّة.

نتيجة لهذه الأهميَّة جاء هذا البحث بعنوان (العلاقة بين الأحكام الفقهيَّة والجانب النَّحويِّ عند أعلام المذهب المالكيِّ). ولا أقول إنَّ هذا البحث كان بِدْعًا من الأبحاث، بل هو مسبوق بأبحاث أخرى في هذا المجال الفقهيِّ النَّحويِّ، من أهمِّها:

١- أثرُ الدَّلالة النَّحويَّة واللُّغويَّة في استنباط الأحكام من آيات القرآن التَّشريعيَّة: لعبد القادر عبد الرَّحمن السَّعدي.

٢- أثرُ العربيَّة في استنباط الأحكام الفقهيَّة من السُّنَّة النَّبويَّة: ليوسف خلف محل العيساوي.

٣- الدِّراسات اللُّغويَّة والنَّحويَّة في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيميَّة وأثرُها في استنباط الأحكام الشَّرعيَّة: لهادي أحمد فرحان الشُّجيري.

٤- أسباب اختلاف المفسِّرين في تفسير آياتِ الأحكام: لعبد الإله حوري الحوري.

٥- اللُّغة والشَّريعة. أثر النَّحو والبلاغة في الأحكام الفقهيَّة بداية المجتهدِ ونهاية المُقتصد نموذجًا: لهارون محمد بدر الدِّين الرَّبابعة.

غير أنَّ الدِّراساتِ التي سبقت الإشارةُ إليها لم تُغْنِ البحث في هذا الجانب، إذ ما يزال الباب مفتوحًا لمزيد من الأبحاث التي تُسهم في إكمال هذا الصَّرح العلميِّ. كما أنَّها لم تُعْنَ بالجهود

التي تخصُّ مذهبًا فقهيًّا مُعيَّنًا، فقد كانت حين تعرض للصِّلة بين الفقه والنَّحو تعرضها عرضًا عامًّا لا يخصُّ مذهبًا بعينه، فتذكر في المسألة المدروسة رأيَ غيرِ مذهبٍ من المذاهب وأدلَّته، عدا ما وجدناه في كتاب (اللُّغة والشَّريعة) فإنَّه يتناول هذه الصِّلة عند ابن رشد، إلَّا أنَّه لا يمكن الاعتمادُ عليه في بيان هذه العلاقة في المذهب المالكيِّ، لأنَّه يُفرد الموضوع لعَلَمٍ واحدٍ من أعلام هذا المذهب، إضافة إلى أنَّ مؤلِّفه قام بذكر آراء المذاهب الأخرى وأدلَّتها مُرجِّحًا بعضها على بعض.

يُضاف إلى ما تقدَّم أنَّ الجهود السَّابقة كانت تقف فقط عند أثر النَّحو وقواعده في استنباط الأحكام الفقهيَّة، فتذكر الدَّليل النَّحويَّ في هذا الاستنباط، دون التَّوقُّف عند الأدلَّة الأخرى التي ارتكز عليها الفقهاء في استنباطهم، بل ربَّما لم يكن الدَّليلُ النَّحويُّ الذي تذكره في استدلالِ الفقهاءِ العاملَ الأساسَ في الاستنباط، بل يكون الاستنباط الفقهيُّ المُستفادُ من أدلَّة تشريعيَّة أخرى هو الذي أعطى هذه الدَّلالة لهذا المكوِّن النَّحويِّ. كما أنَّه غاب عنها العناية الواضحة بالمعطيات السِّياقية الدَّاخليَّة والخارجيّة في الاستنباطِ الفقهيِّ.

لذلك جاء هذا البحث محاولًا أن يسُدَّ هذه الثَّغراتِ في الأبحاث السَّابقة، ويسهم في إتمام ما بدَأَتْه، فجعل مادة بحثه في مذهب بعينه، هو المذهب المالكيُّ، فيذكر آراء المالكيَّة وأدلَّتهم في المسألة، ولا يشير إلى سائر الآراء والمذاهب الأخرى إلَّا إشارةً عابرةً غرضُها ذِكْرُ رأي مُخالفيهم، حتى يبرز رأي المالكيَّة واستدلالهم بشكل جليٍّ، إذ بضدِّها تتميَّز الأشياء. وقد اعتمد البحث في مادَّته على ستَّة مصادرَ من مؤلَّفات علماء المالكيَّة، هي: (المحصول في أصول الفقه، وأحكام القرآن لابن العربيِّ (ت٥٤٣هـ)، وتفسير: المُحرَّر الوجيز لابن عطيَّة (ت٥٤٦هـ)، وشرح بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد (ت٥٩٥هـ)، وتفسير: الجامع لأحكام القرآن للقرطبيِّ (ت٦٧١هـ)، وتفسير: التَّحرير والتَّنوير لابن عاشور (ت١٣٩٣هـ).

أمَّا عن سبب اختيار المذهب المالكيِّ دون غيره، فلأنَّه يُعدُّ ثانيَ المذاهب الفقهيَّة الأربعة في القِدَم[1]. كما أنَّ أصحابه يعتمدون النُّصوص وقضايا الأثرِ عامَّة، وما كان عندهم من رأيٍ فهو مبنيٌّ على الآثار المرويَّة عن الرَّسول صلَّى الله عليه وسلَّم وأصحابه، لذلك سُمُّوا "أهل الحديث"، فكانت تغلِب على هذا المذهب الرِّواية، لأنَّ مَوطِنَهُ المدينةُ المنوَّرة، وهي مُقام أكثرِ الصَّحابة،

(١) ينظر: باشا، أحمد تيمور: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي وانتشارها عند جمهور المسلمين. تقديم: محمد أبو زهرة، دار القادري، بيروت. ط١، ١٤١١هـ=١٩٩٠م، ص ٦١.

ومأوى أكثر التَّابعين[1]. وهذا الجانب البارز في المذهب يُعزِّز مسوغات الدِّراسة التي تُظهر الصِّلة الوثيقة بين تلك المعطيات والجانب النَّحويِّ.

وأمَّا عن اختيار مصادر البحث فإنَّ هذه الكتب تعود إلى حِقَبٍ زمنيَّة مُتعدِّدة، الأمرُ الذي يجعلنا نرى الحُكْمَ الشَّرعيَّ الواحد في المذهب المالكيِّ في غير كتابٍ، وعند غير عالمٍ، وفي أزمنة متفاوتة، ممَّا يجعلنا نستجلي مسألة التَّأثُّر والتَّأثير بين العِلْمَين في كتبٍ متنوِّعة، ومراحلَ متباينةٍ، في مذهب فقهيٍّ واحد مُمثَّلٍ بمجموعة من أعلامه.

وما يميز هذا البحث ممَّا سبقه أنَّه أفرد فصلَيْن قد خلت منهما الأبحاث السَّابقة، أحدهما بعنوان (أثر الأحكام الفقهيَّة في توجيه الدَّلالة النَّحويَّة)، والآخر بعنوان (أثر الأدلَّة النَّحويَّة والمعطيات السِّياقيَّة في استنباط الأحكام الفقهيَّة).

ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ الآياتِ المُستشهَدَ بها في هذا البحث قد ورد كثيرٌ منها في الأبحاث السَّابقة، إلَّا أنَّ طريقة دراستها وتصنيفها تختلف عَّما أوردتَه الأبحاث الأخرى. ففي كثيرٍ من الآيات كان البحث يُخالف ما سبقه في النَّظر إلى دليل الاستنباط، ففي حين رأى بعضُها أنَّ الدَّلالة النَّحويَّة في آيةٍ ما هي دليلُ الاستنباط الفقهيِّ، كان البحث يرى أنَّ الحكمَ الفقهيَّ لم يكن مُستنبطًا نتيجة هذه الدَّلالة، بل كانت هذه الدَّلالة نتيجةً للاستنباطِ الفقهيِّ من أدلَّة أخرى. أو أنَّ الدَّليل النَّحويَّ الذي يذكرونه على أنَّه أساس الاستنباط لم يكن كذلك لولا معونة السِّياق.

نتيجة لما تقدَّم اقتضى البحث أن يُقسَّم على ثلاثة فصولٍ سُبقت بمدخل وأُرْدِفت بخاتمة:

يتضمَّن المَدْخل عرضًا مُقتضبًا للعلاقة بين النَّحو وتفسير القرآن الكريم واستنباط الأحكام الفقهيَّة، ويَعرض لأهمِّ الكتب التي أُلِّفت قديمًا في الفروع الفقهيَّة المُستنبطة على الأصول النَّحويَّة، ثمَّ يُختَتم بتعريف مُوجَز لمصادر البحث ومؤلفيها.

ويتضمَّن الفصل الأول المعنون بـ(أثر الأحكام الفقهيَّة في توجيه الدَّلالة النَّحويَّة) مُقدِّمة مُختَصرة لبيان أثر الأحكام الفقهيَّة المُستنبَطة من الأدلَّة الشَّرعيَّة في توجيه الدَّلالة النَّحويَّة، وعرضًا لمواد هذا الفصل ومسائله الفقهيَّة، ويحتوي هذا الفصل على (دلالة الأدوات، ودلالة الحذف، ودلالة مقيدات الإسناد، ودلالة الأساليب).

ويتضمَّن الفصل الثَّاني الذي يحمل عنوان (أثر الدَّلالة النَّحويَّة في استنباط الأحكام الفقهيَّة) مُقدِّمة مُقتَضَبَة توضِّح أهميَّة القواعد النَّحويَّة في استنباط الأحكام الفقهيَّة، وعرضًا لمواد هذا الفصل ومسائله الفقهيَّة، ويحتوي هذا الفصل على (دلالة الأدوات، ودلالة العائد، ودلالة الحذف، ودلالة الصِّفة، ودلالة أسلوب الشَّرط).

---

(١) ينظر: أبو زهرة، محمد: تاريخ المذاهب الإسلاميَّة في السِّياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهيَّة. دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت، ص ٣٧٥.

ويتضمَّن الفصل الثَّالث المعنون بـ(أثر الأدلَّة النَّحويَّة والمعطيات السِّياقيَّة في استنباط الأحكام الفقهيَّة) مُقدِّمة مُوجَزة توضِّح أهميَّة تضافر الأدلَّة النَّحويَّة والمعطيات السِّياقيَّة في استنباط الأحكام الفقهيَّة، وعرضًا لمواد هذا الفصل ومسائله الفقهيَّة، ويحتوي هذا الفصل على (دلالة الأدوات، ودلالة العائد، ودلالة الجملة الفعلية، ودلالة مُقيِّدات الإسناد، ودلالة الأساليب).

وتتضمَّن الخاتمة أهمَّ النتائجِ التي توصَّل إليها البحث.

أمَّا المنهج الذي سلكه البحث فإنَّه يقوم على اتِّباع الخطوات التَّالية:

١- قُسِّمَت مواد البحث تقسيمًا يعتمد الجانب النَّحويَّ في الاستنباط، فكانت العناوينُ فيه نحويَّة، لأنَّ البحثَ بحثٌ نحويٌّ من جهة، ومن جهة أخرى كان هذا التَّقسيمُ أجمعَ وأضبطَ من تقسيمه على المسائل الفقهيَّة، إلَّا أنَّ المسائل الفقهيَّة لم تُغفَل في العناوين، فقد كان عنوانُ المسألة الفقهيَّة يُوضَع تحت العنوان النَّحويِّ .

٢- قام البحث بدراسة الآيات القرآنيَّة التي وَجد فيها المادَّة المناسبة له من خلال تحليل علماء المذهب لها، فجمعها، وصنَّفها على الفصول والأقسام المناسبة، وقد وجد البحث في تصنيفها صعوبة ومشقَّة، إذ لا تخلو أن يتنازعها غير قسم، ولم يتطرَّق إلى الآيات التَّشريعيَّة التي خلت من تحليلهم واستنباطهم، أو خلت من الجانب النَّحويِّ.

٣- إذا كان للعنوان النَّحويِّ غيرُ آيةٍ فإنَّ البحث يكتفي بإيراد بعض الأمثلة في المتن، ويشير إلى البقيَّة في الحاشية مع ذكر إحالاتها.

٤- لم يقتصر البحث على المصادر المُختارة له، بل عاد إلى أهمِّ الكتب في المذهب المالكيِّ، ليُلمَّ بأطراف المسألة الفقهيَّة، وإلى كتب النَّحو ليبيِّن الدَّليل النَّحوي الذي اعتمد عليه هؤلاء الفقهاء في استنباطهم. ولم يدَّخر جهدًا في تحليلِ بعض الآراء ومناقشتها، وذكرِ بعض الأدلَّة التي ظهرت له ولم يذكرها علماء المالكيَّة.

٥- راعى البحث التَّسلسل التَّاريخيَّ في ذكر آراء العلماء، ولم يُخِلَّ بهذا التَّسلسل إلَّا إذا اقتضى الأمر ذلك، كأن يكونَ للمتأخِّر رأيٌ تُفتَتَحُ به المسألةُ المدروسة. هذا في المتن، أمَّا في الحاشية، فكانت تُقدَّم المصادر على المراجع وإن كان صاحب المصدر مُتأخِّرًا.

٦- اقتصر البحث في ترجمة الأعلام على أعلام النُّحاة والمذهب المالكيِّ، لأنَّه بحثٌ نحويٌّ ومختصٌّ بالمذهب المالكيِّ أوَّلًا، ودفعًا لإطالة البحث ثانيًا، إذ يضمُّ بين صفحاته الكثير من الأعلام. كما اكتفى بذكر سنة وفاة العَلَم عند وروده أوَّل مرة فقط.

٧- اقتصر البحث على فهرسة الآيات القرآنيَّة، والأحاديث النَّبويَّة، والأبيات الواردة فيه.

وفي خاتمة المطاف أرجو أن يرقى هذا العمل إلى مصافِّ الأبحاث العلميَّة الجادَّة، فيكونَ لَبِنَة في إتمام هذا الصَّرح العلميِّ، وأن يسدَّ ثغرة في مكتبتنا الإسلاميَّة، وهو في النِّهاية جُهدُ

مخلوقٍ، والمخلوقُ من سماته النَّقص، فلا كمالَ إلَّا لله وحدَه سبحانه، فإنْ أصاب فيما اجتهد فبفضل الله وتوفيقه، فله الشُّكر والمِنَّة، وإن أخطأ فهو من تقصير النَّفس البشريَّة، ولا يطلب إلَّا الصَّفح والغفران، وكان حسبه أن اجتهد. ولله الحمدُ أوَّلًا وآخرًا .

ولا أنسى أن أتوجَّه بالشُّكر الجزيل لأستاذي المشرف الدكتور محمود حسن الجاسم على حُسن صنيعه علمًا ومعاملة، فكان نِعم المعلِّم المُربِّي. منه تعلَّمت الصَّبر على السَّير في طريق البحث العلميِّ، والحِلم والتَّأني في معالجة الأمور، فكان مُقوِّمًا ما أعوجَّ من البحث والباحث، راقيًا بهما إلى معارج الاستقامة، ونِشدان الكمال، فله خالصُ المحبَّة والاحترام. كما أتوجَّه بالشكر العميم إلى عضوي لجنة المناقشة اللَّذَين تكبَّدا قراءة هذا البحث، فصبرا على ما وجدا، فكانت لهما يدٌ بيضاءُ على البحث بأن أصلحا خلله، وأكملا نقصه. والشُّكر موصولٌ لكلِّ مَنْ قدَّم يدَ المساعدة من أساتذةٍ وزملاء.

وآخر دعوانا أنِ الحمد لله ربِّ العالمين

الطالب

أحمد محمّد العمر

المدخل

يُعدُّ النَّحوُ أوَّلَ العلوم العربيَّة والإسلاميَّة تصنيفًا، إذ كان الإجراءَ الوقائيَّ الذي يحمي القرآنَ الكريم من أن يتطرَّق اللَّحن إليه بعد أن التوت الألسنة، وانحرفت الفِطرة اللُّغوية عن سبيلها الصَّحيحة. ولمَّا كان الوجهُ الأوَّل للغاية من النَّحو تأديةَ النَّصِّ القرآنيِّ تأديةً صحيحةً، كان الوجهُ الآخرُ هو فهمَ هذا النَّصِّ فَهْمًا سويًّا يتناسب مع قواعدِ اللُّغة ومعهود نظمها، فالقرآن الكريم أوَّلًا وآخِرًا هو نصٌّ لغويٌّ، والدَّرجة الأُولى لفهم هذا النَّصِّ هي المرحلة اللُّغوية، ولذلك جعل العلماء لمن أراد أن يفسِّر القرآن الكريم شروطاً، في مُقدّمِها أن يكون مُتقنًا علومَ اللِّسان العربيِّ، لأنَّ النَّصَّ القرآنيَّ نصٌّ لغويٌّ، مُنزَّلٌ بلسانٍ عربيٍّ مبين، "فكانت قواعدُ العربيَّة طريقًا لفَهْم معانيه، وبدون ذلك يقع الغَلَطُ وسوءُ الفَهْم لمن ليس بعربيٍّ بالسَّليقة"[(١)]. وأوَّل هذه العلومِ علمُ النَّحو، إذ به تُكشَف المعاني، وتُفهم المَرامي. وهذا ابن مالكٍ[(٢)](ت٦٧٢هـ) يقول في خُطبة "الكافية الشَّافية" مُبرزًا أهميَّة النَّحو وغايتَهُ[(٣)]:

وَبَعْدُ: فَالنَّحْوُ صَلَاحُ الأَلْسِنَة ... والنَّفْسُ إنْ تُعْدَمْ سَنَاهُ في سِنَة

بِهِ انْكِشَافُ حُجُبِ المَعَاني ... وَجَلْوَةُ المَفْهُومِ ذَا إذْعَانِ

ومَنْ أراد أن يَفهم القرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة فَهْمًا سَويًّا لا بدَّ له أن يكون ذا معرفة بالنَّحو، إذ "لا سبيلَ إلى فهمِهِمَا دون معرفة الإعراب، وتمييز الخطأ من الصَّواب، لأنَّ الإعراب إنَّما وُضع للفَرْق بين المعاني ... فلو ذَهب الإعرابُ لاختلطتِ المعاني، ولم يتميَّز بعضُها من

((١))ابن عاشور، مُحمَّد الطَّاهر: تفسير التَّحرير والتَّنوير. الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، ١٩٨٤م، ص ١٨/١، وللاطِّلاع على عُدَّة المُفسِّر ينظر: أبو حيان الأندلسي، مُحمَّد بن يوسف: البحر المحيط. تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي مُحمَّد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ=١٩٩٣م، ص ١٠٥/١.

(٢) مُحمَّد بن عبد الله بن مالك الطَّائيِّ، نزيلُ دمشق، إمامٌ في اللُّغة والعربيَّة، طالَعَ الكثير، وضبطَ الشَّواهد، وقرأ القراءاتِ، وُلد سنة (٦٠٠هـ)، وتُوفِّي بدمشق سنة (٦٧٢هـ). ينظر: اليماني، عبد الباقي: إشارة التَّعيين في تراجم النُّحاة واللُّغويين. تحقيق: د. عبد المجيد دياب، مركز الملك فيصل للدِّراسات والبحوث الإسلاميَّة، الرياض، ط١، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م، ص ٣٢٠، والفيروزآبادي، مُحمَّد بن يعقوب: البُلغة في تراجم أئمَّة النَّحو واللُّغة. تحقيق: مُحمَّد المصري، جمعية إحياء التُّراث الإسلاميِّ، الكويت، ط١، ١٤٠٧هـ، ص ٢٠١.

(٣) ينظر: ابن مالك، جمال الدين مُحمَّد بن عبد الله: شرح الكافية الشَّافية. تحقيق: د.عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أمِّ القُرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م، ص ١٥٥/١.

بعض، وتعذَّرَ على المخاطَب فَهْمُ ما أُريدَ منه، فوجب لذلك تعليمُ هذا العلم، إذ هو أَوْكَدُ أسبابِ الفهم"[١].

بل كلُّ العلوم الدِّينيَّة والدُّنيويَّة لا يمكنُها أن تستغنيَ عنه، فهي مُفتقِرَة إليه، متطلِّبة له، فهذه "العلوم النقليَّة –على عظيم شأنها– لا سبيلَ إلى استخلاصِ حقائقِها، والنفاذِ إلى أسرارها، بغير هذا العلم، فهل ندركُ كلام الله تعالى، ونفهمُ دقائقَ التَّفسير، وأحاديثَ الرَّسول عليه السَّلام، وأصولَ العقائد، وأدلَّةَ الأحكام، وما يتبع ذلك من مسائلَ فقهيةٍ وبحوثٍ شرعيَّةٍ مختلفةٍ قد تَرقَى بصاحبها إلى مراتبِ الأئمَّة، وتسمو به إلى منازلِ المجتهدين– إلَّا بإلهامِ النَّحو وإرشادِه"[٢].

ولكيلا يقعَ المفسِّر في الخَطَل، ويُقوِّلَ النَّصَّ ما لم يقلْهُ، يجب أن يكون "مُمتلِئًا من عُدَّة الإعراب، لا يلتبسُ عليه اختلافُ وجوه الكلام"[٣]. وعلى حدِّ قول الزَّمخشريِّ[٤](ت٥٣٨هـ) على المفسِّر أن يكون "فارسًا في عِلْم الإعراب"[٥]. وذلك "لأنَّ المعنى يتغيَّر ويختلفُ باختلاف الإعراب، فلا بدَّ من اعتباره"[٦]. كما ذهب العلماء إلى أنَّ المجتهدَ لا يبلغ مرتبة الاجتهاد حتى يَبرَع في هذا العلم، إذ منه يثور معظمُ إشكالاتِ القرآن الكريم[٧].

وأمّا من عقد العَزْم على القيام بهذه المُهمَّة الجليلة، ولم يجعل من النَّحو مُرشدًا له في طريقه، فستَكثرُ مزالقُه، وتزدادُ مهالكُه، لأنَّه لا يفسِّر نصًّا لغويًّا فحسْب، بل نصًّا له قداستُهُ من حيثُ هو كلامُ ربِّ العباد، وقد قال الزَّمخشريُّ: "ومن لم يتَّقِ اللهَ في تنزيلِهِ، فاجترَأَ على تعاطي

---

(١) ينظر: ابن السَّراج الشنتريني، مُحمَّد بن عبد الملك: كتاب تنبيه الألباب على فضائل الإعراب. دراسة وتحقيق: د.عبد الفتاح الحموز، دار عمار، عمَّان، ط١، ١٤١٦هـ=١٩٩٥م، ص ٢١– ٢٢.

(٢) حسن، عباس: النَّحو الوافي. دار المعارف بمصر، ط٣، د.ت، ص ١/١.

(٣) السُّيوطي، جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن. تحقيق: مركز الدِّراسات القرآنيَّة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة المنورة، د.ط، ١٤٢٦هـ، ص ٦/٢٢٧٥–٢٢٧٦.

(٤) محمودُ بن عمرَ الزَّمخشريُّ وُلد في رجب سنة (٤٦٧هـ) بزمخشرَ من قرى خوارزم، يلقَّب بجار الله، لأنَّه جاور مكة زمانًا، برع في اللُّغة، والنَّحو، والتَّفسير، والحديث، والبلاغة. كما اشتُهر بمذهبه الاعتزاليِّ. تُوفِّي في زمخشر ليلة عَرَفة سنة (٥٣٨هـ). ينظر في ترجمته: ابن خِلِّكان: وَفَيَات الأعيان وأنباء أبناء الزَّمان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، لبنان، د.ط، ١٩٦٨م، ص ٥/١٦٨، والذَّهبي، شمس الدين: سِيَر أعلام النُّبلاء. حقَّق الجزء العشرين: شعيب الأرنؤوط ومُحمَّد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م، ص٢٠/١٥١–١٥٦، والسُّيوطي، جلال الدين: طبقات المفسِّرين. تحقيق: علي مُحمَّد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٣٩٦هـ، ص ١٢١–١٢٢.

(٥)الزَّمخشري، محمود بن عمر: الكشَّاف. تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي مُحمَّد معوّض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م، ص ١/٩٦.

(٦) السُّيوطي، جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، ص ٦/٢٢٩٤.

(٧) ينظر: الغزالي، مُحمَّد بن مُحمَّد: المنخول قي تعليقات الأصول. تحقيق: د. مُحمَّد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٠٠هـ، ص ٤٦٣.

تأويلِهِ، وهو غيرُ مُعرِبٍ، فقد رَكب عمياءَ وخبَطَ خبْطَ عشواءَ، وقال ما هو تقوُّلٌ وافتراءٌ وهُرَاء، وكلامُ الله منه بَراء"[١].

لذلك لم يكن من العَبَث أن اشترط العلماءُ للمُقدِم على تفسير الكتاب العزيز أن يكون راسخَ القَدَم في علم النَّحو، طويلَ الباع فيه، حتى لا يقع فيما لا تُحمَد عُقباه، ولا تُؤمَن مثالبُه، بل عليه أن يَفهم كلام الله صِناعة، كما كانت العربُ الفُصَحَاءُ تفهمُهُ سليقة، فلا يقول فيه برأيِهِ من غير علْم، ولا يأتي بشيءٍ لم تعرفْهُ العربُ في لغتِهَا.

وإذا كانت هذه العلاقةُ قويَّةً بين الجانب النَّحويِّ وتفسير القرآن الكريم، فمن المسلَّم به أن تكون كذلك بين الأحكام الفقهيَّة والجانب النَّحويِّ، إذ الفِقهُ هو استنباط الأحكام التَّشريعيَّة من القرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة الشَّريفة، وهذا الاستنباط يتوقَّف على فَهْم النَّصِّ التَّشريعيِّ، وفهمُهُ رهنٌ بمعرفة اللُّغة ومعهود نَظْمها، ومن هنا كان للنَّحو أثرٌ كبيرٌ في استنباطِ الأحكام الفقهيَّة وتوجيهِها. لذا من الواجب على الفقيه أن يكون عالمًا بالنَّحو، فهو"عِلْم السَّلَف الذين استنبطُوا به الأحكام، وعَرَفوا به الحلالَ والحرام"[٢].

وأمَّا إذا كان جاهلاً بالنَّحو، فلا يحقُّ له أن يستنبطَ الأحكام، ويُفتيَ النَّاس بالحلال والحرام، ولهذا يجعل ابنُ حزمٍ الظَّاهريُّ (ت٤٥٦هـ) معرفةَ اللُّغة والنَّحو فَرْضاً على الفقيه، إذ يقول: "فَفَرْضٌ على الفقيه أن يكونَ عالمًا بلسانِ العرب ليفهمَ عن اللهِ عزَّ وجلَّ وعن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم، ويكونَ عالمًا بالنَّحو الذي هو ترتيب العرب لكلامهم الذي به نزل القرآنُ، وبه يُفهَم معاني الكلام التي يُعبَّر عنها باختلاف الحركات وبناءِ الألفاظ ... ومَنْ لم يَعرف ذلك اللِّسان لم يَحِلَّ له الفُتيا فيه، لأنَّه يُفتي بما لا يدري، وقد نهاهُ اللهُ تعالى عن ذلك بقوله: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾ [سورة الإسراء:٣٦]"[٣]. الإسراء:٣٦]"[٣]. ولذلك "لا يجوز أن يُفتيَ النَّاس في الفقه مَن كان عارياً من النَّحو، ومتى فَعَل ذلك ذلك أخطأ وأَثِم، وتعدَّى وظَلَم"[٤].

ونتيجةً لهذه الصِّلة الوثقى بين عِلمَي النَّحو والفقه، فقد أودع الفقهاء في مصنفاتهم الكثير من المسائلِ الفقهيَّةِ المُركَّبةِ على القواعد النَّحويَّة، فقد نثر الغزاليُّ (ت٥٠٥هـ) في كتابه

---

(١)الزَّمخشري، محمود بن عمر: المفصَّل في علم العربيَّة. تحقيق: سعيد محمود عقيِّل، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ= ٢٠٠٣م، ص ٧.

(٢)ابن السَّراج الشنتريني: مُحمَّد بن عبد الملك: كتاب تنبيه الألباب على فضائل الإعراب. ص ٢٢.

(٣)ابن حزم، علي بن أحمد: الإحكام في أصول الأحكام. قدَّم له: إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ط، د.ت، د.ت، ص ١٢٦/٥.

(٤)ابن السَّراج الشنتريني، مُحمَّد بن عبد الملك: كتاب تنبيه الألباب على فضائل الإعراب، ص ٢٢.

(الوجيز)، والرَّافعيُّ (ت٦٢٣هـ) في شرحَيْه (الكبير والصَّغير)، والزَّنْجَانيُّ (ت٦٥٦هـ) في كتابه (تخريج الفروع على الأصول)، والنَّوويُّ (ت٦٧٧هـ) في كتابَيْه (الرَّوضة، والمجموع)، والإسْنويُّ (ت٧٧٢هـ) في كتابه (التَّمهيد في تخريج الفروع على الأصول)، وغيرُهم من الفقهاء كثيرًا من هذه المسائل[١].

وأشهرُ مَنْ عُرِف بهذه الطَّريقة، وحاز قَصَب السَّبق في هذا الميدان، محمدُ بنُ الحسن الشَّيبانيُّ (ت١٨٩هـ) فقد اشتُهرت مصنَّفاتُهُ "بمسائلها المعقَّدة المبنيَّة على دقائقِ اللُّغة والنَّحو، وكانت مواضعَ تقدير النُّحاة المتأخِّرين، وبخاصَّةٍ كتابه (الجامع الكبير)"[٢].

إنَّ المصنَّفاتِ السَّالفةَ الذِّكر لم تكُن مستقلَّةً بهذا الجانب، بل كانت هذه الشَّذرات مُبعثرةً في بطونِهَا، ممَّا جعل بعض العلماء يُفرِد التَّصنيف في هذا الجانب، فظهرت بعضُ الكتب التي اقتصرت على هذه النَّاحية من التَّأليف، وهي[٣]:

١-الصَّعقة الغضبيَّة في الرَّد على مُنكري العربيَّة: لنجم الدِّين الطُّوفي (٧١٦هـ)، وهو بهذا المصنَّفِ السَّابقُ في هذا التَّفرُّد، وغيرُه له لاحقٌ.

وقد تحدَّث في كتابه هذا عن واضع النَّحو، وعن فضلِ علم العربيَّة مستدلًّا على ذلك بالقرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة الشَّريفة، وعن فضل من تحلَّى به، ثُمَّ أفرد أكبرَ بابٍ في الكتاب وهو الباب الرَّابع (في بيان كون هذا العلم أصلًا من أصول الدِّين ومُعتمَدًا من مُعتمَدات الشَّريعة)، ويأتي الفصل الثَّالث من هذا الباب في (ذكر جُملة من المسائل الدينيَّة المتفرِّعة على القواعد العربيَّة)، ويبلغ عدد صفحات هذا الفصل(٢٦٠) مئتين وستين صفحة[٤].

٢- الكوكبُ الدُّريُّ فيما يتخرَّج على الأصول النَّحويَّة من الفروع الفقهيَّة: لعبد الرَّحيم ابن الحسن الإسنويِّ (ت٧٧٢هـ)[٥]. وقد أودعه المصنِّف أكثر أبواب النَّحو، وقد اعتمد في كتابه هذا

---

(١) ينظر: السَّعدي، عبد القادر عبد الرحمن: أثر الدَّلالة النَّحوية واللُّغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التَّشريعيَّة. دار عمار، عمَّان، ط١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م، ص ٤١.

(٢) ينظر: جمال الدين، مصطفى: البحث النَّحويُّ عند الأصوليِّين. دار الهجرة، قُم، ط٢، ١٤٠٥هـ، ص ٤٤.

(٣) لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ المسائل الفقهيَّة المبنيَّة على القواعد النَّحويَّة في هذه الكتب جلُّها إن لم أقل كلُّها أمثلة مصنوعة، قلَّما تعتمد النَّصَّ القرآنيَّ، إذ يصوغون من الأمثلة ما يتوقَّف الحكم الفقهيُّ فيها على الدَّلالة النَّحويَّة. من مثل: إنْ دخلتِ الدَّار فكلَّمتِ زيدًا فأنت طالق. فالطَّلاق لا يقع إلَّا بدخول الدَّار أوَّلًا وبتكليم زيد ثانيًا، لأنَّ الفاء حرف يقتضي التَّرتيب. فإن لم تترتَّب الأفعال فلا يقع الطَّلاق.

(٤) ينظر: الطوفي، نجم الدين: الصعقة الغضبية. تحقيق: مُحمَّد بن خالد الفاضل، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤١٧هـ=١٩٩٧م.

(٥) يقول عبد القادر السَّعدي في هذا المصنَّف وصاحبه: "وهو بذلك التَّصنيف يُعَدُّ أوَّل من كتب في هذا الاتِّجاه، بحثًا مُستقلًّا، وقد بذلتُ قصارى جهدي لأقف على مَنْ كتب قبله في ذلك فلم أعثر على أحد". أثر الدلالة النَّحوية واللُّغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التَّشريعيَّة. ص ٤٢. ويقول مُحقِّق كتاب (الصَّعقة الغضبيَّة) مُحمَّد بن خالد الفاضل:

على المسائل النَّحويَّة المُستخرَجة من كتابي أبي حيَّانَ الأندلسيِّ[1](ت٧٤٥هـ)، إذ يقول: "واعلم أنَّني إذا أطلقتُ شيئًا من المسائل النَّحويَّة، فهي من كتابَي شيخنا أبي حيَّان اللَّذَيْن لم يُصنَّف في هذا العلم أجمعُ منهما (الارتشافِ، وشرحِ التَّسهيل) فإذا لم تكن المسألة فيهما صرَّحتُ بذلك"[2].

٣- زينةُ العرائسِ من الطُّرَف والنَّفائس: ليوسفَ بنِ حسن بن عبد الهادي (ت٩٠٩هـ). وأقام المؤلِّف كتابه على سبعٍ وسبعين قاعدةً نحويَّة ولغويَّة، وفرَّع على كلِّ قاعدة مجموعةً من المسائل الفقهيَّة، وينقل في كتابه هذا كثيرًا من أقوال الإسنويِّ في كتابه (الكوكب الدُّريّ)[3].

ومن يلقي نظرة عَجْلى على كتب أصول الفقه، يجدُ أنَّه لا يخلو كتابٌ منها من وضْعِ مقدِّمة للنَّحو، ولا سيَّما حروف المعاني التي ينبني على اختلافِ معانيها اختلافُ الحُكْمِ الفقهيِّ، ما يشير إلى أهميَّة هذا العلم في استنباط الأحكام الفقهيَّة.

وبعد أن بيَّنَّا علاقة النَّحو بكلٍّ من المعنى وتفسير القرآن الكريم والأحكام الفقهيَّة، يحسُن بنا في هذا المدخل أن نَعرض لمصادر البحث، فنُعرِّف بها وبمصنِّفيها تعريفًا موجزًا.

-أولًا: القاضي أبو بكر ابن العربيِّ (٤٦٨هـ-٥٤٣هـ):

محمَّدُ بنُ عبدِ الله بن مُحمَّد بن عبد الله بن أحمدَ بن العربيِّ المعافريّ الأندلسيّ من أهل إِشْبِيْلِيَة، خِتام علماء الأندلس وآخرُ أئمَّتها وحفَّاظها، كان من أهل التَّفنُّن في العلوم والاستبحار فيها، وكان ممَّن يُقال إنَّه بلغ مرتبة الاجتهاد، يَجمَع إلى ذلك كلِّه آدابَ الأخلاق مع حُسْن المعاشرة، وكانت له رِحلة إلى المَشرق لطلب العلم، وشمِلت رحلته (مصر، وبلاد الشام، والحجاز، والعراق)، وبعد عودته التفَّ حولَه العلماء، وغدا بيتُه مَقصِدًا لطلبة العلم، وتولَّى منصب القضاء في بلده سنة (٥٢٨هـ) فنفع الله أهله لشدَّته وصَرَامته، وكانت له في الظَّالمين سُورة مرهوبة. تُوفِّي رحمه الله بالعُدْوَة، ودُفِن بمدينة فاس في ربيع الآخِر سنة (٥٤٣هـ)[4]. ومن كتبه التي اعتمد عليها البحث:

"وتميَّز الطُّوفي في هذا الصَّدد بمزيَّة السَّبق والتَّقدُّم، حيث إنَّ الطُّوفي قد ألَّف كتابه هذا قبل الإسنويِّ بحوالي سبعين عامًا". المقدمة ص ٨.

(١) مُحمَّد بن يوسفَ بن عليٍّ الأندلسيّ الغرناطيّ المولد والمَنشأ، شيخ البلاد المصريَّة والشَّاميَّة ورئيسها في علم العربيَّة، له الكثير من التَّصنيفات في التَّفسير والقراءات، ولاسيَّما في النَّحو، وُلد سنة (٦٥٤هـ)، وتُوفِّي بالقاهرة سنة (٧٤٥هـ). ينظر: الفيروزآبادي: البلغة في تراجم أئمَّة النَّحو واللُّغة، ص ١٨٤.

(٢)الإسنوي، عبد الرَّحيم: الكوكب الدريُّ فيما يتخرَّج على الأصول النَّحويَّة من الفروع الفقهيَّة. تحقيق: مُحمَّد حسن عواد، دار عمار، عمَّان، ط١، ١٤٠٥هـ، ص ١٨٩-١٩٠، وينظر: النجار، أشرف: أثر الخلاف النَّحويِّ في توجيه آيات القرآن الكريم على الحكم الفقهيِّ، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشَّريعة واللُّغة العربيَّة وآدابها، ج(١٨)، ع(٣٨)، رمضان ١٤٢٧هـ، ص ٤٥٠.

(٣) لم أعثر على الكتاب مطبوعًا، إلَّا أنَّه موجود في المكتبة الشَّاملة، الإصدار الخامس.

(٤) ينظر في ترجمته: ابن بشكوال، أبو القاسم: الصِّلة، ص٨٥٥/٣، وابن خاقان، الفتح بن مُحمَّد: مَطْمَح الأَنْفُس ومَسْرح

أ-المحصول في أصول الفقه:

وهو كتابٌ مُختصَر في أصول الفقه الإسلاميِّ، ويَشمل معظم أبواب الأصول من (القياس، والاجتهاد، والأمر، والنَّهي، والعموم، والإطلاق، والتَّقييد...)، كما يَذكر فيه مصنِّفُهُ بعض المسائل الفقهيَّة المُستنبَطة على الطَّريقة النَّحويَّة، ولاسيَّما ما يخُصُّ حروف المعاني ودلالتها ممَّا يحتاج إليه الفقيه في استنباط الأحكام، ولا يمكن له الاستغناء عنه.

ب-أحكام القرآن:

يتعرَّض هذا الكتاب لسُور القرآنِ جميعِها، غير أنَّه لا يقفُ إلَّا عند الآيات الخاصَّة بالأحكام، فيذكر السُّورة من القرآن الكريم، ويذكر عدد آيات الأحكام التي فيها، ثُمَّ يأخذ بشرحها آيةً آيةً بعد أن يُقسِّم كلَّ آية إلى مسائلَ، ويُعَدُّ الكتاب مَرجعًا مُهمًّا في التَّفسير الفقهيِّ عند المالكيَّة، فصاحبه تَبرُز لديه نَزْعةُ التَّعصُّبِ لمذهبِهِ والدِّفاعِ عنه، إلَّا أنَّه لم يَشتطَّ في تعصُّبِه هذا، بل كان مُنصِفًا في بعض الأحيان لآراء أصحاب المذاهب الأخرى، غير أنَّه في مواطنَ كثيرةٍ من كتابه هذا يتجرَّأ بالكلام على العلماء إلى حدٍّ يصِلُ إلى السُّخريَة منهم[1]. وكان كثيرًا ما يحتكم إلى اللُّغة في استنباط الأحكام، كما أنَّه لم يخُض في الإسرائيليَّات، ولم يعتمد الأحاديث الضَّعيفة، بل حذَّر منها في تفسيره. كما تبرز لديه أيضًا النَّزعة الكلاميَّة وعلم الجَدَل فيما يناقشه من أدلَّة، يُضَاف إلى ذلك اهتمامُه بالصَّنعة البلاغيَّة في تأليفه، ولاسيَّما السَّجع[2].

-ثانيًا: القاضي ابن عطية الأندلسيّ (٤٨٠هـ-٥٤٦هـ):

عبدُ الحقِّ بنُ غالبِ بن عطيَّة الأندلسيّ، الإمامُ الكبير قدوة المفسِّرين، كان فقيهًا عارفًا بالأحكام والحديث والتَّفسير، بارِعَ الأدب، بصيرًا بلسان العرب، واسعَ المعرفة، له يدٌ في الإنشاء والنَّظم والنَّثر، وكان يتوقَّد ذكاء، وَلِيَ قضاء المَرِيَّة، فتوخَّى الحقَّ، وعدل في الحكم، وأعزَّ الخطَّة. تُوفِّي رحمه الله تعالى بمدينة لُوْرَقَة سنة (٥٤٦هـ) وقيل غير ذلك[3]. ومن كتبه التي اعتمد عليها البحث تفسيرُه:

التَّأنُّس في مُلَحِ أهل الأندلس، تحقيق: مُحمَّد علي شوابكة، دار عمار، ومؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ= ١٩٨٣م، ص ٢٩٧، والذَّهبي: سير أعلام النبلاء، ص١٩٧/٢٠، وابن فرحون، إبراهيم بن نور الدين: الدِّيباج المُذَهَّب في معرفة أعيان علماء المذهب. دراسة وتحقيق: مأمون بن محيي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م، ص ٣٧٦. والسُّيوطي: طبقات المفسِّرين، ص ١٠٥. وللتفصيل في سيرته ينظر: أعراب، سعيد: مع القاضي أبي بكر بن العربي. دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ=١٩٨٧م، ص ٩-١٨٠.

(١) ينظر مثلًا ما ذكره في أبي حنيفة، والشَّافعي، والجصَّاص، ص٥٠٤/١ و ٥٦٧، ٤٧٠/٢، ١١٣/٤ و١٩٧.

(٢) ينظر: الذَّهبي، مُحمَّد حسين: التفسير والمفسرون. مكتبة وهبة، القاهرة، ط٧، ٢٠٠٠م، ص ٣٣١/٢، والمغراوي، مُحمَّد بن عبد الرحمن: المفسِّرون بين التأويل والإثبات. مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، د.ط، د.ت، ص ٨٦٠/٢.

(٣) ينظر: ابن بشكوال: الصِّلة، ص ٥٦٣/٢، وابن فرحون: الدِّيباج المُذَهَّب، ص ٢٧٥، والسُّيوطي: طبقات المفسِّرين، ص٦٠، والصفدي: الوافي بالوفيات، ص ٤٠/١٨.

- المحرَّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز:

تفسيرٌ لـه قيمتُهُ بين كتب التَّفسير، وعند جميع المفسِّرين، فقد وصفه أبو حيَّان الأندلسيّ بأنَّه من أجلِّ التَّفاسير[١]، ويعود ذلك إلى أنَّ صاحبه أضفى عليه من روحه العلميَّة الفيَّاضة ما أكسبه دِقَّة ورَوَاجًا، فاتخذه المتأخِّرون مصدرًا للنَّقل في تفاسيرهم، وقد لخَّص ابن عطيَّة تفسيره هذا ممَّا سبقه من كتب التَّفاسير، وكان يتحرَّى ما هو أقرب إلى الصِّحة والصَّواب، فيذكر الآية ويُفسِّرها بطريقة سهلة يسيرة، وينقل من أقوال السَّلَف ما يراه مُناسبًا، ثمَّ يُعقِّب ذلك بذكر ما يراه في المسألة.[٢]

- ثالثًا: ابن رشد القرطبي الحفيد (٥٢٠هـ-٥٩٥هـ):

مُحمَّدُ بن أحمدَ بنِ مُحمَّدِ بنِ أحمدَ بنِ أحمدَ بنِ رشد، حفيدُ العلَّامة ابن رشد الفقيه، من أهل قُرطبةَ وقاضي الجماعة، وكانت الدِّرايةُ أغلبَ عليه من الرِّواية، درس الفقه والأصول وعلم الكلام وغير ذلك، ولم ينشأ بالأندلس مثلُه كمالًا وعلمًا وفضلًا، وكان على شَرَفِه أشدَّ الناس تواضعًا، وأخفضَهم جناحًا، و قد عُنيَ بالعلم من صغره إلى كبره، حتى حُكيَ عنه أنَّه لم يدَع النَّظر ولا القراءة منذ عَقِل، إلَّا ليلةَ وفاةِ أبيه، وليلةَ بنائِهِ بأهله. تُوفِّي في مَرَّاكُش يوم الخميس التَّاسع من صفر سنة (٥٩٥هـ) ودُفِن بخارجها، ثمَّ سِيق إلى قُرْطُبة، فدُفِن بها مع سَلَفه رحمه الله تعالى[٣].

ومن كتبه التي اعتمد عليها البحث:

-شرح بداية المجتهد ونهاية المقتصد:

هو كتابٌ في الفقه، ولم يقصُره المؤلِّف على مذهب الإمامِ مالكٍ رحمه الله، بل هو مزيج من الفقه المقارن، حيث يورد المسألة، ثمَّ يذكر دليلها من الكتاب، أو السُّنة، أو الإجماع، أو القياس. فإنْ كان الفقهاء قد اتَّفقوا على المسألة يذكر ذلك، وإن اختلفوا فإنَّه يذكر أسباب الخلاف مع أدلَّة كلِّ فريقٍ منهم، فإن كان لـه رأيٌ أو مال إلى مذهب دون آخر، فإنَّه يذكر ذلك مع أدلَّته، كما يعتمد في اجتهاده وترجيحه على المعقوليَّة، إذ تغلب عليه نزعتُهُ الفلسفيَّة العقلانيَّة[٤].

---

(١) ينظر: أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، ص ١١٢/١.

(٢) ينظر: الذَّهبي، مُحمَّد حسين: التفسير والمفسرون، ص ١٧١/١.

(٣) ينظر: القضاعي، مُحمَّد بن عبد الله: التَّكملة لكتاب الصِّلة. تحقيق: عبد السَّلام الهرَّاس، دار الفكر للطباعة، لبنان، د.ط، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م، ص ٧٣/٢، وابن فرحون: الدِّيباج المُذَهَّب، ص ٣٧٨، وللاتساع في سيرته ينظر: العقاد، محمود عباس: ابن رشد. دار المعارف، مصر، ط ٦، د.ت، والعبيدي، حمادي: ابن رشد الحفيد (حياته- علمه- فقهه). الدار العربية للكتاب، طرابلس، د.ط، ١٩٨٤م.

(٤) للاتِّساع حول منهج ابن رشد في كتابه هذا ينظر: العبيدي، حمادي: ابن رشد الحفيد (حياته- علمه- فقهه). ص ١١٨-١٢٧.

-رابعًا: أبو عبد الله القرطبيّ (...- ت٦٧١هـ):

مُحمَّدُ بنُ أحمدَ بنِ أبي بكر بن فَرْح الأنصاريّ الخزرجيّ المالكيّ، أبو عبد الله القرطبيّ، كان من عباد الله الصَّالحين، والعلماء العارفين، الزَّاهدين في الدُّنيا، المشغولين بما يعنيهم من أمور الآخرة، وكانت أوقاتُه معمورةً بالعبادة حينًا، وبالتَّصنيف حينًا آخرَ، وكان مُستقرًّا بمُنْيَةِ بني خُصَيب من الصَّعيد الأدنى بمصر وتُوفِّي بها، ودُفن في شوال من سنة (٦٧١هـ) رحمه الله تعالى[١]. ومن كتبه التي اعتمد عليها البحث تفسيره:

-الجامع لأحكام القرآن:

وهو كغيره من كُتُب تفسير الأحكام، يتناول آياتِ الأحكام، ويَعرض ما يُبنى عليها من استنباطات فقهيَّة، ويُعَدُّ من أجمع ما صُنِّف في تفسير الأحكام، فكان كما سمَّاه مؤلِّفه (الجامع)، فقد سلك أسباب النُّزول، والقراءات، ووجوه الإعراب، وتخريج الأحاديث، وبيان غريب الألفاظ القرآنية، وما يُحتَاج إلى بيانه بالاستشهاد بأشعار العرب، وغير ذلك ممَّا يزيد في الإيضاح واستنباط الأحكام. كما ينقل عن السَّلف كثيرًا، وقد أفاد كثيرًا من كتاب ابن العربيِّ (أحكام القرآن)، وتفسير ابن عطيَّة (المُحرَّر الوجيز)، غير أنَّه في كثير من الأحيان لا يعزو ما ينقله عنهما، وقد كان غير مُتعصِّب لمذهبه المالكيّ، منصفًا في مناقشاته ورُدوده، يمشي مع الدَّليل حتى يصلَ إلى ما يرى أنَّه الصَّواب[٢].

-خامسًا: محمد الطَّاهر بن عاشور (١٢٩٦هـ-١٣٩٣هـ):

مُحمَّد الطَّاهر بنُ مُحمَّدِ بنِ مُحمَّدِ الطَّاهر بنِ مُحمَّدٍ الشَّاذليّ، ويُعرَف بابن عاشور، رئيسُ المفتين المالكيِّين بتونس، وشيخُ جامع الزَّيتونة وفروعِه بتونس، مولدُه ووفاتُه ودراستُه بها، عُيِّن عام (١٩٣٢م) شيخًا للإسلام مالكيًّا، وهو من أعضاء المَجْمَعَيْنِ العربيَّيْنِ في دمشقَ والقاهرة. تُوفِّي رحمه الله عام ١٩٧٣م[٣]. ومن كتبه التي اعتمد عليها البحث تفسيره:

---

(١) ينظر: ابن فرحون: الدِّيباج المُذَهَّب، ص ٤٠٦، والأدنه وي، أحمد: طبقات المفسِّرين. تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط١، ١٤١٧هـ=١٩٩٧، ، ص ٢٤٦.

(٢) ينظر: الذَّهبي، مُحمَّد حسين: التفسير والمفسرون، ص ٣٣٧/٢، والخطيب، مُحمَّد حجاج: لمحات في المكتبة والبحث والمصادر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١٩، ١٤٢٣هـ=٢٠٠٢م، ص ١٥٦.

(٣) ينظر: الزِّركْلي، خير الدين: الأعلام، ص ١٧٤/٦، والزُّبيري، وليد بن أحمد وآخرون: الموسوعة الميسَّرة في تراجم أئمة التَّفسير والإقراء والنَّحو واللُّغة، سلسلة إصدارات الحكمة الصَّادرة في بريطانيا، ط١، ١٤١٤هـ=١٩٩٣م، ص ٢٥٦٥/٣. وللاتساع في ترجمته ينظر: الزَّهراني، مشرف بن أحمد: أثر الدَّلالة اللُّغوية في التَّفسير عند الطَّاهر بن عاشور في كتابه: التحرير والتنوير، (رسالة دكتوراه) جامعة أم القرى، عام ١٤٢٦/١٤٢٧هـ، ص ١٣-٢٦.

-التَّحرير والتَّنوير:

وهو كغيره من تفاسير القرآن الكريم، يقف مؤلِّفه على كلِّ آية ويفسِّرها، وقبل أن يَشْرَع في ذلك يذكر سببَ تسمية السُّورة، ومكانَ نزولها، والأغراضَ التي تتضمَّنها، وقد اهتمَّ بتبيين معاني المفردات في اللُّغة العربيَّة بضبطٍ وتحقيقٍ ممَّا خَلَت عن ضبطِ كثيرٍ منه قواميسُ اللُّغة، ويقف عند آيات الأحكام يفسِّرها، ويذكر آراء أصحاب المذاهب فيها، ثم يرجِّح منها ما يدعمُه الدَّليل، غير أنَّ الجانب الأهمَّ الذي استحوذ عليه هو الجانب البلاغيُّ، فقد اهتمَّ ببيان وجوه الإعجاز، ونُكَتِ البلاغة العربيَّة، وأساليب الاستعمال، وتناسب اتِّصال الآي بعضِها ببعض[1].

(١) ينظر: ابن عاشور، مُحمَّد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير، مقدمة المؤلف ص٨/١.

الفصل الأوّل
أثر الأحكام الفقهيَّة
في توجيه الدَّلالة النَّحويَّة

يُعدُّ الفقهُ الإسلاميُّ أهمَّ العلوم التي أنتجتها الحضارة الإسلاميَّة، إذ به تُعرَف أحكامُ الله تعالى وتكاليفُه على عباده، فيَستنبط الفقهاء من القرآن الكريم والسُّنَّة الشَّريفة شريعة الله تعالى التي تضبط للنَّاس أمور معاشهم ومعادهم، فيعرف العبد ما له وما عليه تجاه الخالق والمخلوق. ولهذه الأهميَّة كثُرت الكتب المُؤلَّفة في الفقه، حتى ذهب أحدهم إلى أنَّه "إذا كان لنا أن نُسمِّيَ الحضارة الإسلاميَّة بإحدى منتجاتها، فإنَّه سيكون علينا أن نقول عنها إنَّها حضارةُ فقه"(١).

ويُعرِّف علماءُ الأصولِ الفقهَ بأنَّه "العلمُ بالأحكامِ الشَّرعيَّة العمليَّة المُكتسَبُ من أدلَّتها التَّفصيليَّة"(٢). ويُفهم من هذا الحدِّ أنَّ الأحكامَ الفقهيَّة لا بدَّ لها من أدلَّة تُستنبَط منها، وهذه الأدلَّة التي اتَّفق جمهورُ المسلمين على الاستدلالِ بها، هي"القرآن الكريم، فالسُّنَّة الشَّريفة، فالإجماع، فالقياس"(٣).

وقد كان لهذا الحكمِ الفقهيِّ المُستنبَط من هذه الأدلَّة أثرٌ كبيرٌ في توجيه الدَّلالة النَّحويَّة، إذ يُعدُّ قرينةً مُهمَّة في توجيه المعنى النَّحويِّ، إذ من المُسلَّم به أنَّ الفقيه في معالجته للدَّلالة النَّحويَّة للتَّركيب ينطلق من مجموع ما يختزنه الذِّهن من قواعدَ نحويَّةٍ وأحكامٍ فقهيَّة، فيختار من الأوجه النَّحويَّة ما يتَّفق مع القواعد النَّحويَّة من جهة، والأحكامِ الفقهيَّة من جهةٍ أخرى، فإن لم يستطع الجمع بينهما فإنَّه يؤوِّل الدَّلالة النَّحويَّة حتى تتناسب مع الحكمِ الفقهيِّ المُستنبَط من غيرها، فيكون هذا الحكم قرينة مُوجِّهة للدَّلالة النَّحويَّة. ولذلك يمكن القول: إذا كان للدَّلالة النَّحويَّة أثرٌ كبيرٌ في استنباط الأحكام الفقهيَّة، فإنَّ للأحكام الفقهيَّة الأثر ذاته في توجيه الدَّلالة النَّحويَّة.

ولذلك جاء هذا الفصل ليُبيِّنَ بشكلٍ تطبيقيٍّ أثر الحُكمِ الفقهيِّ في توجيه الدَّلالة النَّحويَّة لمفردات الآية التَّشريعيَّة وتراكيبها. وقد قُسِّم هذا الفصلُ إلى أربعة أقسام، هي:

١- دلالة الأدوات: وتضمُّ مُقدِّمة تُعرِّف بالمعاني النَّحويَّة لكلِّ أداة من المعاني التي كان الحُكم الفقهيُّ مُوجِّهًا لدلالتها، وتحتوي على دلالة حرف الجرِّ (اللَّام)، ومسألتها الفقهيَّة: مصارف الزَّكاة. وتحتوي أيضًا على دلالة حرف العطف (الواو)، ومسألتها الفقهيَّة: الأُضحيَّة قبل صلاة العيد.

---

(١) الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي. دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٤م، ص ٩٦.

(٢) الزركشي، محمد بن بهادر: البحر المحيط في أصول الفقه. ضبط نصوصه وخرَّج أحاديثه وعلَّق عليه: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ= ٢٠٠٠م، ص ١٥/١.

(٣) ينظر: خلاف، عبد الوهاب: علم أصول الفقه. مكتبة الدعوة، القاهرة، ط٨، د.ت، ص ٢١.

٢- دلالـة الحـذف: وصُـدِّرت بمقدِّمـة مُـوجَزةٍ عـن الحـذف ووقوعِـهِ فـي لغـة العـرب، وشـروطه، والجمـال الـذي يُكسبُه الجـزء المحـذوف للنَّصِّ. وتضـمُّ مسـألتين فقهيَّتـين هما: الوضوء عند القيام إلى الصَّلاة، وكفَّارة اليمين قبل الحنث أو بعده.

٣- دلالـة مُقيِّدات الإسناد: وتضمُّ مُقدِّمـة مُوجزة بيَّنَتِ المُرادَ من المُقيِّدات ووظيفتَها في تركيب الجملـة، واشـتملت علـى مُقيِّدين الأول (الحـال) ومسـألتها الفقهيَّـة: تخصـيص قتل الصَّيد في حال العَمْد. والثَّاني (الصِّفة) ومسألتها الفقهيَّة: تحريم نكاح الرَّبيبة.

٤- دلالـة الأساليب: وقد تصدَّر كلَّ أسلوب من الأساليب المدروسة مُقدِّمـةٌ تُوضِّـح المراد منـه عنـد النَّحـويِّين والأصـوليِّين، وتضـمَّنت دلالـة كـلٍّ مـن أسـلوب (الأمـر) ويضـمُّ مسـألتين فقهيَّتـين، همـا: الإشـهاد فـي البيـع، وإنكـاح الأيـامى. وأسـلوب (العطـف) ومسـألته الفقهيَّـة: الفَرْض فـي غسـل الرِّجلين. وأسـلوب (الاسـتثناء) ويضـمُّ مسـألتين: تحريم نكـاح زوجـات الآبـاء، وقتل المؤمن خطـأ. وأسـلوب (الشَّـرط)، ويضـمُّ مسـألتين فقهيَّتين، هما: قصر الصَّلاة في السَّفر، والرَّهْن في الحَضَر.

أوَّلًا- دلالة الأدوات

أ- دلالة (اللام):

يذكر ابنُ هشام[١](ت٧٦١هـ) أنَّ للَّام الجارَّة اثنين وعشرين معنًى[٢]. والذي يَعنينا من هذه المعاني أربعةٌ فقط، هي (الملكُ، والاستحقاقُ، والاختصاصُ، والتَّعليلُ)، وكان لا بدَّ من الخوضِ في معانيها، وبيانِ دلالة كلٍّ منها، والفرقِ بينها، حتى نستطيع فَهْم المراد من الحُكمِ الفقهيِّ في تحديد دلالة اللَّام.

١-**الملك**: بيَّن الزَّجَّاجيُّ[٣](ت٣٣٧هـ) هذا المعنى بقوله: "لامُ الملْكِ مُوصِلةٌ لمعنى الملك إلى المالك، وهي مُتَّصلةٌ بالمالك لا المملوك، كقولك: هذه الدارُ لزيدٍ، وهذا المالُ لعَمْرٍو، وهذا ثوبٌ لأخيك"[٤]. في حين أنَّ ابن هشام لم يذكر لهذا المعنى تعريفًا، واكتفى بإيراد مثالٍ عليه هو قوله تعالى: ﴿لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾[سورة البقرة:٢٥٥][٥]. ولا نجد اضطرابًا بين النُّحاة في تحديد هذا المعنى، كالذي سنجده في معنى (الاستحقاق، والاختصاص)، ويمكن أنْ يُحَدَّ هذا المعنى للَّام عندما تقعُ بين مالكٍ حقيقةً ومملوكٍ.

٢-**الاستحقاق**: يفسِّر الزَّجَّاجيُّ معنى الاستحقاق بأنَّه المعنى الذي تقع فيه اللَّام مع الأشياء التي تُستحَقُّ، ولكن لا يقعُ عليها الملْكُ، ويجعل هذا الحدَّ هو الفارقَ بين الملْك والاستحقاق، يقول: "ومعنياهُمَا مُتقاربَانِ، إلَّا أنَّا فَصَلْنَا بينَهما لأنَّ من الأشياء ما تُسْتَحَقُّ، ولا يَقَعُ عليها المِلكُ. ولام الاستحقاق كقوله عزَّ وجلَّ: ﴿الْحَمْدُ للّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[سورة الفاتحة:٢]..."[٦]. ويَحُدُّ ابن هشامٍ هذا

---

(١)عبدُ الله بنُ يوسفَ بنِ أحمدَ بن عبد الله بن هشام، أتقن العربيِّة ففاق الأقران بل الشُّيوخ، انفرد بالفوائد الغريبة، والمباحث الدَّقيقة، والاستدراكات العجيبة، مع التَّواضع، والبرِّ، والشَّفقة، ودماثة الخُلُق. قال عنه ابن خلدون: ما زلنا ونحن بالمغرب نسمع أنَّه ظهر بمصرَ عالمٌ بالعربيِّة، يُقَال له ابنُ هشام، أنحى من سيبويه. كانت ولادتُهُ سنة (٧٠٨هـ) ووفاتُهُ (٧٦١هـ). ينظر: السيوطي، جلال الدين: بغية الوعاة في طبقات اللُّغويين والنُّحاة. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط٢، ١٣٩٩هـ=١٩٧٩م، ص ٦٨/٢.

(٢) ينظر: ابن هشام، جمال الدين: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. تحقيق وشرح: د. عبد اللطيف محمد الخطيب، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، د.ط، ١٤٢١هـ=٢٠٠٠م، ص ١٥٢/٣

(٣)عبد الرَّحمن بن إِسْحَاق أَبو القاسم الزَّجاجيُّ، مَنْسُوبٌ إِلَى شَيْخه إِبْرَاهِيم الزّجاج. أَصله من صيمر، وَنزل بَغْدَاد، وَلزِمَ الزَّجاج حَتَّى برَع فِي النَّحْو، ثمَّ سكن طَبَرِيَّة، وأملى وَحدَّث بِدِمَشْق عَن الزّجاج، ونفطويه، والأخفش الصَّغِير، وغيرهم. توفّي بطبريَّة، وقد اختُلف في سنة وفاته بين (٣٣٧هـ و ٣٤٠هـ). ينظر: الزُّبيدي، أبو بكر: طبقات النَّحويين واللُّغويين. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط٢، ١٣٩٢هـ=١٩٧٣م، ص ١١٩، والسيوطي، جلال الدين: بغية الوعاة في طبقات اللُّغويين والنُّحاة، ص ٧٧/٢.

(٤)الزَّجَّاجيّ، أبو القاسم: كتاب اللَّامات. تحقيق: مازن المبارك، مطبوعات مجمع اللُّغة العربيِّة بدمشق، د.ط، ١٣٨٩هـ=١٩٦٩م، ص ٤٧.

(٥) ينظر: ابن هشام، جمال الدين: مغني اللبيب، ص ١٥٣/٣.

(٦)الزَّجَّاجيّ، أبو القاسم: كتاب اللَّامات، ص ٥١.

المعنى بقوله: "وهي الواقعةُ بين معنًى وذاتٍ". ويورد على هذا الحدِّ أمثلة منها، قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾[سورة المطففين:١][(١)]. إلَّا أنَّ هذا الذي ذكره الزَّجَّاجيُّ وحَدَّه ابنُ هشامٍ لهذا المعنى لم يكن بهذه الدِّقة عند النُّحاة، بل كانوا يجعلون الاستحقاق لكلِّ ما لا يَمْلِك . فقد رأى سيبويهِ[(٢)](ت١٨٠هـ) من قبلُ أنَّ اللَّام معناها الملْكُ واستحقاقُ الشَّيء، ومن خلال الأمثلة التي يذكرها يجعل اللَّام للملْكِ بين المالك حقيقةً والمملوك، ويجعلها للاستحقاق إذا دخلت على ما لا يملك[(٣)]. وكذلك نجد ابن جِنِّيْ[(٤)](ت٣٩٢هـ) يسير على هَدْي سيبويهِ في معنى اللَّام، إذ يجعل الملك لما يملك حقيقةً، والاستحقاق لما لا يملك حقيقة[(٥)]. وممَّا تقدَّم نجد أنَّ معنى الاستحقاق كان معنًى عامًّا تدلُّ عليه اللَّام في دخولها على ما لا يَمْلِك، ثم خُصَّ هذا المعنى للَّام عندما تقع بين ذاتٍ ومعنًى.

٣-**الاختصاص:** يجعل النُّحاة الاختصاص المعنى الأساس للَّام، إذ لا ينفَكُّ عنها حيثما وردت "لأنَّ معنى الحرفِ هو الذي يَلْزَمُه في جميع مُتَصَرَّفَاتِه، والذي يَلزم اللَّام في جميع مُتَصَرَّفاتِه هو الاختصاصُ"[(٦)]. ولم يذكر الزَّمخشريُّ للَّام من المعاني غيرَ هذا المعنى، إذ قال: "واللَّام للاختصاصِ، كقولك: المالُ لزيدٍ، والسَّرْجُ للدَّابَّة، وجاءني أخٌ لَهُ، وابنٌ لَهُ"[(٧)].

---

(١) ينظر: ابن هشام، جمال الدين: مغني اللبيب، ص ١٥٢/٣.

(٢)عَمْرو بن عُثْمَان بن قنبر إِمَام البَصرِيين، ولُقِّب بسِيبَوَيْهِ، ومعناهُ رَائِحَة التفاح، أَصله من البيضَاء من أَرض فَارس، وَنَشَأ بِالبصرةِ، وَأخذ عَن الخَلِيل، وَيُونُس، وَأبي الخطَّاب الأَخْفَش، وَعِيسَى بن عمر. واشتُهرت مناظرتُه مع الكسائيِّ بالمسألة الزُّنبوريَّة، وقد اختُلف في تاريخ وفاته بين (١٦١هـ و١٩٤هـ). ينظر: السيوطي: بغية الوعاة، ص ٢٢٩/٢.

(٣) ينظر: سيبويه، عمرو بن عثمان: الكتاب. تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م، ٢١٧/٤.

(٤) عُثْمَان بن جِنِّيْ، بِسُكُون الْيَاء، من أحذق أهل الْأَدَب وأعلمهم بالنَّحو والتَّصريف، وعلمُه بالتَّصريف أقوى وأكمل من علمه بالنَّحو، لزم أبا عليٍّ الفارسيِّ أربعين سنة، وَلما مَاتَ أَبُو عَليٍّ تصدَّر ابْن جني مَكَانَهُ ببغداد. تُوفِّي سنة (٣٩٢هـ). ينظر: السيوطي: بغية الوعاة، ص ١٣٢/٢.

(٥) ينظر: ابن جني، أبو الفتح: سرُّ صناعة الإعراب. تحقيق: د.حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٠٥هـ= ١٩٨٥م، ص ٣٢٥/١.

(٦)الثَّمانينيّ، عمر بن ثابت: الفوائد والقواعد. دراسة وتحقيق: د.عبد الوهاب محمود الكحلة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م، ص ٣٣٩.

(٧)الزمخشري، محمود بن عمر: المفصَّل في علم العربيِّة، ص ٣٧١.

ويجعل العُكْبَرِيُّ[1](ت٦١٦هـ) الاختصاصَ المعنى العامَّ للَّام، فيُدخِلُ فيه الملكَ وغيرَه ممَّا لا يَملِك، كما يُدخِل فيه التَّعليل أيضًا[2]. وكذلك يجعل المالقيُّ[3](ت٧٠٢هـ) كلًّا من الاستحقاق والملك فَرْعًا عن الاختصاص[4]. ومثلُه فَعَل المُراديُّ[5](ت٧٤٩هـ) إذ جعل الاختصاصَ أصلَ معاني اللَّام، وجعل كلًّا من الملك والاستحقاق نوعًا من أنواع الاختصاص[6]. في حين لم يذكر ابن هشامٍ لهذا المعنى تعريفًا، وإنَّما اكتفى بذكر أمثلة توضيحيَّة له، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا﴾[سورة يوسف: ٧٨]، والسَّرْج للدَّابَّة[7]. ويذكر أنَّ بعض النُّحاة يستغني بذكر (الاختصاص) عن (الملك، والاستحقاق)، ويرى أنَّ ما يُرجِّح هذا الاستغناءَ أنَّ فيه تقليلًا للاشتراك[8].

وعلى هذا يكون الاختصاصُ المعنى العامَّ للَّام، فيدخلُ فيه (الملك، والاستحقاق، والتَّعليل). ولكن يمكن القول: إنَّ النُّحاة استقرُّوا على تحديد معنى الاختصاص بكون اللَّام واقعةً بين ذاتين، وبكون مدخولهَا لا يَمْلِك[9]. وينطبق على هذا الحدِّ جميعُ الأمثلة التي أوردها ابن هشام، ويَخْرُج بهذا الحدِّ معنى الملك والاستحقاق.

---

(١) عبد الله بن الحُسَين، أَصله من عُكْبَرَا، قرأ العربيِّة وصار فيها من المُقدَّمين، كَانَ ثِقَة، صَدُوقًا، غزير الفضل، كَامِل الأَوصَاف، كثير الْمَحْفُوظ، دَيِّنًا، حسن الأخلاق، متواضعًا. أضرّ فِي صباه بالجُدَرِيِّ، وكان لا تمضى عليه ساعةٌ من ليلٍ أَو نهارٍ إِلَّا فِي العلم. وُلد ببغداد سنة (٥٣٨هـ)، وتُوفِّي سنة (٦١٦هـ). ينظر: السيوطي: بغية الوعاة، ص ٢٣٨.

(٢) ينظر: العُكبري، أبو البقاء : اللُّباب في علل البناء والإعراب. حقَّق الجزء الأول منه: غازي طليمات، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٢هـ=٢٠٠١م، إعادة للطبعة الأولى ١٩٩٥م، ص ٣٦٠/١.

(٣) أحمد بن عبد النور، كان عالمًا بالنَّحو، وكان لا يقرأ كتاب سيبويه، صنَّف شرح الجزوليَّة، وله كتابُ (رصف المباني) المباني) الذي يدلُّ على تقدُّمِهِ في العربيِّة. تُوفِّي سنة (٧٠٢هـ). ينظر: السيوطي بغية الوعاة، ص ٣٣١/١

(٤) ينظر: المالقي، أحمد بن عبد النور: رصف المباني في شرح حروف المعاني. تحقيق: أحمد محمد الخراط، مطبوعات مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، د.ط، ١٣٢٤هـ، ص ٢١٨.

(٥) الحسن بن قاسم، المصريُّ المَوْلِدِ، المعروف بابن أمِّ قاسم، وهي جدَّتُه أمُّ أَبِيه، أتقن العربيِّةَ والقراءاتِ، وصنَّف، وتفنَّن، وتفنَّن، وأجاد. مات يوم عيد الْفطر سنة (٧٤٩هـ). ينظر: السيوطي: بغية الوعاة، ص ٥١٧/١.

(٦) ينظر: المرادي، الحسن بن قاسم : الجنى الدَّاني في حروف المعاني. تحقيق: د. فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ=١٩٩٢م، ص ٩٦.

(٧) ينظر: ابن هشام، جمال الدين: مغني اللبيب، ص ١٥٢/٣-١٥٣.

(٨) السَّابق، ص ١٥٣/٣-١٥٤.

(٩) ينظر: الصَّبان، محمد بن علي: حاشية الصَّبان. تحقيق: محمود بن جميل، مكتبة الصفا، القاهرة، ط١، ١٤٢٣هـ=٢٠٠٢م، ص ٣٢٠/٢.

٤-**لام التَّعليل:** وهي اللَّام التي يكون فيها تعليلٌ لحدثٍ ما، وتكون هذه اللَّام بمعنى (من أَجْلِ)، لذلك يُسمِّيها بعضُهم لامَ الأَجْلِ[١]، وبعضُهم لامَ العِلَّة، ولام السَّبب[٢]. كقولِ امرئ القيس[٣]:

فَجِئْتُ وَقَدْ نَضَتْ لِنَوْمٍ ثِيَابَهَا لَدَى السِّتْرِ إِلَّا لِبْسَةَ الْمُتَفَضِّلِ

أي نَضَتْ ثيابَهَا لأَجْلِ النَّومِ[٤].

وبعد أن تعرَّفْنَا على هذه المعاني نأتي على ذكر المسألة الفقهيَّة وهي:

-مَصَارِفُ الزَّكَاة[٥]:

من عَدْلِ الله سبحانه وتعالى أنْ جعلَ للفقراءِ في مال الأغنياء حقًّا معلومًا بعد أنْ جعلَ النَّاسَ تتفاوت في الأرزاق، فمنهم الغنيُّ ومنهم الفقير، فأمر الأغنياء بإخراج زكاة أموالهم، وتوزيعها على المستحقِّين الذين ذُكِرُوا في قوله: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[سورة التوبة:٦٠].

اشتملتِ الآيةُ السَّابقة على ذِكْر المُستحقِّين للزَّكاة، وهم ثمانية أصنافٍ (الفقراءُ، والمساكينُ، والعامِلُون عليها، والمؤلَّفةُ قلوبُهم، وفي الرِّقاب، والغارِمُون، وفي سبيلِ الله، وابنُ السَّبيلِ). ولمَّا وردت هذه الأصنافُ مُصرَّحًا بها اختلف العلماء في المقصود من هذا التَّصريح، فهل المراد به أن تُوزَّع الزَّكاة على هذه الأصناف الثَّمانية جميعًا، بحيث لا يجوز أن يُقصَرَ العطاءُ على أحدِها دون الآخر؟ وعليه يجب أن توزَّع الزَّكاة بالتَّساوي على هذه الأصناف. أو المراد به أنْ تُبيَّنَ الأصنافُ التي تَستحِقُّ الزَّكاة، فأيَّ صِنْفٍ من هؤلاء أعطيتَ فذلك جائزٌ؟ نتيجةً لهذا الاختلاف في المراد من ذِكْر الأصناف اختلفوا في المعنى الذي تحمله (اللَّام) في قوله تعالى: ﴿للفقراء﴾ أهي للاستحقاق أم للملك؟

ذهب المالكيَّة إلى أنَّه يجوز أن تُعطَى الزَّكاة لصِنْفٍ واحدٍ[٦] أو أكثرَ من الأصناف المذكورة في الآية الكريمة، وذلك بمقدار ما يظهر من حاجة كلِّ صِنْفٍ[١]، إذ يُقدَّم أهل الحاجة

---

(١)ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٢١/٢، والرازي، فخر الدين: مفاتيح الغيب. قدَّم له: الشيخ خليل الميس، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٣هـ=٢٠٠٢م، ص ١٥١/٩.

(٢) ينظر: المالقي: رصف المباني في شرح حروف المعاني، ص ٢٢٣.

(٣) امرؤ القيس: الديوان. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، د.ط، ١٩٥٨م، ص ١٤. نَضَتْ: نَزَعَتْ. اللِّبْسَة: هيئة اللِّباس. المُتفضِّل: اللَّابس ثوبًا واحدًا.

(٤) ينظر: المالقي: رصف المباني في شرح حروف المعاني، ص ٢٢٣، وابن هشام: مغني اللبيب، ص ١٥٥/٣.

(٥) ينظر في المسألة ذاتها: السَّعدي، عبد القادر: أثر الدَّلالة النَّحويَّة واللُّغويَّة في استنباط الأحكام من آيات القرآن التَّشريعيَّة، ص ١٢٠.

(٦) إلَّا أنَّ الفقهاء اتَّفقوا على أنَّ الزَّكاة لا يُعطَى جميعُها للعاملين عليها فقط. ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٢١/٢.

على غيرهم. وقد قال الإمامُ مالكٌ[٢](١٧٩هـ): "وإذا كنتَ تجدُ الأصنافَ كلَّها الذينَ ذكرَ اللهُ في القرآن، وكان منها صِنْفٌ واحدٌ هم أَحْوَجُ، آثِرْ أهلَ الحَاجةِ حيثُ كانتْ حتَّى تَسُدَّ حَاجتَهُم، وإنَّما يُتَّبعُ في ذلك في كلِّ عَامٍ الحَاجةُ حيثُ كانت، وليس في ذلك قِسْمٌ مُسَمًى"[٣]. وهذا كلامٌ صريحٌ في جواز إعطاء الزَّكاة لصِنْفٍ واحدٍ وإن وُجِدتِ الأصنافُ كلُّها المذكورة في الآية، لأنَّ الغاية من الزَّكاة كما يظهر من قول الإمامِ مالكٍ هي سدُّ الحاجة، فأيُّ صِنْفٍ كان أحوجَ من غيره قُدِّم عليه، وذلك بحَسَب أهل الحاجة واجتهاد الإمام[٤]. ولذلك رأى علماء المالكيَّة أنَّ الآية لم يُقصَد بها أن تُجْعَلَ الزَّكاة أسهُمًا توزَّع على الأصناف الثَّمانية، وإنَّما المقصودُ من ذِكْر هذه الأصنافِ تبيينُ مصارفِ الزَّكاة، والإعلامُ لمن تَجِبُ لَهُ، فلا تَخرُج عنهم[٥].

ونتيجةً لهذا المعنى الذي ذهب إليه علماء المالكيَّة رأى ابن العربيِّ أنَّ (اللَّام) في قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ﴾ هي لامُ الأَجْلِ عند الإمامِ مالكٍ، وأورد لهذا المعنى مثالين يوضِّحانه، فقال: هي كقولك: هذا السَّرْجُ للدَّابَّة، والبابُ للدَّار[٦]. ومعنى الأَجْل هو التَّعليلُ والسَّببيَّة. وعلى هذه الدَّلالة في اللاّم يكون معنى الآية: أنَّ الله سبحانه وتعالى فَرَض الزَّكاة لأجلِ هذه الأصنافِ المذكورة. وهذا المعنى في اللَّام يتَّفق مع مذهبهم في مَصارِف الزَّكاة، فهم لا يُوجبون توزيع الزَّكاة على جميع الأصناف، بل يكفي في ذلك أن تُوزَّع على صِنْفٍ واحدٍ. وهذه اللَّام بهذا المعنى لا توجب توزيع الزَّكاة على الأصناف كلِّها، بل تذكر فقط الذين شُرِّعَت لأجلهم هذه الفريضة، وعلى المُزَكِّي أن يعطيَ أيَّ صِنف شاء. أمَّا بالنَّسبة للمثالين اللَّذَيْن ذكرهما ابن العربيِّ فلا يتَّفقان مع ما ذكره من لام الأجْل، إلَّا إذا قلنا: إنَّ هناك سؤالًا مقدَّرًا هو: لِمَ هذا السَّرْجُ؟ ولِمَ

---

(١) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد ونهاية المقتصد. تحقيق: د. عبد الله العبادي، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤١٦هـ=١٩٩٥م، ص ٦٤٧/٢. وأمَّا الإمام الشَّافعي فذهب إلى أنَّ الزَّكاة يجب أن توزَّع على الأصناف الثَّمانية جميعًا، فلا يجوز للإمام أن يُعطيَ صِنْفًا أو يَحْرِمَ صِنْفًا، لأنَّ حقَّ كلِّ واحدٍ منهم ثابتٌ في كتاب الله عزَّ وجلَّ، وعليه يرى أنَّ اللَّام للتَّمليك. ينظر: الشَّافعي، محمد بن إدريس: الأم. د.تح، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٣٩٣هـ، ص ٣٣/٧.

(٢) مالكُ بن أنسٍ الأصبحيِّ، إمامُ دار الهجرة، وأحدُ الأئمَّة الأربعة عند أهل السُّنَّة، وإليه تُنْسَبُ المالكيَّة، مولدُهُ ووفاتُهُ في المدينة. كان صُلْبًا في دينِهِ، بعيدًا عن الأمراءِ والملوك، ومن أشهر ما صنَّف (الموطأ). ينظر: الزركلي: الأعلام، ص ٢٥٧/٥. وللاتساع ينظر: أبو زهرة، محمد: مالك حياته وعصره- آراؤه وفقهه. دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، د.ت، ص ٢٤-١٨٨.

(٣) ابن أنس، مالك: المدونة الكبرى. د.تح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ=١٩٩٤م، ص ٣٤٢/١.

(٤) ينظر: ابن عطيَّة: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ=٢٠٠١م، ص ٤٧/٣.

(٥) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ=٢٠٠٦م، ص ٢٤٤/١٠، وابن عبد البَرِّ، يوسف بن عبد الله: الكافي في فقه أهل المدينة المالكي. د.تح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ=١٩٩٢م، ص ١١٤.

(٦) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٢١/٢.

هذا البابُ؟ فتكون اللَّامُ الدَّاخلةُ على الجواب دالَّةً على التَّعليل. أمَّا إذا أخذنا هذين المثالين دون تقديرٍ فستكون اللَّام فيهما للاختصاص، أو الاستحقاق، بناءً على ما ذكره النُّحاة من معاني اللَّام في هذين المثالين، كما مرَّ بنا آنفًا. والمعنى في الاختصاص أنَّ الله تعالى خَصَّ الزَّكاة بهذه الأصناف فلا يجوز أن تَخرُج عنهم إلى غيرهم. والمعنى في الاستحقاق أنَّ الله تعالى ذكر في الآية المستحقِّين للزَّكاة، فهي حقٌّ لهم لا لغيرهم. وفي كلا الوجهين لا يكون الفَرْض في صرف الزَّكاة أن تشمل جميع الأصناف المذكورة، بل يجوز أن تُعطَى لصِنْفٍ دون غيره حَسَبَ أهل الحاجة.

أمَّا ابن عطيَّة فلم يتطرَّق إلى معنى اللَّام في الآية، واكتفى بإيراد مذهب الإمامين مالكٍ والشَّافعيِّ (ت٢٠٤هـ) في تقسيم الزَّكاة[١]. وكذلك آثر ابن عاشور عدم الخوض في كون اللَّام للملك أو الاستحقاق، واكتفى بذكر الأحكام الفقهيَّة في مصارف الزَّكاة[٢].

وقد ذهب بعض علماء المالكيَّة إلى أنَّ اللَّام لبيان مصارِف الزَّكاة، وليست للملك ولا للاستحقاق، لأنَّها بهذا المعنى توجب تعميم الأصناف[٣]، ومذهبُهم الفقهيُّ لا يوجبه. وربَّما ذهب هؤلاء إلى أنَّ معناها الاختصاص[٤].

وإذا نظرنا إلى الدَّوافع التي جعلت المالكيَّة يذهبون إلى جواز إعطاء الزَّكاة لصِنفٍ واحدٍ من الأصناف المذكورة أو أكثر، وبالتَّالي يجعلون اللَّام في الآية للأجْل، أو الاختصاص، أو الاستحقاق، لا الملك. ويجعلون (الواو) بمعنى (أو) نجدهم يتعلَّقون بأحاديث النَّبيِّ عليه الصَّلاة والسَّلام، وبإجماع الصَّحابة رضوان الله عليهم. فقد رُويَ عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم قولُه: "أُمِرْتُ أَنْ آخُذَ الصَّدَقَةَ مِنْ أَغْنِيَائِكُمْ وَأَرُدَّهَا إلى فُقَرَائِكُمْ"[٥]. ويذهب علماءُ المالكيَّة إلى أنَّ

---

(١) ينظر: ابن عطيَّة: المحرر الوجيز: المحرر الوجيز، ص ٤٧/٣.

(٢) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢٣٧/١٠.

(٣) ينظر: الصَّاوي، أحمد: بُلغة السَّالك لأقرب المسالك على الشَّرح الصَّغير للدِّردير. ضبطه وصحَّحه: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ= ١٩٩٥م، ص ٤٢٥/١.

(٤) يُضاف إلى رأي المالكيَّة في اللَّام ما ذهبوا إليه في معنى (الواو) التي عطفت الأصناف بعضها على بعض، فرأَوا أنَّها بمعنى (أو) أي للإباحة، ومعنى الإباحة جواز الجمع وعدمه، أي للمُزكِّي أن يعطيَ زكاته أكثرَ من صِنفٍ من المذكورين فيجمعَ بينهم، وله الاقتصار على صِنفٍ واحدٍ، يقول شيخ المالكيَّة محمد عُلَيْش (ت١٢٩٩هـ): "فَهِم أئمَّتُنَا رضيَ اللهُ عنهم أنَّ (الواو) في آية ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ ...﴾ بمعنى (أو) وأنَّ معنى الاختصاص فيها عدمُ خروجِها عنهم". ينظر: عُلَيْش، محمد: شرح مِنَح الجليل على مختصر العلامة خليل. وبهامشه حاشيته المُسمَّاة تسهيل مِنَح الجليل. دار صادر، بيروت، د.ط، د.ت، ص ٣٧٥/١.

(٥) لم أجد هذا الحديث بهذا اللَّفظ، وقد رواه البخاريُّ بلفظٍ مُختلِفٍ في وصيَّة النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن، وفيها "فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً، تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ". صحيح البخاري: كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء، رقم (١٤٢٥)، ص ٤٩٧/١.

الصَّدقة متى أُطلِقت في القرآن فهي صدقة الفَرْض (الزَّكاة)، والصَّدقة المذكورة في الحديث هي أيضًا الفَرْض، وقد ذكر النَّبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم صِنفًا واحدًا من الأصناف الثَّمانية المذكورة في الآية[١]، ممَّا يدلُّ على جواز قَصْر الزَّكاة على صِنفٍ من هذه الأصناف.

ويستدلُّون أيضًا بالإجماع لترجيح ما ذهبوا إليه فالذي عليه جمهور العلماء أنَّه لا يجبُ الإعطاءُ لجميع الأصناف، بل التَّوزيع مَوْكُولٌ لاجتهادِ وُلاةِ الأُمور يَضعونَهَا على حَسَبِ حَاجةِ الأصنافِ وسَعَة الأموال. وهذا قولُ عمرَ بنِ الخطَّاب، وحُذَيفةَ بن اليمان (ت٣٦هـ)، وعليٍّ ابن أبـي طالـب (ت٤٠هـ)، وابـنِ عبَّـاسٍ (ت٦٨هـ)، وأبـي العَاليَـةِ (ت٩٠هـ)، وسـعيدِ بـنِ جُبَيْـر (ت٩٥هـ)، والنَّخَعيِّ (ت٩٦هـ)، والحَسنِ البصريِّ (ت١١٠هـ)، و الإمام مالكٍ، وأبي حَنيفةَ. وعن الإمام مالكٍ أنَّ ذلك ممَّا أجمعَ عليه الصَّحابة. قال ابن عبدِ البَّر[٢](ت٤٦٣هـ): ولا نعلمُ مُخَالِفًا في ذلك من الصَّحابة[٣].

ويجعل ابن العربيِّ من الإجماع حُجَّةً فاصلةً بين المذهبين، فيقول: "والذي جَعَلْناهُ فَصْلًا بينَنَا وبينَهم أنَّ الأُمَّةَ اتَّفقَتْ على أنَّهُ لو أُعطيَ كلُّ صِنْفٍ حَظَّهُ لم يَجِبْ تعمِيمُه، فكذلك تَعميمُ الأصنافِ مثلُه"[٤]. وهذا يعني أنَّ الأُمَّة مُجْمِعَةٌ على عَدَمِ وجوبِ استيعابِ أفرادِ كلِّ صِنْفٍ من المذكورين، إذ ليس من المُستطَاع أن يُعطَى كلُّ الفقراء، أو كلُّ المساكين...، وإذا لم يكن واجبًا استيعابُ أفرادِ كلِّ جنس، فليس واجبًا أيضًا استيعابُ كلِّ الأصناف المذكورة، وعليه يجوز أن يُكتَفَى ببعضِها، فيُقدَّم الأحوجُ فالأحوجُ من كلِّ صِنْفٍ.

وبالإضافة إلى ما سبق ذكره من الأدلَّة فإنَّهم يعتمدون على المَقصدِ الشَّرعيِّ من الزَّكاة، فالمعنى من الزَّكاة عندهم أنَّ "المستحِقَّ هو الله تعالى، ولكنَّه أحال بحقِّه لمن ضَمِن لهم رزقَهم بقوله: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِيْ الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا﴾[سورة هود:٦]، فكانَ كما لو قالَ زيدٌ لعَمْرٍو: إنَّ لي حقًّا على خالدٍ يُمَاثِل حقَّكَ يا عَمْرُو أو يُخَالِفُه فَخُذْهُ منه مكانَ حقِّك. فإنَّه يكون بيانًا لمَصْرِف حقِّ المستحِقِّ لا للمستحِقِّ، والصِّنفُ الواحدُ في جهة المَصرِف والمحليَّة كالأصناف الثَّمانية"[٥].

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٢٢/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢٤٥/١٠-٢٤٦.

(٢) يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البَرِّ القرطبيّ المالكيّ، من كبار حفاظ الحديث، مُؤرِّخٌ، أديبٌ، بحَّاثةٌ. يُقال له حافظ المغرب. ورحل رحلاتٍ طويلةً في غربيِّ الأندلس وشرقيِّها. وولي قضاء لشبونة وشنترين. ولد بقرطبة سنة (٣٦٨هـ)، وتُوفِّي بشاطبة سنة (٤٦٣هـ). ينظر: الزركلي: الأعلام، ص ٢٤٠/٨.

(٣) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢٤٦/١٠، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢٣٧/١٠، وابن أنس، مالك: المدونة الكبرى، ص ٣٤٣/١-٣٤٤، وابن عبد البَرِّ: الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار. تحقيق: سالم محمد عطا، ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م، ص ٢٠٧/٣.

(٤) ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٢٢/٢، وينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢٤٦/١٠.

(٥) ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٢٢/٢.

لذلك يرى ابن العربيِّ أنَّه لم يَفهم أحدٌ المقصِد من الزَّكاة كما فهمَه الإمامُ الطَّبريُّ (ت٣١٠هـ)، حيث قال: "الصَّدقةُ لسدِّ خَلَّة المسلمين، ولسدِّ خَلَّة الإسلام، وذلك من مفهومِ مأخَذِ القرآنِ في بيانِ الأصناف وتعديدِهم"[١]. فإذًا المَقصِد من الزَّكاة سدُّ الحاجة، وهذا المَقصِد يتحقَّق بإعطاء الزَّكاة لواحدٍ من المذكورين في الآية، فتكون الآية قد عيَّنت المُستحقِّين حتى لا تخرج الزَّكاة عنهم إلى غيرهم، فقد "قَضَت الشَّريعة في تعيين أصحاب الحقوق وبيان أولويَّة بعض النَّاس ببعض الأشياء ... على طريقٍ فطريٍّ عادل، لا تجد النُّفوس فيه نفرة، ولا تُحِسُّ في حُكمِهِ بهضيمة، فلم تعتمد الشَّريعة على الصُّدفة ولا على الإرغام، ولكنَّها توخَّت نظر العدل والإقناع حتى لا يجد المُنصِف حرجًا"[٢].

ولذلك يرى ابن رشد أنَّ ما ذهب إليه المالكيَّة من أن يُؤثَر بالزَّكاة أهلُ الحاجَة هو أقوى من جهة المعنى، في حين ما ذهب إليه الشَّافعيَّة من وجوب القِسمة بين جميع الأصناف هو أقوى من جهة اللَّفظ[٣]. أقوى من جهة المعنى لأنَّ مَقصِدَ الشَّريعة من الزَّكاة سَدُّ خَلَّةِ المسلمين، فيُؤْثَر في ذلك أكثرُهم حاجةً ثُمَّ الأدنى فالأدنى. وأمَّا مَنْ قال بوجوب القِسمة على جميع الأصناف، فهو أقوى من جهة اللَّفظ، لأنَّ الله تعالى صرَّح بذكرهم صِنفًا صِنفًا، فكان لا بدَّ من استيعاب العطاء لكلِّ المذكورين. لكن هذا الذي ذهب إليه ابنُ رشد –في قوله: القسمة على الأصنافِ جميعِهم أقوى من جهة اللَّفظُ– لا يُمكن التَّسليم به، إذ ليس المقصودُ من ذكر الأصناف وجوبَ توزيع الزَّكاة عليهم بالتَّساوي، بل المقصودُ من ذكرهم بيانُ المستحقِّين للزَّكاة، ثُمَّ المرءُ ينظر إلى أحوجِهم فيقدِّمه على غيره. هذا ما ذهب إليه علماءُ المالكيَّة، ولهذا المعنى ما يُؤكِّده، فبالنَّظَر إلى السِّياق الذي وردت فيه الآيةُ، نجد أنَّها سُبِقت بقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُواْ مِنْهَا رَضُواْ وَإِن لَّمْ يُعْطَوْاْ مِنهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ﴾[سورة التوبة:٥٨]، فهذه الآية تبيِّن أنَّ هناك قومًا يَعيبُون على النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم توزيع الصَّدقات، فإنْ أعطاهم رَضُوا بقسمتِه، وإنْ لم يُعطِهم لعدم استحقاقهم وصَفُوه بغير العدل[٤]، فجاءت الآية اللَّاحقة وهي المشتملة على الأصناف ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ ردًّا

---

(١) ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٢٢/٢، وينظر: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: د. عبد الله ابن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ط١، ١٤٢٢هـ=٢٠٠١م، ص ٥٢٣/١١.

(٢) ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية. تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، عمَّان، ط٢، ١٤٢١هـ=٢٠٠١م، ص ٤٢١.

(٣) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٦٤٧/٢.

(٤) ينظر: الواحدي، علي بن أحمد: أسباب النزول. تحقيق ودراسة: كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١٤١١هـ=١٩٩١م، ص ٢٥٣–٢٥٤.

على افتراء هؤلاء من جهةٍ، ومن جهةٍ أُخرى ذكرًا للمُستحقِّين الزَّكاة، فإن كانُوا منهم أُعْطُوا، وإلَّا فلا. وفي هذا السِّياق تكون الآية دالَّة على أصناف المستحقِّين للزَّكاة[1]، ولهذا جاء الحَصْر في بداية الآية ﴿إِنَّمَا﴾ للدَّلالة على حَصْر الزَّكاة في هؤلاء المستحقِّين لا غيرهم، وأمَّا مَنْ طلبها في الآية السَّابقة فليسَ لها بمُستحِقٍّ[2]. والله أعلم

ممَّا سبق نجد أنَّ المالكيَّة ذهبوا إلى أنَّ الزَّكاة لا يجب فيها أن تُقَسَّم على الأصناف المذكورة في الآية جميعًا، بل يجب أن توزَّع على الأحوج وإن كان صِنفًا واحدًا. وقد استنبط علماء المالكيَّة هذا الحكمَ الفقهيَّ الذي ذهبوا إليه من حديث النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم، وإجماع الصَّحابة، وعلماء الأُمَّة. وبناءً على هذا الاستنباط جاء توجيهُهُم لمعنى (اللَّام) في هذه الآية، فذهبوا إلى أنَّ معناها (الأجْلُ، أو الاستحقاقُ، أو الاختصاصُ). وهذه المعاني كلُّها تتَّفق مع استنباطهم الفقهيِّ. وبناء على ذلك يمكن القول: إنَّ معنى هذه الأداة لم يكن إلَّا نتيجةً للحكمِ الفقهيِّ الذي تبنَّوه وهو جوازُ قصر الزَّكاة على صِنفٍ واحدٍ أو أكثرَ حسب الحاجةِ واجتهاد الإمام. وبذلك لم يكن الحكمُ الفقهيُّ المُستنبَط نتيجةً لدلالة اللَّام، بل كانت دلالة اللَّام نتيجةً لهذا الحكمِ الفقهيِّ. والله أعلم.

ب –دلالة الواو:

ذهب جمهور النُّحاة إلى أنَّ (الواو) لمُطْلَق الجمع، أي أنَّها تفيد التَّشريك في الحكم، ولا تدلُّ على التَّرتيب بين معطوفاتها نصًّا، فقد تعطف الشَّيءَ على سَابِقِهِ، أو مُصاحِبِهِ، أو لاحِقِهِ، فيحتمل ما عُطِف بها المصاحبة، أو التَّرتيب، أو عدم التَّرتيب. ولا تدلُّ على التَّرتيب أو المصاحبة إلَّا إذا وُجِدت قرينةٌ داخليَّة أو خارجيَّة تنصُّ عليهما[3].

وفي المثال الآتي سنجد أنَّ الحكم الشَّرعيَّ المُستنبَط من قول النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم كان القرينةَ التي دلَّت على إفادة (الواو) معنى التَّرتيبِ لا غير.

---

(١) ينظر: الغزالي، محمد بن محمد: المستصفى في علم الأصول. تحقيق: محمد عبد السَّلام عبد الشَّافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ، ص ١٩٩، والزَّرْكَشيّ، محمد بن عبد الله: البحر المحيط في أصول الفقه. ص ٤٠/٣.

(٢) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢٣٥/١٠.

(٣) ينظر: سيبويه: الكتاب، ص ٤٣٨/١، وابن عقيل، بهاء الدين: المساعد على تسهيل الفوائد. تحقيق وتعليق: د. محمد كامل بركات، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط٢، ١٤٢٢هـ=٢٠٠١م، ص ٤٤٤/٢. وابن هشام: مغني اللبيب، ص ٣٥١/٤، وعباس، حسن: النحو الوافي، ص ٥٥٧/٣. وذهب (قُطْرُبٌ، والرَّبْعيُّ، وهِشَامٌ، وثَعْلَبٌ، وأبو عُمَرَ الزَّاهدُ، وأبو جعفرٍ الدِّينَوَرِيُّ) من النُّحاة إلى أنَّها للتَّرتيب. ينظر: المرادي، الحسن بن قاسم: الجنى الداني في حروف المعاني، ص ١٥٨–١٥٩، والرماني، علي بن عيسى : كتاب معاني الحروف. تحقيق: د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار الشروق، جدة، ط٢، ١٤٠١هـ=١٩٨١م، ص ٥٩، والسيوطي، جلال الدين: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع. تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م، ص ١٥٦/٣.

-الأُضحيَّة قبل صلاة العيد:

أمر الله تعالى نبيَّه مُحمَّدًا صلَّى الله عليه وسلَّم بإقام الصَّلاة، ونَحْرِ الضَّحايا في مقام امتنانِ الله عزَّ وجلَّ عليه بإعطائه نهرَ الكَوْثر في الآخرة، إذ قال تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ * فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾[سورة الكوثر: ١-٢]. والأمر للنَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم أمرٌ لأمَّته، لأنَّه رسولُ الله إليهم، ومعلِّمُهم شريعة ربِّهم، وعلى هذا يكون المسلمون مشمولين بهذا الخطاب أيضًا. وقد وقف الفقهاء عند الآية الثَّانية من هذه السُّورة، فاختلفت آراؤهم في بيان المراد من كلمتي (صَلِّ، وانْحَرْ)، فقيل المراد بالصَّلاة في هذه الآية (العبادةُ، أو الصَّلواتُ الخَمْسُ، أو صلاةُ العيدِ، أو صلاةُ الصُّبح بجَمْعٍ)[١]. وقيل المراد بالنَّحر (جَعلُ اليدينِ على النَّحر عند الصَّلاة، أو رفعُ اليدينِ عند التَّكبير، أو نَحْرُ البُدْنِ والضَّحايا)[٢]. إلَّا أنَّ جمهور المفسِّرين والفقهاء أجمعوا على أنَّ المرادَ بالصَّلاة في هذه الآية صلاةُ العيد[٣]، وأنَّ المرادَ بالنَّحر نَحرُ البُدْن والنُّسُك في الضَّحايا[٤]. والذي يعنينا في هذه الآية أنَّ الله سبحانه وتعالى جَمَع بين الأمرين بواسطة حرف العطف (الواو)، وهو عند جمهور النُّحاة لمطلق الجَمْع، لا يفيد ترتيبًا ولا تعقيبًا. والسُّؤال الذي يتبادر إلى الذِّهن في هذا المقام: أيجوز للمُضحِّي أن يضحِّيَ قبلَ صلاة العيد أو بعدَها بالخيار، استنادًا إلى ما يفيده حرفُ العطف من دلالة نحويَّة، أم لا يجوز لأنَّ هناك حُكمًا شرعيًّا يُقيِّدنا بوقت دون غيره؟

اتفق الفقهاء على أنَّ ذبح الأُضْحِيَّةِ قبل صلاة العيد لا يجوز[٥]، مُتمسِّكين بما ورد عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم في قوله: "مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلَاةِ، فإنَّمَا ذَبَحَ لِنَفْسِهِ، وَمَنْ ذَبَحَ بَعْدَ الصَّلَاةِ، فَقَدْ تَمَّ نُسُكُهُ، وَأَصَابَ سُنَّةَ المُسْلِمِيْنَ"[٦]، وأنَّه عليه الصَّلاة والسَّلام أمرَ مَنْ ذَبح قبل الصَّلاة أن يُعيدَ الأُضْحِيَّةَ، وثبَت عنه أنَّه قال: "إنَّ أوَّلَ مَا نَبْدَأُ بِهِ فِي يَوْمِنَا هَذَا أَنْ نُصَلِّيَ، ثُمَّ نَرْجِعَ فَنَنْحَرَ، مَنْ فَعَلَهُ فَقَدْ أَصَابَ سُنَّتَنَا، وَمَنْ ذَبَحَ قَبْلُ، فإنَّمَا هُوَ لَحْمٌ قَدَّمَهُ لِأَهْلِهِ لَيْسَ مِنَ النُّسُكِ فِي شَيءٍ"[٧].

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٤٥٧/٤، وابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص٥٢٩/٥، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٥٢٣/٢٢. وجَمْع: المُزْدَلِفَة.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٤٥٨/٤، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن ، ص ٥٢٤/٢٢.

(٣) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٥٧٥/٥، والقرافي، شهاب الدين: الذخيرة. حقَّق الجزء الثاني منه: سعيد أعراب. دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ط١، ١٩٩٤م، ص ٤١٧/٢.

(٤) ينظر: ابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٥٢٩/٥.

(٥) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١٠٧٩/٢.

(٦) الحديث في صحيح البخاري: كتاب الأضاحي، باب سنة الأضحية، رقم (٥٢٢٦)، ص ١٩٨٢/٤.

(٧) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١٠٧٩/٢، والحديث في صحيح البخاري: كتاب الأضاحي، باب سُنَّة الأضحيَّة، رقم (٥٢٢٥)، ص ١٩٨٢/٤.

ويذهب المالكيَّة إلى أنَّ وقت ذَبْح الأُضْحِيَّة يبدأ بعد الصَّلاة وذبحِ الإمامِ إنْ كان له أُضحيَّة، ومن ضحَّى قبل ذلك فلا أُضحيَّة له. وقد سُئل ابن القاسم[١](ت١٩١هـ): "أَرَأَيْتَ الضَّحِيَّةَ هَلْ تُجْزِئُ مَنْ ذَبَحَهَا قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ الإِمَامُ في قَوْلِ مَالِكٍ؟ قال: لا ...[وَسُئِلَ] أَرَأَيْتَ إِنْ ذَبَحُوا بَعْدَ الصَّلاةِ قَبْلَ أَنْ يَذْبَحَ الإِمَامُ أَيُجْزِئُهُمْ ذَلِكَ في قَولِ مَالِكٍ؟ قال: لا يُجْزِئُهُمْ ذَلِكَ، ولا يَذْبَحُوْنَ إِلَّا بَعدَ ذَبْحِ الإِمَامِ عندَ مَالِكٍ، وهَذَا في أَهْلِ المَدَائِنِ"[٢]. ويستندون في ذلك إلى الأحاديث الثَّابتة عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم، إذ أمر أحدَ أصحابه بإعادة الذَّبح، لأنَّه ذبح قبل الإمام عليه الصَّلاة والسَّلام، ففي المُوطَّأ "أَنَّ أَبَا بُرْدَةَ بْنَ نِيَارٍ ذَبَحَ ضَحِيَّتَهُ قَبْلَ أَنْ يَذْبَحَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ الأَضْحَى، فَزَعَمَ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَهُ أَنْ يَعُودَ بِضَحِيَّةٍ أُخْرَى، قَالَ أَبُو بُرْدَةَ: لا أَجِدُ إِلَّا جَذَعًا[٣] يَا رَسُولَ اللهِ، قال: وإِنْ لم تَجِدْ إِلَّا جَذَعًا فَاذْبَحْ"[٤].

ويرى ابن عاشور أنَّ الفقهاء أخذوا من وقوع الأمر بالنَّحر بعد الأمر بالصَّلاة دلالةً على أنَّ الأضحيَّة تكون بعد الصَّلاة[٥]. وهذا يظهر أيضًا من ردِّ ابن العربيِّ على الإمام الشَّافعيِّ في قوله: "من عجيب الأمر أنَّ الشَّافعيَّ قال: إنَّ من ضحَّى قبل الصَّلاة أَجْزَأَهُ[٦]، واللهُ تعالى يقول في كتابه: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾، فبدأ بالصَّلاة قبل النَّحْرِ"[٧]. وهذا الذي استدلَّ به ابن العربيِّ لا لا يمكن الاقتصار عليه، لأنَّ النَّصَّ القرآنيَّ من حيثُ بناؤه جاء بالأمر بالصَّلاة والنَّحر مستخدمًا أداة الرَّبط الواو، وهي كما يرى أكثر النُّحاة لا تفيد التَّرتيب نصًّا، وإنْ كانت تَعطِف

---

(١) عبد الرَّحمن بن القاسم، من كبار المصريِّين وفقهائهم، روى عن الإمامِ مالكٍ وغيره، اشتُهر بصحة الرِّواية وحسن الدِّراية، وُلد سنة (١٣٢هـ) وقيل (١٢٨هـ)، وتُوفِّي بمصر سنة (١٩١هـ). ينظر: ابن فرحون: الديباج المذهب، ص ٢٣٩.

(٢) ابن أنس، مالك: المدونة الكبرى، ص ٥٤٦/١، وينظر: ابن نصر المالكي، عبد الوهاب: المعونة على مذهب عالم المدينة. تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م، ص ٤٤٠/١، وابن عبد البَرِّ، يوسف بن عبد الله: الكافي في فقه أهل المدينة المالكي. د.تح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ=١٩٩٢م، ص ١٧٦.

(٣) الجَذَع من الضَّأْن: مَا بلغ ثَمَانِيَة أشهرٍ أَو تِسْعَة. ينظر: المعجم الوسيط، مادة (جذع)، ص ١١٣.

(٤) ابن أنس، مالك: الموطأ: كتاب الضحايا، باب النَّهي عن ذبح الضَّحية قبل انصراف الإمام، رقم (٤)، ص ٣٥٢، وينظر: ابن العربيِّ: المسالك في شرح موطأ مالك. قرأه وعلَّق عليه: محمد بن الحسين السُّليماني، وعائشة بنت الحسين السُّليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ= ٢٠٠٧م، ص ١٦٤/٥.

(٥) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٥٧٥/٣٠.

(٦) لم أجد هذا القول للإمام الشَّافعيِّ، بل إنَّ قوله في كتابِهِ (الأمِّ) يُخالِف ما أورده ابن العربيِّ، إذ يقول: "ووقتُ الضَّحايا الضَّحايا انصرافُ الإمام من الصَّلاة، فإذا أَبْطَأَ الإمامُ أو كان الأضحى ببلدٍ لا إمامَ به، فَقَدْرُ ما تَحِلُّ الصَّلاة، ثم يَقضي صلاتَه ركعتين، وليس على الإمامِ إنْ أَبْطَأَ بالصَّلاة عن وقتها، لأنَّ الوقت إنَّما هو وقتُ رسولِ الله صلَّى الله عليه وسلَّم، لا ما أُحدِث بعدَه". الشَّافعي، محمد بن إدريس: الأم، ص ٢٢١/٢.

(٧) ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٤٦١/٤.

المُرتَّب بعضَه على بعضٍ، فيبقى الأمر في خانة الشَّك في عطفِها المرتَّبَ وغيرَه. وبذلك يكون الاعتماد الأكبر في تحديد دلالتها على الحكمِ الشَّرعيِّ المُستنبَط من فعلِ النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم وقولِه، وهذا ما يترجَّح من كلام ابن العربيِّ الذي يرى أنَّ "الاستدلالَ بالقرآن ضعيفٌ في نفسِهِ ما لم يَعْتَضِد بدليلٍ من غيرِه"(١). لذلك نجد العلماء يدعمون آراءهم بالثَّابت عن النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم من أنَّه ضحَّى بعد صلاة العيد، وقال: "إِنَّ أَوَّلَ مَا نَبْدَأُ بِهِ فِي يَوْمِنَا هَذَا أَنْ نُصَلِّيَ، ثُمَّ نَرْجِعَ فَنَنْحَرَ، مَنْ فَعَلَ فَقَدْ أَصَابَ نُسُكَنَا، وَمَنْ ذَبَحَ قَبْلُ، فإِنَّمَا هُوْ لَحْمٌ قَدَّمَهُ لِأَهْلِهِ لَيْسَ مِنَ النُّسُكِ فِي شَيءٍ"(٢).

ممَّا تقدَّم نجد أنَّ علماء المالكيَّة لا يُجيزون نَحْرَ الأضحيَّة قبل صلاة العيد وقبل نَحْرِ الإمام، وإن كان النَّصُّ القرآنيُّ جاء بعطفِ النَّحْر على الصَّلاة بحرفِ عطفٍ لا يفيد التَّرتيب نصًّا، إلَّا أنَّهم أعطَوا هذا الحرف الدَّلالة على التَّرتيب بقرينةِ الحكمِ الشَّرعيِّ المُستنبَط من قوله عليه الصَّلاة والسَّلام. وبذلك يكون الحكمُ الشَّرعيُّ المتمثِّل بقولِ النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم وفعلِهِ هو الموجِّهَ للدَّلالة النَّحويَّة المُتمثِّلة بحرف العطف (الواو)، فهذه الأداة في هذا الموضع للتَّرتيب لا غير، ودلالتها هذه ليست مفهومة من سياق النَّصِّ القرآنيِّ، بل من حيث دلالةُ الحكم الشَّرعيِّ، الذي أوجب لها هذه الدَّلالة النَّحويَّة.

---

(١) السابق، ص ٤/٤٥٩.

(٢) السابق، ص ٤/٤٦١.

ثانيًا- دلالة الحذف

ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ المَقصِد الأوَّلَ من الكلام إيصالُ كلِّ مُتكلِّمٍ فَحْوى ما يريدُه إلى مُخَاطَبِه، وفي عمليَّة الإيصال هذه قد يَحِذف المُتكلِّمُ بعضَ عناصرِ كلامِهِ مُعتمِدًا في تأدية المعنى على قرائنَ أُخرَى مقاليَّةٍ أو حاليَّةٍ. وليس الحذفُ خاصًّا بلغة دون أخرى، بل هو ظاهرةٌ عامَّةٌ في كلِّ اللُّغاتِ الإنسانيَّة[١]، والعرب كبقيَّة الأجناس البشريَّة يميلون إلى الاختصار والإيجاز في الكلام، فكانت المحذوفاتُ في كلامهم كثيرةً، كما كان الاختصارُ في كلام الفصحاء كثيرًا[٢]، فكانوا يتخفَّفون في القول ما وجدوا إلى ذلك سبيلًا[٣]. إلَّا أنَّ الحذف في كلامِهِم لم يكن اعتباطيًا كيفما كان، بل كان مبنيًّا على شروطٍ تُحقِّقُ للكلام صِفةَ الفَهْم، إذ الأصلُ في الكلام عدمُ الحذف، ولا يُصارُ إليه إلَّا إذا أُمِن اللَّبْسُ، ولذلك لا يكون الحذفُ إلَّا مع وجود الدَّليل[٤]، وإلَّا كان في معرفة المحذوفِ ضَربٌ من تكليف عِلْم الغيب[٥].

وقد لا يكونُ حذفُ بعضِ عناصر الكلام من أجل الإيجاز وحماية الكلام من آفةِ التَّرهُّل فحسب، بل يكون الحذفُ في أحايينَ كثيرةٍ صفةً من صفات الجمال الأسلوبيِّ، إذ يُعطي الحذفُ من الدَّلالاتِ ما لا يُعطيه الذِّكْر "فإنَّكَ ترَى بِهِ تَرْكَ الذِّكْر، أفصحَ من الذِّكر، والصَّمْتَ عن الإفادة، أزيدَ للإفادة، وتجدُك أنطقَ ما تكون إذا لم تَنْطِق، وأتمَّ ما تكون بيانًا إذا لم تُبِنْ"[٦]. وإذا كان هذا معهودَ العرب في كلامِها، فممَّا لا شكَّ فيه أنَّ القرآنَ الكريمَ كان في لغته على هذا المعهود، فكان الحذفُ في بعض عناصر تركيبه الأسلوبيِّ سِمَةً واضحةً فيه[٧].

وفي مُقابِل الحذف نجد التَّقدير، فتقدير المحذوف يمثِّل الرُّجوع بالتَّركيب خُطوة إلى الوراء، وكأنَّ التَّقديرَ إعادةُ خَلْقٍ للجُملة قبْل الحذف، فيُبصِر المُحَلِّلُ الحذفَ في التَّركيب، فَيُعيدُ إليه ما حُذِف منه عن طريق التَّقدير. وفي أحايينَ كثيرةٍ لا يتَّفقُ المُحَلِّلُون على العنصر

---

(١) ينظر: حمودة، طاهر سليمان: ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي. الدار الجامعية، الإسكندرية، د.ط، ١٩٩٨م، ص ٤.

(٢) ينظر: ابن السرج، أبو بكر: الأصول في النحو. تحقيق: د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤١٧هـ=١٩٩٦، ص ٣٢٤/٢.

(٣) ينظر: مصطفى، إبراهيم: إحياء النحو. القاهرة، ط٢، ١٤١٣هـ=١٩٩٢، ص ٤٨.

(٤) ينظر: حسان، تمام: الأصول دراسة إبستيمولوجية للفكر اللُّغوي عند العرب النحو- فقه اللغة- البلاغة. عالم الكتب، بيروت، د.ط، ١٤٢٠هـ=٢٠٠٠م، ص ١٢٢.

(٥) ينظر: ابن جني، عثمان: الخصائص. تحقيق: محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٤، ١٩٩٩م، ص ٣٦٢/٢. وقد جعل ابن جني الحذف من شجاعة العربيِّة.

(٦) الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز. قرأه وعلَّق عليه: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٤١٣هـ=١٩٩٢م، ص ١٤٦.

(٧) ينظر: حمودة، طاهر سليمان: ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، ص ١٠١.

المحذوف، فكلٌّ منهم يُقدِّر في اللَّفظ ما يَرْتَئيه من معنًى، ممَّا يُؤدِّي إلى الخلاف في أَصْلِ التَّركيب قبل الحذف من ناحيةٍ، ومن ناحيةٍ أخرى يُؤدِّي إلى خِلافٍ في المعنى والحكم الفقهيِّ في النَّصِّ، في إطار الأحكام التَّشريعيَّة، وسيظهر لنا ممَّا يأتي من أمثلةٍ أثرُ الحكمِ الفقهيِّ في الاختلافِ في تقديرِ المحذوف.

أ-الوضوء عند القيام إلى الصلاة[1]:

لمَّا أمر اللهُ سبحانه وتعالى عباده بالصَّلاة، جعل لهذه العبادة شروطًا، فشرط لصِحَّتها الطَّهارة، إذ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [سورة المائدة:٦]

من يقف عند ظاهر هذه الآية يجد ظاهرها يَقتضي أنَّ الوضوء واجبٌ على كلِّ قائم إلى الصَّلاة مُحْدِثًا كان أو غيرَ مُحْدثٍ[2]، لأنَّ الأمر بغَسْل الأعضاء المذكورة في الآية مشروطٌ بقوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ﴾. فاقتضى هذا الشَّرطُ طلبَ غَسْل هذه الأعضاءِ عند كلِّ قيامٍ إلى الصَّلاة[3]. ولذلك وقف بعضُهم عند ظاهر الآية فأوجب الوُضوء عند كلِّ قيام إلى الصَّلاة سواءٌ أكان القائم مُتطهِّرًا أم مُحدِثًا حَدَثًا أصغرَ. ورُويَ ذلك عن عكرمةَ (ت١٣هـ)، وعليِّ بن أبي طالبٍ رضي الله عنهما. وقال ابن سيرين (ت١١٠هـ): كان الخلفاءُ يتوضَّؤون لكلِّ صلاةٍ[4].

أمَّا الجمهور من الفقهاء فذهبوا إلى أنَّه لا بدَّ من تقديرِ محذوفٍ في الآية، لأنَّ الوضوء لا يَجِب إلَّا على المُحدِث إجماعًا[5]. واختلف علماء المالكيَّة في هذا التَّقدير على مَذهبين:

المذهب الأوَّل: ذهب إلى أنَّ المحذوفَ شبهُ جملة وتقديره (من المَضاجِع)، أي: النَّوْم[1]. النَّوْم[1]. واختار هذا القولَ الإمامُ مالكٌ رحمَهُ الله، ومحمدُ بن مَسْلَمة[2](ت٢٠٦هـ) من أصحابه،

---

(١) ينظر في المسألة ذاتها: السعدي، عبد القادر: أثر الدلالة النحوية واللغوية، ص ٢١٨، والحوري، عبد الإله: أسباب اختلاف المفسرين في تفسير آيات الأحكام.(رسالة ماجستير)، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الشريعة الإسلامية، ١٤٢٢هـ=٢٠٠١م، إشراف الدكتور أحمد يوسف سليمان، ص ٢٦٤، والجاسم، محمود: تأويل النَّصِّ القرآنيِّ وقضايا النَّحو، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٣١هـ=٢٠١٠م، ص ٢١١.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٠/٢، وابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٦٠/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٢٣/٧، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٢٨/٦.

(٣) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٢٨/٦.

(٤) ينظر: ابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٦٠/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٢٣/٧، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٢٨/٦.

(٥) ينظر: أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، ص ٤٤٩/٣، والصابوني، محمد علي: روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن. مكتبة الغزالي بدمشق، ومناهل العرفان ببيروت، ط٣، ١٤٠٠هـ=١٩٨٠م، ص ٥٣٧/١.

أصحابه، وجماعةٌ من أصحاب المذهب المالكيِّ[٣]. ويرجِّح بعضهم هذا التَّأويل بأنَّ الله تعالى لم يَذكر النَّوم في نواقضِ الوضوء، فوجب حَمْل هذا عليه[٤]. كما يرى بعضهم أنَّ هذا التَّأويل أَوْلى من تقدير الآية على: (إذا قمتُم مُحدِثين)، لأنَّ الله تعالى قد ذكر الأحداث في هذه الآية، والنَّومُ ليس بحدَثٍ، وإنَّما هو مُسبِّبٌ للحَدَث. وحَمْلُ الكلام على زيادةِ فائدةٍ أولى من حَمْلِه على التَّكرار لغير فائدة[٥]. وقد دفعهم هذا التَّقدير إلى القول: إنَّ في الآية تقديمًا وتأخيرًا، والتَّقدير عندهم: يا أيُّها الذين آمنوا إذا قمتُم إلى الصَّلاة من النَّوم، أو جاء أحدٌ منكم من الغائط، أو لامستم النِّساء – يعني المُلامَسَة الصُّغرى[٦]– فاغسلوا. فتمَّت أحكامُ المحدِث حَدَثًا أصغر، ثُمَّ قال: وإن كنتم جنبًا فاطَّهروا. فهذا حكمُ نوعٍ آخرَ، ثم قال للنَّوعَين جميعًا: وإنْ كنتُم مرضى أو على سفرٍ فلم تجدوا ماءً فتيمَّموا صعيدًا طيبًا[٧].

وعلى هذا نرى أنَّ العلماء قدَّروا هذا التَّقدير لأنَّهم رأَوا أنَّ الآية اشتملت على ذكر الأحداث التي توجب الوضوء، وهي مُجمَلةٌ في قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاء أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾، فلفظُ الغائط "يَجْمَعُ بالمعنى جميعَ الأحداثِ النَّاقضةِ للطَّهارة الصُّغرى"[٨]. إضافةً إلى أنَّهم يجعلون المُلامَسَة في الآية من دواعي الجماعِ لا الجماع. أمَّا النَّوم فلم يُذكر في هذه الأحداث فقدَّروا هذا التَّقدير، ولا سيَّما أنَّه قيل: إنَّ الآية نزلت في النَّائمين[٩]. يُضاف إلى ذلك أنَّ جملة الأُمَّة قالت بكونه حَدَثًا، وقد ثبَت عن صَفْوانَ بنِ عَسَّال (ت٤٠هـ) أنَّه قال:" أَمَرَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ إذا كُنَّا في سَفَرٍ أَلَّا نَنْزِعَ خِفَافَنَا ثَلاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيْهِنَّ إِلَّا من جَنَابَةٍ ولكنْ مِنْ

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٤٨/٢، وابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٦٠/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٢٥/٧-٣٢٦.

(٢) مُحَمَّد بن مسلمة روى عَن مَالك، وتفقَّه عنده، وكان أحد فُقَهَاء المدينة من أَصحاب مَالك، وكان أفقههم، وهو ثِقَة، وَله كتب فقه أخذت عَنهُ، جمع العلم والورع وَتُوفِّي سنة (٢٠٦هـ). ينظر: ابن فرحون: الديباج المذهب، ص ٢٢٧.

(٣) ينظر: ابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٦١/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٢٦/٧، والقرافي، شهاب الدين: الذخيرة، ص ٢٣١/١.

(٤) ينظر: القرافي، شهاب الدين: الذخيرة، ص ٢٢٤/١.

(٥) ينظر: ابن رشد الجد، محمد بن أحمد: المقدمات الممهدات. تحقيق: د.محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م، ص ٧٣/١-٧٤.

(٦) هي ما دون الجماع من دواعي الجماع، كالقبلة، ولمس الجسد بشهوة. ينظر: ابن عبد البَرِّ: الكافي، ص ١١.

(٧) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٨٠/٢، وابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٦١/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٢٥/٧-٣٢٦.

(٨) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٦٥/٦، وينظر: ابن عبد البَرِّ: الكافي، ص ١٠.

(٩) قال الشَّافعي: "سمعتُ بعضَ مَنْ أرضى علمَهُ بالقرآن، يزعُم أنَّها نزلتْ في القائمين من النَّوم، (قال) وأحسَبُ ما قال كما قال، لأنَّ في السُّنَّة دليلًا على أن يتوضَّأ مَنْ قام من نومِهِ". الأم، ص ١٢/١.

بَوْلٍ أو غَائِطٍ وَنَوْمٍ"[1]. وبذلك يكون وراءَ هذا التَّقديرِ سببُ النُّزول من جهة، والحكمُ الفقهيُّ المُستنبَط من أمرِ النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم من جهةٍ ثانية.

والنَّوم عند المالكيَّة لا يكون ناقضًا للوضوء إلَّا إذا كان ثقيلًا. أمَّا إذا كان خفيفًا فلا يُنقضُه. وقد قال الإمامُ مالكٌ: "مَنْ نَامَ في سُجُودِهِ فاستَثْقَلَ نَوْمًا وَطَالَ ذلك أنَّ وضُوْءَهُ مُنْتَقِضٌ. قال: ومَنْ نَامَ نَوْمًا خَفِيفًا الخَطْرَة ونحوها لم أَرَ وضُوْءَهُ مُنْتَقِضًا"[2].

وأمَّا المذهبُ الثَّاني فذهب أصحابُهُ إلى أنَّ المحذوف حالٌ تقديرها (مُحدثين)[3]. ويرى ابن العربيِّ أنَّ الآية "وإنْ كانتْ قد نزلَتْ في النَّائمين، وإيَّاهم صادَفَ الخطابُ، ولكنَّا مِمَّن يَأخُذ بمُطْلَق الخطاب، ولا يَرْبِط الحُكمَ بالأسباب، وكذلك كنَّا نقول: إنَّ الوضوء يلزَم لكلِّ قائمٍ إلى الصَّلاة مُحْدِثًا كان أو غيرَ مُحْدِثٍ، إلَّا أنَّ أنسَ بنَ مالكٍ روى: "كانَ النَّبِيُّ صَلَّى الله عليه وسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ عندَ كُلِّ صَلاةٍ"، قلتُ: كيفَ كنتُم تَصنعُون أنتم؟ قال: كان يُجزِي أحدُنا الوضوءَ ما لم يُحْدِث"[4]. فالعِبرة كما يقول الأصوليُّون بعموم اللَّفظ لا بخصوص السَّبَب. فابن العربيِّ كان يرى يرى الأخْذَ بظاهر الآية في الوضوء لكلِّ قيامٍ إلى الصَّلاة لو لم يَرِد من آثار الصَّحابة ما يدلُّ على أنَّ الوضوء لا يكون إلَّا من حَدَث.

ومن الأحاديث التي يستدلُّون بها ما رواه سويدُ بنُ النُّعْمَان أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم صلَّى وهو بالصَّهباء العَصْر والمغرب بوُضوءٍ واحدٍ، وذلك في غَزْوة خَيْبَر[5]. ورُوي أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم كان يتوضَّأ لكلِّ صلاة، فلمَّا كان يومُ الفتح صلَّى الصَّلواتِ بوُضوء واحد، فقال عُمَرُ: فعلتَ شيئًا لم تَكُن تفعلُهُ. فقال:"عَمْدًا فَعَلْتُه"[6]. وحَمَل هؤلاء مواظبةَ النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم وبعضِ الصَّحابة على الوضوء على أنَّه انتدابٌ إلى فضيلة وطلبٌ لها، لا

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢/٤٨-٤٩. والحديث في سنن البيهقي الكبرى: كتاب الطهارة، باب الوضوء من النوم، رقم (٥٥٧)، ص ١/١٩٠.

(٢) ابن أنس، مالك: المدونة الكبرى، ص ١/١١٩. والخَطْرة: الاهتزاز، ويُقصَد بها رفع الرَّأس وخفضه في النَّوم. ينظر: المعجم الوسيط مادة (خطر)، ص ٢٤٣.

(٣) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢/٨٠، وابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٢/١٦١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٧/٣٢٦، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٦/١٢٨.

(٤) ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢/٥٠-٥١. والحديث في صحيح البخاري: كتاب الوضوء، باب الوضوء من غير حدث، رقم (٢١١)، ص ١/٨٦.

(٥) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٧/٣٢٤.

(٦) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢/٥١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٧/٣٢٥. والحديث في صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب جواز الصلوات كلها بوضوء واحد، رقم (٢٧٧)، ص ١/٢٣٢.

أنَّه للوجوب[1]. وقد روى ابنُ عُمَرَ (ت٧٣هـ) رضي الله عنه أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم قال: "مَنْ تَوَضَّأَ عَلَى طُهْرٍ كَتَبَ اللهُ لَهُ عَشْرَ حَسَنَاتٍ"[2]. ويرى أصحاب هذا الرَّأي أنَّ الآية على نَظْمِها لا تقديمَ فيها ولا تأخير، فهم يجعلون مُلامَسة النِّساء في الآية كِنَايةً عن الجماع، ويجعلون الملامسة الصُّغرى مشمولَة بتقدير: مُحدثين[3].

ويرى ابن عاشور أنَّ الذي حَمَل الفريقَ الأوَّل على تأويل القيام بمعنى القيام من النَّوم، أنَّهم أرادوا بهذا التَّأويل أن يكون القيام إلى الصَّلاة قد ارتبط بما هو مُوجِبٌ للوضوء، ويتعجَّب ابن عاشور من كلتا الطَّريقتين في التَّأويل، ويرى أنَّ الآية في غِنًى عن هذا التَّأويل، لأنَّ هذا التَّأويل واضح من دون هذا التَّقدير، فالآية أُفتُتِحتْ بشرط، وهو القيام إلى الصَّلاة، فَعُلِم من ذلك أنَّ الوضوء شرط في الصَّلاة على الجملة، ثم بيَّن سبحانه وتعالى هذا الإجمال بقوله: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مَّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ﴾، فجعل هذه الأشياء مُوجِبَة للتيمُّم عند فقدان الماء، فَعُلِم بدلالة الإشارة[4] أنَّ الأمر بالوضوء يستمرُّ إلى حدوث شيءٍ من هذه المذكورات، إمَّا مانعٍ من أصل الوضوء وهو المرض والسَّفر، وإمَّا رافعٍ لحكم الوضوء بعد وقوعه، وهو الأحداث المذكور بعضها بقوله: ﴿أَوْ جَاء أَحَدٌ مَّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾، فإنْ وُجِد الماءُ فالوضوءُ وإلَّا فالتيمم. كما يرى أنَّ الآية يصرفها عن ظاهرها من الوضوء لكلِّ صلاة مفهومُ الشَّرط (إن كنتم مرضى)، ومفهومُ النَّفي (فلم تجدوا ماء)[5]، فهذان المفهومان يدلَّان أنَّ الوضوء للصَّلاة لا يجب إلَّا لحَدَثٍ. وبذلك يرى ابن عاشور أنَّ الآية لا تحتاج إلى تقدير (من النَّوم) أو (محدثين)، لأنَّ الآية واضحة من دونه.

ممَّا تقدَّم رأينا أنَّ تقدير محذوفٍ في هذه الآية كان وراءَه حُكمٌ فِقهيٌّ، إذ ظاهر الآية يُوجب الوضوء لكلِّ صلاةٍ، وهذا ما ذهب إليه بعضُهم. في حين أنَّ جمهورَ العلماء ومنهم المالكيَّة مجمعون على أنَّ وجوب الوضوء لا يكون إلَّا من حَدَثٍ، وجاء إجماعُهم هذا نتيجةً للثَّابت عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم من قولٍ وفعل، فحملهم هذا الحكمُ الفقهيُّ المُستنبَط على

---

(١) ينظر: ابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٦٠/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٢٤/٧، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٢٩/٦.

(٢) ينظر: ابن عطيَّة، ص ١٦٠/٢، والحديث في السُّنن الكبرى للبيهقي: كتاب الطهارة، باب تجديد الوضوء، رقم (٧٦٢)، ص ٢٥١/١.

(٣) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٨٠/٢، وابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٦١/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٢٥/٧-٣٢٦.

(٤) دلالة الإشارة: "ما يدلُّ عليه اللَّفظُ بغير عبارتِهِ، ولكنَّه يجيء نتيجةً لهذهِ العبارةِ، فهو يُفهَم من الكلام، ولكنْ لا يُستفَاد يُستفَاد من العبارة ذاتِها". ينظر: أبو زهرة، محمد: أصول الفقه. دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، ١٣٧٧هـ=١٩٥٨م، ص ١٤٠.

(٥) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٢٩/٦.

هذا التَّقدير النَّحويِّ السَّابق. وإنْ اختلفوا في هذا المقدَّر، فقدَّره بعضهم (من النَّوم)، وقدَّره آخرون (محدثين) فإنَّ اختلافَهم فيه كان نتيجةَ حكمٍ فقهيٍّ مُستنبَطٍ من قول النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم وفعله، إذ كلُّ فريق منهم اعتمد فيما ذهب إليه على السُّنَّة الشَّريفة، وفِعْلِ الصَّحابة. ولكن على الرَّغم من هذا الاختلاف في التَّقدير نجد أنَّهم مُتَّفقون في النَّتيجة، وهي وجوب الوضوء على كلِّ قائمٍ إلى الصَّلاة مُحْدثٍ بالخارج من السَّبيلين أو النَّوم النَّاقض للوضوء. وربَّما أمكن القول: إنَّ تقدير (محدثين) أشملُ لنواقض الوضوء من تقدير (من النَّوم)، ويكون النَّوم الناقض للوضوء داخلًا في مفهوم (محدثين)، ومعه لا يحتاج إلى تأويل الآية بالتَّقديم والتَّأخير، إذ"ما لا يفتقر إلى تقديرٍ أولى ممَّا يفتقرُ إلى تقدير"[١].

ب-أداء كفارة اليمين قبل الحنث أو بعده؟

أوجب الله سبحانه وتعالى على من نَكَثَ يمينَه أن يكفِّر عنها، فقال: ﴿لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ﴾[سورة المائدة:٨٩]

والذي يُفهَم من ظاهر النَّصِّ القرآنيِّ ﴿ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ أنَّ كفَّارة اليمين تجب مع الحَلْف، لأنَّ الكفَّارة عُلِّقتْ على سَبَبٍ وهو الحلف[٢]. والذي عليه جمهور الأُمَّة أنَّ الكفَّارة لا تجب بمجرد اليمين[٣]. وأمام هذا الإجماع كان لابدَّ من تأويل الآية حتَّى تتَّفق مع هذا الحكم الفقهيِّ، فذهبوا إلى أنَّ في الآية محذوفًا، وانقسموا في تقدير هذا المحذوف على مذهبين:

الأوَّل منهما رأى أنَّ المحذوف هو (حنثتُم)[٤]، ويكون تقدير الآية: "ذلك كفَّارة أَيْمَانِكُم إذا حَلَفْتُم وحَنَثْتُم". وعلى هذا التَّقدير يرى هؤلاء أنَّ الكفَّارة لا تجب إلَّا بعد الحَنْث في اليمين، وأمَّا من كفَّر عن يمينه قبل الحَنْث فرأى الإمامُ مالكٌ أنَّ ذلك مُجزِئٌ عنه ، وإنْ كان أحبَّ إليه أن يكفِّر بعد الحَنْث[٥].

---

(١) الأنباري، أبو البركات: الإنصاف في مسائل الخلاف. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، د.ط، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م، ص ٢٤٩/١.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٥٥/٢.

(٣) ينظر: العبدري، محمد بن يوسف: التاج والإكليل. د.تح، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩٨م، ص ٢٧١/٣. وقد اختلفوا في اليمين الغَمُوس فقال الجمهور: ليس في اليمينِ الغَمُوسِ كفَّارةٌ، وإنَّما الكفَّارة في الأيمان التي تكون في المستقبلِ إذا خَالَفَ الحالفُ يمينَه، وقال الشَّافعيُّ وجماعةٌ: يَجب فيها الكفَّارة، أي تُسقِطُ الكفَّارةُ الإثمَ فيها كما تُسقِطُه في غير الغموس. ينظر: ابن رشد: بداية المجتهد، ص ١٠٠٧/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص١٢٧/٨.

(٤) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٥٦/٢.

(٥) ينظر: ابن أنس، مالك: المدونة الكبرى، ص ٥٩٠/١.

ويعلِّل هؤلاء لتقديرهم هذا بأنَّ الكفَّارة إنَّما وجبت لرفْعِ الإثم الحاصل من الوقوع في الحَنْث، أمَّا إذا لم يَحْنَث المرء في يمينه فلا يُوجَد من الإثم ما يُرفَع، وعليه فلا معنى للتَّكفير قبل الحَنْث، لأنَّ الكفَّارة لا تَرفع من الإثم ما هو مستقبلٌ لم يقع فيه، وإنَّما تَرفع الماضي من الإثم، وهذا ما يقتضيه ظاهر لفظ (الكفَّارة)، وهو الذي أوجب أنَّ تُقدَّر الآية بهذا التَّقدير(١).

والثَّاني ذهب أصحابه إلى أنَّ تقدير المحذوف في الآية هو (أردتُم الحَنْث)، وتقدير الآية: "ذلك كفَّارة أَيْمانِكُم إذا حَلَفْتُم وأردتُم التَّحلُّلَ ممَّا حَلَفْتُم عليه"(٢).

ولا يختار ابن عطيَّة في تقديرِ المحذوفِ وجهًا على آخر، بل يذكر كلا التَّقديرين، فيقول: "﴿إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ معناه: ثُمَّ أردتُم الحَنْث أو وقعتُم فيه"(٣).

أمَّا ابن عاشور فيذكر من التَّقديرين الأخيرَ منهما فقط، ويرى أنَّ الذي دفع إلى تقديرِ محذوفٍ في هذه الآية هو ما يُعرَف عند الأصوليِّين بدلالة الاقتضاء(٤)، وذلك "لظُهورِ أنْ ليستِ الكفَّارةُ على صُدورِ الحَلْف، بل على عَدَمِ العملِ بالحَلْف، لأنَّ معنى الكفَّارةِ يقتضي حصولَ إثمٍ، وذلك هو إثمُ الحَنْث"(٥).

وسبب اختلافِهم في هذا التَّقدير النَّحوي، اختلاف الرِّواية في قوله عليه الصَّلاة والسَّلام: "مَنْ حَلَفَ على يَمِيْنٍ، فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، فَلْيَأْتِ الذِي هو خَيْرٌ، ولْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِهِ"(٦). ففي هذه الرِّواية قدَّم الحَنْثَ على التَّكفير، وفي الرِّواية الأخرى: "فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِهِ، ولْيَأْتِ الذي هو خَيْرٌ"(٧). قدَّم التَّكفير على الحَنْث(٨). فمَنْ أخذ بالرِّواية الأولى قدَّر المحذوف "حَنَثْتُم"، وجَعَل كفَّارة اليمين بعد الحَنْث به، ومن أخذ بالرِّواية الثَّانية قدَّر المحذوف "إذا أردتُم الحَنْث"، وأجاز التَّكفير عن يمينه قَبْل الحَنْث.

وهذا الاختلاف في التَّقدير يجعل لهذا الحذف سِمَة في الدَّلالة على المعاني، فالأمر تُرِك مجملًا بلا قَيْد بوقوع حَنْث أو إرادته، وهذا يدلُّ من حيثُ الرِّوايتان عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٥٦/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٤٠/٨.

(٢) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٩/٧.

(٣) ابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٢٣٢/٢.

(٤) دلالة الاقتضاء: "هي دَلالَةُ اللَّفظِ على كلِّ أمرٍ لا يَسْتَقِيم المعنى إلَّا بتقديره". ينظر: أبو زهرة، محمد: أصول الفقه، ص ١٤٣.

(٥) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢٠/٧.

(٦) الحديث صحيح مسلم: كتاب الأيمان، باب ندب من حلف يمينًا فرأى غيرها خيرًا منها، رقم (١٦٥٠)، ص ١٢٧١/٣. ١٢٧١/٣.

(٧) سنن النسائي الكبرى: كتاب الأيمان والكفارات، باب الكفارة بعد الحَنْث، رقم (٤٧٢٣)، ص ١٢٧/٣.

(٨) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٥٦/٢، والمسالك في شرح موطأ مالك، ص ٤٠١/٥، وابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١٠٣٢/٢-١٠٣٣.

وسلَّم على جواز إرادة التَّقديرين. وهذا يجعل كِلا الحُكمين الفقهيَّين جائزًا من باب السَّعَة والتَّيسير، وهذا ما يُعرف بالتَّوسُّع في المعنى[١]. وقد قال ابن العربيِّ: "فاقتدِ بفعل النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم، أو قَدِّمْ أو أَخِّرْ، فإنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم قَدَّمَ وأَخَّرَ... وهو القُدوة والأسْوة"[٢].

وممَّا تقدَّم نجد أنَّ الفقهاء مُجمعُون على أنَّه لابدَّ من تقديرِ محذوفٍ في هذه الآية، ولكنَّهم مختلفُون في تقديرِه، فمنهم من قدّره بقوله (أردتُم الحنث) فجوّز التَّكفير قبل الحنث، ومنهم من قدَّره بقوله (حنثتم)، فجعل التَّكفير بعد الحنث باليمين. وبذلك كان هذا الخلاف في التَّقدير مبنيًّا على ما اعتمده كلُّ فريقٍ من الحُكْمِ الفِقهيِّ الذي استنبطه من أحد حديثي النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم. وبذلك يكون النَّصُّ القرآنيُّ قد ترك الباب مفتوحًا لتقدير المحذوف، فقد أراد أن يُبقيَ للمُتلقِّي أثرًا فاعلًا يشكِّلُه بنفسِهِ كي يتواصلَ مع النَّصِّ، ويتمعَّنَ فيه، ويغذَّ السَّيرَ في استجلاءِ معانيه[٣].

(١) يقول السَّامرائيُّ في (التَّوسُّع في المعنى): "قد يُؤتَى بالعبارة مُحتمِلَةً لأكثرَ من معنًى، وقد يُؤتَى بها لتجمعَ أكثرَ من معنًى، وهذه المعاني كلُّها مُرادة مطلوبة، فبَدَلَ أن يُطيلَ في الكلام ليجمعَ معنيينِ أو أكثرَ يأتي بعبارةٍ واحدةٍ تجمعُها كلَّها فيُوجِز في التَّعبير ويوسِّع في المعنى. وهذا أمرٌ ظاهرٌ في اللُّغة غيرُ مُستنكَر". ينظر: الجملة العربيِّة والمعنى. دار الفكر، عمَّان، ط١، ١٤٢٨هـ=٢٠٠٧م، ص ١٤٢.

(٢) ابن العربيِّ: المسالك في شرح موطأ مالك، ص ٤٠١/٥.

(٣) المبارك، محمد: استقبال النص عند العرب. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٩م، ص ١٥.

ثالثًا- دلالة مقيِّدات الإسناد

ممَّا لا يَخفَى على أحدٍ أنَّ مقيِّدات الإسناد، وهي كلُّ لفظٍ زائد عن المسند والمسند إليه، وظيفتُها التَّخصيص. فالجملة من دون ذكر هذه المقيِّدات تبقى على عمومها من حيث الإطلاقُ وعدمُ التَّقيد، في حين أنَّ وجودها في الجملة يُقيِّد من عمومها، فتُخصِّصُ الحَدَث بوقوعه على شيءٍ ما، أو ببيانه لعلَّةٍ أو حالةٍ ما، أو وقوعِه في زمانٍ أو مكانٍ مُعيَّنين ...، هذه هي وظيفة هذه المقيِّدات في اللُّغة، إلَّا أنَّنا نجد أنَّ الفقهاء أحيانًا لا يجعلون لهذه المقيِّدات هذه الوظيفة، بل يصرفونها عن هذا المعنى لتشمل المقيِّد وغيرَه، يحملهم على ذلك ما يوجبه الحكمُ الفقهيُّ، وسنلاحظ من المثالين التَّاليين أثر الحكمِ الفقهيِّ في دلالة مقيِّدات الإسناد في (الحال، والصِّفة).

أ-الحال:

-تخصيص قتل الصَّيد في حال العَمْد:

نهى الله تعالى عبادَه عن قتل الصَّيد في الإحرام، وجعل جزاءَ مَن يقتله كفَّارةً معلومةً، إلَّا أنَّ النَّصَّ القرآنيَّ قيَّد القتل في حال العَمْد، إذ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْتُلُواْ الصَّيدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُمْ مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾[سورة المائدة:٩٥]

وما يقف عنده قارئ الآية هذا التَّقييد الذي خصَّصَ الكفَّارة بمَنْ يقتل الصَّيد وهو مُتعمِّد، ولا بدَّ أن يتساءَل: أيُفهَم من هذا القيد أنَّ مَنْ يقتل الصَّيد وهو مخطئٌ أو ناسٍ لا كفَّارةَ عليه؟ وهذا ما يشير إليه ظاهر الآية، التي أوجبت الجزاء على المتعمِّد دون الخاطئ والنَّاسي، أم أنَّ الكفَّارة واجبةٌ على مَنْ يقتل الصَّيد في الإحرام على أيَّة حال متعمِّدًا كان أم مخطئًا أم ناسيًا؟

اختلف الفقهاء في ذلك فذهب المالكيَّة وجمهورُ الفقهاء إلى أنَّ الجزاء على القاتل عَمْدًا وخطأً ونِسيانًا سواء، وليس الجزاء مُقيَّدًا بالقتل العَمْد، غير أنَّهم ليسوا في الإثم سواءً[1]. وقد سُئِل ابنُ القاسم: "أرأيت لو أنَّ مُحْرِمًا أَصَابَ صيدًا خطأً أو عَمْدًا، وكان أوَّل ما أصابَ الصَّيد أو قد أصابَهُ قبلَ ذلك؟ قال: قال مالكٌ: يُحكَم عليه في هذا كلِّهِ"[2]. وقد قاسَ الإمامُ مالكٌ قاتل الصَّيد على الغُرْم، والعَمْدُ والخطأُ في الغُرْم سواء، لذلك سوَّى بين العامد والنَّاسي والمُخطِئ في جزاء

---

(١) ينظر: ابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٢٣٧/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٩٠/٨-١٩١، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٤٤/٧، وابن نصر المالكي، عبد الوهاب: المعونة على مذهب عالم المدينة، ص ٣٤٢/١. والنفراوي، أحمد بن غنيم: الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني. د.تح، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ، ص ٥٧٣/١، والعبدري، محمد بن يوسف: التاج والإكليل، ص ١٧٤/٣.

(٢) ابن أنس، مالك: المدونة الكبرى، ص ٤٥٢/١.

الصَّيد[1]. وبذلك يكون قد شبَّه الجزاء في قتل الصَّيد بإتلاف الأموال، والأموالُ عند جمهور الفقهاء تُضمَن خطأ ونسيانًا[2].

وذهب جماعة من العلماء منهم ابن حنبل (ت٢٤١هـ)، وداود الظَّاهري (ت٢٧٠هـ)، وابن عبد الحَكَم[3](ت٢١٤هـ) من المالكيَّة أنْ لا جزاء على المُخطِئ والنَّاسي، وإنَّما الجزاء على المتعمِّد كما هو ظاهر الآية[4].

ومن ظاهر الآية نجد أنَّ قوله تعالى: ﴿مُتَعَمِّدًا﴾ قَيْدٌ أخرج المُخطِئ في قتْل الصَّيد عن وجوب الكفَّارة، كما أنَّ الآية لم تبيِّن في المُخطِئ حُكْمًا في وجوبِ الكفَّارة أو عدمِهِ، غير أنَّها تدلُّ على أنَّ حُكْمَهُ لا يكون أشدَّ من حُكْم المُتعمِّد، فيَحتمِل أن يكون فيه جزاءٌ آخرُ أخفُّ من جزاء المُتعمِّد، ويَحتمِل ألَّا يكون عليه جزاء[5].

ويذكر ابن العربيِّ آراءَ مَنْ قالوا بعموم الكفَّارة، ويذكر توجيههم لهذا الحُكْم، ويردُّ على بعض توجيهاتهم، فأمَّا مَنْ قال: إنَّ العَمْد ورد في القرآن، أمَّا الخطأ فجُعِل تغليظًا. فرأى ابن العربيِّ أنَّ هذه دعوى تحتاج إلى دليل. وأمَّا من قال إنَّ ﴿مُتَعَمِّدًا﴾ خرج على الغالب في قاتل الصَّيد، فأُلحِق به النَّادر كالمُخطِئ والنَّاسي، كسائر أصول الشَّريعة. فيرى ابن العربيِّ أنَّ ما قالوه حِكمةُ الآية وفائدةُ التَّخصيص، ولكن أين دليلُه؟ وأمَّا من قال: إنَّ الجزاءَ وجَبَ في العَمْد بالقرآن، وفي الخطأ والنِّسيان بالسُّنة –وهو قول الزُّهري (ت١٢٤هـ)– فرأى ابن العربيِّ أنَّه إنْ كان يريد به الآثار التي وردت عن ابنِ عبَّاسٍ وابنِ عمرَ فنعمَّا هي، وما أحسنَها أسوةً![6]

والذي يظهر أنَّ ابن العربيِّ يُرجِّح من الأدلَّة ما قاله الزُّهري في وجوب الجزاء على المتعمِّد بصريح القرآن، وعلى المُخطِئ والنَّاسي بالآثار الواردة عن الصَّحابة. ولذلك يمدح هذه الآثار، ويتعجَّب من حسن الأسوة بها.

ويذهب ابن العربيِّ إلى أنَّ معنى الآية: أنَّ من قتل الصَّيد منكم متعمدًا لقتله ناسيًا لإحرامه، أو جاهلًا بتحريمه، فعليه الجزاء. ويرى أنَّ نسيان الإحرام، أو الجهل بالتَّحريم مع التَّعمُّد

---

(١) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٤٤/٧.

(٢) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٨٨٩/٢، والقرافي: الذخيرة، ص ١٥٦/٣.

(٣) عبد الله بن عبد الحكم، كان رجلا صَالحا ثِقَة مُتحقِّقاً بِمذهب مَالك، أفضت إليه الرياسة بِمصْر بعد أشهب، وَكَانَ صديقا للشَّافِعِيّ، ولد بِمصْر سنة (١٥٥هـ)، وَمَات سنة (٢١٤هـ). ينظر: ابن فرحون: الديباج المذهب، ص ١٣٤.

(٤) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٧٨/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٩٠/٨، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٤٤/٧. وابن العربيِّ والقرطبي ينسبان إلى الطبريَّ القول بهذا الرَّأي. والصَّحيح أنَّه من أصحاب الرَّأي الأوَّل الذي عليه جمهور الفقهاء. ينظر: الطبري: جامع البيان، ص ٦٧٨/٨–٦٧٩.

(٥) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٤٤/٧.

(٦) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٧٨/٢–١٧٩.

في قتل الصَّيد كافٍ لإطلاق وصفِ التَّعمُّد عليه، فتعلَّقَ الحُكْمُ به لاكتفاء المعنى معه. وأمَّا إذا قتل الصَّيد متعمِّدًا للقتل وللإحرام فذلك أبلغ في وصف العَمْديَّة[١].

أمَّا القرطبيُّ فيذكر ما ذكره ابن العربيِّ من آراءٍ، ويحتجُّ لمذهبه بما ورد من السُّنَّة الشَّريفة، إذ "إنَّ النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم سُئِل عن الضَّبُع. فقال: هي صَيْدٌ. وجعل فيها إذا أصابها المُحْرِم كبشًا"[٢]. ولم يقُل النَّبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم عَمْدًا ولا خطأً. ويذكر القرطبيُّ رأيَ عالمٍ من علماء المالكيَّة هو ابنُ بُكَيْرٍ[٣](ت٢٢٦هـ) يُعلِّل فيه استخدام النَّصِّ القرآنيِّ لهذه الكلمة، مع دخول المُخطئ والنَّاسي في الحُكْم، إذ يقول: "قولُهُ سبحانه: ﴿مُتَعَمِّدًا﴾ لم يُرِد به التَّجاوز عن الخطأ، وإنَّما أراد ﴿مُتَعَمِّدًا﴾ ليبيِّن أنَّه ليس كابن آدم الذي لم يَجعل في قتلِهِ مُتعمِّدًا كفَّارة، وأنَّ الصَّيد فيه كفَّارة، ولم يُرِد به إسقاطَ الجزاءِ في قتلِ الخطأ"[٤].

أمَّا ابن عاشور فيرى أنَّ الآية القرآنيَّة إذا لم تبيِّن في المُخطِئ والنَّاسي حُكْمًا فقد بيَّنته السُّنَّة، ويذكر قول الزُّهري: نزلَ القرآنُ بالعَمْد، وجَرَتِ السُّنَّة في النَّاسي والمخطئ أنَّهما يُكفِّران. ويرى ابن عاشور أنَّ الزُّهري ربَّما أراد بالسُّنَّة العمل من عهد النُّبوَّة والخلفاء، ومضى عليه عمل الصَّحابة، إذ ليس في ذلك أثر عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم[٥].

وممَّا تقدَّم نجد أنَّ علماء المالكيَّة يُوجبون الجزاء على المتعمِّد والمُخطئ والنَّاسي، وكان هذا الحُكْم الفقهيُّ مبنيًّا على الآثار الواردة عن أصحاب النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم، وبذلك يكون هذا الحكم الفقهيُّ دافعًا لِمَا يتبادر إلى الذِّهن من ظاهر النَّصِّ القرآنيِّ الذي يُفيد بصريح لفظِهِ وجوب الكفَّارة على المتعمِّد فقط. هذا المعنى الذي توجبه كلمة (متعمِّدًا) وهي حال قيَّدت وجوب الجزاء بكون القاتل متعمِّدًا. وإذا كان ذلك كذلك فإنَّها تنفي الجزاء عمَّن قتل الصَّيد وهو في حال هذه الحال، إلَّا أنَّ الحكم الفقهيَّ دفع هذا المعنى الذي ينبني على النَّحو فقط، وأبان أنَّه يَشمل المخصِّص وغيرَه.

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٧٩/٢.

(٢) الحديث في سنن البيهقي الكبرى: جماع أبواب جزاء الصَّيد، باب فدية الضبع، رقم (٩٦٥٤)، ص ١٨٣/٥.

(٣) يحيى بن يحيى بن بُكَيْرٍ بن عبد الرَّحمن التَّمِيمِي، قرأ على مَالكٍ المُوَطَّأ ولازمه مُدَّة للاقتداء بِهِ، وهو معدُود في الفقهاء من أَصحاب مَالك، وكان ثِقَةً، مأمونًا، مرضيًّا. روى عَنهُ جمَاعَة من الْأَئِمَّة كالبخاريّ ومسلم، وخرَّجا عَنهُ فِي الصَّحِيح كثيرًا، و كانت له رحلة إِلَى مصر وَالشَّام وَالْعراق وَغَيرهَا. تُوفِّي سنة (٢٢٦هـ). ينظر: ابن فرحون: الديباج المذهب، ص ٤٣٠.

(٤) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٩٠/٨-١٩٢.-

(٥) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٤٤/٧.

ب-الصِّفة:

-تحريم نكاح الرَّبيبة[1]:

من جُملة ما حرَّم الله تعالى من النِّساء على الرِّجال الرَّبيبة، إذ قال تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ [سورة النساء:٢٣]

وممَّا وقف عنده الفقهاء في هذه الآية وصفُ الرَّبائب في كونِهِنَّ في حِجر زوجِ الأمِّ، فالله سبحانه وتعالى قيَّد في الآية حُرْمة الرَّبيبة في كونها في حِجر زوج أمِّها. وهذا يفيد من ظاهر العبارة أنَّ الرَّبيبة إذا لم تكن في حِجر زوج الأمِّ فلا تَحْرُم عليه. وعليه اختلفوا في الرَّبيبة التي ليست في حِجر زوج الأمِّ أيشملها التَّحريم أم لا؟

ذهب المالكيَّة وجمهور الفقهاء إلى أنَّ الرَّبيبة مُحرَّمةٌ على زوج الأمِّ سواءٌ أكانت في حِجره أم لم تكن، وذهبوا إلى أنَّ هذا الوصفَ (اللَّاتي اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم) لا مفهومَ له، فلا يُفيد تقييدَ التَّحريم بهذه الصِّفة وزوالَهُ بزوالها، بل يرَون أنَّ هذا الوصف بيانٌ للواقع خرج مَخْرَج الغالب، إذ الغالبُ والأكثر أن تكون الرَّبيبة في حِجر زوج الأمِّ. والذي جعلهم يذهبون هذا المذهب أنَّهم رأَوا إجماع الأمَّة على تحريمها إنْ كانت في حِجره أو لم تكن[2]. ويرى ابن عاشور أنَّ الأظهر في هذا الوصف أن يكون خرج مَخْرَج التَّعليل، أي: لأنَّهُنَّ في حُجُوركم، وهو تعليل بالمظنَّة لا يقتضي اطِّراد العلَّة في جميع مواقع الحُكْم[3].

في حين ذهب بعضُ المتقدِّمين وأهلُ الظَّاهر إلى الأخذ بظاهر الآية فرأَوا أنَّ الله تعالى حرَّم الرَّبائب بشرطين مجتمعين: أحدهما أن تكون في حِجر زوج أمِّها. وثانيهما الدُّخول بأمِّها. فإذا لم يوجد أحد هذين الشَّرطين فلا حُرْمة[4]. وعلى هذا يكون تحريم الرَّبائب مقيَّدًا بوجودها في حِجر زوج الأمِّ، لا كما ذهب الجمهور إلى حرمتها في كلتا الحالتين.

---

(١) ينظر في المسألة ذاتها: السعدي، عبد القادر: أثر الدلالة النحوية واللغوية، ص ١٨٣.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٤٨٦/١، وابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٢/٢، وابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١٣٠٣/٣-١٣٠٤، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢٣/٦، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢٩٩/٤، والآبي، صالح عبد السميع: الثمر الدَّاني في تقريب المعاني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني. د. تح، المكتبة الثقافية، بيروت، د.ط، د.ت، ص ٤٤٧/١، و الدردير: أحمد: الشرح الكبير. تحقيق: محمد عُلَيْش، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت، ص ٢٥١/٢.

(٣) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢٩٩/٤.

(٤) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١٣٠٣/٣-١٣٠٤، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢٣/٦، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢٩٩/٤، وابن حزم، علي: المحلَّى بالآثار. د. تح، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت، ص ١٤٠/٩.

ممَّا تقدَّم نجد أنَّ علماء المالكيَّة يقولون بحُرْمَة ابنة الزَّوجة على زوج أُمِّها، سواءٌ أكانت في حِجره أم لم تكن. وهم بذلك لم يجعلوا من الوصف (اللَّاتي في حُجُورِكُم) قيدًا أو شرطًا في حُرْمة الرَّبيبة، وقد حَمَلَهم على ذلك إجماعُ الأُمَّة على تحريمها سواءٌ أكانت في حِجْر زوج الأمِّ أم لم تكن. وبذلك يكون هذا الحكمُ الفقهيُّ المُستنبَط من الإجماع مُوجِّهًا لهذه الدَّلالة النَّحويَّة ومُبيِّنًا معناها(١).

(١) ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَحَلاَئِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلاَبِكُمْ ﴾[سورة النساء:٢٣]، فتقييد حُرْمة حليلةِ الابنِ بأنَّه من الصُّلب يُفهَم منه أنَّ الابن من الرَّضاعة لا يَجري عليه الحكمُ ذاتُهُ، ولكنَّ الحُكْمَ الفقهيَّ المُستنبَط من حديث النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم يدفع ذلك، وهو قوله: "يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ". ينظر: ابن العربي: أحكام القرآن، ص ٤٨٧/١، وابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٣/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٩٢/٦، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٣٠٠/٤.

رابعًا- دلالة الأساليب

أ- أسلوب الأمر[١]

فعل الأمرِ في اصطلاح النُّحاة: هو كلُّ ما يصِحُّ أن يُطلَب به الفعلُ من المُخاطَب، بحذف حرف المضارعة، سواءٌ طُلِبَ به الفعل على وجه الاستعلاءِ، أو الخضوعِ، أو الشَّفاعةِ، أو الإباحةِ، أو غيرِ ذلك ممَّا تحملُه هذه الصِّيغة من معانٍ[٢].

أمَّا في دلالة الأمر فإنَّ النُّحاة واللُّغويِّين اتفقوا على أنَّ الأمر موضوع في اللُّغة العربيِّة للطَّلب الجازم على سبيل الحقيقة، فإنْ استُعمِلَ في غيره فهو على سبيل المجاز[٣]. والطَّلب الجازم لا يعني إلَّا الوجوب. وأمَّا الأصوليُّون والفقهاء فقد ذهب جمهورهم إلى أنَّ الأمر يدلُّ على وجوب المأمور به، ولا يُصرَف عن الوجوب إلَّا بقرينة[٤].

وسنرى في الأمثلة القادمة اختلاف الفقهاء في تحديد دلالة الأمر، وكيف كان الحكم الشَّرعيُّ المتمثِّل بأقوال النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم وأفعاله الموجِّهَ لهؤلاء الفقهاء في تحديد هذه الدَّلالة.

أولًا- الإشهاد في البيع[٥]:

اشتملت آيةُ المُداينَة في سورة البقرة على مجموعةٍ من الأحكام التي أمر اللهُ بها عبادَهُ، وتنوَّعت هذه الأحكامُ بين كتابة الدَّينِ، والرَّهْنِ، والإشهادِ على البيع، وغيرِها، وجاءت هذه الأحكامُ بصيغة الأمر، كقوله تبارك وتعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾[سورة البقرة: ٢٨٢] ما يجعل المُستنبِط للحكمِ الفقهيِّ يقف عند هذه الصِّيغة وينظر في مقتضاها، ويتفكَّر في دلالتها، ناظرًا إلى السِّياقات المختلفة التي ترتبط بهذه الصِّيغة، فهل المراد منها الأمر الذي يفيد الوجوب الذي

---

(١) اقتصرنا في أسلوب الأمر على دلالة فعل الأمر.

(٢) ينظر: الأستراباذي، الرضي: شرح الرضي على الكافية، تحقيق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط٢، ١٩٩٦م، ص ١٢٣/٤-١٢٤. والكفوي، أبو البقاء: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. تحقيق: د.عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م، ص ١٧٦، والتهانوي، محمد علي: كشَّاف اصطلاحات الفنون والعلوم. تحقيق: د.علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١١٩٦م، ص ٢٦٤/١.

(٣) ينظر: الغزالي، محمد بن محمد: المنخول في تعليقات الأصول، ص ١٠٧، والسامرائي، فاضل: معاني النحو، ص ٢٦/٤، والزُّحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي. دار الفكر، دمشق، ط١٤، ١٤٢٧هـ=٢٠٠٦م، ص ٢١٧/١.

(٤) ينظر: الباجي، أبو الوليد: إحكام الفصول في أحكام الأصول. تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ=١٩٨٦م، ص ١٩٥، وابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٤٨/٢، والزُّحيلي: أصول الفقه الإسلامي، ص ٢١٥/١.

(٥) ينظر في المسألة ذاتها: السعدي، عبد القادر: أثر الدلالة النحوية واللغوية، ص ٢٤٨، والحوري، عبد الإله:، عبد الإله: أسباب اختلاف المفسرين، ص ٢٢٥.

يترتَّب عليه حتميَّة الفعل، وبمخالفته يقع المخاطَبُ في المحظور؟ أو المراد منها مُجرَّدُ النُّصح والإرشاد للمؤمنين حتى تكون معاملاتُهم على أحسنِ وجهٍ، فلا يقعون في التَّنازُع والتَّخاصُم، واللهُ بلا شكٍّ هو خير النَّاصحين. وعليه يترتَّب الحكم بأنَّ الأمر خرج إلى النَّدب؟

نتيجةً لِمَا تحتملُه صيغةُ الأمر في هذه الآية، اختلف العلماءُ في دلالتها، فمنهم من ذهب إلى أنَّ الأمر في الآية للوجوب كالضَّحاكِ (ت٦٥هـ)، ومجاهدٍ (١٠٤هـ)، وابن المسيَّب (ت١٧٩هـ)، وداودَ الظاهريِّ، وغيرِهم[١]. واستشهد هؤلاء بأنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم أشهد على بيعِ عبدٍ باعَهُ للعدَّاء بن خالد بن هَوْذة، وكتب في ذلك "بسمِ اللهِ الرَّحمنِ الرَّحيمِ. هذا ما اشترَى العدَّاءُ بنُ خالدِ بنِ هَوْذة من محمدٍ رسولِ الله صلَّى الله عليه وسلَّم، اشترى منه عبدًا أو أَمَةً، لا داءَ ولا غَائِلةَ ولا خِبْثَة، بيعَ المُسلِمِ للمُسلِمِ"[٢]. وهذا ما يرجِّحه ابن عاشور، على نحو ما يبدو من ردِّه على ابن العربيِّ الذي يرى أنَّ الصَّحيح هو القول بالنَّدب، لأنَّ النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم "باع ولم يُشهِد، ورَهَنَ دِرْعَهُ عند يهوديٍّ ولم يُشهِد، ولو كان الإشهاد أمرًا واجبًا لوجب مع الرَّهْن لخوف المُنازَعة"[٣]. فيرى ابن عاشور أنَّ تَرْكَ الإشهاد رُخصةٌ في مواضع الائتمان، انطلاقًا من قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللّهَ رَبَّهُ﴾[سورة البقرة: ٢٨٣]، ولا يجعل هذه الآية خاصَّة بالرَّهن، بل بجميع الأحوال المتقدِّمة عليها، من رَهْنٍ، وإشهادٍ، وبيعٍ، ودَيْنٍ[٤]. وبذلك يرى ابن عاشور أنَّ الأصل في هذه الأوامر الوجوب، ويُرخَّص فيها في حال الائتمان.

وذهب أكثر العلماء إلى أنَّ الأمر قد خرج إلى النَّدب، ولم يُرَد به الوجوب والحتميَّة. وممَّن قال بذلك الحَسَن البصريُّ، والشَّعبيُّ (ت١٠٣هـ)، والأئمَّة الأربعة[٥]. وقد قال الإمامُ مالكٌ

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٣٤٢/١، وابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٨٤/١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٤٥٨/٤-٤٥٩، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١١٦/٣-١١٧.

(٢) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١١٧/٣. والحديث في: سنن البيهقي الكبرى: كتاب البيوع، باب بيع البراءة، رقم (١٠٧٨٢)، ص ٥٣٥/٥. ومعنى قوله: لا داء: أي أنَّ البيع بريءٌ من داءٍ في بدنه، أو عيبٍ يُرَدُّ به. ولا غائلة: الغائلة كلُّ شيءٍ يُقصَد به الخداعُ والتَّدليس. ولا خِبْثَة: الخِبْثَةُ: سبيُ من أُعطيَ عهدًا أو أمانًا، وسمِّي خِبْثًا لخُرْمَتِه، وكلُّ خبيثٍ حرامٌ. ينظر: الخطابي، حَمْد بن محمد: غريب الحديث. تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط٢، ١٤٢٢هـ=٢٠٠١م، ص ٢٥٧/١-٢٥٨، والزمخشري، محمود بن عمر: الفائق في غريب الحديث. تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٤١٤هـ=١٩٩٣م، ص ٣٥٠.١/١

(٣) ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٣٤٢/١.

(٤) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير ، ص ١١٧/٣و١٢٤.

(٥) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٤٥٩/٤، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١١٧/٣، وابن العربيِّ يجعل القول بالوجوب للضَّحاك. وأمَّا الندب فيرى أنَّه قول العلماء كافَّة. ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٣٤٢/١.

في الشَّهادة: "هي مندوبٌ إليها في البيع والشِّراء والدَّين"[١]. وتمسَّك هؤلاء بالسُّنَّة النَّبويَّة الشَّريفة، وذلك أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم باع ولم يُشهِد، واشترى ورَهَنَ دِرْعَهُ عند يهوديٍّ ولم يُشهِد[٢].

وقد أورد القرطبيُّ حديثين من صريح السُّنَّة في ترك الإشهاد أحدهما ما ذكره طارقُ ابن عبد الله المحاربيّ (ت٦٠هـ) قال: أقبلْنَا في رَكْبٍ من الرَّبَذَة[٣] وجنوب الرَّبَذَة حتى نزلنا قريبًا من المدينة، ومعنا ظَعينةٌ لنا، فبينا نحن قعودٌ، إذ أتانا رجلٌ عليه ثوبانِ أبيضانِ، فسلَّم، فردَدْنَا عليه، فقال: من أين القومُ؟ فقلْنَا: من الرَّبَذَة وجنوب الرَّبَذَة. قال: ومعنا جملٌ أحمرُ، فقال: تبيعوني جملَكم هذا؟ فقلنا: نعم. قال: بكم؟ قلنا: بكذا وكذا صاعًا من تمرٍ. قال: فما استوضَعَنَا شيئًا، وقال: قد أخذتُه، ثمَّ أخذ برأس الجمل حتى دخل المدينة، فتوارى عنَّا، فتلاومنا بيننا، وقلنا: أعطيتُم جملَكم من لا تعرفونه! فقالت الظَّعينةُ: لا تَلَاوموا، فقد رأيتُ وجهَ رجلٍ ما كان لِيُخْفِرَكم، ما رأيتُ وجهَ رجلٍ أشبهَ بالقمرِ ليلةَ البدرِ من وجههِ. فلمَّا كان العِشاء أتانا رجلٌ فقال: السَّلامُ عليكم، أنا رسولُ رسولِ اللهِ صلَّى الله عليه وسلَّم إليكم، وإنَّه أمرَكُم أن تأكلوا من هذا حتى تشبعوا، وتكتالوا حتى تستوفوا. قال: فأكلنا حتى شبعنا، واكتلنا حتى استوفينا[٤].

وثانيهما حديث الزُّهريِّ عن عُمَارةَ بنِ خُزَيمةَ (ت١٠٥هـ) أنَّ عمَّه حدَّثه- وهو من أصحاب النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم- أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم ابتاع فرسًا من أعرابيٍّ، فطفِق الأعرابيُّ يقول: هلمَّ شاهدًا يشهد أنِّي بعتك. قال خزيمةُ بن ثابت (ت٣٧هـ): أنا أشهد أنَّك قد بعتَه. فأقبل النَّبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم على خزيمةَ فقال: "بمَ تشهد؟" فقال: بتصديقك يا رسول الله. قال فجعل رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم شهادة خزيمة بشهادة رجلين[٥].

وممَّا يُثبت به هؤلاء اجتهادهم الإجماع، إذ لا خلاف بين العلماء أنَّ الرَّهن مشروعٌ بطريق النَّدب، لا بطريق الوجوب، ومن هذا يُعلَم أنَّ الإشهاد مندوبٌ لا واجبٌ، لأنَّهما وردا في سياق آية واحدة، ولو كان الإشهاد واجبًا لوجب مع الرَّهن لخوف المنازعة[٦]، كما أنَّ النَّاس

---

(١) النفراوي: الفواكه الدواني، ص ٣٦٧/٢.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٣٤٢/١.

(٣) الرَّبَذَةُ من قُرَى المدينة على ثلاثة أيام قريبة من ذات عِرْق على طريق الحجاز. ينظر: الحموي، ياقوت: معجم البلدان. د.تح، دار صادر، د.ط، ١٣٩٧هـ=١٩٧٧م، ص ٢٤/٣.

(٤) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٤٦١/٤-٤٦٢. والحديث في صحيح ابن حِبَّان: ذكر مقاساة المصطفى صلى الله عليه وسلم، رقم (٦٥٦٢)، ص ٥١٦/١٤.

(٥) ينظر: السابق نفسه، ص ٤٦/٤. والحديث في سنن أبي داود: كتاب الأقضية، باب إذا علم الحاكم صدق الشَّاهد الواحد يجوز له أن يحكم به رقم (٣٦٠٧)، ص ٣٠٨/٣.

(٦) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٣٤٢/١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٤٦١/٤.

يبيعون ويشترون دون إشهادٍ من غير أن يُنكر أحدٌ عليهم ذلك، ولو كان الإشهاد واجبًا لَمَا تركوا ذلك[١].

وينطلق ابن عطيَّة في ترجيحه للنَّدب على الوجوب من باب المصلحة، إذ يرى أنَّ في الإشهاد على البيع والشِّراء مشقَّةً على العباد، يقول: "والوجوب في ذلك قَلِقٌ، أمَّا في الدَّقائق فصعبٌ شاقٌّ، وأمَّا ما كثُر فربَّما يَقصِد التَّاجرُ الاستيلاف بترك الإشهاد، وقد يكون عادةً في بعض البلاد، وقد يَستحْيِي من العالم والرَّجل الكبير المُوقَّر فلا يُشهِد عليه، فيدخلُ ذلك كلُّه في الائتمان، ويبقى الأمر بالإشهاد ندبًا لما فيه من المصلحة في الأغلب ما لم يقع عُذر يمنع منه"[٢].

وربَّما أمكن القول: إنَّ الحكم بالنَّدب في الإشهاد على البيع يكون فيه تيسيرٌ على المتعاملِين أكثرُ من الحكم بوجوبه، إذ نجد في هذا القول شدَّةً في الدِّين وحَرَجًا لا يتلاءَم مع سماحة الدِّين ويُسره، إذ يقول تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[سورة الحج: ٧٨]، ويقول النَّبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم: "إنَّ الدِّيْنَ يُسْرٌ، ولَنْ يُشَادَّ الدِّيْنَ أَحَدٌ إلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وقَارِبُوا، وأَبْشِرُوا، واسْتَعِينُوا بالغُدْوَةِ والرَّوْحَةِ وشَيءٌ مِنَ الدُّلْجَةِ"[٣]. وبذلك يكون القول بالنَّدب هو الذي يحقِّقُ المقصد الشَّرعيَّ من هذا الحكم في الحقوق من حيث "ضبطُها وأداؤها عند الاحتياج إليها"[٤]. فالله تعالى ندب إلى الكتابة والإشهاد في الدُّيون المُؤجَّلة" لحفظ ما يقع بين المُتعاقدين إلى حلول الأجل، لأنَّ النِّسيان يقع كثيرًا في المُدَّة التي بين العقد وحلول الأجل، وكذلك قد تطرأ العوارض: من موتٍ أو غيره، فشَرَع الله الكتابة والإشهاد لحفظ المال وضبط الواقع"[٥].

فالأفضل الإشهاد على البيع، ولكن لا حرجَ في تَرْكِهِ إن كان في الالتزام به مشقَّة، وكان تَرْكُهُ لا يُؤدِّي إلى نسيانِ حقٍّ أو ضياعه.

ممَّا تقدَّم من اختلاف العلماء في دلالة فعل الأمر (أشهدوا) على النَّدب أو الوجوب، نجد أنَّ علماء المالكيَّة ما عدا ابن عاشور يُرجِّحون النَّدب على الوجوب، وهم يُرجِّحون النَّدب نتيجةً للثَّابت عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم الذي باعَ وكتبَ مرَّة، ومرَّة باعَ ولم يكتب ولم يُشهد، فرأَوا في ذلك دليلًا على عدم الوجوب، ولو كان واجبًا لَمَا تركه النَّبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم أبدًا،

---

(١) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٤٦١/٤.

(٢) ابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٨٤/١.

(٣) ينظر: الخن، مصطفى: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٧، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م، ص ٣١٢. والحديث في صحيح البخاري: كتاب الإيمان، باب الدِّين يسر، رقم (٣٩)، ص ٢٣/١.

(٤) ينظر: ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٥١٤.

(٥) السايس، محمد علي: تفسير آيات الأحكام. تحقيق: ناجي سويدان، المكتبة العصرية، صيدا، د.ط، ٢٠٠٢م، ص ١٨٧.

إضافة إلى ما وجدوه من إجماعٍ على ترك النَّاس الإشهادَ في البيع دون أن يُنكر عليهم أحدٌ ذلك. وبذلك يكون توجيه دلالة فعل الأمر مُتوقِّفًا على الحكمِ الفقهيِّ المُستنبَطِ من فعلِ النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم والإجماع[1].

ثانيًا- إنكاح الأيامى:

حضَّ اللهُ سبحانه وتعالى المسلمين على تزويج الفقراء الذين لا يملكون ما يزوِّجون به أنفسَهم، وذلك من أجل المحافظة على صلاح المجتمع، لكيلا تَكثر فيه المفاسدُ، وتُرتكبَ المحرماتُ، فقال تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَى مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِن يَكُونُوا فُقَرَاء يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[سورة النور: ٣٢].

اختلف الفقهاء في صيغة الأمر الواردة في هذه الآية ﴿أَنكِحُوا﴾ على غِرَارِ اختلافِهم في كلِّ موقع تقع فيه، فاختلفوا في دلالتها أهي للنَّدب أم للوجوب أم للإباحة؟

فذهب العلماء إلى أنَّ الحكم يختلف باختلاف حال المأمور بإنكاحهم، فإنْ كانوا مظنَّةَ الوقوع في مضارَّ في الدِّين أو الدُّنيا فإنكاحُهم واجبٌ ولا خلافَ في ذلك. وإنْ لم يُظَنَّ منهم الوقوعُ في مضارَّ في الدِّين أو الدُّنيا فقد قال الإمامان أبو حنيفةَ ومالكٌ: هو مُستحبٌّ. وقال الإمامُ الشَّافعيُّ: هو مباح. والذي حمل الإمامَ الشَّافعيَّ على ذلك أنَّه رأى النِّكاح قضاءَ لَذَّةٍ، فكان عنده مُباحًا مثلَ الأكل والشُّرب[2].

أمَّا ما حمل فقهاء المالكيَّة على القول بالاستحباب في تلك الحالة فهو تمسُّكهم بما صحَّ عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم من أحاديثَ تحضُّ على النِّكاح، وتنهى عن التَّبتُّل، ومن هذه الأحاديث ما رواه أنسُ بنُ مالكٍ (ت٩٣هـ): جاء ثلاثةُ رَهْطٍ إلى بُيوتِ أزواجِ النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم يسألونَ عن عبادةِ النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم، فلمَّا أُخبِرُوها كأنَّهم تَقَالُّوها، فقالوا: وأينَ نحنُ من النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم، وقد غُفِرَ لَهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ ومَا تَأَخَّر؟ قال أحدُهُم: أمَّا أنا فأصلِّي الليلَ أبدًا. وقال الآخرُ: أنا أصومُ الدَّهرَ ولا أُفْطِر. وقال الآخرُ: أنا أعتزلُ النِّساءَ ولا أتزوَّجُ أبدًا. فجاء رسولُ الله صلَّى الله عليه وسلَّم إليهم، فقال: "أنتُم الذين قلتُم كذا وكذا؟ أَمَا

---

(١) وعلى نحو هذه المسألة تجري مسألة الأمر في كتابة الدَّين في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [سورة البقرة:٢٨٢]. ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٣٢٨/١، وابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٧٨/١-٣٧٩، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٤٣١/٤، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٠٠/٣.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٣٩١/٣، وابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٨٠/٤، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢٢٩/١٥، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢١٧/١٨.

واللهِ إنِّي لَأَخْشَاكُم للهِ، وأتْقَاكُم لَهُ، ولكنِّي أَصُومُ وأُفْطِرُ، وأُصَلِّي وأَرْقُدُ، وأتزوَّج النِّساءَ، مَنْ يَرْغَبْ عن سُنَّتي فليس مِنِّي"[1].

ويستعين ابن عاشور بالسِّياق الذي وردت فيه الآية فيرى أنَّ حَمْلَ الأمر في هذه الآية على الإباحة هو مَحْمَلٌ ضعيف في هذا المقام، إذ ليس المقام مظنَّة تَرَدُّدٍ في إباحة تزويجهم[2]، بل هو مقام الدَّعوة إلى المحافظة على صلاح المجتمع وعفَّة الرِّجال والنِّساء. فقد سُبِقَ الأمرُ بإنكاح الأيامى بأمر المسلمين بغضِّ أبصارهم، وحِفْظِ فروجهم، إذ قال تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾[سورة النور:٣٠]، وعُقِّبَ هذا الأمرُ بالدَّعوة إلى العفاف لمن لا يجد نِكاحًا إلى أن يغنيَه اللهُ تعالى فيتزوَّج، إذ قال تعالى: ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ﴾[سورة النور:٣٣]، وبين هذين الأمرين جاء الأمر بتزويج الأيامى، فكان من الواجب حملُه على الاستحباب لا الإباحة. وهذا يوافق ما قصدت إليه الشَّريعة الإسلاميَّة من الزَّواج، فحثَّت الشَّباب على الزَّواج، إذ به يَغضُّ الإنسان طَرْفه عن المحرَّمات، ويصون فرجه عن الكبائر، وفي ذلك يقول النَّبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم: "يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ البَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ، وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءٌ"[3].

وبذلك رأينا أنَّ فقهاء المالكيَّة وجَّهوا دلالة فعل الأمر التي تحتمل (الوجوب، أو النَّدب، أو الإباحة) إلى القول بإفادتها النَّدب والاستحباب، لأنَّ تزويج الأيامى فيه عفَّة لهم عن الوقوع في المحارم من جهة، وصلاح للمجتمع من جهة أخرى، مستندين في هذا التَّوجيه إلى أقوال النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم، فكان هذا الحكمُ الفقهيُّ المُستنبَط من أقوالِ النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم دليلًا على إعطاء فعل الأمر هذه الدَّلالة.

---

(١) ينظر: ابن العربيّ: أحكام القرآن، ص ٣/٣٩١-٣٩٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٥/٢٢٩، وابن رشد: المقدمات الممهدات، ص ١/٤٥٢، والحديث في صحيح البخاري: كتاب النِّكاح، باب التَّرغيب في النِّكاح، رقم (٤٧٧٦)، ص ٣/١٨٢٣.

(٢)ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٨/٢١٧.

(٣) الحديث في صحيح البخاري: كتاب النكاح، باب من لم يستطع الباءة فليصم، رقم (٤٧٧٩)، ص ٣/١٨٢٤.

ب – أسلوب العطف

العَطْفُ في اصطلاح النُّحاة: يأتي على نوعين: عطفُ بيانٍ، وعطفُ نَسَقٍ. وهذا الأخير "هو تابعٌ يتوسَّط بينه وبين مَتبوعِهِ أحدُ حروف العطف". وحروف العطف منها ما يقتضي التَّشريك في اللَّفظ والمعنى، وهي (الواو، والفاء، وثُمَّ، وحتَّى، وأو، وأم)، ومنها ما يقتضي العطف في اللَّفظ دون المعنى، وهي (بل، ولكنْ، ولا) [1].

وما يعنينا هنا حرف العطف (الواو) فهو يفيد التَّشريك في اللَّفظ والمعنى، أي: إنَّ المعطوف عليه والمعطوف مشتركان في الحدث. وهذا يعني أنَّهما مشتركان في الحُكْم. وهذا ما سنجده عند وقوفنا على الحُكم الشَّرعيِّ في طَهارة الرِّجلين، فمَنْ عَطف الأرجل على الرُّؤوس الممسوحة قال بالمسح. ومن عطفها على الأيدي المغسولة قال بالغسل. إلَّا أنَّ ما سنجده هنا أنَّ الحكمَ الشَّرعيَّ المُستنبَطَ من فِعْل النَّبيِّ صلَّى الله عليه وقوله، وهو الغسل، حمل الفقهاء على توجيه أسلوب العطف بما يتناسب مع هذا الحكم الشَّرعيِّ.

-الفرض في طهارة الرِّجلين[2]:

لمَّا أوجب الله سبحانه وتعالى الصَّلاة على عباده أمرهم بالتَّطهُّر لها، فذكر أركان الوُضوء التي يجب على المسلم القيامُ بها قبل الشُّروع في صلاته، فقال تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ﴾ [سورة المائدة: ٦].

وقف العلماء كثيرًا عند هذه الآية، واستنبطوا منها الكثير من الأحكام الفقهيَّة، وفي استنباطهم هذا اختلفوا كثيرًا في دلالة بعض الأدوات، وإعراب المفردات التي تؤثِّر في هذا الاستنباط، وممَّا وقفوا عنده العطف في قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾، حيثُ وردت هذه المفردةُ بثلاثِ قراءات: بالرَّفع (أرجلُكم) وهي قراءة الحسن، والأعمش (ت١٤٨). وبالنَّصب (أرجلَكم) وهي قراءة ابنِ عامرٍ (ت١١٨هـ)، ونافعٍ (ت١٦٩هـ)، والكسائيِّ (ت١٨٩هـ). وبالجرِّ (أرجلِكم) وهي قراءة ابنِ كَثيرٍ (ت١٢٠هـ)، وأبي عمرو (ت١٥٤هـ)، وحمزةَ (ت١٥٦هـ)[3].

---

(١) ينظر: عبد اللطيف، محمد حماسة: التوابع في الجملة العربيِّة. مكتبة الزهراء، القاهرة، د.ط، ١٩٩١م، ص ١٠٩.

(٢) ينظر في المسألة ذاتها: السعدي، عبد القادر: أثر الدلالة النحوية واللغوية، ص ١٥٥، والحوري، عبد الإله:، عبد الإله: أسباب اختلاف المفسرين، ص ١٣٣، والربابعة، هارون: اللغة والشريعة (أثر النحو والبلاغة في الأحكام الفقهية بداية المجتهد ونهاية المقتصد–نموذجًا). دار كنوز المعرفة، عُمَان، ط١، ١٤٢٨هـ=٢٠٠٨م، ص ٤٨، والجاسم، محمود: تأويل النص القرآني وقضايا النحو، ص ٢٣٤.

(٣) ينظر: ابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٦٣/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٤٢/٧، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٣٠/٦، وابن مجاهد، أحمد بن موسى: السَّبعة في القراءات. تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٤٠٠هـ، ص ٢٤٢–٢٤٣.

فمن قرأ بالرَّفع رأى أنَّ التَّقدير: وأرجلُكم فاغسلوها. وعليه يكون الفَرْض في الرِّجلين الغَسْل. وأمَّا من قرأ بالنَّصب فرأى أنَّ (أرجلَكم) معطوفة على (أيديَكم) فيكون العامل فيهما واحدٌ وهو الفعل (اغسلوا). وعليه يكون الفَرْض في الرِّجلين هو الغَسْل لا المسح. وأمَّا من قرأ بالجرِّ فرأى أنَّ الظَّاهر منها عَطْفُ (أرجلِكم) على (رؤوسِكم)، وبما أنَّ الرُّؤوس مَمْسوحةٌ، فالرِّجلان كذلك مَمْسُوحتان، لأنَّ المعطوف يأخذ حُكم المعطوف عليه. وعليه فالفَرْض في الرِّجلين هو المسح[١]. ونتيجة لهذه القراءات كان هناك ثلاثةُ آراءٍ في طهارة الرِّجلين، فمنهم من ذهب إلى أنَّ الفَرْض هو الغسل، وهم جمهور الفقهاء، ومنهم من رأى أنَّ الفَرْض هو المسح وهم الشِّيعة الإماميَّة[٢]، ومنهم من رأى أنَّ العبد مخيَّرٌ بين الغَسْل والمَسْح، فأيَّهما فعل أجزَأه، وهو الطَّبريُّ[٣].

أمام هذه الآراء المختلفة التي كانت نتيجةً طبيعيَّة لاختلاف القراءة، كان لابدَّ لكلِّ فريقٍ من أدلَّة يُرجِّح بها رأيه، ويدعمُ بها مذهبه، فذهب الجمهور من الفقهاء والكافَّة من العلماء إلى أنَّ الفَرْض في الرِّجلين هو الغَسْل، وذكر أشهبُ[٤](ت٢٠٤هـ) عن الإمامِ مالكٍ أنَّه سُئِل عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ﴾ أبالنَّصبِ أم بالخفض؟ فقال: هو الغَسْل ولا يجزي المَسْحُ[٥]. ورأى ابن العربيِّ أنَّ قراءة النَّصب تُرجَّح[١] على قراءة الجرِّ، وكانت حُجَّتُه القاطعةُ في

---

(١) ينظر: ابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٦٣/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٤٢/٧. وتحتمل قراءة النَّصب العطف على محل الجار والمجرور (برؤوسكم). للاطِّلاع على القراءات وتخريجها ينظر: السمين الحلبي، أحمد ابن يوسف: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون. تحقيق: د. أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، د.ط، د.ت، ص ٢١٠/٤.

(٢) هم القائلون بإمامة عليٍّ رضيَ الله عنه بعد النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم نصًّا ظاهرًا، وتعيينًا صادقًا، من غير تعريضٍ بالوصف، بل إشارة إليه بالعين، وأهمُّ أمر في الِّدين عندهم تعيين الإمام. ينظر: الشهرستانيُّ، محمد بن عبد الكريم: المِلَل والنِّحَل.صحَّحه وعلق عليه: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٧، ١٤٢٨هـ=٢٠٠٧م، ص ١٦٣/١.

(٣) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٧١/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٤٣/٧، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٣١/٦. ولا ننسى أن نشير إلى أنَّ كلَّ فريق منهم أخذ يُرجِّح القراءة التي تتَّفق مع ما ذهب إليه من الحكم الفقهيِّ، ويُؤوِّل القراءة الأخرى. غير أنَّنا لم نثبِت إلَّا ما ذهب إليه علماء المالكيَّة هذا من جهة، ومن جهة أخرى يَنسُب الكثير من المفسِّرين إلى الطَّبريِّ القول بالتَّخيير بين المسح والغسل، والذي في تفسيره أنَّه أراد بالمسح دَلْكَ الرِّجلين عند غسلهما بالماء، لا بلَّهُما بالماء فقط، وهو بهذا التَّفسير يحاول الجمع بين قراءة النَّصب والجرِّ. ينظر: الطبري: جامع البيان، ص ١٩٨/٨. وقد أشار ابن كثيرٍ إلى هذا في تفسيره: تفسير القرآن العظيم. تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط٢، ١٤٢٠هـ=١٩٩٩م، ص ٥٤/٣.

(٤) أشهب بن عبد العزيز، روى عن الإمام مالك، وانتهت إليه الرِّئَاسَة بِمصْر بعد ابْن القاسِم، قَالَ الشَّافعي: ما رأيت أفقه من أَشهب. تُوفِّي سنة (٢٠٤هـ). ينظر: ابن فرحون: الديباج المذهب، ص ٩٨.

(٥) ينظر: ابن عبد البَرِّ: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، د.ط، ١٣٨٧هـ، ص ٢٥٦/٢٤.

في ذلك فعلَ النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم وقولَه، فالنَّبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم غَسَل رجليه وما مَسَحَهما في الوضوء قطُّ، ورأى قومًا يتوضَّؤون وأعقابُهم تلوح، فنادى بأعلى صوته: "وَيْلٌ لِلأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ"(٢). وقال: "وَيْلٌ لِلْعَرَاقِيْبِ مِنَ النَّارِ"(٣). فقد توعَّد النَّبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم بالنَّار على تَرْك استيعاب غَسْل الرِّجلين، فدلَّ ذلك على أنَّ الفرض في الرِّجلين الغَسْل. وأمَّا مَنْ قال مِنَ الصَّحابة بمسحهما فَلم يعلم بوعيد النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم على تَرْكِ إيعابِهِمَا(٤).

ويرى ابن العربيِّ أنَّ قراءتَي النَّصبِ والجرِّ محتملتان المسْحَ والغَسْلَ، وأنَّ اللُّغة تقضي بأنَّهما جائزتان، إلَّا أنَّ وعيد النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم بالنَّار على ترك استيعاب الرِّجلين بالماء قضى بأنَّ النَّصب يُوجِب العطف على الوجه واليدين(٥). ولو لم تتضافر الأحاديث الواردة في السُّنَّة النَّبويَّة في غَسْل الأَرْجُل لَحُكِمَ بما اقتضته الآية بقراءة الجرِّ من مسح الرِّجلين(٦). وبذلك يرى ابن العربيِّ أنَّ الحُكْمَ الفقهيَّ المأخوذ من فِعلِ النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم وقولِه في غَسْل الأرجُل هو الذي حمل الفقهاءَ على ترجيح قراءة النَّصب على الجرِّ من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى حملهم على تخريج قراءة الجرِّ بما يتناسب مع هذا الحكم الفقهيِّ. وعلى قراءة النَّصب تكون جملةُ (امسحوا برؤوسكم) معترضةً بين المتعاطفين (أيديكم وأرجلكم)، وكأنَّ الفائدة من هذا الاعتراض التَّلميح إلى ترتيب أعضاء الوضوء، لأنَّ الأصل في التَّرتيب الذِّكريِّ أن يدلَّ على التَّرتيب الوجوديِّ، وليست الغايةُ أن يشتركا في صفة التَّطهير وهي المَسْح(٧).

وينفرد القرطبيُّ في ذكر الحديث السَّابق "ويلٌ للأعقابِ من النَّار" بزيادةٍ فيه لا تَدَع مجالًا للاحتمال بأنَّ المُراد من الآية غَسْل الرِّجلين، فيذكر أنَّه ثبَت عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم قوله: "ويلٌ لِلْأَعْقَابِ وَبُطُونِ الأَقْدَامِ مِنَ النَّارِ"(٨). وقال في تعليقه على هذا الحديث:

---

(١) بعض العلماء يرفض التَّرجيح بين القراءات، منهم أبو حيان الأندلسيُّ الذي يقول: "وهذا التَّرجيحُ الذي يذكرُه المفسِّرون والنَّحويُّون بين القراءتين لا ينبغي، لأنَّ هذه القراءاتِ كلَّها صحيحةٌ ومرويَّةٌ ثابتةٌ عن رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم، ولكلٍّ منها وجهٌ ظاهرٌ حسَنٌ في العربيَّة، فلا يمكن فيها ترجيحُ قراءةٍ على قراءة". ينظر: البحر المحيط، ص ٢٧٥/٢.

(٢) الحديث في صحيح البخاري: كتاب الوضوء، باب غسل الرِّجلين، ولا يمسح على القدمين، رقم (١٦١)، ص ٧١/١.

(٣) الحديث في صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب غسل الرِّجلين بكمالهما، رقم (٢٤٢)، ص ٢١٤/١.

(٤) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٧١/٢-٧٢، وابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٤٢/١و ٤٤، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٤٢/٧.

(٥) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٧٢/٢.

(٦) ينظر: ابن العربيِّ: المحصول في أصول الفقه. أخرجه واعتنى به: حسين علي اليدري، وعلَّق على مواضع منه: سعيد عبد اللطيف فودة، دار البيارق، عمان وبيروت، ط١، ١٤٢٠هـ=١٩٩٩م، ص ٩٧.

(٧) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٧٢/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٤٤/٧-٣٤٥، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٣٠/٦

(٨) الحديث في المستدرك على الصَّحيحين: كتاب الطهارة، رقم (٥٨٢)، ص ٢٥٣/١.

"فخوَّفَنَا بذِكْرَ النَّارِ على مُخَالَفَةِ مُرادِ اللهِ عزَّ وجلَّ، ومَعلومٌ أنَّ النَّار لا يُعذَّبُ بها إلَّا مَنْ تَرَكَ الواجبَ، ومَعلومٌ أنَّ المَسْحَ ليس شأنُهُ الاستيعابَ، ولا خلافَ بين القائلينَ بالمَسْح على الرِّجلينِ في أنَّ ذلك على ظُهورِهِمَا لا على بُطونِهِمَا، فتبيَّنَ بهذا الحديثِ بُطلانُ قولِ مَنْ قالَ بالمَسْحِ، إذ لا مَدخَل لمَسْحِ بطونِهما عندهم، وإنَّما ذلك يُدرَكُ بالغَسْل لا بالمَسْح"(١).

ويضيف القرطبيُّ إلى هذا الدَّليل دليلًا آخرَ من أدلَّة الشَّرع وهو الإجماع، فقد اتَّفق العلماء على أنَّ من غَسَلَ رجليه فقد أدَّى الواجب عليه، واختلفوا فيمن مَسَح رجليه، وحَمْلُ الكلامِ على ما أجمعوا عليه أَوْلى من حَمْلِهِ على ما اختلفوا فيه(٢).

وإذا كان ابن رشد لا يرى فيما ذكره الجمهورُ من أحاديثَ حُجةً في كونِ المفروضِ هو الغَسْل دون المسح، فإنَّه يرى أنَّ الغَسْل في الرِّجلين أشدُّ مُناسبةً من المَسْح، كما أنَّ المَسْح أشدُّ مناسبةً للرَّأس من الغَسْل، وذلك أنَّ الرِّجلين لا يزول دَنَسُهما غالبًا إلَّا بالغَسْل، بينما الرَّأس يزول دَنَسُه بالمَسْح غالبًا(٣). وهذا أيضًا ما يؤكِّده ابن عاشور إذ يقول: "فالأَرْجُلُ يجبُ أن تكونَ مغسولةً، إذ حِكمةُ الوُضوء _وهي النَّقاء والوَضَاءة والتَّنظُّف والتَّأهُّب لمُناجاة الله تعالى_ تقتضي أن يُبالَغَ في غَسْل ما هو أشدُّ تعرُّضًا للوَسَخ، فإنَّ الأرجل تُلاقي غُبارَ الطُّرقات، وتُفرزُ الفضلاتِ بكَثرةِ حركة المشي، ولذلك كان النَّبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم يأمر بمُبالغة الغَسْل فيها"(٤).

ولتخريج قراءة الجرِّ، وتوجيهها إلى أنَّ المراد منها الغَسْل لا المَسْح، اعتمد هؤلاء على أدلَّة من اللُّغة والنَّحو والشَّريعة. فذهب بعضهم إلى الاستفادة من الدَّلالة المعجميَّة لمفردة (مَسَحَ) فرأوا أنَّ لفظَ (المَسْحِ) لفظ مُشترَك، يَرِد بمعنى الغَسْل وبمعنى المَسْح، حيث رُويَ عن العَرب أنَّها تُسمِّي الغَسْل الخفيف مَسْحًا، ويقولون: تمسَّحتُ للصَّلاة، بمعنى غَسَلْتُ أعضائي، ويُقال: مَسَحَ الله ما بك: إذا غَسَلَكَ وطهَّرَكَ من الذُّنُوب(٥). ويذكر ابن الأثير (ت٦٠٦هـ) أنَّ من هذا المعنى حديثَ: "أنَّهُ تَمَسَّحَ وَصَلَّى" أي توضَّأ(٦). ويرى القرطبيُّ أنَّ المَسْحَ إذا كان في اللُّغة مُحتمِلًا

---

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٤٨/٧-٣٤٩. وينظر: ابن عبد البَرِّ: التمهيد، ص ٢٥٥/٢٤-٢٥٦.

(٢) ينظر: القرطبي، ص ٣٤٩/٧، وابن عبد البر: التمهيد، ص ٢٥٦/٢٤.

(٣) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٤٤/١-٤٥.

(٤) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٣٠/٦.

(٥) ينظر: ابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٦٣/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص٣٤٤/٧، والهروي، أحمد ابن ابن محمد: الغريبين في القرآن والحديث. تحقيق: أحمد فريد المزيدي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٩هـ=١٩٩٩م، ص ١٧٥٠/٦، ولسان العرب مادة (مسح)، ص ٥٩٣/٢.

(٦) ينظر: ابن الأثير، مجد الدين: النهاية في غريب الحديث والأثر. تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، ١٣٩٩هـ=١٩٧٩م، ص ٣٢٧/٤. ولم أعثر على هذا الحديث في كتب التخريج.

(للمَسْحِ والغَسْلِ)، فإنَّ دلالته على غَسْل الرِّجلين في هذه الآية أرجحُ من دلالته على مَسْحِهما، إذ يُرجَّحُ معنى الغسل بقراءة الآية بالنَّصب التي لا تحتمل المسح، وبكَثرة الأحاديث الواردة في الغسل، والأخبار الصَّحيحة الكثيرة في توعُّد النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم لِمَنْ ترك غَسْلهما[١]. في حين يرى ابن عاشور نقيض ما رآه القرطبيُّ، إذ يقول: "وزعمُوا أنَّ العَرب تُسمِّي الغَسْلَ الخفيفَ مَسْحًا، وهذا الإطلاقُ- إنْ صحَّ- لا يَصِحُّ أن يكونَ مُرادًا هنا، لأنَّ القرآن فرَّق في التَّعبير بين الغَسْلِ والمَسْحِ"[٢].

وذهبوا أيضًا إلى أنَّ قراءة الجرِّ تدلُّ على مَسْح الرِّجلين، لكنَّ هذا المسح مُقيدٌ بكونهما في الخفين، وهذا القيد مأخوذ من فِعْل النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم، إذ لم يصِحَّ عنه مسحُ رجليه إلَّا وعليهما خُفَّان، فبيَّن النَّبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم بفعله الحال التي تُغسَل فيها الأرجل، والحال التي تُمسَح فيها. وعليه تكون قراءة النَّصب لعطف مَغسولٍ على مَغسولٍ، وقراءة الجرِّ لعطف مَمْسُوحٍ على مَمْسُوحٍ.[٣]

وذهبوا أيضًا إلى أنَّ (أرجلِكم) بالجرِّ معطوفةٌ في اللَّفظ على (رؤوسِكم) دون المعنى، وهذا يدلُّ على أنَّ المراد الغسل، إذ المراعى المعنى لا اللَّفظ، وإنَّما خُفض للجوار، كقول العرب: "هَذَا جُحْرُ ضَبٍّ خَرِبٍ"، وقوله تعالى: ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنتَصِرَانِ﴾[سورة الرحمن: ٣٥]، بقراءة الجرَّ في (نُحَاس)، وقولِ امرئ القيسِ[٤]:

كَأَنَّ أَبَانًا فِي أَفَانِيْنِ وَدْقِهِ كَبِيْرُ أُنَاسٍ في بِجَادٍ مُزَمَّلِ

وقولِ زُهيرِ بنِ أبي سُلْمَى[٥]:

لَعِبَ الزَّمَانُ بِهَا وَغَيَّرَهَا بَعْدِي سَوَافِي الْمُورِ وَالْقَطْرِ[٦]

---

(١) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٤٤/٧.

(٢) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٣١/٦.

(٣) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص٧٢/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٤٥/٧.

(٤) امرؤ القيس: الديوان، ص ٢٥. أَبَان: اسم جبل معروف، أفانين: الضُّروب والأنواع، الوَدْق: المطر، البِجَاد: كِساءٌ مخطَّطٌ. فقد شبَّه هذا الجبلَ حين غَشيَه المطر وعمَّه الخِصْبُ بشيخٍ ضعيفٍ في بِجاد، وخُصَّ الشَّيخُ لأنَّه مُتدثِّر أبدًا مُتزمِّلٌ في ثيابه. ويُروَى الشَّطر الأول: كأنَّ ثَبِيْرًا في عَرَانِيْنِ وَبْلِهِ.

(٥) زهير بن أبي سُلْمى: شعره، صَنْعة الأعْلَم الشَّنْتَمَرِيّ. تحقيق: د.فخر الدين قباوة، المكتبة العربيِّة، حلب، ط١، ١٣٩٠هـ=١٩٧٠م، ص ١١٠-١١١. السَّوافي: جمعُ سَافية، وهي الرِّيحُ الشَّديدةُ التي تَسْفِي التُّراب، أي: تُطِيره. والمُور: التُّراب. ومعنى البيت: أنَّ الرِّياحَ والأمطارَ تردَّدَتْ على هذه الدِّيارِ حتى عَفَتْ رسومُها، وغيَّرت آثارها بما سَفَت الرِّيح عليها من التُّراب، ومَحَت الأمطار من الرُّسوم والآثار. وعَطَف "القطر" على "المُور" لقرب جواره منه، وحقُّه أن يُعطفَ على "السَّوافي". وقد يَصِحُّ أن يُعطَفَ على "المُور" لأنَّ الرِّيح تسوق المطرَ وتفرِّقه كما تَسْفي "المُور" وتذهب به.

(٦) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٤٣/١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص٣٤٧/٧-٣٤٨.

وإن كان الخفض على الجوار ولا سيَّما في العطف مُختلَفًا فيه بين النُّحاة، فمنهم من يردُّه ويعدُّه من الشَّاذِّ والفاسد الذي ينبغي صون القرآن الكريم عنه، فلا يُحمَل شيء من كتاب الله عزَّ وجلَّ عليه، وإنَّما يُحمَل على أفصح اللغات وأصحِّها[١]. ومنهم من يرى أنَّه كثيرٌ في كلام العرب[٢].

أمَّا ابن العربيِّ فيرفض العطف على الجوار، ويرى أنَّ العطفَ في الآية عطفٌ على اللَّفظ لا على المعنى والتَّشريك في الحُكْم، إذ قد يُعطَف الشَّيء على الشَّيء بفعل ينفرد به أحدُهما[٣]، فيُقدَّر للثَّاني ما يناسبُه، وذلك كقول الشَّاعر[٤]:

عَلَفْتُهَا تِبْنًا وَمَاءً بَارِدًا حَتَّى شَتَتْ هَمَّالَةً عَيْنَاهَا

والتَّقدير: علفتها تبنًا وسقيتها ماء.

وقول لَبِيْدٍ[٥]:

فَعَلَا فُرُوْعَ الأَيْهُقَانِ وَأَطْفَلَتْ بِالجَلْهَتَيْنِ ظِبَاؤُهَا وَنَعَامُهَا

والتَّقدير: وأَطْفَلَت بالجَلْهَتَينِ ظِبَاؤُها، وَفَرَّخَت نَعَامُهَا.

ويرى ابن العربيِّ أنَّ الشَّواهد السَّابقة إن جاء العطف فيها اتِّكالًا على فَهْم السَّامع للحقيقة، فإنَّه تعالى عَطَف الأرجل على الرُّؤوس اتِّكالًا على بيان المُبلِّغ عليه الصَّلاة والسَّلام، وقد بلَّغ ذلك[٦].

ومن الأحاديث التي تقوِّي أنَّ المُراد من الآية الغَسْل في الرِّجلين لا المسح، قول النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلم: "إِذَا تَوَضَّأَ العَبْدُ المُسْلِمُ أَو المُؤْمِنُ، فَغَسَلَ وَجْهَهُ خَرَجَتْ مِنْ وَجْهِهِ كُلُّ

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: المحصول، ص ٩٦، والزَّجاج، أبو إسحاق: معاني القرآن وإعرابه. تحقيق: د. عبد الجليل شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م، ص ١٥٣/٢، والنحاس، أبو جعفر: إعراب القرآن. تحقيق: د. زهير غازي زاهد،عالم الكتب، بيروت، ط٣، ١٤٠٩هـ=١٩٨٨م، ص ١٣١/١-١٣٢، وابن جني: الخصائص، ص ١٩٢/١.

(٢) الأنباري، أبو البركات: الإنصاف في مسائل الخلاف، ص ٦٠٢/٢. وللاطِّلاع على هذه الظَّاهرة ينظر: النمر، فهمي حسن: ظاهرة المجاورة في الدراسات النحوية وموقعها في القرآن الكريم. دار الثقافة، القاهرة، د.ط، ١٩٨٥م.

(٣) يذهب النُّحاة إلى أنَّ الواو تختصُّ من بين حروف العطف بعطف عاملٍ قد حُذف وبقي معموله. ينظر: حسن، عباس: النحو الوافي، ص ٥٦٣/٣.

(٤) لا يُعرَف قائِلُه. ويرويه بعضهم: (لمَّا حَطَطْتُ الرَّحْلَ عنها وَارِدًا علفتُها....)، شَتَتْ: أقامت شتاء. همَّالة: من هَمَلَت العين: إذا صبَّت دمعها. ينظر: البغدادي، عبد القادر: خزانة الأدب ولبُّ لباب لسان العرب. تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م، ص ١٣٩/٣.

(٥) لبيد بن أبي ربيعة العامري: شرح الديوان. حقَّقه وقدَّم له: د. إحسان عباس، مطبعة حكومة الكويت، د.ط، ١٩٦٢م، ص ٢٩٨. الأَيْهُقَان: جرجير البَّر. الجَلْهَتَان: جانبا الوادي. ويُروَى فَغَلا بمعنى شبَّ وارتفع، ويُروَى: فاعتمَّ نَوْر الأيهقان، واعتمَّ أيضًا بمعنى ارتفع. وتقرأ "فُرُوع" بالضَّم على الفاعلية والنَّصب على المفعولية، أي علا السَّيلُ فُرُوعَ الأيهقان ... ولا يُقال أَطْفَلَ النَّعامُ لأنَّه يبيض فيفرِّخ، ولكنَّه مُلحَقٌ بقوله أَطْفَلَتْ.

(٦) ينظر: أحكام القرآن، ص ٧٢/٢-٧٣، والمحصول في أصول الفقه، ص ٩٦.

خَطِيْئَةٍ ... فَإِذَا غَسَلَ رِجْلَيْهِ خَرَجَتْ كُلُّ خَطِيْئَةٍ مَشَتْهَا رِجْلَاهُ مَعَ المَاءِ أَوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ المَاءِ، حَتَّى يَخْرُجَ نَقِيًّا مِنَ الذُّنُوبِ"[1]. فجاء اللَّفظ صريحًا بغسل الرِّجلين، وممَّا يرفض المسح على الرِّجلين ما رواه عبدُ الله بنُ عَمْرِو بن العاص (ت٦٥هـ) قال: "تَخَلَّفَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ عَنَّا في سَفْرَةٍ سَافَرْنَاهَا، فَأَدْرَكَنَا وَقَدْ أَرْهَقْنَا العَصْرَ، فَجَعَلْنَا نَتَوَضَّأُ وَنَمْسَحُ عَلَى أَرْجُلِنَا، فَنَادَى بِأَعْلَى صَوْتِهِ: "وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ". مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا"[2]. وهذا حديث صريحٌ في منع المسح ووجوب الاستيعاب.

وبعد التَّعرُّض للآراء المُختلِفة في حُكم الرِّجلين، رأينا أنَّ مذهبَ الجمهور من الفقهاء ومن بينهم علماء المالكيَّة وجوبُ الغَسْل في الرِّجلين مستندين في ذلك إلى الحكمِ الفقهيِّ المُستنبَطِ من قول النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم وفعله، وإجماع العلماء. وهذا الحكمُ الفقهيُّ هو الذي جعلهم يرجِّحون قراءةَ النَّصبِ على قراءة الجرِّ من جهةٍ، ويخرِّجون قراءة الجرِّ بما يتناسبُ مع الحكمِ الفقهيِّ وهو غَسْل الرِّجلين إمَّا بالعطفِ على الجوارِ وإمَّا بالعطفِ على المعنى من جهةٍ أخرى، أو يجعلون هذه القراءة دالَّةً على المسح على الخفين. وهذا التَّخريج والتَّأويل لم يكن له داعٍ لولا ما ظهر عندهم من الحكمِ الفقهيِّ، وبذلك كان هذا الحكمُ الفقهيُّ المُستفاد من قولِ النَّبيِّ وفعلِه الحجَّةَ الثَّابتةَ، والدَّليلَ القاطعَ الذي قام بتوجيه الدَّلالة النَّحويَّة توجيهًا يستقيم مع الحكمِ الشَّرعيِّ.

ويمكن القول إن اختلاف القراءات القرآنيَّة لم يكن عبثًا، بل قد تعطي القراءة الأخرى حكمًا جديدًا، وكأنَّها آية جديدة لتشريعِ حكمٍ آخر، كما رأينا في استنباط العلماء من قراءة الجرِّ الدَّلالة على المسح على الخُفَّين. وفي اختلاف القراءات يقول ابن عاشور: "الظَّنُّ أَنَّ الوحيَ نَزَلَ بِالوجهَيْنِ وَأَكْثَرَ، تَكْثِيرًا للمعانِي إِذَا جَزَمْنَا بِأَنَّ جَمِيعَ الْوُجُوهِ فِي الْقِرَاءَاتِ المشهُورَةِ هِيَ مَأْثُورَةٌ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، على أَنَّهُ لَا مَانِعَ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَجِيءُ ألفاظِ القرآنِ على مَا يَحتمِلُ تِلْكَ الوجُوه مُرَادًا لِلَّهِ تَعَالَى ليقرأَ الْقُرَّاءُ بِوُجُوهٍ فَتَكْثُرَ مِنْ جَرَّاءِ ذَلِكَ المعانِي، فَيَكُونُ وُجُودُ الوجهَيْنِ فَأَكْثَرَ فِي مُخْتَلِفِ القراءَاتِ مُجْزِئًا عَنْ آيَتَيْنِ فَأَكْثَرَ، وَهَذَا نَظِيرُ التَّضْمِينِ فِي اسْتِعْمَالِ الْعَرَبِ، وَنَظِيرُ التَّوْرِيَةِ وَالتَّوْجِيهِ فِي الْبَدِيعِ، وَنَظِيرُ مُسْتَتْبَعَاتِ التَّرَاكِيبِ فِي عِلْمِ الْمَعَانِي، وَهُوَ من زِيَادَة مُلاءَمة بَلَاغَةِ الْقُرْآنِ"[3].

---

(١) الحديث في الموطأ: كتاب الطهارة، باب جامع الوضوء، رقم (٣١)، ص ٥٧.

(٢) الحديث في صحيح البخاري: كتاب الوضوء، باب غسل الرِّجلين، ولا يمسح على القدمين، رقم (١٦١)، ص ٧١/١.

(٣) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٥٥/١.

جـ-أسلوب الاستثناء

الاستثناء في اصطلاح النَّحويِّين: الإخراجُ بإلَّا أو إحدى أخواتها لِمَا كان داخلًا في حكم السَّابق عليها أو مُنزَّلًا منزلة الدَّاخل(١).

وينقسم الاستثناء إلى قسمين: مُتَّصِلٌ، ومُنْقَطِعٌ. والمراد بالمتَّصل: ما كان المُستثنى بعضًا من المُستثنى منه. والمراد بالمنقطع: ما لم يكن المُستثنى بعضًا من المُستثنى منه(٢).

أمَّا ما ذهب إليه الكثير من النَّحويِّين والأصوليِّين من أنَّ الاستثناء المنقطع ما كان ما بعد (إلَّا) من غير جنس ما قبلها، وأنَّ المتَّصل ما كان من جنسه، فإنَّ شهابَ الدِّين القرافيَّ(٣)(ت٦٨٤هـ) من علماء المالكيَّة يردُّه، لأنَّه رأى فيه تعارُضًا مع كثيرٍ من آيات القرآن الكريم، والأحاديث الشَّريفة، وكلام الفُصَحاء. فمثلًا قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾[سورة الدخان:٥٦]، يُجمِع المفسِّرون والعلماء من الفقهاء على أنَّه من الاستثناء المنقطع، مع أنَّ (الموتة الأولى) هي من جنس الموت المُتقدِّم ذِكرُه في الآية، لأنَّه مُعرَّفٌ باللَّام، فيعُمُّ جميع أفراد الموتة الأولى وغيرها. فهذا الاستثناء من الجنس لكنَّه منقطع. وبذلك يظهر بطلان أن يكون الضَّابطُ للاستثناء المتَّصل كونَه من الجنس، والمنقطع من غير الجنس(٤).

ويرى القَرَافي أنَّ الضَّابط الصَّحيح لكلٍّ من الاستثناء المتَّصل والمنقطع أن يُقال: "حدُّ الاستثناءِ المتَّصلِ أنَّ الحُكمَ على جنسِ ما حكمتَ به أوَّلًا بنقيض ما حكمتَ به أوَّلًا. فمتى انخرم أحد هذين القيدين كان منقطعًا، فيكون حدُّ المنقطع أن تحكم على غير جنسِ ما حكمتَ عليه أوَّلًا، أو بغير نقيض ما حكمتَ به أوَّلًا"(٥). وعليه يكون للمتَّصل قيدان: أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، وأن يُحكَم عليه بنقيض ما حُكِم على المستثنى منه. فإذا اختلَّ أحد هذين القيدين- كأن يكون المستثنى من غير الجنس، أو أن يُحْكَم على المستثنى بغير نقيض المستثنى

---

(١) ينظر: الأشموني، نور الدين: شرح الأشموني على ألفية ابن مالك. تحقيق: محمود بن جميل، مكتبة الصفا، القاهرة، ط١، ١٤٢٣هـ=٢٠٠٢م، ص ٢٠٨/٢، وحسن، عباس: النحو الوافي: ص ٣١٦/٢.

(٢) ينظر: ابن عقيل، بهاء الدين: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل تأليف: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة دار التراث، القاهرة، د.ط، ١٤٢٠هـ=١٩٩٩م، ص ٢١٢/٢.

(٣) أحمدُ بن إدريس المشهور بشهاب الدِّين القَرَافي، أصلُهُ من قريةٍ في صعيد مصرَ الأسفلِ، أحد الأئمَّة المشهورين، انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب الإمام مالك، كان إمامًا بارعًا في الفقه والأصول، والعلوم العقليَّة، أخذ كثيرًا من علومه عن الشَّيخ عزِّ الدِّين بن عبد السَّلام، ألَّف كتبًا كثيرة مفيدة، تُوفِّي بدير الطِّين سنة (٦٨٤هـ). ينظر: ابن فرحون: الديباج المذهب، ص ١٢٨، والصَّفدي: الوافي بالوفيات، ص ١٤٦/٦.

(٤) ينظر: القرافي، شهاب الدين:الاستغناء في الاستثناء. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م، ص ٢٩٥.

(٥) السابق، ص ٢٩٦.

منه– كان الاستثناء منقطعًا. ففي الآية السَّابقة ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾، كان الاستثناء منقطعًا مع أنَّ الموتة الأولى من جنس الموت، لأنَّ الحكم على المستثنى جاء بغير النَّقيض، فالحُكم المتقدِّم عدمُ ذواق الموت في الجنَّة، ونقيض هذا ذواق الموت فيها، ولم يُحكَم به بل بالذَّواق في الدُّنيا، فجاء الحكم بغير النَّقيض، فكان هذا الاستثناء منقطعًا للحكم بغير النَّقيض لا للحكم بغير الجنس(١). وبذلك كان للقرَّافيِّ في بيان حدِّ الاستثناء المتَّصل والمنقطع رأيٌ يخالف فيه المُتعارَف عند النُّحاة.

وسنلاحظ في المثالين الآتيين أثر الأحكام الفقهيَّة في تحديد نوع الاستثناء، حيث كان الحُكمُ الفقهيُّ الكامن في ذهن الفقهاء البُوصلَة التي توجِّه الحكمَ النَّحويَّ الوجهة الصَّحيحة، حتى لا يؤدِّيَ إلى التَّناقض بين الأحكام الشَّرعيَّة والمعنى الذي يقدِّمه الوجهُ النَّحويُّ.

أولًا– تحريم نكاح زوجات الآباء:

كان من عادة بعض قبائل العرب في الجاهليَّة أن يخلُفَ الرَّجل زوج أبيه بعد موته، فيرثَها كما يرث المتاعَ، ومن هؤلاء الذين فعلوا ذلك صفوان بن أميَّة بن خَلَف الذي تزوَّج بعد أبيه فاختة بنت الأسود بن المطَّلب، ومنظور بن زيَّان الذي تزوَّج مُليكَة بنت خارجة، وكانت عند أبيه زيَّان بن سيَّار(٢)، فحرَّم الله تعالى هذه العادة الشَّنيعة بقوله: ﴿وَلاَ تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاء إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاء سَبِيلاً﴾[سورة النساء:٢٢]

نهى الله تعالى في هذه الآية أن ينكحَ الرَّجل ما نكح آباؤه من النِّساء، غير أنَّه عقَّب هذا النَّهي بالاستثناء الذي يُفيد إخراج ما بعد (إلَّا) من حُكم ما قبلَها. هذا ما يجعل القارئ يقف عند هذه الآية يستجلي معناها، إذ أوَّل سؤال يتبادر إلى ذهنه: ما المقصود من هذا الاستثناء؟ هل المقصود منه أنَّ النَّهي عن هذا الفعل مقصور على من وُجِّه الخطاب إليهم ممَّن لم يفعلوا ذلك؟ ويمكن أن يُستدلَّ لهذا بأنَّ النَّهي يكون لما هو مستقبلٌ لا لِمَا قد مضى وانقضى، وأنَّ من فَعَل ذلك قبل نزول الآية لا يشملُه النَّهي، وعليه فلا يُفرَّق بينه وبين زوج أبيه، وأنَّ الاستثناء في هذه الآية ورد مَوردَ رفع الإثم، أي: لا إثمَ على من سبق منه هذا الفعلُ قبل نزول الآية. أو هل المقصود أنَّ النَّهي يشمل كلَّ مخاطَب به، مَنْ فعل ذلك قبل نزول الآية وبعده؟ وعلى هذا لا بدَّ من التَّفريق بين الرَّجل وزوج أبيه التي تزوَّجها قبل نزول الآية، ولا إثمَ عليه في فعله هذا. وعلى هذا الاختلاف في المعنى ينبني اختلافٌ آخرُ في بيان نوع الاستثناء من حيث اتِّصالُهُ وانقطاعُهُ.

---

(١) ينظر: المرجع السابق، ص ٢٩٧.

(٢) ينظر: ابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٠/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٧١/٦، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢٩٢/٤.

ذهب العلماءُ أكثرُهم إلى أنَّ الاستثناءَ في هذه الآية استثناءٌ منقطعٌ، وأنَّ المستثنى غيرُ متَّصل بالمستثنى منه، إذ هو ليس بعضًا منه، وإنَّما هو في حُكم جملةٍ جديدةٍ مُنفصِلةٍ عمَّا قبلَها مُستدرَكةٍ عليها، وأداة الاستثناء فيه تكون بمعنى الأداة (لكنَّ)[١]. والذي دفعهم إلى القول بانقطاع الاستثناء أنَّهم وجدوا أنَّ القول باتِّصاله يجعل المستثنى بعضًا من المستثنى منه، ويتولَّد عن ذلك أنَّ النَّهي لا يَشملُ من فَعَل ذلك قبل نزول الآية، بل هو في حُكم المُباح له، وهو بالخيار إنْ شاء فارق زوجَ أبيه، وإن لم يشأ فلا إثمَ عليه. وإذا كان الاستثناءُ من الإثبات نفيًا، ومن النَّفي إثباتًا، فممَّا لاشكَّ فيه أنَّه من النَّهي إباحةٌ. وهذا ما أراده ابن العربيِّ بقوله: "قال علماؤنا: هو استثناءٌ منقطعٌ، وصَدَقوا، فإنَّه ليس بإباحةِ المحظور، وإنَّما هو خبرٌ عن عفوٍ سَحَب ذيلَه عمَّا مضى من عملهم القبيح، فصار تقديره: إلَّا ما قد سلف فإنَّكم غير مؤاخذين به"[٢]. ويتَّضِح من الاقتباس السَّابق أنَّ القول بانقطاع الاستثناء هو قول أئمَّة المالكيَّة، ويدلُّ على ذلك قول ابن العربيِّ (قال علماؤنا)، ويظهر أيضًا أنَّ ما حملهم على هذا الوجه النَّحويِّ ما يترتَّب على القول باتِّصال الاستثناء من إباحة المنهي عنه.

وذهب بعضُ من قال بانقطاع الاستثناء إلى أنَّ تقدير الآية: لكن ما قد سَلَفَ فاجتنبُوه ودعُوه[٣]. وعلى هذا يكون الاستثناء رافعًا للإثم لا مبيحًا ما حُرِّم، ويكون النَّهي مُوجَّهًا إلى كلِّ مُخاطَب فعَل ذلك قبل نزول الآية أو أراد أن يفعلَ بعده، وعلى هذا يجب التَّفريق بين الرَّجل وزوج أبيه بعد نزول الآية.

وقد ورد أنَّ الإسلام فرَّق بين أربعٍ وبين أبناء بعولتهِنَّ لمَّا نزلت هذه الآية[٤]. في حين يذكر ابن عاشور أنَّه لم يقِف على أثرٍ يثبت قضيةً معيَّنةً فرَّق فيها النَّبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم بين رجلٍ وزوج أبيه ممَّا كان قبل نزول الآية، ولم يقف كذلك على تعيين قائل هذا القول. والذي يراه أنَّ الناس ربَّما بادرُوا إلى فِراق أزواج الآباء عند نزول الآية[٥].

ويرى ابن عاشور أنَّ المستثنى لمَّا كان سابقًا في الزَّمان المستثنى منه، تعيَّن أن يكون الاستثناء مُؤوَّلًا، إذ كيف يستثنى ﴿مَا قَدْ سَلَفَ﴾ وزمانُهُ الماضي من النَّهي ﴿وَلاَ تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ

---

(١) ينظر: ابن السراج، أبو بكر: الأصول في النحو. تحقيق: د.عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤١٧هـ=١٩٩٦، ص ٢٨٩/١، وابن عقيل، بهاء الدين: المساعد على الفوائد، ص ٥٥١/١.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٤٧٦/١.

(٣) ينظر: ابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣١/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٧٢/٦.

(٤) ينظر: العسقلاني، ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة. تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ=١٩٩٢م، ص ٢٢٢/٦، ٤٨/٨، والمتقي، علي: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال. تحقيق: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية،. بيروت، ط١، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م، رقم (١٤٩٦) ص ١٦٩/١،

(٥) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢٩٢/٥.

آبَاؤُكُم﴾ وزمانُهُ المستقبل؟ وعليه يتعيَّن أنَّ الاستثناء ليس راجعًا إلى النَّهي، وإنّما يرجع إلى ما يقتضيه النَّهي من الإثم، أي: لا إثمَ عليكم فيما سلف[١].

ويذكر أنَّ بعضهم أجاز أن يكون الاستثناء من لازم النَّهي وهو العقوبة، ويكون المعنى: لا عقوبةَ على ما قد سلف. ويرى ابن عاشور أنَّ مثل هذا ظاهر للنَّاس لا يحتاج للاستثناء، لأنَّهم يُدركون أنَّهم غير مؤاخذين عمَّا كانوا يفعلون في الجاهليَّة قبل مجيء الدِّين ونزول النَّهي[٢]، إذ الإسلام يَجُبُّ ما قبلَه.

وأنَّ بعضهم تأوَّل هذا الاستثناء على أنَّه من باب تأكيد الشَّيء بما يشبه ضدَّه، وعلى هذا يكون تقدير الآية: إنْ كنتُم فاعلينَ منه فانكحُوا ما قد سلف من نساء الآباء البائدة. وكأنَّه يُوهم أنَّه يُرخِّص لهم بعضه، فيجد السَّامع ما رُخِّصَ له مُتعذِّرًا، فيتأكَّد النَّهي. كقول النَّابغة الذُّبيانيّ[٣]:

لَا عَيْبَ فِيْهِمْ غَيْرَ أنَّ سُيُوْفَهُمْ بِهِنَّ فُلُوْلٌ مِنْ قِرَاعِ الكَتَائِبِ

ومن ذلك قول العرب في أمثالها: "حتَّى يَؤُوبَ القَارِظَان، وحتَّى يَرِدَ الضَّبُّ"[٤]، وغير ذلك ممَّا يدُلُّ على التَّأبيد في عدم وقوع الشَّيء. ويرى ابن عاشور أنَّ هذا الوجه بعيد في آيات التَّشريع[٥].

وعلى هذا القول بانقطاع الاستثناء، وإن اختلفت التَّقديرات في الآية، يبقى الحكم الشَّرعيُّ فيها واحدًا وهو تحريم الجمع بين الرَّجل وزوج أبيه بعد نزول النَّهي.

وأمَّا من ذهب إلى أنَّ الاستثناء مُتَّصل فيذكر ابن عطيَّة والقرطبيُّ أنَّه رأى أنَّ المراد بالآية النَّهي عن أن يَطَأ الرَّجل امرأةً وَطِئَها الآباء، إلَّا ما قد سلف من الآباء في الجاهليَّة من الزِّنا بالنِّساء لا على وجه المُنَاكَحة، فهؤلاء يجوز الزَّواج بهنَّ في الإسلام[٦]. ويكون التَّحريم على على هذا المعنى خاصًّا بالمرأة التي تزوَّجها الأب، أمَّا المرأة التي وَطِئَها بلا زواجٍ (زنا) في الجاهليَّة فلا تَحْرُم على الابن في الإسلام. ووجه الاتِّصال في هذا التَّقدير أنَّ ﴿مَا قَدْ سَلَفَ﴾

---

(١) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢٩٢/٥.

(٢) السابق، الصفحة ذاتها.

(٣) النَّابغة الذُّبيانيّ: الديوان، صنعة ابن السِّكِّيت. تحقيق: د.شكري فيصل، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٩٦٨م، ص ٦٠. الفُلول: الثُّلوم، والقراع: القتال. ومعنى البيت: أنَّ هؤلاء خالين من العيوب، ولا يُوجَد فيهم إلَّا عيبٌ واحدٌ هو ثُلُوم سيوفهم بسبب مُقَارَعَة الجيوش. وهو من باب: تأكيد المدح بما يشبه الذَّم.

(٤) "القَارِظُ الذي يَجْتَنِي القَرَظَ، وهو ورق السَّلَم يُدبغ به، ومَنَابِتُ القَرَظِ اليَمَنُ، ويُقَالُ: كَبْشٌ قَرَظِيٌّ، منسوبٌ إلى بلاد القَرَظ، ويُقَال: هذان القارظان كانا من عَنَزَةَ خَرَجَا في طلب القَرَظ فلم يرجعا". الميداني، محمد بن أحمد: مجمع الأمثال. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السُّنَّة المحمديَّة، مصر، د.ط، ١٣٧٤هـ=١٩٥٥م، ص ٢١١/١، ٢١٢/٢.

(٥) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢٩٣/٤.

(٦) ينظر: ابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣١/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٧٣/٦.

وزمانه الماضي من النَّهي يندرج تحت قوله: ﴿مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم﴾، إذ المراد بالنِّكاح على هذا الوجه معناه اللُّغويُّ الذي هو (الوَطء)، لا معناه الشَّرعيُّ الذي هو عقدٌ يرِدُ على تحليلِ منفعةِ البُضْعِ قصدًا[١]. والوطء يشمل الوَطء بالزِّنا، والوَطء بالعقد الصَّحيح[٢]. أمَّا إذا كان المرادُ من النِّكاح المعنى الشَّرعيَّ فإنَّ الاستثناء يصبح منقطعًا، لأنَّ الزِّنا ليس من جنس النِّكاح الشَّرعيِّ[٣]. وممَّا يُضعِف ما ذهب إليه هؤلاء من جَعْل الاستثناء مُتَّصلًا على هذا التَّأويل قول ابن عاشور: "وأمَّا الوَطءُ الحرامُ من زنًا فكونُهُ من معاني النِّكاح في لغة العَرب دعوى واهية"[٤]. وهذا ما يؤكِّده صاحب "تهذيب اللُّغة"، إذ يقول: "لا يُعرَف شيءٌ من ذِكْرِ النِّكاحِ في كتاب اللهِ إلَّا على التَّزويج"[٥]. وبذلك تكون الدَّلالة اللُّغوية لكلمة (نكاح) مُضعِفةً وجه الاتِّصال في هذا الاستثناء.

ويرى ابن عاشور أنَّ الظَّاهر من قوله تعالى: ﴿إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ بيان صِحَّة ما سلف من ذلك الزَّواج في الجاهليَّة وقبل نزول النَّهي في الإسلام، وذلك لتعذُّر تداركه لموت الزَّوجين، من حيث إنَّه يترتَّب عليه ثبوت أنسابٍ، وحقوقِ مهور ومواريث، وما يقتضيه ظاهر هذا الاستثناء أيضًا بيان تصحيح أنساب الذين وُلِدوا من ذلك النِّكاح، وأنَّ المسلمين انتُدِبُوا للإقلاع عن ذلك اختيارًا منهم. ويرى أيضًا أنَّ الذي حَمَل المفسِّرين على تأوُّل الاستثناء في هذه الآية أنَّ نكاح زوج الأب لم يقرِّره الإسلام بعد نزول الآية، لأنَّه قال: ﴿إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاء سَبِيلاً﴾، ومثل هذا لا يُقرَّر لأنَّه فاسد بذاته[٦].

وممَّا تقدَّم نجد أنَّ العلماء اختلفوا في دلالة أسلوب الاستثناء على الاتِّصال أو الانقطاع، فذهب أكثرهم إلى أنَّ الاستثناء في هذه الآية مُنقطِعٌ لا مُتَّصلٌ، وما جعلهم يذهبون هذه الوجهة أنَّهم رأَوا أنَّ الاتِّصال في هذا الاستثناء يُبيح بقاء الرَّجل مع زوج أبيه إذا كان ذلك الزَّواج تمَّ قبل نزول النَّهي، وهذا يخالف الحكمَ الشَّرعيَّ، وإذا كان النَّبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم فرَّق بين الرَّجل ونسائه ممَّا زاد على أربعِ نسوة ممَّن تزوجهنَّ في الجاهليَّة[٧]، فالتَّفريق بين الرَّجل وزوج أبيه

---

(١) ينظر: الجرجاني، علي بن محمد: التَّعريفات. تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ، ص ٣١٥.

(٢) ينظر: أبو حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط، ص ٢١٧/٣. والقرافي، شهاب الدين: الاستغناء في الاستثناء، ص ٣٧٢.

(٣) ينظر: القرافي، شهاب الدين: الاستغناء في الاستثناء، ص ٣٧٢.

(٤) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢٩١/٤. ويقول أيضًا:"وَالنِّكَاحُ في كلامِ العرب حَقِيقَةٌ فِي العقدِ على المرأة، ولذلك ولذلك يقولون نَكَحَ فُلَانٌ فُلَانَةً ويقولون نَكَحَتْ فُلَانَةٌ فُلَانًا فَهُوَ حَقِيقَةٌ فِي العقد، لِأَنَّ الكثرة مِنْ أَمَارَاتِ الحقيقة وأَمَّا اسْتِعْمَالُهُ فِي الوَطْءِ فَكِنَايَة". ٣٩٥/٢

(٥) الأزهري، محمد بن أحمد: تهذيب اللغة، مادة (نكح)، ١٠٣/٤.

(٦) ينظر: التحرير والتنوير، ص ٢٩٣/٤.

(٧) ينظر: النيسابوري، الحاكم: المستدرك على الصحيحين: كتاب النكاح، رقم (٢٨٣٩) وما بعد، ص ٢٢٩/٢.

أولى، ولاسيَّما أنَّه قد ورد التَّفريق بين أربعٍ وأبناءِ بعولتهن بعد نزول النَّهي. وبذلك كان الحكمُ الشَّرعيُّ هو المُوجِّهَ للدَّلالة النَّحويَّة في أسلوب الاستثناء وبيان نوعه.

ثانيًا- قتل المؤمن خطأ:

حرَّم الله سبحانه وتعالى على المؤمن أن يقتلَ مؤمنًا إلَّا أن يقع ذلك منه عن غير قَصْد، فإنَّه غير مُؤاخَذ بخطئه بعد أن يُؤدِّيَ ما أوجبَه اللهُ تعالى عليه لقاء هذا الخطأ، إذ قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَأً وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُواْ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مْؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةً فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللّهِ وَكَانَ اللّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[سورة النساء:٩٢].

وقف علماء المالكيَّة في هذه الآية عند أسلوب الاستثناء ﴿إِلاَّ خَطَأً﴾، فتباينت آراؤهم بين اتِّصاله وانقطاعه، ولكلٍّ منهم وِجْهةٌ في فَهْمِ هذه الآية وتوجيهِها، وكلٌّ منهم كان يورد الوجهين من الاتِّصال والانقطاع، وربَّما رجَّح وجهًا على آخر، ما عدا ابنَ العربيِّ الذي لم يقبل بحالٍ أن يكون الاستثناء متَّصلًا، وأصرَّ على انقطاعه، وهو رأي علماء المالكيَّة كما يقول ابن العربيِّ: "قال علماؤنا: هذا استثناءٌ من غير الجنس، وله يقول النُّحاة الاستثناء المنقطع"(١). وأخذ ابن العربيِّ بالرَّدِّ على مَنْ قال باتِّصال الاستثناء من أصحاب الشَّافعي، ونعته بالجهل بلغة العرب، ذلك لأنَّ القول باتِّصاله سيبيح ما هو مُحرَّم، فالمعنى عندئذٍ سيكون: "يباح لمؤمنٍ أن يقتل مؤمنًا خطأً في بعض الأحوال". وهذا ما لا يصِحُّ في عقل عاقل. ويذكر ابن العربيِّ أنَّ صاحب ذلك القول ربَّما ذهب إلى أنَّ القتل الخطأ يقع كأنْ يرى القاتلُ على المقتول لِبْسَة المشركين والانحياز إليهم، فيظنَّه منهم فيقتلَه، كقِصَّة حذيفةَ مع أبيه يوم أُحُدٍ(٢). والذي يراه ابن العربيِّ أنَّ هذا التَّأويل لا يُخرِج الاستثناء عن الانقطاع، لأنَّ القتل في مثل هذا وقع خلاف القَصْد، إذ هو قصَد إلى مُشركٍ ليقتلَه، فتبيَّن له بعد قتلِه أنَّه مُسلمٌ(٣).

وأمَّا من قال: إنَّ قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا﴾ يقتضي تأثيم القاتل للنَّهي عن ذلك، وأنَّ قوله تعالى:﴿إِلاَّ خَطَأً﴾ رفعٌ لذلك الإثم. فإنَّ ابن العربيِّ- وإن كان يرفض هذا التَّأويل، ويقبلُه من باب الجَدَل- يرى أنَّ هذا لا يخرجه عن الاستثناء المنقطع، لأنَّ معناه

---

(١) ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٩٦/١.

(٢) "روى عُروة بن الزُّبير أنَّ حذيفة بن اليمان كان مع الرَّسول صلَّى الله عليه وسلَّم يوم أُحُد، فأخطأ المسلمون وظنُّوا أنَّ أباه اليمان واحدٌ من الكفَّار، فأخذوه وضربوه بأسيافهم، وحذيفة يقول: إنَّه أبي. فلم يفهموا قوله إلَّا بعد أن قتلوه، فقال حذيفة: يغفر الله لكم، وهو أرحم الرَّاحمين". الرازي، فخر الدين: مفاتيح الغيب، ص ٢٣٤/١٠.

(٣) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٩٦/١.

حينئذٍ: "أنت آثمٌ إنْ قتلتَه، إلَّا أن تقتلَه خطأ". والاستثناء منقطع، لأنَّ الإثم يرتبط بالقتل العَمْد، فلمَّا قال بعده (إلَّا خطأ)، جاء بالضِّد، فصار مُنقطعًا عنه حقيقةً وصفةً ورفعًا للمأثم[١].

ويستعين ابن العربيِّ بسبب النُّزول ليدعَم رأيه ويقوِّيه، فيقول: "وقد قال بعض النَّحَارِيْرِ[٢]: إنَّ الآية نزلت في سببٍ، وذلك أنَّ أسامةَ لقيَ رجلًا من المشركين في غَزَاةٍ فعلاه بالسَّيف، فقال: لا إلهَ إلَّا الله. فقتله، فلمَّا بلغ ذلك النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم: قال أقتلتَه بعد أن قال: لا إله إلَّا الله، فقال: يا رسولَ الله، إنَّما قالها مُتعوِّذًا. فجعل يُكرِّر عليه: بعد أن قال: لا إله إلَّا الله. قال: فلقد تمنَّيتُ أنِّي لم أكُنْ أسلمتُ قبل ذلك اليوم. فهذا قتَلَ مُتعمِّدًا مُخطئًا في اجتهاده"[٣].

وكذلك يذهب كلٌّ من ابنِ عطيَّة والقرطبيِّ إلى أنَّ الاستثناء منقطع، إلَّا أنَّهما يختلفان في تقدير الآية، فيرى ابنُ عطيَّة أنَّ تقديرها: "ما كانَ في إِذْنِ اللهِ وفي أمرِهِ للمؤمنِ أن يَقتلَ مؤمنًا بوجهٍ، لكن الخطأ قد يقعُ"[٤]. في حين يرى القرطبيُّ أنَّ التَّقدير: "ما كان لمؤمنٍ أن يقتلَ مؤمنًا البتَّة، لكن إنْ قتلَه خطأً فعليه كذا"[٥].

والذي يجعل ابن العربيِّ مُصِرًّا على كون الاستثناء في هذه الآية استثناء منقطعًا[٦] أنَّه والمفسِّرين معه يرَون فيه فِرارًا ممَّا يقتضيه مفهوم الاستثناء المتَّصل من إباحة أن يقتل مؤمنٌ مؤمنًا خطأ[٧]. وعلى ذلك رأى هؤلاء ماعدا ابن العربيِّ أنَّ النَّفي في قوله تعالى: ﴿ما كان﴾ ليس

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٩٨/١.

(٢) النَّحارير: جمعُ نِحْرِيْرٍ وهو: "الحاذِقُ الماهِرُ العاقِلُ المُجرِّب، وقيل: النِّحْرير: الرجلُ الطَّبِن المُتقِن الفَطِن البَصيرُ بكلّ شيءٍ. مأخوذٌ من قولهم: نَحَرَ الأمورَ عِلماً، أي لأنَّه يَنْحَرُ العلمَ نَحْرَاً". ينظر: الزَّبيدي: تاج العروس، مادة (نحر)، ص ١٨٧/١٤.

(٣) ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٩٨/١. وهناك رواية أخرى أنَّها نزلت في المسلمين عندما ظنُّوا أبا حذيفة من الكفَّار فقتلوه، ورواية ثانية أنَّها نزلت في أبي الدَّرداء، ورواية ثالثة أنَّها نزلت في عياش بن أبي ربيعة. إلَّا أنَّ مضمون السَّبب هو هو في كلِّ رواية. ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٥٧/٥–١٥٨، والواحدي، علي بن أحمد: أسباب نزول القرآن، ص ١٧٣.

(٤) ابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٩٢/٢.

(٥) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٥/٧.

(٦) وهو الوجه الذي يذكره المفسِّرون في بداية أقوالهم، فيبدو أنَّه الوجه الذي يعتمدونه ويرجِّحونه ضمنيًّا على المتَّصل الذي يأتي لاحقًا، وكأنَّهم يشيرون إلى جوازه. ينظر: ابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٩٢/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٥/٧.

(٧) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٥٧/٥.

ليس على بابه، بل هو على النَّهي والتَّحريم، فهو خبرٌ في معنى الإنشاء[١]. أمَّا ابن العربيِّ فرأى أنَّ النَّفي على بابه، وأنَّ الله تعالى نفى جواز قَتْل المؤمنِ للمؤمنِ لا وجودَهُ[٢].

وأمَّا من أجاز أن يكون الاستثناء مُتَّصلًا فقد ذهب إلى تقدير الفعل (كان) بمعنى استقرَّ ووُجد، والتَّقدير: ما وُجدَ ولا تقرَّرَ ولا سَاغَ لمؤمنٍ أن يقتلَ مؤمنًا إلَّا خطأ، إذ هو مغلوبٌ فيه أحيانًا. وعلى هذا تكون الآية بمثابة مقدِّمةٍ للآية التي تليها تشير إلى إعظام القتل العَمْد وبشاعةِ شأنه، فإذا كان القتل الخطأ ممَّا لا ينبغي أن يكون، فالقتل العَمْد من باب أولى، كما تقول لشخصٍ: ما كان لك يا فلانُ أن تتكلَّم بهذا إلَّا ناسيًا. إعظامًا للعَمْد والقَصْد مع خَطَر الكلام به البتَّة[٣].

ويذكر القرطبي أنَّ هذا الاستثناء المتَّصل له تقديرٌ آخر وهو: "وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنًا، ولا يَقتصَّ منه، إلَّا أن يكون خطأ، فلا يقتص منه، ولكن فيه كذا وكذا"[٤].

أمَّا ابن عاشور فكان له في بيان الاتِّصال في هذا الاستثناء وجهان مستفيدًا في بيانهما بما تمدُّه به البلاغة العربيِّة من فنون أساليبها:

أمَّا الأوَّل منهما فرأى فيه أنَّ أسلوب النَّفي ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ﴾ باقٍ على خبريَّته، وغيرُ مرادٍ به النَّهي، بل إنَّ النَّفي جاء بصيغة الجحود التي تدلُّ على المبالغة في النَّفي، وعلى هذا يكون الله تعالى قد هوَّل أمر قَتْلِ المسلمِ أخاه المسلم، وتقدير الآية: ما وُجِد لمؤمنٍ أن يقتلَ مؤمنًا في حالٍ من الأحوالِ إلَّا في حالِ الخطأ، أو أن يقتلَ قتلًا من القتْلِ إلَّا قَتْل الخطأ. وعلى هذا يكون الكلام حصرًا ادِّعائيًّا[٥] مرادًا به المبالغة، وكأنَّ صفةَ الإيمان الموجودةَ في القاتل تنفي تنفي عنه القيام بهذا الفعل، فإذا وقع منه هذا الفعل فهذا مُؤشِّرٌ على أنَّ الإيمان قد سُلِب منه. وعلى هذا الوجه يرى ابن عاشور أنَّ هذه الجملة مستقلَّة عمَّا بعدها، وأنَّه غيرُ مُرادٍ بها التَّشريع، بل هي كالمقدِّمة للتَّشريع، والغاية منها تفظيع حال قتل المؤمنِ المؤمنَ قتلًا غير خطأ. ويكون الاستثناء حقيقيًّا من عموم الأحوال، أي: ينتفي قتلُ المؤمن مؤمنًا في كلِّ حال إلَّا في حال عدم

---

(١) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ، ص ٥/٧، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٥٧/٥.

(٢) ينظر: ابن العربي: أحكام القرآن الكريم، ص ٥٩٦/١.

(٣) ينظر: ابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٩٢/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن ، ص ٧/٧-٨.

(٤) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٧/٧.

(٥) الحصر الادِّعائيُّ هو قسيم القصر الحقيقيِّ، وهو أن يَجعل المتكلِّم ما سوى المقصور عليه في حُكم غير الموجود، على سبيل المبالغة. ينظر: العاكوب، عيسى: المفصَّل في علوم البلاغة العربية. منشورات جامعة حلب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، ١٤٢١هـ=٢٠٠٠م، ص ٢٣٠.

القصد. وهذا الوجه هو الذي يفضِّله ابن عاشور على سائر الوجوه، فيرى أنَّه أحسنُ ما يبدو في معنى الآية[١].

وأمَّا الثَّاني فرأى فيه أنَّ النَّفي في ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ﴾ يُراد به النَّهي، حيث استُعمِل المركَّبُ في لازم معناه على طريقة المجاز المرسل التَّمثيليِّ[٢]، ويكون قوله ﴿إِلاَّ خَطَأً﴾ ترشيحًا للمجاز، فيحصل التَّنبيه على أنَّ صورة الخطأ لا يتعلَّق بها النَّهي، وعندئذٍ يكون المعنى: إنْ كان نوعٌ من قتلِ المؤمنِ مأذونًا فيه للمؤمن، فهو قتل الخطأ. ومن المعلوم أنَّ المخطئ لا يأتي فعلَه قاصدًا امتثالًا ولا عصيانًا، فيرجع الكلام إلى معنى: ما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنًا قتلًا تتعلَّق به الإرادة والقصد بحال أبدًا. وعليه تكون الجملة مبدأ التَّشريع، وما بعدها تفصيل لها[٣].

من الآراء السَّابقة رأينا كيف وجَّه العلماء الاستثناء في هذه الآية من قائلٍ بانقطاعه وآخرَ باتصاله، وقد رأينا أنَّ أكثرهم قال بانقطاعه، والسَّببُ في ذلك كما مرَّ بنا الحكمُ الفقهيُّ الذي ينبني على كلِّ وجهٍ منهما. فرأوا أنَّ القول باتصاله يجعل قتل المؤمن للمؤمن خطأً مباحًا لا إثمَ فيه، في حين أنَّهم وجدوا في القول بانقطاعه عِصمةً لهم عن هذا المعنى، فمالوا إليه ورجَّحوه.

---

(١) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٥٦/٥-١٥٧.

(٢) وهو ما يُعرف أيضًا بالمجاز المركَّب المرسل، ويحدِّده البلاغيُّون بأنَّه: "تركيب يستعمله المتكلِّم في غير معناه الوضعيِّ لعلاقة غير المشابهة، مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الوضعيِّ". ومن أنواعه: التَّراكيب الخبريَّة المستعملة في المعاني الإنشائيَّة. ينظر: العاكوب، عيسى: المفصَّل في علوم البلاغة العربية، ص ٥١٦.

(٣) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٥٧/٥.

د-أسلوب الشَّرط

لا يخفى على النَّاظر في كُتُب النُّحاة أنَّهم لا يُعرِّجون على هذا الأسلوب إلَّا عند الحديث عمَّا يجزم فعلين من عوامل الجزم، فيذكرون أدواتِ الشَّرط، وهم بذلك لا يعرِّفونه وإنَّما يُعرِّفون هذه الأدوات، من مثل قولهم: "من عواملِ الجزم أدواتُ الشَّرط، وهي كلماتٌ وُضِعتْ لتدلَّ على التَّعليق بين جملتين، والحُكْمِ بسببيَّة أُولاهما، ومُسببيَّة الثَّانية"(١). وقولهم: "وهذه الكلماتُ كلٌّ منهُنَّ يقتضي فعلين، يُسمَّى أوَّلُهما شرطًا، لتعلُّقِ الحُكْم عليه، ويُسمَّى الثَّاني جوابًا، لأنَّه مُرتَّب على الشَّرط كما ترتَّب الجواب على السُّؤال، وجزاءً، لأنَّ مضمونَهُ جزاءٌ لمضمونِ الشَّرط"(٢).

فأسلوب الشَّرط هو الأسلوب الذي يربط بين جملتين بوساطة أداة من أدوات الشَّرط، تكون أولاهما سببًا لحصول الثَّانية، والثَّانية مُتوقِّفة على حصول الأولى، أو كما يعرِّفه المُبَرِّد(٣)(ت٢٨٥هـ) بعبارة موجَزة: "ومعنى الشَّرط وقوعُ الشَّيء لوقوع غيره"(٤). وهذه الأداة عندما تربط بين هاتين الجملتين فإنَّها تجعلهما جملة واحدة لا غنى لإحداهما عن الأخرى، فلا يتمُّ الكلام إلَّا بهما معًا.

هذا هو الأصل في العلاقة بين فعل الشَّرط وجوابه، إلَّا أنَّ أسلوب الشَّرط قد يخرُج عن هذه العلاقة، فلا يكون جوابُ الشَّرط مُسبَّبًا عن الفعل، ولا مُترتِّبًا عليه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[سورة المائدة:١١٨]، فالخلق عباده عذَّبهم أو رَحِمهم، والله هو العزيز الحكيم إنْ غفرَ لهم وإن لم يغفر، ومنه أيضًا قوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَالرَّسُولَ فإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾[سورة آل عمران:٣٢]، والله تعالى لا يُحبُّ الكافرين سواءٌ تولَّوا أم آمنوا، فليس الثَّاني مَشْروطًا بالأول ولا مُسبَّبًا عنه(٥).

---

(١) ابن مالك، جمال الدين: شرح التسهيل. تحقيق: د.عبد الرحمن السيد، ود. محمد بدوي المختون، دار هجر، القاهرة، ط١، ١٤١٠هـ= ١٩٩٠م، ص ٦٦/٤. وينظر: أبو حيان الأندلسي: ارتشاف الضَّرَب من لسان العَرَب. تحقيق: د. رجب عثمان محمد، مراجعة: د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤١٨هـ= ١٩٩٨م، ص ١٨٦٢/٤.

(٢) الأزهري، خالد: شرح التصريح على التوضيح. د.تح، دار الفكر، د.ط، د.ت، ص ٢٤٨/٢.

(٣) محمد بن يزيد، كان شيخَ أهل النَّحو والعربيَّة، وإليه انتهى علمُهَا بعد طبقة الجَرْميِّ والمازنيِّ، كان غزيرَ العلم، كثيرَ الأدب، فصيحَ اللِّسان، صنَّف كتبًا كثيرة، من أكبرها كتاب المقتضب، كان مولده سنة (٢١٠هـ)، ووفاته سنة (٢٨٥هـ، أو ٢٨٦هـ).ينظر: الزُّبيدي، محمد بن الحسن: طبقات النَّحويِّين واللُّغويِّين، ص ١٠١، والأنباري، أبو البركات: نزهة الألبَّاء في طبقات الأدباء، ص ١٩٣.

(٤) المبرد، محمد بن يزيد: المقتضب. تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ط٢، ١٤١٥هـ=١٩٩٤م، ص ٤٥/٢.

(٥) ينظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط٣، ١٤٠٤هـ=١٩٨٤م، ص٣٥٤/٢-٣٥٥، والسَّامرَّائي، فاضل صالح: معاني النَّحو، ص ٤٥/٤.

لذلك رأى النُّحاة أنَّ "الجزاء قسمان: أحدُهُما: أن يكون مضمونُهُ مُسبَّبًا عن مضمون الشَّرط، نحو: إن جئتني أكرمتك. والثَّاني: ألَّا يكون مضمونُ الجزاء مُسبَّبًا عن مضمون الشَّرط، وإنَّما يكون الإخبار به مُسبَّبًا، نحو: إن تكرمْني فقد أكرمتك أمسِ. والمعنى: إنْ اعْتَدَدْتَ عليَّ بإكرامك إيَّاي فأنا أيضًا أعتدُّ عليك بإكرامي إيَّاك ... وقال الرَّضيُّ[1]: لا نُسلِّم أنَّ الشَّرط سببٌ والجزاء مسبَّبٌ دائماً، وإنَّما الشَّرط عندهم ملزوم والجزاء لازم، سواءٌ كان الشَّرط سببًا أم لا. كقولك: إنْ كان النَّهار موجوداً كانت الشَّمس طالعة"[2].

وأجاب العلماء عن تلك الآيات وما شاكلها، بأنَّ هذه الأجوبة ليست هي الأجوبة الحقيقيَّة، وإنَّما نابت عنها لكونها أسبابًا لها، ففي قوله تعالى: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾، الجواب في الحقيقة: فإنك تُحَكِّمُ فيمن يحقُّ لك التَّحكُّمُ فيه، وذَكرَ العبوديَّة التي هي سبب القدرة. وفي قوله: ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾، الجواب: فأنت مُتفضِّل عليهم بألَّا تجازيَهم بذنوبهم، فكمالُك غيرُ مُفتقرٍ إلى شيء، فإنَّك أنتَ العزيزُ الحكيم[3].

أمَّا علماء أصول الفقه فكانت لهم وقفاتٌ مطوَّلة عند أسلوب الشَّرط لأثره في استنباط الأحكام وتوجيهها، فدرسوا هذا الأسلوب تحت ما يُسمَّى عندهم (مفهوم الشَّرط)[4]، واختلفوا في دلالته، فانقسموا على فريقين:

الأول: رأى أنَّ الحُكْم المُعلَّق بأداة شرط يثبت بثبوت الشَّرط، وينتفي بانتفائه. وإلى هذا ذهب الشَّافعيُّ وجمهور أصحابه[5]، وأكثر الحنفيَّة، ومعظم أهل العراق، ونقله إمامُ الحَرَمَين الجُوينيُّ (ت٤٧٨هـ)عن أكثر العلماء[6].

---

(١) محمد بن الحسن، عالمٌ بالعربيَّة، من أهل أستراباذ (من أعمال طبرستان)، صَاحب شرح الكافية لِابنِ الحَاجِب، وَقد أكبَّ النَّاس عليهِ، وتداولوه، ولقبه نجم الْأَئِمَّة، توفي نحو (٦٨٦هـ). ينظر: السيوطي: بغية الوعاة، ص ٥٦٧/١، والزركلي: الأعلام، ص ٨٦/٦.

(٢) الصبَّان، محمد بن علي: حاشية الصبان، ص ٣٣/٤.

(٣) ينظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ص ٣٥٥/٢، وابن هشام: مغني اللبيب، ص ٥٢٨/٦-٥٣١.

(٤) المقصود هنا الشَّرط النَّحوي، لا الشَّرط (الشَّرعي، أو العقلي، أو العُرفي، أو العادي). ينظر: الكفوي، أبو البقاء: الكليات، ص ٥٣١، والتهانوي، محمد علي: كشَّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص ١٠١٤/١.

(٥) ينظر: الإسنوي، عبد الرَّحيم: التَّمهيد في تخريج الفروع على الأصول. تحقيق: د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ، ص ٢٤٥.

(٦) ينظر: الشَّوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول. تحقيق: محمد سعيد البدري أبو مصعب، دار الفكر- بيروت، ط١، ١٤١٢هـ= ١٩٩٢م، ص ٣٠٧. والجويني، عبد الملك بن عبد الله: البرهان في أصول الفقه. تحقيق: د.عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة، ط٤، ١٤١٨هـ، ص ٣٠٠/١.

والثَّاني: رأى أنَّ الحُكْم المُعلَّق بالشَّرط يثبت بثبوته، لكنَّه لا يدلُّ على انتفاء الحكم بانتفائه. وإلى ذلك ذهب أكثر المعتزلة والمحقِّقون من الحنفيَّة، ورُويَ عن أبي حنيفةَ، وعن مالكٍ، واختاره القاضي أبو بكرٍ البَاقِلَّانيُّ (ت٤٠٣هـ)، والغزاليُّ، والآمديُّ (ت٦٣١هـ)[١].

ويبدو أنَّ الخلاف بينهم في مفهوم الشَّرط يتركَّز حول السُّؤال التَّالي: ما المعنى الذي تفهمُهُ العرب إذا أطلقت أداة الشَّرط؟ أهو حصول جواب الشَّرط عند حصول فعل الشَّرط، والعَدَم عند عَدَمه، أم هو مجرد الحصول عند الحصول؟[٢]

ذهب الفريق الأوَّل إلى أنَّ القول بمفهوم الشَّرط معلومٌ من لغة العرب ومن الشَّرْع، فمن قال لشخصٍ: إنْ أكرمتَني أكرمتُك، ونحو ذلك، فَهِمَ المخاطَب من ذلك أنَّه يستحقُّ الإكرام عند إكرامه المتكلِّم، ولا يَستحقُّ الإكرام عند عَدَم إكرامه. ورأَوا أنَّ هذا الفَهْم لهذه الجُمَل الشَّرطيَّة ممَّا لا ينبغي أن يقع فيه خلاف بين كلِّ من يفهمُ لغة العرب، وأمَّا من يُنكر ذلك فهو مُكابِر، وأحسنُ ما يُقَال له: عليك بتعلُّم لغة العرب، فإنَّ إنكارك لهذا المفهوم يدلُّ على أنَّك لا تعرفها[٣]. وهم بذلك يستندون في حُجَّتهم لهذا المفهوم إلى استعمال العرب ومعهود نظمها في الكلام، إذ العربُ تفهم من وجود الشَّرط الوجود، ومن عدمه العَدَم.

وأمَّا الفريق الثَّاني فقد استند في رأيه في أنَّ الشَّرط يلزم من وجوده الوجودُ ولا يلزم من عدمه العدمُ، إلى أدلَّة منها أنَّ هناك بعض الآيات القرآنيَّة التي لا يمكن القول فيها بمفهوم الشَّرط، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاء إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾[سورة النور:٣٣] فالقول بهذا المفهوم يجعل إكراه الفتيات على البغاء مُحرَّمًا في حال إرادتِهِنَّ التَّحصُّن، ويدلُّ من وجهٍ آخرَ على عدم حُرْمَتِهِ إن لم يُردْنَ التَّحصُّن[٤]. لذلك رأَوا أنَّ الشَّرط يُفيدُ من وقوعه الوقوعَ، ولا يفيدُ من عدمِهِ العدمَ.

---

(١) ينظر: الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول. ص ٣٠٧

(٢) ينظر: السُّبْكيّ، علي بن عبد الكافي: الإبهاج في شرح المنهاج. د. تح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ، ص ٣٨٠/١.

(٣) ينظر: الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، ص ٣٠٧.

(٤) للاتساع في حُجج الفريق الثاني والرَّدِّ عليها، ينظر: الرازي، محمد بن عمر: المحصول في علم الأصول. تحقيق: طه طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط١، ١٤٠٠هـ، ص ٢٠٥/٢. والغامدي، أحمد بن مشعل: مفهوم الشَّرط عند الأصوليين والتطبيق عليه من خلال آيات الأحكام في سورتي البقرة والنساء. (أطروحة دكتوراه)، إشراف: أ.د حسين بن خلف الجبوري، جامعة أم القرى– كلية الشريعة، للعام الدراسي ١٤٢٨ هـ– ١٤٢٩هـ، ص ٨٧–١٢٢.

ممَّا سبق نجد أنَّ علماء الأصول مُتَّفقون على وجود الحكم عند وجود الشَّرط، لأنَّه من صريح المنطوق، ولكنهم مُختلفون في نقيض ما يدلُّ عليه الشَّرط، وهو ما يُعرَف بمفهوم المُخالَفة[1].

وبعد أن تعرَّفنا على أسلوب الشَّرط ومُفهومه عند كلٍّ من النُّحويِّين والأصوليِّين، سنتطرق إلى بعض الآيات التَّشريعيَّة التي يتجلَّى فيها هذا المفهوم، وسنلاحظ في هذه الآيات الفهم المُتولّد من هذا الأسلوب، وكيف حاول الفقهاء تأويل هذا الأسلوب ليتناسب مع أحكام الشَّارع عزَّ وجلَّ.

أولًا–قصر الصَّلاة في السَّفر:

رخَّص الله تعالى لعباده أن يقصُروا من الصَّلاة في السَّفر، إذ قال: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا﴾[النساء:١٠١]

غير أنَّ من يقفُ عند هذه الآية الكريمة يفهمُ منها بلا ريبٍ أنَّ قصر الصَّلاة خاصٌّ بحال الخوف، وهذا ما يُومئ إليه أسلوب الشَّرط في الآية ﴿إِنْ خِفْتُمْ﴾ الذي يدلُّ على تخصيص الإذن بالقصر بحال الخوف من تمكُّن المشركين من المخاطَبين وإبطالِهم صلاتهم، والله تعالى أَذِن في القصر لتقع الصَّلاة عن اطمئنان، وعلى هذا المفهوم تكون الآية هذه خاصَّةً بقصر الصَّلاة حالَ الخوف، وهو القصر الذي له هيئة خاصَّة في صلاة الجماعة[2].

والذي يُوحِي إليه مفهوم المخالفة هو أنَّ القصر إذا كان خاصًّا بالخوف، فإنَّ إتمام الصَّلاة لا بدَّ منه في الأمن، ولاسيَّما أنَّ الله عز وجل أردف هذه الآيةَ بآيةٍ أخرى تدلُّ بصريح لفظها على إتمام الصَّلاة في حال الأمن، هي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[النساء:١٠٣]، ومعنى الآية: أنَّكم إذا اطمأننتم فصلُّوها تامةً ولا تقصروها. وعلى هذا تكون هذه الآيةُ مُقابِلةً للآية السَّابقة، ويكون الإتمام في الأمن مُقابِلًا للقصر في الخوف. وهذا ما يُؤكِّد أنَّ الوارد في الآية الأُولى هو حُكْم قصر الصَّلاة في السَّفر في حال الخوف، دون قصرها في السَّفر من غير خوف[3]. وهذا المعنى هو ما فهِمه بعض الصَّحابة رِضوان الله عليهم، فذهبوا إلى إتمام الصَّلاة في السَّفر عند انتفاء الخوف، ومن هؤلاء الصَّحابة عثمانُ بن عفَّانَ (ت٣٥هـ)، وسعدُ ابن أبي وقَّاص (ت٥٥هـ) رضي الله عنهما، وأمُّ المؤمنين عائشةُ (ت٥٨هـ) رضي الله عنها التي قالت:

---

(١) مفهوم المخالفة: هو"إثباتُ نقيضِ حُكْمِ المنطوقِ للمسكوتِ عنه إذا قُيِّدَ الكلامُ بقيدٍ يجعل الحُكْم مقصورًا على حال هذا القيد، فإنَّ النَّصَّ يدلُّ بمنطوقه على الحُكْمِ المنصوصِ عليه، ويدلُّ بمفهومِ المخالفةِ على عكسه في غير موضعِ القيد". أبو زهرة، محمد: أصول الفقه، ص ١٤٨.

(٢) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٨٣/٥.

(٣) السابق، ص ١٨٨/٥.

أتمُّوا. فقالوا لها: إنَّ رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم كان يَقصُر. قالت: إنِّ رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم كان في حرب، وكان يخاف، فهل تخافون أنتم؟[١]

غير أنَّ هذا المفهوم المُتولّد من الآية يناقضه ما ثبت عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم أنَّه كان يقصُر الصَّلاة من أربعٍ إلى اثنتين إلَّا المغرب في أسفاره كلِّها وهو آمِنٌ لا يخاف إلَّا الله تعالى[٢]. وفي الصَّحيح عن حارثةَ بن وهب قال: "صلَّيتُ مع رسولِ الله صلَّى الله عليه وسلَّم بمِنًى آمَنَ ما كان النَّاس وأكثره ركعتين"[٣].

ولذلك عندما أَمِن المسلمون، وأصبح أحدُهم لا يخاف إلَّا الله تعالى، أخذ بعضُهم يتساءل عن هذه الآية، فقال يَعْلَى بنُ أميَّة (ت٣٧هـ) لعمرَ بنِ الخطَّاب: إنَّ الله تعالى يقول: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ فها نحن قد أمنَّا. قال: عجبتُ ممَّا عجبتَ منه. فسألتُ عن ذلك رسولَ الله صلَّى الله عليه وسلَّم. فقال: "صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللهُ بَهَا عليكُم، فاقبلُوا صَدَقَتَهُ"[٤].

والسُّؤال الذي يُثار في هذا الموضع: أَيَقَع الفعل المُعلَّق بالشَّرط بوقوع الشَّرط ويسقطُ بسقوطه أم لا؟ فإن كان يقع بوقوعه، ويزول بزواله، فلا قصرَ إلَّا في حال الخوف، وإن كان يثبت بثبوته، ولكنَّه لا ينعدم بانعدامه، فالقصر مُستمرٌّ في حال الخوف وعَدَمِهِ. أمَّا ما تعرفه اللُّغة وتثبته القواعد من خلال استعمال العرب في كلامهم فهو الأوَّل، أي: ارتباط الشَّرط بالمشروط وجودًا وعَدَمًا، وهذا ما كان من حال الصَّحابة الفُصَّح، الذين تعجَّبوا من القصر في الأمن في سؤال يَعلى بن أميَّة لعمرَ بن الخطاب[٥]. ولو لم يفهموا من الآية انتفاء الحكم عند انتفاء الشَّرط لما كان لتعجُّبهم معنًى، و"لابدَّ في فَهْم الشَّريعة من اتِّباع معهود الأميِّين–وهم العرب الذين نزل القرآنُ بلسانهم– فإنْ كان للعرب في لسانهم عُرْفٌ مُستمِرٌّ، فلا يَصِحُّ العدول عنه في فَهْم الشَّريعة. وإن لم يكُن ثَمَّ عُرْفٌ، فلا يَصِحُّ أنْ يُجرَى في فهمها على ما لا تعرفه. وهذا جارٍ في المعاني والألفاظ والأساليب"[٦].

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن. ص ٦١٤/١، وابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٠٤/٢، وابن عاشور: التحرر والتنوير، ص ١٨٣/٥.

(٢) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٣٨٥/١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٧٥/٧، ، وابن عبد البَرِّ: التمهيد، ص ١٦٥/١١

(٣) الحديث في صحيح مسلم: كتابُ صلاةِ المسافرين وقصرِها، باب قصر الصَّلاة بمِنًى رقم (٦٩٦)، ص ٤٨٣/١.

(٤) ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٦١٦/١. والحديث في صحيح مسلم: كتابُ صلاةِ المسافرين وقصرِها، باب صلاة المسافرين وقصرها، رقم (٦٨٦)، ص ٤٨٧/١.

(٥) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٦١٧/١، والمحصول في أصول الفقه، ص ١٠٥.

(٦) ينظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى: الموافقات في أصول الشريعة. عني بضبطه: عبد الله دراز، دار الفكر العربيِّ، القاهرة، د.ط، د.ت، ص ٨٢/٢.

فإذا كان القرآن الكريم يُثبِت القصر في حال الخوف بالمنطوق عن طريق "أسلوب الشَّرط"، ويبطله في حال الأمن بمفهوم المخالفة. وكانت السُّنَّة النَّبويَّة تثبت القصر في حالة الأمن بفعله عليه الصَّلاة والسَّلام، فلا بدَّ من تأويل أسلوب الشَّرط حتى يتناسب مع الحكم الفقهيِّ المُستنبَط من فِعْل النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم. لذلك ذهب بعض الفقهاء إلى أنَّ الكلام في أسلوب الشَّرط قد خرج على الغالب، إذ كان الغالب على المسلمين الخوف في الأسفار(١). بمعنى أنَّه ذكر الحالة الغالبة في السَّفر وهي الخوف، وجعل النَّادر وهو الأمن في السَّفر يدخل تحتها في الحكم.

وذهب آخرون إلى أنَّ قوله تعالى: ﴿إِنْ خِفْتُم﴾، ليس مُتَّصلًا بما قبلَه، وأنَّ الكلام تمَّ عند قوله: ﴿مِنَ الصَّلاة﴾، ثم افتتح فقال: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يفْتِنَكُمُ الَّذينَ كَفَرُوا﴾ فأَقِمْ لهم يا محمدُ صلاةَ الخوف. وقوله: ﴿إِنَّ الكَافِرِينَ كَانُوا لَكُم عدوًّا مبينًا﴾ كلامٌ مُعترِضٌ(٢). وعلى هذا لا يكون هناك رابطٌ بين قصر الصَّلاة والخوف، بل يكون القصر مُرتبطًا بالسَّفر دون الخوف.

وقد ردَّ ابن العربيِّ هذا القول ونَعَتَ قائليه بالجهل، إذ هو نوعٌ عظيمٌ من تكلُّف القول في كتاب الله تعالى بغير عِلْم، ويستدلُّ على ردِّه لهذا التَّأويل بأنّ الصَّحابة رِضوان الله عليهم لم يفتقروا إليه، بل فهموا أسلوبَ الشَّرط كما هو(٣).

ويعترض كلامَ ابن العربيِّ السَّالفَ ما نقله ابنُ عطيَّة في تفسيره عن الطَّبري، فقد رُويَ عن عليِّ بن أبي طالب أنَّه قال: سأل قومٌ من التُّجار رسولَ الله صلَّى الله عليه وسلَّم، فقالوا: إنَّا نضربُ في الأرض فكيف نصلِّي؟ فأنزل الله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ الصَّلاَةِ﴾ ثمَّ انقطع الكلام، فلمَّا كان بعد ذلك بحوْلٍ غزا النَّبيُّ عليه السَّلام، فصلَّى الظُّهر، فقال المشركون: لقد أَمْكَنَكُم محمدٌ وأصحابُه من ظهورهم، فهلَّا شددتم عليهم، فقال قائلٌ منهم: إنَّ لهم أُخرى في إِثْرها، فأنزل الله تعالى بين الصَّلاتين: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ إلى آخرِ صلاة الخوف(٤).

ويُذيِّل الطَّبريُّ هذه الرِّواية بقوله: "وهذا من تأويلِ الآيةِ حَسَنٌ، لو لم يكُنْ في الكلام "إذا"، ولكن قوله: "وإذا" تُؤذِنُ بانقطاع ما بعدَها عن معنى ما قبلَها، ولو لم يكن في الكلام "إذا" كان معنى الكلام على هذا التَّأويل"(٥). والذي يقصده الطَّبريُّ أنَّ الآية اللَّاحقة لهذه الآية قد صُدِّرت بـ"وإذا"، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاَةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ﴾[سورة النساء:١٠٢]. والكلام في هذه الآية مُستأنَفٌ عمَّا قبله، ولا يمكن أن يكون جوابًا

---

(١) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٩٠/٧.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٦١٧/١. والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٩٢/٧.

(٣) السَّابقان، الصفحات ذاتها.

(٤) ينظر: ابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٠٣/٢-١٠٤، والطبري، محمد بن جرير: جامع البيان، ص ٤٠٧/٧.

(٥) الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان، ص ٤٠٧/٧

للشَّرط (إن خفتم)، وعليه لا بدَّ من إعادة الشَّرط إلى أوَّل الكلام، والتَّقدير: إنْ خفتُم ... فليس عليكم جُناحٌ من قَصْر الصَّلاة.

ويُومِئ كلامُ الطبريِّ هذا بضَعف هذه الرِّواية، لأنَّ الآية على هذه الرِّواية، توهي نسيج النَّصِّ القرآنيِّ، وتضعُف من ارتباطِ بعضِه ببعض، وهذا ما يأباه النَّصُّ القرآنيُّ، فهو يُحمَل على أقوى الوجوه، وأفصح الأساليب، لِمَا يتميَّز به من بلاغةٍ وفصاحةٍ واتِّصالٍ ينأى به عن هذا الخلل.

غير أنَّ من يُنعِمِ النَّظر في هذه الآية يجدْ أنْ لا حاجةَ إلى هذه التَّأويلات، لأنَّ الآية –وإن سيقت بأسلوب الشَّرط الذي يرتبط فيه الشَّرط بالمشروط– قد سُبقت بقوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ الذي يدلُّ على التَّخفيف والرُّخصة، ورفعِ الحرج، لا أنَّ القصر واجبٌ، ولا أنَّه سُنَّة[1]. كما يُفهم من حديث يَعْلَى وعمرَ بن الخطاب أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم أقرَّ عمرَ على فهمه تخصيص الآية بالقصر لأجل الخوف، فكان القصرُ في الخوف رُخصةً لدفع المشقَّة، ويُفهَم من قوله صلَّى الله عليه وسلَّم لعُمرَ في قصر الصَّلاة في السَّفر حال الأمن: "صَدَقَةٌ..." أنَّها تخفيف، وهو دون الرُّخصة[2].

والذي يظهر من قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾، أنَّ القصر مُباحٌ أو مُخيَّرٌ فيه[3]، إلَّا أنَّ الإمامَ مالكًا قال بسُنِّيَّتِه، وهو الذي عليه جمهور المذهب[4]، لأنَّه لم يُروَ عن النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم في صلاة السَّفر إلَّا القصر، وكذلك الخلفاء من بعده، وإنَّما أتمَّ عثمانُ بن عفَّانَ الصَّلاة في الحجِّ خشيةَ أن يتوهَّمَ الأعرابُ أنَّ الصَّلواتِ كلَّها رَكعتان، ولم يقُلْ الإمام مالكٌ بوجوبه من أجل قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ ﴾ لمنافاته لصيغ الوجوب[5]. فقصْرُ الصَّلاة في السَّفر عند الإمامِ مالكٍ وجميعِ أصحابِهِ سنَّةٌ من السُّنن الأخذُ بها فضيلةٌ وترْكُها غير خطيئةٍ[6].

ممَّا تقدَّم من الآراء السَّابقة لعلماء المالكيَّة في هذه الآية نجد أنَّهم قالوا بجواز قصر الصَّلاة في كلتا الحالين من الأمن والخوف، وإن كانت الآية تدلُّ بصريح منطوقها على إباحة القصر في حال الخوف فقط، وتدلُّ بمفهوم المخالفة على عدم جواز هذا القصر في حال الأمن، فقد ذهب علماء المالكيَّة إلى أنَّ هذا الأسلوب قد خرج مَخْرَج الغالب، فالغالب في السَّفر هو الخوف، فذُكر

---

(١) ينظر: ابن رشد: شرح بدية المجتهد، ص ٣٨٥/١.

(٢) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٨٤/٥.

(٣) ينظر: ابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٠٣/٢.

(٤) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٦١٧/١، وابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٠٣/٢.

(٥) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٨٤/٥.

(٦) ينظر: ابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ٢١٥/١.

في الآية تغليبًا له وإن كان يدخل في الحكم حال الأمن أيضًا. وما حملهم على القول: إنَّ أسلوب الشَّرط خرج مَخْرَج الغالب. ما يعارض هذا المفهوم من الثَّابت عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم من القصر في السَّفر في حال الأمن والخوف، وكذلك فِعْل الصَّحابة رضيَ الله عنهم، فكان لا بدَّ لهم من تأويلِ هذا الأسلوب كي يتناسبَ مع الحكم الشَّرعيِّ المُستنبَط من فِعْله عليه الصَّلاة والسَّلام، وفِعْل الصَّحابة رضي الله عنهم. وبذلك يكون هذا الحكم الشَّرعي موجِّهًا لهذا الأسلوب النَّحويِّ.

ثانيًا- الرَّهن في الحضر:

أباح الله تعالى لعباده الرَّهْن، من باب التَّيسير عليهم، فقال تبارك وتعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُواْ كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللّهَ رَبَّهُ وَلاَ تَكْتُمُواْ الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾[سورة البقرة:٢٨٣]

الذي يقتضيه ظاهر الآية أنَّ الرَّهن مشروطٌ بالسَّفر، إذ كلٌّ من فِعل الشَّرط وجوابِه مُترابطان، مُتركِّب أحدُهما على الآخر، فيتوقَّف تحقُّق جواب الشَّرط على تحقُّق فعله، ولذلك وقف بعض العلماء عند ظاهر الآية فأجاز الرَّهن في السَّفر ومَنَعَه في الحضر، وهم: مجاهد، والضَّحاك، وداودُ الظَّاهريُّ[١]. في حين ذهب جمهور العلماء ومنهم المالكيَّة إلى جوازه في السَّفر والحَضَر[٢]، وقالوا: إنَّ الرَّهن في السَّفر ثابتٌ بنصِّ القرآن الكريم، وفي الحضر ثابتٌ بسنَّة الرَّسول صلَّى الله عليه وسلَّم[٣]. ففي الصَّحيحَيْن عن عائشةَ رضي الله عنها "أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم اشْتَرَى طعامًا من يهوديٍّ إلى أَجَلٍ معلومٍ، وارتَهَنَ منه دِرْعًا من حَديدٍ"[٤]. وقالت رضي الله عنها: "تُوفِّيَ رسولُ الله صلَّى الله عليه وسلَّمَ ودِرْعُهُ مَرْهُونةٌ عند يهودِيٍّ، بثلاثينَ صَاعًا من شعير"[٥].

وبما أنَّ أفعالَ النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم شارحةٌ لِمَا في القرآن الكريم، ومفصِّلةٌ لمجمله، ومبيِّنةٌ للنَّاس أعمالهم بقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[سورة النحل:٤٤] فقد تمسَّك الجمهور بالوارد عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم من جواز الرَّهن في الحضر، وذهبوا

---

(١) ينظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٤٦٥/٤. وابن عاشور: التحرير والتنوير، ١٢١/٣.

(٢) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١٩١٠/٤.

(٣) ينظر: ابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٦٨/١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٤٦٥/٤.

(٤) الحديث في صحيح البخاري: كتاب السَّلَم، باب الرهن في السَّلَم رقم (٢١٣٤)، ص٧٣٢/٢.

(٥) الحديث في صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب ما قيل في درع النبي صلى الله عليه وسلم والقميص في الحرب، رقم (٢٧٥٩)، ص ٩٨٣/٢.

إلى أنَّ الكلام في الآية _وإنْ خرج مَخْرَج الشَّرط_ مرادٌ به غالبُ الأحوال[1]، إذ الغالب في المعاملات أن يكون الرَّهن في حال السَّفر لا الحضر. وعلى هذا يكون تعليق الرَّهن على حال السَّفر ليس تعليقًا بمعنى التَّقييد والتَّخصيص، بل هو تعليق بمعنى الفَرْض والتَّقدير إذا لم يُوجَد الكاتب في السَّفر، وعلى هذا فلا مفهومَ للشَّرط في هذه الآية لوروده مَوردَ بيان حالة خاصَّة لا للاحتراز، ولا تُعتَبر مفاهيم القيود إلَّا إذا سِيقت مَسَاقَ الاحتراز، ولذا لم يعتدُّوا بها إذا خرجت مَخْرَج الغالب[2].

ويرى ابن العربيِّ أنَّ هذا الرَّأي هو الصَّحيح "لأنَّ الكاتب إنَّما يُعدَم في السَّفر غالبًا، فأمَّا في الحضر فلا يكون ذلك بحالٍ"[3]، فخرج الكلام في ذكر السَّفر مَخْرَج سبب الحاجة وموضِعَها، لا أنَّه شرطٌ فيها[4].

وذهب ابن عطيَّة بعد النَّظر في سياق الآية إلى أنَّ الله تعالى ذكر النَّدب إلى الإشهاد والكَتْبِ لمصلحة حفظ الأموال والأديان، فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ... ﴾[سورة البقرة٢٨٢]، وعقَّب بعد هذا بذكر حال الأعذار المانعة من الكتابة، وجعل لها الرَّهن، ونصَّ من أحوال العذر على السَّفر الذي هو الغالب من الأعذار، ولا سيَّما في ذلك الوقت لكثرة الغزو، ويدخل في ذلك بالمعنى كلُّ عُذرٍ، فربَّ وقتٍ يتعذَّر فيه الكاتب في الحَضَر كأوقات أشغال النَّاس وبالليل، وأيضًا فالخوف على خراب ذمَّة الغريم عُذْرٌ يُوجِب طلب الرَّهن[5]. الرَّهن[5].

وعلى ما تقدَّم يكون ذِكْرُ السَّفر في الآية ليس من باب الحصر والشَّرط، بل هو من باب المثال على الأعذار، فكلُّ عُذْر مع فقدان الكاتب يُجيز الرَّهن، وإنما خُصَّ الرَّهن في السَّفر لغلبة فقدان الكاتب الذي هو البيِّنة فيه[6]. ولذلك ذهب ابن عطيَّة إلى أنَّ الرَّهن في الحضر مفهومٌ من نصِّ التنزيل، فقال: "وإذا كان السَّفر في الآية مثالًا من الأعذار، فالرَّهن في الحضر موجود في الآية بالمعنى، إذ قد تترتَّب الأعذار في الحضر"[7].

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٣٤٣/١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٤٦٥/٤، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٢١/٣.

(٢) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٢١/٣.

(٣) ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٣٤٣/١.

(٤) ينظر: ابن العربيِّ: المسالك في شرح موطأ مالك، ص ٣١١/٦.

(٥) ينظر: ابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٨٥/١-٣٨٦.

(٦) ينظر: القرافي، أحمد بن إدريس: الذَّخيرة في فروع المالكيَّة. ص٧٥/٨، والنفراوي، أحمد بن غنيم: الفواكه الدَّواني، ص ص ١٦٦/٢.

(٧) ينظر: ابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٨٦/١.

ممَّا تقدَّم نجد أنَّ علماء المالكيَّة يُجيزون الرَّهن في السَّفر والحضر، لذلك أوَّلوا أسلوب الشَّرط في هذه الآية الذي يدلُّ بمنطوقه على جواز الرَّهن في السَّفر، ويدلُّ بمفهومه على منعه في الحضر، بأنَّه خرج مخرج الغالب، فـ(الغالب في السَّفر انعدام الكاتب، والغالب في المعاملات أن يكون الرَّهن في السَّفر لا الحضر، والسَّفر هو الغالب من الأعذار المجيزة للرَّهن). وقد أوَّلوه بهذا التَّأويل ليتناسبَ مع الحكمِ الفقهيِّ المستنبَط من فعل النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم. فكان هذا الحكم الفقهي هو الموجه لدلالة هذا الأسلوب النَّحويِّ، فلم يعد جوابُ الشَّرط رهنًا بفعله لا يتخطَّاه، بل أصبحَ فعل الشَّرط حالةً من حالاتِ جواب الشَّرط[1].

(١) وعلى هذا المنوال يُؤوِّل علماء المالكيَّة قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاء إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾[سورة النور:٣٣]. ينظر: ابن العربي: أحكام القرآن، ص ٤٠٢/٣، وابن عطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٨٢/٤، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢٥٣/١٥، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢٢٦/١٨.

و بعد هذا الطَّواف على المسائل المدروسة لا يخفى على النَّاظر فيها على اختلاف أبوابها النَّحويَّة أثرُ الأحكام الفقهيَّة المُستنبَطة من أقوال النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم وأفعاله، وإجماع الصَّحابة رضوان الله عليهم، وإجماع مَنْ بعدَهم، في تحليل المفردات والتَّراكيبِ النَّحويَّة لآيات التَّشريع، وتوجيهها توجيهًا يتَّفق مع هذه الأحكام. فلم تَعُد الدَّلالة النَّحويَّة للعناصر المُحلَّلة تقف عند دلالتها الظَّاهريَّة التي يفهمُها المُخاطَب، بل انزاحت عن هذه الدَّلالة إلى دلالة أخرى فرضتها القرينة المُتمثِّلة في الحُكمِ الفقهيِّ.

ففي الأدوات وجدنا أنَّ الحُكمَ الفقهيَّ المُستنبَط كان المُوجِّه الأساس لتحديد دلالةٍ مناسبةٍ للأداة، على الرَّغم من احتمالها لغير دلالة، فكان هذا الحُكمُ المُستنبَط مُحدِّدًا لها من المعاني ما يتَّفق والحكمَ الفقهيَّ. فوجدنا أنَّ المالكيَّة يجعلون (اللَّام) في مصارف الزَّكاة (للأجْل، أو الاستحقاق، أو الاختصاص)، ولا يجعلونها (للملك)، ذلك لأنَّ الدَّلالة الأخيرة تُعارض ما استنبطوه من حكمٍ فقهيٍّ، فأعطَوا هذه الأداة من المعاني ما يتناسب مع هذا الحكم الفقهيِّ المُستنبَط. وكذا كان الأمر في دلالة (الواو) في حكم الأضحيَّة، فالحكم عندهم أنَّ الأضحيَّة لا تجوز قبل صلاة العيد وذبح الإمام، فكان هذا الحكم مُلزِمًا لهم في تحديد دلالة هذه الأداة على التَّرتيب، وإن كانت لا تفيده نصًّا.

أمَّا في دلالة الحذف فوجدنا أنَّ تقدير المحذوف يختلف باختلاف الحكمِ الفقهيِّ المُستنبَط. ففي دلالة آية الوضوء على الوضوء عند كلِّ قيام إلى الصَّلاة للمُحدِث ولغيره، وجدنا أنَّ مِن الفقهاء مَن قدَّر (من النوم) لأنَّه استنبط من حديث للنَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم أنَّ النَّوم ناقض للوضوء، ودعم استنباطه هذا بسببِ نزول الآية. ومنهم من قدَّر (محدثين) اعتمادًا على أقوال النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم، وأفعال أصحابه. وكذا الحال في كفارة اليمين، فمن الفقهاء من قال بجواز التَّكفير قبل الحنث، ومنهم من قال بالتَّكفير بعده، وكلٌّ منهم كان تقديره نتيجة لما استنبطه من أحد حديثي النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم في الكفارة.

أمَّا في دلالة مقيِّدات الإسناد فقد كان للحكمِ الفقهيِّ أثرٌ بيِّنٌ في توجيه دلالتها، فحكم التَّكفير على المُخطِئ والنَّاسي من قاتلي الصَّيد وهم حُرُم، لم يُفِده ظاهر الآية، لأنَّ الآية اقتصرت على القاتل المُتعمِّد فقط، وعلى هذا الظَّاهر لا يشملهما التَّكفير، ولكنَّ الحكم المُستنبَط من أحاديث النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم، وإجماع العلماء على وجوب الجزاء على المُخطِئ والنَّاسي، صَرف هذا المفهومَ الظَّاهريَّ عن ظاهره ليشمل القاتلين جميعَهم على اختلاف أحوالهم. وكذلك كان الحكم في الرَّبيبة، فكان إجماع العلماء على تحريمها مطلقًا قرينةً صارفة لظَّاهر الآية التي قيَّدت الحُرْمة بكونها في حِجر زوج أمِّها عن هذا الظَّاهر، فصارت الرَّبيبة مُحرَّمة سواء أكانت في حِجر زوج الأمِّ أم لم تكن.

وأمَّا في الأساليب فوجدنا أنَّ أسلوب (الأمر) يخرج إلى دلالات كثيرة، إلَّا أنَّ الحكمَ الفقهيَّ المُستنبَط من أحاديثِ النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم، كان الموجِّه لهذه الدَّلالة، فذهب علماء المالكيَّة إلى خروج دلالة الأمر في الإشهاد على البيع، وتزويج الأيامى على النَّدب والاستحباب، دون الوجوب أو الإباحة. وكذا كان الأمر في أسلوب (العطف)، فقد أوجب الفقهاء غَسْل الرِّجلين في الوضوء مُعتمدين في حكمِهِم هذا على أحاديثِ الرَّسول صلَّى الله عليه وسلَّم، وإجماع الأُمَّة، فكان هذا الحكم مُلزمًا لهم عَطْف الرِّجلين على الأيدي في قراءة النَّصب، وتخريج قراءة الجرِّ، إمَّا بالعطف على الجوار، وإمَّا بالعطف على اللَّفظ والعامل محذوف. وكذلك الأمر في أسلوب (الاستثناء)، إذ كان الحكمُ الفقهيُّ هو الموجِّهَ لدلالة هذا الأسلوب على الاتِّصال أو الانقطاع. فالاستثناء في تحريم نكاح زوجات الآباء منقطع، لأنَّ القول باتِّصاله يبيح المحظور. والاستثناء في قتل المؤمن خطأ كذلك منقطع، لأنَّ القول باتِّصاله يبيح قتل المؤمن خطأ، وهذا غير جائز في الشَّريعة. وكذلك كان أسلوب (الشَّرط)، فلم يعد الشَّرط قيدًا للمشروط، يُوجَد بوجوده، ويزول بزواله، كما يقتضي معهود اللُّغة، بل صار حالة من حالات المشروط، فقصر الصَّلاة في السَّفر ليس خاصًّا بالخوف كما أفاد أسلوب الشَّرط في الآية. وليس الرَّهن مقصورًا على المسافرين فقط. بل كان الحكم الفقهيُّ مجيزًا للقصر في الأمن، والرَّهن في الحضر، فأوَّل الفقهاء هذا الأسلوب بأنَّه خرج على الغالب، وما ذاك إلَّا ليتناسب مع ما استنبطوه.

وبذلك يكون أثر الأحكام الفقهيَّة واضحًا في توجيه الدَّلالة النَّحويَّة لمفردات آيات التَّشريع وتراكيبها.

الفصل الثَّاني
أثر الدَّلالة النَّحويَّة
في استنباط الأحكام الفقهيَّة

إذا كان القرآن الكريم قد نزل بلغة العرب فلا بدَّ للفقيه المجتهد أن يكون ضليعًا بلغتهم، بصيرًا بأساليبهم، لا يخفى عليه من قوانين اللُّغة وقواعد النَّحو خافية، فالنَّحو "أداة المُشرِّع والمجتهد، والمدخل إلى العلوم العربيَّة والإسلاميَّة جميعًا"[١]. وبفهمه لهذه القواعد يكون قادرًا على تحليل التَّركيب القرآنيِّ، واستنباط الأحكام منه، وتبيين مقاصده "فروحُ القرآن عربيَّةٌ، وأسلوبُهُ عربيٌّ ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [سورة الزمر:٢٨] والنفاذ إلى مقاصده إنَّما يقوم على التَّمثُّل الكامل والاستشفاف التَّامِّ لهذه الرُّوح العربيَّة، وذلك المزاج العربيِّ والذَّوق العربيِّ"[٢].

ولأهميَّة النَّحو في استنباط الأحكام أوجب العلماءُ على الفقيه إتقانَ هذا العلم، فلا يجوز "أن يُفتيَ النَّاس في الفقه من كان عاريًا من النَّحو، ومتى فعل ذلك أخطأ وأثم"[٣]. لأنَّ عليه أن يفهم النَّصَّ القرآنيَّ كما كان يفهمه العرب بلغتهم أثناء نزوله لا كما يفهمه هو بلغته الحادثة، فالواجب عليه أن "يعرف اللُّغة والعادة والعُرْف الذي نزل به القرآن والسُّنَّة، وما كان الصَّحابة يفهمون من الرَّسول عند سماع تلك الألفاظ. فبتلك اللُّغة والعادة والعُرْف خاطبهم اللهُ ورسولُهُ. لا بما حدث بعد ذلك"[٤].

ولمَّا كانت اللُّغة العربيَّة ذاتَ أفنان مُتشعِّبة في أساليبها وبيانها، كثُر الخلاف في استنباط الأحكام من القرآن النَّازل بها، إذ "كثيرٌ من الخلافات المذهبيَّة الكلاميَّة والفقهيَّة مَردُّه إلى اللُّغة، أي إلى ما تتوفَّر عليه اللُّغة العربيَّة من فائضٍ في الألفاظ، وما يتوفَّر عليه اللَّفظُ العربيُّ من فائضٍ في المعنى، وما تتميَّز به التَّراكيب العربيَّة من تنوُّع"[٥]. وقد قيل في القديم: "أكثرُ الخلافاتِ في الأديانِ إنَّما منشؤها من تفاوت الدَّرجاتِ في علم اللِّسان"[٦].

ولهذه الأهميَّة كان الفقهاء على درجة عالية من الاطِّلاع على لسان العرب، والقواعد التي استخلصها النُّحاة من هذه اللُّغة، فكانوا في تحليلهم للنَّصِّ الشَّرعيِّ واستنباطهم منه ينطلقون من فهمهم لهذا النَّصِّ وَفْقَ القواعد النَّحويَّة، فيذكرون من معاني الأدوات ما ذكره النُّحاة قبلهم، مُستهدين بآرائهم في استقراء لسان العرب، واستخراج معاني هذه الأدوات التي كان لها أثرٌ كبيرٌ في استنباط الأحكام واختلاف الفقهاء فيها تبعًا لما تحتمله كلُّ أداة من معانٍ متعدِّدة. كما أفادوا كثيرًا من قواعد التَّوجيه النَّحويِّ في ترجيح استنباطهم، كدلالة الأصل، نحو: (الأصل عدم

---

(١) حسن، عباس: النحو الوافي، ص ٢/١.

(٢) حمادي، إدريس: الخطاب الشرعي وطرق استثماره. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م، ص ٣١٠.

(٣) الشنتريني، ابن السراج: كتاب تنبيه الألباب على فضائل الإعراب، ص ٢٢.

(٤) القاسمي، جمال الدين: محاسن التأويل. وقف على طبعه وتصحيحه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٣٧٦هـ=١٩٥٧م، ص ٢٣٦/١.

(٥) الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، ص ٧٥.

(٦) الشنتريني، ابن السراج: كتاب تنبيه الألباب على فضائل الإعراب، ص ٢٦.

التَّقدير، والأصل عدم الحذف، والأصل في الضَّمير أن يعود إلى أقرب مذكور، والأصل في اسم الإشارة أن يعود إلى أقرب مذكور). وكذلك أفادوا من دلالة بعض الأبواب النَّحويَّة كالصِّفة مثلًا، ودلالتها على تخصيص الموصوف وتقييده بعد الإطلاق. وأفادوا أيضًا من دلالة الأساليب كدلالة أسلوب الشَّرط في تقييد الفعل بالجواب وجودًا وعدمًا.

نتيجة لذلك جاء هذا الفصل مُبيِّنًا اعتماد الفقهاء على الدَّلالة النَّحويَّة لتوجيه الأحكام الفقهيَّة التي استنبطوها توجيهًا يتناسب مع استعمال العرب ومعهود نظمها، حيث كانت هذه الدَّلالة النَّحويَّة هي المُرتكز الوحيد للفقهاء في هذا الاستنباط، إذ لم تكن معها قرائنُ أخرى يُعتمد عليها فيه. وقد جاء هذا الفصل مقسَّمًا على خمسة أقسام، هي:

١- دلالة الأدوات: وتضمُّ مقدِّمة تعرِّف بالمعاني النَّحويَّة لكلِّ أداة من المعاني التي كان الحكم الفقهيُّ متوقِّفًا عليها، وتحتوي على دلالة حرف التَّعريف (أل) ولها مسألتان فقهيَّتان: المساجد التي يجوز الاعتكاف فيها، والمراد بالنِّساء المُعتزَلات في الحيض. وتحتوي أيضًا على دلالة حرف العطف (أو) ولها ثلاث مسائلَ فقهيَّة: حكم المحارب، وكفَّارة الصَّيد في الإحرام، ومُتعة المُطلَّقة.

٢- دلالة العائد: وتحتوي على دلالة الضَّمير (واو الجماعة) ولها ثلاثُ مسائلَ فقهيَّة: المأمور بإعطاء المهر للمرأة، والمأمور بإحصاء العدَّة، والمأمور بإنكاح الأيامى والعبيد. ودلالة (اسم الإشارة) ومسألتها الفقهيَّة: الهَدْي على المُتمتِّع من أهل مكة.

٣- دلالة الحذف: وتحتوي على (تقدير مضاف محذوف أو عدم تقديره)، إذ نجد من الفقهاء من يُقدِّر محذوفًا وهو المضاف، ويبني على هذا التَّقديرِ حكمًا فقهيًّا، ومنهم من لا يرى أنَّ هناك محذوفًا مقدرًا بل الكلام على ظاهره، ويبني على هذا الظَّاهر حكمًا فقهيًّا يخالف الأوَّل. وتحتوي على مسألتين فقهيَّتين: نجاسة العظام بالموت، ودخول الجنب المسجد .

٤- دلالة الصِّفة: وتحتوي على مسألتين فقهيَّتين: تحريم أكل الدَّم، ونكاح الحرِّ من الأَمَة.

٥- دلالة أسلوب الشَّرط: تحتوي على مسألتين فقهيَّتين: نفقة المطلَّقة طلاقًا بائنًا، ونكاح الحرِّ من الأمة المؤمنة.

أوَّلًا- دلالة الأدوات:

أ -دلالة حرف التعريف "أل":

لحرف التَّعريف هذا دلالات متشعِّبة تُجمَع تحت خمسة أنواع، أربعةٍ منها مُتَّفقٍ عليها بين النُّحاة، وهي (العهديَّة، والجنسيَّة، والموصولة، والزَّائدة)، وواحدةٍ مُختَلَفٍ فيها بين النُّحاة، وهي (النَّائبة عن الضَّمير). والذي يهمُّنا من دلالات هذا الحرف ثلاثٌ فقط، وهي (العهديَّة الذهنيَّة، والجنسيَّة لاستغراق الأفراد، والنَّائبة عن الضَّمير).

١ -العهدية الذهنيَّة: يكون لهذا الحرف هذا المعنى عندما يدخل على اسمٍ نكرةٍ، فيُحدِّد المرادَ منه، ويدلُّ على فردٍ مُحدَّدٍ لا يتعدَّاه إلى سواه، ويكون هذا التَّحديد مبنيًّا على علْمٍ سابقٍ بهذا الاسم في زمنٍ انتهى قبل الكلام، ومعرفةٍ قديمةٍ في عهدٍ قد مضى قبل النُّطق به، وليس مبنيًّا على وروده في ألفاظٍ مذكورةٍ في الكلام الحاليِّ، ولا على حالٍ مُشاهَدةٍ وقتَ الخطاب. ويذكر النُّحاة لهذا المعنى عدَّة أمثلة منها، قوله تعالى: ﴿إِلاَّ تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُواْ ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ﴾[سورة التوبة:٤٠]، فالغار ذو دلالة معروفة عند المخاطَبين، وهو غارُ ثورٍ الذي لجأ إليه النَّبيُّ صلَّى الله عليه وسلم وصاحبُهُ أبو بكر رضي الله عنه في حادثة الهجرة(١).

٢ -الجنسيَّة لاستغراق الأفراد: ويكون للحرف هذا المعنى حين يدخل على اسمٍ فيجعله يفيد الشُّمول والإحاطة بجميع أفراده إحاطةً حقيقيَّةً لا مجازَ فيها ولا مبالغة، بحيث إذا حلَّ محلَّه لفظةُ (كلّ) لم يتغيَّر المعنى، لذلك أعطَاها النُّحاة معنى الاستغراق حقيقة، لأنَّها تستغرق جميع ما تدخل عليه. ويذكرون من الأمثلة لهذا المعنى، قوله تعالى: ﴿وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾[سورة النساء:٢٨]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾[سورة العصر:٢]. والتَّقدير: خُلِقَ كلُّ إنسانٍ ضعيفًا، وإنَّ كلَّ إنسانٍ لفي خُسْرٍ(٢).

٣- النَّائبة عن الضَّمير: وقد اختلف النُّحاة في هذا المعنى لحرف التَّعريف، فأجازه الكوفيُّون وبعضُ البصريِّين وكثيرٌ من المُتأخِّرين، في حين منعه أكثر البصريِّين، وأجاز ابن مالك هذا المعنى في غير الصِّلة. ومن الأمثلة التي اختلفوا فيها، قوله تعالى: ﴿جَنَّاتِ عَدْنٍ مُّفَتَّحَةً لَّهُمُ الْأَبْوَابُ﴾[سورة ص:٥٠]، وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾[سورة النازعات:٤١]، فذهب

---

(١) ينظر: ابن مالك: شرح التسهيل، ص ٢٥٧/١-٢٥٨، والأستراباذي: شرح الرضي على الكافية، ص ٢٤٢/٣، والمالقي: رصف المباني، ص ٧٧، والمرادي: الجنى الداني، ص ١٩٤، وابن هشام: مغني اللبيب، ص ٣١٦/١-٣١٧، والسيوطي: همع الهوامع، ص ٢٥٩/١، وحسن، عباس: النحو الوافي، ص ٤٢٤/١، والسامرائي، فاضل: معاني النحو، ص ١٠٨/١.

(٢) ينظر: ابن مالك: شرح التسهيل، ص ٢٥٨/١، والمرادي: الجنى الداني، ص ١٩٤، وابن هشام: مغني اللبيب، ص ٣١٩/١، وحسن، عباس: النحو الوافي، ص ٤٢٦/١، والسامرائي، فاضل: معاني النحو، ص ١٠٩/١.

الكوفيُّون ومن تابعهم إلى أنَّ التَّقدير: مُفتَّحةً لهم أبوابُهَا، وهي مأواه. في حين ذهب المانعون إلى أنَّ في الكلام ضميرًا محذوفًا، والتَّقدير: مُفتَّحةً لهم الأبوابُ منها، وهي المأوى له. ويُرجِعون معنى حرف التَّعريف إلى الجنس أو العهد(١). والذي حمل كلا الفريقين على هذا التَّقدير ضرورة وجود العائد حتى يستقيم الكلام(٢). ويقول ابن عاشور عن هذا المعنى: "ويسمِّي نُحاةُ الكوفةِ الألفَ واللَّامَ هذه عوضًا عن المضافِ إليه، وهي تسميةٌ حَسَنَةٌ لوضوحِهَا واختصارِهَا، ويأبى ذلك البصريُّون، وهو خِلافٌ ضَئيلٌ إذ المعنى مُتَّفَقٌ عليه"(٣).

ومن المسائل التي بنى عليها الفقهاء أحكامهم نتيجة لدلالة هذا الحرف عندهم:

أولًا- المساجد التي يجوز الاعتكاف فيها:

استدلَّ العلماء على جواز الاعتكاف بقوله تعالى: ﴿وَلاَ تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾[سورة البقرة:١٨٧]، وقد أجمعوا على أنَّ الاعتكافَ لا يكون إلَّا في مسجِدٍ، فلا يصِحُّ في البيوت والحوانيت ونحوِها، وذلك لظاهر قوله تعالى: ﴿فِي الْمَسَاجِدِ﴾(٤)، ولأن النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلَّم اعتكفَ في المسجِدِ، ولم يعتكف في غيره من الأماكن(٥). ولكنَّهم اختلفوا في صِفة المساجد التي يُعتكَف فيها، أهي المساجد التي تُقَام فيها الصَّلواتُ الخمسُ والجُمُعة، أم هي مساجدُ مُعيَّنة كالمسجد الحَرَام، والمسجد الأقصى، والمسجد النَّبويِّ الشَّريف؟

ذهب فريقٌ من الفقهاء إلى عدم جواز الاعتكاف إلَّا في مسجِدٍ بناه نبيٌّ كالكعبةِ الحرامِ، ومسجد النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم، والمسجدِ الأقصى. وقد ذهبوا هذا المذهب -وإن كانت الآية تفيد العموم في المساجد- لأنَّهم وجدوا أنَّ الآية نزلت على النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم وهو مُعتكِفٌ في مسجده، فكان الكلام على هذا النَّوع من المساجد التي بناها نبيٌّ من أنبياء الله تعالى. ورُويَ هذا عن حذيفةَ بن اليمان، وسعيد بن المسيَّب(٦). وعلى هذا المذهب يكون حرف

---

(١) ينظر: ابن مالك: شرح التسهيل، ص ٢٦١/١-٢٦٤، والأستراباذي: شرح الرضي على الكافية، ص ٢٤٢/٣، والمرادي: الجنى الداني، ص ١٩٨-١٩٩، وابن هشام: مغني اللبيب، ص ٣٣٨/١-٣٤٠، والسيوطي: همع الهوامع، ص ٢٦٠/١.

(٢) ينظر: السمين الحلبي، أحمد بن يوسف: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ص ٦٨٢/١٠.

(٣) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٩٣/٣٠.

(٤) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢١٦/٣، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٨٥، وابن عبد البر: الاستذكار، ص ٣٨٥/٣، والنفراوي، أحمد بن غنيم: الفواكه الدواني، ص ٤٩٣/١.

(٥) ينظر: ابن نصر المالكي: المعونة على مذهب عالم المدينة، ص ٣٠٨/١

(٦) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٧٦٣/١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢١٦/٣، وابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ٢٥٦/١، وابن عبد البر: الاستذكار، ص ٣٨٥/٣.

التَّعريف في (المساجد) للعهد الذِّهنيِّ، فهي تشير إلى ما هو معهودٌ ذهنيًّا، وهو هذا النَّوع المخصوص من المساجد.

وذهب فريقٌ آخرُ إلى أنَّ الاعتكاف لا يكون إلَّا في مسجدٍ تُصلَّى فيه الجمُعُة. أمَّا المساجد التي تُقام فيها الصَّلواتُ الخمسُ، ولا تقام فيها الجمُعُة فلا يجوز الاعتكاف فيها، لأنَّهم رأَوا أنَّ المقصود من المساجد في هذه الآية نوعٌ خاصٌّ من المساجد وهي التي تُقام فيها الجمعة. ورُويَ هذا عن عليِّ بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وغيرهم[١]، وهو أحد قولي الإمام مالك الذي رواه عنه ابنُ عبد الحَكَم[٢].

أمَّا علماء المالكيَّة فذهبوا إلى جواز الاعتكاف في كلِّ مسجدٍ تُقَام فيه الجمعة أو لا تُقَام، وهو المشهور من مذهب الإمام مالكٍ[٣]، بل يذهب ابن العربيِّ إلى أنَّ هذا الرَّأي هو مذهب الإمام مالك الصَّريح الذي لا مذهبَ له سواه[٤]. أمَّا المساجد التي تُقام فيها الجمعة فلا خلافَ في جواز الاعتكاف فيها، وقد قال الإمامُ مالكٌ: "والأمرُ الذي لا اختلافَ فيه أنَّه لا يُنْكَر الاعتكافُ في كلِّ مسجدٍ تُجَمَّع فيه الجُمُعة"[٥]. أمَّا التي لا تُقَام فيها الجُمَع ، فقد كَرِه الإمامُ مالكٌ مالكٌ الاعتكاف فيها، لأنَّ المُعتكِف سيخرج من مسجده الذي يعتكف فيه إلى مسجدٍ آخرَ ليؤدِّيَ صلاة الجمعة وإلَّا فسيدعها، إلَّا إذا كان ممَّن لا تجب عليه صلاة الجمعة، فلا بأسَ بذلك، إذ قال الإمامُ مالكٌ: "ولا أُرَاهُ كُرِهَ الاعتكاف في المسَاجِد التي لا يُجَمَّعُ فيها إلَّا كَرَاهيَة أن يخرجَ المُعتكِفُ من مسجدِهِ الذي اعتكَفَ فيه إلى الجُمُعة أو يدعَها، فإن كان مسجدًا لا يجمَّع فيه الجمعة ولا يجب على صاحبه إتيان الجمعة في مسجدٍ سواه، فإنِّي لا أرى بأسًا بالاعتكاف فيه"[٦]. في حين ذهب عبد الملك بن الماجِشُون[٧](ت٢١٢هـ) من علماء المالكيَّة إلى أنَّ الخروج الخروج لا يُبطِل الاعتكاف[٨].

---

(١) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢١٦/٣، وابن عبد البر: الاستذكار، ص ٣٨٥/٣.

(٢) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٢٥٩/١، وابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٧٦٣/١، وابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ٢٥٦/١.

(٣) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٧٦٣/١، وابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ٢٥٦/١.

(٤) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٣٥/١.

(٥) ابن أنس، مالك: المدونة الكبرى، ص ٢٩٨/١، والموطأ، ص ٢٨٤.

(٦) ابن أنس، مالك: الموطأ: كتاب الاعتكاف، باب ذكر الاعتكاف، ص ٢٤٨.

(٧) عبد الملك بن عبد العزيز، كان فقيهًا فصيحًا، تفقَّه على أبيه وعلى الإمام مالك، كان مفتي أهل المدينة في زمانه، والماجِشُون لقبُ أحد أجداده، وهي لفظة فارسية تعني المُورَّد، سمي بذلك لحُمْرة في وجهه. توفي سنة (٢١٢هـ)، وقيل غير ذلك. ينظر: ابن فرحون: الديباج المذهب، ص ٢٥١.

(٨) ينظر: ابن نصر المالكي: المعونة، ص ٣١٠/١، وابن الجلاب، عبيد الله: التفريع. دراسة وتحقيق: د.حسين بن سالم سالم الدهماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ=١٩٨٧م، ص ٣١٣/١.

وذهب ابن العربيِّ إلى أنَّ اعتكافه ليس جائزًا فحسب، بل يشرُف ويعظُم، إذ يجوز له أن يخرج في اعتكافه من مسجدٍ إلى مسجد لقضاء حاجة الإنسان إجماعًا، فلا فرقَ بين أن يرجع إلى ذلك المسجد أو سواه[1].

ويذكر ابن رشد أنَّ سبب اختلافهم في تخصيص بعض المساجد أو تعميمها، معارضة العموم للقياس المُخصِّص له، فمن رجَّح العموم قال بجواز الاعتكاف في كلِّ مسجدٍ على ظاهر الآية، ومن ظهر له تخصيص بعض المساجد من ذلك العموم بقياس، اشترط أن يكون مسجدًا فيه جمعة لئلَّا ينقطع عمل الاعتكاف بالخروج إلى الجمعة، أو مسجدًا تُشَدُّ إليه المطيُّ، وهو ما بناه نبيٌّ، مثل مسجد النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم الذي كان فيه اعتكافُهُ[2].

ويستدلُّ المالكيَّة على صِحة مذهبهم في جواز الاعتكاف في كلِّ مسجدٍ بالعموم الذي يقتضيه ظاهر الآية، فالله تعالى قال في الآية (المساجد)، فعمَّ المساجدَ كلَّها، ولم يخصَّ منها مسجدًا دون آخر[3]. والذي يقصده المالكيَّة بالعموم أنَّ الله تعالى ذكر لفظة (المساجد) دون تخصيصٍ بكونه مسجدَ نبيٍّ أو مسجدًا تقام فيه الجمعة، وقد جاء مُعرَّفًا بأداة التعريف (أل) فرأَوا أنَّ هذه الأداة جاءت للدَّلالة على بيان الجنس من جهة، أي لا يجوز الاعتكاف إلَّا في المكان الذي يتَّصف بصفاتٍ تجعل منه مسجدًا، وهي كونه مُصلَّى الجماعة. ومن جهة أخرى رأوا أنَّها تفيد الاستغراق الحقيقيَّ لِمَا دخلت عليه، ويكون لأداة التَّعريف هذا المعنى إذا صحَّ أن يَحُلَّ محلَّها لفظة (كلّ) دون أن يتغيَّر المعنى. والتقدير: وأنتم عاكفون في كلِّ مسجد. ولفظة (كلّ) تفيد الشُّمول والاستغراق، فإعطاء هذا المعنى لأداة التَّعريف، يفيد جواز الاعتكاف في أيِّ مسجدٍ.

ممَّا تقدَّم نجد أنَّ المالكية ذهبوا إلى جواز الاعتكاف في أيِّ مسجد –وإن كان الإمام مالكٌ قد كَرِه الاعتكاف في المساجد التي لا تُقَام فيها الجمعة– فلم يخصِّصوا مسجدًا دون غيره، وكان ما ذهبوا إليه من هذا الحكمِ الفقهيِّ مبنيًّا على دلالة نحويَّة، وهي الدَّلالة التي يُؤدِّيها حرف التَّعريف، فرأَوا أنَّه يفيد استغراق الجنس حقيقة، وعليه أجازوا الاعتكاف في عموم المساجد.

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١/١٣٥-١٣٦.

(٢) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١/٧٦٤-٧٦٥.

(٣) ينظر: ابن أنس، مالك: الموطأ، ص ٢٤٨، وابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١/١٣٥، والمسالك في شرح موطأ مالك، ص ٤/٢٥٥، ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٢/٧٦٤، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣/٢١٦، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢/١٨٥.

ثانيًا–المراد بالنِّساء المُعتزَلات في مُدَّة الحيض:

نهى الله سبحانه وتعالى المسلمين عن إتيان المرأة في مُدَّة الحيض، فقال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ﴾ [سورة البقرة:٢٢٢] ولكنْ ربَّما سأل سائلٌ: من هُنَّ النِّساء اللَّاتي نهى الله تعالى عن إتيانهنَّ في هذه الحال، أَهُنَّ النِّساء عامَّة، أم الزَّوجات خاصَّة ؟

تتوقَّف الإجابة عن هذا السُّؤال على تحديد معنى حرف التَّعريف في (النِّساء) أهو لاستغراق الجنس حقيقة، ويكون المعنى: اعتزلوا كلَّ امرأة في المحيض. وعليه يكون المنهي عنه بهذه الآية عموم النِّساء، أم هي للعهد الذهنيِّ، والمعهود هُنَّ الزَّوجات فيكون المنهي عن إتيانهن هنَّ الزَّوجات خاصَّة، أم هي نائبةٌ عن ضمير المخاطَب، والمعنى: فاعتزلوا نساءَكم في المحيض. ويكون أيضًا المنهي عن إتيانهِنَّ هُنَّ الزَّوجات خاصَّةً؟

يذهب ابن العربيِّ إلى أنَّ أداة التَّعريف (في النِّساء) تحتمل أن تكون للجنس والعهد، فإنْ حُمِلَت على العهد فذلك جائزٌ، لأنَّ السؤال وقع عن معهودٍ من الأزواج وهُنَّ الزوجات، فعاد الجواب عليهِنَّ. وبذلك يكون النَّهي عن إتيان النِّساء خاصًّا بالزَّوجات. وإنْ حُمِلَت على الجنس فذلك جائزٌ أيضًا، وعليه يكون الجواب وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ﴾ أعمَّ من السُّؤال الذي هو عن الزَّوجات. وبذلك يكون قوله تعالى: ﴿فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء﴾ عامًّا في كلِّ امرأة زوجًا كانت أو غيرَ زوجٍ خاصًّا في حال الحيض، وتكون الزَّوج مُحرَّمةً في حال الحيض بالحيض فقط، أمَّا الأجنبيَّات فيكُنَّ مُحرَّماتٍ في حال الحيض بالحيض وبالأجنبيَّة معًا، ويتعلَّق التَّحريم بالعلَّتين معًا[1].

ويذهب ابن عاشور إلى أنَّ أداةَ التَّعريف في (النِّساء) نائبةٌ عن ضمير المخاطَب، والتَّقدير: اعتزلوا نساءَكم، ويدلُّ على ذلك مُخاطَبة الرِّجال في قوله تعالى: ﴿فَاعْتَزِلُواْ﴾، والاعتزال من الرِّجال لا يكون إلَّا مِمَّن يُخالِط، وهُنَّ الزَّوجات[2].

ممَّا تقدَّم نجد أنَّ هذه الأداة تحتمل ثلاثة معانٍ (الجنس، والعهد الذهني، والنِّيابة عن الضَّمير)، فالمعنى الأوَّل يدلُّ على النَّهي عن إتيان النِّساء جميعًا في حال الحيض، فالزَّوج مُحرَّمة بالحيض خاصَّة، أمَّا غيرها فمُحرَّم بارتكاب الزِّنا أوَّلًا وبالحيض ثانيًا. أمَّا المعنيان الآخران فيدلَّان على المعنى ذاته وهو النَّهي عن إتيان الزَّوج في حال الحيض، لأنَّ السُّؤال كان مُوجَّهًا عن إتيان الزَّوجات لا غيرِهِنَّ، لأنَّ غيرَهُنَّ مُحرَّم بغير هذه العلَّة. وعلى هذا يكون الحكمُ الفقهيُّ مبنيًّا على معنًى نحويٍّ وهو دلالة أداة التَّعريف.

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٢٦/١–٢٢٧.

(٢) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٣٦٦/٢.

ب- دلالة حرف العطف (أو):

يذكر ابن هشام أنَّ النَّحاة ذكروا لهذا الحرف من الدَّلالات اثنتي عشْرة دلالة[١]. إلَّا أنَّنا لا نذكر منها إلَّا ثلاث دلالات هي (التَّخيير، والتَّفصيل، ومُطلَق الجمع)، وذلك لنميز الفرق بينها حتى نستطيع أن نقِف على ما قاله الفقهاء في دلالة هذا الحرف في بعض آيات الأحكام.

١- **التَّخيير**: يذكر النُّحاة أنَّ هذه الدَّلالة تكون لهذا الحرف إذا وقع بعد الأمر، سواءٌ أكان ملفوظًا أم ملحوظًا، وقبل ما يمتنع فيه الجمعُ، ويجعلون مثالًا على ذلك: "تزوَّجْ هندًا أو أختها". ومن المعلوم أنَّ الجمعَ بينهما مُمتنِعٌ لسببٍ تشريعيٍّ، هو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ... وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إَلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ﴾[سورة النساء:٢٣]، ومثَّلوا أيضًا بآيات الكفَّارة، من مثل كفَّارة اليمين في قوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [سورة المائدة:٨٩]، وفديةِ حَلْقِ الرَّأس في الإحرام في قوله تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [سورة البقرة:١٩٦]. ويردُّ ابنُ هشام على مَنْ يقول بإمكان الجمع في آيتي الكفارة والفدية بقوله: "قلتُ: يمتنعُ الجمعُ بين الإطعامِ والكِسوة والتَّحرير اللَّاتي كُلٌّ مِنْهُنَّ كفَّارة، وبين الصِّيام والصَّدقة والنُّسُك اللَّاتي كُلٌّ مِنْهُنَّ فدية، بل تقع واحدةٌ منهنَّ كفارةً أو فديةً، والباقي قُرْبَةٌ مُستقلَّةٌ خارجَةٌ عن ذلك"[٢].

وبذلك يكون التَّخيير تَرْكَ المُخاطَبِ حُرًّا يَختار أَحَد المُتعاطفَين أو المتعاطفات فقط، ويَقتصر عليه، دون أن يجمع بينهما أو بينهُنَّ، لوجودِ مانع يمنع هذا الجمع[٣].

٢- **التَّفصيل**: وبعضهم يُسمِّيه (التَّقسيم، أو التَّفريق المجرَّد) وتكون هذه الدَّلالة لهذا الحرف عندما يأتي بعد مُجْمَلٍ يكون في المتعاطفينِ أو المتعاطفاتِ تفصيلٌ له. ويجعل النُّحاة من أمثلته قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُواْ﴾[سورة البقرة:١٣٥]، والمعنى: قالت اليهودُ للنَّصارى: كونُوا هودًا تهتدوا. وقالت النَّصارى لليهود: كونوا نصارى تهتدوا. فجاء الإجمال في الضَّمير (واو الجماعة) في الفعل (قال)، ثم جاء التَّفصيل لهذا الإجمال بذكر (اليهود، والنَّصارى)[٤].

---

(١) ينظر: ابن هشام، جمال الدين: مغني اللبيب، ص ٣٩٨/١.

(٢) السابق، ص٤٠١/١.

(٣) ينظر: الزجاجي، أبو القاسم : كتاب حروف المعاني. حقَّقه وقدَّم له: د. علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م، ص ١٣، والمالقي: رصف المباني، ص ١٣١، والمرادي: الجنى الداني، ص ٢٢٨، وابن هشام: مغني اللبيب، ص ٤٠٠/١، وحسن، عباس: النحو الوافي، ص ٦٠٤/٣.

(٤) ينظر: المالقي: رصف المباني، ص ١٣٢، والمرادي: الجنى الداني، ص ٢٢٨، وأبو حيان الأندلسي: ارتشاف الضَّرَب من لسان العرب، ص ١٩٨٩/٤، وابن هشام: مغني اللبيب، ص ٤٢٢/١، وحسن، عباس: النحو الوافي، ص ٦٠٦/٣.

٣- **مُطلَق الجمع**: اختلف النُّحاة في مجيء (أو) بمعنى الواو، فذهب إلى ذلك الكوفيُّون، والأخفش[١](ت٢١٥هـ) والجَرْميُّ[٢](ت٢٢٥هـ) من البصريِّين، واستدلُّوا بكثير من الآيات القرآنيَّة والشِّعر، وممَّا استشهدوا به قوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾[سورة طه:٤٤]، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾[سورة طه:١١٣]، ومنه قول توبةَ بن الحُمَيِّر[٣]:

وَقَدْ زَعَمَتْ لَيْلَى بِأَنِّيَ فَاجِرٌ لِنَفْسِيْ تُقَاهَاْ أَوْ عَلَيْهَاْ فُجُوْرُهَا

وفي حين يذكر المالقيُّ أنَّ هذا المعنى قليلٌ لا يُقاس عليه، يذكر الهَرَويُّ[٤] (ت ٤١٥ هـ) أنَّه كثيرٌ في القرآن الكريم.

أمَّا البصريُّون فقد ذهبوا إلى عدم مجيء (أو) لمطلق الجمع، وهم يخرِّجُون ما استشهد به المجيزون على (الإباحة، والإبهام، والشَّك) [٥]. ويبدو من كلام ابن هشام أنَّه يذهب إلى جواز مجيئها بهذا المعنى قليلًا، إذ يقول: "التَّحقيق أنَّ (أو) موضوعةٌ لأحد الشَّيئين أو الأشياء، وهو الذي يقولُه المتقدِّمون، وقد تخرُج إلى معنى (بل)، أو معنى الواو، وأمَّا بقيَّة المعاني فمُستفَادةٌ من غيرها"[٦].

---

(١) سعيدُ بن مَسْعدة، يُكنَى أبا الحسن، أخذ عن سيبويه، يُعرف بالأخفش الصَّغير، وقد صحب الخليل قبل صحبته لسيبويه، كان مُعلِّمًا لولد الكسائي، وقد قرأ عليه الكسائيُّ كتاب سيبويه، توفي سنة (هـ٢١٥). ينظر: الزبيدي: طبقات النحويين واللغويين، ص ٧٢.

(٢) صالحُ بن إسحاق البَجَلي، يُكْنَى أبا عُمَرَ، نزل في جَرْم فنُسِب إليها، أخذ النَّحو عن أبي الحسن الأخفش، ويونس. انتهى إليه علم النَّحو في زمانه، واشتُهر عنه قوله: أنا مذ ثلاثون أفتي النَّاس في الفقه من كتاب سيبويه، توفي سنة (٢٢٥هـ). ينظر: الزبيدي: طبقات النحويين واللغويين، ص ٧٤، والسيوطي: بغية الوعاة، ص ٨/٢.

(٣) توبة بن الحميِّر: الديوان. عني بتحقيقه وشرحه: د.خليل إبراهيم العَطيَّة، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، ص ٣٨.

(٤) عليُّ بن مُحمَّد، يُكْنَى أبا الحسن، صاحب كتاب (الأزهية في الحروف)، وله أيضًا (الذَّخائر)، كان عالمًا بالنَّحو، إمامًا في الأدب، جيِّدَ القياس صحيحَ القريحة، حسن العناية بالأدب، كان مقيمًا بالدِّيار المصريَّة. ينظر: السيوطي: بغية الوعاة، ص ٢٠٥/٢.

(٥) ينظر: الهروي، علي بن محمد: كتاب الأزهيَّة في علم الحروف. تحقيق: عبد المعين الملوحي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، د.ط، ١٤١٣هـ=١٩٩١م، ص ١١٣، والأنباري: الإنصاف، ص ٤٧٨/٢ المسألة السابعة والستون، والمالقي: رصف المباني، ص ١٣٢، والمرادي: الجنى الداني، ص ٢٣٠، وابن هشام: مغني اللبيب، ص ٤٠٥/١.

-(٦) ينظر: ابن هشام، جمال الدين: مغني اللبيب، ص ٤٣٦/١.

ومن الأحكام الفقهيَّة التي سنجد أثر دلالة هذا الحرف فيها، المسائل التَّالية:

أ-حكم المحارب[١]:

شَرَع الله سبحانه وتعالى قانون العقوبات التي يُعاقَب بها المُحَارِب[٢] الذي يَعيث في الأرض فَسادًا بقتله النَّاس، أو بالاستيلاءِ على أموالهم، أو بإخافتِهم، فقال تبارك وتعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[سورة المائدة: ٣٣].

غير أنَّ من يقرأُ هذه الآية ويقفُ عندها، يجدُ أنَّ الله تعالى جعل جزاءَ هؤلاء (القتل، أو الصَّلْب، أو قطع الأيدي والأرجلِ من خِلاف، أو النَّفي). ولم يَذكر الحالة الخاصَّة التي تستوجبها كلُّ عقوبة على حدةٍ، بل جاءت هذه العقوبات مُوضِّحة هذا الجزاء، دون تخصيص كلِّ عقوبة منها لجُرمٍ بعينه. ومن المعلوم أنَّ الحِرَابة ليست مَرْتبةً واحدةً، بل هي مراتبُ أدناها إخافةُ الطَّريق فقط، ثمَّ إخافةُ الطَّريق وأَخْذُ المال، ثمَّ القتلُ مع الإخافة، ثمَّ مجموعُ ذلك كلِّه (إخافة الطريق، وأخذ المال، والقتل)[٣]. إلَّا أنَّ العقوباتِ المذكورةَ في الآية عُطفَ بعضُها على بعضٍ بحرف العطف (أو)، وهذا الحرف قد يكون دالًّا على التَّخيير، وعليه فالحاكم مُخيَّرٌ بإنزال العقوبة التي يراها مُنَاسبة للمُحَارِب. وقد يكون دالًّا على التَّفصيل، فتكون العقوباتُ مُفصَّلَةً حَسَب كلِّ جُرمٍ بعينِهِ. نتيجةً لذلك اختلف الفقهاء في تخصيص العقوبات المذكورة لكلِّ جُرم، وكان سببُ اختلافِهم في هذا الحكمِ الفقهيِّ اختلافَهم في دلالة حرف العطف (أو) في الآية، أهو للتَّخيير أم للتَّفصيل؟[٤]

ذهب المالكيَّة إلى أنَّها للتَّخيير، وهو قول ابنِ عباس، والضَّحاكِ، والنَّخَعي، وعمرَ بن عبد العزيز (ت١٠١هـ)، ومجاهدِ، وسعيدِ بن المُسيَّب، وأبي حنيفة[٥]. وذهب هؤلاء هذا المذهب تمسُّكًا بظاهر الدَّلالة النَّحويَّة لهذه الأداة، فهذا الحرف "إنَّما يقتضي في لسان العربِ التَّخيير"[٦].

---

(١) ينظر في المسألة ذاتها: السعدي، عبد القادر: أثر الدلالة النحوية واللغوية، ص ١٣١، والحوري، عبد الإله: أسباب اختلاف المفسرين، ص ٣٢٦، والربابعة، هارون: اللغة والشريعة، ص ٨٣، والجاسم، محمود: تأويل النص القرآني، ص ٢٦٦.

(٢) المُحارِب عند المالكيَّة: "مَنْ حمَلَ على النَّاس السَّلاحَ في مِصْرٍ أو بَرِّيَّة فكابَرَهُم على أنفسِهم وأموالِهم دون نَائِرة، ولا ذَحْل، ولا عداوة". ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز ١٨٤/٢، وينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٤٣٥/٧، وابن عاشور: التحرير والتنوير ١٨٢/٦. والنَّائرة: العداوة والشَّحناء. والذَّحْل: الثَّأر.

(٣) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز ١٨٤/٢.

(٤) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٢٢٨١/٤.

(٥) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٩٧/٢، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٨٤/٢، و القرطبي: الجامع لأحكام لأحكام القرآن، ص ٤٣٧/٧، ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٨٥/٦. وابن عبد البر: الكافي، ص ٥٣٨.

التَّخيير"[١]. لذلك رأوا أنَّ التَّخيير أصلُها ومورِدُها في كتاب الله تعالى[٢]، إذ إنَّ جميع آيات التَّشريع التي تقع فيها (أو) تفيد التَّخيير في المتعاطفَين أو المتعاطفات، ككفَّارة قتل الصَّيد، وكفَّارة اليمين، وكفَّارة حلق الرَّأس في الإحرام[٣]. وهذا يُؤكِّده ما رُويَ عن ابن عباسٍ وغيرِه: ما كان في القرآن (أو) فصاحبه بالخيار[٤]. وهم بذلك يستدلُّون بدليل من أدلَّة التَّوجيه النَّحويِّ، وهو (الأصل) [٥]، فالأصل في استخدام هذا الحرف أن يكون للتَّخيير لا للتَّفصيل.

وعلى هذه الدَّلالة النحويَّة التي رجَّحوها بنَوا آراءهم الفقهيَّة، فذهبوا إلى أنَّ الإمام مخيَّرٌ في إنزال العقوبة التي يراها مُناسبة في المُحَارِب، إلَّا أنَّ هذا التَّخيير ليس في كلِّ مَراتب الحِرَابة، فهناك مراتبُ لا يجوز فيها التَّخيير، فمَنْ قَتَل فلا يجوز للإمام أن يحكم بنفيه أو قطعِ يدِهِ ورجلِهِ من خِلاف، ولذلك نجد الإمامَ مالكًا يُفصِّل في هذه العقوبات على النَّحو التَّالي:

١- إذا لم يُخِفِ السَّبيلَ، ولم يأخُذِ المالَ، ولم يقتل، ولم يَعْلُ أمرُهُ، فإنَّ الإمام يَجلِد مثلَ هذا وينفيه.

٢- إذا أخاف السَّبيل، ولم يأخذ مالًا، ولم يقتل، كان الإمام مُخيَّرًا إنْ شاء قتلَ، وإنْ شاء قطعَ.

٣- إذا قتلَ، وأخذَ الأموال، وأخافَ السَّبيل، يقتلُه الإمام، ولا يقطع يده ولا رجله.

٤- إذا أخاف السَّبيل، ولم يَقتل، ولم يَأخذ المال، و لم يُؤخذ بحضرة ذلك قبل أن يطولَ زمانُه، فالإمامُ يجتهد في مثله.

٥- إذا طالَ زمانُه، ونَصِب نَصْبًا شديدًا، فالإمامُ لا يكون فيه مُخيَّرًا، بل يقتله[٦].

---

(١) ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٧٣٧/٢.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٩٨/٢.

(٣) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز ص ١٨٤/٢، وابن رشد: المقدمات الممهدات، ص ٢٢٨/٣.

(٤) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٤٣٧/٧، والطبري: جامع البيان، ص ٥٣/٧، وللتفصيل ينظر: د. سعيد، محمود: حروف المعاني بين دقائق النحو ولطائف الفقه. منشأة المعارف بالإسكندرية، د.ط، د.ت، ص ١٢٩- ١٦٣.

(٥) أو ما يُعرَف في أصول النَّحو باستصحاب الحال، وهو"إبقاءُ حالِ اللَّفظ على ما يستحقُّه في الأصل عند عدمِ دليلِ النَّقل عن الأصل". الأنباري، أبو البركات: الإغراب في جدل الإعراب ولُمَعُ الأدلَّة. قدَّم لهما وعني بتحقيقهما: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، ١٣٧٧هـ=١٩٥٧م، ص ٤٦. ويقول الأنباري في هذا الدَّليل: "واستصحاب الحال من أضعف الأدلَّة، ولهذا لا يجوز التمسُّك به ما وُجد هناك دليلٌ". الأنباري، أبو البركات: لُمَع الأدلة. (وهو مطبوع مع رسالة (الإغراب)، ص ١٤٢. للتَّوسُّع ينظر: السيوطي: الاقتراح في علم أصول النَّحو. قرأه وعلَّق عليه: د. محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٤٢٦هـ=٢٠٠٦م، ص ٣٧٤، وحسان، تمام: الأصول، ص ١٠٧، وحسانين، عفاف: في أدلَّة النَّحو. المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط١، ١٩٩٦م، ص ٢٢٩، والجاسم، محمود: تعدد الأوجه في التَّحليل النَّحوي.دار النمير، دمشق، ط١، ٢٠٠٧م، ص ١٣٨، وتأويل النَّصِّ القرآنيِّ وقضايا النَّحو، ص ١١٥.

(٦) ينظر: ابن أنس، مالك: المدونة الكبرى، ص ٥٥٢/٤-٥٥٣.

وممَّا تقدَّم من رأي الإمامِ مالكٍ في المُحارِبين وإنزال العقوبات بهم نجدُ أنَّ الإمام يكون مُخيَّرًا في حالاتٍ، ومُسيَّرًا في حالاتٍ أُخَر. وبذلك يكون حرف العطف (أو) في آية المُحارَبة عند الإمام مالكٍ دالًّا على التَّخيير في حالاتٍ، وعلى التَّفصيل في حالاتٍ أُخَرَ، وذلك ما عبَّر عنه ابن رشد بقوله: "ومالكٌ حَمَلَ البعضَ من المحاربينَ على التَّفصيل، والبعضَ على التَّخيير"(١).

ويوضِّح ابنُ عاشور التَّخيير وعدمَه عند الإمام مالكٍ بقوله: "والمرويُّ عن مالكٍ أنَّ هذا التَّخيير لأجل الحِرَابة، فإنْ اجْتَرَحَ في مُدَّة حِرابتِهِ جَريمةً ثابتةً تُوجِبُ الأخذ بأشدِّ العقوبات كالقتل قُتِلَ دون تخيير ... ثمَّ ينبغي للإمام بعد ذلك أنْ يأخذَ في العُقوبة بِمَا يُقارِب جُرْم المحارِب وكثرةَ مُقامِهِ في فَسَاده"(٢).

وبهذا يُفهم المُراد من التَّخيير الذي قال به المالكيَّة، فليس معنى التَّخيير عندهم أن يتخيَّر الحاكم على هواه دون نظرٍ في الأمر وتفكُّر، بل التَّخيير أن يجتهد إلى ما هو أقربُ للصَّواب(٣). فإنْ كان المحارب من ذوي الرَّأي والتَّدبير، فوجهُ الاجتهاد أن يقتلَهُ، لأنَّ القطع لا يَرفع ضرَرَه، وإنْ كان لا رأيَ له، وإنَّما هو ذو قوَّةٍ وبأسٍ، فيقطعُ يدَهُ ورِجْلَهُ من خِلافٍ، وإنْ لم يكن من الصِّنفين السَّابقين، أُخِذَ بأيسر العقوبات، وهو الضَّرب والنَّفي(٤).

وذهب الشَّافعيُّ وجماعة من العلماء إلى أنَّ (أو) في هذه الآية للتَّفصيل لا للتَّخيير، وتبع الشَّافعيُّ في ذلك رأي ابن جُرَيْج (ت١٥٠هـ) في أنَّ كلَّ شيءٍ في القرآن الكريم فيه (أو) هو بالخيار، إلَّا هذه الآية، فإنَّ (أو) فيها ليست للتَّخيير بحالٍ(٥). وعلى ذلك رأى هؤلاء أنَّ ما ذُكر في الآية من عقوبات هو مُرتَّبٌ على الجنايات المعلومِ من الشَّرع ترتيبها عليه(٦). ويقول الشَّافعي الشَّافعي في ترتيب العقوبات بقول ابن عباس: "إذا قَتلوا وأَخذوا المال قُتِلوا وصُلِبوا، وإذا قَتلوا ولم يأخذوا المال قُتلُوا ولم يُصلَبوا، وإذا أخذوا المال ولم يَقتُلوا قُطِعت أيديْهم وأرجُلُهم من خلاف، وإذا هربُوا طُلِبوا حتى يُوجَدوا فتُقَام عليهم الحدود، وإذا أخافوا السَّبيل ولم يأخذوا مالًا نُفُوا من الأرض"(٧).

---

(١) ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٢٢٨٢/٤.

(٢) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٨٥/٦.

(٣) ينظر: ابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ٢٣٠/٣، والقَرَافي، شهاب الدين: الذخيرة، ص ١٢٦/١٢.

(٤) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٢٢٨١/٤، و ابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ٢٣٠/٣، والقَرَافي، شهاب الدين: الذخيرة، ص ١٢٦/١٢.

(٥) ينظر: الشافعي، محمد بن إدريس: الأم، ص ١٨٨/٢. وأحكام القرآن، ص ١٢٨/١.

(٦) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٢٢٨١/٤، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٨٥/٦.

(٧) الشافعي، محمد بن إدريس: الأم، ص ١٥٢/٦.

ويردُّ ابن العربيِّ على الذين احتجُّوا للتَّفصيل بأنَّ التَّخيير يُبدَأ فيه بالأخفِّ، ثم يُنْتَقل فيه إلى الأثقل[١]، وفي هذه الآية بدأ بالأثقل (القتل والصَّلب) ثم انتقل إلى الأخفِّ (القطع ثمَّ النَّفي)، فدلَّ على أنَّه قرَّر ترتيب الجزاء على الأفعال، فترتَّب عليه بالمعنى. يردُّ عليهم بقوله: "الآية نصٌّ في التَّخيير، وصرفُها إلى التَّعقيب والتَّفصيل تحكُّمٌ على الآية وتخصيصٌ لها"[٢].

أمَّا ابنُ رشد الجدُّ[٣](ت٥٢٠هـ) فيردُّ على دعوى (التَّخييرُ يُبْدَأ فيه بالأخفِّ) بقوله: "وهذه "وهذه دعوى لا دليلَ عليها. بل الدَّليل قائمٌ على بُطلانها، من ذلك قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا﴾[المائدة: ٣٣] فبدأ بالقتل وهو أخفُّ من الصَّلب، فذلك يوجب التَّخيير على مذهبهم بين القتل والصَّلب وهم لا يقولونه. وأيضًا فإنَّ الله قال في جزاء الصَّيد: ﴿هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا﴾[المائدة: ٩٥] ، فبدأ بالهَدْيِ وهو أغلظُ من الإطعام والصِّيام، فكان ذلك على التَّخيير ولم يكن على التَّرتيب. وأيضًا فلو كان اللِّسان العربيُّ يوجب التَّرتيب إذا بدأ في العقوبات بالأغلظ فالأغلظ على ما قالوه دون التَّخيير لَمَا احتاج تعالى أن يقول في كفَّارة القتل وكفَّارة الظِّهار: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾[النساء: ٩٢] ، ولقال أو صيامُ شهرين متتابعين، لأنَّ «أو» أخفُّ على اللِّسان، وأوجزُ في الكلام، لأنَّ البلاغة إنَّما هي في بيان المعاني مع اختصار اللَّفظ، مع أنَّا لا نقول إنَّ عتق رقبة أغلظُ من صيام شهرين متتابعين، بل صيام شهرين مُتَتَابعين أشدُّ وأغلظُ من عتق رقبةٍ لاسيَّما على من هو كثير اليسار، وفي بعض هذا كفاية"[٤].

أمَّا ابن عَطيَّة فإنَّه يرى أنَّ كون حرف العطف (أو) للتَّفصيل أحوطُ للمفتي ولدم المحارب، وقول الإمام مالكٍ للتَّخيير أسدُّ للذَّريعة، وأحفظُ للنَّاس والطُّرق[٥].

ويرى القرطبيُّ أنَّ كون حرف العطف (أو) للتَّخيير أشعرُ بظاهر الآية، إذ إنَّ الذين قالوا بإفادته معنى التَّفصيل وترتيب الجزاء على حَسَب العقوبات يجمعون على المحارب حدَّين، وليس

---

(١) ففي كفارة اليمين مثلًا بدأ بذكر (الإطعام) ثمَّ (الكِسوة) ثمَّ (تحرير الرَّقبة). وفي كفارة حلق الرَّأس في الإحرام بدأ بذكر (الصِّيام) ثم (الصَّدقة) ثم (النُّسُك). وواضحٌ أنَّه بدأ بالأخفِّ ثم تدرَّج إلى الأثقل.

(٢) ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٩٩/٢.

(٣) محمَّد بن أحمد، زعيمُ فقهاء وقته بأقطار الأندلس والمغرب، كان إليه المَفزع في المشكلات، بصيرًا بالأصول والفروع، والفروع، والتَّفنُّن في العلوم، ولي قضاء الجماعة بقرطبة، ثم استعفى منها، وكانت إليه الرِّحلة للتَّفقه من أقطار الأندلس مدَّة حياته. تُوفِّي سنة (٥٢٠هـ) وكان مولده سنة (٤٠٥هـ). ينظر: ابن فرحون: الديباج المذهب، ص ٣٧٣.

(٤) ابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ٢٣١/٣-٢٣٢.

(٥) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٨٤/٢.

كذلك الآية، ولا معنى (أو) في اللُّغة[١]. فالمحارب الذي يَقتل ويأخذ المال يُقتل ويُصلَب، والقتلُ والصَّلب حدَّان، وهذا المعنى لا تفيده (أو) التي أصل معانيها التَّخيير.

أمَّا ابن عاشور فيرى أنَّ الخلاف بين الرَّأيين ليس خلافًا بعيدًا، بل إنَّهما يقرُبان من التَّقارب[٢]. ووجه التَّقارب أنَّ الإمام فيما هو مُخيَّرٌ فيه لا يكون تخيُّره مبنيًّا على هواه، بل يجتهد في عقوبته إلى ما يراه مُناسبًا لجُرم المُحارِب، فيكون في اجتهاده قريبًا ممَّا قاله أصحاب التَّفصيل.

ومن خلال ما تقدَّم نجد أنَّ علماء المالكيَّة يذهبون إلى أنَّ الإمام مُخيَّرٌ في إنزال العقوبة في المُحارِب، ورأينا أنَّ هذا التَّخيير لا يكون مبنيًّا على ما يوافق هوى الحاكم، بل يكون مبنيًّا على الاجتهاد، فيختار من العقوبات المذكورة ما فيه مصلحة المجتمع في حماية النَّاس وأموالهم، فهذه "الشَّريعة لم تأتِ لتعملَ في فراغٍ بعيدٍ عن الواقع، وإنَّما جاءت مُستهدِفَةً تقويم سلوك الإنسان الدَّاخليِّ منه والخارجيِّ ليُصبحَ خليفة الله في الأرض، وتُصبحَ الأُمَّة التي يُشكِّلها هذا الإنسان خيرَ أُمَّةٍ أُخرِجَتْ للنَّاس"[٣]. ورأينا أنَّهم في استنباطهم هذا الحكمَ الفقهيَّ يعتمدون على المعنى الحقيقيِّ لهذه الأداة، وهو التَّخيير، ويُرجِّحون هذه الدَّلالة بأنَّ جميع الأحكام الشَّرعيَّة الواردة في القرآن الكريم من الكفَّارات كانت فيها دلالة هذا الحرف للتَّخيير لا غير. وهذا ما يُؤكِّد ارتباط آياتِ القرآن الكريم ببعضها، فآياتٌ مبثوثةٌ في غير سورةٍ من القرآن الكريم تتآلف لتُسهمَ في تأدية معنًى من المعاني، فالقرآن لم يعد سورًا متعدِّدة، بل أصبح سورةً واحدة، ونصًّا واحدًا "يلتقي نَسَقٌ من أوَّله بنسقٍ من آخره، تسري ذبذبةٌ كذبذبةِ الأوتار من كلمةٍ إلى عبارةٍ فيتردَّدُ صداها من مئاتِ الكلماتِ والعباراتِ"[٤].

ب-كفَّارة الصَّيد في الإحرام[٥]:

حرَّم الله سبحانه وتعالى على المُحرِم صيدَ البرِّ، وجعل لمَنْ يخالف أمرَهُ عقوبةً يكفِّر بها عن ذنبه، إذ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْتُلُواْ الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَو

(١) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٤٣٧/٧.

(٢) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٨٥/٦.

(٣) حمادي، إدريس: الخطاب الشَّرعي وطرق استثماره. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م، ص ٦٢.

(٤) ينظر: عياد، شكري: اللغة والإبداع (مبادئ علم الأسلوب العربي). انترناشيونال، القاهرة، ط١، ١٩٨٨، ص ١٣١.

(٥) ينظر في المسألة ذاتها: السعدي، عبد القادر: أثر الدلالة النحوية واللغوية، ص ١٣٥، والربابعة، هارون: اللغة والشريعة، ص ٨٠.

عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللّهُ عَمَّا سَلَف وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ اللّهُ مِنْهُ وَاللّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾[سورة المائدة:٩٥]

ذكر الله سبحانه وتعالى في هذه الآية كفَّارة قتل الصَّيد في الإحرام، واشتملتِ الآية على ذكر ثلاثة أشياء، هي: (الهديُ، وإطعامُ مساكينَ، والصِّيامُ). وجاء العطف بين هذه الثَّلاثة بأداة العطف (أو)، فهل هذه الأداة يُراد بها التَّرتيب، فلا ينتقل المُكلَّف من واحدةٍ إلى أخرى إلَّا عند عدم الاستطاعة، أو أنَّها للتَّخيير، والمُكلَّف عندها مُخيَّرٌ بين هذه الكفَّارات، أيَّها شاء فعل؟

ذهب جمهور العلماء ومنهم المالكيَّة إلى أنَّ الآية على التَّخيير وليست على التَّرتيب، فقد قال الإمامُ مالكٌ: "يُخيِّرُ الحَكَمَانِ المَحْكُومَ عليه، فإنْ اختار الهديَ حُكِم به عليه، وإنْ اختار الإطعام والصِّيام حَكمَا عليه بما يَختَار من ذلك، مُوسرًا كان أو مُعسرًا"(١). واحتجَّ هؤلاء فيما ذهبوا إليه بدليلٍ من أدلَّة التَّوجيه النَّحويِّ، ويتمثَّل هذا الدَّليل بمفهوم (الأصل)، فالأصل في الأداة (أو) التَّخيير(٢). فيكون المخاطب مُخيَّرًا في فعل الأمور التي جاء العطف بها بهذا الحرف. ويُرجِّحون هذا المعنى على المعاني الأخرى التي يحتملها هذا الحرف باستقراء آياتِ الأحكام الشَّرعيَّة التي جاء بها القرآن الكريم مُستخدمًا هذا الحرف للعطف بين مفرداتها، فيذكرون أنَّ كلَّ أمر وقع بأداة العطف (أو) في القرآن الكريم فهو من الواجب المُخيَّر(٣)، وقد قال الإمام مالكٌ في ذلك: "كلُّ شيءٍ في كتابِ اللهِ في الكفَّارات (كذا أو كذا)، فصاحبُه مُخيَّرٌ في ذلك، أيَّ شيءٍ أحبَّ أن يفعلَ ذلك فَعَل"(٤).

واختلف الذين قالوا بالتَّخيير بين أن يكون المُخيَّرُ هو المكلَّفَ أو الحكمَيْنِ اللَّذيْن يحكمان عليه، فيكونانِ المُكلَّفَيْن بالاختيار ليفعلَ الجاني ما يختارانِه، فذهب الجمهور من الفقهاء إلى أنَّ الخيار للمُكلَّف الذي قام بقتل الصَّيد، وهذا واضحٌ من قول الإمامِ مالكٍ السَّابقِ الذكرِ. وذهب بعض الفقهاء منهم الثَّوري (ت١٦١هـ)، والحسَن إلى أنَّ الخِيار للحكمَيْن(٥)، وهذا ما يختاره ابن العربيِّ الذي يقول: "وتحقيقُ المسألةِ عِندي، أنَّ الأمر مصروفٌ إلى الحكمَيْن، فما رأَيَاه من ذلك لَزِمَه. والله أعلم"(٦).

---

(١) ابن عبد البر: الاستذكار، ص ١٤٨/٤، وينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٨٥/٢، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٢٣٩/٢، وابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٨٨٥/٢، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٤٨/٧.

(٢) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٢٣٩/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢٠٣/٨.

(٣) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٨٥/٢، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٤٨/٧.

(٤) ابن أنس، مالك: الموطأ: كتاب الحج، باب جامع الفدية، ص ٣٢٠، وينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢٠٤/٨.

(٥) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٤٨/٧-٤٩.

(٦) ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٨٥/٢.

وذهب زُفَرُ من الحنفيَّة (١٥٨هـ) إلى أنَّها للتَّرتيب[١]، وأنَّ المُكلَّف لا ينتقل من كفَّارة إلى أخرى إلَّا عند العَجْز عن التي قبلها، ونُسِب إلى ابن عبَّاس أنَّه لا ينتقل من الجزاء إلى كفَّارة الطَّعام إلَّا عند العجز عن الجزاء، ولا ينتقل إلى كفَّارة الصَّوم إلَّا عند العجز عن الإطعام[٢].

وممَّا تقدَّم نجد أنَّ فقهاء المالكيَّة يذهبون إلى أنَّ المُكلَّف مُخيَّرٌ بين الكفَّارات، يفعل منها ما شاء، وهذا يطَّرد في كلِّ الكفَّارات التي يكون العطف فيها بحرف العطف (أو). وعليه يكون المُكفِّر عن إثمِهِ مُخيَّرًا بين إحدى هذه الكفَّارات، إن شاء قدَّم الهدي، أو أطعم مساكين، أو صام، ولا يلزمه التَّرتيب في الكفَّارات بأن يبدأ بالهدي، فإن لم يجد انتقل إلى الإطعام، فإن لم يجد انتهى إلى الصِّيام. وقد اعتمد علماء المالكيَّة في استنباطهم هذا الحكمَ الفقهيَّ على الدَّلالة النَّحويَّة لحرف العطف (أو) الذي أصل معانيه التَّخيير، ولا يُصْرَف عنه إلى معنًى آخرَ إلَّا بدليل، إذ"الأصلُ في كلِّ حرفٍ ألَّا يدلَّ إلَّا على ما وُضِعَ له، ولا يدلَّ على معنى حرفٍ آخرَ ... ومن تمسَّك بالأصل استغنى عن إقامة الدَّليل، ومن عَدَل عن الأصل بقي مُرْتَهَنًا بإقامة الدَّليل"[٣]. وبذلك كانت الدَّلالة النَّحويَّة لهذه الأداة هي الموجِّه لهذا الحكم الفقهيِّ.[٤]

ج-متعة المطلقة[٥]:

رفع الله تعالى الإثم عن الذين طلَّقوا زوجاتِهم قبل الدُّخول بهنَّ، وقبل أن يَفرِضوا لهنَّ مَهْرًا، ولكنَّه بالمقابل أوجب على هؤلاء المُتْعةَ للزَّوجة المُطلَّقة تطييبًا لخاطرها، وجبرًا لكسرها، إذ قال تعالى: ﴿لاَّ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاء مَا لَمْ تَمَسُّوهُنُّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾[سورة البقرة:٢٣٦]

وقف الفقهاء عند هذه الآية، واختلفوا فيمَنْ تستحقُّ المُتعة من المطلَّقات، فذهب الإمامان الشَّافعيُّ وأحمدُ، وأصحابُ الرَّأي إلى أنَّ المُتعة واجبةٌ للمُطلَّقة التي لم يُدخَل بها، ولم يُسَمَّ لها

---

(١) ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٨٨٥/٢، وابن عبد البر: الاستذكار، ص ١٤٨/٤.

(٢) ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٢٣٩/٢، ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٤٩/٧.

(٣) الأنباري، أبو البركات: الإنصاف في مسائل الخلاف، ص ٤٨١/٢.

(٤) وعلى الطريقة نفسها تجري معالجة الفقهاء لمسألتي:

١ -**كفارة اليمين:** ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٥٧/٢، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٢٣٠/٢، وابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١٠٢٥/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٤٠/٨-١٤١.

٢- **كفارة حلق الرأس:** ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٧٦/١-١٧٧، ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٢٦٨/١، ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٨٨٥/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢٩١/٣،

(٥) ينظر في المسألة ذاتها: السعدي، عبد القادر: أثر الدلالة النحوية واللغوية، ص ١٢٨.

مهرٌ، وهي المذكورة في هذه الآية في قوله تعالى: ﴿مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾. وأمَّا غيرها من المُطلَّقات فلا تجب لها المُتعة، وإنَّما يُندَب ذلك[١].

أمَّا الإمام مالكٌ وأصحابُه فذهبوا إلى أنَّ المتعة لا تجب لمطلَّقةٍ بعينها، وإنَّما مندوبٌ إليها في كلِّ مطلَّقة، لأنَّ الله تعالى قال: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾[سورة البقرة:٢٤١] ، أي: حقًّا على المتفضِّلين المتجمِّلين. ولو كانت واجبةً لأطلقها على الخلق أجمعين، لا على المتَّقين فقط. واستثنَوا من ذلك التي لم يُدخَل بها وقد فُرِض لها مهرٌ، فهذه لا متعةَ لها، لأنَّ الله تعالى قد فرض لها نصف مهرها في قوله: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾[سورة البقرة:٢٣٧] [٢].

وقد ذهب الفريق الأوَّل إلى أنَّ المتعة لا تجب للمطلَّقة إلَّا بشرطين: أحدهما كون الطَّلاق قبل الدُّخول. وثانيهما: كونه قبل تسمية المهر. فجعلوا هذين الشَّرطين مجتمعين مُوجبًا للمتعة، على الرَّغم من أنَّ النَّصَّ القرآنيَّ قد ورد بأداة العطف (أو) التي تَرِد في الأصل لأحد الشَّيئين، إذ قال تعالى: ﴿مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾، إلَّا أنَّهم ذهبوا إلى أنَّ (أو) في هذا الموضع بمعنى أداة العطف (الواو) التي تُفيد مُطلق الجمع، والتَّقدير عندهم: ما لم تمسُّوهُنَّ وتفرضوا لهُنَّ فريضة. ويذكر القرطبيُّ الكثير من الآيات التي تكون فيها (أو) بمعنى (الواو) من ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَآئِلُونَ﴾[سورة الأعراف:٤]، أي: وهم قائلون. وقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾[سورة الصافات:١٤٧]، أي: ويزيدون[٣]. وقد مرَّ بنا أنَّ مجيء حرف العطف (أو) لمطلق الجمع بمعنى (الواو) مُختلَفٌ فيه بين البصريِّينَ والكوفيِّين، فأكثر البصريِّين يمنعونه، والكوفيُّون وبعض البصريِّين يجيزونه مستشهدين بغير قليلٍ من القرآن الكريم والشِّعر[٤].

وإلى هذا المعنى في (أو) ذهب ابن عاشور الذي يستدلُّ على أنَّها بمعنى الواو بأنَّها وقعت في سياق النَّفي، إذ يقول: "و (أو) إذا وقعتْ في سياقِ النَّفي تفيد مَفَادَ واوِ العطف، فتدلُّ على انتفاءِ المعطوفِ والمعطوفِ عليه معًا، ولا تُفيدُ المفادَ الذي تفيدُهُ في الإثبات، وهو كونُ الحُكْمِ لأحَدِ المتعاطِفَيْن"[٥]. وهذا ما يُؤكِّده قول ابنِ مالكٍ: "إذا وقع نهيٌ أو نفيٌ قبل أو كانت بمعنى الواو مُرْدَفة بلا، فمثال ذلك مع النَّهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾[سورة

---

(١) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣١٩/١.

(٢) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣١٩/١، وابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١٤٧٧/٣، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٦٢/٤-١٦٣، والإمام مالك: المدونة الكبرى، ص ٢٣٨/٢- ٢٣٩،. والقَرَافي: الذخيرة، ص ٤٤٨/٤.

(٣) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٩٠/١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٦١/٤.

(٤) ينظر: الأنباري، أبو البركات: الإنصاف في مسائل الخلاف، ص ٤٧٨/٢، المسألة السابعة والستون.

(٥) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٤٥٨/٢.

الإنسان:٢٤]. ومثال ذلك مع النَّفي قوله تعالى: ﴿وَلَا عَلَى أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا مِن بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ﴾ إلى ﴿أَوْ صَدِيقِكُمْ﴾[سورة النور:٦١] أي: ولا تُطِعْ منهم آثمًا ولا كَفورًا، ولا على أنفسِكم أن تأكلوا من بيوتِكم ولا بيوتِ آبائِكُم"[١].

ويُقوِّي أصحاب هذا الرَّأي ما ذهبوا إليه بدليلٍ نحويٍّ آخَرَ هو (العطف)، فقد عَطَف الله سبحانه وتعالى على هذه الآيةِ الآيةَ التي بعدها، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾، فذكر في هذه الآية المُطلَّقة قبل المسيس وبعد فرضِ المهرِ، فدلَّ ذلك على أنَّ المراد بالآية الأولى من جَمعت بين الوصفين (الطَّلاق قبل المسِّ، وقبل فرضِ المهر)، ولو كانت الآية الأولى لبيان طلاق المفروض لهنَّ قبل المسيس فقط لَمَا كرَّره في الآية الثَّانية. ويصف ابن العربيِّ هذا الاحتجاج بأنَّه ظاهرٌ[٢].

ويذكر ابن العربيِّ وجهًا آخرَ لهذه الأداة، فيرى أن تبقى على بابها، وتكون بمعنى التَّقسيم والتَّفصيل والبيان، فلا تكون بمعنى الواو، وقد مَثَّل لذلك بقوله تعالى: ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾[سورة الإنسان:٢٤][٣]، وذلك على أن يكون في الآية حذفٌ، فيكون التَّقدير كما ينقل عن الطَّبريِّ: لا جُناحَ عليكم إنْ طلَّقتُم النِّساءَ المفروضَ لهنَّ الصَّداقُ من قبل الدُّخول ما لم تَمَسُّوهنَّ، وغيرِ المفروضِ لهنَّ قبل الفَرْض[٤]. أو يكون التَّقدير أيضًا: لا جُناحَ عليكم إنْ طلَّقتم النِّساء فرضتُم أو لم تفرضُوا[٥].

وإذا كان ابن العربيِّ لا يرى فرقًا في قانون العربيَّة بين أن يُقدَّر محذوفٌ في الآية، أو أن تكون (أو) بمعنى الواو، لأنَّ المعاني تتميَّز بذلك، والأحكام تتفصَّل[٦]، فإنَّه يميل إلى أن تكون هذه الأداة بمعنى الواو، وذلك يبدو من كلامه عن حالات المُطلَّقة التي لم تُمَسَّ ولم يُفرَضْ لها مهرٌ، فيقول: "والصَّحيحُ أنَّ اللهَ تعالى لم يذكر في هذا الحُكم إلَّا قسمين: مطلَّقةٌ قبل المسِّ وقبل الفَرْض، ومطلَّقةٌ قبل المسِّ وبعد الفَرْض، فجعل للأولى المتعة، وجعل للثَّانية نصفَ الصَّداق، وآلت الحالُ إلى أنَّ المتعة لم يُبيِّن الله سبحانه وتعالى وجوبها إلَّا لمُطلَّقةٍ قبل المسيسِ

---

(١) ابن مالك: شرح التسهيل، ص ٣٦٥/٣، وينظر: المرادي: الجنى الداني، ص ٢٣٠.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٩٠/١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٦٢/٤.

(٣) يذهب الكثيرون إلى أن (أو) في هذه الآية لمطلق الجمع، وقد ذكرها القرطبي وابن عاشور، شاهدًا على مجيء (أو) لمطلق الجمع.

(٤) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٨٩/١-٢٩٠، والطبري: جامع البيان، ص ٤-٢٨٨.

(٥) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٩٠/١.

(٦) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٩٠/١.

والفَرْضِ، وأمَّا من طُلِّقت وقد فُرِض لها فلها قبل المسيسِ نصفُ الفَرْض، ولها بعد المسيسِ جميعُ الفَرْض أو مهرُ مثلِها"[1].

ويرى ابن العربيِّ أنَّ في جَعْل المُتعة للمُطلَّقة قبل المسِّ وقبل فرض المهر حكمةً، وهي أنَّ الله سبحانه وتعالى جعل للمطلَّقة بعد المسِّ المهرَ كاملًا، ونصفَه للمطلَّقة المفروض لها قبل المسِّ، فلم يبقَ إلَّا المطلَّقة قبل المسِّ وقبل الفَرْض، فجعل الله لها المتعة جبرًا لها، وتطييبًا لخاطرها[2].

ممَّا تقدَّم نجد أنَّ الإمامَ مالكًا وأصحابَهُ لم يوجبوا المتعة لمطلَّقةٍ بعينها، وإنَّما ذهبوا إلى أنَّها مندوبٌ إليها في كلِّ مطلَّقة، ما عدا المطلَّقة التي لها نصفُ المهر. في حين ذهب غيرهم إلى أنَّها واجبةٌ في المطلَّقة قبل الدخولِ وتسميةِ المهر، ومندوبٌ إليها في غيرها من المطلَّقات. ورأينا أنَّ هؤلاء يُرجِّحون ما ذهبوا إليه بدليلين نحويَّين: الأوَّل منهما أنَّهم جعلوا حرف العطف (أو) بمعنى (الواو)، وذلك لوقوعه في سياق النَّفي، فوقوعه في هذا السِّياق يدلُّ على انتفاء الأمرين كليهما، ولا يدلُّ على انتفاء واحدٍ بعينه دون الآخر. والثَّاني منهما العطف. إذ رأوا أنَّ الله تعالى عطف على هذه الآيةِ آيةَ المطلَّقة التي جمعت الوصفين (الطلاق قبل المسِّ، وبعد تسمية المهر) ما يدلُّ على أنَّ الآية المعطوف عليها لا بدَّ أن تدلَّ على الجمع بين الوصفين (الطلاق قبل المسِّ، وقبل تسمية المهر). ونجد أنَّ ابن العربيِّ والقرطبيَّ وابن عاشور يذهبون هذا المذهب في هذه الآية، إذ يرون وجوب المتعة في المطلَّقة المذكورة في هذه الآية، ويستندون في ذلك إلى هذه الأدلَّة النَّحويَّة.

---

(١) ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٩٠/١-٢٩١.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٩١/١. وقد ذكر ابن العربي أقسام المطلقة الأربعة، وجاء في القسم الثالث منها "مطلقة قبل المسيس وبعد الفرض". والصواب "قبل الفرض". وأظنُّه خطأ طباعيًّا، فكان لازمًا التَّنبيه عليه. ينظر: أحكام القرآن، ص ٢٩٠/١.

ثانيًا- دلالة العائد

أ-دلالة واو الجماعة:

أولًا-المأمور بإعطاء المهر للمرأة :

أمر الله سبحانه وتعالى أن تُعطَى المرأة كاملَ حقوقها، ومن هذه الحقوق المَهْرُ المفروض لها عند الزَّواج، إذ قال تعالى: ﴿وَآتُواْ النِّسَاء صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا﴾[سورة النساء:٤]

اختلف العلماء في المأمور بإيتاء مهور النِّساء في هذه الآية، وعليه اختلفوا في دلالة ضمير الجماعة (الواو) المتَّصل بفعل الأمر، فتشعَّبت آراؤهم إلى ثلاث شُعَب، فمنهم من رأى أنَّ المخاطَب في هذه الآية هم الأزواج. ويُنسَب هذا الرَّأي إلى ابن عباسٍ، وابن جُرَيْج، وغيرهما[١]. ويذكر ابن العربيِّ أنَّ هذا الرَّأي هو ما اتَّفق عليه النَّاس[٢]، فالله تعالى أمر الأزواج في هذه الآية أن يُقدِّموا المهر لمن يُراد نِكاحُها عن طيب نَفْسٍ منهم. وعلى هذا تكون الآية قد قرَّرت دفع المهور وجعلتْه شَرعًا. وبذلك صار المهر رُكنًا من أركان النِّكاح، ولا يُعَدُّ النِّكاح صحيحًا من دونه، وقد تقرَّر هذا الحكم أيضًا في غيرِ آية من القرآن الكريم، منها قولُه تعالى: ﴿فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾[سورة النساء:٢٤]، وقوله تعالى:﴿فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[سورة النساء:٢٥].[٣]

ويَستدِّل ابن العربيِّ ويتابعه في ذلك القرطبيُّ على أنَّ المقصود بالخِطاب في هذه الآية هم الأزواج بأنَّ المُخاطَبين في هذه الآية هم المخاطَبون نفسُهم في الآية التي سبقتها، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُواْ﴾[سورة النساء:٣]. فالخطاب في هذه الآية مُوجَّهٌ إلى الأزواج، والضَّمائر في (خِفْتُمْ، فَانكِحُواْ، خفتم، تَعْدِلُواْ، أيمانُكم، تَعُولُواْ) هي للأزواج بلا شكٍّ، لأنَّ الزَّوج هو الذي يَنكِح، وهو الذي يخاف من الجَوْر بين الزَّوجات، ولمَّا جاء الأمر في الآية التي تليها في قوله (وآتوا) معطوفًا على ما سبق من الأفعال، كان الضَّمير في هذا الأمر عائدًا إلى المخاطَبين في الآية السَّابقة، وهم الأزواج. فالضَّمائرُ في هذه الآية وفي

---

(١) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٨/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٤٣/٦، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢٣٠/٤.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٤١٣/١.

(٣) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١٢٧٠/٣، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢٣/٤.

الآية التي تسبقها واحدةٌ، إذ هي معطوفٌ بعضُها على بعضٍ في نَسَقٍ واحدٍ، وهذا ما يُوجِب أن يكون الضَّمير في (آتوا) عائدًا إلى المُخاطَبين في الآية السَّابقة لها، وهم الأزواج[١].

في حين رأى آخرون أنَّ الخطاب مُوجَّه إلى الأولياء لا الأزواج، فالضَّمير في الفعل (آتوا) يدلُّ على أولياء النِّساء[٢]. وعليه يكون اللهُ تعالى قد أمر أولياء النِّساء بإعطائِهِنَّ المهر بعد أن يعطيَهم الأزواج هذا المهر، ونهاهم عن أخذ شيءٍ منه ولو كان قليلًا. وربَّما رأى هؤلاء أنَّ إعطاء الزَّوج المهر للزَّوجة ثبَت بآياتٍ أخرى، وأنَّ هذه الآية هي في مُخَاطَبة الأولياءِ خاصَّة. ويستند هؤلاء في تأويلهم هذا على عادةِ بعض العرب الذين كانوا يأكلون مَهْر المرأة[٣]، فالأولياء في الجاهليَّة كانوا لا يُعطون النِّساء من مُهورِهِنَّ شيئًا، وكانوا يقولون لمن وُلِدتْ له بنتٌ: هنيئًا لكَ النَّافِجَة. ويريدون بذلك أنَّه يأخذُ مهرها إبلًا فيضمُّهَا إلى إبلِهِ فتُنْفِجُها، أي: تُعظِّمُها وتُكثِّرُها[٤]. كما يعتمدون أيضًا على سبب نزول الآية، ففي الجاهليَّة كان وليُّ المرأة إذا زوَّجَها، وكانت في العشيرة، لم يُعطِها من مهرها كثيرًا ولا قليلًا، وإنْ كانت غريبةً، حَمَلَها إلى زوجها، ولم يُعطِها شيئًا غير ذلك البعير، فنزل قوله: ﴿وَآتُواْ النَّسَاء صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾[٥]. في حين يرى بعض العلماء أنَّ مَا يُضعف هذا الرَّأي أنَّ الكلام كلَّه للأزواج، في حين أنَّ الأولياء لا ذكرَ لهم في سياق الآيات[٦]. فحَمْلُ الكلام على ماله ذِكرٌ في النَّصِّ أولى من حَمْلِهِ على ما لا ذِكْرَ لَهُ.

وذهب آخرون إلى أنَّ المُخاطَب بهذه الآية هم المُتشاغِرون الذين كانوا يتزوَّجون امرأةً بأخرى من غير مَهْرٍ، فأُمِروا أن يضربُوا المهور[٧]. ويرى ابن عاشور أنَّ هذا المعنى لم

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٤١٣/١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٤٤/٦.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٤١٣/١، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٨/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٤٣/٦، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢٣٠/٤.

(٣) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٨/٢، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٦/ ٢٣٠.

(٤) ينظر: ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم: تفسير غريب القرآن. تحقيق: السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٣٩٨هـ=١٩٧٨م، ص ١٢٠، وابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، مادة (نفج) من مقلوبات (نجف)، ص ٣٢٠/٧.

(٥) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٤٣/٦-٤٤، والسيوطي: لباب النقول في أسباب النزول. خرج أحاديثه وعلَّق عليه: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، ١٤٢٦هـ=٢٠٠٦م، ص ٦٥،

(٦) ينظر: النحاس: إعراب القرآن، ص ٤٣٥/١.

(٧) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٨/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٤٤/٦، وابن عاشور، ص ٢٣٠/٤. ويُطلَق على هذا النِّكاح (نِكاح الشِّغار) "وصورته: أن يقولَ: زوِّجني ابنتَك على أن أزوِّجك ابنتي، فيجعلُ بِضعَ كلِّ واحدةٍ مهرًا للأخرى من غير أن يذكرَ مهرًا سواه، فهذا باطلٌ يُفسَخ قبل الدُّخول وبعده، ولا يصِحُّ بوجهٍ في المماليك ولا الأحرار". ابن نصر المالكي: المعونة على مذهب عالم المدينة، ص ٥٠٣/١.

يُؤخَذ من صريح لفظ الآية، ولكن ربَّما أُخذ بدلالة الإشارة[١].

وإذا كان ابن العربيِّ والقرطبي يُرجِّحان الرَّأي الأوَّل على سائر الآراء، فإنَّ ابن عَطيَّة يرى أنَّ هذه الآية تتناول الآراء الثَّلاثة السَّابقة[٢]. وبذلك يذهب إلى أنَّ الخطاب عامٌّ لجميع المُخاطَبين غيرُ مُوجَّهٍ إلى فئةٍ بعينها، إذ المَقصِد من الآية أن تأخذَ المرأةُ حقَّها في المهر ممَّن عليه الحقُّ أيًّا كان وليًّا أو زوجًا.

وقريبًا من رأي ابن عَطيَّة كان رأيُ ابن عاشور، إذ يقول: "والمخاطَبُ بالأمر في أمثال هذا كلُّ من له نصيبٌ في العمل بذلك، فهو خِطابٌ لعُموم الأمَّة على معنى تناولِه لكلِّ مَن لَهُ فيه يدٌ من الأزواج والأولياء ثمَّ ولاة الأمور الذين إليهم المَرجِع في الضَّرب على أيدي ظَلَمة الحقوقِ أربابَها"[٣]. ورأى أنَّ أوَّل المطالَبين بهذا الأمر هم الأزواج، حتى لا يتَّخذوا حياءَ النِّساء وضعفَهُنَّ وطلبَهُنَّ مَرْضَاة أزواجِهِنَّ ذريعةً في أكلِ مهورِهِنَّ، فإنْ لم يفعلوا ما أُمِروا به، فالخِطاب مُوجَّه إلى الأولياء ليُطالِبوا الأزواج بتعيين المهور، وإلَّا فالأمر إلى وُلاة الأمر[٤].

ممَّا تقدَّم نجد أنَّ العلماءَ اختلفوا في دلالة الضَّمير في هذه الآية، أهو للآباء أم للأزواج أم للمتشاغرين. وكلٌّ منهم كانت له حُجَّته، ورأينا أنَّ علماء المالكيَّة انقسموا في دلالة الضَّمير إلى فرقتين: الفرقة الأولى تتمثَّل في ابن العربيِّ والقرطبيِّ، وقد رأت أنَّ الضَّمير يعود إلى الأزواج دون الآباء، وكانت حجَّتهم قائمةً على أساسٍ نحويٍّ هو تعاطُف الضَّمائر بعضُها على بعض، فالضَّمير في هذه الآية معطوفٌ على الضَّمائر السَّابقة له، وإذا كانت الضَّمائر في الآية السَّابقة للأزواج فلا بدَّ أن يكون الضَّمير في هذه الآية للأزواج أيضًا، لأنَّ الضَّمير في المعطوف عليه لا بدَّ أن يعودَ إلى ما يعود إليه الضمير في المعطوف. والفرقة الثَّانية تتمثَّل في ابن عَطيَّة وابن عاشور، وقد رأت أنَّ الضَّمير لا يعود إلى الأزواج أو الأولياء خاصَّة، بل هو عامٌّ في كلِّ مُخاطَبٍ. وعليه فلا يُخصِّصون عموم الضَّمير بدليلٍ نحويٍّ ولا بسببِ نزول. لكن على الرَّغم ممَّا قيل في هذه الآية من آراءٍ، ومن ترجيح بعضها على بعض تبقى القراءاتُ للنَّصِّ طُرُقًا مُتعدِّدةً رائدها الوصول إلى المعنى الصَّحيح الأقرب احتمالًا، وليس المعيَّنَ الثَّابت والمحدود، إذ لا معنى نهائيَّ للنَّصِّ[٥].

---

(١) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٤٠/٤.

(٢) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٨/٢.

(٣) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢٢٩/٤.

(٤) السابق، ص ٢٢٩/٤-٢٣٠.

(٥) ينظر: المبارك، محمد: استقبال النص عند العرب، ص ١٥٤.

ثانيًا- المأمور بإحصاء العِدَّة:

أوجب الله تعالى على المرأة إذا طُلِّقت أن تجلسَ في العدَّة، وأوجب أن تُحسَب العدَّةُ وتُضبَط، إذ يتوقَّف عليها الكثيرُ من الأحكام الشَّرعيَّة، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾[سورة الطلاق:١].

وقد اختلف الفقهاء في المأمور بإحصاء العدَّة، وذهبوا في ذلك إلى ثلاثةِ آراءٍ، أمَّا الرَّأي الأوَّل فذهب أصحابُه إلى أنَّ الضَّمير في قوله (أَحْصُوا) يرجع إلى الأزواج. وممَّن ذهب إلى هذا الرَّأي وصحَّحَهُ من سائر الآراء الأخرى ابن العربيِّ، وتابعه في ذلك القرطبيُّ أيضًا، حيث اعتمد في تصحِيحِه هذا على قرينةٍ نحويَّةٍ هي اتِّساقُ الضَّمائر وعطفُ بعضِها على بعض. فالضَّمائر في قوله تعالى: ﴿طَلَّقتُم﴾، وفي قوله: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ﴾، وفي قوله: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ﴾، تعود إلى الأزواج، لأنَّ الزَّوج هو الذي بيده عقدة النِّكاح، وهو الذي يملك أَمْر الطلاق، وإذا كانت الضَّمائر التي عُطِفَ عليها هذا الضَّميرُ تعود إلى الأزواج، فلابدَّ أن يكون الضَّمير في ﴿أَحْصُوا﴾ عائدًا إليهم أيضًا، لأنَّ الأفعال المأمور بها معطوفٌ بعضُها على بعضٍ، وجاءت في سياقٍ واحدٍ، ولذلك فإنَّ الضَّمائر لا بدَّ أن تكون واحدةً، وهي الدَّلالة على أنَّ المُخاطَبَ الأزواجُ لا غير(١).

ويبدو من كلام ابن عَطيَّة أنَّه يُعيد الضَّمير إلى الزَّوج، إذ يقول: "ثمَّ أَمَرَهُ اللهُ بإحصاءِ العِدَّة لِمَا يَلحَق ذلك من أحكامِ الرَّجعة والسُّكنى والميراث وغيرِ ذلك"(٢).

وأمَّا الرَّأي الثَّاني فذهب أصحابه إلى أنَّ الضَّمير يعود إلى الزَّوجات(٣)، لأنَّ الزَّوج هي التي تختصُّ بمعرفة عِدَّتها، ولاسيَّما إذا كانت قروءًا.

وأمَّا الرَّأي الثَّالث فرأى أصحابه أنَّ المأمور بإحصاء العدَّة هم المسلمون جميعًا(٤). وهذا الرَّأي يُفيد العموم. وربَّما كان رأيُهم هذا نتيجةً للخطاب الموجَّه في بداية السُّورة، والخطاب للنَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم وأمَّتِهِ.

وابن العربيِّ -وإنْ كان يُصحِّحُ الرَّأي الأوَّل ويختارُه- يُدخِل الرَّأيين التَّاليين في الرَّأي الأوَّل ويلحقُهُما به، إذ يرى أنَّ الخطاب -وإنْ كان للأزواج- يَدخلُ تحتَه مُخاطبةُ الزَّوجات نتيجةَ الإلحاق بالزَّوج، وذلك لأنَّ الأمور المتعلِّقة بالعدَّة مِنْ (مُراجعةٍ، وإنفاقٍ أو قَطْعٍ للنَّفقة، وإسكانٍ أو

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٧٣/٤، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٤/٢١.

(٢) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٢٣/٥.

(٣) ينظر: : ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٧٣/٤، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٤/٢١.

(٤) ينظر: : ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٧٣/٤، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٤/٢١.

إخراجٍ، وإلحاقٍ للنسب أو قطعِهِ) أمورٌ مُشترَكة بين الرَّجل والمرأة، وكذلك الحاكم، فإنَّه يفتقر إلى إحصاء العدَّة للفتوى عليها، وفَصْلِ الخصومة عند المُنازَعة فيها[١]. أمَّا القرطبيُّ فيكتفي بنقل كلام ابن العربيِّ في هذه المسألة دون زيادةٍ أو نُقصانٍ[٢].

أمَّا ابن عاشور فلا يختار رأيًا دون آخر، ولا يرجِّح رأيًا على آخر، وإنَّما يرى الخطاب عامًّا يشمل كلَّ مَنْ يتعلَّق به هذا الحُكْم، كلٌّ على قَدْر حظِّه، فيشمل "المُطلِّق، والمُطلَّقة، ومن يطَّلع على مخالفة ذلك من المسلمين وخاصَّةً وُلاة الأمور من الحكَّام وأهل الحِسْبة، فإنَّهم الأَوْلى بإقامة شرائع الله في الأُمَّة وبخاصَّةٍ إذا رأَوا الاستخفاف بما قصدتْهُ الشَّريعةُ"[٣].

ممَّا تقدَّم نجد أنَّ علماء المالكيَّة –وإن اختلفوا في تخصيص الضَّمير أو عمومه في الآية من حيث موقعُهُ في النَّصِّ– مُتَّفقون في النَّهاية على إعادة هذا الضَّمير إلى كلِّ من يَهمُّه، إلَّا أنَّنا رأينا كيف صحَّح ابن العربيِّ من الآراء الرَّأي الذي يقول بدلالة الضَّمير على الأزواج، وكانت حجَّته في ذلك قرينةً نحويَّة، وهي تناسقُ الضَّمائر، وعطفُ الأفعال المتَّصلة بها الضَّمائرُ بعضِها على بعض، ممَّا يُؤكِّد أنَّ الضَّمائر تعود إلى شيءٍ واحدٍ، وهو الأزواج.

ثالثًا: المأمور بإنكاح الأيامى والعبيد:

من أجل صلاح المجتمع والحفاظ على العفاف، أمرَ الله تعالى بتزويج من لا زوجَ له، فقال تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَى مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِن يَكُونُوا فُقَرَاء يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[سورة النور:٣٢].

اختلف العلماء في المأمور في هذه الآية، فذهب بعضهم إلى أنَّ الخطاب للأزواج، وذهب الآخرون إلى أنَّ هذا الخطاب مُوجَّه إلى الأولياء، وهذا ما صحَّحه ابن العربيِّ، وتابعه عليه القرطبيُّ، وابن عاشور[٤]. واستدلَّ هؤلاء بأنَّ صيغة الأمر في هذه الآية (أَنْكِحُوا) هي أمرُ الفعلِ الثلاثيِّ المزيد (أَنْكَحَ) التي بمعنى زَوَّجَ، فالخطاب ليس للأزواج، ولو كان لهم لكانت صيغةُ الأمر (إنْكِحُوا) بهمزةِ وصلٍ، وهي صيغة الأمر للفعل الثلاثي (نَكَحَ) بمعنى تَزَوَّجَ[٥].

في حين يرى ابن عَطيَّة أنَّ هذا الخطاب موجَّه إلى كلِّ من تصوَّر أن يُنكِح في نازلة ما، فهم المأمورون بتزويج من لا زوج له[٦].

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٧٣/٤.

(٢) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٤/٢١–٣٥.

(٣) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢٩٨/٢٨.

(٤) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٣٩١/٣، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢٢٩/١٥، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢١٥/١٨.

(٥) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٣٩١/٣، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢٢٩/١٥.

(٦) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٨٠/٤.

وبذلك نجد أنَّ الذين جعلوا الضَّمير للأولياء استدلُّوا بالصِّيغة التي استُخدمت للأمر، وهذه الصِّيغة جاءت من الفعل الثلاثي المزيد (أنكحَ) التي تفيد تعدية الفعل للآخر، وليس هو أمرًا لتزويج نفسه.

ب- دلالة اسم الإشارة:

-الهدي على المُتمتِّع من أهل مكة:

قال تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ... فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [سورة البقرة:١٩٦]

يشير ظاهر النَّصِّ القرآنيِّ إلى أنَّ الله تعالى أوجب الهديَ أو الصَّوم على المُتمتِّع[١]، وجعل هذا الحكمَ الشَّرعيَّ مَقصورًا على مَنْ لم يكن من حاضرِي المسجدِ الحرامِ، أي: على الغريب عن مكَّةَ. إلَّا أنَّ الفقهاء اختلفوا في التَّمتُّع أيجوز ممَّن كان من أهل مكَّةَ ولا هديَ على المُتمتِّع منهم، أم لا يجوز لأهل مكَّةَ التَّمتُّع، إذ هو خاصٌّ بمَنْ كان غريبًا عنها؟

وكان سببُ اختلافِهم في هذا الحُكمِ الفقهيِّ الاختلافَ في مَرجِع اسمِ الإشارةِ، إذ ذهب بعضُهم إلى أنَّه يعود إلى التَّمتُّع والهدي، أي: إنَّ التَّمتُّع وما يلزمه من هديٍ خاصٌّ بمَنْ لم يكن من أهل مكَّةَ. وعلى هذا ينبني الحكمُ الفقهيُّ في أنَّ مَنْ كان من أهل مكَّةَ فلا يتمتَّع. في حين ذهب بعضهم إلى أنَّ اسم الإشارة يعود إلى الحكمِ اللَّازم من التَّمتُّع وهو الهدي، أي: إنَّ الهدي خاصٌّ بمَنْ لم يكن من أهل مكة، ومن كان من أهلها وتمتَّع فلا هديَ عليه[٢].

ذهب علماء المالكيَّة إلى أنَّ الهديَ واجبٌ على المُتمتِّع إنْ لم يكن أهلُهُ من حاضرِي المسجدِ الحرامِ[٣]، فإن كان منهم وتمتَّع فلا هديَ عليه، وقد قال الإمامُ مالكٌ: "فمَنْ تمتَّعَ من أهلِ مكَّةَ في أشهُرِ الحَجِّ أو قَرَنَ فلا هَدْيَ عليه"[٤]. وقال ابن العربيِّ: "قال علماؤنا: لا يلزمُ المَكيَّ دمُ مُتعةٍ، لأنَّه لم يَتَرَفَّهْ بإسقاطِ أَحَدِ السَّفَرَيْنِ، فإنَّ ذلك بلدُهُ"[٥]. والتَّرفُّهُ الذي يذكره ابن العربيِّ هو هو الانتفاع بضَمِّ العمرة إلى الحجِّ، لأنَّ على الحاجِّ أن يأتيَ مكَّة للحجِّ والعُمْرة مرَّتَين بقصدين

---

(١) المُحرِم في الحجِّ لا بدَّ أن يكون على حالةٍ من حالاتٍ ثلاثٍ (الإفراد، أو القران، أو التَّمتُّع)، والتَّمتُّع:"أن يعتمرَ الإنسانُ في أشهر الحجِّ، أو يتحلَّلَ من عمرتِهِ في أشهر الحجِّ وإن كان قد أحرمَ بها في غيرِها، ثم يحج من عامِهِ ذلك قبلَ الرُّجوعِ إلى بلدِهِ". ينظر: ابن عبد البر: الكافي، ص ١٤٩.

(٢) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٢٦٨/١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣١٧/٣.

(٣) ينظر: ابن عبد البر: الكافي، ص ١٤٩.

(٤) ابن أنس، مالك: المدونة الكبرى، ص ٤٠١/١.

(٥) ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٨٢/١.

مُتَغايرَيْن، فانتفع باتِّحادِهما في سفرٍ واحدٍ[١]. وقال ابن عَطيَّة: "جُلُّ الأمَّةِ على جواز العمرة في أشهرِ الحجِّ للمكيِّ ولا دمَ عليه"[٢].

ويذهب ابن العربيِّ إلى أنَّ اسم الإشارة في هذه الآية يرجع إلى الحكم اللَّازم من التَّمتُّع، وهو الهدي أو الصَّوم لمن لم يجده، ويبدو ذلك من ردِّه على أصحاب أبي حنيفةَ الذين يرَون أنَّ اسم الإشارة لا يرجع إلى الهدي، وإنَّما يرجع إلى التَّمتُّع، ولو كان يرجع إلى الهدي لقال تعالى: ذلك على مَنْ لم يكن أهلُهُ حاضري المسجد الحرام. أي: لجاء التَّعبير القرآنيُّ مُستخدِمًا حرف الجرِّ (على) لا (اللام). فيُخطِّئ ابن العربيِّ هذا الفَهْم، ويرى أنَّ المعنى الصَّحيح للآية: أنَّ ذلك الحكمَ مشروعٌ لمَنْ لم يكن أهلُهُ حاضري المسجدِ الحرام[٣]. فيُقدِّر ابن العربيِّ في الآية محذوفًا يجعل فيه حرف الجرِّ (اللام) دالًّا على التَّعليل أو الأجْل، أي: هذا الحُكمُ مَشروعٌ لأجلِ الغريب عن مكَّة حتى يترفَّه بضمِّ العُمْرة إلى الحجِّ. وإذا كان هذا الحُكم مشروعًا للغريب فقط، دلَّ ذلك على أنَّه خاصٌّ به ولا يتعدَّاه إلى غيره. وعليه فلا هديَ على المُتمتِّع من أهل مكَّة.

في حين نجد ابن عَطيَّة يذكر الرَّأيَيْن كليهما، ولا يُعيِّن صراحةً رأيَه في المسألة، غير أنَّ فحوى كلامِهِ يشير إلى أنَّه يميل إلى كون الإشارة تعود إلى التَّمتُّع وهديِهِ وحكمِهِ، إذ يذكر أنَّ هذا الرَّأي يتأيَّد بقوله تعالى في الآية (لمن) فجاء بحرف الجرِّ (اللام) وهو يجيء دائمًا مع الرُّخَص، وفي الآية رُخْصةٌ في التَّمتُّع لمَنْ لم يكن أهلُهُ حاضري المسجدِ الحرِام. في حين أنَّه لو أراد الشِّدة وهي الهديُ أو الصُّومُ لجاء بحرف الجرِّ (على) الذي لا يجيء إلَّا مع الشِّدة، ويرى أنَّ هذا ما يُؤيِّده استعمالُ اللُّغة، فأنت تقول: لك أن تفعلَ ذلك[٤]. فلا تُلزمُهُ بفعلِهِ بل تُجيزُه له، بخلاف قولك: عليك أن تفعلَ. إذ أفادت (على) وجوب القيام بالفعل.

وهذا الذي يذكره ابن عَطيَّة ممَّا يُؤيِّد أن تكون الإشارة للتَّمتُّع وما يلحق به يردُّه شهاب الدِّين القَرَافي بأنَّ الإشارة حكمُها حكمُ الضَّمير، فكما يجب إعادة الضَّمير إلى أقرب مذكور، فكذلك يجب إعادة الإشارة إلى أقرب مذكور وهو الهدي. أمَّا عن مجيء الآية (باللام)، دون (على) فيرى القَرَافي أنَّ الكلامَ لمَّا كان عن حكمٍ شرعيٍّ حسُنَ إضافتُه باللَّام، وتقديره: ذلك مشروعٌ لمن لم يكن أهلُهُ حاضري المسجدِ الحرامِ. فيسقُطُ بهذا الدَّمُ عن المكيِّ[٥]. ولا يخفى اتِّفاق اتِّفاق تقدير الآية ومعناها عند كلٍّ من ابن العربيِّ والقَرَافي.

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٧٩/١، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٢٦٨/١-٢٦٩.

(٢) ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٢٦٩/١.

(٣) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٨٢/١.

(٤) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٢٧٠/١.

(٥) ينظر: القَرَافي، شهاب الدين: الذخيرة، ص ١٢٣/٣.

ويذهب القرطبيُّ إلى ما ذهب إليه المالكيَّة، فيرى أنَّ اسم الإشارة يعود إلى دم التَّمتُّع، ويقول في تفسيره لاسم الإشارة وما وليه: "إنَّما يجبُ دمُ التَّمتُّعِ على الغريبِ الذي ليس من حاضرِي المسجدِ الحرامِ"(١). ويردُّ بشكلٍ غير مباشرٍ على الذين أيَّدوا رأيَهم بورود الآية بحرف الجر (اللَّام) الذي يُفيد الرُّخصة، دون (على) الذي يُفيد الوجوب، يردُّ عليهم بأنْ جَعَلَ (اللَّام) بمعنى (على)، والمعنى: وجوب الدَّم على مَنْ لم يكن من أهل مكَّةَ. ويستشهد لهذا المعنى في (اللَّام) بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾[سورة الإسراء:٧]، أي: فعليها. كما يستشهد بقول النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم لعائشةَ رضيَ اللهُ عنها: "خُذِيْهَا واشْتَرِطِي لَهُمْ الوَلَاء"(٢)، أي: اشترطي عليهم.

وكذلك يذهب ابن عاشور إلى أنَّ اسم الإشارة يرجع إلى الهدي أو بدلِهِ وهو الصِّيام، وحجَّتُه في ذلك أنَّ اسم الإشارة يعود إلى أقرب شيء في الكلام، وأقرب شيء إليه الهدي والصِّيام. ويرى أنَّ المعنى: أنَّ الهديَ على الغريب عن مكة كيلا يعيد السَّفر للعمرة. أمَّا المكيُّ فلم ينتفع بالاستغناء عن إعادة السَّفر لذلك لم يكن عليه هديٌ(٣).

ممَّا تقدَّم نجد أنَّ علماء المالكيَّة يذهبون إلى أنَّ المكيَّ لاشيءَ عليه إنْ تمتَّع، أمَّا الغريبُ فعليه الهديُ أو الصِّيامُ إن تمتَّع، ويعتمدون فيما ذهبوا إليه على قرينة نحويَّة هي دلالة اسم الإشارة، فاسم الإشارة يُعامَلُ مُعاملةَ الضَّمير من حيث عودُهُ إلى أقرب مذكور، فهو "يَجرِي مَجْرَى الضَّمير فيُشارُ به إلى أقربِ مذكورٍ، كما يعودُ الضَّمير إلى أقربِ مذكورٍ"(٤). وأقربُ مذكورٍ إليه هو الهديُ وبدلُهُ الصِّيامُ. كما يعتمدون أيضًا على النَّحو في ردِّهم على الذين يرَون أنَّ اسم الإشارة لو كان للإلزام لجيء بحرف الجر (على)، فيردُّون عليهم إمَّا بتقدير محذوف هو (مشروع)، كما رأينا ذلك عند ابن العربيِّ والقَرَافي، وإمَّا بنيابة حروف الجرِّ بعضِها عن بعضها، فيجعلون (اللام) بمعنى (على)، كما رأينا ذلك عند القرطبيِّ.

---

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣١٧/٣.

(٢) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣١٨/٣. والحديث في صحيح البخاري: كتاب الشُّروط، باب الشروط في الولاء، رقم (٢٥٧٩)، ص ٩١٠/٢.

(٣) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢٢٩/٢.

(٤) أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، ص ٢١١/٣.

ثالثًا–دلالة الحذف

–تقديرُ مُضافٍ مَحذوفٍ أو عدمُ تقديره:

أولًا– نجاسة العظام بالموت:

ممَّا لا يَشكُّ فيه مُسلِمٌ أنَّ الله سبحانه وتعالى على كلِّ شيءٍ قديرٌ، فكما خلقَ الإنسانَ وأوجدَه من عَدمٍ فهو قادرٌ على أن يحييَ عظامَه بعد أن أصبحت رِمَّةً بالية، فيبعثه في يومٍ لا ريبَ فيه. وفي هذه الآية يَرُدُّ الله تعالى على بعض المعاندين في ذلك بقوله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة يس:٧٨–٧٩]

وقف العلماء عند هذه الآية، واستنبطوا منها الحكمَ الشَّرعيَّ في طهارة عظام الميْتة أو نجاستها، واختلفوا في حكمها أيجعلها الموت نَجِسةً أم لا؟ فذهب المالكيَّة إلى أنَّ العظام تنجُس بالموت، لأنَّهم رأَوا أنَّ عظام الحيِّ تُحِلُّه الحياةُ مثلَ لحمِهِ ودمِهِ، فإذا مات الحيوان من غير ذكاة أصبح عظمُه نَجِسًا كنجاسة لحمِهِ[(١)]. واستدلُّوا على ما ذهبوا إليه بهذه الآية، إذ وجدوا فيها دليلًا على أنَّ في العظام حياةً، وإذا كان فيها حياةٌ، فهي تنجُس بالموت، "لأنَّ كلَّ مَحَلٍّ تَحُلُّ الحياة به فيخلُفُهَا الموتُ يَنجُس ويَحرُم بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[سورة المائدة:٣]"[(٢)]. فاللهُ تعالى قال في هذه الآية: ﴿يُحْيِيهَا﴾، والضَّمير بلا ريبٍ عائدٌ إلى العظام، وهذا يدلُّ على أنَّ العظام كان فيها حياةٌ، فذهبت حياتها بالموت، ثمَّ الله تعالى يعيد إليها الحياة يوم يبعثها. وما كان فيه حياة ينجُس بالموت، وبناء على ذلك يمكن القول: إنَّ عظام الميتة نَجِسَةٌ لا طاهرةٌ.

أمَّا الشَّافعيُّ فرأى أنَّ العظام لا حياةَ فيها، وبالتَّالي لا تنجس بالموت[(٣)]. ويفترض ابن العربيِّ في الذي لا يرى في العظام حياةً أن يكون تقديرُ الآية عنده: مَنْ يُحيي أصحابَ العظام. فحُذِفَ المضافُ (أصحاب)، وأُقيمَ المضافُ إليه (العظام) مَقامَهُ، فيكون الإحياء بهذا التَّقدير لأصحاب العظام لا للعظام نفسِها. وعليه لا يكون في الآية دليلٌ على أنَّ في العظام حياة، وإنَّما الحياة في أصحابها، وإذا لم يكن فيها حياة فلا تنجُس بالموت. ويرى ابن العربيِّ أنَّ هؤلاء ربمَّا استدلُّوا على ما ذهبوا إليه بأنَّ حذفَ المضافِ وإقامةَ المضاف إليه "كثيرٌ في اللُّغة، موجودٌ في

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٩/٤، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٤٩٠/١٧، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص٧٦/٢٣.

(٢) ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٨/٤.

(٣) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٩/٤، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٤٩٠/١٧، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٧٦/٢٣. والصَّحيح أنَّ الشَّافعي قال بنجاسة عظم الميتة، إذ يقول: "وَلَا يُتَوَضَّأُ وَلَا يُشْرَبُ فِي عَظْمِ مَيْتَةٍ وَلَا عَظْمِ ذَكِيٍّ لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ مِثْلِ عَظْمِ الْفِيلِ وَالْأَسَدِ وَمَا أَشْبَهَهُ؛ لِأَنَّ الدِّبَاغَ وَالْغُسْلَ لَا يُطَهِّرَانِ الْعَظْمَ". الأم، ص ٩/١

الشَّريعة"[١]. ويُؤكِّد هذا الذي ذكره ابن العربيِّ ما ذكره ابن جِنِّيْ، إذ يقول: "وحَذْفُ المُضَافِ في القرآنِ والشِّعرِ وفصيحِ الكلامِ في عَدَدِ الرَّمْلِ سَعَةً"[٢]. ويقول أيضًا: "حَذْفُ المُضَافِ قد كَثُرَ، حتى إنَّ في القرآن–وهو أفصحُ الكلامِ–منه أكثرَ من مائةِ مَوضعٍ، بل ثلاثمائةِ مَوضعٍ وفي الشِّعر منه ما لا أُحصيه"[٣].

ويردُّ ابن العربيِّ هذا الاستدلال مُعتمدًا على بعض قواعد التَّوجيهِ النَّحويِّ في أنَّ حذفَ المضاف وإقامةَ المضاف إليه مقامَه لا يكون إلَّا في ضرورةٍ تدعو إلى استقامة المعنى، وليس في هذا الموضع ضرورةٌ تدعو إلى هذا الإضمار، ولا تفتقر الآية إلى هذا التَّقدير، وإنَّما يُحمَل الكلام على ظاهره، ثمَّ إنَّ الله تعالى أخبر بذلك وهو عليه قادرٌ[٤]. وهذا ما ذهب إليه أبو الوليد الباجي[٥](ت٤٧٤هـ) حينما رأى أنَّ هذه الآية يُحتَمل أن يُراد بها ظاهرُ لفظِها (يحيي العظام)، ويُحتَمل أن يُراد بها (يحيي أصحاب العظام). إلَّا أنَّه رأى أنَّ تقدير المضافِ في هذه الآية لا يجوز بسبب استقلالِ الكلام بنفسه، والواجبُ حَمْلُ الكلامِ على ظاهرِهِ لاستغنائِهِ بنفسِهِ[٦].

ويمكن أن يُضاف إلى ذلك أنَّ حذفَ المضاف وإقامةَ المضاف إليه مقامَه مشروطٌ بأمن اللَّبس، فإذا أُمِنَ اللَّبس فهو سائغٌ في سَعَة الكلام[٧]. وفي هذه الآية لا يمكن تقديرُ مُضافٍ مَحذوفٍ، لأنَّ حذفَه قد أدَّى إلى إلباس، وهذا ظهر في اختلاف الفقهاء، لذلك ربَّما كان الأَوْلى عدمَ تقديره وحَمْلَ الآية على ظاهرها، لأنَّ المحذوف لا بدَّ أن يكون له قرينةٌ تدلُّ عليه، ولا يوجد في هذه الآية قرينةٌ تدلُّ على المحذوف، ولا يمكن أن تُغفَل القرائنُ المزيلةُ للإلباسِ في النَّصِّ القرآنيِّ، لأنَّه "أعظمُ النُّصوص وفاءً بتقديم القرائن عندما يَعرض اللَّبس في اللَّفظ أو في

---

(١) ابن العربيِّ: أحكام القرآن ٢٩/٤.

(٢) ابن جني، أبو الفتح: المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها. تحقيق: علي النجدي ناصف، و د.عبد الحليم النجار، ود.عبد الفتاح إسماعيل شلبي، القاهرة، د.ط، ١٤١٥هـ=١٩٩٤م، ص ١٨٨/١.

(٣) ابن جني، أبو الفتح: الخصائص، ص ٤٥٤/٢.

(٤) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٩/٤، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٤٩٠/١٧–٤٩١.

(٥) سليمان بن خلف الباجي، من كبار علماء المالكيَّة، حاز الرِّياسة بالأندلس، وتفقَّه عليه خَلْقٌ كثير، وكانت بينه وبين ابن حزم مناظراتٌ كثيرة، ولد ببطَلْيَوْس سنة (٤٠٣هـ) وتُوفِّي سنة (٤٧٤هـ)، ودُفن بالرِّباط. ينظر: ابن بشكوال: الصلة، ٣١٧/١، وابن فرحون: الديباج المذهب، ص ١٩٧.

(٦) ينظر: الباجي، أبو الوليد: إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص ٥٠٨.

(٧) ينظر: الزمخشري، محمود بن عمر: المفصل في علم العربية، ص ١٣٢، وابن يعيش، موفق الدين: شرح المفصل. د.تح، إدارة الطباعة المنيرية بمصر، د.ط، د.ت، ص ٢٣/٣.

التَّركيب"[١]. يُضاف إلى ما تقدَّم أنَّ "التَّقدير إنَّما يُصار إليه عند الضَّرورة، بحيث لا يَتِمُّ الكلامُ إلَّا به، فإذا كان تامًّا بدونه، فأيُّ حاجةٍ إلى التَّقدير"[٢].

وبذلك نجد أنَّ ابن العربيِّ يدفع هذا التَّقدير الذي ينبني عليه حكمٌ فقهيٌّ بالأخذ بظاهر التَّركيب، دون الحاجة إلى تقدير المضاف، ويستدلُّ لذلك ببعض قواعد التَّوجيه النَّحويِّ، كالتَّقدير لا يكون إلَّا لضرورةٍ، والواجبُ حَمْل الكلام على ظاهره ما لم توجد قرينةٌ تصرفه عن ذلك. ومن قواعد النَّحويِّين التي يبنون عليها أحكامهم، ويُرجِّحون بها أقوالهم "الأصلُ عدمُ التَّقدير"[٣]، و"التَّمسُّكُ بالظَّاهر واجبٌ مهما أمكن"[٤]، ومن قواعدهم أيضًا "الألفاظُ إذا أَمْكنَ حَمْلُها على ظاهرها فلا يجوز العُدول عنه"[٥]، و "ما لا يَفتقر إلى تقديرٍ أَوْلَى ممَّا يفتقرُ إلى تقدير"[٦].

يُضاف إلى ذلك أنَّ سبب نزول الآية يُؤكِّد ما ذهب إليه المالكيَّة من أنَّ المقصود في الآية إحياء العظام، وذلك "أنَّ أُبَيَّ بنَ خَلَفٍ أَتَى النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم بِعَظْمٍ حَائِلٍ قد بَلِيَ، فقال: يا محمدُ أَتَرى الله يُحيي هذا بعدما رَمَّ ؟ فقال: نعم ويبعثُكَ ويدخِلُكَ النَّار"[٧]. وفي هذا دليلٌ دليلٌ على أنَّ الآية مرادٌ بها ظاهرها وهو إحياء العظام.

وممَّا تقدَّم نجد أنَّ المالكيَّة يذهبون إلى نجاسة عظم المَيْتة، لأنَّهم رأَوا أنَّ الحياة موجودة فيه، وما كان كذلك فلا يُطهِّره إلَّا الذَّكاة، وهم يعتمدون فيما ذهبوا إليه على بعض قواعد التَّوجيه النَّحويِّ، فيحملون الآية على ظاهرها، ولا يذهبون إلى تقدير مضاف، لأنَّ الأصلَ عدم التَّقدير، والأصلُ حَمْلُ الكلام على ظاهره لاستغنائه بنفسه، وهم باستدلالهم هذا يعتمدون على الحُجَجِ النَّحويَّة في ردِّ كلام مخالفِهم .

---

(١) حسان، تمام: اجتهادات لغوية. عالم الكتب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م، ص ١٨٥. وللاتساع في انتفاء اللَّبس عن القرآن ينظر: حسان، تمام: البيان في روائع القرآن دراسة لغوية وأسلوبية للنَّصِّ القرآنيِّ. عالم الكتب، القاهرة، ط١، ١٤١٣هـ=١٩٩٣م. الفصل الرابع من القسم الثاني من الكتاب (إباء اللبس في القرآن) ص ٣٩٥-٤٣٩.

(٢) ابن قيم الجوزية: بدائع الفوائد. تحقيق: علي بن محمد العمران، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي، جدة، د.ط، ١٤٢٤هـ، ص ٨٩/١.

(٣) ابن هشام، جمال الدين: مغني اللبيب، ص ٥٣٧/٢،

(٤) الأنباري، أبو البركات: الإنصاف في مسائل الخلاف، ص ٧٦٩/٢.

(٥) السابق، ص ٢٤٣/١.

(٦) السابق، ص ٢٤٩/١.

(٧) الواحدي: أسباب النزول، ص ٣٧٩.

ثانيًا: دخول الجُنُب المسجد[١]:

نهى الله سبحانه وتعالى عبادَه عن الاقتراب من الصَّلاة في حال السُّكر وفي حال الجنابة، واستثنى من الأخيرة عبور السَّبيل، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُبًا إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىَ تَغْتَسِلُواْ﴾[سورة النساء:٤٣].

اختلف العلماءُ في دُخول الجُنُب المسجِدَ ومرورِهِ فيه، فذهب الإمامُ مالكٌ إلى مَنْعِ ذلك إذ قال: "ولا يُعجبُني أن يَدخُلَ الجُنُبُ في المسجدِ عابرَ سبيلٍ ولا غيرَ ذلك، ولا أرى بأسًا أن يمرَّ فيه مَن كان على غير وُضُوءٍ ويقعدَ فيه"[٢]. ورُويَ هذا الرَّأي عن عليٍّ، وابنِ عبَّاس، وسعيدِ بن جبير، والحسَن، وغيرهم[٣]. وذهب الإمام الشَّافعي إلى جواز مُرور الجُنُبِ في المسجدِ فقط دون الإقامة فيه[٤]. ورُويَ هذا الرَّأي عن ابن عبَّاسٍ أيضًا، وابن مسعودٍ، وغيرهم[٥].

وسببُ اختلافهم فيما يرى ابن رشد تردُّد قوله تبارك وتعالى: ﴿لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ﴾ بين أن يكون فيه محذوفٌ مقدَّر، وبين ألَّا يكونَ هناك محذوفٌ أصلًا، وتكونُ الآية على ظاهرها من دون تقديرٍ. فذهب الشَّافعيَّة إلى أنَّ في الآية محذوفًا قدَّروه بكلمة (مَوضِع)، وتقدير الآية عندهم: "لا تقرَبُوا مَوضِع الصَّلاة". وعلى هذا التَّقدير يكون عابرُ السَّبيلِ الجُنُبُ مستثنًى من النَّهي عن قرب موضع الصَّلاة (المَسجِد)، وعليه يجوز له المرور في المسجِد دون الإقامة فيه. في حين ذهب المالكيَّة إلى أنَّ الآية على ظاهرها، ولا حذفَ فيها أصلًا، وأنَّ (الصَّلاة) مقصودٌ بها العبادةُ المعروفة لا مواضعُها التي تُقام فيها. وعلى هذا رأَوا أنَّ عابر السَّبيل لا يجوز له المرور في المسجد مادام جنبًا، وعابرُ السَّبيل عندهم هو المسافر الذي عَدِم الماء وهو جُنُبٌ[٦].

وعلى هذا الاختلاف قي تقديرِ محذوفٍ في الآية أو عدمِهِ ينبني اختلافٌ في المعنى أيضًا. فمَنْ قَدَّر مُضافًا محذوفًا، ورأى أنَّ المرادَ بالصَّلاة مواضعُها، كان عنده معنى الآية: "لا تقرَبوا المساجِد وأنتم سُكارَى حتى تعلموا ما تقولون، ولا تقرَبوها جُنُبًا حتى تغتسلوا، إلَّا عابري سبيل، أيْ مُجتازِين غير لابثين. فجوَّزُوا العبور في المَسجِد من غير لُبْثٍ فيه"[٧]. ومن لم يرَ في في الآية محذوفًا، بل رأى أنَّها على ظاهر نَظْمها، وأنَّ الصَّلاةَ المذكورة في الآية هي العبادةُ

---

(١) ينظر في المسألة ذاته: السعدي، عبد القادر: أثر الدلالة النحوية واللغوية، ص ٢١٦، والحوري، عبد الإله: أسباب اختلاف المفسرين، ٢٣٠.

(٢) ابن أنس، مالك: المدونة الكبرى، ص ١٣٧/١.

(٣) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٥٢/١.

(٤) ينظر: الشافعي، محمد بن إدريس: الأم، ص ٥٤/١، وأحكام القرآن، ص ٨٣/١.

(٥) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٥٢/١

(٦) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١٠٩/١.

(٧) ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٥٥/١.

المعروفة، كان عنده المعنى: "لا تصلُّوا وأنتم سُكارى حتى تعلموا ما تقولون، ولا جُنُبًا إلَّا عابري سبيل حتى تغتسلوا لها، أو تكونوا مسافرين فتيمَّمُوا وتصلُّوا وأنتم جُنُبٌ حتى تغتسلوا إذا وجدتُم الماء"(١).

ويرى ابن العربيِّ أنَّ الآية تَحْتَمل الوجهَيْن كليهما من التَّقديرِ وعدمِهِ، ويرى أنَّ الذي حمل الشَّافعي وأصحابَه على اختيار هذا الرَّأي والقول به أنَّهم وقفوا عند قوله تعالى: ﴿وَلاَ جُنُبًا إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ﴾، فظهر له أنَّ عبور السَّبيل لا يكون في الصَّلاة، وإنَّما يكون في مواضعها وهو المسجد(٢)، فكان لا بدَّ من تأويلٍ حتى يستقيمَ المعنى، وأحسنُ تأويلٍ لذلك حَذْفُ المضاف (مَوْضِع) وإقامةُ المضافِ إليه مقامه وهو (الصَّلاة)، وهذا الحذف كثيرٌ في اللغة، وعلى هذا التَّقدير لا يُحتاج بعد ذلك إلى حَذْفٍ كثيرٍ، وتأويلٍ طويلٍ في قوله: ﴿وَلاَ جُنُبًا إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ﴾(٣).

وأمَّا المالكيَّة فذهبوا إلى ردِّ هذا التقدير بأنَّ الآية تُحمَل على ظاهرها، إلَّا أن يُوجَد ما يردُّ هذا الظاهر(٤)، وأنَّ الأصل في الكلام عدم الإضمار(٥). كما استعانوا في ترجيح رأيهم بالدَّلالة اللُّغوية للفعل (تقرَبوها)، إذ رأَوا أنَّ الفعل (لا تقرَبوها) بفتح الراء يكون في الفعل لا في المكان(٦). وينقل ابن العربيِّ عن أبي بكرٍ الشَّاشيِّ (ت٥٠٧هـ) الفَرق اللُّغويَّ في الدَّلالة بين الفعل (تقرَب) بفتح الرَّاء، والفعل (تقرُب) بضمِّها، فالأوَّل يدلُّ على التَّلبُّسِ بالفعل، في حين أنَّ الثَّاني يدلُّ على الدُّنو من المَوضِع(٧). وهذا ما يذهب إليه ابن عاشور أيضًا، إذ يقول: "والقُربُ هنا مُستعمَلٌ في معناه المجازيِّ وهو التَّلبُّس بالفعل، لأنَّ (قرُب) حقيقةٌ في الدُّنو من المكان أو الذَّات"(٨). ويُفسِّر علماء المالكيَّة العبور في الصَّلاة بأنْ يكون الجُنُبُ مُسافرًا، فلا يجد ماءً فيصلِّيَ حينئذٍ بالتَّيمُّم(٩).

---

(١) ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٥٥/١.

(٢) قال الشَّافعيُّ: "فقال بعضُ أهلِ العلمِ بالقرآنِ في قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَلاَ جُنُبًا إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ﴾، قال: لا تقرَبُوا مَواضِعَ الصَّلاة. قال: وما أشبهَ ما قال بما قال، لأنَّه ليس في الصَّلاة عبورُ سبيلٍ، إنَّما عبورُ السَّبيل في موضعها، وهو المسجِد. فلا بأسَ أن يمرَّ الجُنُبُ في المسجدِ مارًّا، ولا يقيم فيه لقول الله عزَّ وجَّل: ﴿وَلاَ جُنُبًا إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ﴾". الأم، ص ٥٤/١، وأحكام القرآن، ص ٨٣/١.

(٣) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٥٦/١.

(٤)السابق، الصفحة ذاتها.

(٥) ينظر: القَرافي، شهاب الدين: الذخيرة، ص ٣١٤/١.

(٦) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٥٦/١، وتاج العروس مادة (قرب)، ص ٥/٤.

(٧) السابق، ص ٥٥٢/١.

(٨) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٦١/٥.

(٩) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٥٦/١.

ممَّا تقدم نجد أنَّ علماء المالكيَّة يذهبون إلى عدم جواز مرور الجُنُب في المسجد، ويرَون أنَّ (الصَّلاة) في الآية يُراد بها العبادةُ المعروفة، فهم يحملون الكلام على ظاهره، ولا يحتاجون إلى تقدير مضاف (مواضع) قبل (الصلاة)، بل يردُّون هذا التَّقدير، ويُرجِّحون ما ذهبوا إليه بما يمدُّهم به علم النَّحو من قواعد التَّرجيح، فالأصلُ عدم الحذفِ، ولا حذفَ إلَّا بدليلٍ، وإذا أمكنَ حَمْلُ الكلام على ظاهره فهو أولى من التَّقدير. كما يُرجِّحون مذهبهم بالدَّلالة اللُّغوية للفعل (قرب)، وهم بذلك يرجِّحون مذهبهم الفقهيَّ على المذاهب الأخرى مُستعينين بالأدلَّة النَّحويَّة واللُّغويَّة.

وأمام هذا الاختلاف في دلالة الآية نجد أنَّ النَّصَّ القرآنيَّ قد مَنَح متلقيه حريَّة في اكتشاف دلالاته المتجدِّدة، فوسَّعت هذه الحريَّة لَذَّة الاكتشاف لدى المتلقي، فالأساليب اللُّغوية المُستخدمَة ،وإنْ أصبحت مُعطاة بفعل ثباتها في النَّصِّ، تجعل المتمعِّن فيها كلَّ حين يُضفي عليها جِدَّة وديمومة، لأنَّ معانيها مُمتدَّة إلى غير نفاد[1]. فربَّما كان المُراد من هذه الآية كلا المعنيين، نهي الجنب عن الصَّلاة، ونهيه عن دخول المسجد، حتى يتطهَّر بالغسل عند وجود الماء، أو بالتَّيمم عند فقده. وبذلك يكون التَّعبير القرآنيُّ قدَّم حكمين شرعيَّين بصيغة واحدة.

(١) المبارك، محمد: استقبال النص عند العرب، ص ١٤.

رابعًا- دلالة الصِّفة

أولًا- تحريم أكل الدَّم:

ذكر الله تعالى ما حرَّمه على عباده من المطعومات، فقال تعالى: ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [سورة الأنعام:١٤٥]

ومن هذه المحرَّمات التي حرَّمها اللهُ تعالى (الدَّم)، فقد كانت العربُ قبل الإسلام تأكل الدَّم، حيث يأخذون المَباعِر فيملؤونها دمًا، ثمَّ يشوونها بالنَّار ويأكلونها[١]. فحرَّم الله تعالى على المسلمين الدَّم، إلَّا أنَّ الآية لم تجعل الدَّم مُحرَّمًا على الإطلاق وعلى أيَّةِ حالٍ كان، بل جاء تحريم الدَّم مُخصَّصًا بالوصف (مسفوحًا)، والمسفوح: الجاري الذي يسيل. فجعل الله تعالى هذا الوصف فَرْقًا بين القليل والكثير[٢]، فكانت هذه الصِّفةُ عاملةً في هذا الحكمِ الفقهيِّ، فلا يَحْرُم من الدِّماء إلَّا ما خصَّصته الصِّفة وهو الدَّم المسفوح. وهذا يعني أنَّ الدَّم الذي لم يُخَصَّص بهذه الصِّفة، أي: لم يكن مسفوحًا، هو مباحٌ لا إثمَ فيه، وطاهرٌ غير نَجِسٍ[٣]. وبذلك تكون هذه الصِّفة قيدًا لهذا التَّحريم.

وإلى ذلك ذهب الفقهاء، فقد ذهب جمهور العلماء ومنهم المالكيَّة إلى أنَّ قليل الدِّماء مَعفُوٌّ عنه، فرأَوا أنَّ الدَّمَ المُختلِط باللَّحم، والدَّمَ الخارجَ من مَرَق اللَّحم، وما شاكل هذا حَلالٌ، وهذا هو الدَّم غير المسفوح، وقد قيل لأبي مِجْلَز في القِدْر تعلوها الحُمْرَة من الدَّم، قال: إنَّما حرَّم الله المسفوح[٤]. وقالوا في علَّة العفو عن القليل من الدَّم وهو غير المسفوح: "إنَّما حرَّم الله الدَّم المسفوح لقوله تعالى: ﴿أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ فدلَّ أنَّ ما لم يكُنْ مَسفُوحًا حَلالٌ طَاهرٌ، وذلك للضَّرورة التي تلحق النَّاس في ذلك، إذ لا يخلو اللَّحم وإنْ غُسِلَ أن يبقى فيه دمٌ يسير"[٥].

ويذكر ابن العربيِّ أنَّ العلماء انقسموا في حكم الدَّم إلى مذهبين: الأول منهما يرى أنَّ كلَّ دمٍ مُحرَّمٌ مسفوحًا كان أم غيرَ مسفوحٍ. والثَّاني يرى أنَّ الدَّم المُحرَّم يختصُّ بالمسفوح فقط. وروي عن السَّيدة عائشة رضي الله عنها أنَّها قالت: لولا أنَّ الله تعالى قال: ﴿أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾

---

(١) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١١٨/٢.

(٢) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٥٦/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٩٥/٩.

(٣) ينظر: القَرَافي: الذخيرة، ص ١٨٥/١، والمغربي، محمد بن محمد: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل مواهب الجليل. ضبطه وخرج آياته وأحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ=١٩٩٥م، ص ١٣٦/١.

(٤) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز،ص ٣٥٦/٢، وابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١٨٧/١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٩٥/٩، وابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ٤٢٣/١.

(٥) المواَّق، محمد بن يوسف: التاج والإكليل لمختصر خليل. وهو بأسفل كتاب (مواهب الجليل)، ص ١٣٦/١-١٣٧.

لتتبَّع النَّاس ما في العروق[١]. و يرى أنَّ سبب اختلافهم في ذلك أنَّ الله تعالى ذَكر تحريم الدَّم في القرآن الكريم مُطلقًا بلا تخصيصٍ، وخصَّصه بالمسفوح في سورة الأنعام فقط، فمن خصَّص منهم المُطلَق بهذا التَّخصيص (مسفوحًا) وهم جمهور الفقهاء قال: المسفوحُ هو النَّجِس المُحَرَّم. ومن لم يُقيِّد المُطلَق بهذا التَّخصيص، قال: المسفوحُ وغيرُ المسفوحِ كلُّ ذلك حرامٌ[٢]. فالدَّم ذُكر مُطلقًا في غير سورةٍ من القرآن، هي (البقرة، والمائدة، والنَّحْل)، إذ قال تعالى في سورة البقرة: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[سورة البقرة:١٧٣]، وقال في سورة المائدة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾[سورة المائدة:٣]، وقال في سورة النَّحْل أيضًا: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[سورة النحل:١١٥]، في حين ورد تحريم الدَّم مُقيَّدًا بهذا الوصف (مسفوحًا) في سورة الأنعام فقط، إذ قال: ﴿أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾.

أمَّا ابن العربيِّ فيفصِّل في حكم الدَّم إذ يرى أنَّ الدَّم إذا كان مَعزولًا عن اللَّحم حَرُم منه كلُّ شيءٍ القليلُ والكثيرُ، وإنْ خالط اللَّحم جاز، لأنَّه لا يمكن الاحتراز منه، وإنَّما حُرِّم الدَّم بالقصد إليه[٣].

ويرى ابن عاشور أنَّ تقييد الدَّم بهذه الصِّفة (مسفوحًا) للتَّنبيه على العفو عن الدَّم الذي يَنِزُّ من عروق اللَّحم عند طبخه، فإنَّه لا يمكن الاحتراز منه[٤]. ويرى أيضًا أنَّ التَّحريم خُصَّ بالمسفوح، لأنَّه كثيرٌ لو تناوله الإنسان اعتاده، وإذا اعتاده أَورَثه ضراوةً، فَتَغْلُظُ طباعُهُ، ويصير مِثْل الحيوان المُفترِس، وهذا مُنَافٍ لمَقْصَدِ الشَّريعة، لأنَّها جاءت لإتمام مكارم الأخلاق، وإبعاد الإنسان عن الهمجيَّة، ولذا عَفَتِ الشَّريعة عمَّا بقيَ في العروق بعد خروج الدَّم المسفوح بالذَّبح أو النَّحر[٥].

وفي تقييد هذه الآية (الدَّمَ) بهذه الصِّفة، وانتفائِها عن بقيَّة الآيات، يمكن أن يُقال: ربَّما كان السَّبب في ذلك أنَّ هذه الآية نزلت قبل الآيات الأخرى، فاكتُفيَ بذكرها أوَّل مرَّة، ولم تُذكَر في بقيَّة الآيات اعتمادًا على معرفة المخاطَب لهذا القيد من الآية السَّابقة نزولًا. ومن مذاهب العرب في كلامها "استحبابُ الإطلاق اكتفاءً بالمقيَّد، وطلبًا للإيجازِ والاختصار"[٦]. ومن حيث

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٩٠/٢-٢٩١.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٧٩/١، وابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١٨٨/١.

(٣) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٩١/٢.

(٤) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٣٨/٨.

(٥) السابق، ص ١١٨/٢.

(٦) ينظر: السيوطي، جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، ص ١٤٨٨/٤.

ترتيبُ نزول آياتِ الأطعمة، فأوَّل آية نزلت بمكَّةَ هي آية الأنعام، ثمَّ آيةُ النَّحْل، وبالمدينة آيةُ البقرة، ثُمَّ آيةُ المائدة[1]. فهذه الآية التي نحن بصددها كانت أوَّل آيات الأطعمة نزولًا، فجاء التَّقييد فيها، أمَّا سائر الآيات فجاء الحكم مطلقًا اعتمادًا على هذا التَّخصيص الذي ورد مع أول آية نزلت في الأطعمة.

ممَّا تقدَّم نجد أنَّ علماء المالكيَّة يُحرِّمون من الدَّم ما كان مسفوحًا فقط، أي: كثيرًا، أمَّا القليل الذي ينافي صفة المسفوح فهو مَعفوٌّ عنه ومُباحٌ لضرورة عدم التَّحرز منه. في حين أنَّ ابن العربيِّ يزيد عليهم في جزءٍ من هذا الحكم، فيرى أنَّ الدَّم المُختلِطَ باللَّحم لا إثمَ فيه، أمَّا المُنفصِلُ عن اللَّحم فقليلُهُ وكثيرُه حرام، ولا أظنُّ أنَّ أحدًا من العلماء يخالفه فيما ذهب إليه، لأنَّهم عندما تكلَّموا عن الدَّم المباح ذكروا المُختلِطَ باللَّحم، ولم يتطرَّقوا إلى ما كان معزولًا وقليلًا. ويعتمد علماء المالكيَّة فيما ذهبوا إليه في هذا الحكمِ الفقهيِّ على دلالة الصِّفة (مسفوحًا) التي قيَّدت إطلاق تحريم الدَّم، فخصَّصت التَّحريم بكون الدَّم على هذه الصِّفة، والصِّفة في النَّكرة – كما يقول النُّحاة–تفيد التَّخصيص[2]، والتَّخصيص عندهم: رفع الاشتراك المعنويِّ الواقع في النَّكرات على سبيل الوضع، فهو يجري مَجْرى تقيده المُطلَق بالصِّفة، أو هو تقليل الاشتراك في النَّكرات[3].

فالصِّفة إذًا خصَّصت الموصوف، وكانت قيدًا يحدُّ من إطلاقه وشيوعه، وقد عَمِلت هذه الصِّفة في الحكمِ الفقهيِّ، ففهم منها الفقهاء تخصيصَ التَّحريم بهذه الصِّفة، وانتفاءَه في انتفائها. وبذلك كان لهذا المكوِّن النَّحويِّ أثرٌ فاعلٌ في استنباط الحكمِ الفقهيِّ.

ثانيًا– نكاحُ الحُرِّ من الأَمَة:

رخَّص الله تعالى للمسلم الحُرِّ الذي لا يجد القُدرة على الطَّوْل أن ينكِح الأَمَة المؤمنة، إذ قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [سورة النساء:٢٥]

من ظاهر الآية السَّابقة نجد أنَّ الله تعالى لمَّا أباح هذا الزَّواج من الأَمَة، لم يترك الأمر مفتوحًا على مصراعيه بحيث يجوز للحرِّ أن ينكِح أيَّ أَمَةٍ، مسلمةً كانت أم كافرةً أم كتابيَّةً، بل جاءت الإباحة مُقيَّدةً بصفةٍ معيَّنة، وهي كون الأَمَةِ مُؤمنةً. أفيُفْهَم من هذا القيد وجوبُهُ، فيجب

---

(١) السابق، ص ١٧٣/١.

(٢) ينظر: ابن مالك، جمال الدين : شرح التسهيل، ص ٣٠٦/٣، وابن عَقيل، بهاء الدين: شرح ابن عَقيل على ألفية ابن مالك، ص ١٩١/٣، والسيوطي، جلال الدين: همع الهوامع، ص ١١٧/٣، وابن يعيش، موفق الدين: شرح المفصل، ص ٤٧/٣، حسن، عباس: النحو الوافي، ص ٤٣٨/٣، والسامرائي، فاضل: معاني النحو، ص ١٥٧/٣.

(٣) ينظر: الأزهري، خالد: شرح التصريح على التوضيح، ص ١٠٨/٢.

نكاح الأَمَة المؤمنة عند عدم الطَّول، ولا يجوز النِّكاح بغيرها من الإماء، أم أنَّ هذا القيد لا اعتبار له، فيجوز النِّكاح من المؤمنة وغيرها؟

ذهب علماء المالكيَّة إلى أنَّ هذه الصِّفة (المؤمنات) شَرْطٌ في جواز نِكاح الأَمَة، فمن أُبِيحَ له أن يَنكِح أَمَةً، فلا يجوز له ذلك إلَّا بأن تكون الأَمَةُ مسلمةً، ولا يُبَاح له ذلك إلَّا بشرطين: الأوَّل منهما: عدمُ القُدْرة على مَهْرِ الحُرَّة ونفقَتِها[١]. والثَّاني: خوفُه من الوقوع في الزِّنا. وهذا المشهور من مذهبِ مالكٍ[٢]. وقد رُوِيَ عنه أيضًا أنَّ نِكاح الحُرِّ من الأَمَة جائزٌ مع وجود الطَّوْل، والأمنِ من العَنَتِ[٣].

ويذكر ابن العربيِّ أنَّ الإمامَ مالكًا استدلَّ بهذه الآية على حُرْمة نِكاح الأَمَة الكافرة، لأنَّ الله تعالى أباح نِكاح المؤمنة، فكان الإيمان شَرْطًا في نِكاحِها[٤]. وبهذا القيد أيضًا لم يُجِز المالكيَّة نكاح الأَمَة الكتابيَّة، خلافًا لأبي حنيفة الذي أجاز نكاح الأَمَة الكتابيَّة، لأنَّه رأى أنَّ الوصف هنا يدلُّ على الأفضليَّة لا على القيد بجوازه وحرمة نقيضه[٥]. وقد قال الإمامُ مالكٌ في ذلك: "لا يَحِلُّ نِكاحُ أَمَةٍ يهوديَّةٍ ولا نصرانيَّةٍ، لأنَّ الله يقول: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[سورة المائدة:٥] وهي الحُرَّة من أهل الكتاب، وقال: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مِّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾[سورة النساء:٢٥] فهُنَّ الإمَاء من المؤمنات، فإنَّما أحلَّ اللهُ نكاحَ الإماء المؤمنات، ولم يُحِلَّ نكاحَ الإماء من أهل الكتاب"[٦].

ويرى ابن عَطيَّة والقرطبيُّ أنَّ هذه الصِّفة (المؤمنات) مُشْتَرَطةٌ في نكاح الأَمَة عند الإمام مالكٍ وجمهورِ أصحابِهِ[٧]. ويرى ابن عاشور أنَّ وَصْفَ (المؤمنات) عُقْبَ (فتياتكم) مقصودٌ للتَّقييد عند السَّلف كافَّةً، وعند جمهور أئمَّة الفقه، لأنَّ الأصل أن يكون له مفهومٌ، ولا دليلَ يدلُّ على تعطيله، ولا يجوز عندهم نكاح الأَمَة الكتابيَّة[٨].

---

(١) الطَّوْل عند المالكيَّة: القُدْرة على مَهْرِ الحُرَّة. ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢٢٥/٦، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٢/٥.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٠٢/١، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٧/٢، وابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١٣٢٨/٣، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٢٢٧/٦، وابن الجلَّاب: التفريع، ص ٤٥/٢، وابن عبد البر: الكافي، ص ٢٤٥/٢٤٤

(٣) ينظر: ابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ٤٦٦/١.

(٤) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٠٥/١.

(٥) ينظر: ابن العربيِّ: المسالك في شرح موطأ مالك، ص ٤٦٩/٥، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٨/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢٣٢/٦، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٤/٥.

(٦) الإمام مالك: المدونة الكبرى، ص ٢١٩/٢.

(٧) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٨/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢٣١/٦-٢٣٢.

(٨) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٤/٥.

ممَّا تقدَّم نجد أنَّ علماء المالكيَّة لا يُبيحُون للحُرِّ الذي يجوز له نِكاح الأَمَة إلَّا أن تكون مسلمةً، فلا يجوز نِكاح الأَمَة غيرِ المسلمة، كتابيَّةً كانت أو غيرَ ذلك، ويعتمدون فيما ذهبوا إليه من حكمٍ فقهيٍّ على دلالة الصِّفة (المؤمنات)، فالصِّفة قيَّدت الإطلاق الذي تحمله لفظة (فتياتكم) أي: الإماء اللَّاتي تملكونَهُنَّ، فمنهُنَّ المسلماتُ وغيرُهنَّ، فلمَّا جاءت هذه الصِّفة قيَّدت هذا الإطلاق، ففَهِم منه فقهاء المالكيَّة جواز الزَّواج ممَّن كانت لها هذه الصِّفة، وحرمته فيمن لم تكن لها. وبذلك يعتمد فقهاء المالكيَّة فيما ذهبوا إليه على هذا المكوِّن النَّحويِّ.[1]

(١) ومثل الآيتين السابقتين يجري قوله تعالى في:

١- **كفارة القتل الخطأ:** ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[سورة النساء:٩٢]، فتقييد الرَّقبة بكونها مؤمنةً يدلُّ على أنَّ الكافرة لا تُجزئ. ينظر: ابن العربي: أحكام القرآن، ص ٥٩٩/١-٦٠٠، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٩٣/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٩٢/٧، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٥٩/٥.

٢- **كفارة القتل وكفارة الظِّهار** :﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴾[سورة النساء:٩٢]، و [سورة المجادلة: ٤] إذ قيَّد الله سبحانه وتعالى صيام الشَّهرين بالتَّتابع، وهذا يدلُّ على أنَّ الصِّيام من غير تتابع لا يُجزئ. ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٩٤/٢ و ٢٧٤/٥، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣١/٧ و ٢٩٩/٢٠، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٦٢/٥، والإمام مالك: المدونة الكبرى، ص ٢٨٠/١، وابن عبد البر: الكافي، ص ٣٤٦.

خامسًا- أسلوب الشرط

أ- نفقة المُطلَّقة طلاقًا بائنًا:

بيَّن الله سبحانه وتعالى ما للمُطلَّقة من حقوقٍ على المُطلِّق، ومن هذه الحقوقِ الإنفاقُ عليها إذا كانت حاملًا وقد طُلِّقت طلاقًا بائنًا حتى تضعَ حملها، إذ قال تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[سورة الطلاق:٦]

من يقف على هذا النَّصِّ يجد أنَّ الله تعالى جعل الإنفاق على المُطلَّقة مشروطًا بكونها حاملًا، وإذا كان جوابُ الشَّرط مُتعلِّقًا بفعله، فيُوجَد بوجودِه، وينعدمُ بانعدامِه، فلا خلافَ في أنَّ الإنفاق يجب للمُطلَّقة البائِنِ بالحَمْل كما يُفيد نصُّ الآية من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى يُفهم منه عدمُ وجوب الإنفاق على مَنْ ليست منهُنَّ بحاملٍ. هذا ما يُفيده مفهوم المخالفة من هذه الآية. وبناءً على هذا اختلف الفقهاء في المطلَّقة طلاقًا بائنًا إذا لم تكن حاملًا أتجبُ لها النَّفقة إضافةً إلى السُّكنى أم لا تجب[١]؟

ذهب فقهاء المالكيَّة إلى أنَّ المطلَّقاتِ البائناتِ بينونةً كُبرى إنْ لم يكُنَّ من ذواتِ الحَمْل فلهُنَّ السُّكنى ولا نفقةَ لهُنَّ ولا كِسوة، وإن كُنَّ من ذواتِ الحَمْل فلهُنَّ السُّكنى والنَّفقة والكِسوة حتى تنقضيَ عِدَّةُ الطَّلاق[٢]. وهذا ما يقتضيه ظاهر نَظْم الآية الذي أفاد أنَّ الحوامل مُستحِقَّاتٌ الإنفاقَ دون بعض المُطلَّقات[٣]. وقد قال الإمامُ مالكٌ في هذه الآية: "يعني المطلَّقاتِ اللَّاتي قد بِنَّ من أزواجهِنَّ فلا رَجعةَ لهم عليهِنَّ. فكلُّ بائنٍ مِن زوجِها وليستْ حاملًا فلها المَسْكَنُ ولا نفقةَ لها ولا كِسوة، لأنَّها بائنٌ منه، ولا يتوارثانِ، ولا رجعةَ له عليها. قال: وإنْ كانتْ حاملًا فلها النَّفقةُ والكِسوةُ والمَسْكنُ حتى تنقضيَ عِدَّتُها"[٤].

وقد استدلَّ المالكيَّة لهذا الحكمِ الفقهيِّ بمفهوم الشَّرط، فقد ورد الحكمُ الشَّرعيُّ مُصاغًا بأسلوب الشَّرط، وهم يرَون أنَّ المشروطَ يقع بوقوع الشَّرط ويزول بزواله، فالله تعالى عندما قال: ﴿وإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ جعل علَّةَ الإنفاق الحمْلَ، فدلَّ هذا

---

(١) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١٤٧٠/٣.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٨٦/٤-٢٨٧، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٢٥/٥-٣٢٦، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٥٣/٢١، وابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ٥١٥/١، وابن نصر المالكي: المعونة، ص ٦٣٥، وابن عبد البر: الكافي، ٢٩٧-٢٩٨.

(٣) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٣٢٨/٢٨.

(٤) ابن أنس، مالك: المدونة الكبرى، ص٢٤٣/٢، والموطأ، ص ٤١٩.

على أنَّ الحكم يثبُت بثبَات الحَمْل، ويزولُ بزواله[1]. وهم يُؤيِّدون ما ذهبوا إليه أيضًا بأنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم ذهب في هذه الآية إلى ما ذهبوا إليه من فهمهم لدلالة الشَّرط، وهو ما يفهَمُه كلُّ عربيٍّ من هذه الدَّلالة. وفي ذلك يقول الإمامُ مالكٌ: "وإنَّما أَمَرَ اللهُ للحواملِ اللَّائي قد بِنَّ من أزواجِهِنَّ بالسُّكنى والنَّفقة، ألا ترى أنَّ رسولَ الله صلَّى الله عليه وسلَّم قال للمبتوتة التي لا حملَ بها لفاطمةَ بنتِ قيسٍ: لا نفقةَ لكِ"[2].

أمَّا ابن عاشور فيذهب إلى غير ما ذهب إليه الإمام مالكٌ وأصحابُه، فيرى أنَّ الرَّاجح أن يكون الإنفاق للمبتوتةِ الحاملِ وغيرِ الحاملِ، لأنَّ الشَّرط في هذه الآية لا مفهومَ له، وإنَّما هو مَسُوقٌ لاستيعاب الإنفاق جميعَ مُدَّة الحمْل. وبذلك يُرجِّح ابن عاشور ما ذهب إليه الذين لا يأخذون بمفهوم الشَّرط من الفقهاء، الذين يرَوْن أنَّ الآية تعرَّضت للحوامل لتأكيد النَّفقة عليهِنَّ، لا لتخصيصهِنَّ بالإنفاق دون غيرهنَّ من المطلَّقات. والغايةُ من هذا التَّأكيد حَمْلُ المُطلِّق على الإنفاق إلى غايةٍ مُعيَّنة هي وضْعُ المطلَّقة الحملَ، لأنَّ المطلِّق ربَّما سَئِمَ من الإنفاق بسببِ مُدَّة الحَمْل الطَّويلة، ولذلك رأَى هؤلاء أنَّ المقصودَ من هذه الجملة هو الغايةُ التي في قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾. وعليه جعلوا الإنفاق حقًّا لكلِّ مُطلَّقةٍ حاملٍ أو غيرِ حاملٍ إلى انتهاء العدَّة[3].

وبالنَّظر إلى سياق الآية ونسيجها التَّركيبي في قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَى﴾[سورة الطلاق:٦]، يمكن القول: إنَّ الله تعالى قسَّم هذه الآية إلى ثلاثة أقسام: أوَّلًا ذَكَر السُّكنى وجعلها عامَّة لكلِّ مطلَّقة. وثانيًا خصَّ من المطلَّقات ذوات الحمل بالنَّفقة لغاية محدودةٍ هي وضع الحمل. وثالثًا ذكر الإرضاع وأجرتَهُ. ولو كان الإنفاق عامًّا لجميع المطلَّقات المبتوتات من ذوات الحمل وغيرهنَّ لم يكن للشَّرط فائدة، ولكان يكفي أن يُقَال: أسكنوهنَّ وأنفقوا عليهنَّ. دون تقييد الإنفاق بالحمل، فلمَّا ورد الحُكمُ مَوْردَ الشَّرط عُلِم منه تقييد الإنفاق بحالة خاصَّة هي حالة

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: المسالك في شرح موطأ مالك، ص ٥٨٥/٥، وابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ٥١٥/١، وابن نصر المالكي: المعونة، ٦٣٥.

(٢) ابن أنس، مالك: المدونة الكبرى، ص ٢٤٣/٢. الحديث في الموطأ وهو "عن فاطمةَ بنتِ قيس: أنَّ أبا عمرِو بنِ حَفْصٍ طلَّقها البتَّة وهو غائبٌ بالشَّام، فأرسَلَ إليها وكيلُهُ بشَعْيرٍ فَسَخِطَتْهُ، فقال: واللهِ ما لَكِ علينا من شيءٍ، فجاءت إلى رسولِ الله صلَّى الله عليه وسلَّم، فذكرتْ ذلك لهُ، فقال: "ليسَ لكِ عليه نفقةٌ". كتاب الطَّلاق، باب ما جاء في نفقة المُطلَّقة، رقم الحديث (٦٧)، ص ٤١٨

(٣) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٣٢٨/٢٨.

الحمل، ولولا ذلك لم يكن للشَّرط في هذا الحُكْم معنًى، ومن قواعد الفقهاء "إعمالُ الكلامِ أولى من إهمالِهِ متى أمكن، فإن لم يمكن أُهمِل"(١). والله أعلم

ممَّا تقدَّم نجد أنَّ علماء المالكيَّة عدا ابنَ عاشور يذهبون إلى أنَّ النَّفقة حقٌّ للمُطلَّقةِ المبتوتةِ إذا كانت حاملًا، وإذا لم تكن كذلك فلا نفقةَ لها. وهم يعتمدون في هذا الحكمِ الفقهيِّ على دلالة أسلوب الشَّرط في أنَّ وقوع الشَّرط يوجب وقوع المشروط من حيث المنطوقُ، ومن حيث المفهومُ ينتفي الشَّرط بانتفاء المشروطِ. فلمَّا ثبَت حقُّ الإنفاق للحامل بالمنطوق، ثبَت عَدمُهُ في غيرِ الحامل بالمفهوم. وبذلك اعتمدوا على دلالة هذا الأسلوب في توجيه الحكمِ الفقهيِّ، إضافةً إلى تأكيدهم ما ذهبوا إليه بفَهْم النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم لهذا الأسلوب في حديثه مع فاطمةَ بنتِ قيسٍ. وبذلك يرى علماء المالكيَّة أنَّ ارتباط فعل الشَّرط بجوابه، من حيث الوجودُ بالمنطوق، والزَّوالُ بالمفهوم، ممَّا تفهمُهُ العرب من هذا الأسلوب، والقرآنُ الكريمُ نزل بلسانهم، فَطَلَبُ فهمِهِ إنَّما يكون من هذا الطَّريق خاصَّة، لأنَّ الله تعالى أنزله بلسانٍ عربيٍّ مبينٍ(٢).

ب- نكاح الحُرِّ من الأَمَة المؤمنة(٣):

من رحمة الله بعباده أن أباح للمُسلِمِ الحُرِّ الذي لا يجد المقدرة على نِكاح الحُرَّة، ويخاف على نفسِهِ الوقوع في المُحرَّمات أن يَنكحَ أَمَةً مُسلِمةً، إذ قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مِّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ... ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَن تَصْبِرُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ وَاللّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[سورة النساء:٢٥]

أباح الله تعالى في هذه الآية أن ينكِح الحُرُّ من المسلمين الأَمَة المُسلِمة غير أنَّ هذه الإباحة وردت بأسلوب الشَّرط، ومن المعلوم أنَّ جواب الشَّرط مُرتبِطٌ بفعل الشَّرط ومُتوقِّفٌ عليه، يوجد بوجود فعله ويزول بزواله، فالإباحة مُتوقِّفةٌ على عدم القدرة على نِكاح الحُرَّة، وعليه يكون عَدمُ استطاعة الطَّوْل شرطًا في هذه الإباحة، ثم قيَّدت الآية هذه الإباحة بقيدٍ آخَرَ، فجعلت هذه الإباحة خاصَّةً لمن (خَشِيَ الْعَنَتَ)، ومن مفهوم المخالفة يمكن القول: إنَّ مَنْ يستطيع الطَّوْل لا يُباح له ذلك، كما أنَّ مَنْ لم يخشَ العَنَت لا يُباحُ له ذلك أيضًا.

بناء على ذلك ذهب علماء المالكيَّة إلى أنَّ الحُرَّ المُسلِمَ لا يجوز له أن يتزوَّج الأَمَة المُسلِمَة إلَّا بشرطين: أولهما عدمُ الطَّوْل، وهو مَهْر الحُرَّة. وثانيهما خوفُ العَنَتِ وهو الزِّنا. لأنَّ

---

(١) ينظر: إسماعيل، محمد بكر: القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه. دار المنار، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ=١٩٩٧م، ص ١٤٢.

(٢) ينظر: الشاطبي: الموافقات ، ص ٦٤/٢.

(٣) ينظر في المسألة ذاتها: السعدي، عبد القادر: أثر الدلالة النحوية واللغوية، ص ٢٥١، والحوري، عبد الإله: أسباب اختلاف المفسرين، ص ٣٠١.

الله تعالى جَعَل إباحة تزوُّجِ الأَمَة في هذه الآية مُعلَّقًا بالشَّرطين السَّابقين، فلا يَصِحُّ إلَّا باجتماعهما وهو المشهور من مذهب الإمامِ مالكٍ[1]. وقد قال الإمامُ مالكٌ: "فَمَنْ لم يَستطِع الطَّوْلَ وخَشَيَ العَنَتَ فقد أَرْخَصَ اللهُ له في نِكاح الأَمَةِ المؤمنةِ"[2]. وقال أيضًا: "لا ينبغي للرَّجلِ الحُرِّ أن يَتزوَّجَ الأَمَةَ وهو يَجِدُ طَوْلًا لحُرَّةٍ، ولا يَتزوَّجَ أَمَةً إذا لم يَجِدْ طَوْلًا لحُرَّةٍ إلَّا أن يَخْشَى العَنَتَ"[3].

في حين ذهب ابن القاسم من المالكيَّة إلى جواز زواج المُسلِمِ الحُرِّ من الأَمَة مُطْلَقًا، ولم يجعل الشَّرط في الآية مُقيِّدًا لهذه الرُّخصة، بل رأى أنَّ نِكاحَ الأَمَة المُسلِمَةِ جائزٌ مع وجودِ الطَّوْل والأَمْنِ من العَنَتِ، ورُويَ هذا أيضًا عن الإمامِ مالكٍ[4].

ويرى ابن رشد أنَّ السَّببَ في اختلافهم معارضةُ دليلِ الخطاب في هذه الآية ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾، لعموم إباحة إنكاح الإماء في قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَى مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾[سورة النور:٣٢]، فهذه الآية تقتضي بعمومها إنكاح الإماء بلا شرطٍ في النَّاكح، سواءٌ أكان حُرًّا أم عبدًا، قادرًا على الطَّول أم غيرَ قادرٍ، خاشيًا العَنَتَ أم غيرَ خاشٍ. في حين أنَّ الآية السَّابقة تقتضي أنَّه لا يَحِلُّ نِكاحُ الأَمَة إلَّا بشرطين: عدمُ الطَّوْل، وخوفُ العَنَتِ. ويرى ابن رشد أنَّ القول بمفهوم الشَّرط أقوى من عموم الآية الأخرى، لأنَّ العموم الذي في الآية لم يتعرَّض فيه إلى صفات الزَّوج المُشترَطة في نِكاح الإمَاء[5].

ممَّا تقدَّم نجد أنَّ علماء المالكيَّة لا يبيحون للحُرِّ أن يَنكِحَ أَمَةً مُسلِمَةً إلَّا بالشَّرطَين المذكورَين في الآية، أمَّا مَنْ لم يتحقَّق فيه الشَّرطان فلا يُباح له زواج الأَمَة، وخالفهم في هذا من علمائِهِم ابنُ القاسم، وروي مثله عن الإمامِ مالكٍ. وقد اعتمد علماء المالكيَّة في استنباطهم هذا على مفهوم الشَّرط، إذ إنَّ الله تعالى أورد هذه الرُّخصة بأسلوب الشَّرط، وجواب الشَّرط مُرتبِطٌ بفعله، فلا يقع الجواب إلَّا بوقوع الفعل، كما ينتفي بانتفائه، وإذا كان المنطوقُ من الآية جوازَ

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٠٢/١، والمسالك في شرح موطأ مالك، ص ٤٩٥/٥، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٧/٢، وابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١٣٢٨/٣، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢٢٨/٦-٢٢٧، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٢/٥، وابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص٤٦٦/١، وابن عبد البر: الاستذكار، ص ٤٧٧/٥.

(٢) ابن أنس، مالك: المدونة الكبرى، ص ١٣٧/٢

(٣) المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

(٤) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١٣٢٨/٣، وابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ٤٦٦/١.

(٥) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١٣٢٩/٣، وابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ٤٦٦/١.

زواج الحُرِّ من الأَمَـةِ المسلمةِ بهذين الشَّرطَين، دلَّ بمفهومِـهِ على عدم جوازه عند تخلُّفِ أَحَد هذين الشَّرطَين. وبذلك كان لهذا الأسلوب النَّحويِّ أثرُهُ في استنباط هذا الحُكمِ الشَّرعيِّ.

وفي نهاية هذا الفصل لا يغيبُ عن النَّاظر في تحليل الفقهاء للآيات التَّشريعيَّة السَّابقة الأثرُ الواضح للنَّحو وقواعده في استنباط الأحكام الفقهيَّة، فقد كانت هذه القواعد أداة فاعلة في هذا الاستنباط. فالفقيه ربَّما لا يجد من السُّنَّة النَّبويَّة أو الإجماع دليلًا على الحكم الفقهيِّ، فيكون مُضْطَرًّا في حاله هذه إلى الاعتماد على لغة النَّصِّ وتركيبه، ومعهود العرب في لغتها، فيكون النَّحو وما يضمُّه من منظومةٍ قَعَّدت كلام العرب السَّبيلَ لهذا الاستنباط.

وقد برز اتِّكاء الفقهاء على المنظومة النَّحويَّة جليًّا في معالجتهم لمفردات الآية وتراكيبها، فكانوا يعتمدون على ما جمعه علماء النَّحو من قواعد، فيذكرون من معاني الأدوات ما استنبطه النُّحاة من استقراء كلام العرب. كما يفيدون من القواعد التي استنتجها النُّحاة من هذا الاستقراء، كالقاعدة النَّحويَّة: اسم الإشارة كالضَّمير في عوده إلى أقرب مذكور. كما أفادوا من قواعد التَّوجيه النَّحويِّ في استنباطهم، كقواعد (الأصل). ففقهاء المالكيَّة يتمسَّكون بالأصل النَّحويِّ في كلِّ استنباطاتهم، ولا يحيدون عنه إلَّا للضَّرورة.

ففي الأدوات نجدهم يعتمدون على الدَّلالات التي ذكرها النُّحاة، كدلالة (أل) على (الجنس، والعهد، والنِّيابة عن الضَّمير). أمَّا الأداة (أو) فإنَّهم يتمسَّكون بدلالتها الحقيقيَّة وهي التَّخيير، فيجعلونها في كلِّ الآيات التَّشريعيَّة دالَّة عليه، لأنَّ التَّخيير أصل وضعها في لسان العرب، ولا يقولون بإفادتها (التَّرتيب، أو التَّفصيل، أو الجمع)، إلَّا ما وجدناه عند بعضهم في مُتعة المُطلَّقة. وهم في قولهم بدلالتها على الجمع لا ينفكُّون يتمسَّكون بقواعد النُّحاة، فهي وردت في سيق النَّفي، والنُّحاة يقولون: (أو) في سياق النَّفي والنَّهي تفيد الجمع.

وفي دلالة (العائد) يفيدون من أسلوب العطف في تحديد دلالة (الضَّمير)، فيُحدِّدون دلالته من خلال معرفة ضمائر الأفعال التي عُطِف عليها الفعلُ الذي اقترن به هذا الضَّمير، لأنَّ الأفعال التي عُطِف بعضُها على بعض تكون الضَّمائر فيها واحدة. ويفيدون أيضًا من صياغة فعل الأمر في تحديد هذه الدَّلالة، فالضَّمير في (أنكحوا الأيامى)، للأولياء لا الأزواج. أمَّا في دلالة (اسم الإشارة) فيعتمدون على قاعدة النُّحاة: اسم الإشارة يعود إلى أقرب مذكور.

وفي دلالة الحذف نجدهم يتمسَّكون بقواعد التَّوجيه النَّحويِّ المتمثِّلة في (الأصل)، فيرون أنَّ (الأصل عدم التَّقدير، والتَّقدير لا يكون إلَّا لضرورة، والأصل في الكلام أن يؤخذ على ظاهره ما لم يوجد ما يصرف عنه).

وفي دلالة (الصِّفة) يرون ما يراه النُّحاة من دلالتها على تخصيص الحكم بها، إذ تُقيِّد الحكم بعد إطلاقه، فالحكم المُقيَّد بصفة من الصِّفات يتوقَّف عليها الحكم حِلًّا وحُرمة.

وفي دلالة (أسلوب الشَّرط) يذهبون إلى ارتباط الشرط بالمشروط وجودًا وعدمًا، وهذا ما يعرفه العرب في لغتهم، وما أقرَّه النُّحاة في نحوهم.

وبعد معرفة هذه الأهميَّة للنَّحو في استنباط الأحكام الفقهيَّة كان لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ النَّحو وحدَه لم يكن مُعتمَد الفقهاء في الاجتهاد، إذ إنَّ المسائل التي توقَّف الاستنباط فيها على النَّحو قليلةٌ نسبيًّا بالقياس إلى المسائل التي تضافر فيها النَّحو مع المعطيات السِّياقيَّة، إذ كان النَّحو أداةً من أدوات هذا الاستنباط، لأنَّ استخراج الأحكام من النُّصوص كان يعتمد على أدلَّة تشريعيَّة أخرى توضِّح أو تحدِّد الحكم، كأقوال النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم وأفعاله، وأقوال الصَّحابة وإجماعهم، وإجماع العلماء. وهذا ما سنجده ماثلًا في الفصل الثَّالث من هذا البحث.

الفصل الثَّالث
أثر الأدلة النَّحويَّة والمعطيات السِّياقيَّة في استنباط الأحكام الفقهيَّة

نزَّل الله سبحانه وتعالى القرآن الكريم على نبيِّه محمَّدٍ صلَّى الله عليه وسلَّم بلسان قومه ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[سورة الشعراء:١٩٥]، وقد صاحَبَ نزولَ هذا النَّصِّ الكريم كثيرٌ من الأحداث والنَّوازل، كأسباب النزول، وعادات العرب الاجتماعيَّة، وأعرافها وتقاليدها. لذلك كان لازمًا على من أراد أن يفهم هذا النَّصَّ فهمًا سليمًا سديدًا أن يكون على قَدَمٍ راسخة من معرفة عادات العرب في معهود نظمها، وأساليبها في تعبيرها، وعاداتها في حياتها الاجتماعيَّة. أمَّا من أراد أن يستنبط الأحكام الشَّرعيَّة منه فلا مفرَّ له من أن يكون عالمًا بلغة العرب من جهة، وبكلِّ ما يحُفُّ بالنَّصَّ من أسباب النُّزول، والنَّاسخ والمنسوخ، والمُطْلَق والمُقيَّد، والسُّنَّة النَّبويَّة الشَّريفة، وأقوال الصَّحابة، وإجماع العلماء ...، لذلك كانت مُهمَّة الفقيه شاقَّة "تتطلَّب الإحاطة الدَّقيقة بتاريخ النَّصِّ الدِّينيِّ، وبالظُّروف التي نزل فيها، وبطبيعة الحياة لأولئك الذين نزل عليهم النَّصُّ أوَّل ما نزل، فضلًا عن أن يكون بصيرًا بلغة النَّصِّ مُدركًا لأسرارها عارفًا بطرائقها المتعدِّدة في التَّعبير عن المعاني"(١).

لذلك لم يكن المفسِّرون والفقهاء غافلين عن أخذهم بالحُسبان كلَّ ما يتعلَّق بالنَّصِّ المُحلَّل أو المُستنبَط منه، وما يدور حوله من حيثيَّات، سواءٌ أكانت لغويَّة داخليَّة من حيث دلالةُ أدواته ومفرداته، وارتباطه بالسَّابق واللَّاحق من الآيات والسُّور، وبالنَّظرِ إلى الآيات المنثورة في بطن المصحف التي تدور حول موضوعٍ واحدٍ نظرة كليَّة لا جزئيَّة قاصرة، أم كانت مقاميَّة خارجيَّة من حيث ما يتعلَّق بالنَّص خارج إطاره اللُّغوي. إذ لا يمكن أن يُفْهَم أيُّ كلام خارج سياقه، فكيف بكلام الله عزَّ وجل، فلا شك "أنَّ المنهج السِّياقيَّ ببعدَيْهِ البعدِ اللُّغويِّ الدَّاخليِّ والبعدِ المقاميِّ الخارجيِّ، يُقدِّم بين يدي فهم النَّصِّ الشَّرعيِّ نَسَقًا من العناصر التي تقوِّي طريق فهمِهِ وتفسيرِهِ والاستنباطِ منه"(٢).

فللسياق أهميَّة كبيرة في استنباط الأحكام الفقهيَّة، إذ به تتَّضح المجملات، وتُفْهَم المبهمات، وتُورَد الأمور مواردها، واعتبارُه كان من أبرز الأدوات التي اعتمد عليها الفقيه في استنباط الحكم أو ترجيح الاستنباط. وجهود الفقهاء عامَّة "قد راعت قضايا السِّياق، بأن نظرت في مُكوِّنات النَّصِّ وتوثَّقت من الأحاديث، وتوخَّت عادات العرب بلغتها وثقافتها، ووضعت مقتضيات التَّشريعِ الإسلاميِّ بالحسبان، وهي تنظِّر وتحدُّ الحدود"(٣).

---

(١) خليل، السيد أحمد: في التشريع الإسلامي. دار المعارف، مصر، ١٩٦٧، ص ٧.

(٢) بودرع، عبد الرحمن: أثر السياق في فهم النَّصّ القرآني. مجلة الإحياء العدد (٢٥) جمادى الثانية ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ص ٧٢.

(٣) الجاسم، محمود: تأويل النَّصّ القرآني وقضايا النَّحو، ص ١٨٧.

وقد حاول هذا الفصل أن يُبرِز أثر القواعد النَّحويَّة، والمعطيات السِّياقيَّة في استنباط الأحكام الفقهيَّة عند فقهاء المالكيَّة، فمن المُسلَّم به أنَّ الفقيه عندما يقف على آيةٍ ما يستنبط منها حكمًا شرعيًّا ينطلق في اجتهاده هذا من جملة معطياتٍ منها مجموعةُ القواعد النَّحويَّة النَّاظمة لتركيب النَّصِّ، ومنها المعطياتُ السِّياقيَّة التي تحُفُّ بالنَّصِّ، فيكون الحكم الفقهيُّ المُستنبَط نتيجة لتضافر القواعد النَّحويَّة مع المعطياتِ السِّياقيَّة، بمعنى أنَّ الحكم المُستنبَط لم يكن نتيجة لأدلَّة نحويَّة فقط، أو سياقيَّة فقط، بل كان نتيجة طبيعيَّة لتمازج هذه الأدلة وتضافرها معًا.

أمَّا المُراد بالأدلَّة النَّحويَّة فكلُّ ما من شأنه أن يكون دليلاً مُستفادًا من علم النَّحو، كدلالة الأدوات وترجيح بعض الدَّلالات على بعضها الآخر، أو القواعدِ النَّحويَّة المُستنبَطة من استقراء كلام العرب ومعهود نظمها، أو قواعد التَّوجيه النَّحويِّ، نحو: (الأصل، والسَّماع، وآراء النُّحاة وإجماعهم).

وأمَّا المُراد بالمعطيات السِّياقيَّة فذو اعتبارين، اعتبارٍ داخليٍّ: يُقصَد به كلُّ ما يتَّصل بالجانب اللُّغويِّ للنَّصِّ، من حيث موقعُهُ واتِّصالُهُ بالسَّوابق واللَّواحق من الآيات والسُّور، والمقايسة بينه وبين آيات تُشابهه في النَّسيج التَّركيبيِّ، والمعاني المعجميَّة لمفرداته. واعتبارٍ خارجيٍّ: يُقصَد به كلُّ ما يدور حول النَّصِّ من أمور ليست لغويَّة، نحو (أسباب النُّزول، وعادات العرب الاجتماعيَّة، والسُّنَّة النَّبويَّة الشَّريفة، وآراء الصَّحابة رضوان الله عليهم، وإجماع العلماء).

وسوف يقف هذا الفصل على مجموعة من الآيات القرآنيَّة التي استعان الفقهاء في الاستنباط منها بأدلَّة نحويَّة وسياقيَّة، وقد قُسِّم الفصلُ إلى خمسة أقسام، هي:

١- دلالة الأدوات: وتحتوي على دلالة الأداة (إلى) ومسألتها الفقهيَّة: هل المرافق داخلة في الغسل؟ ودلالة (الباء) ومسألتها الفقهيَّة: مسح الرَّأس، ودلالة (ما) ومسألتها الفقهيَّة: تحريم نكاح زوجات الآباء، ودلالة (مِن) ومسألتها الفقهيَّة: نقل التُّراب إلى العضو في التَّيمُّم. ودلالة (الواو) ومسألتها الفقهيَّة: التَّرتيب بين أعضاء الوضوء.

٢- دلالة العائد: ولا يُقصدُ به الضَّميرُ فقط، بل كلُّ ما من شأنه أن يعود إلى لفظٍ في النَّصِّ أو خارجه، ويحتوي هذا القسم على دلالة (الضَّمير) وتضمُّ مسألتين فقهيَّتين: مَنْ صاحبُ الحقِّ في إملاء الدَّيْن؟ ومن المُكفَّر عنه الذُّنوب في عفو القصاص؟ ودلالة (اسم الإشارة) ومسألتها الفقهيَّة: ما حقُّ الوالدة على الوارث؟ ودلالة (الاسم الموصول) ومسألتها الفقهيَّة: من الذي بيده عقدة النكاح؟

٣- دلالة الجملة الفعلية: وتحتوي على دلالة الفعل على (المقاربة) ومسألتها الفقهيَّة: كتابة الوصيَّة. ودلالته على (الإرادة) وتضمُّ مسألتين فقهيَّتين: الاستعاذة قبل القراءة، والوضوء

قبل الصَّلاة. ودلالته على (الخبر أو الإنشاء) وتضمُّ مسألتين فقهيَّتين: مَسُّ المصحف، ورِضاع الوالدات. ودلالة (الحذف) ومسألتها الفقهيَّة: صيام المريض والمسافر في رمضان.

٤- دلالة مقيِّدات الإسناد: وتحتوي على تقييد (الجارِّ والمجرور) ومسألته الفقهيَّة: أكلُ الجارح المُعلَّم من الصَّيد، وتقييد (الصِّفة) ومسألتها الفقهيَّة: المُراد بالمثل في كفارة الصَّيد.

٥- دلالة الأساليب: وتحتوي على دلالة أسلوب (الاستثناء) وتضمُّ مسألتين فقهيَّتين: توبة قاذف المحصنات، وحكم المنخنقة وأخواتها. ودلالة أسلوب (النَّهي) ومسألتها الفقهيَّة: حكم متروك التَّسمية عند الذَّبح.

أولًا–دلالة الأدوات

أ– دلالة الأداة (إلى):

–هل المرافقُ داخلةٌ في الغُسْل؟[1]

من الفرائضِ التي أوجبَها الله تعالى في الوُضوء على كلِّ قائم للصَّلاة غسلُ اليدين إلى المرفقين، إذ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾[سورة المائدة:٦]

وقد اختلف الفقهاءُ في إدخال المَرافقِ في الغُسْل، فذهب جمهور الفقهاء ومنهم المالكيَّة إلى وجوب غَسْل المرافق، بينما ذهب أهل الظَّاهر، وبعض المتأخِّرين من أصحابِ مالكٍ، والطَّبريِّ إلى أنَّه لا يجب غَسل المرافق[2]. وقد رُويَ عن الإمامِ مالكٍ في ذلك روايتان: أولاهما وجوب غسلهما، وثانيتهما عدم الوجوب. والأُولى عليها أكثر العلماء، وهي المشهورة في المذهب[3].

أمَّا عن سبب اختلاف الفقهاء في هذا الحكم الشَّرعي فيذكر ابن رشد في ذلك سببين:

أحدهما: اختلافُهم في معنى حرف الجرِّ (إلى) الذي يَحتمل غير دلالة في هذا السِّياق. فيَحتمل أن يكون باقيًا على أصْلِ وضعِهِ، وهو انتهاء الغاية، ويَحتمل أن يُرَاد به المعيَّة أو المصاحبة فيكون بمعنى الظَّرف (مع).

ثانيهما: اختلافهم في دلالة كلمة (اليد) في لغة العرب، فهي تُطلَق على ثلاثة معانٍ: ١– الكفِّ فقط.٢– الكفِّ والذِّراعِ.٣– الكفِّ والذِّراعِ والعضُدِ[4].

---

(١) ينظر في المسألة ذاتها: السعدي، عبد القادر: أثر الدَّلالة النَّحوية واللغوية، ص ١٠٣، والربابعة، هارون: اللُّغة والشريعة، ص ٩٧، والجاسم، محمود: تأويل النَّصّ القرآني وقضايا النَّحو، ص ٢٢٣.

(٢) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٣٥/١. يقول الطَّبريُّ في ذلك: "والصَّواب من القول في ذلك عندنا أنَّ غَسْل اليدين إلى المرفقين من الفرض، الذي إنْ تركَه أو شيئًا منه تاركٌ، لم تُجْزِه الصَّلاة مع تَرْكِهِ غَسْلَهُ. فأمَّا المرفقان وما وراءهما فإنَّ غَسْل ذلك من النَّدب الذي نَدَب إليه صلَّى الله عليه وسلَّم أمَّته بقوله: "أُمَّتي الغرُّ المحجَّلون من آثار الوضوء، فمن استطاع منكم أن يُطيلَ غُرَّتَهُ فَلْيَفْعَلْ". فلا تفسُد صلاةُ تاركِ غسلهما وغسل ما وراءهما ...". الطبري: تفسيره (جامع البيان)، ص ١٨٤/٨.

(٣) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٨/٢، والمسالك في شرح موطأ مالك، ص ١٥/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٣٣/٧، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٣٠/٦.

(٤) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٣٥/١–٣٦. وهذا المعنى اللغوي لكلمة (اليد) يذكره ابن عاشور، ص ١٢٩/٦، في حين أنَّي لم أجد فيما وقع تحت يدي من معاجم في دلالة (اليد) إلَّا معنيين: أحدهما: الكفُّ. وثانيهما: من أطراف الأصابع إلى الكتف. أمَّا المعنى الثَّالث الذي ذكره ابن رشد فلم أعثر عليه. ينظر: المحكم والمحيط الأعظم، ص ٣٦٣/٩ ، والقاموس المحيط، ص ١٧٣٦/١، وتاج العروس، ص ٣٣٨/٤٠، ولسان العرب، ص ٤١٩/١٥، في حين اقتصرت بعضُ المعاجم على ذكر معنًى واحدٍ هو (من المنكب إلى أطراف الأصابع). كالمصباح المنير، ص ٦٨٠/٢، والمغرب في ترتيب المعرب، ص ٥١١، والمعجم الوسيط، ص ١٠٦٣.

فمن ذهب من الفقهاء إلى أنَّ (إلى) في هذه الآية بمعنى (مع) للمصاحبة، وفهِم من كلمة (اليَد) الكفَّ والذِّراع والعضُد، أوجب على المتوضِّئ غسل المرفقين. أمَّا من ذهب إلى أنَّ (إلى) لانتهاء الغاية، وفهم من كلمة (اليد) ما دون المرافق، ولم يكن عنده الحدُّ داخلًا في المحدود لم يوجب دخولهما في غسل اليدين[١].

وأمام هذين السَّببين اللَّذين ذكرهما ابن رشد كان لابدَّ من الوقوفِ عندهما، وتلمُّسِ وجودهما عند فقهاء المالكيَّة، بالإضافة إلى ذكرِ آرائِهم في استنباطهم لهذا الحكمِ الفقهيِّ، وكشفِ الأسباب التي ذكروها تلك التي لم ترد عند ابن رشد.

أمَّا بالنِّسبة لدلالة حرف الجرِّ في هذه الآية، فلم يقُل بإفادته معنى المعيَّة أكثر علماء المالكيَّة، بل رفض بعضهم هذا المعنى في (إلى)، فهذا ابن العربيِّ يقول: "وقد ظنَّ بعضُهم أنَّها تكون بمعنى (مع) وهو غلطٌ بيِّنٌ لا تقتضيه اللُّغة، ولا تدلُّ عليه الشَّريعة"[٢]. أمَّا أنَّ اللُّغة لا تقتضيه، فلأنَّ الأصل أن يكون لكلِّ حرفٍ معنًى يؤديه ولا يعدل عنه إلى غيره "فلا سبيلَ إلى وضْعِ حرفٍ مَوضِعَ حرفٍ، إنَّما يكون كلُّ حرفٍ بمعناه، وتتصرَّف معاني الأفعال، ويكون معنى التَّأويل فيها لا في الحروف. ومعنى قوله:﴿ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ ... فاغسلوا أيديَكم مضافة إلى المرافق"[٣]. فالذي يراه ابن العربيِّ أن يَبقى لكلِّ حرف معناه الذي وُضِعَ له في اللُّغة، وإنَّما يُتصرَّف في معاني الأفعال[٤]، وهذا ما يُعْرَف عند النُّحاة "بالتَّضمين"[٥].

في حين يرى القرطبيُّ أنَّ تقدير (إلى) بمعنى (مع) "ليس بجيدٍ"[٦]، وإن كانت بمعنى (مع) فإنَّ هذا التَّقدير لا يُحتاج إليه في هذه الآية، وذلك لأنَّ اليد عند العرب تُطلَق على أطراف

---

(١) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٣٥/١-٣٦.

(٢) ابن العربيِّ: المحصول في أصول الفقه، ص ٤٤.

(٣) ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٩/٢.

(٤) وفي هذا المعنى يقول ابن العربيِّ: "وكذلك عادةُ العربِ أن تحمِلَ معانيَ الأفعالِ على الأفعال لِمَا بينهما من الارتباط والاتِّصال، وجَهِلَتِ النَّحويَّة هذا، فقال كثيرٌ منهم: إنَّ حروفَ الجرِّ يُبدلُ بعضُها من بعضٍ، ويَحمِلُ بعضُها معانيَ البعض، فخفيَ عليهم وَضْعُ فِعْلٍ مكانَ فِعْلٍ، وهو أوسعُ وأقيسُ، ولجُّوا بجهلِهِم إلى الحروف التي يضيق فيها نطاقُ الكلامِ والاحتمال". ينظر: أحكام القرآن، ص ٢٤٣/١.

(٥) التَّضمين هو: "إشرابُ معنى فِعْلٍ لفِعْلٍ لِيُعَامَلَ مُعامَلَتَهُ ... وقال بعضُهم: التَّضمين إيقاعُ لفظٍ موقعَ غيره لتضمُّنِهِ معناه". الكفوي: الكليات، ص ٢٦٦، والتهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص ٤٦٩/١. وهناك بعض المُحدثين يقول ببطلان مسألة التَّضمين، ويرى أنَّ القدماء قالوا به لاعتقادهم بالأصالة والفرعية في الألفاظ. كما يقول ببطلان نيابة حروف الجرِّ بعضها عن بعضها، لأنَّه يرى أنَّ كلَّ حرفٍ يؤدي معنًى لا يؤديه غيره. ينظر: عواد، محمد حسن: تناوب حروف الجر في لغة القرآن. دار الفرقان، عمَّان، ط١، ١٤٠٢هـ=١٩٨٢م، ص ٨١.

(٦) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢١/٦.

الأصابع إلى الكتف، وعلى هذا يكون المِرفَق داخلًا تحت اسم اليد، وعليه فلا فائدةَ في تقدير (إلى) بمعنى (مع)[١]، لأنَّه على هذا التَّقدير يجب أن تُغسَل اليد إلى المَنكِب[٢].

في حين يرى ابن رشد أنَّ دلالةَ إلى في كلام العرب على انتهاء الغاية أظهرُ منها في معنى المصاحبة[٣]. فهو يرجِّح انتهاء الغاية، ولكن لا ينفي ورودها للمصاحبة.

ومن حيث الجانبُ النَّحويُّ لا يرى ابنُ العربيِّ والقرطبيُّ أنَّ دخول المرافق في الغسل كان نتيجةً لتقدير (إلى) بمعنى (مع) ، بل يعتقدان أنَّ (إلى) في هذه الآية دالةٌ على أنَّ المرافق حدُّ السَّاقط من الغسل، لا حدُّ المفروض، وذلك لمَّا كان قوله تعالى: ﴿وأيديَكم﴾ يقتضي في اللُّغة من الظُّفر إلى المَنْكِب، عقَّب الله تعالى ذلك بقوله: ﴿إلى المرافق﴾ فدلَّ ذلك على إسقاط غَسْل ما بين المَنكِب والمِرفَق، وعليه تبقى المرافق مغسولةً إلى الأظافر[٤]. وعلى ما سبق من رأي ابن ابن العربيِّ والقرطبيِّ في الدَّلالة اللُّغويَّة لكلمة (اليد) التي لا يذكر ابن عَطيَّة غيرها[٥]، نجد أنَّهم أنَّهم يخالفون ابن رشد الذي يرى أنَّ "اسم اليدِ أظهرُ فيما دون العَضُد منه فيما فوقَ العَضُد"[٦].

ويعتمد ابن عَطيَّة على القواعد النَّحويَّة في ترجيح غَسْل المِرفَقين، فيرى أنَّ ما بعد (إلى) إذا كان من جنسِ ما قبلها فالاحتياطُ يقتضي أنَّ الحدَّ هو المذكور بعدها، وأمَّا إذا كان ما بعدها ليس من جنسِ ما قبلها، فالحدُّ هو أوَّل المذكور بعدها، ولمَّا كانت المرافق من جنس اليد اقتضى ذلك دخول المرافق في الغُسْل[٧]. وإلى ذلك ذهب ابن عاشور الذي رأى أنَّ الأظهر كونُها مغسولة "لأنَّ الأصْلَ في الغاية في الحدِّ أنَّه داخلٌ في المحدودِ"[٨].

وهذا الذي ذكره ابن عَطيَّة وابنُ عاشور وكذلك ابن العربيِّ[٩] من أنَّ ما بعد (إلى) إذا كان من جنسِ ما قبلَهُ دخل فيه، وذلك عند عدم القرينة التي تفيد الدُّخولَ أو عدمَهُ، لا يُسلِّم به

---

(١) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٣٣/٧.

(٢) ينظر: ابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ٧٧/١.

(٣) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٣٦/١. وقد ذهب الكوفيُّون وكثيرٌ من البصريِّين إلى جواز مجيء (إلى) للمصاحبة. ينظر: المُرادي: الجنى الداني، ص ٣٨٦.

(٤) ينظر:ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٩/٢، والمسالك في شرح موطأ مالك، ص ١٥/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٣٣/٧.

(٥) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٦١/٢.

(٦) ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٣٦/١.

(٧) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٦٢/٢.

(٨) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٣٠/٦.

(٩) ينظر: ابن العربيِّ: المحصول في أصول الفقه، ص ٤٢، والمسالك في شرح موطأ مالك، ص ١٥/٢.

أكثر النُّحاة، ويرون أنَّه غير داخل، وهو الصَّحيح الذي عليه أكثرُ المُحقِّقين[١]. وعلى هذا لا يمكن جعلُ الدَّلالة النَّحويَّة وحدها للأداة (إلى) مُوجِّهًا لهذا الحكم الشَّرعيِّ، لأنَّ هذه الدَّلالة على ما يذهب إليه أكثر المحقِّقين، لا تجعل المرافق داخلة في الغسل. بل إنَّ ابن العربيِّ يذكر صراحة أنَّ "غسل المرافق لم يكن بمقتضى إلى"[٢]. وإنَّما بالثَّابت عن النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم وسلَّم أنَّه لمَّا توضَّأ أدار الماءَ على مرفقيه[٣]. وعليه فإنَّ ما بعد (إلى) لم يدخل فيما قبله، لأنَّه من جنسه، بل بالقرينة الدَّالة على دُخوله، وهي فعل النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم[٤]. وهذا ما ذهب ذهب إليه ابن رشد الذي رأى أنَّ عدم إدخالِ المرافق في الغُسْل من جهة الدَّلالة اللَّفظية من معنى (إلى) ومفهوم (اليد) أرجح من إدخالها، وأنَّ إدخالها من جهةِ ما ورد من آثارٍ عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم أبينُ[٥].

وممَّا يستدلُّ به أيضًا بعض المالكيَّة (الاحتياط) إذ إنَّ إدخالَ المِرفَقين في الغُسْل أحوطُ، وذلك لزوال تكلُّف التَّحديد[٦]، إذ في التزام التَّحديد إلى المرفقين وعدم غسلهما مشقَّة، والله تعالى جعل الدِّين يُسرًا لا عُسرًا، هذا الأمر يظهر بوضوح لكلِّ من يُتمُّ قراءة آية الوضوء إلى آخرها، ففي مُنتهاها يقول تعالى:﴿مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[سورة المائدة:٦]، فالله تعالى لا يريد تكليفنا بما تضيق به صدورُنا، وإنَّما يريد تطهيرَنا حسيًّا ومعنويًّا.

وبناء على ما سبق من آراءٍ في استنباط هذا الحكمِ الفقهيِّ، نجد أنَّ فقهاء المالكيَّة اعتمدوا فيما ذهبوا إليه على الدَّلالة النَّحويَّة للأداة (إلى)، فرأوا أنَّها لانتهاء الغاية وليست للمعية مُعتمدين في تلك الدَّلالة على قواعد التَّوجيه النَّحوي المتمثِّلة في (السَّماع[٧]، والأصل)، فابن العربيِّ يذكر أنَّ معنى المعيَّة لا تقتضيه اللُّغة، والأصل أن يكون لكلِّ حرف معنًى يؤديه، والأصل في (إلى) الدَّلالة على انتهاء الغاية. إضافة إلى اعتماد بعضهم على دلالة (إلى) في دخول ما بعدها في حكم ما قبلها، أو عدم دخوله. وإن اختلفوا أحيانًا في طرائقِ الاستنباط، كذهاب ابن العربيِّ والقرطبيِّ إلى أنَّ (إلى) حدُّ الساقطِ لا المفروضِ، في حين ذهب ابن عَطيَّة

---

(١) ينظر: أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، ص ٤٥٠/٣، وابن عقيل: المساعد على تسهيل الفوائد، ص ٢٥٤/٢، والمُرادي: الجنى الداني، ص ٣٨٥، و ابن هشام: مغني اللبيب، ص ٤٩٠/١.

(٢) ابن العربيِّ: المحصول في أصول الفقه، ص ٤٤.

(٣) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٩/٢، والمسالك في شرح موطأ مالك، ص ١٥/٢.

(٤) ينظر: العُكْبَرِيُّ: اللباب في علل البناء والإعراب، ص ٣٥٧/١، والسيوطي: همع الهوامع، ٣٤٤/٢.

(٥) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٣٦/١.

(٦) ينظر: ابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ٧٧/١، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٣٠/٦.

(٧) ينظر: الجاسم ، محمود: تأويل النَّصّ القرآني وقضايا النَّحو، ص ١١٢.

وابن عاشور إلى أنَّ (إلى) حدُّ الدَّاخل في الغُسْل لا السَّاقط. إضافة إلى اعتمادهم على المعنى إذ رأوا أنَّ معنى المعيَّة لا فائدة فيه، لأنَّه يجعل اليد مغسولة إلى المنكب، وهذا ليس مراد الآية. كما اعتمدوا فيما ذهبوا إليه على الدَّلالة اللُّغويَّة لكلمة (اليد) فهي عند معظمهم من أطراف الأصابع إلى المنكب. ومن جهةٍ أخرى اعتمدوا أيضًا على السِّياق الخارجيِّ المتمثِّل بالآثارِ الواردة عن النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم، والأخذ بالأحوط في المسائل الشرعيَّة.

وبذلك يكون الحكم الفقهيُّ نتيجة لهذا التَّمازج بين الدَّلالة النَّحوية والمعطيات السِّياقيَّة ببعديها الدَّاخليِّ اللُّغويِّ، والخارجيِّ المقاميِّ المتمثِّل بالأثر المشاهد عن النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم. وبذلك يمكن القول: إنَّ فهم مكنونات النَّصِّ، واستجلاء مُبهماتِه لا يكون إلَّا من خلال سياقه اللُّغوي وغير اللُّغوي، إذ "موضع النَّصِّ من السِّياق مثل موضع الكلمة من الجملة، فلا قيمةَ للكلمة من دون الجملة، مثلما لا وجود للجملة من دون الكلمة"(١).

ب- دلالة الأداة (الباء):

-الفرض في مسح الرأس(٢):

أوجب الله سبحانَه وتعالى على كلِّ قائمٍ إلى لصَّلاة وهو مُحدِثٌ حدثًا أصغرَ أن يتوضَّأ، وفرضَ سبحانه وتعالى فروضًا في الوضوء من غسلِ الوجه واليدين والرِّجلين ومسح الرَّأس فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الكَعْبَيْنِ﴾[سورة المائدة:٦]

اتَّفق العلماءُ على أنَّ مَسْح الرَّأسِ من فروضِ الوضوءِ، ولكنَّهم اختلفوا في القَدْر المُجْزِئ من مَسْح الرَّأس، فهل يجب على المتوضِّئ مسحُ الرَّأس كلِّه وتعميمُه بالماء، أو يجزئُهُ أن يمسحَ بعضَ رأسِهِ؟

ذهب الإمامُ مالكٌ إلى أنَّ الفرضَ مسحُ الرَّأس كلِّه(٣)، وقد سُئِل الإمامُ مالكٌ عن الذي يترك بعضَ رأسه في الوضوء فقال: أرأيتَ إنْ ترك غَسْلَ بعضِ وجهه، أكان يجزئُه؟(٤) في حين

---

(١) الغذامي، عبد الله: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية. الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط٤، ١٩٩٨م، ص ١٣.

(٢) ينظر في المسألة ذاتها: السعدي، عبد القادر: أثر الدَّلالة النَّحوية واللغوية، ص ١٠٦، والربابعة، هارون: اللُّغة والشريعة، ص ١١٥، والجاسم، محمود: تأويل النَّصّ القرآني وقضايا النَّحو، ص ٢٢٨.

(٣) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٣٧/١. وابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ٧٧/١.

(٤) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٣٥/٧، المغربي، محمد بن عبد الرحمن: مواهب الجليل ، ص ٢٠٣/١.

ذهب الإمامان أبو حنيفة والشَّافعيُّ وبعض أصحابِ الإمام مالك إلى أنَّ الفرض مسحُ بعضِ الرأسِ، لا كلِّه[١].

ويرى ابن رشدٍ أنَّ أصل هذا الاختلاف الفقهيِّ هو الاشتراك الذي يحتملُهُ حرفُ الجرِّ (الباء) في كلام العرب، وذلك أنَّه مرَّةً يكون زائدًا كقوله تعالى: ﴿تَنبُتُ بِالدُّهْنِ﴾[سورة المؤمنون:٢٠] على قراءة من قرأ (تُنبِتُ) بضم التَّاء وكسرِ الباء، ومرَّةً يكون للتَّبعيض، كقولك: أخذت بثوبه. وعلى هذا فمن رأى أنَّ الباء حرفٌ زائدٌ، أوجبَ مَسْح الرَّأسِ كلِّهِ، لأنَّ المعنى عنده: امسحُوا رؤوسَكُم. ومن رأى أنَّه للتَّبعيض، أوجب مَسْحَ بعضِ الرَّأسِ، لأنَّ المعنى عنده: امسحُوا بعضَ رؤوسِكُم[٢].

ويستند علماء المالكيَّة في ترجيحِ مذهبِهم في وجوب تعميم الرَّأس بالمسح إلى أدلَّة نحويَّة وسياقيَّة داخليّة كالقياس الذي يستند إلى نصوصٍ قرآنيَّة، وخارجيَّة متمثِّلة بفعل النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم.

أمَّا من جهةِ العربيِّة فيذهب أكثر علماءِ المالكيَّة إلى أنَّ الباءَ زائدةٌ[٣]، وليست للتَّبعيض كما يذهب غيرهم، بل إنَّ بعضَهم يرفض هذا المعنى في الباء، فهذا ابنُ العربيِّ يقول: "ظنَّ بعض الشَّافعية وحَشْوِيَّة النُّحاة أنَّ الباء للتَّبعيض ... ولا يجوزُ لِمَنْ شَدَا طَرَفًا من العربيِّة أن يعتقدَ في الباء ذلك"[٤]. وكأنَّ ابنَ العربيِّ يعتمد في قولِهِ هذا على ابن جنِّيْ الذي يُوصَف بأنَّه شديد الاطِّلاع على لسان العرب[٥]، حيث يقول: "فأمَّا ما يحكيه أصحاب الشَّافعيِّ رحمه الله تعالى عنه من أنَّ الباء للتَّبعيض فشيءٌ لا يعرفُهُ أصحابُنا، ولا وردَ به ثَبَتٌ"[٦]. وهذا المعنى- كما يذكر أبو حيَّان الأندلسيُّ- يُنكرُه أكثرُ النُّحاة، وليس بشيءٍ يعرفُه أهلُ العلم[٧].

---

(١) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٣٧/١.

(٢) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٣٧/١-٣٨.

(٣) يذهب بعض المالكية أن الباء (للإلصاق). ينظر: المنوفي، علي بن خلف: كفاية الطالب الرباني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني. تحقيق: أحمد حمدي إمام، مطبعة المدني بمصر، ط١، ١٤٠٧هـ=١٩٨٧م، ص ٣٦٠/١، والنفراوي: الفواكه الدواني، ص ١٤٢/١.

(٤) ابن العربيّ: أحكام القرآن، ص ٦٤/٢، وينظر: المحصول في أصول الفقه، ص ٣٩.

(٥) ينظر: المُرادي، الحسن بن قاسم: الجنى الداني في حروف المعاني، ص ٤٥.

(٦) ابن جني: سر صناعة الإعراب، ص ١٢٣/١. وقال ابن برهان (ت٤٥٦هـ): "من زعم أنَّ الباء تفيد التَّبعيض فقد جاء جاء أهل اللُّغة بما لا يعرفونه". الطوفي، نجم الدين: الصعقة الغضبية، ص ٣٧٩.

(٧) ينظر: أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، ص ٤٥١/٣. وممَّن ذكر هذا المعنى في الباء (الأصمعي، والفارسي، والكوفيون، والقتبي، وابن مالك). ينظر: المُرادي: الجنى الداني، ص ٤٤.

في حين يعترف ابن رشد بهذا المعنى للباء، ويرى أنْ لا معنى لإنكارِهِ في كلام العرب، إذ هو قولُ الكوفيِّين من النَّحويِّين[١].

ويُرجِّح بعض المالكيَّة زيادة الباء على كونها للتَّبعيض بأنَّ كلَّ حرفٍ زائدًا في كلامِ العربِ يفيد التَّوكيد، وزيادة الباء تفيد التَّوكيد، وهذا المعنى مُجمَعٌ عليه عند أهل العربيِّة، في حين أنَّ التَّبعيض مُنكَرٌ عند أئمَّة العربيِّة، فضلًا عن كونه مجازًا مرجُوحًا، وحَمْلُ كتاب الله تبارك وتعالى على المُجْمَع عليه أولى من حَمْلِه على المُختلَف فيه، فكيف إذا كان هذا المعنى مُنكرًا؟[٢]

وإذا كان معنى التَّبعيض في الباء مرفوضًا عند أكثر النُّحاة، فما هو الوجه الذي دفع القائلين به على ذلك؟ في ذلك يقول الثَّمانينيُّ[٣](ت٤٤٢هـ): "ومن ادَّعى أنَّ الباء تفيد التَّبعيض فذاك علمُهُ بدليلٍ شرعيٍّ لا بمجردِ اللُّغة"[٤]. وعلى هذا النَّحو يعلِّلُ أبو الوليد الباجيُّ هذا الرَّأي في الباء إذ يقول: "وقد قال الشَّافعيُّ: "إنَّها للتَّبعيض". ولم أرَ ذلك لأحدٍ من أهل اللِّسان، وإنَّما اضطرَّه إلى ذلك تجويزُ المَسْح ببعضِ الرَّأس في الطَّهارة"[٥]. ومن هذين القولين نجد أنَّ هذا المعنى في الباء الذي هو التَّبعيض كان نتيجةً لحكمٍ شرعيٍّ لا لغويٍّ.

وإذا كانت الباء زائدةً عند أكثر علماء المالكيَّة فما الفائدة من زيادتها، حيث إنَّ الله تعالى ذكرها ولم يَعدِل عن ذكرها؟ يذهب هؤلاء إلى أنَّ الباء دخلت لتفيدَ معنًى بديعًا وهو أنَّ "قوله: (فامسحوا) يقتضي مَمْسوحًا، ومَمْسوحًا به، والمَمْسوح الأوَّل هو ما كان، والمَمْسوح الثَّاني هو الآلة التي بين الماسِحِ والمَمْسوحِ كاليد، والمحصِّل للمقصود من المَسْح وهو المنديل... فإذا ثبَت هذا فلو قال: امسحُوا رؤوسَكم. لأجزأ المسح باليد إمرارًا من غير شيء على الرَّأس لا ماء ولا سواه، فجاء بالباء لتفيد مَمْسوحًا به، وهو الماء، فكأنَّه قال: فامسحوا برؤوسكم الماء "[٦]. وبذلك نجد أنَّ علماء المالكيَّة يجدون في زيادة هذا الحرفِ من المعنى ما لا يجدونه لو كان محذوفًا، و"هذا يعرفُهُ أهلُ الطِّباعِ، يجدون من زيادةِ الحرفِ معنًى لا يجدونَهُ بإسقاطِهِ"[٧].

---

(١) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٣٨/١.

(٢) ينظر: القرافي، شهاب الدين: الذخيرة، ص ٢٦٠/١-٢٦١.

(٣) أبو القاسم عمر بن ثابت الثمانيني، كان نحويًّا فاضلًا، وكان ضريرًا، أخذ عن أبي الفتح ابن جني. ينظر: الأنباري: نزهة الألباء في طبقات الأدباء. ص ٣٠٢.

(٤) الثمانيني، عمر بن ثابت: الفوائد والقواعد، ص ٣٣٨.

(٥) أبو الوليد الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص ١٨١.

(٦) ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٦٤/٢، وينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٣٦/٧.

(٧) السيوطي، جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، ص ١٦٤٣/٥.

وقد خرَّج ابنُ العربيِّ والقرطبيُّ هذه الآية على أن يكون فيها حذفٌ وقلبٌ، أو اشتراكٌ في الفعل. أمَّا الحذفُ فهو كلمة (الماء) التي قُدِّرت في الآية، وأمَّا القَلب فإنَّ أصل الكلام: امسحوا رؤوسكم بالماء. فقلب فقال: امسحوا برؤوسكم، لأنَّ الفعل (مسح) "يتعدَّى إلى المُزَال عنه بنفسِه، وإلى المزيل بالباء"(١). ويرى ابن العربيِّ والقرطبيُّ أنَّ هذا القلب لا يُوهي من نسيج النَّصِّ القرآنيِّ وفصاحتِهِ، لأنَّه فصيحٌ في اللُّغة، ومُستعمَلٌ فيها، فمثله قول خُفَافِ بن نُدْبة(٢):

كَنَوَاحِ رِيْشِ حَمَامَةٍ نَجْدِيَّةٍ ومَسَحْتِ باللِّثَتَيْنِ عَصْفَ الإِثْمِدِ

إذ الأصل: ومَسَحْتِ عَصْفَ الإثمد باللِّثتين، لأنَّ اللِّثَة هي المَمْسوحة. وأمَّا الاشتراك في الفعل والتَّساوي في نسبته، فهذا مثل قول الأخطل(٣):

مِثْلُ القَنَافِذِ هَدَّاجُوْنَ قَدْ بَلَغَتْ نَجْرَانَ أو بَلَغَتْ سَوْءاتِهِم هَجَرُ(٤)

والأصلُ: بلغتْ سواءتُهم هجرَ، لأنَّ السَّوءاتِ هي التي تبلغ هجَرَ وليس العكس، فقلب الشَّاعر إذ جعلَ الفاعلَ مفعولًا به، أو أنَّه ساوى بين الاسمين في النِّسبة إلى الفعل، فكلٌّ من السَّوءات وهجر يبلغان بعضَهما.

وممَّا يستدلُّ به بعض المالكيَّة في الجانب النَّحويِّ (التَّوكيد، والاستثناء) إذ إنَّ قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ﴾ تركيبٌ يُؤكَّد بما يقتضي العموم، كأن تقول: امسح برأسِكَ كلِّه. لذا وجب القول بالعموم، لأنَّ التَّوكيد تقويةٌ لما كان ثابتًا بالأصل. كما أنَّ هذا التَّركيب أيضًا يدخله الاستثناء، فيُقال: امسح برأسك إلَّا نصفَه أو إلَّا ثُلُثَه، فلولا الاستثناء لاندرج المستثنى منه تحت الحكم، فأنت تستثني من مجموع الرَّأس النِّصف أو الثُّلث، ممَّا يدلُّ على وجوب مسح الرَّأس كلِّه(٥).

ولا يقف علماء المالكيَّة في ترجيح مذهبهم على الجانب النَّحويِّ فقط، بل يعتمدون في الدَّرجة الأولى على سياقات أخرى، ولا سيَّما قول النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم وفعله، إذ هو شارح الرِّسالة، ومُبيِّن مجملها، ودافع إشكالها، وفي هذا يقول ابنُ رشد الجدُّ (ت٥٢٠هـ): "ولو صحَّ

---

(١) ينظر: ابن هشام: مغني اللبيب، ص ١٤٣/٢.

(٢) البيت في الكتاب، ص ٢٧/١، ومغني اللبيب، ١٤٣/٢. النَّجديَّة: من النَّجد، وهو ما ارتفع من الأرض. والعَصْف: ورق الزَّرع، وعَصْف الإثمد: سحيقه. واللِّثَة: ما حول الأسنان من اللَّحم. والإثمد: حجر الكُحْل. والشَّاعر يصف شفَتَي المرأة، فيشبِّهها بنواحي ذلك الريش في الرِّقة واللُّطف، ويصفهما بالسُّمرة وكأنَّهما مُسِحتا بالكُحْل.

(٣) الأخطل: الديوان. شرحه وصنف قوافيه وقدَّم له: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م، ص ١٠٩. والرِّواية في الدِّيوان"على العيَّارات هدَّاجون...". والقنافذ: جمع قُنْفُذٍ، وهو معروف يُضرَب به المثل في سُرى اللَّيل. هَدَّاجون: من الهَدْجِ، وهو مَشْيٌ رُوَيْدٌ في ضَعْفٍ. نجران: مدينة كبيرة اليمن من ناحية مكة شمال صنعاء. هجر: مدينة كانت قاعدة البحرين بينها وبين اليمامة عشرة أيام. والسوءات: الفواحش والقبائح.

(٤) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٦٤/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٣٦/٧.

(٥) ينظر: ابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ٧٨/١، والقرافي: الذخيرة، ص ٢٥٩/١.

أنَّ الباء تصلح للمعنيَيْن [الزيادةِ، والتبعيضِ]، وأشكلَ الأمر لكان فعلُ النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم دافعًا للإشكال، لأنَّه مسحَ جميع رأسه، وقال: "هَذَا وُضُوْءٌ لَاْ يَقْبَلُ اللهُ صَلاةً إلَّا بِهِ"[1]. وكلُّ من وصف وضوءَهُ عليه الصَّلاة والسَّلام ذكر أنَّه مسح رأسَه كلَّه[2].

أمَّا ما رُويَ عنه أنَّه صلَّى الله عليه وسلَّم مَسَح بعض رأسه فهذا شاذٌّ لا يُعمَل به، إذ من المُحتَمَل أنَّه فعل ذلك لعُذرٍ أو مُجدِّدًا للوضوء من غير حدث[3]. وما ورد عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم أنَّه مسح بناصيته، ممَّا استدلَّ به بعضهم على مسح بعض الرَّأس، فقد ردَّ عليه علماء المالكيَّة بقولهم: لعلَّ النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم فعل ذلك لعذرٍ، ولا سيَّما أنَّ هذا الفعل منه صلَّى الله عليه وسلَّم كان في السَّفر، وهو مظنَّةُ الأعذار، وموضعُ الاستعجال والاختصار، وحذفُ كثيرٍ من الفرائض لأجل المشقاتِ والأخطار، ثمَّ هو لم يكتفِ بالنَّاصية حتى مسحَ على العِمامة، ولو لم يكن مسحُ جميع الرَّأس واجبًا، لما مسح على العِمامة[4].

كما يستندون في تقوية مذهبهم إلى السِّياق القرآنيِّ من حيث القياسُ على نصٍّ آخرَ من القرآن الكريم، إذا يقيسون مسح الرَّأس في الوضوء على مسح الوجه في التَّيمُّم ويشبِّهونه به، إذ قال تعالى في التَّيمُّم: ﴿فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ﴾[سورة النساء:٤٣]، وقال في الوضوء: ﴿وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ﴾، فلمَّا لم يَجُز الاقتصار في التَّيمُّم على بعض الوجه، فكذلك لا يجوز الاقتصار على بعض الرَّأس في الوضوء[5].

ممَّا تقدَّم نجد أنَّ علماء المالكيَّة يُوجبون مسح الرَّأس كلِّه بالماء، ومن تَرَك جزءًا منه فوضوءُه غيرُ صحيحٍ، ويعتمدون في استنباطهم هذا الحكمَ الفقهيَّ على المعطيات التي يُقدِّمها لهم علم النَّحو من أدلَّة يعتمدونها، فيذهبون إلى القول بزيادة الباء، ويرفضون كونها للتَّبعيض، مُعتمدين في ذلك على قواعد التَّوجيه النَّحويِّ المتمثِّلة في (السَّماع، وإجماع النُّحاة)[6]، فيذكرون أنَّ معنى التَّبعيض لا يوجد في لسان العرب، وقد خالفهم ابن رشد في ذلك، كما أنَّ النَّحاة مُجمعون على زيادة الباء، ومُختلفون في التَّبعيض، والإجماع أولى بالاتِّباع. إضافةً إلى احتجاجهم ببعض التَّراكيب النَّحويَّة التي تُؤكِّد ما ذهبوا إليه من زيادة الباء، كاستخدامهم أسلوبَي (التَّوكيد، والاستثناء). إضافةً إلى اعتمادهم على السِّياقات الأخرى الدَّاخليَّة كقياس هذا النَّصِّ القرآنيِّ على نصٍّ قرآنيٍّ آخرَ يوافقه في التَّركيبِ النَّحويِّ، وهو قياس مَسْح الرَّأس في الوضوء

---

(١) ابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ٧٨/١.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٦٣/٢.

(٣) ينظر: ابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ٧٨/١.

(٤) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٣٧/٧.

(٥) ينظر: ابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ٧٧/١، والقرافي، شهاب الدين: الذخيرة، ص ٢٦٠/١.

(٦) ينظر في قواعد التوجيه (إجماع النحاة): الجاسم، محمود: تأويل النَّصّ القرآني وقضايا النَّحو، ص ١١٦.

على مَسْح الوجه في التَّيمُّم، والخارجيَّة المُتمثِّلة في فعل النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم في أنَّه مَسَح جميع رأسِهِ. وبذلك يكون هذا الحكمُ الفقهيُّ المُستنبَط نتيجةً لتمازج عدَّة معطياتٍ منها النَّحويَّة، ومنها السِّياقيَّة الدَّاخليَّة والخارجيَّة.

جـ-دلالة (ما):

-تحريم نكاح زوجات الآباء:

من المحرَّمات التي حرَّمها ربُّنا تبارك وتعالى أنْ ينكِح الولَد ما نكح الوالِد، فقال تعالى: ﴿وَلاَ تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاء إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاء سَبِيلاً﴾[سورة النساء:٢٢].

وممَّا وقف عنده العلماء في هذه الآية دلالة الأداة (ما) في قوله: ﴿وَلاَ تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم﴾، فاختلفوا في دلالتها، أهي حرفٌ مصدريٌّ يُؤوَّل هو وما بعده بمصدرٍ، ويكون التَّقدير: لا تنكِحُوا نكاحَ آبائِكم. وعليه يكون التَّحريم واقعًا على النِّكاح الذي هو العَقد، أم هي اسمٌ موصولٌ استُخدِم للدَّلالة على العاقل، ويكون مُرادًا به النِّساء، ويكون التَّقدير: لا تنكحوا نساءَ آبائِكم؟

يُرجِّح علماءُ المالكيَّة أن تكون (ما) في هذه الآية اسمًا موصولًا دالًّا على العاقل من النِّساء، وأن يكون النَّهْيُ في الآية نَهْيًا عن نِكاح زوجاتِ الآباء[١]، لا نهيًا للأبناءِ عن فِعْلِ ما كان يفعله الآباء من الأنْكِحَةِ الفاسدةِ المخالفةِ لدين الله تعالى[٢]. ويرى ابن العربيِّ أنَّ هذا المعنى هو المعنى الصَّحيحُ من المعنيَيْن السَّابقين، ويستدلُّ على أنَّها للعاقل بأدلَّة متنوِّعة منها معهود العرب في نظمهم، فدلالة (ما) على العاقل مُستعمَلةٌ في اللُّغة[٣]، وهي كثيرةٌ فيها وفي الشَّريعة. وهذا دليلٌ ناتج عن استقراءٍ واسعٍ للغة العرب، وتَتَبُّعٍ حثيث لكثيرٍ من الآيات القرآنيَّة. وأمَّا الدَّليل الآخر فيقوم على تلقِّي الصَّحابة لهذه الآية، وفهمِهِم لها، فالصَّحابة تلقَّت الآية على هذا المعنى، ومنه استدلَّت على حُرمَة نكاح الأبناء زوجات الآباء[٤]. وأمَّا الدَّليل الثَّالث فيقوم

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٤٧٥/١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٧١/٦، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢٩١/٤.

(٢) وقد ذُكرت الأنكحة في الجاهلية في حديثٍ عن أمِّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها. ينظر: صحيح البخاري: كتاب النكاح، باب من قال لا نكاح إلا بولي، رقم (٤٨٣٤)، ص ١٨٤٤/٣.

(٣) يقول ابن عَقيل في شرحه على الألفيَّة: "وأكثرُ ما تُستعمَلُ "ما" في غير العاقل، وقد تُستعمَلُ في العاقل". وقد ذكر محمد محيي الدين عبد الحميد في تعليقه على هذا القول المواضع التي تقع فيها (ما) للعاقل وهي ثلاثة. ينظر: شرح ابن عقيل، ومعه كتاب منحة الجليل لمحمد محيي الدين عبد الحميد، ص ١٤٧/١.

(٤) وفيهم يقول ابن العربيِّ: "والصَّحابة...هم أرباب اللُّغة والشَّريعة...فلا مَطْمَعَ لعالمٍ في أن يسبقَ شأوهم في تفسيرٍ أو تقدير". أحكام القرآن، ص ٣٠٧/٢.

على الإفادة من السِّياق الدَّاخليِّ للنَّصِّ القُرآنيِّ ذاتِهِ، والسِّياق الخارجيِّ المتمثِّل في عادات العرب الاجتماعيَّة، إذ يحلِّل ابن العربيِّ بعضَ أجزاء الآية اللَّاحقة لهذا النَّهي، مُستنبِطًا منها ما يُؤكِّد ما ذهب إليه، فالله تعالى أردف النَّهي بقوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاء سَبِيلاً﴾ وهذا الذَّم البالغ الذي نجد فيه ثلاثَ صفاتٍ ذميمة مُتتابعة، يدلُّ على انتهاء القُبح إلى الغاية، وهذا هو خُلْفُ الأبناء على حلائل الآباء، لأنَّ مُعظم أهل الجاهليَّة يستقبحونه، ويستهجنون فاعلَه، ويُسمُّونه (المَقْتيّ)[١]. أمَّا النِّكاح الفاسد فلم يكن عندهم بهذه الشَّناعة، ولا يبلغ إلى هذه الغاية في الذَّم[٢].

أمَّا ابن عَطيَّة فلم يُرجِّح رأيًا على آخر، بل اكتفى بذكر الرَّأيين، وإن كان يذكر سببَ نزول الآية، وعادةَ بعض قبائل العرب في ذلك[٣].

أمَّا القرطبيُّ فيحذو حَذوَ ابن العربيِّ فينقل عنه، ويزيد عليه في الدَّلالة على صِحَّة هذا المعنى بالإفادة من السِّياقِ الخارجيِّ المتمثِّل بسبب النُّزول، فينقل عن الأشعث بن سوَّار قوله: "تُوفِّيَ أبو قيسٍ وكان من صالحِي الأنصار، فخطبَ ابنُه قيسٌ امرأةَ أبيه، فقالتْ: إنِّي أَعُدُّكَ ولدًا ولكنِّي آتي رسولَ الله صلَّى الله عليه وسلَّم أَسْتأمِرُه، فأتَتْهُ فأخبرَتْهُ فأنزلَ اللهُ هذه الآية"[٤]. ويفيد أيضًا للدَّلالة على هذا المعنى من عادة العرب في حياتها الاجتماعية، فالآية نزلت لتنهَى عن فعلٍ كان موجودًا عند العرب، وهو نِكاحُ الأبناءِ حلائلَ الآباء، وهذا الفعل كان عادةً عند بعض قبائل العرب، فكانت في الأنصارِ لازمةً، وكانت في قريش مُباحةً مع التَّراضي[٥].

أمَّا ابن عاشور فقد كانت له وِجهةٌ أخرى، إذ أفاد من الفرق في الدَّلالة بين الاسم الموصول (ما) و (مَن)، فأخذ يُعلِّل استخدام البيان القرآنيِّ للأداة (ما) بدلًا من (مَنْ)، فرأى أنَّ (ما) مُرادٌ بها الجنس، وهذا المُراد هو ما حسَّنَ وقوع (ما) عوضَ (مَنْ)، ذلك لأنَّ (مَنْ) تكثر في الموصول المعلوم، وإن كان الجار والمجرور (من النِّساء) ساوى في الدَّلالة على العاقل بين (ما و مَنْ)، فإنَّ (ما) رُجِّحَت في الاستخدام على (مَنْ) لخفَّتها. ويُفسِّر أيضًا عدول القرآن الكريم عن التَّصريح بالنِّساء، فلم يَقُل: لا تنكحوا نساء آبائكم. وإنَّما استخدم الأداة (ما)، فيرى أنَّه عَدَل عن التَّصريح ليدلَّ بلفظ (نَكَحَ) على أنَّ عَقْدَ الأبِ على المرأة يكفي لتكون مُحرَّمةً على ابنه[٦].

---

(١) ربَّما كان مقصود ابن العربيِّ أنَّ الولدَ الذي يجيء من زوج الوالد تسمِّيه العرب المقتي. ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣١/٢، وابن منظور: لسان العرب، مادة (مقت)، ص ٩٠/٢.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٤٧٤/١-٤٧٥.

(٣) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣١/٢.

(٤) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٧١/٦-١٧٢، وينظر: السيوطي: لباب النقول، ص٦٦.

(٥) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٧٠/٦ إلى ١٧٣.

(٦) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢٩١/٤.

ويظهر بوضوح جليٍّ اعتماد ابن عاشور على تركيب النَّصِّ للدَّلالة على معنى (ما)، وذلك من خلال بيان الجارِّ والمجرور (من النِّساء) لدلالة (ما) المبهمة.

وممَّا يُقوِّي هذا المعنى أنَّ الله سبحانه وتعالى قال في آيةٍ لاحقةٍ لهذه الآية يذكر فيها المحرَّمات من النِّساء، ومنها: ﴿وَحَلاَئِلُ أَبْنَائِكُمُ﴾[سورة النساء:٢٣]، فصرَّح بحلائل الأبناء، وبالمقابلة بين هاتين الجملتين يمكن القول: إنَّ الله تعالى كما حرَّم على الأبناء زوجات الآباء، حرَّم على الآباء زوجات الأبناء، وعليه يكون المُراد من (ما) النِّساء، لا العقد.

وممَّا يُقوِّيه أيضًا أنَّ (ما نَكَحَ) لو كان يُراد بها النَّهي عن العقد الفاسد، لصرَّح القرآن بذلك، والقرآن لم يخصَّ فاسدًا من صحيحٍ[١]، بل ذكره على العموم، فدلَّ ذلك على أنَّ (ما) اسمٌ موصول، وليس حرفًا مصدريًّا.

ومن خلال ما تقدَّم من أقوالٍ نرى أنَّ علماء المالكيَّة ذهبوا إلى أنَّ (ما) اسمٌ موصولٌ للعاقل، وهو يدلُّ على النِّساء، وينبني على هذا الرَّأي حكمٌ فقهيٌّ هو أنَّ المنهيَّ عنه في هذه الآية نكاحُ زوجات الآباء، وليس المُراد نهيَ الأبناء عن اتِّباعهم آباءهم في عقود الزَّواج الفاسدة، وقد رأينا أنَّهم سلكوا في ترجيح هذا الرَّأي طُرُقًا عدَّة توزَّعت بين الاعتماد على قواعد النَّحو المتمثِّلة في استعمال العرب (ما) للدَّلالة على العاقل من جهة، وفي تحليل العناصر التَّركيبيَّة للآية فالجارُّ والمجرور (من النِّساء) دالَّان على أن (ما) اسم موصول لا حرف مصدريٌّ. والاعتماد على السِّياق الدَّاخليِّ من خلال تحليل الأجزاء اللَّاحقة من الآية القرآنيَّة، وبيان بلاغة القرآن الكريم في استخدام هذه الأداة دون غيرها، والسِّياق الخارجيِّ المُتمثِّل في سبب النُّزول، وعادة بعض قبائل العرب.

وبذلك يكون هذا الحكمُ الفقهيُّ المُستنبَط نتيجةً لتضافر هذه الأدلة كلِّها. وهنا يبرز أثرُ السِّياق في توليد الدَّلالة، لأنَّ المعرفة التَّامَّة بالسياق شرطٌ أساسٌ للقراءة الصَّحيحة، ولا يمكن أن نأخذ قراءةً ما على أنَّها صحيحة إلَّا إذا كانت مُنطلقة من مبدأ السِّياق، فالقارئ حرٌّ في تفسير النُّصوص، ولكنَّه مُقيَّدٌ بمفهوماتِ السِّياق[٢].

---

(١) ينظر: ابن عبد البر: الاستذكار، ص ٤٦١/٥.

(٢) الغذامي، عبد الله: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، ص ٨٠.

د- دلالة الأداة (مِنْ):

-هل يجب نقل التُّراب في التيمُّم إلى الأعضاء؟[١]

من تيسيرِ الله تعالى على عباده، أن جَعَل لهم التيمُّمَ رُخصةً للطَّهارة عند عَدَم الماء، فقال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾[سورة المائدة:٦]

وإذا كان الفقهاءُ قد اتفقوا على رخصة التيمُّم، وعلى كونه بدلًا من التَّطهُّر بالماء عند عَدمِه، فإنَّهم اختلفوا في طريقة التَّطهُّر هذه، وممَّا اختلفوا فيه نقل التُّراب إلى الوجهِ واليدَيْن، أفيجبُ على المتيمِّم أن ينقلَ التُّرابَ في التيمُّم إلى الأعضاء كما ينقلُ الماءَ في الوضوء، أم يجبُ عليه مسحُ الوجهِ واليدَيْن بعد ضَرْب الصَّعيد دون أن ينقلَ التُّراب إلى هذَيْن العضوَيْن؟

ذهب الإمامُ مالكٌ إلى أنَّ توصيل التُّراب إلى أعضاء التيمُّم ليس واجبًا، في حين ذهب الشَّافعيُّ إلى وجوب ذلك[٢]. وقد قال الإمامُ مالكٌ في التيمُّم: "والتَّيمُّمُ ضَرْبةٌ للوجهِ وضَرْبةٌ لليدَيْن، ويضربُ الأرضَ بيَدَيْهِ ضَرْبةً واحدةً، فإذا تعلَّقَ بهما شيءٌ نَفَضَهُما نَفْضًا خفيفًا ثمَّ مسَح بهما وجهَهُ، ثم يضربُ ضربةً أخرى بيَدَيْه، فيبدأُ باليسرى على اليمنى ..."[٣]. وفي هذا المقبوس من قولِ الإمامِ مالكٍ نجدُ أنَّه لا يُوجِب نقلَ التُّراب إلى الأعضاء، بل يُوجِب على المتيمِّم نفضَ يديه إن تعلَّق بهما شيءٌ من التُّراب، بل يرى بعضُهم أنَّ هذا النَّفض فضيلةٌ من فضائلِ التَّيمُّم لئلَّا يؤذيَ وجهَهُ بما عَلِق بكفَّيْه[٤].

وسببُ الخلافِ بين الفقهاء كما يذكر ابن رشد الاشتراكُ الذي يحتمِلُه حرف الجرِّ (مِنْ) في قوله تعالى:﴿ فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ فهذه الأداة تحتمل أن تكون للتَّبعيضِ، أو لبيانِ الجنس، فمن ذهب إلى أنَّها للتَّبعيض، فقد أوجب نقل التُّراب إلى الأعضاء، لأنَّ المعنى عندئذٍ سيكون: فامسحوا وجوهكم وأيديَكم ببعضِ الصَّعيد. وأمَّا من ذهب إلى أنَّها لبيان الجنس، فلم يرَ وجوب نقل التُّراب[٥]، لأنَّ المعنى عنده: فامسحوا وجوهكم وأيديكم من جنس الطَّهُور الطَّاهر الذي هو الصَّعيد[٦].

---

(١) ينظر في المسألة ذاتها: الربابعة، هارون: اللُّغة والشريعة، ص ١٠٩.

(٢) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١٥٨/١-١٥٩، والنووي: روضة الطالبين وعمدة المفتين. إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤١٢هـ=١٩٩١م، ص ١١٠/١.

(٣) ابن أنس، مالك: المدونة الكبرى، ص ١٤٥/١.

(٤) ينظر: الآبي، صالح عبد السميع: الثمر الدواني في شرح رسالة القيرواني. المكتبة الثقافية- بيروت، د.ط، د.ت، ص ٧٥/١.

(٥) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١٥٩/١.

(٦) ينظر: القرافي، شهاب الدين: الذخيرة، ص ٣٤٧/١.

ويذهب علماءُ المالكيَّة إلى أنَّ هذه الأداة في هذه الآية تحتملُ معنيَيْن: الأول أن تكون (لبيان الجنس)، والثَّاني أن تكون (لابتداء الغاية)[١]. ويكتفي ابن العربيِّ من هذين المعنيين بالمعنى الثاني (ابتداء الغاية)، وينقل عن علماء المالكيَّة فائدة وقوع (مِن) في هذه الآية، فيقول: "وقال علماؤنا: إنَّما أفادت (مِنْهُ) وجوبَ ضَرْبِ الأرضِ باليدَيْن، فلولا ذلك وتركنا ظاهرَ القرآنِ لجازت الإشارةُ إلى الصَّعيد وضَرْبُ الوجهِ واليدَيْنِ بعد الإشارةِ باليدَيْن إلى الأرض، ولكنَّه أُكِّد بقوله (منه) ليكون الابتداءُ بوضعِ اليدين على الأرضِ تعبُّدًا، ثم ضَرْبِ الوجهِ واليدَيْن بعد ذلك بهما"[٢]. فحرف الجرِّ (مِنْ) أفاد ابتداء الغاية، إذ ابتداءُ التيمُّم يكون بضَرْب اليدين على الأرض.

ويُرجِّح ابن العربيِّ أن تكون (من) لابتداء الغاية مُستعينًا لترجيحه برأي بعض النُّحاة إذ يقول: "ورأيتُ أبا[٣] بكرِ بن السَّراج رحمه الله، قال في شَرْحِهِ لكتاب سيبويهِ رحمَهُ اللهُ: إنَّها لا تكونُ إلَّا لابتداءِ الغايةِ، وإنَّها لا تكون للتَّبعيضِ بحالٍ. وهذا الذي قاله صحيحُ المآلِ، فإنَّ كلَّ تبعيضٍ ابتداءُ غايةٍ، وليس كلُّ ابتداءِ غايةٍ تبعيضًا"[٤].

ولا يكتفي المالكيَّة بالدَّلالة النَّحويَّة لتوجيه الحكمِ الفقهيِّ، بل يعتمدون في الدَّرجة الأولى على الوارد من أقوالِ النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم وأفعالِهِ، فهم لا يشترطون نقل التُّراب لأنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم لمَّا وضع يديه على الأرض ورفعهما نفخ فيهما، وفي روايةٍ أخرى نَفَضَهُمَا، وذلك يدلُّ على عدم اشتراطِ نقلِ التُّراب، ويُوضِّح ذلك ويُؤكِّده تيمُّمُهُ على الجدار[٥]. وأيضًا قولُهُ عليه الصَّلاة والسَّلام لعمَّارِ بنِ ياسر (ت٣٧هـ): "إنَّمَا يَكْفِيْكَ أَنْ تَضْرِبَ بِيَدِكَ، ثُمَّ تَنْفُخَ فِيْهَا، ثُمَّ تَمْسَحَ بِهَا وَجْهَكَ وَكَفَّيْكَ"[٦]. وهذا كلامٌ صريحٌ في عدم وجوب نقل التُّراب إلى أعضاء التَّيمُّم.

يضاف إلى ذلك أنَّ حرف الجرِّ هذا (من) لم يرِد في سورة النِّساء في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مِّنكُم مِّن الْغَآئِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾[سورة النساء:٤٣]، وإنَّما ورد في سورة

---

(١) السابق، الصفحة ذاتها.

(٢) ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٨٠/٢.

(٣) ذُكِرت في الكتاب (أبو).

(٤) ابن العربيِّ: المحصول في أصول الفقه، ص ٤٣، وينظر: أحكام القرآن، ص ١٨٠/٢. وجاء في الجنى الداني: "وقد ذهبَ المُبرّد، وابنُ السَّراج، والأخفشُ الأصغرُ، وطائفةٌ من الحُذَّاق، والسُّهيليُّ إلى أنَّها لا تكونُ إلَّا لابتداءِ الغاية، وأنَّ سائرَ المعاني التي ذكروها راجعٌ إلى ابتداءِ الغاية، فإنَّك إذا قلتَ: أكلتُ من الرَّغيف، إنَّما أوقعتَ الأكَل على أوَّل أجزائِهِ، فانفصل. فمآلُ الكلامِ إلى ابتداءِ الغاية". ص ٣١٥-٣١٦.

(٥) ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١٥٩/١، وينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٩٥/٦.

(٦) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١٥٦/١. والحديث في صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم (٣٦٨)، ص ٢٨٠/١.

المائدة، ويعلِّلُ بعضُهم هذا الحذف بأنَّ المذكورَ في سورة النِّساء بعضُ أحكامِ الوضوء والتَّيمُّم، فحسُنَ الحذْفُ، والمذكورُ في سورة المائدة جميعُ أحكامها، فحسُنَ الإثباتُ والبيانُ[1].

ممَّا تقدَّم نجد أنَّ علماءَ المالكيَّة لا يُوجبون نقل التُّراب إلى أعضاء التَّيمُّم، بل يُوجبون ضرب الأيدي على الأرض، وهم يستندون في استنباطهم هذا الحكمَ الفقهيَّ إلى ما يمدُّهم به علمُ النَّحو من معاني الأدوات، فقد رأوا أنَّ هذه الأداة (مِنْ) تحتمل أن تكون لابتداء الغاية، فيكون المعنى وجوب ابتداء التَّيمم بضرب الكفَّين على الأرض، وتحتمل أن تكون لبيان الجنس، أي: إنَّ التَّيمم لا يكون إلَّا من جنس الصَّعيد الطَّيب لا غير. في حين يستبعدون أن يكون معناها التَّبعيض، مُعتمدين في ذلك على رأي بعض النُّحاة في دلالة (من)، ويعتمدون أيضًا على أقوالِ النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم وأفعالِهِ، فكان هذا الحكمُ الفقهيُّ نتيجةً لترابطِ الجانب النَّحويِّ من جهةٍ، والمعطيات السِّياقيَّة الخارجيَّة المُتمثِّلة في السُّنَّة النَّبويَّة الشَّريفة من جهة أخرى.

هـ-دلالة الأداة (الواو):

-ترتيب أعضاء الوضوء[2]:

ذكر اللهُ تعالى في آيةِ الوضوءِ الأعضاءَ التي يجب غَسْلُها قبل القيام إلى الصَّلاة، وعطفَ بعضها على بعضٍ بحرف العطف (الواو)، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ﴾[سورة المائدة:٦]

اختلف الفقهاءُ في ترتيب الأعضاءِ في الوضوء، فذهب الإمامان الشَّافعيُّ وأحمدُ إلى أنَّ غَسْل الأعضاء في الوضوء بالتَّرتيب الواردِ في الآية فرضٌ[3]، وعليه فمن خالفَ هذا التَّرتيب فلا يُجزِئه الوضوء، وإنْ صلَّى فعليه إعادة الصَّلاة بعد إعادة الوضوء. في حين ذهب الإمام أبو حنيفةَ والمتأخِّرون من أصحابِ الإمامِ مالكٍ إلى أنَّ ترتيبَ الأعضاء على النَّسق الوارد في الآية سنَّةٌ لا فريضةٌ، ومن خالفَه فقد خالف السُّنَّة[4]. وقد سُئِل الإمامُ مالكٌ عمَّن نكَّس وضوءَهُ فغسل

---

(١) ينظر: الكرماني، محمود بن حمزة: أسرار التكرار في القرآن. دراسة وتحقيق: عبد القادر أحمد عطا، مراجعة وتعليق: أحمد عبد التواب عوض، دار الفضيلة، د.ط، د.ت، ص ٩٩، والفيروزآباي، مجد الدين: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز. تحقيق: محمد علي النجار. المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.ص ١٧٤/١.

(٢) ينظر في المسألة ذاتها: السعدي، عبد القادر: أثر الدَّلالة النَّحوية واللغوية، ص ١٥٠، والربابعة، هارون: اللُّغة والشريعة، ص ٤١، والجاسم، محمود: تأويل النَّصّ القرآني وقضايا النَّحو، ص ٢١٧.

(٣) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٤٦/١، والشافعي: الأم، ص ٣٠/١، وابن قُدَامة المقدسي، عبد الله: المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني. د.تح، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ، ص ٩٢/١.

(٤) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٤٦/١.

رجليه قبل يديه ثُمَّ وجهه ثمَّ صلَّى، فقال: صلاتُهُ مُجْزِئَةٌ عنه. وإن رأى أنَّ إعادة الوضوء أحبُ إليه[١].

ويذكر ابن رشد أنَّ سبب اختلاف الفقهاء في هذا الحكم يرجع إلى شيئين:

أحدهما: اختلافُهم في دلالة حرف العطف (الواو)، بين أن يكون المعطوفُ به مُرتَّبًا، أو غيرَ مُرتَّبٍ، وهو يحتمل كلتا الدَّلالتين، فمن رأى أنَّ الواو حرفٌ يقتضي التَّرتيب، قال بوجوب التَّرتيب في أعضاء الوضوء، ومن رأى أنَّه لا يُفيد التَّرتيب، وإنَّما هو لمُطلقِ الجمع، قال بعدم وجوبه[٢].

ثانيهما: اختلافُهم في أفعالِ النَّبيِّ عليه الصَّلاة والسَّلام، أتُحمَل على الوجوب أم على النَّدب؟ فمن حمَلها على الوجوب، قال بوجوب التَّرتيب، لأنَّه لم يُروَ عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم إلَّا التَّرتيبُ، ومن حَمَل أفعالَهُ على النَّدب، قال: ترتيب الوضوء سنَّةٌ مؤكَّدةٌ[٣].

ويذكر ابنُ العربيِّ أنَّ الذين قالوا بالتَّرتيب استدلُّوا بدليلٍ نحويٍّ آخرَ غيرِ الواو، وهو (الفاء) من قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا﴾ فالفاء حرفٌ يقتضي الرَّبط والسَّبب، وهو يفيد التَّعقيب، وفي هذا دليلٌ على وجوب التَّرتيب في البداءة بالوجه، لأنَّه جزاءُ الشَّرط وجوابُه، والجوابُ مُتأخِّرٌ عن فعله مرتَّبٌ عليه[٤]. وبذلك يكون الموجبون للتَّرتيب قد اعتمدوا على دليلين نحويَّين: الواو التي جعلوها للتَّرتيب، والفاء الدَّالة على الترتيب أيضًا.

وقد قام فقهاء المذهبِ المالكيِّ بالرَّدِّ على هذه الحجج التي احتجَّ بها القائلون بالتَّرتيب. فأمَّا بالنِّسبة لاقتضاء الواوِ التَّرتيبَ، وهو الذي نسبه بعضُهم إلى الإمامِ الشَّافعيِّ[٥]، فقد ذهب المالكيَّة مذهب أهل البصرة الذين يرَون أنَّها لمطلق الجمع، لا تفيد ترتيبًا ولا تعقيبًا. وأكثرُ الرِّوايات التي نُقِلت عن الإمام مالكٍ وأشهرُها أنَّ الواو لا تُوجِب التَّعقيب، ولا تُعطي رتبة[٦]. ومن ومن الأدلَّة التي استدلُّوا بها على عدم إفادة الواو التَّرتيب دخولُها حيثُ يستحيل التَّرتيب، وهو

---

(١) ينظر: مالك: المدونة الكبرى، ص ١٢٣/١.

(٢) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٤٦/١.

(٣) السابق، ص ٤٦/١-٤٧.

(٤) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٠/٢.

(٥) ينظر: البخاري، علاء الدين: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م، ص ١٦١/٢، والمُرادي: الجنى الداني، ص ١٦٠. والحقُّ أنَّ الشَّافعي رحمه الله تعالى لم يَقُل بإفادة الواو التَّرتيب، حتى إنَّ قوله بوجوب التَّرتيب لم يكن مستنبَطًا من دلالة (الفاء) و (الواو)، بل من أمرين: البدء بما بدأ اللهُ به، وفعل النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم. ينظر: الشافعي: الأم، ص ٣٠/١، وأحكام القرآن، ص ٤٤/١-٤٥. بل إنَّ علماء الشَّافعية المحقِّقين لا يقولون بإفادة الواو التَّرتيب، فهذا النَّووي ينقل عن إمام الحرمين الجويني قوله: "والذي نقطع به أنَّها لا تقتضي ترتيبًا، ومن ادَّعاه فهو مُكابِرٌ". النووي: المجموع، ٥٠٧/١.

(٦) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٥٥/٧.

باب المُفاعَلَة، وإنْ لم تكن دالَّة على التَّرتيب فإنَّها تدلُّ على تقدُّم الأهمِّ فالأهمِّ[١]. ومن أدلَّتهم أيضًا أنَّ الله سبحانه وتعالى عَدَلَ عن حروف التَّرتيب وهي (الفاء، وثُمَّ) إلى (الواو)، التي لا تقتضي إلَّا مطلق الجمع، فدلَّ ذلك على عدم وجوب ترتيب الوضوء[٢].

وأمَّا الدَّليل الثَّاني وهو الفاء التي تدلُّ على التَّرتيب، فيرى علماء المالكيَّة أنَّ ذلك يكون للفاء إذا كان جواب الشَّرط شيئًا واحدًا، أمَّا إذا كان الجواب مؤلَّفًا من أكثرَ من جملة، فلا يُراعَى التَّرتيب، وإنَّما يُراعَى فعل الأشياء الواردة في جواب الشَّرط[٣]. وهنا جاء جواب الشَّرط معطوفًا عليه أكثرُ من جملة تجمعها (الواو) التي لا تفيد التَّرتيب. فالتَّرتيب الذي تقتضيه (الفاء) في الآية هو ترتيبُ فعلِ الشَّرط على جوابه، أَيْ: ترتيبُ غسل الأعضاء على القيام إلى الصَّلاة، لا ترتيبُ الأعضاء بعضها على بعض[٤]. وهذا التَّعليل الذي علَّلوا به عدم إفادة الفاء للتَّرتيب لا يروق لابن العربيِّ حيث يقول فيه: "وهذا قولٌ له رونقٌ وليس بمحقَّقٍ"[٥].

ويرى ابن العربيِّ أنَّ وجوب ترتيب الوضوء لا يتحصَّل من هذه الأدلَّة النَّحويَّة فقط[٦]، بل من أدلَّة سياقيَّة داخليَّة تعتمد القياس على آياتٍ قرآنيَّة أخرى، وخارجيَّة تعتمد فعلَ النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم، فمن حيث القياسُ قَاسوا ترتيب الوضوء على ترتيب السَّعي بين الصَّفا والمروة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ﴾[سورة البقرة:١٥٨]، والنَّبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم حين حجَّ وجاء إلى الصَّفا قال: "نبدأُ بِمَا بدأ اللهُ بِهِ"[٧]. فكان البدء بالصَّفا واجبًا، وهنا بدأ الله تعالى بالأمر بغَسل الوجه فيجب البدء به. ويُقوِّي هذا القياسَ فعلُ النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم الذي توضَّأ عُمُرَه كلَّه مُرتِّبًا ترتيب القرآن. وفعلُ النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم مُفصِّل ومُبيِّن لمجمَل القرآن الكريم، وبيانُ المجمَل الواجب واجبٌ[٨].

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: المحصول في أصول الفقه، ص ٤٠، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٥٥/٧.

(٢) ينظر: القرافي، شهاب الدين: الذخيرة، ص ٢٧٨/١.

(٣) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٧ص /٣٥٥.

(٤) ينظر: النووي، يحيى: المجموع. د.تح، دار الفكر بيروت، د.ط، ١٩٩٧م، ص ٥٠٧/١.

(٥) ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٢/٢.

(٦) وهذا ما ذهب إليه المحقِّقون من علماء الشَّافعية، كالنَّوويِّ والجوينيِّ اللَّذَيْن دحضا هذين الدَّليلين، وعلى ذلك لا يُعدُّ هذان الدَّليلان من الأدلَّة المعتبرة عندهم، مع أن كثيرًا من أصحاب المذاهب الأخرى أجهدوا أنفسهم للردِّ على هذين الدليلين. ينظر: النووي: المجموع، ص ٥٠٧/١، والخن، مصطفى: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء. ص ٢٧٤-٢٧٥.

(٧) الحديث في صحيح مسلم: كتاب الحج، باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، رقم (١٢١٨)، ص ٨٨٨/٢، وفيه (أبدأ) بدل (نبدأ).

(٨) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٥٢/٢.

ويُضيف القرطبيُّ إلى هذين الدَّليلين دليلين آخرين: أوَّلهما إجماع السَّلف فإنَّهم كانوا يُرتِّبون الأعضاء في الوضوء. وثانيهما تشبيه الوضوء بالصَّلاة[1]. فكما أنَّ الصَّلاة مرتَّبة فلا يُقدَّم السُّجود على الرُّكوع مثلًا، فكذلك الواجب في الوضوء. كما يستفيدون من النَّسيج التَّركيبيِّ للآية، فالآية بقراءة النَّصب في (أرجلكم) معطوفة على (أيديكم)، وعلى هذا التَّوجيه تكون جملةُ (وامسحوا برؤوسكم) معترضةً بين المتعاطفين (أيديكم وأرجلكم)، وكأنَّ الفائدة من هذا الاعتراض التَّلميح إلى ترتيب أعضاء الوضوء، لأنَّ الأصل في التَّرتيب الذِّكريِّ أن يدلَّ على التَّرتيب الوجوديِّ[2].

وإذا كان المشهور في المذهب المالكيِّ أنَّ ترتيب الوضوء سُنَّة[3]، فإنَّ ابن العربيِّ يميل إلى القول بوجوب التَّرتيب في أعضاء الوضوء، وذلك واضح في حديثه عن أدلَّة الوجوب، وإلى ذلك يميل القرطبيُّ أيضًا الذي رأى أنَّ الأَوْلى ترتيب الوضوء[4].

ومن خلال ما تقدَّم نستطيع القول: إنَّ علماء المالكيَّة الذين ذهبوا إلى عدم وجوب التَّرتيب في الوضوء استندوا في حكمهم هذا إلى دليلٍ نحويٍّ وهو أنَّ (الواو) التي عطفتْ أعضاءَ الوضوء بعضَها على بعضٍ لا تفيد التَّرتيب هذا من جهة، ومن جهة أخرى لو أُريد الترتيب في الوضوء لاستخدم التَّعبير القرآنيُّ حرف عطف يدلُّ على التَّرتيب نصًّا، نحو (الفاء، وثم). كما استندوا فيما ذهبوا إليه إلى دليلٍ سياقيٍّ خارجيٍّ هو أنَّ أفعال النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم تدلُّ على تأكيد التَّرتيب لا وجوبه.

أمَّا الذين قالوا بوجوب التَّرتيب من المالكيَّة كابن العربيِّ والقرطبيِّ، فإنَّهم يستندون في استنباطهم هذا إلى أدلَّة سياقيَّة كثيرة منها السِّياق الدَّاخليُّ المتمثِّل في القياس على آيةٍ من القرآن الكريم هي آية السَّعي، إذ جاء العطف بها بالواو، لكنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم أمرهم بالبدء بما بدأ الله به، فكان فيه دليلٌ على ترتيب الوضوء كما ورد في النَّصِّ القرآنيِّ، وكذلك رأوا في التَّركيب النَّحويُّ للآية ما يفيد التَّرتيب. والسِّياقُ الخارجيُ المتمثِّل في فعل النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم، والإجماع، والقياس. وبذلك يكون كلٌّ من الأدلَّة النَّحويَّة والسَّياقيَّة قد أثَّر في توجيه الحكمِ الفقهيِّ.

---

(١) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٥٦/٧.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٧٢/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٤٤/٧-٣٤٥، ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٣٠/٦

(٣) ينظر: ابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ٨١/١.

(٤) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص٣٥٧/٧.

ثانيًا–دلالة العائد

أ–دلالة الضَّمير:

أولًا– من صاحب الحقِّ في إملاء الدين؟

أمر اللهُ سبحانه وتعالى عبادَهُ في مقام النُّصحِ والإرشاد أن يكتبوا الدَّين ويُوثِّقوه مخافةَ الإنكارِ أو النِّسيان، فأمر الكاتبَ أن يكتبَ ما يُمليه عليه المَدينُ، فإنْ كان المَدينُ ذا عُذرٍ يمنعُه من الإملاءِ كالسَّفَهِ، أو الضَّعْفِ، أو العَجْزِ عن الإملاءِ، وَجَبَ على وَليِّهِ أن يُمليَ على الكاتب ما في ذمَّةِ المَدِينِ، إذ قال تعالى: ﴿فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لاَ يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾[سورة البقرة:٢٨٢]

اختلف المفسِّرونَ والفقهاءُ في قوله تعالى: ﴿فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾ وكان اختلافُهم في دلالة الضَّمير في (وليّه)، فمنهم مَنْ قال: يعود إلى الحقِّ، وتقدير الكلام: فليُمْلِلْ وليُّ الحقِّ، أي: صاحبُ الحقِّ. وذهب إلى هذا الرَّأي الطَّبريُّ وأسنده إلى ابنِ عبَّاسٍ(١). وذهب الأكثرون ومنهم علماءُ المالكيَّة إلى أنَّ الضَّمير يعود إلى قوله تعالى في الآية ذاتها: ﴿الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ﴾، وهو المَدِينُ، وتقدير الكلام: فليُمْلِلْ وليُّ الذي عليه الحقُّ المَمْنوعِ من الإملاء بسبب السَّفه أو الضَّعف أو العَجْزِ عن الإملاء لسببٍ ما(٢).

ويستند ابن العربيِّ في قوله: إنَّ الضَّمير يعود إلى (الذي عليه الحقّ). إلى ظَّاهر النَّصِّ القرآنيِّ، فظاهر الآية يُوجِب عودَ الضَّمير إلى المَدين لا الدَّائن، لأنَّ المَدين إذا كان عاجزًا عن الإملاء، فلا بدَّ له من مُمْلٍ عنه يتولَّى أمرَهُ وهو الوليُّ. ويعتمد ابن العربيِّ أيضًا في دعم هذا الرَّأي على اللُّغة واستعمال مفرداتها وتراكيبها، فيذكر أنَّه يُقَال في اللُّغة: وليُّ السَّفيهِ ووليُّ الضَّعيفِ. ولكنْ لا يُقَال: وليُّ الحقِّ. وإنَّما المُستعمَل في اللُّغة أن يُقَالَ: صاحبُ الحقِّ(٣).

أمَّا ابن عَطيَّة فيردُّ كلامَ الطَّبريِّ السَّابقَ وإسنادَه فيما ذهب إليه إلى ابن عبَّاسٍ، ويرى أنَّ مِثْلَ هذا القولِ لا يصِحُّ عن ابن عبَّاسٍ(٤)، بل إنَّ الشَّريعة الإسلاميَّة ترفُض مثل هذا المعنى، ولاسيَّما في (السَّفيه والضَّعيف)، إذ كيف تَشهد البيِّنة على شيءٍ وتُدخِلُ مالًا في ذمَّة سفيهٍ أو

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٣٣١/١، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٨٠/١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٤٣٨/٣، والطبري: جامع البيان، ص ٨٤/٥–٨٥،

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٣٣١/١، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٨٠/١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٤٣٨/٣

(٣) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٣٣٢/١.

(٤) وهذا الرَّأي مَرويٌّ عن ابن عباس في "تنوير المقباس من تفسير ابن عباس" للفيروزآبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، ص ٤١.

ضعيفٍ بإملاء الدَّائن؟! فهذا "شيءٌ ليس في الشَّريعة"[١]. وينعت ابن عَطيَّة هذا القول بالضَّعف إلَّا إذا كان المُراد أنَّه يتعلَّق بالمريض الذي لا يستطيع أن يُمِلَّ، فيُمِلُّ صاحبُ الحقِّ عنه، ويسمعُ المَدِينُ العاجزُ عن الإملاء، فإذا انتهى صاحب الحقِّ من الإملاء أقرَّ المَدِين به. ويرى ابن عَطيَّة أنَّ هذا المعنى لم تقصده الآية، وإن صحَّ هذا في المريض فلا يصِحُّ في السَّفيه والضَّعيف. كما أنَّ هذه الصِّفاتِ المذكورةَ في الآية لا تخلو في الشَّريعة من وليٍّ، فالسَّفيه لابدَّ له من حَجْرِ أبٍ أو وصيٍّ، وكذلك الضَّعيف[٢].

أمَّا القرطبيُّ فيرى أنَّ عود الضَّمير على قوله: (الذي عليه الحق) هو الصَّحيح من الرَّأيين، ويكتفي بنقل ما ذكره ابن عَطيَّة[٣].

وكذلك يرى ابن عاشور أنَّ الضَّمير يعود إلى المَدين، وأنَّ الله تعالى أكَّد الضَّمير المستتر في الفعل (يُمِلَّ) بالضَّمير البارز في قوله: ﴿لاَ يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ﴾ تمهيدًا لقوله تعالى: ﴿فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾ "لئلَّا يتوهَّم النَّاس أنَّ عجزَهُ يُسْقِطُ عنه واجبَ الإشهاد عليه بما يستدينه، وكان الأولياءُ قبل الإسلامِ وفي صدره كبراءَ القرابة"[٤].

يُضاف إلى ذلك أنَّ الضمير كما هو معروفٌ في النَّحو يعود إلى أقربِ مذكورٍ إلَّا أن توجد قرينة تصرفه عن ذلك[٥]، ولا نرى أقرب إليه من الضَّمير (هو)، وبالتالي لابدَّ من أن يعود إليه.

ممَّا تقدَّم من أقوالٍ نجد أنَّ علماء المالكيَّة يرَون أنَّ الضَّمير يعود إلى الذي عليه الحقُّ، ويستدلُّون بأدلَّة متنوِّعة تعتمد معطيات السِّياقِ الدَّاخليِّ للنَّصِّ القرآنيِّ كظاهر الآية، وتوكيد الضَّمير المستتر بالبارز، والسَّياق الخارجيِّ كعادة العرب في استخدام لغتها، إضافة إلى أخذهم بالحسبان ما يتناسب مع تعاليم الشَّريعة الإسلامية. ولا يخفى أنَّ هذا الحكمَ الفقهيَّ المُستنبَط كان نتيجةً لتضافر هذه المعطيات جميعًا، وهو أنَّ المدين إذا كان سفيهًا أو ضعيفًا أو عاجزًا عن الإملاء، فإنَّ وليَّ هذا المدين هو الذي يقوم بالإملاء لا صاحبَ الحقِّ.

---

(١) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٨٠/١.

(٢) السابق، الصفحة ذاتها.

(٣) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٤٣٨/٤.

(٤) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٠٤/٣.

(٥) الغلاييني، مصطفى: جامع الدروس العربيِّة. دار الحديث، القاهرة، د.ط، ١٤٢٦هـ=٢٠٠٥م، ص ١٠٠.

ثانيًا– مَنِ المكفَّرة عنه ذنوبُهُ في عفو القصاص؟

من عدلِ الله سبحانه وتعالى أنْ جعل الجزاءَ على قَدْر الذَّنب، وجعل للتَّسامح وإسقاط الحقوق أجرًا وثوابًا، فقال تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[سورة المائدة:٤٥].

وقد اختلف العلماءُ في دلالة الضَّمير في (لَهُ)، أيعود إلى المجنِيِّ عليه، أم يعود إلى الجاني؟ فذهب فريقٌ منهم إلى أنَّ الضَّمير يعود إلى الجاني، ويكون معنى الكلام: أنَّ المجنِيَّ عليه أو وليَّه إذا تصدَّق بهذه الجناية وعفا عن الجاني فإنَّ هذا التَّصدُّق كفَّارة للجاني عن ذنبه يوم القيامة، فكما أنَّ القِصاص كفَّارة للجاني فكذلك عفوُ المجنيِّ عليه عن الجاني يعدُّ كفَّارة له، فلا يُؤاخَذ بهذا الذَّنب. ورُويَ هذا القول عن ابن عبَّاس، ومجاهد، والنَّخَعيِّ، والشَّعبيِّ[١].

وذهب الأكثرون ومنهم علماء المالكيَّة، إلى أنَّ الضَّمير يعود إلى المجني عليه، فهو المتصدِّق بجنايته، ومعنى الكلام: أنَّ مَنْ تصدَّق بجنايته فعفا عن حقِّه، فإنَّ عفوَه كفَّارةٌ له عن ذنوبه[٢].

وتتنوَّع الأدلَّة التي يستدلُّ بها علماء المالكيَّة على ما ذهبوا إليه، بين أدلَّةٍ سياقيَّة داخليَّةٍ تعتمد ظاهر الكلام، وأخرى خارجيَّة تعتمد حديث النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم، ورأيَ أكثرِ الصَّحابة.

يرى ابن العربيِّ أن ظاهر الكلام "يقتضي أنَّه من وَجَبَ له القِصاصُ فأسقطَه كُفِّرَ مِن ذنوبِهِ بِقَدْرِهِ"[٣].

وأمَّا ابن عَطيَّة فيذكر الرَّأيين، ويعلِّل للرَّأي الذي يقول بعود الضَّمير إلى الجاني بقوله: "وعادَ الضَّميرُ على مَنْ لا يتقدَّم له ذِكْرٌ لأنَّ المعنى يقتضيه"[٤].

ويرى القرطبيُّ أنَّ عَوْد الضَّمير إلى المجنيِّ عليه المُعبَّر عنه بأداة الشَّرط (مَنْ) أظهر، ويستدلُّ لذلك بما يُقدِّمه النَّحو من قواعد، فالضَّمير لا بدَّ أن يكون له اسم يعود إليه، وكون الضَّمير عائدًا إلى المجني عليه يجعل هذا الضَّمير عائدًا إلى اسم مذكور قبله هو اسم الشَّرط (مَن)[٥]، بخلاف الرَّأي الثَّاني فهو يجعل الضَّمير يعود إلى ما لم يتقدَّم له ذكرٌ.

---

(١) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٩٨/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٣/٨.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٣٦/٢، ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٩٨/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٣/٨، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢١٦/٦.

(٣) ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٣٦/٢.

(٤) ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٩٨/٢.

(٥) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٣/٨.

وكذلك يرى ابن عاشور أنَّ الضَّميرَ يعودُ إلى المجنيِّ عليه، ويعلِّل ذلك بقوله: "لأنَّ العفو لمَّا كان عن حقٍّ ثابتٍ بيد مُستحِقِّ الأخذِ بالقصاص جُعِلَ إسقاطُهُ كالعَطيَّة ليشير إلى فَرْطِ ثوابِهِ، وبذلك يتبيَّن أنَّ معنى "كفَّارةٌ لَهُ" أنَّه يُكفِّر عنه ذنوبًا عظيمة، لأجل ما في هذا العفو من جَلْب القلوب، وإزالة الإحَنِ، واستبقاءِ نفوسِ وأعضاءِ الأُمَّة"(١).

وممَّا يستدلُّ به علماء المالكيَّة أيضًا الحديثُ الذي رواه أبو الدَّرداء (ت٣٢هـ)عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم :"ما مِنْ مُسلِمٍ يُصَابُ بِشَيءٍ مِنْ جَسَدِهِ فَيَهَبُهُ إلَّا رَفَعَهُ اللهُ بِهِ دَرَجَةً، وَحَطَّ بِهِ عَنْهُ خَطِيْئَةً"(٢). ويدعمون رأيهم أيضًا بأنَّ هذا الرَّأي عليه أكثر الصَّحابة رضوان الله عليهم ومَنْ بعدَهم(٣).

ويردُّ ابن العربيِّ على الرَّأي الأوَّل الذي يرى أنَّ الضَّمير يعود إلى الجاني بأنَّه لم يقم عليه دليلٌ، وعليه فلا معنًى له(٤). وإذا لم يكن هناك دليلٌ من الحديث الشَّريف على هذا المعنى، فالأخذ بالرَّأي الآخر أقوى، لأنَّه مُرجَّح بالدَّليل. "وقد استقرَّ عند المحقِّقين أنَّ مَنْ حَفِظ حُجَّة على من لم يَحفَظ"(٥).

وممَّا تقدَّم نجد أنَّ علماء المالكيَّة يذهبون إلى أنَّ الضَّمير يعود إلى المجني عليه، فيكون عفوُهُ عن الجاني مُكفِّرًا عنه ذنوبَهُ. وقد اعتمدوا فيما ذهبوا إليه على ما يُقدِّمُه علم النَّحو من قواعد، إذ الأصل في الضَّمير أن يعود إلى مذكور في الكلام، والمذكور في الكلام (مَنْ) الذي يدلُّ على المجني عليه لا الجاني. إضافة إلى اعتمادهم على معطيات السِّياق بشقيه الدَّاخليِّ من حيث استدلالُهم بظاهر الكلام ومعناه، فظاهر الآية يفيد أنَّ المجني عليه إذا تصدَّق بجنايته، فعفا عن الجاني يكون عفوه هذا كفَّارة لذنوبه هو، ومن المعلوم أنَّ الجاني يسقط عنه إثم جنايته بعفو المجنيِّ عليه. والخارجيِّ من حيث استدلالُهم بالحديثِ النَّبويِّ ورأيِ أكثر الصَّحابة ومَنْ بعدهم.

---

(١) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢١٦/٦-٢١٧. والإحَنُ: جمع إحْنَةٍ، وهي الحقد.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٣٦/٢، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٩٨/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٣/٨. والحديث في كنز العمال: كتاب القصاص، الإكمال من العفو عن القصاص، رقم (٣٩٨٦٢)، ص ٧/١٥.

(٣) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٣٦/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٣/٨.

(٤) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٣٦/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٣/٨.

(٥) عبد الحميد، محمد محيي الدين: الانتصاف من الإنصاف. وهو بهامش الإنصاف للأنباري، ص ٤٠٠/١-٤٠١.

ب- دلالة اسم الإشارة

-ما حقُّ الوالدة على الوارث؟

قال تعالى: ﴿وَعلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لاَ تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا لاَ تُضَآرَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلاَ مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾[سورة البقرة:٢٣٣].

اختلف العلماءُ في دلالة اسم الإشارة (ذلك)، أيعود إلى جميع ما تقدَّم من (الرِّزقِ، والكِسوة، وعدمِ الإضرار)، فيجب على الوارث رزقُ الأمِّ، وكِسوتُها، وعدمُ الإضرار بها، أم أنَّه يعود إلى الأخيرة فقط، وهو عدم المضارَّة بالوالدة، وعليه لا يجب على الوارث رزقٌ ولا كِسوةٌ؟

أجمع العلماء على أنَّ اسم الإشارة يعود إلى عدم المُضارَّة، ولكنَّهم مختلفون في الرِّزق والكِسوة أيعود إليهما أيضًا أم لا[١]؟

ذهب أكثر علماء المالكيَّة إلى أنَّ اسم الإشارة يرجع إلى تحريم الإضرار، ولا يرجع إلى الرِّزق والكِسوة[٢]، وعن الإمام مالكٍ في ذلك روايتان: إحداهُما ما رواه سَحْنُون[٣](ت٢٤٠هـ): "وأمَّا قولُ اللهِ تعالى: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ فإنَّ ذلك في الضَّررِ على الوارث مثل ذلك ألَّا يُضارَّ، وقد قال ذلك ابنُ شهاب، وقاله مالكٌ"[٤]. وذكر ابن عَطيَّة أنَّ هذا القول قالَهُ مالكٌ وجميعُ أصحابه[٥]. وثانيهما ما رواه ابنُ القاسم عن الإمام مالكٍ أنَّ الآية تضمَّنت أنَّ الرِّزق والكِسوة على الوارث، ثم نُسِخَ هذا الحكم[٦].

ويعتمد ابن العربيِّ في ترجيحه عَوْدَ اسم الإشارة إلى آخرِ ما ذُكِر وهو عدم الإضرار على معهود العرب في نظمها وقواعد النَّحو المُستنبَطة من هذه اللُّغة، فيرى أنَّ الأصلَ في اسمِ الإشارة أن يرجعَ إلى أقربِ مذكورٍ، ولا يرجع إلى جميع ما تقدَّم، ومن ادَّعى أنَّ اسم الإشارة يرجع العطفُ فيه إلى جميع ما تقدَّم فعليه الدَّليل، بل إنَّ مَنْ يقولُ بهذا القول يدَّعي على اللُّغة العربيِّة ما ليس فيها، إذ لا يُوجد له نظيرٌ فيها[٧]. فابن العربيِّ إذًا يرجِّح الرِّواية الأولى، أمَّا الرِّواية الثَّانية فيرى أنَّ المقصود من النَّسْخ فيها هو التَّخصيص وليس إزالةَ الحكم، ذلك "أنَّ

---

(١) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣١٢/١.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٧٦/١، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣١٢/١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٢٠/٤.

(٣) عبد السَّلام بن سعيد، وسَحْنون لقبٌ له، وهو اسمُ طائرٍ حديدٍ، سُمِيَّ به لحدَّتِهِ في المسائل، انتهت إليه الرئاسة في العلم بالمغرب، وقد صنَّف المدونة وهي روايته عن ابن القاسم عن الإمام مالك. ينظر: ابن فرحون: الديباج المذهب، ص ٢٦٣.

(٤) ابن، أنس، مالك: المدونة الكبرى، ص ٣٤٥/١، و ٢٦٦/٢.

(٥) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣١٢/١.

(٦) السابق، الصفحة ذاتها.

(٧) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٧٦/١.

علماءَ المُتقدِّمين من الفقهاءِ والمُفسِّرين كانوا يُسَمُّون التَّخصيص نَسْخًا، لأنَّه رَفْعٌ لبعضِ ما يتناولُهُ العموم ومسامحة، وجرى ذلك في ألسنتهم حتى أشكلَ على مَنْ بعدَهم"[1].

ويُرجِّح ابن عَطيَّة عَوْد اسم الإشارة إلى عدم المضارَّة بسياقٍ خارجيٍّ هو إجماع الأُمَّة، فالأُمَّة أجمعت على ألَّا يُضارَّ الوارث، واختلفت في الرِّزق والكِسوة[2]، والأولى مراعاة ما أجمعوا عليه لا ما اختلفوا فيه.

ويُرجِّح القرطبيُّ هذا المعنى بما اعتمده ابن العربيِّ، ويُضيف أنَّ ما ذهب إليه ابن العربيِّ هو الصَّحيح من القولين، ويحتجُّ لذلك بصحَّة استخدام قواعد النَّحو في أسماء الإشارة، فأسماء الإشارة منها ما وضع للإشارة به إلى المفرد، والمثنى، والجمع، وقد استخدم التَّعبير القرآنيُّ اسم الإشارة (ذلك) وهو دالٌّ على المفرد، فعُلم أنَّه يعود إلى شيء واحد هو المنع من الضَّرر، ولو أُريدَ عودُ اسم الإشارة إلى جميع ما تقدَّم لاستُخدِم اسمُ الإشارة الدَّال على الجمع (هؤلاء) ولقيل: وعلى الوارث مثلُ هؤلاءِ. فدلَّ ذلك أنَّ اسم الإشارة يعود إلى المَنْع من المُضارَّة، وعلى هذا تأوَّله كافَّة المفسِّرين[3].

أمَّا ابن عاشور فقد اعتمد على معطيات التَّركيب النَّحويِّ للآية ليثبتَ أنَّ اسم الإشارة يعود إلى الرِّزق والكِسوة لا إلى عدم المُضارَّة، فيرى أنَّ استخدام حرف الجرِّ (على) في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ الدَّالِ على أنَّه مثيلُ قوله تعالى: ﴿وَعلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾، قرينةٌ على أنَّه يُرادُ من اسم الإشارة الدَّلالةُ على ما تقدَّم من الرِّزق والكِسوة، فظاهر النَّصِّ يفيد أنَّ (على) الواقعةَ بعد حرف العطف هي مِثْلُ (على) التي في المعطوف عليه، وعليه فالحكم في المتعاطفين واحد. ويردُّ على الذين يرَون أنَّ اسم الإشارة يعود إلى النَّهي عن الإضرار فقط بأنَّ مِثْل هذا الأسلوب بعيدٌ عن الاستعمال، ويعلِّلُ هذا الحكم بأنَّ الفعل عندما يكون مبنيًّا للمجهول محذوفَ الفاعل وهو في سياق النَّهي يفيد العموم، وبالتَّالي فالنَّهي عن الإضرار عامٌّ يشمل أيَّ ضَرَرٍ وأيًّا ما كان فاعله، فلا يختصُّ بالوارث. كما يعتمد أيضًا السِّياقَ اللُّغويَّ للآية فيرى أنَّ التَّعبير القرآنيَّ استخدم حرف الجرِّ (على) وهو من صيغ الإلزام والإيجاب، فلا يَحْسُن التَّعبير بالإضرار المنهي عنه بهذا الحرف، كما يفيد من المناسبة

---

(١) السابق، الصفحة ذاتها.

(٢) ينظر ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣١٢/١، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٤٣٦/٢.

(٣) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١١٩/٤-١٢٠.

المعجميَّة[1] لمفردات الآية، فيرى أنَّ الظَّاهر من لفظة (مثل) أنَّه ينصرف لمماثلة الذَّوات وهي في الآية النَّفقة والكِسوة، ولا ينصرف لمماثلة الحُكْم الذي هو تحريم الإضرار[2].

ويرى ابن عاشور أنَّ التَّأويل بعيدٌ في الرِّواية الأولى عن الإمامِ مالكٍ التي رواها سَحْنُون عنه، وأنَّ التَّأويل الصَّحيح هو في الرِّواية الثَّانية عن ابن القاسم، وأنَّ النَّسخ الذي في هذه الرِّواية يُراد منه إزالةُ الحكم لا تخصيصُه كما ذهب إليه ابن العربيِّ، والنَّاسخ له إجماع الأمَّة على أنَّه لا حقَّ في مال الميت بعد جَهازِه وقضاءِ دَيْنِهِ، وتنفيذِ وصيَّتِهِ إلَّا الميراث، فنُسِخ بذلك كلُّ ما كان مأمورًا به أن يُدفَعَ من مال الميت، من مثل (الوصيَّة للوالدين والأقربين، والوصيَّة بسُكنى الزَّوجة وإنفاقِها) وممَّا نُسِخ منه حكمُ هذه الآيةِ حيث قال النَّبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم: "إنَّ اللهَ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ أَلَاْ لا وَصِيَّةَ لِوارِثٍ"[3].

ممَّا تقدَّم نجد أنَّ ابن العربيِّ، وابن عَطيَّة، والقرطبيَّ يُرجِّحون عَوْدَ اسم الإشارة إلى أقربِ مذكورٍ وهو عدم المضارَّة، وهم في رأيهم هذا يعتمدون على معطياتٍ متنوِّعةٍ بين ما يقدِّمُه علم النَّحو من قواعدَ في عود اسم الإشارة إلى أقرب مذكور، وفي صحَّة استخدام اسم الإشارة، وفي اعتمادهم قواعد التَّوجيه النَّحويِّ التي تتمثَّل في (السَّماع)، فابن العربيِّ يذكر أنَّ عود اسم الإشارة إلى جميع ما تقدَّم لا نظير له في اللُّغة. إضافة إلى اعتمادهم على السِّياقِ الخارجيِّ الذي يتمثَّل في إجماعِ الأمَّة.

في حين ذهب ابن عاشور إلى دفع هذا الرَّأي وترجيح الرَّأي الآخر الذي يرى عَوْدَ اسم الإشارة إلى النَّفقة والكِسوة مُعتمدًا فيما ذهب إليه على معطيات علم النَّحو في أسلوب العطفِ، فقد سُبقت الجملة الحاوية لاسم الإشارة بحرف عطف، فكان لا بدَّ من إعادة هذه الجملة إلى المعطوف عليه، ولمَّا كانت الجملة المعطوف عليها دالَّة على الرِّزق والكسوة عُلِم أنَّ اسم الإشارة يدلُّ على ما دلَّت عليه هذه الجملة، إضافة إلى اعتماده على السِّياق الدَّاخليِّ المتمثِّل في سياقِ الآية ونظمِها ودلالة مفرداتها.

إذًا كان لكلٍّ منهم ما يُرجِّح به رأيه من أدلَّة نحويَّة، ومعطياتٍ سياقيَّةٍ داخليَّةٍ وخارجيَّةٍ، إلَّا أنَّنا في النِّهاية نجد أنَّ كلَا الفريقين يصل إلى نتيجة واحدة هي الإجماع على عدم الضَّرر بالأمِّ، وعدم إيجاب النَّفقة والكِسوة على الوارث، إذ إنَّ أصحاب الرَّأي الأوَّل لا يوجبانهما لأنَّ اسم

---

(١) المناسبة المعجميَّة، أو الاتِّساق المعجميُّ: أن تكون الكلمة المذكورة في النَّصّ أشدَّ ارتباطًا بهذه المجموعة من غيرها. ينظر: حسان، تمام: اجتهادات لغوية، ص ٤٩، وخطابي، محمد: لسانيات النَّصّ مدخل إلى انسجام الخطاب. المركز الثقافي العربيِّ، بيروت والدار البيضاء، ط١، ١٩٩١م، ص ٢٥.

(٢) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢/٤٣٤-٤٣٥.

(٣) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢/٤٣٧. الحديث في سنن ابن ماجه: كتاب الوصايا، باب الدين قبل الوصيَّة، رقم (٢٧١٤)، ص ٢/٩٠٦.

الإشارة يرجع إلى أقرب مذكور، أمَّا أصحاب الرَّأي الثَّاني فلا يوجبانهما لأنَّهما منسوخانِ بإجماع الأمة. وبذلك يكون هذا الحكمُ الفقهيُّ المُستنبَطُ حصيلة لتضافر القواعد النَّحويَّة والمعطيات السِّياقيَّة.

جـ- دلالة الاسم الموصول:

-من الذي بيده عقدة النكاح[1]؟

أجاز اللهُ تعالى للرَّجل أن يُطلِّق المرأة قبل أن يدخلَ بها، وجعل الله سبحانه لها نصفَ المهر المفروض تطييبًا لخاطرها، وجبرًا لكسرها، ولكنَّه جعل بيدها أن تعفو عن هذا النِّصف بطيب خاطرٍ منها أو من وليِّها، إذ قال تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَن تَعْفُواْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلاَ تَنسَوُاْ الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[سورة البقرة:٢٣٧]

اختلف العلماءُ في دلالة الاسم الموصول في قوله تعالى من هذه الآية ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾، أَيُرادُ به الزَّوج أم يُراد به وَليُّ الزَّوج؟ فإذا كان المُراد به الزَّوج فهو يعفو عن نصف المهر الثَّاني غير الواجب، وعليه يكون قد أعطى مطلَّقته المهرَ كاملًا. وإذا كان المُراد به وليَّ الزَّوج فيكون الوليُّ قد أعفى الزَّوج من نصف المهر الواجب عليه، وحينئذٍ لا يجب على الزَّوج شيءٌ من المهر.

ذهب علماء المالكيَّة إلى أنَّ المُراد من الاسم الموصول هو الوَليُّ، وأسندوا ذلك إلى الإمامِ مالكٍ الذي أجاز أن يعفوَ الأب عن نصفِ مهرِ ابنتِهِ البكرِ، إذ قال: "وذلك أنَّ اللهَ تبارك وتعالى قال في كتابه: ﴿إِلاَّ أَن يَعْفُونَ﴾ فهُنَّ النِّساءُ اللاتي قد دُخِلَ بِهِنَّ ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ فهو الأبُ في ابنتِهِ البِكرِ والسَّيِّدِ في أَمَتِهِ. قال مالكٌ: وهذا الذي سمعتُ في ذلك، والذي عليه الأمرُ عندنا"[2].

وقد استدلَّ علماء المالكيَّة بأدلَّةٍ كثيرةٍ لترجيح رأيِهم، من هذه الأدلَّة:

---

(١) ينظر في المسألة ذاتها: السعدي، عبد القادر: أثر الدَّلالة النَّحوية واللغوية، ص ١٧٦. والربابعة، هارون: اللُّغة والشريعة، ١٥٢.

(٢) ابن أنس، مالك: الموطأ: كتاب النكاح، باب ما جاء في الصَّدَاق والحِبَاء، رقم (١١)، ص ٣٨٣، والمدونة الكبرى، ص ١٠٤/٢، وينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٩٦/١، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٢٠/١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٧٢/٤، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٤٦٣/٢.

أنَّ المُراد بالذي بيده عقدة النِّكاح هو الوَليُّ، لأنَّ الزَّوج قد طلَّق، فليس بيده عقدة نكاح، وإن سلَّمنا أنَّ بيده عقدة النِّكاح باعتبار ما كان، فهذا مجازٌ، في حين أنَّ الوليَّ بيده عقدة النِّكاح الآن، وهذه حقيقةٌ، والحقيقةُ تُقدَّم على المجاز(١).

يُضافُ إلى ذلك أنَّ سياقَ الكلام يدلُّ على أنَّ المُراد بالاسم الموصول الوليُّ، لأنَّه لو أراد الزَّوجَ لاستخدم صيغة الخطاب نفسَها التي خاطب بها الأزواج بقوله: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾، ولقال: أو تعفو، لكنَّه انتقل إلى صيغة الغائب، فدلَّ ذلك على أنَّ المُراد به غيرُه، ولا حاجةَ إلى القول بالالتفات، لأنَّه لا داعيَ إلى خلاف مقتضى الظَّاهر. ثمَّ إنَّه لو أُريدَ به الزَّوجُ لأقام الظَّاهر (الذي) مقامَ المُضمَر (التاء)، وهذا خلافُ الأصلِ(٢).

كما استدلُّوا أيضًا بأسلوب الاستثناء، فالاستثناء من النَّفي إثباتٌ ومن الإثبات نفيٌ، وهي قاعدة مُطَّردةٌ، وفي هذه الآية سُبِق الاستثناءُ بإثباتٍ وهو وجوب نصف المهر على الزَّوج، وما بعدَ الاستثناء وهو العفو ينفي عن الزَّوج هذا الواجب الذي هو نصف المهر، من قِبَل الزَّوجة أو من قِبَل وَليِّها، وعلى هذا المعنى تطَّرد القاعدة، أمَّا أن يكون المُراد بالعفو عفوَ الزَّوج عن النِّصف الثَّاني من المهر، فيدفعه كاملًا، فالاستثناء على هذا التَّأويل من الإثباتِ إثباتٌ، وهذا خلافُ القاعدة(٣).

ومن يُنعِم النَّظر في سياقِ الآية ونظمِها يُرجِّح أنَّ المُراد هو الوليُّ، إذ إنَّ الله تعالى قال في بداية الآية: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾، فذكر الأزواج وخاطبهم. ثم قال: ﴿إِلاَّ أَن يَعْفُونَ﴾، فذكر النِّساء، ثم قال: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾، فهو ليس للنِّساء لأنَّه مُذكرٌ، وهو ليس للزَّوج، لاختلافِ الصِّيغة بين التَّعبيرَين، فَعُلِم أن هذا غيرُ الزَّوج وغيرُ الزَّوجة، فلم يبقَ إلَّا الوليُّ(٤).

ومن يُنعِم النَّظر في تقسيم الآية في العفو يجد أنَّه قسمان: الأوَّل النِّساءُ صاحباتُ الحقِّ وهُنَّ الراشداتُ اللواتي يستطعْنَ العفوَ من قِبَل أنفسِهِنَّ والمُعبَّر عنهُنَّ بقوله تعالى: ﴿إِلاَّ أَن يَعْفُونَ﴾، ولكنْ من المعلوم أنْ ليس كلُّ امرأة تعفو، فالصَّغيرةُ والمحجورُ عليها لا يُنفِذُ الشَّرْع تصرُّفَهُما، بل جعل أمرَهُما بيد وَليِّهِما، وهذا هو القسم الثَّاني المقابلُ للقسم الأوَّل، وعبَّر الله

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٩٤/١، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٤٦٣/٢، والقرافي: الذخيرة، ص ٣٧٢/٤.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٩٥/١، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٤٦٣/٢، والقرافي: الذخيرة، ص ٣٧٢/٤.

(٣) ينظر: القرافي: الذخيرة، ص ٣٧١/٤-٣٧٢.

(٤) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٩٥/١، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٢١/١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ١٧٢/٤.

تعالى عن هذا القسم بقوله: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾، وهذا التَّأويل يجعل التَّقسيم أكثرَ مناسبةً من أن يُقال العفو الثَّاني هو عفو الزَّوج[1].

كما أنَّ اللُّغة ومعاني مفرداتها تؤيِّد أنَّ المُراد هو الوليُّ، وذلك أنَّ المعنى المعجميَّ لكلمة (العفو) التي تعني الإسقاط والتَّرك، يفيد أنَّ حقًّا كان لصاحبه فترَكه، وهذا الحقُّ هو حقُّ الوليِّ، إذ الوليُّ بإمكانه أن يُسقِطَ الحقَّ الذي لوليَّتِه وهو نصف المهر، أمَّا إعطاء الزَّوج المهرَ كامًلا، فهذا لا يُقال فيه عفو، بل يُسمَّى تكميلًا أو سَمَاحًا أو هِبَةً[2].

أمَّا ابن رشد فلم يُرجِّح رأيًا على آخر صراحة، بل رأى أنَّهما مُتقاربان في قُوَّة الدَّليل، في حين يبدو من تضاعيف كلامه أنَّه يُرجِّح أن يكون للزَّوج إذ يقول: "ويُشْبِه أن يكونَ هذانِ الاحتمالانِ اللَّذانِ في الآية على السَّواء، لكنْ من جَعَلَه الزَّوجَ فلم يُوجِب حُكْمًا زائدًا في الآية: أيْ شَرْعًا زائدًا، لأنَّ جوازَ ذلك معلومٌ من ضرورة الشَّرْع. ومن جعلَه الوليَّ، إمَّا الأبَ وإمَّا غيرَه فقد زاد شَرْعًا، فلذلك يجبُ عليه أن يأتيَ بدليلٍ يُبيِّن به أنَّ الآيةَ أظهرُ في الوليِّ منها في الزَّوج وذلك شيءٌ يعسُرُ "[3].

وممَّا تقدَّم نجد أنَّ علماء المالكيَّة ذهبُوا إلى أنَّ المُراد من الاسم الموصول هو الوَليُّ مُعتمدين في ذلك على أدلَّة كثيرة منها قواعد التَّوجيه النَّحويِّ المُتمثِّلة في (الأصل)، فكون الاسم الموصول للزَّوج المُعبَّر عنه بضمير الخطاب، يجعل الكلام يخرج على الالتفات وهو خلاف مقتضى الظَّاهر، ولا داعي له هذا من جهة، كما أنَّه يجعل الظاهر وهو الاسم الموصول (الذي) يقوم مقام المضمر هو(التاء)، وهذا خلاف الأصل. كما يستدلُّون بأسلوب الاستثناء المُستخدَم في الآية، فإبقاء الاسم الموصول عائدًا إلى الولي يجعل القاعدة مطَّردة في أنَّ الاستثناء من الإثبات نفي ومن النَّفي إثبات، أمَّا كونه للزَّوج فيجعل الكلام يخرج عن هذه القاعدة.

يُضَاف إلى ما تقدَّم اعتمادهم على السِّياق الداخليِّ للآية من حيث سياقُها ونظمها ودلالة بعض مفرداتها. فالاسم الموصول إذا كان دالًّا على الولي يجعل تقسيم الآية أكثر مناسبة من كونه دالًّا على الزَّوج. كما يعتمدون المناسبة المعجمية لمفردات الآية، فالعفو يناسب أن يكون للولي، لأنَّه يترك حقًّا كان لوليَّته، في حين أنَّ إعطاء الزوج المهر كامًلا لا تناسبه دلالة هذه المفردة.

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٩٦/١، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٢١/١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ١٧٢/٤، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٤٦٣/٢، والقرافي: الذخيرة، ص ٣٧٢/٤.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٩٥/١، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٢١/١، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٤٦٤/٢، والقرافي: الذخيرة، ص ٣٧٢/٤.

(٣) ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١٢٨٦/٣.

ثالثًا- دلالةِ الجملة الفعليَّة

أ- دلالة الفعل على المقاربة:

أولًا- كتابة الوصية:

أوجب الله تعالى على عباده أن يوصُوا في أموالهم، وجعل الإيصاءَ محددًا بزمنٍ هو حضُور الموت، حيثُ قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾[سورة البقرة:١٨٠]

أمام هذه الآية يتساءَل الإنسانُ كيف يمكن لمن جاءَه الموتُ، وحضرَتْه الوفاةُ أن يوصيَ؟ وهل هو في مقامٍ يَسمحُ له بفعلِ هذا، وهو يتكبَّد نَزْع الموت وآلام الاحتضار؟ إذًا لابدَّ للآية من تفسيرٍ يَصِحُّ معه المعنى ويستقيم. فاللُّغة العربيِّة ذاتُ قدرة تعبيريَّةٍ كبيرةٍ، والعرب تَتَّسع في كلامها، ففي لغتِهم الحقيقةُ والمجاز، ومن المجاز أنَّ السَّبب يقومُ مقامَ المُسبَّب، والمضافَ إليه يقوم مقام المضافِ، والعرب تُعبِّر عن الفعل بأمور كثيرة منها مُشارفتُه على الوقوع وقربُه منه[١]. والنَّصُّ القرآنيُّ نصٌّ مُعجِزٌ في لغته، لذلك لابدَّ في فهمِهِ من معرفة سَنَن العرب في كلامها، وفنونها في صياغة تعابيرها، فيُفسَّر على معهود العرب في نظمهم.

وعندما وقف العلماء على هذه الآية وما شاكلها من آياتٍ كثيرةٍ تسير على النَّمط التَّعبيريِّ نفسِه، رأَوا أنْ ليس المقصودُ حضورَ الموتِ حقيقةً، لأنَّ الشَّخص وقتَ الاحتضار ونزْعِ الرُّوح من جسده آخِرُ ما يدور في فَلَك لُبِّهِ الدُّنيا، وكيف له أن يُمليَ الوصيَّة وشَهَقَاتُ الموت تنال منه، وزفراتُه تأخذ ببقيَّة أنفاسِهِ، فهذا مُحالٌ ولا يقع له في العقلِ أو النَّفسِ قبول. لذلك أوَّل الفقهاء هذه الآية، فرأى ابن العربيِّ والقرطبيُّ من بعده أنَّ الآية تحتملُ معنيَيْن:

أحدهما: أنَّ المُراد من الحضور هو القربُ، أي: إذا قرُب حضورُ الموت. وقُرْبُ حضورِه يكون بعلاماتٍ وأَمَارات، من ذلك الكِبَر في السِّنِّ، والسَّفر، أو توقُّع أمرٍ طارئٍ غيرِ ذلك، أو أن يستقرَّ في نفس الإنسان أنَّه ميِّت لا محالة.

ثانيهما: أنَّ المقصودَ من حضورِ الموتِ هو المرضُ، فالمرضُ سببٌ للموت، ومتى حضر السَّبب كنَّت به العربُ عن المسبَّب، ومن ذلك قول الشَّاعر رُوَيْشِد بن كَثِيرٍ الطَّائيِّ[٢]:

---

(١) ينظر ابن هشام: مغني اللبيب، القاعدة الخامسة، ص ٦٨٤/٦.

(٢) ينظر: المرزوقي، أحمد بن محمد: شرح ديوان الحماسة. نشره: أحمد أمين، وعبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١١هـ=١٩٩١م، ص ١٦٦/١-١٦٨. ويشرح المرزوقيُّ هذين البيتين بقوله: "يُخاطِب الرَّاكبَ السَّائقَ لمطيَّتِهِ بإعجالٍ، يسألُهُ أن يُبلِّغ بني أسدٍ عنه عن طريق الفحص والاستعلام: ما هذه الجَلَبَة. وهذا الكلام تهكُّمٌ وسخريَّة، لأنَّه هو الذي أثار عليهم ما اهتاجوا له، وجَلَبَ عليهم ما أشكاهم ... [و]قُلْ لهم: سارِعُوا بالعُذر فيما ركبتُموه واطلبوا قولًا يبرِّئ ساحتكم، إنِّي أنا حَتْفُكم إن لم تفعلوا، أي أُقرِّب حَيْنَكم، وأسعى في هلاككم إن لم تفعلوا".

يَـا أَيُّهَـا الرَّاكِـبُ المُزْجِـي مَطِيَّتَـهُ سَـائِلْ بَنِـي أَسَـدٍ مـا هَـذِهِ الصَّـوْتُ
وَقُـلْ لَهُـمْ بَـادِرُوا بِالعُـذْرِ والتَمِسُـوا قَـوْلًا يُبَـرِّئُكُمْ إِنِّـي أَنَـا المَـوْتُ

فالشَّاعر في قوله (أنا الموت) أقام المُسبَّب الذي هو الموت، مقام السَّبب الذي هو وجوده، فوجود الشَّاعر في مكانٍ ما يعني وجودَ الموت.

ومن ذلك قولُ جريرٍ في مُهَاجَاة الفرزدق[١]:

أَنَا المَوْتُ الذِي حُدِّثْتَ عَنْهُ فَلَيْسَ لِهَارِبٍ مِنِّي نَجَاءُ.[٢]

أمَّا ابن عَطيَّة فلا يُخالف ما ذهب إليه ابن العربيِّ، فيرى أنَّ هذا ليس من الحقيقة، وإنَّما هو مجازٌ، لأنَّ المعنى: إذا تَخوَّفَ من الموت وقد حضرتْ علاماتُه فَلْيكتُبْ وصيَّتَهُ[٣].

ويرى ابن عاشور أنَّ حُضور الموت يُقصَد به حضورُ أسبابِهِ وعلاماتِهِ الدَّالةِ على أنَّ الموت الذي يتخيَّلُه النَّاس قد حضر عند المريض ليجعلَه في عِداد الموتى، وفي مثل هذا المعنى يقول تأبَّطَ شرًّا[٤]:

فَخَالَطَ سَهْلَ الْأَرْضِ لَمْ يَكْدَحِ الصَّفَا بِهِ كَدْحَةً وَالمَوْتُ خَزْيَانُ يَنْظُرُ

كما يرى ابن عاشور أنَّ الفعل (حَضَرَ) في الآية مرادٌ به وقوعُ الفعل الذي يعني الحلُول والنُّزول الذي هو نقيض الغَيْبة، وليس هو من قَبيل إطلاق الفعل على مقاربة الفعل، وعلى هذا يكون إسناد الحضور إلى الموت إسنادًا مجازيًّا، لأنَّه حضور أسبابه، والحضور مُستعارٌ للظُّهور، ولا يخفى أنَّ إطلاق الموت على أسبابه شائعٌ في اللغة[٥].

وبذلك نجد أنَّ هؤلاء العلماء مُتَّفقون على أنَّ المُراد حضورُ أسبابِ الموت وعلاماتِه، ولكنَّهم يختلفون في دَلالة الفعل على المُقاربة، فابن العربيِّ يرى أنَّه يحتمل الدلالة على المقاربة، كما يحتمل إقامة المسبَّب مقام السبب ويستدلُّ على ذلك ببعض الأبيات التي ورد فيها هذا الأسلوب، وهو بذلك يعتمد على مجموعة القواعد المُختزنة في ذهنه المُستنبَطة من كلام العرب، فمن قواعد كلام العرب في كلامها، ومعهودها في نظمها التَّعبير عن مشارفة الفعل بوقوعه، وإقامة المُسَبَّب مقام السَّبب. في حين يرى ابن عاشور أنَّ الفعل لا يُراد به المقاربة، بل استُعيرَ

---

(١) ينظر: الصاوي، محمد إسماعيل: شرح ديوان جرير .المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١، ١٣٥٣هـ، ص ٧. ورواية صدره: أنا الموت الذي آتي عليكم.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٠١/١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٩١/٣-٩٢.

(٣) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٢٤٨/١.

(٤) تأبَّط شرًّا: ديوان تأبط شرًا وأخباره: جمع وتحقيق وشرح: علي ذو الفقار شاكر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ص ٩٠. ومعنى البيت: "أسهلتُ ولم يُؤثِّر الصَّفا في صدري أثرًا، ولا خَدْشًا ولا خَمْشًا، والموت كان طَمِعَ فيَّ، فلمَّا رآني وقد تخلَّصتُ بقي مُستحيًا ينظر ويتحيَّر".

(٥) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٤٦/٢-١٤٧.

للظُّهور، وأنَّ الموت يُراد به أسبابُه، وعلى ذلك يكون المقصودُ بحضور الموت ظهورَ أسبابِه، وهو يستعين في حكمه هذا على أساليب العرب في كلامها، فالتَّعبير عن السَّبب بالمسبَّب شائع في اللغة.

وربَّما احتملت الآية أن يكون المُراد من حضور الموت صورةً يُقصَد منها تشخيصُ الموت وجعلَه، وهو المعنويُّ الذي لا تدركهُ الحواسُّ، في صورة المحسوس الملموس، وكأنَّ الموت شَخصٌ حضر عند المحتضَر لانتزاع روحه، كما يحضر الطَّبيب المريضَ، والغاية من هذه الصُّورة الدَّلالة على وقوع الموت لا محالة، لأنَّ حضور الموت يعني الإيقان بانتهاءِ الحياة، وعلى هذا يكون معنى الآية : اكتبوا وصيَّتكم إذا أيقنتم أنَّكم ميِّتون. وما دام الإنسان لا يشكُّ في موته البتة، فيجب عليه أن يكتبَ وصيَّتَه، وهذا ما يُؤكِّده قول النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم: "مَا حَقُّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ لَهُ شَيءٌ يُوصَى فيهِ يَبِيْتُ لَيْلَتَيْنِ إِلَّا وَوَصِيَّتُهُ عِنْدَهُ مَكْتُوبَةٌ"(١). ولذلك لا ينبغي لمسلمٍ أن يترك الوصيَّة مخافة أن يفجأه الموت وتفوتَه الوصيَّة، وإذا كان الأمر كذلك في حال الصِّحة فهو في حال المرض آكد لأنَّ المرض سبب من أسباب الموت(٢). ولذلك ذهب الفقهاء إلى أنَّها واجبةٌ على من عنده ودائعُ أو عليه دينٌ، ومُستحبَّةٌ على غير ذلك(٣).

بـ–دلالة الفعل على الإرادة:

أولًا–الاستعاذة قبل قراءة القرآن(٤):

أمر الله تعالى نبيَّه عليه الصَّلاة والسَّلام بالاستعاذة بالله من الشَّيطان الرَّجيم عند قراءة القرآن، وهذا الخطاب ليس خاصًّا بالنَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم، بل عامًّا لكلِّ المسلمين، لأنَّ خطاب النَّبي خطاب لأمَّته، إذ هو مُبلِّغ الرِّسالة السَّماويَّة، فقال تبارك وتعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾[سورة النحل:٩٨].

من يقف عند ظاهر الآية، ويفهم من الفعل (قرأتَ) ما دلَّ عليه لفظه الماضي، الذي يدلُّ بصيغته على وقوع الفعل وانتهائه، يجد أنَّ الأمر بالاستعاذة يكون بعد القراءة لا قبلها، لأنَّ جواب الشَّرط يتوقَّف حدوثُه على حدوث فعل الشَّرط، وأمَّا من رأى أنَّ الاستعاذة محلُّها قبل القراءة، فذهب إلى أنَّ الفعل (قرأت) لا يُراد به وقوعُ الفعل بل إرادته، والمعنى: إذا أردتَ أن تقرأ

---

(١) ابن أنس، مالك: الموطأ: كتاب الوصية، باب الأمر بالوصية، رقم (١)، ص ٥٤٣.

(٢) ينظر: ابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ١١١/٣–١١٢.

(٣) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٠٢/١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٩٤/٣، وابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ١١٤/٣.

(٤) جمعنا في هذا الموضع ما قاله العلماء في هذه الآية، وما قالوه في تفسيرهم للاستعاذة. وينظر في المسألة ذاتها: السعدي، عبد القادر: أثر الدَّلالة النَّحوية واللغوية، ص ١٤٢.

فاستعذ. وعليه تكون الاستعاذة مُقدَّمة على القراءة. وبناء على هذين الرَّأيَيْن في دلالة الفعل يختلف الحكمُ الفقهيُّ في مكان الاستعاذة من القراءة.

فقد ذهب قلَّة من العلماء إلى أنَّ القارئ يستعيذ بعد أن ينتهيَ من قراءة القرآن، فأخذوا الفعل على ظاهره، ونُسبَ هذا الرَّأي إلى الإمام مالكٍ، والنَّخَعيِّ، وابنِ سيرين، وداودَ الظاهريِّ، ورُويَ عن أبي هريرة (ت٥٩هـ) رضي الله عنه(١).

وذهب جمهور العلماء ومنهم المالكيَّة إلى أنَّ القارئ يستعيذ قبل بَدْئِه بالقراءة، ورأَوا أنَّ الفعل (قرأت) يفيد الدَّلالة على إرادة الفعل لا وقوعه، ويكون هذا الفعل على معنى: إذا أردتَ أن تقرأ، أو إذا شرعت، لا على معنى الانتهاء من القراءة. وعلى هذا التَّأويل يكون قد عُبِّر عن المستقبل بلفظ الماضي، أي: إنَّ لفظ الفعل جاء بصيغة الماضي، ولكن يُراد به المستقبل، كقوله تعالى: ﴿أَتَى أَمْرُ اللّهِ فَلاَ تَسْتَعْجِلُوهُ﴾[سورة النحل:١]، وكقول الطِّرِمَّاح(٢):

وَإِنِّي لَآتِيْكُمْ لِذِكْرِي الذِي مَضَى مِنَ الوُدِّ واسْتِئْنَافِ مَا كَانَ في غَدِ

أراد: ما يكون في غدٍ(٣).

والغايةُ من هذه الطَّريقة في التَّعبير الدَّلالةُ على ثبوت الفعل، وكأنَّ قراءة القرآن الكريم لا يشكُّ أحدٌ بوقوعها من المسلم، وعليه يكون هذا من باب المجاز. وهذا الذي تأوَّلوا به الفعل من دلالته على الإرادة مُستعملٌ في كلام العرب وأساليبها، وله أمثلة كثيرةٌ في القرآن الكريم، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُواْ﴾[سورة الأنعام:١٥٢]، وقوله: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاء حِجَابٍ﴾[سورة الأحزاب:٥٣]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا﴾[سورة المجادلة:٣]، فالفعل (يعودون) لا يدلُّ على وقوع الفعل بل إرادته، أي: يريدون أن يعودوا. وذلك بقرينة ما بعده (مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا)، فالفعل لمَّا يقع، وكذلك سائر الأفعال(٤). وعليه نجد أنَّ هذا التَّأويل ينبني على مجموعة القواعد النَّحويَّة المختزنة في ذهن الفقيه من جهة، والمُستنبطة من كلام العرب ومعهود نظمها من جهة أخرى، فمن قواعد كلامهم التَّعبير عن إرادة وقوع الفعل بوقوعه، ويذكر ابن هشام أنَّ مِثْل هذا الأسلوب أكثرُ ما يكون بعد أداة الشرط(٥).

---

(١) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٣٧/١، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢٧٥/١٤.

(٢) الطِّرماح بن حكيم: الديوان. عني بتحقيقه: د. عزة حسن، دار الشرق العربي، بيروت، وحلب، ط٢، د.ت، ص ٣١٢. والرِّواية في الديوان: فَإِنِّيْ لآتِيْكُمْ تَشَكُّرَ مَا مَضَى مِنَ البِرِّ وَاسْتِيْجَابِ مَا كَانَ في غَدِ

(٣) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٥٨/١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٣٥/١.

(٤) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٥٧/٣، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٥٨/١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٣٥/١، ٤٢٥/١٢، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢٧٥/١٤.

(٥) ينظر: ابن هشام: مغني اللبيب، ٦٨٥/٦.

وبالنظر إلى سياق الآية وارتباطها بما سبقها يستدلُّ القرطبيُّ على أنَّ المُراد من الفعل إرادتُه لا وقوعُهُ، فهذه الآية مُرتبطة بآية قبلها هي قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [سورة النحل:٨٩]، وبالرَّبط بين الآيتين يكون المعنى: نزَّلنا عليك الكتاب ... فإذا أخذت في قراءته، فاستعذ بالله من أن يَعْرِض لك الشيطان، فيوسوس لك، فيصدَّك عن تدبُّره والعمل بما فيه[١].

ويذكر القرطبيُّ تأويلًا آخرَ هو أن يكون في الكلام تقديمٌ وتأخيرٌ، وذلك أنَّ كلَّ فعلَيْن تقاربا في المعنى يجوز تقديمُ أحدِهما على الآخر، وعليه يكون تقدير الكلام بتقديم لفظ الاستعاذة على لفظ القراءة، أي: فاستعذ بالله من الشَّيطان الرَّجيم إذا قرأتَ القرآن. ومثل هذا الأسلوب في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾ [سورة النجم:٨]، والمعنى: تدلَّى ثم دنا. ومثله أيضًا ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ﴾ [سورة القمر:١][٢]. وهذا ما يُعرَف عند البلاغيِّين بـ(القلب)[٣]. وجماليَّة هذا الفنِّ البلاغيِّ في أنَّه "يستدعي من المتلقي تأمُّل العبارة ومحاولة إدراك الوضع الطَّبيعيِّ لها، فإذا تأتَّى له ذلك أحسَّ بشيء من اللَّذَّة المُتأتية من إدراك انزياح العبارة عن أصلها، ولَذَّة التَّعرُّف لذَّة عظيمة"[٤]. إلَّا أنَّ ابن هشام يرى أنَّ تقدير إرادة الفعل أَوْلى من القول بالقلب[٥].

ولا يكتفي علماء المالكيَّة بهذه الأدلَّة التي تعتمد استعمال كلام العرب، ووجود نصوص كثيرة في القرآن تسير على هذه الطَّريقة، بل يعتمدون ما يُعَدُّ في استنباط الأحكام الشرعية دليلًا أقوى من أدلَّة اللُّغة في استنباط هذه الأحكام، وهو الحديث النَّبويُّ الشَّريف، فيذكر ابن العربيِّ حديثين يستدلُّ بهما على أنَّ الاستعاذة قبل القراءة لا بعدها، أوَّلهما: "كان النَّبِيُّ ﷺ إِذَا افْتَتَحَ القِرَاءَةَ فِيْ الصَّلاةِ كَبَّرَ، ثُمَّ يَقُوْلُ: سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ، وَتَبَارَكَ اسْمُكَ، وَتَعَالَى جَدُّك، ولا إِلَهَ غَيْرُك، ثُمَّ يَقُوْلُ: لا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ ثَلاثًا، ثُمَّ يقول: اللهُ أَكْبَرُ كَبِيْرًا ثَلاثًا، أَعُوذُ باللهِ السَّمِيْعِ العَلِيْمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ مِنْ هَمْزِهِ ونَفْخِهِ ونَفْثِهِ، ثُمَّ يَقْرَأُ"[٦]، وثانيهما: عن أبي سعيدٍ الخُدْرِيِّ (ت٧٤هـ):

---

(١) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٤٢٥/١٢، وينقل ابن عاشور عن شرف الدِين الطيبي كلامًا قريبًا من كلام القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢٧٤-٢٧٥.

(٢) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٣٥/١.

(٣) القلب: "يُراد به أن يُجعلَ أحدُ أجزاءِ الكلامِ مكانَ الآخر، والآخرُ مكانَه مع إثبات كلِّ حكمٍ للآخر". ينظر: العاكوب، عيسى: المفصَّل في علوم البلاغة العربيَّة، ص ١٥٧.

(٤) العاكوب، عيسى: المفصَّل في علوم البلاغة العربيَّة، ص ١٥٧.

(٥) ينظر: ابن هشام: مغني اللبيب، ص ٦٨٧/٦.

(٦) الحديث في سنن أبي داود: كتاب الصلاة، باب من رأى الافتتاح بسبحانك اللهم وبحمدك، رقم (٧٧٥)، ص ٢٠٦/١، ٢٠٦/١، وراويه أبو سعيد الخدري.

"أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَتَعَوَّذُ فِي صَلاتِهِ قَبْلَ القِرَاءَةِ"[١]. ويعقِّب ابن العربيِّ على هذا الأثر بقوله: "وهذا نصٌّ في الرَّدِّ على مَنْ يرى القراءة قبل الاستعاذة بمُطْلَقِ ظاهرِ اللَّفظ"[٢].

أمَّا ما نُسبَ إلى الإمام مالكٍ من أنَّ الاستعاذة تكون بعد القراءة، فيُضعِّف ابن العربيِّ هذه الرِّواية عن الإمام مالك[٣]. أمَّا ابن عاشور فيُبطِلُها، ويرى أنَّ الصَّحيحَ عن الإمام مالكٍ خلافُ هذا الرَّأي[٤]. والذي في (المدوَّنة) عن الإمام مالك أن "مَنْ قَرَأَ في غيرِ صلاةٍ تعوَّذ قبلَ القراءةِ إنْ شاء"[٥].

ويعلِّل ابن عاشور مشروعيَّة الاستعاذة عند بداية القراءة بقوله: "وإنَّما شُرعت الاستعاذة عند ابتداء القراءة إيذانًا بنفاسة القرآن ونزاهته، إذ هو نازلٌ من العالم القُدسيِّ الملَكيِّ، فجعل افتتاح قراءته بالتَّجرُّد عن النَّقائص النَّفسانيَّة التي هي من عمل الشَّيطان ولا استطاعة للعبد أن يدفع تلك النَّقائص عن نفسه إلَّا بأن يسأل اللهَ تعالى أن يُبعِد الشَّيطان عنه بأن يعُوذ بالله، لأنَّ جانب الله قدسيٌّ لا تسلُك الشَّياطين إلى مَنْ يأوي إليه، فأرشد الله رسوله إلى سؤال ذلك، وضَمِن له أن يُعيذَه منه، وأن يُعيذَ أمَّته عَوْذًا مناسبًا، كما شُرِعت التَّسمية في الأمور ذوات البال وكما شُرِعت الطَّهارة للصَّلاة"[٦].

وبذلك نجد أنَّ الله سبحانه وتعالى نزَّل إرادة القيام بالفعل مَنزلة القيام به، وإذا كان كلام الله تعالى يخلو من الاعتباط، وهذا ممَّا لا شكَّ فيه، فإنَّ كلَّ كلمة فيه مقصودةٌ قصدًا، إذًا فما الوجه في هذا الإنزال، يمكن القول: إنَّ التَّعبير بالفعل عن إرادته أشملُ من التَّعبير بالإرادةِ وحدَها، إذ قد تُوجَد الإرادة ولا يُوجَد الفعل، ولكن إذا وُجد الفعل فلا بدَّ أن يكون مسبوقًا بإرادته، فالتَّعبير القرآنيُّ يريد من المُخَاطَب أن يقعَ منه فعلٌ لا نيَّةُ فِعْلٍ فقط، والله أعلم.

وممَّا تقدَّم نجد أنَّ علماء المالكيَّة لم يقفوا عند ظاهر اللَّفظ الذي يدل على كون الاستعاذة بعد القراءة، بل رأَوا أنَّ الفعل يدلُّ على الإرادة، وعلى هذا التَّأويل تكون الاستعاذة قبل القراءة لا بعدها، وقد اعتمدوا في دلالة ذلك على ما يُقدِّمه النَّحو من معطيات، ففي لغة العرب يجوز أن يُعبَّر عن إرادة الفعل بوقوعه، وأن يُعبَّر عن المستقبل بلفظ الماضي، وفي لغتهم أيضًا التَّقديم والتَّأخير أو ما يُعرف عند أهل البلاغة بـ(القلب). وهذه المعطيات كلُّها لا بدَّ أن تكون

---

(١) لم أجد هذا الأثر بهذا اللَّفظ في كتب الحديث، وربما هو مأخوذ من الحديث الذي قبله، وهو أيضًا في القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٤٢٥/١٢.

(٢) ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٥٨/١.

(٣) السابق، ص ١٥٩/١

(٤) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢٧٥/١٤.

(٥) ابن أنس، مالك: المدونة الكبرى، ص ١٦٣/١.

(٦) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢٧٦/١٤-٢٧٧.

حاضرة في ذهن الفقيه وهو يستنبط حكمًا شرعيًّا. كما اعتمدوا أيضًا على السِّياق الدَّاخليِّ في ارتباط هذه الآية بما قبلَها، ومن مشابهتها لآيات أخرى تقوم على الأسلوب ذاتِه. والسِّياقِ الخارجيِّ المُتمثِّل في الحديث النَّبويِّ الشَّريف. فكان ما استنبطوه من حكمٍ هو نتيجةً لهذه الأدلَّة مُتضافرةً، وإن لم يذكرْها كلُّ واحدٍ منهم مجتمعةً.

ثانيًا–الوضوء قبل الصلاة[1]:

أوجب الله تعالى الوُضوء على كلِّ قائمٍ إلى الصَّلاة وهو مُحدِث، فجعل الوُضوء شرطًا لصِحَّة الصَّلاة، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ﴾[سورة المائدة:٦].

من يقفُ عند ظاهر هذه الآية، ويتأمَّلُ أسلوب الشَّرط فيها (إذا قمتُم إلى الصَّلاة فاغسِلوا) يرى أنَّ غَسْل الأعضاء المذكورة يكون بعد القيام إلى الصَّلاة لا قبلَها، لأنَّ من المعلوم عند النَّحويِّين أنَّ أسلوب الشرط يكون الجزاء فيه مُترتِّبًا على فعل الشَّرط مُتأخِّرًا عنه. والوضوء كما هو معلوم يكون قبل القيام إلى الصَّلاة لا أثناءَها أو بعدها، لذلك كان لا بدَّ من تأويلٍ للآية يصِحُّ معه المعنى ويستقيم، إذ ما الفائدة أن يتوضَّأ العابد بعد أداء العبادة، والغاية منها أن يكون طاهرًا وهو في حضرة الذَّات الإلهيَّة. وعليه كان للعلماء في دلالة هذا الفعل رأيان:

أولهما: وهو الذي عليه جمهور العلماء أن يكون الفعل (قمتُم) لا يُراد به القيام حقيقةً الذي هو الشُّروع في الفعل وتحقُّقُه، وإنَّما المقصود به إرادةُ القيام، أي: إذا أردتُم القيام إلى الصَّلاة فاغسلوا...، وبذلك يكون قد أقام المُسبَّب الذي هو القيام حقيقةً مقام السَّبب الذي هو الإرادة مجازًا. وعلى هذا التَّأويل يصِحُّ معنى الآية ويستقيم، لأنَّهم رأوا أنَّ ظاهر الآية يُوجب الوُضوء حالة القيام إلى الصَّلاة[2]، وهذا لا يمكن، وعلى هذا التَّأويل الذي تأوَّلُوه يكون الوضوء قبل الصلاة لا بعدها.

ويستعين ابن عاشور بدلالة الفعل (قام) في كلام العرب، وتعدُّد معانيه في لغتهم للدَّلالة على أنَّ الفعل (قمتُم) يُراد به (عَزَمْتُم) ، فالفعل (قام) لا يدلُّ في لغة العرب على الشُّروع في الفعل فقط، كقول الشَّاعر[3]:

فَقَامَ يَذُودُ النَّاسَ عَنْهَا بِسَيْفِهِ وَقَالَ: أَلَا لَا مِنْ سَبِيْلٍ إِلَى هِنْدِ

(١) في المسألة ذاتها ينظر: الجاسم، محمود: تأويل النَّصّ القرآنيّ وقضايا النحو، ص ٢٠٨.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٤٨/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٢٧/٧.

(٣) هو بلا نسبة في أوضح المسالك لابن هشام، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٨، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م، الشاهد رقم (١٥٩)، ص ٢٨١/١.

بل يدلُّ أيضًا على العَزْم على الفعل وإرادتِه، كقول النَّابغةِ الذُّبيانيِّ[1]:

نُبِّئْتُ حِصْنًا وَحَيًّا مِنْ بَنِي أَسَدٍ قَامُوا فَقَالُوا: حِمَانَا غَيْرُ مَقْرُوبِ

فالفعل (قاموا) يعني عزموا رأيهم[2].

كما يستعين أيضًا بمعطيات علم النَّحو، فيرى أنَّ الفعل (قمتم) في الآية جاء مُتعدِّيًا إلى مفعوله بواسطة حرف الجرِّ (إلى)، وهذا قرينة على أنَّ الفعل (قمتُم) قد تضمَّن معنى الفعل (عَمدتم)[3]، الذي يدلُّ على الإرادة والقصد.

ومن خلال ما تقدَّم من هذا التَّأويل نجدهم يَصرِفون الفعل (قام) عن معناه الحقيقيِّ إلى المعنى المجازيِّ الذي يدلُّ على العزْم أو القصد أو الإرادة، وهم بهذا التَّأويل يُقيمون المُسبَّب مقام السَّبب، وهذا كما رأينا كثيرٌ في لغة العرب. أمَّا الغاية من هذا الأسلوب التَّعبيريِّ فهي "للإيجازِ والتَّنبيهِ على أنَّ مَنْ أرادَ العبادة حقُّه أن يبادِرَ إليها بحيث لا ينفكُّ الفعل عن الإرادة"[4].

وثانيهما: وهو رأيُ قِلَّةٍ من العلماء منهم الإمامُ مالكٌ، يرَون أنَّ الفعل (قمتُم) يُراد به الوقوع لا إرادته، وهو الشُّروع في الفعل، وتقدير الكلام عندهم: إذا قمتُم من النَّوم إلى الصَّلاة[5]. وبذلك يكون الفعل مُرادًا به القيامُ حقيقةً لا مجازًا، إلَّا أنَّهم يُقدِّرون محذوفًا يصِحُّ معه المعنى ويستقيم.

ممَّا تقدَّم نجد أنَّ علماء المالكيَّة انقسموا في دلالة الفعل (قمتم) إلى فرقتين: الأولى: وعليها أكثر المالكيَّة ترى أنَّ الفعل (قمتم) لا يُراد به القيامُ حقيقةً، وإنَّما هو مجازٌ للإرادة، ويستند هؤلاء فيما ذهبوا إليه إلى معطيات كثيرة تتراوح بين صحَّة المعنى واستقامته، إذ القول بحقيقة الفعل يجعل الوضوء بعد الصَّلاة، وهذا لا يصِحُّ. وبين الدَّلالة المعجميَّة للفعل (قام)، وسَنَن العرب في أساليبها، فهي كثيرًا ما تُقيم المُسبَّب مقام السَّبب، إضافة إلى التَّركيب النَّحويِّ للآية إذ جاء الفعل مُتعدِّيًا بحرف الجرِّ (إلى) ما يفيد تضمينه معنى العزم والإرادة. وبهذه الأدلَّة يُرجِّحون ما ذهبوا إليه. أمَّا الفرقة الثَّانية وعليها قِلَّة من المالكيَّة منهم الإمامُ مالكٌ ترى أنَّ الفعل (قمتم) يُراد به الحقيقة لا المجاز، إلَّا أنهَّم يقدِّرون ما يستقيم به المعنى.

---

(١) النابغة الذبياني: الديوان، ص ٨٩. والرِّواية فيه: بِأَنَّ حِصْنًا وَحَيًّا مِنْ بَنِي أَسَدٍ قَالُوا جميعًا: حِمَانَا غَيْرُ مَقْرُوبِ.

(٢) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٢٨/٦، وابن منظور: لسان العرب، مادة (قوم)، ص ٤٩٧/١٢.

(٣) السابق، الصفحة ذاتها.

(٤) البيضاوي، عبد الله بن عمر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، إعداد وتقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربيِّ، ومؤسسة التاريخ العربيِّ، بيروت، د.ط، د.ت، ص ١١٦/٢.

(٥) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٤٨/٢، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٦٠/٢-١٦١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٢٥/٧-٣٢٦، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٢٨/٦.

ولكن على الرَّغم من اختلافهم في دلالة هذا الفعل، فهم مُتَّفقُون على أنَّ الوُضوء يجب أن يكـون قبـل الصَّـلاة لا أثناءهـا أو بعـدها، وذلـك للصَّـحيح مـن قولـه عليـه الصَّـلاة والسَّلام: "لَا تُقْبَلُ صَلَاةُ مَنْ أَحْدَثَ حَتى يَتَوَضَّأ"[1].

جـ- دلالة الفعل على الخبر أو الإنشاء:

أولًا-مَسُّ المُصْحَفِ[2]:

ممَّا وصف الله تعالى به كتابه الكريم أنَّه لا يمسُّه إلَّا المُطهَّرون، إذ قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآَنٌ كَرِيمٌ*فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ*لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ*تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[سورة الواقعة:٧٧-٨٠]

وقد وقف الفقهاءُ في هذه الآيات عند قوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾، فاختلفوا في دلالة مفرداتها، بين أن يكون الأسلوب نهيًا[3]، أو خبرًا لفظًا ومعنًى، أو خبرًا لفظًا ونهيًا معنًى. وبين أن يكون المُراد من (يمسُّه) المسَّ بالجارحة أو بمعنى الانتفاع، وبين أن يكون المُراد من (المُطَهَّرون) بني آدمَ أو الملائكةَ. كما اختلفوا أيضًا في المُراد من (كتاب) أهو اللَّوح المحفوظ، أم الصُّحُف التي في أيدي الملائكة، أم المصاحف التي بين أيدينا[4]؟

وكان هذا الاختلاف في الدَّلالات، ثُمَّ اختيارُ كلِّ فريقٍ ما صحَّ عنده منها أو ما رَجَحَ على غيره سببًا في اختلاف الحكمِ الفقهيِّ في مَسِّ القرآن لغير الطَّاهر، بالحرمة أو بالإباحة. فمَنْ فَهِم من (الكتاب) المُصحف، ومن (المُطَهَّرون) بني آدم، ومن (لا يَمَسُّه) النَّهي، ذهب إلى عدم جواز مَسِّ المصحف إلَّا من طاهر، وهذا ما ذهب إليه جمهور الفقهاء. ومَنْ فهم من (الكتاب) الصُّحف التي بين أيدي الملائكة، ومن (المُطَهَّرون) الملائكة، ومن (لا يَمَسُّه) الخبر، ذهب إلى إباحة مَسِّه لغير الطَّاهر، لأنَّه لا يُوجَد دليلٌ في هذه الآية على اشتراط الطَّهارة للآدميِّ، ولا يُوجَد دليلٌ ثابتٌ في السُّنَّة الشَّريفة أيضًا، وهذا ما ذهب إليه أهل الظَّاهر[5].

ويُعدُّ علماء المالكيَّة من الجمهور الذين قالوا بوجوب الطَّهارة لمن أراد أن يَمَسَّ المصحف، وقد قال إمامُهم مالكٌ: "لا يَحْمِلُ المُصْحَفَ غيرُ الطَّاهرِ الذي ليس على وُضُوءٍ لا

---

(١) صحيح البخاري: كتاب الوضوء، باب لا تقبل صلاة بغير طُهور، رقم (١٣٥)، ص ٦٢/١.

(٢) ينظر في المسألة ذاتها: الربابعة، هارون: اللُّغة والشريعة، ص ١٢٧.

(٣) تكون لا ناهيةً جازمةً، والفعلُ بعدها مجزومٌ، لأنَّه لو فُكَّ الإدغامُ لظهرَ الجزمُ، ولكنَّه أُدْغِم، ولمَّا أُدْغِم حُرِّك آخرُهُ بالضَّم لأجل هاء ضمير المذكَّر الغائب. ينظر: السمين الحلبي: الدر المصون، ص ٢٢٤/١٠.

(٤) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٧٤/٤، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٢٥١/٥-٢٥٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢٢٠/٢٠-٢٢٢.

(٥) ينظر ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٩٣/١-٩٤. وأهل الظَّاهر يدفعون حديث عمرو بن حزم عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم: "أَلَّا يَمَسَّ القرآنَ إلَّا طاهرٌ". بأنَّه مُرسلٌ غيرُ متَّصل، ويعارضونه بقول النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم: "المؤمنُ ليس بنَجِسٍ". ينظر: ابن عبد البر: الاستذكار، ص ٤٧٣/٢.

على وِسَادةٍ ولا بِعِلاقَةٍ"[١]. ويذهب أيضًا إلى أنَّ المُراد من (المُطَهَّرون) الملائكة، ومن (الكتاب) الصُّحف التي بين أيديهم، ويقول في ذلك: "أحسنُ ما سمعتُ في هذه الآية ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ إنَّما هي بمنزلة هذه الآية التي في عَبَسَ وتَوَلَّى قولُ الله تبارك وتعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ * فَمَن شَاء ذَكَرَهُ * فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ * مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ﴾[سورة عبس:١١-١٤]"[٢].

أمَّا من حيثُ فهمُهم لدلالة مفردات الآية، واستدلالُهم بها على وجوبِ الطَّهارة، ، فقد اختلفوا في ذلك:

فابن العربيِّ يُرجِّح من الدَّلالات السَّابقة أن يكون المُراد من (الكتاب) المُصحفَ الذي بين أيدينا، وأن يكون المُراد من (المُطَهَّرون) بني آدم، والمُراد من (لا يَمَسُّه) الخبر لفظًا ومعنًى لا النَّهيَ، وعليه يكون معنى هذا الخبر: لا يجوز في الشَّرع مسُّ القرآن من الآدميِّين على غير طهارة، ومن وُجدَ منه ذلك فقد خالفَ حُكمَ الشَّرْع. وعليه تكون الآية عنده دليلًا على حُرمة مسِّ المُحدِث المصحفَ. أمَّا بالنِّسبة للدَّلالات الأخرى في تفسير (الكتاب) فيرى أنَّ تفسيرَه باللَّوح المحفوظ باطلٌ، لأنَّ الملائكة لا تصل إليه بحال. وأمَّا تفسيره بالصُّحف التي بين أيدي الملائكة فيرى أنَّه يحتمِل الصَّواب، وهو ما اختاره الإمام مالك[٣].

وأمَّا بالنِّسبة لمجيء الخبر بمعنى النَّهي فابن العربيِّ يرفض ذلك، ويقول: "وما وُجِد ذلك قَطُّ، ولا يصِحُّ أن يُوجَد، فإنَّهما يختلفانِ حقيقةً، ويتضادَّانِ وصفًا"[٤]. وهذا الذي ذكره ابن العربيِّ لا يُسلِّم به البلاغيُّون، بل يذهبون إلى أنَّ الخبرَ يخرج إلى معنى الإنشاء لأغراضٍ بلاغيَّةٍ منها ما يمكن حَمْلُ الآية عليه -على اعتبار أنَّ المُراد (بالكتاب) المُصْحَفُ- وهو المبالغة في النَّهي للتَّنبيهِ على سرعة امتثالِهِ، حتى كأنَّ المُخاطَبين نُهُوا فامتثلوا، ثُمَّ جيء بصيغة الخبر لِتَصَوُّرِ هذا الامتثال[٥]. ويُعلِّق أحدُهُم على كلام ابن العربيِّ السَّابق بقوله: "ما ذكرَ ابنُ العربيِّ وَجْهٌ يُمكنُ أن يُقصَدَ، لكنَّ استعمالَ النَّفي بمعنى النَّهي أمرٌ مُتداولٌ بين النَّاس، ويدعو إليه عِدَّةُ دواعٍ بلاغيَّةٍ"[٦].

---

(١) ابن أنس، مالك: المدونة الكبرى، ص ٢٠١/١. والعِلاقَة: ما يُعلَّق به السَّيفُ ونحوُه. المعجم الوسيط، مادة (علق)، ص ٦٢٢.

(٢) ابن أنس، مالك: الموطأ: كتاب القرآن، باب الأمر بالوضوء لمن مَسَّ المصحف، ص ١٧٠.

(٣) ينظر: ابن العربيِّ، ص ١٨٩/١، ١٧٥/٤.

(٤) السابق، ص ١٨٩/١.

(٥) ينظر: العاكوب، عيسى: المفصل في علوم البلاغة العربيِّة، ص ٢٩٠-٢٩١.

(٦) حبنَّكة، عبد الرحمن: البلاغة العربيِّة (أسسها، وعلومها، وفنونها). دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ=١٩٩٦، ص ١٧٧/١.

ويستعين ابن العربيِّ في ترجيح رأيه بالسِّياق الخارجيِّ المتمثِّل بالسُّنَّة النَّبويَّة، وذلك أنَّ في الكتاب الذي كتبه النَّبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم لعَمْرو بن حزم (ت٥٣هـ): "ألَّا يمسَّ القرآنَ إلَّا طاهرٌ"[١]. وبقصَّة إسلام عمرَ بنِ الخطَّاب حين دخل على أخته وزوجِها وهما يقرأان سورة طه، فأراد أن يقرأ ما في الصَّحيفة، فقالت له أختُهُ: إنَّه لا يمسُّه إلَّا المطَهَّرون، فقام واغتسلَ وأسلم[٢]. فهذه أدلَّة تشير بوضوحٍ إلى أنَّ المُراد بالآية المصاحفُ التي بين أيدينا.

أمَّا ابن عَطيَّة، فيذهب إلى أنَّ هذا أسلوبٌ خبريٌّ لا إنشائيٌّ، بمعنى أنَّ (لا) نافيةٌ وليست ناهيةً، ويَستدِلُّ لذلك بدليلين: أوَّلهما يعتمد فيه على معطيات النَّحو وأثرِه في صِحَّة نظم الكلام وجماليَّتِه، فالله تعالى وصف القرآن بأوصاف عدَّة منها ما تقدَّم على جملة (لا يمسُّه) ومنها ما تأخَّر عنها، فإذا جعلنا هذه الجملة نفيًا فهي في موضع الصِّفة، وإذا جعلناها نهيًا فقد جاء معنًى أجنبيٌّ مُعترِضٌ بين الصِّفات، وهذا لا يحسُن في نظم الكلام ورصفه. أمَّا دليله الثَّاني فيتركَّز على القراءات القرآنيَّة، ففي قراءة ابن مسعود "ما يمسُّه"[٣]، والنَّفي هنا صريحٌ، وهذا يُقوِّي ما رجَّحه في هذا الأسلوب، والمعنى عنده: حقُّ القرآن وقدْرُه ألَّا يمسَّه إلَّا طاهرٌ[٤]. وبذلك يكون الأسلوبُ عنده خبرًا لفظًا ومعنًى.

وأمَّا القرطبيُّ فيرى أنَّ الأظهر أن يكون المُراد من (الكتاب) المُصحفَ الذي بأيدينا، ويَستدلُّ لذلك بما تقدَّم من كتاب عمرِو بن حزم، وقصَّة إسلام عمرَ بنِ الخطَّاب، وبحديث ابن عمرَ عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم: "لا تمسّ القرآن إلَّا وأنتَ طاهرٌ"[٥]. كما أنَّه لا يخوض في في مسألة دلالة الآية على الخبر أو النَّهي ويكتفي بما ينقله عن ابن العربيِّ في ذلك[٦].

أمَّا ابن عاشور فيذهب مَذهبَ الإمامِ مالكٍ في أنَّ المُراد من (المُطَهَّرون) الملائكة، وأنَّ الطَّهارة المُرادة هي الطَّهارة النَّفسانيَّة التي هي الزَّكاء، ويَنسِب هذا القول إلى جمهور المفسِّرين، ويرى أنَّ المعنى على هذا التَّفسير: أنَّ الكتاب لا يُباشِر نقلَ ما يحتوي عليه لتبليغِه إلَّا الملائكةُ، فهو ليس من قول الكَهَنة ولا الشُّعراء الذين لهم شياطينُ كما يزعمون، ولا هو من أساطير الأوَّلين المكذوبة. وإذا كان للقرآن هذه المرتبةُ العظيمةُ الشَّريفةُ، فقد أُمر المسلمون بألَّا يمسَّ مكتوبَ القرآن إلَّا طاهرٌ تشبيهًا بحال الملائكة، وقد دلَّ على هذا الأمر ما في كتاب عمرو بن حزم: "ألَّا يمسَّ القرآنَ إلَّا طاهرٌ"، وحديث ابنِ عُمرَ: "لا يمسُّ القرآنَ إلَّا طاهرٌ "، وقصَّة عمرَ بن الخطَّاب

---

(١) الحديث في الموطأ: كتاب القرآن، باب الأمر بالوضوء لمَن مسَّ القرآن، رقم (١)، ص ١٧٠.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٧٥/٤-١٧٦.

(٣) السابق، ص ١٧٥/٤. والطبري: جامع البيان، ص ٣٦٦/٢٢-٣٦٧،

(٤) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٢٥٢/٥.

(٥) الحديث في المعجم الكبير للطبراني، رقم (١٣٢١٧)، ص ٣١٣/١٢.ونصه "لا يمسُّ القرآنَ إلَّا طاهرٌ".

(٦) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢٢١/٢٠-٢٢٣.

مع أخته. وعلى هذا يرى ابن عاشور أنَّ هذه الآية ليست دليلًا لحكم مسِّ المصحف بأيدي النَّاس، ولكن لا يخلو ذكر الله لها من إرادة قياس النَّاس على الملائكة، فلا يمسُّون القرآن إلَّا إذا كانوا طاهرين كالملائكة[1].

وممَّا تقدَّم نجد أنَّ ابنَ العربيِّ، وابن عطيَّة، والقرطبيَّ يُرجِّحُون أن تكون الآية في المصاحف التي بين أيدينا، وعليه يرَون أنَّ الآية تضمَّنت حكمَ مسِّ المصحف، وجاءت الأحاديث النَّبويَّة الشَّريفة مُؤكِّدة ذلك. في حين يذهب الإمامُ مالكٌ ويوافقه ابن عاشور إلى أنَّ الآية في الصُّحف التي بأيدي الملائكة، وأنَّه لا دليلَ فيها على حُكم مسِّ المصحف للآدميِّين، وإنَّما أُخذ حكمُ مسِّ المصحف من أدلَّة أخرى.

أمَّا من حيث الأسلوبُ فنجد أنَّ ابن العربيِّ يُرجِّح كون الأسلوب خبرًا لا إنشاءً بالدَّليل العقليِّ، إذ يستحيل عقلًا أن يجتمع النَّقيضان والمتضادان في شيءٍ واحدٍ. في حين نجد ابن عَطيَّة يُرجِّح الخبر في هذا الأسلوب بالاعتماد على السِّياق الدَّاخليِّ للآية واضعًا في حسبانه صِحَّة نظم الكلام وجماليته، إذ القول بالإنشاء يفكِّك تماسك الكلام ويُخِلُّ بترابطه، فيقع بين الوصفين مالا علاقة له بالموصوف، وهذا ممَّا يُخِلُّ بفصاحة الكلام وهو ما يُطلِق عليه البلاغيُّون (التَّعقيد اللَّفظيّ)[2] هذا من جهة، ومن جهة أخرى يقوِّي هذا الاستدلال بقراءة ابن مسعود لهذه الآية بحرف النفي (ما)، وبهذا يكون الأسلوب خبرًا لا إنشاء. وكذلك يبدو من كلام ابن عاشور أنَّ الأسلوب خبريٌّ لا إنشائيٌّ، إذ يرى أنَّ المُراد بالآية الإخبارُ عن الملائكة لا النَّهي للآدميِّين.

ثانيًا-رَضَاعُ الوالدات حقٌّ لَهُنَّ أم واجبٌ عليهِنَّ؟

جعل الله تبارك وتعالى للرَّضيع حقًّا في الرَّضاعة من أمِّه، كما جعل هذا الحقَّ للأمِّ أيضًا، خاصَّةً إذا كان الأبُ والأمُّ مُنفصِلين، فقال تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾[سورة البقرة:٢٣٣]

وقف العلماء على هذه الآية واختلفوا في الدَّلالة التي تُؤدِّيها جملة (يُرضِعْنَ)، أهي جملةٌ خبريةٌ لفظًا ومعنًى، أم ظاهرُها الخبرُ ومعناها الإنشاء الذي يفيد الأمر؟ وبناءً على اختلافهم هذا

---

(١) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢٧/٣٣٤-٣٣٦.

(٢) التَّعقيدُ اللَّفظيُّ: "هو كونُ الكلامِ خفيَّ الدَّلالة على المعنى المُراد به بحيث تكونُ الألفاظُ غيرَ مُرتَّبةٍ على وَفْقِ ترتيبِ المعاني. وينشأ ذلك الخفاءُ من تقديمٍ أو تأخيرٍ أو فَصْلٍ بأجنبيٍّ، بين الكلماتِ التي يجب أن تتجاورَ ويتَّصلَ بعضُها ببعضٍ". ينظر: الهاشمي، السيد أحمد: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع. ضبط وتدقيق وتوثيق: د. يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، صيدا، ط١، ١٩٩٩م، ص ٣٣.

اختلفوا في الحكمِ الفقهيِّ، الذي يُعبَّر عنه بالسُّؤال التَّالي: هل الرَّضاعة حقٌّ للوالدة، أو واجبٌ عليها؟

اختلف علماء المالكيَّة حول هذه الجملة، فمنهم من رأى أنَّها خبرٌ عن الشَّرع، وعليه فالرَّضاعة لا تجب على الأمِّ بنصِّ الآية، بل هي حقٌّ لها. ومنهم من رأى أنَّها خبرٌ معناه الأمر، والأمر قد يكون للوجوب أو للنَّدب.

فذهب ابن العربيِّ وابن عاشور إلى أنَّ الآية على ظاهرها، فهي خبرٌ عن الشَّرع لفظًا ومعنًى. أمَّا ابن العربيِّ فيُستشَفُّ من حديثه عن الآية أنَّها تدلُّ على أنَّ الرَّضاعةَ حقٌّ للأمِّ لا واجبٌ عليها، ويستند في ذلك إلى الجانب التَّركيبيِّ للآية، فالآية تخلو من لفظٍ يدلُّ على وجوب الرَّضاعة على الأمِّ، ولو أراد الشَّارع وجوب ذلك، لصرَّح بلفظٍ يدلُّ عليه كحرف الجرِّ (على)، ولقال: وعلى الوالداتِ إرضاعُ أولادِهِنَّ. كما قال تعالى في وجوب النَّفقة على الزَّوج في الآية ذاتِها: ﴿وَعلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾، فدلَّ ذلك على عدم وجوب الرَّضاعة على الأمِّ بنصِّ الآية. ولا تجب عليها الرَّضاعة إلَّا في عدَّة حالاتٍ هي: في حال الزَّوجيَّة، أو إذا لم يَقبل غيرَها من المراضع، أو إذا كان الأب مُعدِمًا[1]، أو إذا مات الأب ولم يكن للرَّضيع مالٌ يُسترضَع به، أو إذا عَلِقَ أمَّه حتى يُخَافَ عليه الموت[2].

في حين ذهب ابن عَطيَّة والقرطبيُّ إلى أنَّ هذه الآية لفظُها خبرٌ ومعناها الأمر، ويرى ابن عَطيَّة أنَّ الأمر يدلُّ على الوجوب لبعض الوالدات، ويدلُّ على النَّدب والتَّخيير لبعضِهِنَّ، ثمَّ يذكر الحالاتِ التي يجب على الأمِّ الإرضاع فيها، وهي نفسُها التي سبق ذكرها[3]. أمَّا القرطبيُّ فيذكر ما قاله ابن عَطيَّة وابن العربيِّ في هذه الآية، والظَّاهر أنَّه يرجِّح أن يكون معناها أمرًا على أن يكون خبرًا، إذ يذكر في مُستهَلِّ كلامه أنَّها خبرٌ معناه الأمر، ثم يذكر أنَّه قيل فيها: إنَّها خَبرٌ عن المشروعيَّة[4].

وأمَّا ابن عاشور فيرى أنَّ الغاية من هذا الخبر تشريعُ حكم الرَّضاعة، وإثباتُ حقِّ الأمِّ في ذلك، وليس هو بمعنى الأمر الذي يوجب عليها هذا الفعل. ويستند في رأيه هذا إلى السِّياق الذي وردت فيه الآية، مُستفيدًا في تحليله من الجمل السَّابقة واللَّاحقة لها. بالإضافة إلى ما يُقدِّمهُ علم النَّحو من معطيات، فهذه الآية ذُكرت بعد أحكامِ المطلَّقات: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾، وعُطفت عليها ، فدلَّ ذلك على أنَّ السِّياق واحدٌ وهو الحديث عن المطلَّقات. كما أنَّ

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٧٥/١.

(٢) ينظر: ابن أنس، مالك: المدونة الكبرى، ص ٣٠٤/٢-٣٠٥.

(٣) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣١٠/١-٣١١.

(٤) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ١٠٧/٤-١٠٨.

هذه الجملة تُليت بجملةٍ أخرى من الآية نفسِها وهي قوله تعالى: ﴿وَعلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾. وبما أنَّ الآية وردت في سياق الحديث عن المطلَّقات، فالوالدات خُصِّصْنَ في الآية بالمُطلَّقات، فما ذكره الله من الرِّزق والكِسوة هو أجرة الرَّضاعة، لأنَّ الزَّوج في العِصْمة ليس لها نفقةٌ لأجل الرَّضاعة بل لأجل العِصْمة، كما تُليت أيضًا بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُواْ أَوْلاَدَكُمْ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ﴾ وفيها تخيير في الإرضاع، وهذا الضَّمير الذي في الآية ليس خاصًّا بالآباء، بل يشمل الأمهاتِ أيضًا على وجه التَّغليب. وعليه لا دلالة في الآية على إيجاب إرضاع الولد على الوالدة، ولكن تدلُّ على أنَّ ذلك حقٌّ لها. كما يستفيد ابن عاشور من (التَّناصِّ[1]) فيعتمد على آياتٍ أخرى تتَّصل بالموضوع ذاتِه، ففي سورة الطَّلاق صرَّح سبحانه وتعالى بعدم وجوب الرَّضاع على الأمِّ، فقال: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَى﴾[سورة الطلاق:٦]، فصرَّح بإرضاع غير الأمِّ[2]. كما صرَّح بأخذ الأجرة على الرَّضاع، ولو كان واجبًا عليها لما وجب لها الأجر.

وهذه الأحكام التي ذُكرت من كون الرَّضَاعةِ حقًّا للأمِّ أو واجبًا عليها هي في المُطلَّقة، أمَّا التي في عِصْمة الزَّوج فيجب عليها الإرضاع على ما أحبَّت وكرِهت، إلَّا أن تكون من ذوات الشَّرف واليسار التي ليس مثلُها تُرضِعُ وتُعالِج الصِّبيان[3]. وهذان الحكمانِ استنبَطهما علماء المالكيَّة من العُرف والعادة، فالعُرف عندهم كالشَّرط، وهو أصلٌ من أصول الشَّريعة يُقضَى به في الأحكام[4].

ممَّا تقدَّم نجد أنَّ علماء المالكيَّة اختلفوا في أسلوب الآية بين أن يكون خبرًا أو إنشاء، فذهب ابن العربيِّ إلى أنَّها خبرٌ لفظًا ومعنًى وليس فيها دليل على وجوب الإرضاع على الأمِّ،

---

(١) التَّناص هو: "التَّفاعل والتَّعالق والالتقاء والتَّداخل اللَّفظيُّ أو المعنويُّ بين نصٍّ ما ونصوصٍ أخرى سبقته استفاد منها هذا النَّصُّ المُراد دراسته". عفيفي، أحمد: نحو النَّصِّ اتِّجاه جديد في الدَّرس النَّحويِّ. مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م، ص ٨١.

(٢) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٤٢٩/٢.

(٣) ينظر:ابن أنس، مالك: المدونة الكبرى، ص ٣٠٤/٢-٣٠٥.

(٤) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٨٨/٤، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٠٤/٢، وابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١٣٦٥/٣. وفي العرف يقول الشيخ محمد علي بن حسين المالكي: "فمهما تجدَّد في العُرْف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تُجْرِهِ على عُرف بلدك، واسأله عن عُرف بلده، وأَجْره عليه وأفته به دون عرف بلدك ودون المقرر في كتبك، فهذا هو الحقُّ الواضح، والجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدِّين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين، والسَّلف الماضين". تهذيب الفروق والقواعد السَّنيَّة في الأسرار الفقهية (مطبوع بهامش الفروق للقرافي). ضبطه وصحَّحه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ= ١٩٩٨م، ص ٣٢١/١.

ويستدلُّ لما ذهب إليه بالجانب التَّركيبيِّ للآية، فتركيب الآية يخلو من لفظ يدلُّ على الوجوب، ولو أريد الوجوب لصُرِّح بلفظٍ دالٍّ عليه. وإلى ذلك ذهب ابن عاشور مستدِّلا في ذلك بالسِّياق الدَّاخلي للآية، من خلال الجمل السَّابقة واللَّاحقة لها من جهة، ومن جهة أخرى من خلال الاستناد إلى آيات أخرى في الموضوع ذاته. وهذه هي السَّبيل الصَّحيحة للوصول إلى كُنْهِ المعنى، فلا يجوز في التَّفسير "أن يُؤخَذ اللَّفظ وحدَه معزولًا عن سياقه الخاصِّ والعامِّ. والسِّياق الخاصُّ هو تعليقه في جملته وعلاقته التَّبادليَّة مع ما يكوِّن معه جملة. والسِّياق العامُّ هو النَّصُّ كلُّه"(١). هذا ما يدلُّ على أنَّ النَّص القرآنيَّ كلٌّ لا يتجزَّأ "لذلك يجب التَّسليمُ بأنَّ الآياتِ التي تدور على قضيَّةٍ واحدةٍ، وإنْ وُجِدَتْ في مواطنَ مُتفرِّقَةٍ من المُصْحَفِ، لها ثابتٌ بِنيويٌّ تنطلق منه لتفصِّلَهُ أو تكمِّلَهُ أو تبنيَهُ في الآياتِ المكيَّةِ أو لتخصِّصَهُ أو تقيِّدَه في الآياتِ المدنيَّةِ"(٢).

أمَّا ابنُ عَطيَّة والقرطبيُّ فيذهبان إلى أنَّ الآية خبرٌ في اللَّفظ أمرٌ في المعنى، ولا نجد عندهم أدلَّة ترجِّح ما ذهبا إليه. وعلى اختلافهم نجد أنَّ الأحكام التي توصَّلوا إليها واحدةٌ لم تختلف، فما ذكره الإمامُ مالكٌ من الحالات التي يجب فيها الرَّضاع على الوالدة هي الحالات نفسُها التي ذكرها ابن العربيِّ، وابن عَطيَّة، والقرطبي. فتباينهم ليس في الأحكام المُستنبطة، بل في طريقة استنباطها، ففي حالات الوجوب استنبطها القائلون بخبريَّة الجملة من أدلَّة أخرى من غير هذه الآية، أمَّا القائلون بدلالتها على الأمر فالوجوب عندهم مأخوذٌ من دلالة الأمر، وعليه يكون الوجوب مُستنبَطًا من الآية ذاتِها(٣).

د-دلالة حذف الفعل:

-صوم المسافر والمريض في رمضان(٤):

فرض اللهُ سبحانه وتعالى على المسلمين صيامَ شهرِ رمضانَ، إلَّا أنَّه تعالى رخَّص للمريض والمسافر أن يُفطرا في هذا الشَّهر المبارك، على أن يقضيَا الأيَّام التي أفطرا فيها، بعد أن يُشفى المريض من مرضه، وبعد أن يقضيَ المسافر سفره، إذ قال تعالى: ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[سورة البقرة:١٨٤].

---

(١) عبد اللطيف، محمد حماسة: النَّحو والدَّلالة، ص ١٦.

(٢) ينظر: مفتاح، محمد: دينامية النَّصّ (تنظير وإنجاز). المركز الثقافي العربيِّ، بيروت والدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٠م، ص ١٩٢.

(٣) وعلى هذه الطَّريقة يجري قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ﴾[سورة البقرة:٢٢٨]: ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٥٣/١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٦/٤، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٣٨٨/٢-٣٨٩.

(٤) ينظر في المسألة ذاتها: السعدي، عبد القادر: أثر الدَّلالة النَّحوية واللغوية، ص ١٣٧.

من يقف عند ظاهر الآية يجد أنَّ الآية نصَّت على قضاء المريض والمسافر أيَّام الصِّيام في رمضان، ولم تُحدِّد الآية كونهما أفطرا أو صاما، نتيجةً لذلك اختلف الفقهاءُ في المريض والمسافر إذا صاما، أيجزئُهما هذا الصِّيام، فلا قضاءَ عليهما، أم لا يجزئُهما، فعليهما قضاءُ أيَّامٍ أُخَرَ إنْ صاما أو أفطرا؟

ذهب جمهور الفقهاء ومنهم المالكيَّة إلى أنَّ المريض والمسافر إذا صاما أجزأَهما هذا الصِّيام، ولا قضاءَ عليهما. في حين ذهب أهل الظَّاهر إلى أنَّ هذا الصَّوم لا يجزئ، وعلى المريض قضاءُ الأيَّام التي مرض فيها إنْ صام أو أفطر، وكذلك المسافر عليه قضاءُ الأيَّام التي سافر فيها، وإنْ صامها(١).

ويرى ابن رشد أنَّ السَّبب في اختلافهم ما يحتمله قوله تعالى: ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ من أن يُحمَل على الحقيقة، فتُؤخَذ الآيةُ على ظاهرها، ولا يكون فيها حذفٌ ولا تقدير، وعلى هذا الظَّاهر يجب على المريض والمسافر القضاء وإن صاما. أو أن يُحمَل على المجاز، وعليه لابدَّ من تقدير محذوفٍ يقتضيه المعنى ويفرِضُهُ، ويكون المحذوفُ المقدَّرُ هو الفعلَ (أفطر)(٢)، ويكون تقدير الآية: فمن كان منكم مريضًا أو على سفرٍ (فأفطر) فعدَّةٌ من أيامٍ أُخَرَ. وعلى هذا التَّقدير لا يجب على المريض والمسافر القضاءُ إلَّا إذا أفطرا. وهذا النَّوع من الحذف في الكلام يُسمِّيه علماء الأصول "لَحْن الخِطاب"(٣).

ويذهب جمهور العلماء إلى أنَّ هذا المحذوف هو في حكم المنطوق به، فهو حُجَّة مقطوع بها تجري مَجْرَى النَّصِّ في إثباتِ الحُكمِ، وتخصيصِ العامِّ، ونسخِ المتقدِّم عليه، وغيرِ

---

(١) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٧١٣/٢.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١١٢/١، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٢٥١/١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٣٥/٣.

(٣) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٧١٣/٢. ولحن الخطاب "هو الضَّمير الذي لا يتِمُّ الكلامُ إلَّا به، وهو مأخوذٌ من اللَّحْنِ، وهو ما يبدو من عَرْض الكلام ... وهو على ضَرْبين: أحدهما: ما لا يتِمُّ الكلامُ إلَّا بِهِ، نحو قوله تعالى:﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ﴾[سورة الشعراء:٦٣] معناه:"فضَرَبَ فانْفَلَقَ". وقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَحْلِقُواْ رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [سورة البقرة:١٩٦] معناه:" فحَلَقَ ففديَةٌ من صيامٍ أو صدقةٍ أو نُسُكٍ" ... والثاني: ما يتِمُّ الكلامُ دونه، نحو قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾[سورة يس:٧٨]، فهذا يحتمل أن يُرادَ به "يحيي العظام" على ظاهر اللَّفظ، ويحتمل أن يُرادَ به "أصحاب العظام"...". أبو الوليد الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص ٥٠٧-٥٠٨. وينظر: ابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ٣١/١، والمناوي، محمد عبد الرؤوف: التوقيف على مهمات التعاريف. تحقيق: د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر ، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط١، ١٤١٠هـ، ص ٦١٨. ويضع ابن جني هذه الآية وما يشبهها تحت باب عنوانه "باب في الاكتفاء بالسَّبب من المُسَبَّب، وبالمسبَّب من السبب". ينظر: ابن جني: الخصائص، ص ١٧٦/٣.

ذلك من أحكام النُّطق[١]. وهذا ما يذهب إليه النُّحاة فيما حُذِفَ من التَّركيب، فالمُقدَّر عندهم كالموجود، وقد عقد ابن جِنِّيْ في خصائصه بابًا أسماه "بابٌ في أنَّ المحذوف إذا دلَّت الدَّلالة عليه كان في حكم الملفوظ به، إلَّا أن يعترض هناك من صناعةِ اللَّفظ ما يمنع منه"[٢].

ويصف ابن العربيِّ قولَ أهل الظَّاهر الذين لا يُجزئ عندهم صيام المريض والمسافر بقوله: "وقولُهم أعظمُ خَرْقًا في الدِّين وفَتْقًا، وقد قال تعالى: ﴿وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾، وهذا نصٌّ"[٣]. فابن العربيِّ يستعين بالسِّياق الدَّاخليِّ للآية، فيرى أنَّ هذا الحكم الشَّرعيَّ قد أتبعه الله تعالى بتذييل، وهو كون الصِّيام أفضل من الفطر، وفي هذا التَّذييل دليل على أنَّ الصِّيام يُجزئ المريض والمسافر، بل هو أفضل من الفطر عند عدم شعورهما بالضَّرر.

ويَعدُّ علماء المالكيَّة هذا الحذْف من لطيف الفصاحة، فينعَت ابن العربيِّ الذين يقفون عند ظاهر النَّصِّ، فيقولون: إنْ سافر أو مرض في رمضان قضاه، صامه أو أفطره، يَنعتُهم بأنَّهم من ضعفاء الأعاجم، ذلك لأنَّ جزالة القول وقوَّة الفصاحة، تقتضي تقدير "فأفطر"[٤]. ويرى أيضًا أنَّه بهذا التَّقدير يستتِبُّ الكلامُ، ويرتبط أوَّلُه بآخره، في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[سورة البقرة:١٨٥] يعني: أن تنتقلوا من الأداء إذ تعذَّر إلى القضاء الذي تيسَّر، ثم قال: ﴿وَلِتُكْمِلُواْ الْعِدَّةَ﴾[سورة البقرة:١٨٥]، ولو صام مرتين لزاد عليه[٥].

كما يستعينون فيما ذهبوا إليه من الحكم الفقهيِّ بالسِّياق الخارجيِّ المتمثِّل بإقرار النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم صحابته رضي الله عنهم على جواز الصِّيام والفطر في السَّفر، فقد ثبت عن أنسِ بن مالكٍ رضي الله عنه أنَّه قال: "سَافَرْنَا مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي رَمَضَانَ، فَلَمْ يَعِبِ الصَّائِمُ عَلَى المُفْطِرِ، وَلَا المُفْطِرُ عَلَى الصَّائِمِ"[٦]. وثبت عن أبي سعيدٍ الخُدريِّ رضي الله عنه أنَّه قال: "غَزَوْنَا مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِسِتَّ عَشْرَةَ مَضَتْ مِنْ رَمَضَانَ، فَمِنَّا مَنْ صَامَ وَمِنَّا مَنْ أَفْطَرَ، فَلَمْ يَعِبِ الصَّائِمُ عَلَى المُفْطِرِ، وَلَا المُفْطِرُ عَلَى الصَّائِمِ"[٧].

---

(١) ينظر: الباجي: إحكام الفصول، ص ٥٠٧، وابن رشد الجد: المقدمات والممهدات، ص ١٧/١.

(٢) ينظر: ابن جني: الخصائص، ص ٢٨٥/١.

(٣) ينظر: ابن العربيِّ: المسالك في شرح موطأ مالك. ص ١٨٦/٤.

(٤) ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١١٢/١.

(٥) ينظر: ابن العربيِّ: المسالك في شرح موطأ مالك، ص١٨٧/٤.

(٦) الحديث في صحيح البخاري: كتاب الصوم، باب لم يعب أصحاب النبي بعضهم بعضًا في الصوم والإفطار، رقم (١٨٤٥)، ص ٦٣٨/١.

(٧) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٧١٣/٢-٧١٤، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٤٣/٣. والحديث في صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر، رقم (١١١٦)، ص ٧٨٦/٢.

يُضاف إلى ذلك أنَّ النَّحاة يذهبون إلى جواز حذف الفاء مع معطوفها[١]، فيقدِّرون مَحْذوفًا يُعطَف على الفعل المذكور، وهذا التَّقدير كثيرٌ في القرآن الكريم، ومنه ما يتوقَّف عليه صِحَّة الكلام كتقدير (أفطر) في هذه الآية[٢].

وربَّما كان في حَذْف الفعل سمةً جماليَّة للتَّركيب، حيث حُذِف دفعًا لإطالة الكلام وجنوحًا للإيجاز[٣]، لأنَّ تقدير الفعل يقتضيه معنى الآية، فالله تعالى فرض الصَّوم على المؤمنين جميعًا جميعًا صحيحِهم ومريضِهم، مُقيمِهم ومُسافرِهم، إذ قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[سورة البقرة:١٨٣]، فلمَّا ذُكرَ المريضُ والمسافرُ في هذه الآية، وذُكِرَ صيام أيَّامٍ أُخَرَ، عُلِم بذلك أنَّ الله رخَّص لهما الفطر في رمضان، فإذا أفطرا فعليهما قضاءُ أيَّامٍ أُخَر. يُضاف إلى ذلك أنَّ الآية ذُكر فيها المُسبَّب (عدَّةٌ من أيَّامٍ أُخَر) وحُذِف السَّبب وهو (أفطر)، فكان المسبَّب المذكور وهو (الفِطْر) دالًّا على هذه السبب المحذوف وهو (أفطر)، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً﴾[سورة البقرة:٦٠]، والتَّقدير: فضَرب فانفجَرت. فاكتفت الآية بذكر المُسبَّب عن الضَّرب (انفجرت) وحذفت (ضرب) الذي هو سبب الانفجار[٤].

ويذهب أحد المُحدثين إلى أنَّ لحذْفِ الفعل (أفطر) غرضًا بلاغيًّا هو "أن يَحُثَّ الشَّارع عباده على الأخذ بهذه الرُّخصة التي هي معلومةٌ بدايةً، ولا داعيَ لذكرها، لأنَّ رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم يقول: "إنَّ اللهَ يُحِبُّ أنْ تُؤتَى رُخَصُهُ كَمَا [يُحِبُّ أَنْ] تُؤتَى عَزَائِمُهُ"[٥]، فكأنَّ رخصةَ الإفطار هنا واجبةُ الأخذ بها، فحُذِفت اختصارًا"[٦].

وبذلك نجد أنَّ جمهور الفقهاء ومن بينهم المالكيَّة يذهبون إلى أنَّ صيام المريض والمسافر في رمضان جائزٌ، فيُجزئ عنهما، ولا يقضيان تلك الأيام إن صاما فيها. ويعتمدون فيما ذهبوا إليه على أدلَّة نحويَّة يقتضيها المعنى، فيُقدِّرون فعلًا محذوفًا مع حرف العطف، وهذا

---

(١) ينظر: ابن مالك: شرح التسهيل، ص ٣٨٠/٣، وابن عقيل: شرح ابن عقيل، ص ٢٤٢/٣، والسيوطي: همع الهوامع، ص ١٩٣/٣.

(٢) ينظر: ابن كيكلدي، خليل: الفصول المفيدة في الواو المزيدة. تحقيق: حسن موسى الشاعر، دار البشير، عمان، ط١، ١٤١٠هـ=١٩٩٠م، ص ١٤٩.

(٣) ينظر: حمودة، طاهر سليمان: ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، ص ٤٦

(٤) ينظر: العلوي، يحيى بن حمزة: الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. صحَّحه: سيد بن علي المرصفي، طُبع بمطبعة المقتطف بمصر، ١٣٣٣هـ=١٩١٥م، ص ٩٦/٢، و حمودة، طاهر سليمان: ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، ص ٢٩٢.

(٥) الحديث في صحيح ابن حبان: كتاب البِّرِّ والإحسان، باب ما جاء في الطَّاعات وثوابها، ذكر الإخبار عمَّا يُستحَبُّ للمرء من قبول ما رُخِّص له بترك التَّحمل على النَّفْس ما لا تطيق من الطَّاعات، رقم (٣٥٤)، ص ٦٩/٢.

(٦) عَطيَّة، مختار: الإيجاز في كلام العرب ونصِّ القرآن (دراسة بلاغية). دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٥، ص ٣٧٦.

الأسلوب كثيرٌ في اللُّغة العربيَّة والقرآن الكريم. كما يستعينون فيما ذهبوا إليه بالسِّياق ببعديه البعد الدَّاخليِّ من حيث سياق الآية وتذييلها بما يُرجِّح الحكم الفقهيَّ المُستنبط، وكون هذا التَّقدير يجعل الكلم أكثر ارتباطًا وانسجامًا. إضافة إلى تلك اللَّمسة الجماليَّة التي يُضفيها هذا الحذف على الآية القرآنيَّة، فالنَّصُّ لا يُقدم الدَّلالة جاهزة للمُتلقِّي، بل يترك بعض الفجوات التي يملؤها، فلا يكون مُتلقيًا سكونيًّا فحسب، بل مُتلقيًّا مُشاركًا في إنتاج الدَّلالة[1]، ولا يخفى ما يجده من متعة في هذه المشاركة. والبعد الخارجيِّ من حيث استدلالهم بإقرار النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم لصحابته بجواز الفعلين كليهما، الصِّوم والفطر.

(١) ينظر: هولب، روبرت: نظرية التلقي. ترجمة: عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م، ص ٦٤.

رابعًا–دلالة مقيّدات الإسناد

أ– الجار والمجرور (عليكم)

–أكل الجارح المُعَلَّم من الصَّيد:

أباح الله تعالى لعباده أن يأكلوا ما صاده الجارح المُعلَّم، فقال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّهُ فَكُلُواْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُواْ اسْمَ اللّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾[سورة المائدة:٤].

وممَّا وقف عنده الفقهاء في هذه الآية قولُه تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾، فأباح للنَّاس أَكْلَ ما صاده الجارح، ولكن جاءت الإباحة مُقيَّدة بالإمساك على أصحاب الجوارح، لذلك اختلفوا في حِلِّيَّة ما أكل الجارح منه، أَيُعَدُّ ممَّا أمسكه على صاحبه فيحِلُّ أكلُه، أم يُعَدُّ ممَّا أمسكه على نفسه فلا يحِلُّ الأكل منه إذ لم يتحقَّق القيد؟ والآية كما يرى ابن عَطيَّة تحتمل أن يكون المعنى فيها: ممَّا أمسكْنَ عليكم فلم يأكلْنَ منه شيئًا، كما تحتمل أيضًا: ممَّا أمسكْنَ عليكم وإنْ أكلْنَ بعض الصَّيد(١).

ذهب علماء المالكيَّة إلى جواز الأكل ممَّا أكل منه الجارح بعد إرساله، وإن لم يبقَ منه إلَّا بَضْعةٌ(٢)، وقد سُئِل ابن القاسم: "أَرَأَيْتَ إنْ أَرسَلَ كَلْبَهُ، فَأَخَذَ الصَّيْدَ، فَأَكَلَ مِنْهُ أَكْثَرَهُ أو أَقَلَّهُ، وأَصَابَ بَقِيَّتَهُ، أَيَأْكُلُهُ في قَولِ مَالِكٍ أَمْ لا؟ قَالَ: قَالَ مَالِكٌ: يَأْكُلُهُ مَا لَمْ يَبِتْ"(٣). وقد ذكر الإمامُ مالكٌ في (المُوطَّأ) بعض أقوال الصَّحابة رضي الله عنهم تبيح ذلك، فهذا عبدُ الله بنُ عُمرَ رضي الله عنه يقول: "إنْ أَكَلَ، وإنْ لَمْ يَأْكُلْ"(٤). وسُئِل سعدُ بنُ أبي وَقَّاصٍ رضي الله عنه عن الكلب المُعلَّم إذا قتل الصَّيد، فقال: "كُلْ وإنْ لَمْ تَبْقَ إلَّا بَضْعَةٌ واحِدَةٌ"(٥). بل يذهب المالكيَّة إلى أبعدَ من ذلك، إذ لا يشترطون في الكلب المُعلَّم عدمَ الأكل من الصَّيد، فقد سُئِل ابن القاسم: "أَرَأَيْتَ الكَلْبَ إذَا كَانَ كُلَّمَا أَرْسَلَهُ عَلَى صَيْدٍ أَخَذَهُ فَأَكَلَ مِنْهُ أو جَعَلَ أَنْ يَأْكُلَ مَا أَخَذَ، أَهَذَا مُعَلَّمٌ في قَوْلِ مَالِكٍ؟ قَالَ: نَعَمْ"(٦). إذًا أَكْلُ الجارحِ من الصَّيد لا يُفقده صفةَ المُعلَّم على مذهب المالكيَّة، لأنَّهم رأَوا أنَّ الجارح أداةٌ في تذكية الصَّيد، فإذا صاده لم يَضُرَّه ما طرأ عليه بعد

---

(١) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٥٨/٢.

(٢) البَضْعة (بفتح الباء): القِطعة. ينظر: لسان العرب، مادة (بضع)، ص ١٢/٨.

(٣) ابن أنس، مالك: المدونة الكبرى، ص ٥٣٣/١.

(٤) ابن أنس، مالك: الموطأ: كتاب الصيد، باب ما جاء في صيد المعلمات، رقم (٦)، ص ٣٦٠.

(٥) ابن أنس، مالك: الموطأ: كتاب الصيد، باب ما جاء في صيد المعلمات، رقم (٧)، ص ٣٦٠.

(٦) ابن أنس، مالك: المدونة الكبرى، ص ٥٣٣/١.

ذلك[1].

وقد استدلَّ المالكيَّةُ على جواز الأكل ممَّا أكل منه الجارح بحديث أبي ثَعْلبَةَ الخُشَنِي (ت٧٥هـ): "قالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم في صَيدِ الكَلْبِ: إذَا أَرْسَلْتَ كَلْبَكَ وذَكَرْتَ اسْمَ اللهِ فَكُلْ وإنْ أَكَلَ مِنْهُ، وكُلْ ما رَدَّتْ عليكَ يَدَاكَ"[2]. في حين يستدلُّ مَن يخالفهم في منع ذلك على حديث عَدِيِّ بن حاتمٍ (ت٦٧هـ) قال: "سَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وسَلَّمَ، فَقُلْتُ: إنَّا قَومٌ نَتَصَيَّدُ بهذهِ الكِلابِ. فَقَالَ: إذَا أَرْسَلْتَ كِلابَكَ المُعَلَّمَةَ، وذَكَرْتَ اسْمَ اللهِ فَكُلْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيكَ، إلَّا أَنْ يَأْكُلَ الكَلْبُ فلا تَأْكُلْ، فَإنِّي أَخَافُ أَنْ يَكُونَ إنَّمَا أَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ"[3].

وفي المقابلة بين الحديثين يذهب ابن العربيِّ إلى أنَّ حديث عَديٍّ أصحُّ من حديث أبي ثعلبةَ، لأنَّ ظاهر القرآن يُقوِّيه، وهو قوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾. فظاهر الآية يُحِلُّ أَكْلَ ما أمسَكه الكلب على صاحبِه لا على نفسِه، إلَّا أنَّ ابن العربيِّ يحاول الجمع بين الحديثين، فيَحمل حديثَ عَديِّ بن حاتم على الكراهة، مُستندًا في حكمه إلى النَّسيج التَّركيبيِّ للحديث، إذ إنَّ حديث عَديٍّ ورد فيه قوله عليه الصَّلاة والسَّلام: "فإنِّي أخاف". فجعل أَكْلَ الكلب من الصَّيد خوفًا من أن يكون أمسك على نفسِه، ولفظُ الخوف لفظٌ لا يدلُّ دلالةً قطعيَّة على التَّحريم. كما يذكر ابن العربيِّ أنَّ أَكْلَ الكلب من الصَّيد لو كان مُمْتنعًا لما جاز المبادرة إلى أخذ الصَّيد من فمِ الجارح عندما يأتي به، إذ ربَّما أمسك على نفسه ليأكل، وعليه يجب التَّوقُّف حتى يُعلَم حالُ فِعْل الكلب، وهذا لا يقول به عاقل، لأنَّ نيَّة الكلب لا تُعْلَم. يُضَاف إلى ذلك أنَّ الكلب قد يأكل لِفَرْط جوع أو نسيان، وإذا كان العالم النِّحرير يذهل أحيانًا عن المسألة، فكيف بالبهيمة العجماء أن يُستقصَى عليها هذا الاستقصاء؟![4]

ويردُّ ابن رشد ما ذكره ابن العربيِّ من أنَّ حالَ فِعْل الكلب غيرُ معلومة أأمسك على نفسِه أم على سيِّده؟ وهذا ما يُجيز الأكل ممَّا أكل منه، لأنَّ نيَّة الكلب غير معلومة، يردُّ ذلك لأنَّه رأى فيه ما يُخالف نصَّ الحديث، ويُخالف ظاهر القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾. ويرى أنَّ للإمساك على صاحب الكلب طريقًا تُعرَف به هو العادة، ولذلك قال عليه الصَّلاة والسَّلام: "فَإنْ أَكَلَ فَلا تَأْكُلْ، فَإنِّي أَخَافُ أَنْ يَكُونَ إنَّمَا أَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ"[5].

---

(١) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٥٦/٢، وابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١١٧٨/٣، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٠٥/٩، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١١٧/٦، وابن نصر المالكي: المعونة، ص ٤٥٠/١، وابن عبد البَّر: الكافي، ص ١٨٢، والاستذكار، ص ٢٧٧/٥، والقرافي: الذخيرة، ص ٤٥٤/٣.

(٢) الحديث في سنن أبي داود: كتاب الصيد، باب في الصيد، رقم (٢٨٥٢)، ص ١٠٩/٣.

(٣) الحديث في صحيح البخاري: كتاب الذَّبائح والصَّيد، باب ما جاء في التَّصيُّد، رقم (٥١٦٩)، ص ١٩٦٣/٤.

(٤) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٣٥/٢.

(٥) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١١٧٩/٣.

والظَّاهر من كلام ابن رشد أنَّ العادة هي التي تُميِّز إمساك الكلب على سيِّده أو على نفسه. والعادة كما يذهب فقهاء المالكيَّة مصدر من مصادر التَّشريع.

ويذكر القرطبيُّ أنَّ بعض علماء المالكيَّة حملوا حديثَ النَّهي على التَّنزيه والوَرَع، وحديثَ الإباحة على الجواز، وذلك للجمع بين الحديثين، وقالوا: إنَّ عَديًّا كان مُوسرًا، فأفتاه النَّبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم بالنَّهي عنه وَرَعًا، وأبا ثعلبةَ كان مُعْسرًا فأفتاه بالجواز[١]. ويذهب صاحبُ (الاستذكار) إلى أنَّ حديث أبي ثعلبةَ ناسخٌ لحديث عَديٍّ، وذلك لقوله: "وإِنْ أَكَلَ يا رسولَ اللهِ؟ قال: وإِنْ أَكَل"[٢]. إلَّا أنَّ القرطبي يردُّ هذا القول بأنَّ الجمع بين الحديثين بأن يُحمَل النَّهي على الكراهة، والإباحة على الجواز أَوْلى من دعوى النَّسخ، لأنَّ تاريخ الحديثين مجهول، والجمع أولى ما لم يُعلَم التَّاريخ. ويفيد القرطبيُّ من الدَّلالة النَّحويَّة للأداة (مِن) لتقوية ما ذهب إليه المالكيَّة، إذ يرى أنَّها في قوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾. تُفيد التَّبعيض، ويرى أنَّه من المُحْتَمَل أن يُراد من التَّبعيض جواز أكلِ ما بقي بعد أكل الجارح من الصَّيد [٣].

أمَّا ابن عاشور فكأنَّه يردُّ على القرطبيِّ فيما ذكره عن دلالة (من) فيذكر أنَّ بعض أصحاب المذهب المالكيِّ احتجَّ على جواز أكل ما أكل الجارح بدليل نحويٍّ هو دلالة (مِنْ) في قوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾. فذهب إلى أنَّ (مِنْ) هنا تُفيد التَّبعيض، وهذا يُؤذِن بجواز أكل الصَّيد إن تَرك الجارح بعضَه. ويذهب ابن عاشور إلى أنَّ هذا الدَّليل من الضَّعف بمكان، لأنَّ (مِنْ) تدخل على الاسم في مثل هذا، وليس المقصود منها التَّبعيض حقيقة. كقوله تعالى:﴿كُلُواْ مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾[سورة الأنعام:١٤١]. ويرى أنَّ هذا التَّبعيض شائع في استعمال العرب عند ذكر المتناولات. كما يذهب أيضًا إلى أنَّ الجارح إذا أشلاه صاحبُه فانشلى، وجاء بالصَّيد إليه، فهو قد أمسكه عليه، وإن أكل منه، لأنَّه قد يأكل لفَرْط جوع أو نسيان[٤].

وبهذا نجد أنَّ علماء المالكيَّة يُبيحون أَكْل الصَّيد إذا أكل منه الجارح، ولا يشترطون في صفة الجارح المُعلَّم تَرْكَ الأكل، بل يكفي فيه إطاعة صاحبه، فإذا أرسله صاحبه فصاد تحقَّق الإمساك على السَّيِّد، وإن أكل منه، لأنَّ الجارح لم يصطد بلا إرسال، ولو فعل ذلك من تلقاء نفسه دون إرسال صاحبه لما جاز، لأنَّه أمسك على نفسه، لا على صاحبه، وهم يعتمدون على هذا الحكم بالاستدلال بحديث أبي ثعلبة، كما استندوا إلى النَّسيج التَّركيبيِّ للحديث النَّبويِّ، وإلى دلالة الأداة (من) على التَّبعيض وإن كان ابن عاشور يرى الاستدلال به واهيًا.

---

(١) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٠٦/٧.

(٢) ينظر: ابن عبد البر: الاستذكار، ص ٢٧٧/٥.

(٣) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٣٠٦/٧-٣١١.

(٤) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١١٦/٦-١١٧.

بـ-الصِّفة:

-المثل في كفارة صيد المُحْرِم:

حرَّم الله تعالى الصَّيد على المُحرِم، وجعل للمُخالف أمرَه عقوبةً بيَّنها في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْتُلُواْ الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَو عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا...﴾[سورة المائدة:٩٥]

وقد خيَّر اللهُ تعالى قاتل الصَّيد بين كفَّاراتٍ ثلاثٍ (تقديمِ ما يُماثل الصَّيد، أو الإطعامِ، أو الصِّيامِ). وقد وقف الفقهاء على النَّوع الأوَّل من الكفَّارة، واختلفوا في المُراد (بالمِثْل) هل المُراد منه الشَّبيه والمُمَاثِل للمقتول من النَّعَم من حيثُ الخِلْقةُ، وعليه لا يجوز دفعُ قيمتِه نقودًا، أم أنَّ المُراد به المُمَاثَلة في القيمة لا الخِلْقة، وعليه يجوز دفعٌ قيمتِه نقودًا؟

ذهب المالكيَّة وجمهور الفقهاء إلى أنَّ المُراد (بالمُمَاثلة) أن ينظر الحَكَمان إلى مِثْل الحيوان المقتول في الخِلْقة والصُّورة، فيجعلان ذلك المثيل من النَّعَم جزاءَه، فالمُمَاثلة عندهم بالخِلْقة والصُّورة، فقالوا: في النَّعامة بَدَنَةٌ، وفي الفيل خُراسانيَّةٌ ذاتُ سنامين، وفي حمار الوحش وبقر الوحش بقرةٌ، وفي الظَّبي والضَّبُع والثَّعلب شاةٌ. هذا فيما له نظيرٌ من النَّعَم، أمَّا ما لا نظيرَ له من النَّعَم كاليَرْبُوع[1] والعُصْفُور ففيه القيمة. والقيمة عند المالكيَّة تُقوَّم طعامًا لا دراهمَ. وذهبت طائفة من العلماء منهم الإمام أبو حنيفةَ إلى أنَّ الصَّيد المقتولَ يُقوَّم نقودًا ثم يُشترَى بقيمته من النَّعَم ثم يُهدَى إلى الحَرَم، فالمُماثلة عنده بالقيمة دون الخِلْقة[2].

وقد تنوَّعت الأدلَّة التي يستدلُّ بها علماء المالكية لترجيح مذهبهم، فهذا ابن العربيِّ- والقرطبيُّ يقتفي أثره- يستدلُّ باللغةِ، والنَّحوِ، ومراعاةِ ظاهر القرآن، وفِعْل الصَّحابة رِضوانُ الله عليهم. فيرى أنَّ كلمة (مِثْل) في الاستعمال قد يُراد بها الحقيقة، فتعني شِبْه الشيء في الخِلْقة الظَّاهرة، وقد يُراد بها المجاز إذا أُريدَ الشَّبَه في أمر معنويٍّ. ولكن إذا أُطلِقت كلمة (المِثْل) من غير دليل يصرفها إلى المجاز وجب حملُها على الحقيقة التي تُفيد الشَّبَه في الخِلْقة والصُّورة، وذلك لوجوب حَمْل الألفاظ على معناها الأوَّل وهو الحقيقة حتى يأتي من الدَّليل ما يصرفها عن الحقيقة إلى المجاز. وعليه يكون المُراد من (مِثْل) في الآية المِثْل الخِلْقيّ. كما يفيد ابن العربيِّ

---

(١) اليَرْبُوع: "حيوانٌ من الفصيلة اليربوعيَّة، صغيرٌ على هيئة الجُرَذ الصَّغير، وله ذَنَبٌ طويلٌ ينتهي بخُصْلةٍ من الشَّعْر، وهو قصيرُ اليدين طويلُ الرِّجلين". المعجم الوسيط، ص ٢٣٥.

(٢) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٨٠/٢، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٢٣٧/٢-٢٣٨، وابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٨٨٤/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٩٥/٨، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٤٥/٧، والإمام مالك: المدونة الكبرى، ص ٤٤٤/١-٤٥٥، وابن عبد البر: الاستذكار، ص ١٤٨/٤، والكافي، ص ١٥٦-١٥٧، والنفراوي: الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني، ص ٥٧٣/١-٥٧٤.

من النَّسيج التَّركيبيّ للنَّص من حيث دلالةُ أدواته ومَرجعُ الضمير فيه، فيرى أنَّ الأداة (مِن) في قوله تعالى: ﴿مِنَ النَّعَمِ﴾ تفيد بيان الجنس، فهي بيَّنت جنس المِثْل، وعليه يجب أن يكون المِثْل من النَّعَم، لا من الدَّراهم. كما أنَّ الضَّمير في قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ يرجع إلى المِثْل من النَّعَم، لأنَّه لم يتقدَّم عليه ما يعود إليه سواه، في حين أنَّ القيمة لم يتقدَّم لها ذِكْرٌ في الآية. وعليه يكون المُراد بالمِثْل معناه الحقيقيَّ الذي هو الخِلْقة والصُّورة، لا معناه المجازيَّ الذي هو القيمة. كما أنَّ المعنى المُتصوَّر من كلمة (الهدي) في قوله تعالى: ﴿هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ﴾، هو ما يُهدَى من النَّعَم إلى الحَرَم، وهذا يدلُّ على أنَّ المُراد بالمِثْل ما يُماثِل المقتول من النَّعَم، أمَّا القيمة فلا يُتصوَّر أن تكون هديًا. كما يرى أنَّ مراعاة ظاهر القرآن في مُمَاثلة المقتول من الصَّيد أو مقاربته بالموجود من النَّعَم ولو مع شَبَه واحد من طريق الخِلْقة، أولى من إسقاط ظاهر القرآن في حَمْل المُماثلة على القيمة. ويستدلُّ أيضًا بفِعْل الصَّحابة رِضوان الله عليهم الذين قضَوا بمقتول الصَّيد بما يُساويه أو يُقاربه من النَّعَم، وهُمْ بكتاب الله أفهم، وبالمِثْل من طريق الخِلْقة والمعنى أعلم[1]. وبذلك نجد أنَّ ابن العربيِّ يستعين فيما ذهب إليه بالاستدلال بالمعاني اللُّغوية للمفردات، إضافة إلى التَّركيب النَّحويِّ للنَّصِّ من حيث دلالة (من)، ومرجع الضَّمير، كما يستعين بسياقٍ خارجيٍّ هو فَهْم الصَّحابة رضي الله عنهم لهذه الآية.

وبالعودة إلى معاجم اللغة نجد أنَّ كلمة (مِثْل) تعني الشَّبَه والنَّظير، إذ إنَّ هذه المادَّة المعجميَّة أَصْلٌ يدلُّ على مناظرة الشَّيء للشَّيء، وإذا قِيل (مِثْله) على الإطلاق فمعناه أنَّه يسدُّ مسدَّه[2]. وبذلك يكون معنى الآية أنَّه يجب أن يُقدَّم بدلَ الحيوان المقتول ما يُشبهه وما يسدُّ مسدَّه من النَّعَم، وهذا يُرجِّح ما ذهب إليه المالكيَّة وجمهور الفقهاء. وذلك ما يؤكِّده ابن رشد الذي يرى أنَّ انطلاق المِثْل على الشَّبيه في لسان العرب أظهرَ منه في انطلاقه على القيمة[3].

وممَّا يُقوِّي ما ذهب إليه الجمهور ومنهم المالكيَّة أيضًا ما رُوي عن جابرِ بنِ عبد الله قال: "جَعَلَ رسولُ اللهِ صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ في الضَّبُعِ كَبْشًا يَصيدُهُ المُحْرِمُ، وجَعَلَهُ من الصَّيدِ"[4]. فهذا الحديث يُبيِّن أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم جعل جزاء الصَّيد ما يُقَاربُه من النَّعَم، وعلى ذلك سار الصَّحابة رضي الله عنهم.

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ١٨٠/٢-١٨١، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٩٦/٨، والقرافي: الذخيرة، ص ١٦٣/٣.

(٢) ينظر: مادة (مثل) في مقاييس اللُّغة، ص ٢٦٩/٥، وتاج العروس، ص ٣٨٠/٣٠، ولسان العرب، ص ٦١٠/١١.

(٣) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٨٨٩/٢.

(٤)الحديث في: مصنف ابن أبي شيبة، رقم (١٣٩٦٠)، ص ٢٥٤/٣، والمستدرك على الصحيحين، رقم (١٦٦٤)، ص ٦٢٣/١، وهو مرويٌّ أيضًا عن عكرمة. ينظر: العسقلاني، ابن حجر: المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية. تحقيق:

وبذلك يرى المالكيَّة أنَّ المُراد من المِثْل الشَّبَهُ في الصُّورة والخِلْقة. فيجب على من قتل صيدًا واختار الجزاء أن يُقدِّم ما يُمَاثِل المقتولَ في الصُّورة والخِلْقة، فإن لم يجد ما يُمَاثل المقتول من النَّعَم فعليه تقويمه طعامًا، ولا يجوز عندهم أن تكون القيمةُ دراهِمَ، وهم يستدلُّون لما ذهبوا إليه بمعطيات متنوِّعة بين القواعد النَّحويَّة كعود الضَّمير، ودلالة (من) على بيان الجنس، وبين السِّياق اللُّغوي للآية من حيث الدَّلالة الظَّاهريَّة للنَّصِّ، والمناسبة المعجميَّة لكلمة (الهدي)، واللُّغة من حيث الحقيقة والمجاز، والسِّياق الخارجيِّ المتمثِّل بفِعل الصَّحابة رضي الله عنهم.

حسين بن يوسف بن مصطفى عمر سباهيتش، تنسيق: د. سعد بن ناصر الشتري، دار العاصمة ودار الغيث، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م، ص ٩٢/٧.

خامسًا-الأساليب

أ-أسلوب الاستثناء

أولًا: توبة قاذف المحصنات[١]:

جعل اللهُ سبحانه وتعالى لأعراضِ العباد حُرمةً، ووضعَ عقوبةً لمَنْ ينتهكها بلسانه. ومِنْ رحمتِهِ أنْ جعل للتَّائب من هذا الفعل توبة، إذ قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[سورة النور:٤-٥].

اشتملت الآية الأولى على عقوبة القاذف، وتوزَّعت العقوبة على ثلاثة أحكام هي: (جلدُه ثمانينَ جلدةً، وعدمُ قبولِ شهادته أبدًا، ونعتُهُ بالفِسق). إلَّا أنَّ الله سبحانه وتعالى عقَّب هذه الأحكام بآية لاحقة جاءت بأسلوب الاستثناء الذي يُخرِج ما بعدَه عن حكم ما قبلَه. فهل يعود الاستثناء إلى ما سبق من جملٍ فينقُضُ حكمَها، وعليه تُقبَل شهادةُ القاذف، ويزولُ فِسقُه بالتَّوبة، أو أنَّ الاستثناء يعود إلى الجملة الأخيرة فقط، وعليه لا تُقبَل توبتُه، ولكن يزول عنه نَعْتُ الفِسْق؟

بناءً على ذلك اختلف الفقهاءُ في قبول شهادة القاذف إذا تاب، فذهب الإمامُ أبو حنيفةَ إلى عدم قبولِ شهادته أبدًا تابَ أم لم يَتُب، بينما ذهب الإمامان مالكٌ والشَّافعيُّ إلى قبول شهادته[٢]. ورُوِيَ عن الإمامِ مالكٍ قولُه: "فالأمرُ الذي لا اختلافَ فيه عندنا أنَّ الذي يُجلَدُ الحدَّ ثم تَابَ وأَصلَحَ تجوز شهادتُهُ"[٣].

أمَّا سببُ اختلافِهم في هذا الحكمِ الفقهيِّ، فهو أمران:

أولهما: اختلافُهم في أسلوب الاستثناء، هل يعودُ إلى الجُمَل المُتقدِّمة فينسخُ حكمَهَا، أو يعود إلى الجملة الأخيرة فقط؟ من قال بعوده إلى أقربِ مذكورٍ وهو الجملة الأخيرة، ذهب إلى أنَّ التَّوبة ترفع الفِسق، ولكن تبقى شهادتُه غيرَ مقبولة. ومن قال بعوده إلى الجمل السَّابقة، ذهب إلى أنَّ التَّوبة ترفع الفسق، وتجعل شهادتَهَ مقبولَةً[٤]. وهذا الاختلاف في عود الاستثناء يكون

---

(١) ينظر في المسألة ذاتها: السعدي، عبد القادر: أثر الدَّلالة النَّحوية ، ص ٢٠٣، والربابعة، هارون: اللُّغة والشريعة، ص ١٦٧.

(٢) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٢٢٥٥/٤، والإمام مالك: المدونة الكبرى، ص، ٢٣/٤، والشافعي: الأم، ص ٢٠٩/٦.

(٣) ينظر: ابن عبد البر: الاستذكار، ص ١٠٥/٧.

(٤) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٢٢٥٥/٤، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٣٥/١٥.

عند عدم القرينة التي تدلُّ على إرادة الجميع، أو القرينة التي تدلَّ على أنَّ المُراد هو جملةٌ بعينها، أمَّا إذا وُجدت القرينةُ فقد وجب العملُ بها، وصُرِفَ الكلامُ إلى ما تقتضيه(١).

ثانيهما: اختلافهم في تشبيه الاستثناء بالشَّرط في عَوْدِهِ إلى الجمل المُتقدمة. فالشَّرط يعود إلى الجمل المُتقدمة عند الفقهاء، فمن قال بالتَّشبيه، ردَّ الاستثناءَ إلى جميع الجُمَل، ومن لم يقُلْ بالتَّشبيه، ردَّه إلى الجملة الأخيرة فقط(٢).

وكان اختلافهم في هذه الآية مُنصبًّا على قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾، إذ الجملة الأولى ﴿فَاجْلِدُوهُمْ﴾ لا يشملُهَا الاستثناء بالإجماع(٣)، لأنَّ الحدود الشَّرعيَّة لا تُسقِطها التَّوبة هذا من جهة، ومن جهة أخرى بقرينة قوله تعالى: ﴿مِن بَعْدِ ذَلِكَ﴾، أي: بعد أن تحقَّقت الأحكام الثلاثة (الجلد، وردُّ الشهادة، والفسق)(٤). وأمَّا آخِرُ جملة وهي ﴿وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ فيشملُها الاستثناء بالإجماع(٥). فيبقي الخلاف إذًا على ردِّ الشَّهادة أو قَبُولها.

وبالعودة إلى سبب اختلافهم الأوَّل وهو حكم الاستثناء بعد الجمل المُتعاطفة هل يعود إلى جميعها أو يعود إلى الأخيرة فقط، نجد أنَّ علماء المالكيَّة ذهبوا إلى أنَّ الاستثناء يعود إلى الجمل المُتقدِّمة كلِّها(٦)، إلَّا أنَّ ابن العربيِّ يرى أنَّ مِن شرط الاستثناء ألَّا يعود إلى جميع الكلام الكلام السَّابق، بل يرى أنَّ رجوعه إلى الجميع مُحالٌ، لأنَّ ذلك تناقض في الكلام، ولا يرى بأسًا في أن يعود إلى مُعظم الكلام السَّابق(٧). وفي الآية السَّابقة رأينا أنَّ الاستثناء عند المالكيَّة قد عاد إلى معظم ما قبله، من ردِّ الشَّهادة والنَّعت بالفسق، فنقضَ حكمَهُمَا، في حين أنَّه لم يَعُد إلى الجلد لإجماع الفريقين على عدم نقض الاستثناء له.

---

(١) ينظر: الخن، مصطفى: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ص ٢٣٥-٢٣٦.

(٢)ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٣٥/١٥. وفي ذلك يقول ابن مالك من النُّحاة: "فمذهبُ مالكٍ والشَّافعيِّ تَسَاوِي الاستثناءِ والشَّرطِ في التَّعليق بالجميع، وهو الصَّحيحُ للإجماع على سدِّ كلٍّ منهما مَسَدَّ الآخر في نحو: اقتُلِ الكافرَ إنْ لم يُسْلِم، واقتله إلَّا أنْ يُسْلِم". ابن مالك: شرح التسهيل، ص ٢٩٥/٢.

(٣) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٣٤٨/٣، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٦٥/٤.

(٤) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ١٦٠/١٨.

(٥) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ١٦٥/٤.

(٦) ينظر: ابن العربيِّ: المحصول، ص ٨٤، وأبو الوليد الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص ٢٧٧. وهذا ما ذهب إليه ابن مالك من النُّحاة، إذ يقول: "ويُعلَّق الاستثناءُ أيضًا بالجميع وإن كان قبْلَه جملتانِ أو أكثرُ والعاملُ غيرُ واحدٍ والمعمولُ واحدٌ في المعنى نحوُ قولِهِ تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾". ينظر: ابن مالك: شرح التسهيل، ص ٢٩٤/٢، ويذكر أبو حيان الأندلسي أنَّ المهاباذي قال برجوعه إلى الجملة الأخيرة. ينظر: ارتشاف الضَّرَب، ص ١٥٢١/٣.

(٧) ينظر: ابن العربيِّ: المحصول في أصول الفقه، ص ٨٣.

وممَّا يَستدلُّ به المالكيَّة على عَوْد الاستثناء إلى الجُمَل المُتقدِّمة أسلوب العطف، إذ إنَّ الجمل المُتقدِّمة على الاستثناء جاءت معطوفًا بعضُها على بعض، والعطف يُفيد التَّشريك، ويجعل المتعاطفاتِ في حكم الاسم الواحد(١). وعلى هذا يكون الاستثناء عائدًا إلى (ردِّ الشَّهادة، والفسق). غير أنَّ القرطبيَّ له في هذه المسألة وجهٌ آخرُ إذ يذهب إلى أنَّ حرف العطف في هذه الآية مُحسِّن لا مُشرِك، ويرى أنَّ هذا هو الصَّحيح في عطف الجمل، وذلك لجواز عطف الجمل المختلفة بعضها على بعض، وعليه يجب أن يكون لكلِّ جملة استقلال عن الأخرى. ولكنه يرى أنَّ الآية تحتمل الوجهين كليهما، لذلك يجب التَّوقُّف في الحكم فيها، ويذكر أنَّ علماء المالكيَّة يرون أنَّ القول بالتَّوقُّف لتساوي الأدلَّة في التَّرجيح نظرٌ كُليٌّ أصوليٌّ، أمَّا من جهة نظر الفقه الجزئيِّ فيترجَّح عود الاستثناء إلى الفسق والشَّهادة(٢).

ويستندون أيضًا في ترجيحهم لما ذهبوا إليه إلى معطيات النَّصِّ القرآنيِّ إذ يقيسون نصًّا قرآنيًّا على نصٍّ قرآنيٍّ آخر، فهم يقيسون هذه الآية في عود الاستثناء إلى جميع الجمل على آية المُحَارَبة التي يعود الاستثناء فيها إلى جميع جملها(٣)، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ * إِلاَّ الَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[سورة المائدة:٣٣-٣٤]. فالاستثناء في هذه الآية لا يعود إلى العذاب في الآخرة فقط، بل يعود إلى عذاب الدُّنيا، فمن تاب قبل القُدرة عليه فلا عقوبة عليه. وإذا كان الاستثناء في هذه الآية يعود إلى جميع الجمل السَّابقة عليه، فكذلك في آية القذف.

كما يذهب المالكيَّة إلى أنَّ الحكم بردِّ الشَّهادة هو نتيجة الفسق، فإذا زال الفسق بالتَّوبة قُبِلت الشَّهادة، كما هو في سائر المعاصي(٤). ويحاول القرطبيُّ أن يجعل ما ذهب إليه الذين يرون أنَّ الاستثناء يعود إلى الجملة الأخيرة فقط دليلًا من أدلَّة المالكيَّة، فيرى أنَّ قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ ليس جملة مُستقلَّة بنفسِها، بل هي تعليلٌ للجملة التي قبلها، أي: لا تقبلوا شهادتهم لفسقهم(٥). وعلى هذا يكون ردُّ الشهادة لسبب وهو الفسق، فإذا زال الفسق قُبلت الشَّهادة. الشَّهادة.

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: المحصول، ص ٨٥، وأبو الوليد الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص ٢٧٧.

(٢) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٣٥/١٥-١٣٦.

(٣) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٣٤٩/٣، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٣٦/١٥،

(٤) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ٣٤٦/٣.

(٥) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٣٧/١٥

ويستدلُّ القرطبيُّ أيضًا بالإجماع فقد أجمعت الأُمَّة على أنَّ التَّوبة تمحو الكفر، فلزم من ذلك أن يكون ما دون الكفر أَوْلى بمحوه. ويستعين بكثير من أقوال العلماء في إثبات قبول شهادة القاذف إذا تاب، فينقل قول أبي عبيد (ت٢٢٤هـ): "الاستثناءُ يَرجع إلى الجُمَل السَّابقة... وليس من نُسِب إلى الزِّنا بأعظمَ جُرمًا من مُرتكِب الزِّنا، ثم الزَّاني إذا تاب قُبلت شهادته، لأنَّ [النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم يقول:] "التَّائِبُ من الذَّنْبِ كَمَنْ لا ذَنْبَ لَهُ"[١]، وإذا قَبِل اللهُ التَّوبة من العبد، كان العباد بالقبول أولى". وينقل أيضًا قول الزَّجاج[٢] (ت٣١١هـ): "وليس القاذفُ بأشدَّ جُرمًا من الكافر، فحقُّه إذا تابَ وأصْلَحَ أنْ تُقبَلَ شهادتُه"[٣]. وينقل قول الشَّعبيِّ في الذين لا يقبلون الشَّهادة: "يقبلُ اللهُ توبتَهُ ولا تقبلونَ شهادتَهُ"[٤].

وممَّا تقدَّم نرى أنَّ علماء المالكيَّة ذهبوا إلى أنَّ الاستثناء يعود إلى الجمل المُتقدِّمة عليه من رد الشَّهادة والنَّعت بالفسق، ولا يعود إلى الجملة الأخيرة فقط، وعلى هذا ينبني حكمٌ فقهيٌّ هو أنَّ شهادة القاذف تُقبَل، وكان المُوجِّه لهم في هذا الحكم الكثير من الأدلَّة التي تنوَّعت بين قواعد النَّحو، كالاستدلال بالعطف بين الجمل، إذ يجعلها في حكم الجملة الواحدة، وعليه يعود الاستثناء إليها كما يعود إلى الجملة الواحدة. والسِّياق بنوعيه الدَّاخليِّ المتمثِّل في قياس هذه الآية على آية مُمَاثلة لها في التَّركيب النَّحويِّ. والخارجيِّ المتمثِّل في إجماع الأمة، وأقوال العلماء في قبول شهادته وتوبته.

وبالتَّالي يمكن القول: إنَّ الحكمَ الفقهيَّ المُستنبَطَ لم يكن نتيجة للدَّلالة النَّحويَّة في هذه الآية فحسب، بل كان نتيجة لتمازج الأدلَّة النَّحويَّة والمعطيات السِّياقيَّة ببعديها الدَّاخليِّ والخارجيِّ، لذلك لا يمكن الاكتفاء بالألفاظ وحدها في استنباط الأحكام، بل لا بدَّ من النَّظر في كل ما يَحُفُّ بالنَّص من قرائن "ومن هنا يقصُرُ بعض العلماء ويتوحَّلُ في خَضْخَاضٍ من الأغلاط حين يقتصرُ في استنباط أحكام الشَّريعة على اعتصار الألفاظ ويُوجِّهُ رأيه إلى اللَّفظِ مقتنعًا به، فلا يزالُ يُقلِّبُهُ ويُحلِّلُهُ ويأمل أن يستخرجَ لُبَّهُ، ويُهمِلُ الاستعانة بما يَحُفُّ بالكلام من حافَّاتِ القرائن والاصطلاحات والسِّياق. وإنَّ أدقَّ مقامٍ في الدَّلالة وأحوجَهُ في الاستعانة عليها مقامُ التَّشريع"[٥].

---

(١) الحديث في سنن ابن ماجه: كتاب الزهد، باب ذكر التوبة، رقم (٤٢٥٠)، ص ١٤١٩/٢.

(٢) إِبْرَاهِيم بن السّري بن سهل أَبو إِسحَاق الزّجاج، كَانَ من أهل الفضل وَالدّين، حسن الاعتقاد، جميل المَذهب. كَانَ يخرط الزّجاج، ثمَّ مَال إِلَى النَّحْو، فَلَزِمَ الْمبرد. مَاتَ فِي جُمَادَى الْآخِرَة سنة (٣١١هـ). ينظر: السيوطي: بغية الوعاة، ص ٤١١/١.

(٣) الزجاج، أبو إسحاق: معاني القرآن وإعرابه، ص ٣١/٤.

(٤) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٣٦/١٥-١٣٧.

(٥) ينظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص ٢٠٤/٢.

-ثانيًا: حكم المُنْخَنِقَةِ وأخواتِها[1]:

حرَّم الله سبحانه وتعالى على المسلمين مجموعةً من الأطعمة ذكرها في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُواْ بِالأَزْلاَمِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ﴾ [سورة المائدة:٣]

وممَّا وقف عنده الفقهاءُ الاستثناءُ الواردُ في الآية السَّابقة بعد المحرَّمات التي ذكرها سبحانه وتعالى، وهو قوله تعالى: ﴿إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ﴾. وممَّا لا شكَّ فيه أنَّ هذا الاستثناء لا يعود إلى جميع المُحرَّمات السَّابقة الذِّكر قبل الاستثناء، فلا يعود إلى (المَيْتة) لأنَّ الذَّكاة حالةٌ تُقصَد لقتل الحيوان الحيِّ، فلا تتعلَّق بما هو مَيْتٌ أصلًا، ولا يرجع إلى (الدَّم)، لأنَّ الدَّم لا حياةَ فيه، فلا تتعلَّق به ذكاة، ولا تتعلَّق أيضًا بالخنزير، لأنَّ لحمَهُ مُحرَّمٌ سواءٌ أُذبِح أم لم يُذبَح، وعليه إذًا يتعيَّن أن يكون الاستثناء راجعًا إلى (الْمُنْخَنِقَةِ، وَالْمَوْقُوذَةِ[2]، وَالْمُتَرَدِّيَةِ، وَالنَّطِيحَةِ، وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ)[3].

اختلف الفقهاء في حكم هذه المذكورات أتُؤكَل عند إدراك ذكاتها، أم لا يجوز أكلُها؟ وسبب اختلافِهم على ما يذكر ابن رشد اختلافُهم في نوع الاستثناء في هذه الآية، أهو مُتَّصلٌ يرجع إلى ما سبق ذكرُه من المنخنقة وأخواتها، فيخرجُ بها عن التَّحريم المذكور في بداية الآية، أم هو مُنقطِعٌ لا صِلةَ له بالجمل المُتقدِّمة، ولا تأثيرَ له فيها، على اعتبار أنَّه جملةٌ مستقلَّةٌ عمَّا قبلَها؟ فمن قال من الفقهاء باتِّصال الاستثناء ذهب إلى أنَّ الذَّكاة تعمل في الأصناف الخمسة السَّابقة فتُحِلُّها، أمَّا من قال بانقطاعه فذهب إلى أنَّ الذَّكاة غيرُ عاملةٍ في الأصناف المذكورة، فلا يَحِلُّ أكلُها وإنْ ذُكِّيَت[4].

ذهب الجمهور من العلماء والفقهاء إلى أنَّ الاستثناء مُتَّصلٌ، وهو يرجع إلى كلِّ ما أُدرِكَتْ ذكاتُه من المذكورات في الآية وفيه حياة[5]. وهذا ما ذهب إليه الإمامُ مالكٌ في أَحَدِ قولَيْه، إذ أجاز ذكاة المذكورات ما لم ينفُذ لها مَقتلًا[6]، بحيث إذا أدرَكَها وهي تَطرِف أو تحرِّك

---

(١) ينظر في هذه المسألة: السعدي، عبد القادر: أثر الدَّلالة النَّحوية واللغوية، ص ١٩٨.

(٢) "المَوْقُوذة: هِيَ الَّتِي تُقْتَل بِعَصًا أَو بِحجارةٍ لَا حَدَّ لَهَا فَتموت بِلَا ذَكاةٍ". تاج العروس مادة (وقذ)، ص ٤٩٥/٩.

(٣) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير: ص ٩٢/٦.

(٤) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١٠٩٨/٢-١٠٩٩.

(٥) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٥١/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢٧٤/٧.

(٦) المَقَاتِل هي: انقطاعُ النُّخاع، وتقطُّعُ الأوداج، وخَرْقُ المصِير، وانتثارُ الحشوة، وانتثارُ الدِّماغ. ينظر: ابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ٣٢١/١.

ذِراعًا أو كُرَاعًا، أو كان فيها نَفَسٌ يجري[١]. وهذا القول للإمامِ مالكٍ يُرجِّحُه ابن العربيِّ على الرَّأي الآخر، إذ يقول: "وهذا هو الصَّحيح من قولِهِ الذي كتبه بيده، وقرأَه على النَّاس من كلِّ بلدِ عمرِهِ، فهو أولى من الرِّوايات الغابرة..."[٢]، ويذكر ابن عَطيَّة وابن عاشور أنَّ هذا الرَّأي هو المشهور عنه وعن جمهور أصحابه[٣].

وذهب بعض الفقهاء إلى أنَّ الاستثناء مُنقطِعٌ عمَّا قبلَهُ، ولا يعود إلى شيءٍ ممَّا ذُكِر[٤]، ذُكِر[٤]، وإنَّما هو جملة مُستقلَّة. وعلى هذا الرَّأي لا تجوز ذكاة المذكورات في حال اليأس من حياتها وإن لم ينفُذ منها مَقْتلًا، إذ المعنى عندهم: "لكن ما ذكَّيتُم مِمَّا تجوز تذكيتُه فكُلُوه"[٥]، أو "لكن ما ذكَّيتم من غيرِ هذه الأوصاف"[٦].

وأمام هذين الرَّأيَيْن كان لابدَّ من الوقوف على كلِّ واحدٍ منهما، حيث نذكر ما رآه علماء المالكيَّة في هذين الرَّأيَيْن من ترجيح أحدِهما على الآخر، وتبنِّي أحدهما دون غيره، وما لهم من آراءٍ في ذلك.

أمَّا بالنِّسبة إلى الرَّأي الأوَّل فإنَّ علماء المالكيَّة يميلون إليه أكثر من الثَّاني، فابن العربيِّ مثلًا يُرجِّح الاتصال على الانقطاع، بدليل من أدلَّة التَّوجيه النَّحويِّ، إذ يرى أنَّ المتَّصل "هو أصلُ اللغةِ وجمهورُ الكلامِ، ولا يُرجَع إلى المنقطع إلَّا إذا تعذَّر المتَّصلُ، وتعذُّر المتَّصلِ يكون من وجهين: إمَّا عقلًا وإمَّا شرعًا..."[٧]. والذي يبدو من الأمثلة التي يذكرها ابن العربيِّ أنَّ المقصود بالمُتعذَّر عقلًا ما لا يصِحُّ في العقل أن يكون ما بعد إلَّا مُستثنًى ممَّا قبلَها، والمُقصود بالمُتعذَّر شَّرعًا وجودُ حُكمٍ شرعيٍّ أو خبرٍ إلهيٍّ يمنع من جعل الكلام جزءاً ممَّا قبلَه. وبالوقوف على هذه الآية لا يجد ابن العربيِّ مانعًا عقليًّا أو شرعيًّا يمنع من جعل الاستثناء متَّصِلًا، بل إنَّ السُّنَّة النَّبويَّة قد أحلَّتهُ، فقد ثَبَتَ في الصَّحيح من الحديث الشَّريف "أنَّ جَارِيَةً لِكَعْبِ بنِ مَالِكٍ كَانَتْ تَرْعَى غَنَمًا بالجَبَلِ الذِي بالسُّوقِ، وهو سَلْعٌ[٨]، فأُصِيْبَتْ مِنْهَا شَاةٌ، فَكَسَرتْ حَجَرًا

---

(١) – ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٥١/٢، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٩٣/٦، وابن أنس، مالك: الموطأ: كتاب الذبائح، باب ما يُكرَه من الذبيحة في الذكاة، ص ٣٥٧، والمدونة الكبرى، ص ٥٤٥/١، وابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ٣٢١/١.

(٢) ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٦/٢.

(٣) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٥١/٢، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٩٣/٦.

(٤) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٣/٢، والدسوقي، محمد بن عرفة: حاشية الدسوقي. تحقيق: محمد عُلَيش، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت ص ١١٣/٢.

(٥) ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٥٢/٢.

(٦) ابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ٣٢١/١، وينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٥٢/٢.

(٧) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٤/٢.

(٨) سَلْع: جبل بسُوق المدينة. ينظر: الحمَوي، ياقوت: معجم البلدان، ص ٢٣٦/٣.

فَذَبَحَتْهَا، فَذَكَرُوا ذَلِكَ للنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَمَرَ بِأَكْلِهَا"[١]. وممَّا يُستفاد من هذا الحديث حِلِيَّةُ أكلِ ما شَارفَ على الموت من الحيوانات إذا ذُكِّي[٢]. وهذا ما ذهب إليه بعض الصَّحابة كعليٍّ رضي الله عنه الذي قال: "إذا أَدْرَكْتَ ذَكاةَ المَوْقُوذةِ وهي تُحرِّك يدًا أو رجلًا فكُلْها". وابن عبَّاسٍ، وزيدِ بن ثابتٍ[٣].

وإلى مثل هذا يذهب القرطبيُّ أيضًا الذي يرى أنَّ "حقَّ الاستثناء أن يكون مَصرُوفًا إلى ما تقدَّم من كلامٍ، ولا يُجْعَل مُنقطِعًا إلَّا بدليلٍ يجب التَّسليم له"[٤]. ويستعين القرطبيُّ للدَّلالة على على اتِّصال الاستثناء ببعض أقوال الصَّحابة كابن عبَّاس الذي سُئِل عن ذئبٍ عدا على شاةٍ فشقَّ بطنَها حتى انتثر قُصْبُهَا[٥]، إلَّا أنَّ صاحبَها أدرك ذكاتها، أيأكُلُ منها أم لا؟ فأجابه ابن عبَّاسٍ بقوله: كُلْ وما انتثرَ من قُصْبِهَا فلا تأكلْ[٦]. كما يستعين أيضًا بأقوال بعض العلماء الذين الذين يرَون أنَّ أكل هذه المذكورات بعد إدراك ذكاتها هو السُّنَّة، ومن خالفه فقد خالف السُّنَّة من جمهور الصَّحابة وعامَّة العلماء[٧]. وبذلك نجد ابن العربيِّ والقرطبيَّ يُرجِّحان الاتِّصال على الانقطاع بأدلَّة من قواعد التَّوجيه النَّحويِّ المتمثِّلة في (الأصل)، وسياقيَّة تعتمد على الحديث النَّبويَّ وأقوالَ الصَّحابة. فالسُّنَّة شارحة للقرآنِ وموضِّحة له، كما أنَّ الصَّحابة أدرى بمعاني القرآن من غيرهم لِمَا شاهدوه من القرائن والأحوال عند نزوله، ولما اختصُّوا به من الفهم التَّام، والعلم الصَّحيح، والعمل الصَّالح[٨].

أمَّا ابن عاشور فله طريقة أخرى في الدَّلالة على اتِّصال الاستثناء وأنَّه راجع إلى المذكورات، إذ يستعين بالنَّصِّ القرآنيِّ نفسه للدَّلالة على ما ذهب إليه، فيقارن بين هذه الآيةِ وآيةٍ أخرى هي قوله تعالى: ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ﴾[سورة الأنعام:١٤٥]. ويبيِّن أنَّ هذه الآية اشتملت على المحرَّماتِ نفسِها المذكورة في آية المائدة ما عدا (المنخنقة، وما عُطِفَ

---

(١) ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٥/٢. والحديث في الموطأ: كتاب الذبائح، باب ما يجوز من الذكاة في حال الضرورة رقم (٤)، ص ٣٥٧.

(٢) ينظر: القرافي، شهاب الدين: الذخيرة، ص ١٢٧/٤.

(٣) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٥/٢، وفي الموطأ أن زيد بن ثابت ذهب إلى خلاف ذلك. ينظر: الموطأ، ص ٣٥٧، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢٧٤/٧.

(٤) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢٧٤/٧.

(٥) القُصْبُ: بضَمٍّ فسُكُونٍ المِعَى، وجمْعُهُ أَقْصَابٌ. ينظر: لسان العرب، مادة (قصب) ص ٦٧٦/١.

(٦) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ٢٧٤/٧.

(٧) السابق، الصفحة ذاتها.

(٨) ينظر: السيوطي، جلال الدين: التحبير في علم التفسير، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ=١٩٩٨م، ص ١٤٩.

عليها). وهذا يدلُّ على أنَّ المذكوراتِ لا تَحرُم مُطْلقًا، بل تَحْرُم إذا ماتت على هذه الصِّفة، فإذا ماتت على هذه الصِّفات فإنها تُعَدُّ مَيْتة، أمَّا إذا أُدرِكت وفيها حياة، فهي ذبيحة وليست بميْتة[١]. فالآية تلك فيها تفصيلٌ لهذه الآية. وعلى هذا يمكن القول: إنِّ المذكوراتِ إذا أُدرِكت ذكاتُها لا تبقى حاملةً الصِّفاتِ السَّابقة، بمعنى أنَّ المنخنقة إذا ذُكِّيت قبل موتها بالاختناق لا تكون منخنقة، وكذلك الموقوذة، وهلُمَّ جرًّا. وإنَّ الله سبحانه وتعالى سمَّى هذه بتلك عن طريق المجاز المرسل الذي علاقته (اعتبار ما يكون)، بمعنى أنَّ التي تعرَّضت للاختناق إذا لم تُذَكَّ تكون منخنقة، وكذلك بقية الصِّفات المذكورة. والله أعلم.

وأمَّا بالنِّسبة للاستثناء المنقطع وهو الذي جُعِلَ منه الرَّأي الثاني للإمامِ مالكٍ، فيذهب أصحاب هذا الرَّأي إلى أنَّ التَّحريم لا يتعلَّق بهذه الأصناف وهي حيَّة، وإنَّما يتعلَّق بها بعد الموت، أي: إنَّ الله تعالى حرَّم لحم الميْتة من تلقاء نفسِها، وحرَّم لحم التي تموت بسبب من الأسباب كالنَّطح والتَّردي والاختناق مثلًا[٢]. وعلى هذا المفهوم لا نجد من حيث الحكمُ الفقهيُّ اختلافًا بين أن يكون الاستثناء متَّصلًا أو منقطعًا، لأنَّ الانقطاع إذا كان يجعل التَّحريم متعلِّقًا بالموت على هذه الصِّفة، فالفقهاء مُجمعون على عدم جواز أكل الميْتة بسبب أو من غير سبب. أمَّا إذا كان فيها بقيَّةٌ من روح فهي ليست ميتة، وحكمها حكم الصَّحيح الذي تُحِلُّه الذَّكاة. وهذا ما دفع ابن رشد إلى القول: لكنَّ الحقَّ في ذلك أنَّ الذَّكاة تعمل في هذه الأصناف الخمسة مهما كان نوع الاستثناء متصلًا أم منقطعًا[٣].

والذي يبدو من كلام ابن عاشور حول هذه المسألة أنَّه يرفض ما ذهب إليه القائلون بانقطاع الاستثناء من أنَّ المقصود بهذه الأصناف هي التي ماتت بهذه الأسباب، فيرى أنَّ الاستثناءَ نفسَه الواقعَ في الآية يدلُّ على أنَّ الله سبحانه وتعالى رخَّص لهم الذَّكاة في هذه الحالات، وهي التي يُخشَى على الحيوان من الموت بسببها، وإلَّا إذا لم يُخْشَ عليه الموت، فلا حاجةَ إلى ذبحه، لأنَّه حيوانٌ مرضوضٌ أو مجروحٌ، ولا حاجة إلى الإعلام بإباحةِ أكلِه بذكاة. وهو يرى أنَّ جَعْلَ الاستثناءِ منقطعًا على تقدير: لكنْ كُلُوا ما ذكَّيتم من غير المذكورات. بعيدٌ في المعنى[٤].

وكأنَّ ابن عاشور يرى أنَّ الأصناف الخمسة المتلوَّة بالاستثناء لا تَخرُج عن حالاتٍ ثلاثٍ: إمَّا أن تكون هذه الأصناف ميْتة، وإمَّا أن تكون إصابتها خفيفةً ولا يُخشَى موتها، وإمَّا أن

---

(١) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير: ص ٦/٩٢-٩٣.

(٢) ينظر: ابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ٢/١١٠٠.

(٣)السابق، الصفحة ذاتها.

(٤) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٢/٩٣.

تكون إصابتُها بالغةً ولا تُرجَى معها الحياة. فإن كانت ميْتة بهذه الأسباب، فحكمها حكم الميتة المذكورة في بداية الآية، وربما صرَّح الله بهذه الأوصاف، لأنَّ العرب كانت تعدُّ الموت بهذه الحوادث كالذَّكاة[١]، ولا تجعلُها من قبيل الميتة، لأنَّ الميتة عندهم ما ماتت من تلقاء نفسها، وإذا كان ذلك كذلك، فلا حاجةَ أصلًا إلى مجيء الاستثناء، إذ لا فائدة منه. وإن كان لا يُخشَى عليها الموت، فلا حاجةَ إلى الاستثناء أيضًا، لأنَّ حكمَه حكمُ الحيوان الحيِّ، وإذا كان الاحتمالان السَّابقان مرفوضين من حيث المعنى لم يبقَ إلَّا الثَّالثُ، وهو جواز تذكية الحيوانات التي يُخشَى عليها الموت بهذه الأوصاف.

ويذهب ابن عَطيَّة إلى أنَّ الرَّأي الثَّاني للإمام مالكٍ وهو الذي جعلوه من الاستثناء المنقطع فيه نظر، فالاستثناء على قول الإمامِ مالكٍ مُتَّصلٌ، ولكنَّه يُخالِف في الحال التي تصِحُّ ذكاة هذه المذكورات[٢]. بمعنى أنَّ الأصناف المذكورة لا تُحلُّها التَّذكية إلَّا في حالة خاصَّة وهي حالة عدم اليأس من موتها.

وممَّا تقدم نجد اختلاف الرِّواية عن الإمامِ مالكٍ في حكم إدراك المنخنقة وأخواتِها، أمَّا علماء المالكيَّة فإنَّهم كما رأينا يرجِّحون الرَّأي الأوَّل للإمامِ مالكٍ، وهو حِلِّيَّةُ ما أُدرِكتْ ذكاتُه من الحيوانات وفيه بقيَّةُ حياة، وهم بذلك يجعلون الاستثناءَ الواردَ في الآية مُتَّصلًا، وفيما ذهبوا إليه كانت لهم مجموعة من الأدلَّة، منها ما يعتمد على أدلَّة النَّحو كقواعد التَّوجيه المُتمثِّلة في (الأصل)، إذ يرون أنَّ الأصلَ في الاستثناءِ الاتصالُ، ولا يُصَارُ إلى المنقطع إلَّا بدليل، وهذا ما يذكره النُّحاة من أنَّ الاستثناء حقيقةٌ في المُتَّصل، مجازٌ في المنقطع[٣]. كما يعتمدون على السِّياق الدَّاخليِّ فيتخذون من (التَّناصِّ) وسيلةً لترجيح رأيهم من حيث المقابلةُ بين آيةٍ وأخرى تتَّفقان في الموضوع ذاته، فالنَّصُّ القرآنيُّ لا يتجزَّأ، لأنَّه يهدف إلى غاية واحدة، وإن تنوَّعت مظاهر تعبيره، وينطلق من فلسفةٍ مُنسجِمة وإن تبيَّن للنَّاظر إلى سطح الأمور تنوُّعًا في القضايا[٤]. والمحلِّل النَّحويُّ عندما يحلِّل العناصر التَّركيبيَّة لهذه الآيات المتفرِّقة في بطن المصحف، يربط بين أجزائها حتى تكتملَ الصُّورة المُرادة. وبذلك يصِل إلى معنًى تامٍّ يستطيع من خلاله أن يصل إلى تحليل سليم للنَّصِّ يتَّفق والمعنى المُراد.

إضافة إلى ارتكازهم على المعنى، إذ رأَوا أنَّ القول بانقطاع الاستثناء بعيدٌ في المعنى، ويعتمدون أيضًا على السِّياق الخارجيِّ كالأحاديثِ الشَّريفة، وأقوال الصَّحابة. وبذلك نجد أنَّ هذه

---

(١) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ١٥٢/٢.

(٢) السابق، الصفحة ذاتها.

(٣) ينظر: الجرجاني، عبد القاهر: العوامل المائة في أصول علم العربيَّة. شرح الشيخ خالد الأزهري، تحقيق: د.البدراوي زهران، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٩٨، ص ١٩٥، وأبو حيان الأندلسي: ارتشاف الضرب، ص ٢٣٧٣/٥.

(٤) ينظر: مفتاح، محمد: ديناميَّة النَّصّ (تنظير وإنجاز)، ص ١٩٢.

الأدلَّة مجتمعةً كانت أساسًا في استنباط هذا الحكمِ الفقهيِّ. وبذلك يمكن القول: إنَّ القارئ حين يقرأ نصًّا ما يستدعي بنيتين داخليَّةٍ تتمثَّل في اعتماد الوسائل اللُّغوية التي تربط أواصر مقطع ما، وخارجيَّةٍ تكمن في مراعاة المقام وما يحيط بالنَّصِّ[1]. وهذا ما برز جليًّا في تحليل الفقهاء للنصوص الشَّرعيَّة.

(١) خطابي، محمد: لسانيات النَّصّ مدخل إلى انسجام الخطاب، ص ١٤.

ب- أسلوب النَّهي

-متروك التَّسمية عند الذَّبح:

نهى الله سبحانه وتعالى المسلمين أن يأكلوا كلَّ ذبيحة لم يُذكَر اسمُه تعالى عند ذبحها، فقال تعالى: ﴿وَلاَ تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾[سورة الأنعام:١٢١]

ولمَّا كان هذا الفعلُ منهيًّا عنه اختلف العلماء في دلالة النَّهي هذه، أهي من النَّهي الذي يُفيد التَّحريم، إذ هو الدَّلالة الحقيقيَّة للنَّهي[١]، أم من النَّهي الذي يفيد الكراهة؟ فإن كانت للتَّحريم فيَحرُم أكلُ ما تُرِك التَّسميةُ عليه عمدًا، أمَّا النَّاسي فقد رُفِع الإثم عنه بدلالة قوله عليه الصَّلاة والسَّلام: "إنَّ الله تَجَاوز عن أُمَّتِي الخطأَ، والنِّسيانَ، وما استكرهوا عليه"[٢]. وإن كانت للكراهة فلا يحرُم أكلُه، ولكن يُكرَه ذلك.

وما ذهب إليه المالكيَّة من هذه الدَّلالة التَّحريم، فذهبوا إلى أنَّ المُذَكِّي إذا ترك التَّسمية عامدًا لا يَحِلُّ أكلُ ذبيحته، وإذا تركها ناسيًا فلا بأسَ في أكلِها، وهذا هو المشهور من مذهب الإمام مالك[٣]. وقال ابن القاسم: "ومَنْ تركَ التَّسميَةَ عَمْدًا على الذَّبيحة، لم أَرَ أن تُؤكَلَ الذَّبيحةُ، وهو قولُ مالكٍ"[٤]. وفي رواية أخرى عن الإمامِ مالكٍ أنَّها تُؤكَل إن تركها عَمْدًا أو نِسيانًا[٥].

ويستعين ابن العربيِّ لترجيح مذهبه على المذاهب الأخرى بقرائنَ متعدِّدةٍ توزَّعت بين السَّياق القرآني، والأحاديث الشَّريفة، وما يمدُّه علم الأصول من قواعد، ولذلك يرى أنَّ الحكم الشَّرعيَّ لا بدَّ أن يتعلَّق بالقرآن الكريم، والسُّنَّة النَّبويَّة الشَّريفة، والدَّلائل المعنويَّة التي أسَّستها الشَّريعة. فأمَّا القرآن الكريم فقد ذكر الله تعالى الحالين حالَ ما ذُكر اسمُه عليه، وحالَ ما لم يُذكُر اسمُه عليه، فأباح الأوَّل بقوله: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ﴾[سورة الأنعام:١١٨]، وحرَّم الثَّاني بقوله: ﴿وَلاَ تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾[سورة الأنعام:١٢١]. ويرى ابن العربيِّ أنَّ النَّهي محمولٌ على التَّحريم، ولا يجوز أن يُحمَل على الكراهة، لأنَّه يتناول

---

(١) ينظر: الرازي: المحصول، ص ٤٦٩/٢، والقرافي: الذخيرة، ص ٨٦/١.

(٢) الحديث في صحيح ابن حبان: باب فضل الأمة، ذكر الأخبار عما وضع الله بفضله عن هذه الأمة، رقم (٧٢١٩)، ص ٢٠٢/١٦.

(٣) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٧١/٢، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٤٠/٢، وابن رشد: شرح بداية المجتهد، ص ١١٢٣/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج١٢/٩، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٤٠/٨، والدسوقي، محمد عرفة: حاشية الدسوقي، ص ١٠٦/٢.

(٤) ابن أنس، مالك: المدونة الكبرى، ص ٥٣٢/١.

(٥) ينظر: ابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٤٠/٢، وابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٤٠/٨. وقد جعل ابن رشد الجد التَّسمية من سنن الذَّبيحة لا من شروط صِحَّتها. ينظر: ابن رشد الجد: المقدمات الممهدات، ص ٤٣٠/١.

في بعض مقتضياته الحرامَ المحضَ، كالميتة، وما ذُكِر عليه اسم غير الله، لذلك لا يمكن أن يُقال: يُراد بالنَّهي الحرام والكراهة معًا. لأنَّ الحكم الشَّرعيَّ لا يتبعَّض[1]، أي: لا يكون بعضُه حرامًا وبعضُه حلالًا. وهذا ما يدلُّ عليه علم الأصول.

ويستعين ابن العربيِّ بغير حديثٍ يدلُّ على وجوب ذكر التَّسمية، كقوله عليه الصَّلاة والسَّلام: "ما أَنْهرَ الدَّمَ، وذُكِرَ اسمُ اللهِ عليه فَكُلْ"[2]. وقوله أيضًا: "إِذَا أَرْسَلْتَ كَلْبَكَ المُعَلَّمَ، وذَكَرْتَ اسْمَ اللهِ عَلَيه فَكُلْ"[3]. وقوله أيضًا: "وإِنْ وَجَدْتَ مَعَ كَلْبِكَ كَلْبًا آخَرَ فَلا تَأْكُلْ، فَإِنَّكَ إِنَّمَا سَمَّيْتَ عَلَى كَلْبِكَ وَلَمْ تُسَمِّ عَلَى الآخَرِ"[4]. ومن هذه الأحاديث يستدلُّ على أنَّ التَّسمية شَرط لحلِّيَّة الذَّبيحة والصَّيد[5]. وبهذه الأدلَّة يرجِّح ابن العربيِّ مذهبه على سائر المذاهب. أمَّا القرطبيُّ القرطبيُّ فيقتفي أثر ابن العربيِّ ولا يكاد يخرج عمَّا ذكره[6].

أمَّا ابن عاشور فلا يذهب إلى ما ذهب إليه ابن العربيِّ من حُرمة أكلِ ذبيحة تارك التَّسمية عمدًا كما هو المشهور في المذهب، بل يرجِّح الرِّواية الثَّانية عن الإمامِ مالكٍ التي تجيز أكل متروك التَّسمية عمدًا أو نِسيانًا، ويرى أنَّ الذين ذهبوا إلى عدم جواز أكل متروك التَّسمية عمدًا أخذوا بالأحوط في احتمال الآية مُقتصرين على ظاهر اللَّفظ دون معونة السِّياق. وبمراعاة السِّياق يرى ابن عاشور أنَّ الآية لا يُقصد بها تحريمُ متروك التَّسمية، وإنَّما يُقصد بها تحريمُ ذكر اسم غير الله عليها، وذلك أنَّ الآية السَّابقة على هذه، وهي قوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ﴾[سورة الأنعام:١١٨]، أفادت إباحة أكل ما ذُكر اسم الله عليه، وأفهمت تحريم ما لم يُذكر اسم الله عليه وهو الميتة، وأمَّا قوله: ﴿وَلاَ تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ فيعني: أنَّه تَرْكُ ذِكرِ اسم الله قصدًا وتجنُّبًا لذكره عليه، ولا يكون ذلك إلَّا لقصد ألَّا يكون الذَّبح لله تعالى، وهذا يساوي كونه لغير الله تعالى. ويرى أنَّ ما يُؤكد هذا المعنى أنَّ الله تعالى أردف النَّهي عن الأكل بقوله: ﴿وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾، وقد وصف الله تعالى(الفسق) في آية لاحقة من السُّورة ذاتها هي قوله: ﴿أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ﴾[سورة الأنعام:١٤٥]، فعُلِمَ من ذلك أنَّ الفسق غير الموصوف في الآية الأولى هو الفسق عينه الموصوف في هذه الآية بالإهلال لغير الله به،

---

(١) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص٢٧٢/٢.

(٢) الحديث في صحيح البخاري: كتاب الذبائح والصيد، باب ما أنهر الدم من القصب والمروة والحديد، رقم (٥١٨٤)، ص ٢٠٩٦/٥.

(٣) الحديث في صحيح مسلم: كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب الصيد بالكلاب المعلمة، رقم (١٩٢٩)، ص ١٥٢٩/٣.

(٤) الحديث بمعناه في صحيح البخاري: كتاب الذبائح والصيد، باب التسمية على الصيد، رقم (٥١٥٨)، ص ٢٠٨٦/٥.

(٥) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص٢٧٢/٢.

(٦) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٤/٩.

وممَّا يدلُّ على هذا المعنى أيضًا تعقيب هذا النَّهي بقوله: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾. والشِّرك لا يكون إلَّا بذكر أسماء الأصنام على الذَّبيحة، ولا يكون بترك التَّسمية، كما أن تارك التَّسمية قد يكون آثمًا إلَّا أنَّ إثمَه لا يُبطل ذكاته، كالصَّلاة في الأرض المغصوبة[1].

ولا بدَّ من النَّظر في سبب نزول الآية، لأنَّ الغفلة عنه تُؤدِّي إلى الخروج عن مقصد الآية، والجهل به يُؤدِّي إلى الوقوع في الشُّبَه والإشكالات[2]، وبالعودة إليه نجد أنَّها نزلت في تحريم الميْتة، إذ "قال المشركون: يا محمَّدُ، أَخْبِرْنَا عن الشَّاة إذا ماتتْ مَنْ قتلَها؟ قال: اللهُ قتلها، قالوا: فتزعم أنَّ ما قتلتَ أنت وأصحابُك حلال، وما قَتَلَ الكلبُ والصَّقر حلال، وما قتله اللهُ حرام؟"[3]. وكأنَّ الآية تحذِّر المسلمين وتنهاهم عن اتِّباع ما يتقوَّل به المشركون من قياسهم الفاسد في حِلِّ ما أماته الله حَتْف أنفه. وهذا ما يفسِّر تعقيب الله النَّهي بقوله: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾. وعلى هذا السَّبب يكون المُراد من النَّهيِ النَّهيَ عن أكل الميتة، لأنَّه لم يُذكر اسمُ الله عليها. في حين يذهب ابن العربيِّ وابن عَطيَّة إلى أن الآية –وإن كانت في الميتة– يُراد بها العموم، فالعبرة بعموم اللَّفظ لا بخصوص السَّبب[4].

يُضاف إلى ذلك أنَّ الله تعالى ذكر قبل هذا النَّهي إباحةَ أَكْلِ ما ذُكِرَ اسمُ الله عليه، بل حضَّهم على ذلك، فقال: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلاَّ تَأْكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾ [سورة الأنعام:١١٩]، فالله تعالى قد فصَّل لعباده ما حرَّم عليهم، وإذا كان القرآن كالسُّورة الواحدة، وما أُجمل منه في موضع أُوضِح في موضع آخر نجد من خلال استقراء آيات تحريم الأطعمة[5] أنَّ المحرَّمات تنحصر في (الميتة ويدخل تحتها ما مات بسبب كالمنخنقة وأخواتها، والدَّم، ولحم الخنزير، وما أُهلَّ لغير الله به). ولا نجد فيها تحريمَ متروكِ التَّسمية الذي لم يُذكر اسمُ غيرِ اللهِ عليه.

ويرفض القرطبيُّ أن يكون المُراد من قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ ما ورد في سورة المائدة في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى

---

(١) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٣٩/٨-٤١.

(٢) ينظر: الشاطبي: الموافقات، ص ٣٤٧/٣-٣٤٩.

(٣) الواحدي: أسباب النزول، ص ٢٢٦، وينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٦٩/٢، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١١/٩.

(٤) ينظر: ابن العربيِّ: أحكام القرآن، ص ٢٧٠/٢-٢٧١، وابن عَطيَّة: المحرر الوجيز، ص ٣٤٠/٢.

(٥) وهي في (سورة البقرة آية ١٧٣، وسورة المائدة آية ٣، وسورة الأنعام آية ١٤٥، وسورة النحل آية ١١٥).

النُّصُبِ﴾[سورة المائدة:٣]، لأنَّ سورة الأنعام مكيَّة، وسورة المائدة مدنيَّة[١]. وإلى هذا يذهب ابن عاشور ويضيف أنَّه لا يصِحُّ أن يكون المُراد من التَّفصيل ما ورد في آخر السُّورة ذاتها في قوله تعالى: ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[سورة الأنعام: ١٤٥]، لأنَّ هذه السُّورة نزلت جملة واحدة على الصَّحيح، ومُتقدِّم النُّزول لا يمكن أن يكون مُتأخِّر التِّلاوة، ويرى ابن عاشور أنَّه ربَّما كان هذا التَّفصيل بوحيٍ غير القرآن[٢]. وهذا يؤكِّده ما نقله السُيوطيُّ عن ابن الحصار: "أوَّل آية نزلت في الأطعمة بمكة آية الأنعام ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾[سورة الأنعام:١٤٥]، ثُمَّ آية النَّحل ﴿فَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّهُ حَلالاً طَيِّبًا﴾[سورة النحل:١١٤]، إلى آخرها، وبالمدينة آية البقرة ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾[سورة البقرة:١٧٣] الآية، ثُمَّ آية المائدة ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[سورة المائدة:٣] الآية"[٣]. وبما أنَّ أوَّل آية نزلت في الأطعمة هي هذه، فلا بدَّ أن يكون التَّفصيل المذكور كان بالسُّنَّة النَّبويَّة والله أعلم.

وبذلك يرى ابن عاشور أنَّ الآية لا يُراد منها تحريمُ ما لم يُذكر اسم الله عليه، بل تحريمُ ما ذُكر اسم غير الله عليه، وبذلك لا يحرُم أكل متروك التَّسمية عمدًا أو سهوًا، ويستعين في دلالة ذلك بالسِّياق القرآنيِّ المتمثِّل بالسَّوابق واللَّواحق من الآيات التي تحيط بهذه الآية وتُفسِّر بعض جوانبها، لأنَّ كثيرًا من نصوص القرآن الكريم لا يُفهم معناه حقَّ الفَهم إلَّا بتفسير موضعٍ آخرَ أو سورة أخرى[٤]، وأنَّ معنى آية ما لا يمكن أن يتحدَّد بالاكتفاء بجملها فقط، بل يتحدَّد من خلال النَّصِّ القرآنيِّ كلِّه، ومن هنا ترتبط في النَّصِّ الأجزاءُ السَّابقةُ باللَّاحقة، فيمكن أن تفسِّرَ جملةٌ سابقةٌ جملةً لاحقةً والعكس. ممَّا يؤدي إلى القول بكليَّة النَّصِّ القرآنيِّ[٥]. وبناء على ذلك يميل ابن عاشور إلى الرِّواية الثانية للإمام مالكٍ في جواز أكل متروك التَّسمية ويُرجِّحها على غيرها. وبذلك تكون دلالة النَّهي قد خرجت عن معناها الحقيقيِّ الذي هو"طلب الإقلاع عن الفعل طلبًا جازمًا ملزمًا"[٦]، وهذا ما يُفيده التَّحريم، إلى المعنى المجازيِّ وهو الكراهة. وينبني على ذلك ذلك حكمٌ شرعيٌّ هو: كراهة أكلِ متروكِ التَّسمية عند الذَّبح.

في حين رأينا ابن العربيِّ يذهب إلى بقاء (لا) الناهية دالة على أصل وضعها، وهو النهي الدَّال على التَّحريم، ويُؤيِّد ما ذهب إليه مُستعينًا بالسِّياق الدَّاخليِّ للنَّصِّ القرآنيِّ من حيث

---

(١) ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ص ١٠٠/٩.

(٢) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ص ٣٤/٨-٣٥.

(٣) ينظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ص ١٧٣/١.

(٤) ينظر الشاطبي: الموافقات، ص ٤٢٠/٣.

(٥)ينظر: عفيفي، أحمد: نحو النَّصّ اتجاه جديد في الدرس النَّحوي، ص ٢٤.

(٦) العاكوب، عيسى: المفصل في علوم البلاغة العربيَّة، ص ٢٥٧.

المقابلة بين آية الإباحة وآية التَّحريم، والسِّياق الخارجيِّ المتمثِّل بالأحاديث النَّبويَّة، وقواعد علم الأصول، مُستنبطًا من ذلك كلِّه حُرْمة أَكْلِ كُلِّ ما تُرِكَ التَّسمية عليه عند ذَبْحِهِ.

بعد هذا الطَّواف على المسائل المدروسة لا يخفى على ذي نظرٍ أهميَّة القواعد النَّحويَّة والمعطيات السِّياقيَّة في استنباط الأحكام الفقهيَّة، إذ كان لكلٍّ منهما أثره الفاعل في عمليَّة الاستنباط، فقد تضافر كلٌّ من هذه القواعد وتلك المعطيات ليُسهم في إنتاج الدَّلالة من جهة، ومن جهة أخرى في إنتاج الأحكامِ الفقهيَّة من الآيات التَّشريعيَّة.

أمَّا بالنِّسبة للقواعد النَّحويَّة فقد اعتمد فقهاء المالكيَّة على ما يمدُّهم به هذا العلم من قواعدَ يُفهَم من خلالها المعنى ويتَّسق الكلام، ومن هذه القواعد التي اعتمدوا عليها (الضَّمير يعود إلى أقرب مذكور، والضَّمير لا بدَّ له من اسم يعود عليه، واسم الإشارة يعود إلى أقرب مذكور، والاستثناء يعود إلى جميع الجمل المُتقدِّمة). وأفادوا أيضًا من دلالة بعض الأبواب النَّحويَّة في ترجيح ما ذهبوا إليه، نحو:(الاستثناء، والتوكيد، والعطف)

ففي دلالة الأدوات كانوا يعتمدون على المعنى الأصليَّ للأداة، أو المعنى المُرجَّح لديهم باتِّفاق النُّحاة عليه، واختلافهم في المعنى الآخر. فنجدهم في دلالة الأداة (إلى) يذهبون إلى أنَّها لانتهاء الغاية في غَسْل المرافق، وليست للمعيَّة. ويرون أنَّ (الباء) يُرجِّح معنى الزيادة فيها على التَّبعيض، لاتِّفاق النُّحاة على الأوَّل، واختلافهم على الأخير، بل يرفضون معنى التَّبعيض في (الباء). ويذهبون كما يذهب جمهور النُّحاة إلى أنَّ (الواو) تدلُّ على مطلق الجمع، ولا تفيد التَّرتيب.

كما اعتمدوا على قواعد التَّوجيه النَّحويِّ، ومن هذه القواعد (السَّماع)، فيحتجُّون على مخالفيهم بأنَّ المعنى الذي ذهبوا إليه لا وجود له في لغة العرب، كمعنى التبعيض في (الباء) والمعية في (إلى). و(الأصل) فالأصل أن يكون لكلِّ حرف معنى، والأصل أن يؤخذ الكلام على ظاهره، والأصل في الكلام الحقيقة. و(إجماع النُّحاة) فيرون أنَّ ما أجمع النُّحاة عليه من معاني الأدوات أولى بحمل الكلام عليه ممَّا اختلفوا فيه.

كما احتجوا في استنباطهم الأحكام بمعهود العرب وعرفها في استخدام لغتها، فهي تقيم المسبَّب مقام السَّبب، وتستعمل المُراد مكان الإرادة، والخبرَ موضع الإنشاء. كلُّ ذلك لغاية فنيَّة جماليَّة. فأفادوا من ذلك باستنباطهم.

وأمَّا بالنِّسبة لمعطيات السِّياق فنجدهم يعتمدون على السِّياق بنوعيه: السِّياق الدَّاخليِّ الذي يتمثَّل في لغة النَّصِّ من حيث تحليلُ مفردات الآية، وارتباطها بما يسبقها ويلحقها من

آيات، وارتباطها بآيات أخرى من القرآن تخصِّصها أو توضِّحها، وقياس نصوص من القرآن على أخرى مشابهة لها في النَّظم والتَّركيب. كما وجدنا اهتمامهم بالدَّلالة المعجميَّة للمفردات إذ يفيدون منها في ترجيح رأيهم، والمناسبة بين المفردة والحكم المستنبط وهو ما يُعرف (بالمناسبة المعجميَّة). والسِّياق الخارجيِّ المتمثِّل بأحاديث النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم، وأقوال الصَّحابة، وإجماع العلماء، وأسباب النُّزول، والعادات الاجتماعيَّة.

الخاتمة

بعد هذه الرِّحلة التي قضيناها مع الفقه المالكيِّ نستجلي فيها آراءهم الفقهيَّة، ونتعرَّف على طرائقهم في استنباط الأحكام، والتَّأثر والتَّأثير بين كلٍّ من النَّحو والفقه، وأثر السِّياق في الدَّلالة والتَّوجيه، نخلص من ذلك كلِّه إلى ذكر أهمِّ النتائج المُستخلَصة من البحث:

١- برز من خلال الفصول الثَّلاثة العلاقة المتبادلة بين (الفقه، والنَّحو، والسِّياق)، إذ كان كلٌّ منها يُؤثِّر في الآخر، ويوجِّهُه توجيهًا يتناسب مع الحكمِ الفقهيِّ من جهة، وقواعد النَّحو، والمعطيات السِّياقيَّة من جهة أخرى.

٢- كان للأحكام الفقهيَّة أثرٌ بارزٌ في توجيه الدَّلالة النَّحويَّة، إذ كانت هذه الأحكام المُستنبَطة من أقوال النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم وأفعاله، وأقوال الصَّحابة، وإجماعهم، وإجماع العلماء بعدَهم، قرينةً تُحدِّد المعنى، وتُوجِّه التَّركيب النَّحويَّ الوجهة التي تتَّفق مع الأحكام المستنبطة. وقد برز ذلك جليًّا في دلالة (الأدوات، والحذف، والحال، والصَّفة، وأسلوب الأمر، والعطف، والاستثناء، والشرط).

٣- كان للقواعد النَّحويَّة حضورٌ واضحٌ في استنباط الأحكام الشَّرعيَّة، فقد اعتمد فقهاء المالكيَّة على ما جمعه النُّحاة من قواعدَ في معالجتهم لمفردات الآية وتراكيبها، فأفادوا من معاني الأدوات، وآراء النُّحاة في دلالتها، كما أفادوا من دلالة الأساليب كأسلوب (الشَّرط، والاستثناء، والعطف، والأمر، والتَّوكيد). واعتمدوا أيضًا في استنباطهم على قواعد التَّوجيه النَّحويِّ المُتمثِّلة في (السَّماع، والأصل، وإجماع النُّحاة).

٤- لم يكن الدَّليل النَّحويُّ عند فقهاء المالكيَّة أساس الاستنباط للأحكام، بل كان وسيلة وأداة من أدوات هذا الاستنباط، تتضافر مع غيرها في إنتاج الحكم الفقهيِّ، إذ كان اعتمادهم أولًا على الآثار المرويَّة عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم وصحابته. لذلك كانت الأحكام المُستنبطة عن طريق النَّحو قليلة قياسًا بالنِّسبة إلى الأحكام المُستنبَطة من تضافر النَّحو مع السِّياق.

٥- برزت عناية الفقهاء بالسِّياق الدَّاخليِّ للآية المُستنبَط منها، فكانوا ينظرون بدقَّة في المعاني المعجميَّة لمفردات الآية، ومناسبتها للمعنى المُراد وهو ما يُعرَف بـ(المناسبة المعجميَّة). كما اهتموا بارتباط الآية بما يجاورها من آيات سابقة ولاحقة،

والجمع بين الآيات المبثوثة في بطن المصحف تلك التي تدور حول موضوع واحد وهو ما يُعرَف بـ(بالتَّناصِّ)، فلا ينزعون الآية من سياقها. وهم بذلك حقَّقوا مقولة: القرآن كالسُّورة الواحدة يُفسِّر بعضه بعضًا.

٦- كما برزت عنايتهم أيضًا بالسِّياق الخارجيِّ، فكانوا ينظرون في كلِّ ما يدور حول الآية من أقوالٍ وأفعالٍ للنَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم وأصحابه، وأسباب النُّزول، وعادات العرب الاجتماعيَّة في حياتها، وأعراف النَّاس وقت نزول الآية. فذلك كلُّه يؤثر في معنى الآية والحكم المُستنبط.

٧- كان علماء المالكيَّة يتمسَّكون بظاهر الآية، فيفهمون الآية على ظاهرها، ولا يحيدون عن هذا الظَّاهر إلَّا لضرورة، كأنْ يتصادمَ الظَّاهر مع أثر مرويٍّ، فيؤوِّلون الظَّاهر بما يتناسب مع هذا الأثر، وبما تُجيزه لغة العرب، فاللُّغة أساليبها متشعِّبة، وفنونها كثيرة.

٨- برز لديهم الاعتماد على علوم البلاغة في استنباط الأحكام، أو تقوية الوجه المختار على غيره. فالقرآن الكريم يجب أن يُحمل على أقوى الأوجه وأفصحها، فيرفضون الرَّأي إذا كان يخلُّ بمقتضى الفصاحة

٩- كان لبعض علماء المالكيَّة آراء يُخالف بها المشهور عند النُّحاة والبلاغيِّين من أساليب اللَّغة العربية، كابن العربيِّ الذي لا يقبل بحال أن يَرِد الخبر بمعنى الإنشاء، بل يرى أنَّ لكلٍّ منهما وجهته، وهما متناقضان فكيف يجتمعان.

هذه هي أهم النتائج التي توصَّل إليها البحث من خلال عرضه للمسائل المدروسة، فأرجو من الله عزَّ وجلَّ السَّداد في الرَّأي والعمل، فله الفضل والمنَّة والثناء الحسن الجميل.

الفـهـارس

١–فهرس الآيات القرآنيَّة.
٢–فهرس الأحاديث الشَّريفة.
٣–فهرس الأبيات الشِّعريَّة.
٤–فهرس المصادر والمراجع.

١- فهرس الآيات القرآنية

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
﴿الْحَمْدُ للّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾	٢	الفاتحة	١٣
﴿ فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً﴾	٦٠	البقرة	١٦٧
﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَارَى﴾	١٣٥	البقرة	٨٠
﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ﴾	١٥٨	البقرة	١٣٨
﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ ...﴾	١٧٣	البقرة	١٠٧
﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا ...﴾	١٨٠	البقرة	١٥٠
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ...﴾	١٨٣	البقرة	١٦٧
﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ... ﴾	١٨٤	البقرة	١٦٤
﴿يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾	١٨٥	البقرة	١٦٦
﴿وَلاَ تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾	١٨٧	البقرة	٧٦
﴿وَأَتِمُّواْ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّهِ...﴾	١٩٦	البقرة	٨٠-٩٨
﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى...﴾	٢٢٢	البقرة	٧٩
﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ...﴾	٢٣٣	البقرة	١٤٤-١٦١
﴿لاَّ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاء...﴾	٢٣٦	البقرة	٨٨
﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ...﴾	٢٣٧	البقرة	٨٧-١٤٥
﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾	٢٤١	البقرة	٨٧
﴿لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي﴾	٢٥٥	البقرة	١٣
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى... ﴾	٢٨٢	البقرة	٦٨-١٤٠
﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُواْ كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ...﴾	٢٨٣	البقرة	٦٧
﴿قُلْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَالرَّسُولَ فإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾	٣٢	آل عمران	٦١
﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ...﴾	٣	النساء	٩٢
﴿وَآتُواْ النِّسَاء صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً...﴾	٤	النساء	٩٢
﴿وَلاَ تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاء...﴾	٢٢	النساء	٥٢-١٣١
﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ...﴾	٢٣	النساء	٣٦-٨٠
﴿فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾	٢٤	النساء	٩٢
﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ..﴾	٢٥	النساء	٩٢-١٠٨-

			١١٣-١٠٩
﴿يُرِيدُ اللّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾	٢٨	النساء	٧٥
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى ...﴾	٤٣	النساء	١٣٥-١٠٣
﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَئًا...﴾	٩٢	النساء	٨٥-٥٦
﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ...﴾	١٠١	النساء	٦٣
﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاَةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ﴾	١٠٢	النساء	٦٦
﴿فَإِذَا اطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ﴾	١٠٣	النساء	٦٣
﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ ...﴾	٣	المائدة	١٠٠-١٠٧-١٧٩-١٨٧-١٨٨
﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ...﴾	٤	المائدة	١٦٩
﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾	٥	المائدة	١٠٩
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ ...﴾	٦	المائدة	٢٦-٤٣-١٢٢-١٢٦-١٣٣-١٣٦-١٥٦
﴿إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ ...﴾	٣٣	المائدة	٨٢-١٧٧
﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ...﴾	٤٥	المائدة	١٤٢
﴿لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ ...﴾	٨٩	المائدة	٣٠-٨٠
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْتُلُواْ الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾	٩٥	المائدة	٣٣-٨٥-٨٧-١٧٢
﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ...﴾	١١٨	المائدة	٦٠
﴿فَكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ﴾	١١٨	الأنعام	١٨٥-١٨٦
﴿وَمَا لَكُمْ أَلاَّ تَأْكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ عَلَيْكُمْ...﴾	١١٩	الأنعام	١٨٧
﴿وَلاَ تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ...﴾	١٢١	الأنعام	١٨٥
﴿كُلُواْ مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾	١٤١	الأنعام	١٧٠
﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ...﴾	١٤٥	الأنعام	١٠٦-١٨١-١٨٦-١٨٨
﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُواْ﴾	١٥٢	الأنعام	١٥٣

﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَآئِلُونَ﴾	٤	الأعراف	٨٨
﴿إِلاَّ تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُواْ...﴾	٤٠	التوبة	٧٥
﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ...﴾	٥٨	التوبة	٢٠
﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ...﴾	٦٠	التوبة	٢١-١٦
﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِيْ الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا﴾	٦	هود	١٩
﴿إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا ﴾	٧٨	يوسف	١٥
﴿{أَتَى أَمْرُ اللّهِ فَلاَ تَسْتَعْجِلُوهُ﴾	١	النحل	١٥٣
﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾	٤٤	النحل	٦٨
﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ...﴾	٨٩	النحل	١٥٣
﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾	٩٨	النحل	١٥٢
﴿فَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّهُ حَلالاً طَيِّبًا﴾	١١٤	النحل	١٨٨
﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ ...﴾[سورة النحل:١١٥]،	١١٥	النحل	١٠٧
﴿وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾	٧	الإسراء	٩٩
﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾	٤٤	طه	٨١
﴿وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾	١٣٣	طه	٨١
﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾	٧٨	الحج	٤١
﴿تَنبُتُ بِالدُّهْنِ﴾	٢٠	المؤمنون	١٢٧
﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ...﴾	٣٠	النور	٤٣
﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَى مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ...﴾	٣٢	النور	٤٢-٩٦-١١٤
﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمْ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ﴾	٣٣	النور	٤٣-٦٢
﴿حَرَجٌ وَلَا عَلَى أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا مِن بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ﴾	٦١	النور	٩٠
﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾	١٩٥	الشعراء	١١٩
﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاء حِجَابٍ﴾	٥٣	الأحزاب	١٥٣
﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ...﴾	٧٨	يس	١٠٠
﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾	١٤٧	الصافات	٨٨
﴿جَنَّاتِ عَدْنٍ مُّفَتَّحَةً لَّهُمُ الْأَبْوَابُ﴾	٥٠	ص	٧٥
﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾	٢٨	الزُّمَر	٧٣

﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى...﴾	٥٦	الدخان	٥١
﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾	٨	النَّجم	١٥٤
﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ﴾	١	القمر	١٥٤
﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنتَصِرَانِ﴾	٣٥	الرحمن	٤٨
﴿لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾	٧٩	الواقعة	١٥٨
﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا...﴾	٣	المجادلة	١٥٣
﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا...﴾	١	الطلاق	٩٥
﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ...﴾	٦	الطلاق	١١١-١١٢-١٦٣
﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾	٢٤	الإنسان	٨٩
﴿فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾	٤١	النازعات	٧٥
﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ...﴾	١١	عبس	١٥٩
﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾	١	المطففين	١٤
﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾	٢	العصر	٧٥
﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ...﴾	١	الكوثر	٢٢

٢- فهرس الأحاديث الشريفة

مطلع الحديث	الصفحة
"إِذَا تَوَضَّأَ العَبْدُ المُسْلِمُ أَو المُؤْمِنُ...".	٤٩
"إِذَا أَرْسَلْتَ كَلْبَكَ المُعَلَّمَ، وذَكَرْتَ اسْمَ اللهِ عَلَيه فَكُلْ".	١٧٠-١٨٦
"أقتلتَه بعد أن قال: لا إله إلَّا الله"	٥٧
"أقبلْنَا في رَكْبٍ من الرَّبَذَة...".	٤٠
"أُمِرْتُ أَنْ آخُذَ الصَّدَقَةَ مِنْ أَغْنِيَائِكُمْ وَأَرُدَّهَا إلى فُقَرَائِكُمْ".	١٩
"أَمَرَنَا رسولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ إذا كُنَّا في سَفَرٍ..."	٢٧
"ألَّا يمسَّ القرآنَ إلَّا طاهرٌ".	١٥٩-١٦٠
"أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم صلَّى وهو بالصَّهباء...".	٢٨
"أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم كان يتوضَّأ لكلِّ صلاة...".	٢٨
"أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم أشهد على بيعِ عبدٍ باعَهُ للعدَّاء...".	٣٩
"أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم ابتاع فرسًا من أعرابيٍّ...".	٤٠
"أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم اشْتَرَى طعامًا من يهوديٍّ...".	٦٧
"أنَّ النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم كان يتعوَّذ في صلاته قبل القراءة".	١٥٤
"أنَّهُ تَمَسَّحَ وَصَلَّى"	٤٧
"إنَّ أوَّلَ مَا نَبْدَأُ بِهِ فِي يَوْمِنَا هَذَا أَنْ نُصَلِّيَ، ثُمَّ نَرْجِعَ فَنَنْحَرَ...".	٢٢-٢٤
"إنَّ النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم سُئِل عن الضَّبُع...".	٣٥-١٧٤
"إنَّ الدِّيْنَ يُسْرٌ، ولَنْ يُشَادَّ الدِّيْنَ أَحَدٌ إلَّا غَلَبَهُ..".	٤١
"إنَّ اللهَ يُحِبُّ أنْ تُؤتَى رُخَصُهُ كَمَا [يُحِبُّ أَنْ] تُؤتَى عَزَائِمُهُ".	١٦٧
"إنَّما يكفيكَ أن تضربَ بيدكَ، ثم تنفخَ فيها...".	١٣٥
"التَّائِبُ من الذَّنْبِ كَمَنْ لا ذَنْبَ لَهُ".	١٧٨
"تَخَلَّفَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ عَنَّا في سَفْرَةٍ سَافَرْنَاهَا...".	٤٩
"تُوفِّيَ رسولُ الله صلَّى الله عليه وسلَّمَ ودِرْعُهُ مَرْهُونةٌ عند يهودِيٍّ..".	٦٨
"جاء ثلاثةُ رَهْطٍ إلى بُيوتِ أزواجِ النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم...".	٤٣
"خُذِيْهَا واشْتَرِطِي لَهُمْ الوَلَاء"	٩٩
"سَافَرْنَا مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في رَمَضَانَ...".	١٦٦
"سأل قومٌ من التُّجار رسولَ الله صلَّى الله عليه وسلَّم...".	٦٥

"سَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وسَلَّمَ، فَقُلْتُ: إِنَّا قَومٌ نَتَصَيَّدُ...".	١٧٠
"صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللهُ بها عليكُم، فاقبلُوا صَدَقتَهُ".	٦٤
"صلَّيتُ مع رسولِ الله صلَّى الله عليه وسلَّم بمِنًى آمَنَ ما كان...".	٦٤
"غَزَوْنَا مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِسِتَّ عَشْرَةَ...".	١٦٦
"فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِهِ، وِلْيَأْتِ الذي هو خَيْرٌ".	٣١
"كان النَّبيُّ إذا افتتح القراءة في الصَّلاة كبَّر...".	١٥٤
"كانَ النَّبِيُّ صَلَّى الله عليه وسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ عندَ كُلِّ صَلاةٍ...".	٢٨
"لا تمسّ القرآن إلا وأنتَ طاهرٌ".	١٦٠
"لا نفقةَ لكِ"	١١٢
لا يمسُّ القرآنَ إلَّا طاهرٌ "	١٦٠
"مَا حَقُّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ لَهُ شَيءٌ يُوصَى فيهِ يَبِيْتُ لَيْلَتَيْنِ ..."	١٥٢
"ما أَنْهرَ الدَّمَ، وذُكِرَ اسمُ اللهِ عليه فَكُلْ".	١٨٦
"ما مِنْ مُسلِمٍ يُصابُ بشيءٍ من جسدِهِ فيهبُه إلَّا رفعَه اللهُ به درجةً...".	١٤٣
"مَنْ تَوَضَّأَ عَلَى طُهْرٍ كَتَبَ اللهُ لَهُ عَشْرَ حَسَنَاتٍ".	٢٩
"مَنْ حَلَفَ على يَمِيْنٍ، فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا...".	٣١
"مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلَاة، فإنَّمَا ذَبَحَ لِنَفْسِهِ...".	٢٢
"نبدأُ بِمَا بدأ اللهُ بِهِ".	١٣٨
"وإِنْ لم تَجِدْ إلَّا جَذَعًا فَاذْبَحْ".	٢٣
"وإِنْ وَجَدْتَ مَعَ كَلْبِكَ كَلْبًا آخَرَ فَلا تَأْكُلْ...".	١٨٦
"ويلٌ للأعقابِ من النَّار".	٤٥
"ويلٌ لِلْأَعْقَابِ وَبُطُونِ الأَقْدَامِ مِنَ النَّارِ".	٤٦
"وَيْلٌ لِلْعَرَاقِيْبِ مِنَ النَّارِ".	٤٥
"هذا وضوءٌ لا يَقبل اللهُ صلاةً إلَّا به".	١٢٩
"يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ البَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ...".	٤٣

٣- فهرس الأبيات الشعرية

البيت		الصفحة
أَنَــا المَــوْتُ الــذِي حُــدِّثْتَ عَنْــهُ	فَلَــيْسَ لِهَــارِبٍ مِنِّــي نَجَــاءُ	١٥١
لَا عَيْــبَ فِــيْهِمْ غَيْــرَ أنَّ سُــيُوْفَهُمْ	بِهِــنَّ فُلُــوْلٌ مِــنْ قِــرَاعِ الكَتَائِــبِ	١٥٤
نُبِّئْــتُ حِصْــنًا وَحَيًّــا مِــنْ بَنِــي أَسَــدٍ	قَــامُوا فَقَــالُوا: حِمَانَــا غَيْــرُ مَقْــرُوبِ	١٥٧
يَــا أيُّهــا الرَّاكــبُ المُزْجِــي مطيَّتَــهُ	سَــائِلْ بَنِــي أَسَــدٍ مــا هَــذِهِ الصَّــوْتُ	١٥١
وَقُــلْ لَهُــمْ بَــادِرُوا بِالعُــذْرِ والتَمِسُــوا	قَــوْلًا يُبَــرِّئُكُمْ إِنِّــي أَنَــا المَــوْتُ	
وَإِنِّــي لَآتِــيْكُمْ لِــذِكْرِي الــذِي مَضَــى	مِنَ الوُدِّ واسْتِئْنَافِ مَا كَانَ فِي غَدِ	١٥٣
كَنَــوَاحِ رِيْــشِ حَمَامَــةٍ نَجْدِيَّــةٍ	ومَسَــحْتِ بــاللِّثَتَيْنِ عَصْــفَ الإِثْمِــدِ	١٢٩
فَقَــامَ يَــذُودُ النَّــاسَ عَنْهَــا بِسَــيْفِه	وَقَــالَ: أَلَا لَا مِــنْ سَــبِيْلٍ إِلَــى هِنْــدِ	١٥٦
مِثْــلُ القَنَافِــذِ هَــدَّاجُوْنَ قَــدْ بَلَغَــتْ	نَجْــرَانَ أو بَلَغَــتْ سَــوْءاتِهِم هَجَــرُ	١٢٩
لَعِــبَ الزَّمَــانُ بِهَــا وَغَيَّرَهَــا	بَعْــدِي سَــوَافِي الْمُــورِ وَالْقَطْــرِ	٤٨
فَخَالَطَ سَهْلَ الْأَرْضِ وَلَمْ يَكُدَحْ الصَّفَا	بِــهِ كَدْحَــةٌ وَالمَــوْتُ خَزْيَــانُ يَنْظُــرُ	١٥١
وَقَــدْ زَعَمَــتْ لَيْلَــى بِــأَنِّيَ فَــاجِرٌ	لِنَفْسِــيْ تُقَاْهَــاْ أَوْ عَلَيْهَــاْ فُجُوْرُهَــا	٨١
فَجِئْــتُ وَقَــدْ نَضَــتْ لِنَــوْمٍ ثِيَابَهَــا	لَــدَى السِّــتْرِ إِلَّا لِبْسَــةَ الْمُتَفَضِّــلِ	١٦
كَــأَنَّ أَبَانًــا فِــي أَفَــانِيْنِ وَدْقِــهِ	كَبِيْــرُ أُنَــاسٍ فــي بِجَــادٍ مُزَمَّــلِ	٤٨
فَعَــلَا فُــرُوْعَ الأَيْهُقَــانِ وَأَطْفَلَــتْ	بِــالجَلْهَتَيْنِ ظِبَاؤُهَــا وَنَعَامُهَــا	٤٩
عَلْفُتُهَــا تِبْنًــا وَمَــاءً بَــارِدًا	حَتَّــى شَــتَتْ هَمَّالَــةً عَيْنَاهَــا	٤٩
وَبَعْــدُ: فــالنَّحْوُ صَــلَاحُ الأَلْسِــنَة	والــنَّفْسُ إِنْ تُعْــدَمْ سَــنَاهُ فــي سِــنَة	١
بِــهِ انْكِشَــافُ حُجُــبِ المَعَــانِي	وَجَلْــوَةُ المَفْهُــومِ ذَا إِذْعَــانِ	

فهرس المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. الآبي، صالح عبد السميع: الثمر الداواني في شرح رسالة القيرواني. المكتبة الثقافية– بيروت، د.ط، د.ت.

٣. ابن الأثير، مجد الدين: النهاية في غريب الحديث والأثر. تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، ١٣٩٩هـ=١٩٧٩م.

٤. الأخطل: ديوان الأخطل. شرحه وصنف قوافيه وقدم له: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م.

٥. الأدنه وي، أحمد: طبقات المفسِّرين. تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط١، ١٤١٧هـ=١٩٩٧.

٦. الأزهري، خالد: شرح التصريح على التوضيح. د. تح، دار الفكر، د.ط، د.ت.

٧. الأزهري، أبو منصور: تهذيب اللغة. تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

٨. الأستراباذي، الرضي: شرح الرضي على الكافية، تحقيق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قان يونس، بنغازي، ط٢، ١٩٩٦م.

٩. الإسنوي، عبد الرَّحيم: التَّمهيد في تخريج الفروع على الأصول. تحقيق: د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ.

١٠. الإسنوي، عبد الرَّحيم: الكوكب الدريُّ فيما يتخرَّج على الأصول النَّحويَّة من الفروع الفقهيَّة. تحقيق: مُحمَّد حسن عواد، دار عمار – عمان، ط١، ١٤٠٥هـ.

١١. الأشموني، نور الدين: شرح الأشموني على ألفية ابن مالك. تحقيق: محمود بن جميل، مكتبة الصفا، القاهرة، ط١، ١٤٢٣هـ=٢٠٠٢م.

١٢. أعراب، سعيد: مع القاضي أبي بكر بن العربي. دار الغرب الإسلامي– بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ=١٩٨٧م.

١٣. امرؤ القيس: ديوان امرئ القيس. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨م.

١٤. الأنباري، أبو البركات: الإغراب في جدل الإعراب ولُمَعُ الأدلَّة. قدَّم لهما وعني بتحقيقهما: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، ١٣٧٧هـ=١٩٥٧م.
١٥. الأنباري، أبو البركات: الإنصاف في مسائل الخلاف. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، د.ط، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م.
١٦. والأنباري، أبو البركات: نزهة الألبَّاء في طبقات الأدباء. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م.
١٧. ابن أنس، مالك: المدونة الكبرى. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ=١٩٩٤م.
١٨. ابن أنس، مالك: الموطأ. تخريج وتعليق وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، د.ط، ١٤٢١هـ=٢٠٠١م.
١٩. الباجي، أبو الوليد: إحكام الفصول في أحكام الأصول. تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ=١٩٨٦م.
٢٠. باشا، أحمد تيمور: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي وانتشارها عند جمهور المسلمين. تقديم: محمد أبو زهرة، دار القادري، بيروت. ط١، ١٤١١هـ=١٩٩٠م.
٢١. البخاري، علاء الدين: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م.
٢٢. البخاري، محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري. ضبطه ورقمه: د.مصطفى ديب البغا، دار العلوم الإنسانية، دمشق، ط٢، ١٤١٣هـ=١٩٩٣م.
٢٣. ابن بشكوال، خلف بن عبد الملك: الصِّلة. تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ=١٩٩٨م.
٢٤. البغدادي، عبد القادر: خزانة الأدب ولبُّ لباب لسان العرب. تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط٤، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م.
٢٥. بودرع، عبد الرحمن:أثر السياق في فهم النص القرآني. مجلة الإحياء العدد (٢٥) جمادى الثانية ١٤٢٨هـ=٢٠٠٧م، ص ٧٢.

٢٦. البيضاوي، عبد الله بن عمر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل. إعداد وتقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، د.ط، د.ت.

٢٧. البيهقي، أحمد بن الحسين: سنن البيهقي الكبرى. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، د.ط،١٤١٤هـ=١٩٩٤م.

٢٨. تأبط شرًّا: ديوان تأبط شرًا وأخباره: جمع وتحقيق وشرح: علي ذو الفقار شاكر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

٢٩. التهانوي، محمد علي: كشَّاف اصطلاحات الفنون والعلوم. تحقيق: د.علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١١٩٦م.

٣٠. توبة بن الحُميِّر،: ديوان توبة بن الحميِّر: عني بتحقيقه وشرحه: د.خليل إبراهيم العَطيَّة، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

٣١. الثَّمانينيّ، عمر بن ثابت: الفوائد والقواعد. دراسة وتحقيق: د.عبد الوهاب محمود الكحلة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م.

٣٢. الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي. دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.

٣٣. الجاسم، محمود: تأويل النص القرآني وقضايا النحو، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٣١هـ=٢٠١٠م.

٣٤. الجاسم، محمود: تعدد الأوجه في التَّحليل النَّحوي.دار النمير، دمشق، ط١، ٢٠٠٧م.

٣٥. الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز. قرأه وعلَّق عليه: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٤١٣هـ=١٩٩٢م.

٣٦. الجرجاني، علي بن محمد: التَّعريفات. تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

٣٧. ابن الجلاب، عبيد الله: التفريع. دراسة وتحقيق: د.حسين بن سالم الدهماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ=١٩٨٧م.

٣٨. جمال الدين، مصطفى: البحث النَّحويُّ عند الأصوليِّين. دار الهجرة، قُم، ط٢، ١٤٠٥هـ.

٣٩. ابن جني، عثمان: الخصائص. تحقيق: محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٤، ١٩٩٩م.

٤٠. ابن جني، أبو الفتح: سرُّ صناعة الإعراب. تحقيق: د.حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٠٥هـ= ١٩٨٥م.

٤١. ابن جني، أبو الفتح: المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها. تحقيق: علي النجدي ناصف و د.عبد الحليم النجار، ود.عبد الفتاح إسماعيل شلبي، القاهرة، د.ط، ١٤١٥هـ=١٩٩٤م.

٤٢. الجويني، عبد الملك بن عبد الله: البرهان في أصول الفقه. تحقيق: د.عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة، ط٤، ١٤١٨هـ.

٤٣. ابن حِبَّان، محمد: صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ=١٩٩٣م.

٤٤. حبنَّكة، عبد الرحمن: البلاغة العربية (أسسها، وعلومها، وفنونها). دار القلم- دمشق، والدار الشامية- بيروت، ط١، ١٤١٦هـ=١٩٩٦م.

٤٥. ابن الحجاج، مسلم: صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.

٤٦. ابن حزم، علي: الإحكام في أصول الأحكام. قدَّم له: إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ط، د.ت.

٤٧. ابن حزم، علي: المحلَّى بالآثار. د. تح، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.

٤٨. حسان، تمام: اجتهادات لغوية. عالم الكتب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م.

٤٩. حسان، تمام: الأصول دراسة إبستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب النحو- فقه اللغة- البلاغة. عالم الكتب، بيروت١٤٢٠هـ=٢٠٠٠م.

٥٠. حسان، تمام: البيان في روائع القرآن دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني. عالم الكتب، القاهرة، ط١، ١٤١٣هـ=١٩٩٣م.

٥١. حسانين، عفاف: في أدلَّة النَّحو. المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط١، ١٩٩٦م.

٥٢. حسن، عباس: النَّحو الوافي. دار المعارف بمصر، ط٣، د.ت.

٥٣. حمادي، إدريس: الخطاب الشرعي وطرق استثماره. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

٥٤. حمودة، طاهر سليمان: ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي. الدار الجامعية، الإسكندرية، د.ط، ١٩٩٨م.

٥٥. الحمَوي، ياقوت: معجم البلدان. د. تح، دار صادر، بيروت، ١٣٩٧هـ=١٩٧٧م.

٥٦. الحوري، عبد الإله: أسباب اختلاف المفسرين في تفسير آيات الأحكام. (رسالة ماجستير) إشراف الدكتور أحمد يوسف سليمان.جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الشريعة الإسلامية، ١٤٢٢هـ=٢٠٠١م.

٥٧. أبو حيان الأندلسي، مُحمَّد بن يوسف: ارتشاف الضَّرَب من لسان العَرَب. تحقيق: د. رجب عثمان محمد، مراجعة: د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط١، ١٤١٨هـ= ١٩٩٨م.

٥٨. أبو حيان الأندلسي، مُحمَّد بن يوسف: البحر المحيط. تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي مُحمَّد معوض، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٤١٣هـ=١٩٩٣م.

٥٩. ابن خاقان، الفتح بن مُحمَّد: مَطْمَع الأَنْفُس ومَسْرح التَّأَنُّس في مُلَحِ أهل الأندلس، تحقيق: مُحمَّد علي شوابكة، دار عمار، ومؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ= ١٩٨٣م.

٦٠. خطابي، محمد: لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب. المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط١، ١٩٩١م.

٦١. الخطابي، حَمْد بن محمد: غريب الحديث. تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط٢، ١٤٢٢هـ=٢٠٠١م.

٦٢. الخطيب، مُحمَّد حجاج: لمحات في المكتبة والبحث والمصادر، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط١٩، ١٤٢٣هـ=٢٠٠٢م.

٦٣. خلاف، عبد الوهاب: علم أصول الفقه. مكتبة الدعوة، القاهرة، ط٨، د.ت.

٦٤. ابن خِلِّكان، أحمد: وَفَيَات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. حققه: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ط، ١٩٦٨م.

٦٥. خليل، السيد أحمد: في التشريع الإسلامي. دار المعارف، مصر، ١٩٦٧م.
٦٦. الخن، مصطفى: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٧، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م.
٦٧. أبو داود، سليمان بن الأشعث: سنن أبي داود. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
٦٨. الدردير: أحمد: الشرح الكبير. تحقيق: محمد عُلَيْش، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
٦٩. الدسوقي، محمد عرفة: حاشية الدسوقي. تحقيق: محمد عليش، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
٧٠. الذَّهبي، شمس الدين: سِيَر أعلام النُّبلاء. حقَّق الجزء العشرين: شعيب الأرنؤوط ومُحمَّد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م.
٧١. الذَّهبي، مُحمَّد حسين: التفسير والمفسرون. مكتبة وهبة- القاهرة، ط٧، ٢٠٠٠م.
٧٢. الرازي، محمد بن عمر: المحصول في علم الأصول. تحقيق: طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط١، ١٤٠٠هـ.
٧٣. الرازي، فخر الدين: مفاتيح الغيب. قدَّم له: الشيخ خليل الميس، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٤٢٣هـ=٢٠٠٣م.
٧٤. الربابعة، هارون: اللغة والشريعة (أثر النحو والبلاغة في الأحكام الفقهية بداية المجتهد ونهاية المقتصد-نموذجًا). دار كنوز المعرفة، عُمَان، ط١، ١٤٢٨هـ=٢٠٠٨م.
٧٥. ابن رشد الجد، محمد بن أحمد: المقدمات الممهدات. تحقيق: د.محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م.
٧٦. ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد: شرح بداية المجتهد د.عبد الله العبادي، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤١٦هـ=١٩٩٥م.
٧٧. الرماني،علي بن عيسى : كتاب معاني الحروف. تحقيق: د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار الشروق، جدة، ط٢، ١٤٠١هـ=١٩٨١م.
٧٨. الزبيدي، أبو بكر: طبقات النَّحويين واللُّغويين. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط٢، ١٣٩٢هـ=١٩٧٣م.

٧٩. الزبيدي، محمد مرتضى: تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق: مجموعة من المحققين، مطبعة حكومة الكويت، ط٢، ١٤٠٧هـ=١٩٨٧م.
٨٠. الزُّبيري، وليد بن أحمد وآخرون: الموسوعة الميسَّرة في تراجم أئمة التَّفسير والإقراء والنَّحو واللُّغة، سلسلة إصدارات الحكمة الصَّادرة في بريطانيا، ط١، ١٤١٤هـ=١٩٩٣م.
٨١. الزَّجاج، أبو إسحاق: معاني القرآن وإعرابه. تحقيق: د. عبد الجليل شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م.
٨٢. الزجاجي، أبو القاسم : كتاب حروف المعاني. حقَّقه وقدَّم له: د. علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م.
٨٣. الزَّجَّاجيّ، أبو القاسم: كتاب اللَّامات. تحقيق: مازن المبارك، مطبوعات مجمع اللُّغة العربيِّة بدمشق، المطبعة الهاشميَّة بدمشق، ١٣٨٩هـ=١٩٦٩م.
٨٤. الزُّحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي. دار الفكر، دمشق، ط١٤، ١٤٢٧هـ=٢٠٠٦م.
٨٥. الزركشي، محمد بن بهادر: البحر المحيط في أصول الفقه. ضبط نصوصه وخرَّج أحاديثه وعلَّق عليه: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ= ٢٠٠٠م.
٨٦. الزركشي، محمد بن بهادر: البرهان في علوم القرآن. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط٣، ١٤٠٤هـ=١٩٨٤م.
٨٧. الزمخشري، محمود بن عمر: الفائق في غريب الحديث. تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٤١٤هـ=١٩٩٣م.
٨٨. الزَّمخشري، محمود بن عمر: الكشَّاف. تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي مُحمَّد معوّض، مكتبة العبيكان- الرياض، ط١، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م.
٨٩. الزَّمخشري، محمود بن عمر: المفصَّل في علم العربيَّة. تحقيق: سعيد محمود عقيِّل، دار الجيل- بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.
٩٠. الزَّهراني، مشرف بن أحمد: أثر الدَّلالة اللُّغوية في التَّفسير عند الطَّاهر بن عاشور في كتابه: التحرير والتنوير، (رسالة دكتوراه) جامعة أم القرى، عام ١٤٢٦/١٤٢٧هـ.
٩١. أبو زهرة، محمد: أصول الفقه. دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، ١٣٧٧هـ=١٩٥٨م.

٩٢. أبو زهرة، محمد: تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذهب الفقهية. دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت،
٩٣. أبو زهرة، محمد: مالك حياته وعصره- آراؤه وفقهه. دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، د.ت.
٩٤. زهير بن أبي سلمى،: شعر زهير بن أبي سُلْمى صَنْعة الأعْلَم الشَّنْتَمْرِيّ. تحقيق: د.فخر الدين قباوة، المكتبة العربيِّة، حلب، ط١، ١٣٩٠هـ=١٩٧٠م.
٩٥. السايس، محمد علي: تفسير آيات الأحكام. تحقيق: ناجي سويدان، المكتبة العصرية، صيدا، د.ط، ٢٠٠٢م.
٩٦. السَّامرائي، فاضل صالح: الجملة العربيِّة والمعنى. دار الفكر، عمَّان، ط١، ١٤٢٨هـ=٢٠٠٧م.
٩٧. السَّامرائي، فاضل صالح: معاني النحو. دار الفكر، عمان، ط٣، ١٤٢٩هـ=٢٠٠٨م.
٩٨. السُّبْكيّ، تاج الدين: الإبهاج في شرح المنهاج. د. تح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.
٩٩. السُّبْكيّ، تاج الدين: طبقات الشافعية الكبرى. تحقيق: د.محمود مُحمَّد الطناحي و د.عبد الفتاح محمود الحلو، دار هجر، القاهرة، ط٢، ١٤١٣هـ.
١٠٠. ابن السراج، أبو بكر: الأصول في النحو. تحقيق: د.عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م.
١٠١. ابن السَّراج الشنتريني، مُحمَّد بن عبد الملك: كتاب تنبيه الألباب على فضائل الإعراب. دراسة وتحقيق: د.عبد الفتاح الحموز، دار عمار، عمَان، ط١، ١٤١٦هـ=١٩٩٥م.
١٠٢. السَّعدي، عبد القادر عبد الرحمن: أثر الدَّلالة النَّحوية واللُّغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التَّشريعيَّة. دار عمار، عمان، ط١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.
١٠٣. سعيد، محمود: حروف المعاني بين دقائق النحو ولطائف الفقه. منشأة المعارف بالإسكندرية، د.ط، د.ت.
١٠٤. السمين الحلبي، أحمد بن يوسف: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون. تحقيق: د. أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، د.ط، د.ت.

١٠٥.سيبويه، عمرو بن عثمان: الكتاب. تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط٣، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م.
١٠٦.ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم. حقَّق الجزء السابع: محمد علي النجار، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، ط١، ١٣٩٣هـ=١٩٧٣م.
١٠٧.السُّيوطي، جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن. تحقيق: مركز الدِّراسات القرآنيَّة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة المنورة، د.ط، ١٤٢٦هـ.
١٠٨.السيوطي، جلال الدين: الاقتراح في علم أصول النَّحو. قرأه وعلَّق عليه: د. محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٤٢٦هـ=٢٠٠٦م.
١٠٩.السيوطي، جلال الدين: بغية الوعاة في طبقات اللُّغويين والنُّحاة. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط٢، ١٣٩٩هـ=١٩٧٩م.
١١٠.السُّيوطي، جلال الدين: طبقات المفسِّرين. تحقيق: علي مُحمَّد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٣٩٦هـ.
١١١.السيوطي، جلال الدين: لباب النقول في أسباب النزول. خرج أحاديثه وعلَّق عليه: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، ١٤٢٦هـ=٢٠٠٦م.
١١٢.السيوطي، جلال الدين: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع. تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م.
١١٣.الشاطبي، إبراهيم بن موسى: الموافقات في أصول الشريعة. عني بضبطه: عبد الله دراز، دار الفكر العربيِّ، د.ط، د.
١١٤.الشافعي، محمد بن إدريس: أحكام القرآن. جمعه البيهقي. تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، قدم له: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م.
١١٥.الشَّافعي، محمد بن إدريس: الأم. د. تح، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٣٩٣هـ.
١١٦.الشهرستانيُّ، محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل.صححه وعلق عليه: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٧، ١٤٢٨هـ=٢٠٠٧م.

١١٧.الشَّوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول. تحقيق: محمد سعيد البدري أبو مصعب، دار الفكر- بيروت، ط١، ١٤١٢هـ= ١٩٩٢م.
١١٨.ابن أبي شيبة، محمد: مصنف ابن أبي شيبة (الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار). تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٠٩هـ.
١١٩.الصابوني، محمد علي: روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن. مكتبة الغزالي بدمشق، ومناهل العرفان ببيروت، ط٣، ١٤٠٠هـ=١٩٨٠م.
١٢٠.الصَّاوي، أحمد: بُلغة السَّالك لأقرب المسالك على الشَّرح الصَّغير للدِّردير. ضبطه وصححه: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ=١٩٩٥م.
١٢١.الصاوي، محمد إسماعيل: شرح ديوان جرير.المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١، ١٣٥٣هـ.
١٢٢.الصبان، محمد بن علي: حاشية الصبان. تحقيق: محمود بن جميل، مكتبة الصفا، القاهرة، ط١، ١٤٢٣هـ=٢٠٠٢م.
١٢٣.الصَّفدي، خليل بن آيبك: الوافي بالوفيات. تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربيِّ، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ=٢٠٠٠م.
١٢٤.الطبراني، سليمان بن أحمد: المعجم الكبير. تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مكتبة الزهراء، الموصل، ط٢، ١٤٠٤هـ= ١٩٨٣م.
١٢٥.الطبري: تفسيره (جامع البيان عن تأويل آي القرآن). تحقيق: د. عبد الله ابن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ط١، ١٤٢٢هـ=٢٠٠١م.
١٢٦.الطِّرماح بن حكيم: الديوان. عني بتحقيقه: د. عزة حسن، دار الشرق العربي، بيروت، وحلب، ط٢، د.ت.
١٢٧.الطوفي، نجم الدين: الصعقة الغضبية. تحقيق: مُحمَّد بن خالد الفاضل، ونشرته: مكتبة العبيكان بالرياض، ط١، ١٤١٧هـ=١٩٩٧م.
١٢٨.طويلة، عبد السلام: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص ٣٣٧، وحسن، خالد رمضان: معجم أصول الفقه. دار الروضة، مصر، ط١، ١٩٩٨م.

١٢٩.ابن عاشور، مُحمَّد الطَّاهر: تفسير التَّحرير والتَّنوير. الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، ١٩٨٤م.

١٣٠.ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية. تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، عمَّان، ط٢، ١٤٢١هـ=٢٠٠١م.

١٣١.العاكوب، عيسى: المفصَّل في علوم البلاغة العربية. منشورات جامعة حلب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، ١٤٢١هـ=٢٠٠٠م.

١٣٢.العبدري، محمد بن يوسف: التاج والإكليل. د. تح، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩٨م.

١٣٣.العبيدي، حمادي: ابن رشد الحفيد (حياته- علمه- فقهه). الدار العربية للكتاب، طرابلس، د.ط، ١٩٨٤م.

١٣٤.ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله: الكافي في فقه أهل المدينة المالكي. د.تح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ=١٩٩٢م.

١٣٥.ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله: الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار. تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

١٣٦.ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، د.ط، ١٣٨٧هـ.

١٣٧.ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله: الكافي في فقه أهل المدينة المالكي. د. تح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ=١٩٩٢م.

١٣٨.عبد اللطيف، محمد حماسة: التوابع في الجملة العربيِّة. مكتبة الزهراء، القاهرة، د.ط، ١٩٩١م.

١٣٩.ابن عبد الهادي، يوسفَ بنِ حسن: زينةُ العرائسِ من الطُّرَف والنَّفائس. المكتبة الشاملة، الإصدار الخامس.

١٤٠.ابن العربيِّ، محمد بن عبد الله: أحكام القرآن، راجع أصوله وخرَّج أحاديثه وعلَّق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٤، ١٤٢٩هـ=٢٠٠٨م.

١٤١.ابن العربيِّ، محمد بن عبد الله: المحصول في أصول الفقه. أخرجه واعتنى به: حسين علي اليدري، وعلق على مواضع منه: سعيد عبد اللطيف فودة، دار البيارق، عمان وبيروت، ط١، ١٤٢٠هـ=١٩٩٩م.

١٤٢.ابن العربيِّ، محمد بن عبد الله: المسالك في شرح موطأ مالك. قرأه وعلَّق عليه: محمد بن الحسين السُّليماني، وعائشة بنت الحسين السُّليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ= ٢٠٠٧م.

١٤٣.العسقلاني، ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة. تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ=١٩٩٢م.

١٤٤.العسقلاني، ابن حجر: الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة. مراقبة: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانيَّة، صيدر اباد، الهند، ط٢، ١٣٩٢هـ=١٩٧٢م.

١٤٥.العسقلاني، ابن حجر: المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية. تحقيق: حسين بن يوسف بن مصطفى عمر سباهيتش، تنسيق: د. سعد بن ناصر الشتري، دار العاصمة ودار الغيث، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م.

١٤٦.ابن عطيَّة، عبد الحق: المحرر الوجيز. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ=٢٠٠١م.

١٤٧.عَطيَّة، مختار: الإيجاز في كلام العرب ونصِّ القرآن (دراسة بلاغية). دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٥، ص ٣٧٦.

١٤٨.عفيفي، أحمد: نحو النَّصِّ اتِّجاه جديد في الدَّرس النَّحويِّ. مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م،

١٤٩.العقاد، محمود عباس: ابن رشد. دار المعارف، ط ٦، د.ت.

١٥٠.ابن عقيل، بهاء الدين: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل تأليف: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة دار التراث، القاهرة، د.ط، ١٤٢٠هـ=١٩٩٩م.

١٥١.ابن عقيل، بهاء الدين: المساعد على تسهيل الفوائد. تحقيق وتعليق: د. محمد كامل بركات، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط٢، ١٤٢٢هـ=٢٠٠١م.

١٥٢.العُكبري، أبو البقاء : اللُّباب في علل البناء والإعراب. حقَّق الجزء الأول منه: غازي طليمات، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٢هـ=٢٠٠١م، إعادة للطبعة الأولى ١٩٩٥م.

١٥٣.العلوي، يحيى بن حمزة: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. صحَّحه: سيد بن علي المرصفي، طُبع بمطبعة المقتطف بمصر، ١٣٣٣هـ=١٩١٥م.

١٥٤.عُلَيْش، محمد: شرح مِنَح الجليل على مختصر العلامة خليل وبهامشه حاشيته المُسمَّاة تسهيل مِنَح الجليل. دار صادر، بيروت، د.ت.

١٥٥.عواد، محمد حسن:تناوب حروف الجر في لغة القرآن. دار الفرقان، عمان، ط١، ١٤٠٢هـ=١٩٨٢م.

١٥٦.عياد، شكري: اللغة والإبداع (مبادئ علم الأسلوب العربي). انترناشيونال، القاهرة، ط١، ١٩٨٨م.

١٥٧.الغامدي، أحمد بن مشعل: مفهوم الشَّرط عند الأصوليين والتطبيق عليه من خلال آيات الأحكام في سورتي البقرة والنساء.(رسالة دكتوراه)، إشراف: أ.د حسين بن خلف الجبوري، جامعة أم القرى– كلية الشريعة، للعام الدراسي ١٤٢٨ هـ– ١٤٢٩هـ.

١٥٨.الغذامي، عبد الله: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٤، ١٩٩٨م.

١٥٩.الغزالي، محمد بن محمد: المستصفى في علم الأصول. تحقيق: محمد عبد السَّلام عبد الشَّافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.

١٦٠.الغزالي، محمد بن محمد: المنخول في تعليقات الأصول. تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٠٠هـ.

١٦١.الغلاييني، مصطفى: جامع الدروس العربية. دار الحديث، القاهرة، د.ط، ١٤٢٦هـ=٢٠٠٥م.

١٦٢.ابن فرحون، إبراهيم بن نور الدين: الدِّيباج المُذَهَّب في معرفة أعيان علماء المذهب. دراسة وتحقيق: مأمون بن محيي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م.

١٦٣.الفيروزآباي، مُحمَّد بن يعقوب: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز.تحقيق: محمد علي النجار. المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
١٦٤.الفيروزآبادي، مُحمَّد بن يعقوب: البُلغة في تراجم أئمَّة النَّحو واللُّغة. تحقيق: مُحمَّد المصري، جمعية إحياء التُّراث الإسلاميِّ، الكويت، ط١، ١٤٠٧هـ.
١٦٥.الفيروزآبادي، مُحمَّد بن يعقوب: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
١٦٦.الفيومي، أحمد بن محمد: المصباح المنير: المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
١٦٧.ابن قاضي شهبة، تقي الدين: طبقات الشافعية. اعتنى به: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.
١٦٨.ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم: تفسير غريب القرآن. تحقيق: السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٣٩٨هـ=١٩٧٨م.
١٦٩.ابن قدامة المقدسي، عبد الله: المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني. د.تح، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
١٧٠.القرافي، شهاب الدين:الاستغناء في الاستثناء. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م.
١٧١.القرافي، شهاب الدين: الذخيرة. تحقيق: سعيد أعراب، ومحمد الحجي، ومحمد بوخبزة. دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.
١٧٢.القضاعي، مُحمَّد بن عبد الله: التَّكملة لكتاب الصِّلة. تحقيق: عبد السَّلام الهرَّاس، دار الفكر للطباعة، لبنان، د.ط،١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.
١٧٣.القرطبي، محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ=٢٠٠٦م.
١٧٤.ابن قيم الجوزية: بدائع الفوائد. تحقيق: علي بن محمد العمران، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي، جدة، د.ط، ١٤٢٤هـ.
١٧٥.ابن كثير، إسماعيل بن عمر: تفسير القرآن العظيم. تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط٢، ١٤٢٠هـ=١٩٩٩م.

١٧٦.الكرماني، محمود بن حمزة: أسرار التكرار في القرآن المسمى البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان. دراسة وتحقيق: عبد القادر أحمد عطا، مراجعة وتعليق: أحمد عبد التواب عوض، دار الفضيلة، د.ط، د.ت

١٧٧.الكفوي، أبو البقاء: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. تحقيق: د. عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م.

١٧٨.ابن كيكلدي، خليل: الفصول المفيدة في الواو المزيدة. حقيق: حسن موسى الشاعر، دار البشير، عمان، ط١، ١٤١٠هـ=١٩٩٠م.

١٧٩.لبيد بن أبي ربيعة العامري : شرح ديوان لبيد بن أبي ربيعة العامري. حقَّقه وقدَّم له: د. إحسان عباس، مطبعة حكومة الكويت، د.ط، ١٩٦٢م.

١٨٠.ابن ماجه، محمد بن يزيد: سنن ابن ماجه. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.

١٨١.المالقي، أحمد بن عبد النور: رصف المباني في شرح حروف المعاني تحقيق أحمد محمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، د.ط، ١٣٢٤هـ.

١٨٢.ابن مالك، جمال الدين: شرح التسهيل. تحقيق: د.عبد الرحمن السيد و د. محمد بدوي المختون، دار هجر، القاهرة، ط١، ١٤١٠هـ= ١٩٩٠م.

١٨٣.ابن مالك، جمال الدين مُحمَّد بن عبد الله: شرح الكافية الشَّافية. تحقيق: د.عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أمِّ القُرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.

١٨٤.المالكي، محمد علي: تهذيب الفروق والقواعد السَّنيَّة في الأسرار الفقهية (مطبوع بهامش الفروق للقرافي). ضبطه وصحَّحه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ= ١٩٩٨م.

١٨٥.المالكي، ابن نصر : المعونة على مذهب عالم المدينة. تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م.

١٨٦.المبرد، محمد بن يزيد: المقتضب. تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ط٢، ١٤١٥هـ=١٩٩٤م.

١٨٧.المتقي، علي: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال. تحقيق: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية،. بيروت، ط١، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م.
١٨٨.ابن مجاهد، أحمد بن موسى: السَّبعة في القراءات. تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٤٠٠هـ.
١٨٩.مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط. مكتبة الشروق الدولية، ط٤، ١٤٢٥هـ=٢٠٠٤م.
١٩٠.المرادي، الحسن بن قاسم : الجنى الدَّاني في حروف المعاني. تحقيق: د. فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ=١٩٩٢م.
١٩١.المرزوقي، أحمد بن محمد: شرح ديوان الحماسة. نشره: أحمد أمين، وعبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١١هـ=١٩٩١م
١٩٢.المغراوي، مُحمَّد بن عبد الرحمن: المفسِّرون بين التأويل والإثبات. مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، د.ط، د.ت.
١٩٣.المغربي، محمد بن محمد: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل مواهب الجليل. ضبطه وخرج آياته وأحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ=١٩٩٥م.
١٩٤.مصطفى، إبراهيم: إحياء النحو. القاهرة، ط٢، ١٤١٣هـ=١٩٩٢.
١٩٥.المطرزي، برهان الدين: المغرب في ترتيب المعرب. د. تح، دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت.
١٩٦.مفتاح، محمد: دينامية النص (تنظير وإنجاز). المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٠م.
١٩٧.المناوي، محمد عبد الرؤوف: التوقيف على مهمات التعاريف. تحقيق: د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر ، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط١، ١٤١٠هـ.
١٩٨.ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب. د. تح، دار صادر، بيروت، ط١، د.ت.
١٩٩.المنوفي، علي بن خلف: كفاية الطالب الرباني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني. تحقيق: أحمد حمدي إمام، مطبعة المدني بمصر، ط١، ١٤٠٧هـ=١٩٨٧م.

٢٠٠.الميداني، محمد بن أحمد: مجمع الأمثال. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السُّنَّة المحمديَّة، مصر، د.ط، ١٣٧٤هـ=١٩٥٥م.
٢٠١.النابغة، الذبياني: ديوان النَّابغة الذُّبيانيّ صنعة ابن السِّكِّيت. تحقيق: د.شكري فيصل، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٩٦٨م.
٢٠٢.النجار، أشرف: أثر الخلاف النَّحويِّ في توجيه آيات القرآن الكريم على الحكم الفقهيِّ، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشَّريعة واللُّغة العربيَّة وآدابها، ج(١٨)، ع(٣٨)، رمضان ١٤٢٧هـ، ص ٤٤٩-٥١٤.
٢٠٣.النحاس، أبو جعفر: إعراب القرآن. تحقيق: د. زهير غازي زاهد،عالم الكتب، بيروت، ط٣، ١٤٠٩هـ=١٩٨٨م.
٢٠٤.النسائي، أحمد بن شعيب: السنن الكبرى. تحقيق: د.عبد الغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ=١٩٩١م.
٢٠٥.النفراوي، أحمد ابن غنيم: الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني. د. تح، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
٢٠٦.النمر، فهمي حسن: ظاهرة المجاورة في الدراسات النحوية وموقعها في القرآن الكريم. دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٥م.
٢٠٧.النووي، يحيى: روضة الطالبين وعمدة المفتين. إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤١٢هـ=١٩٩١م.
٢٠٨.النووي، يحيى: المجموع. د.تح، دار الفكر بيروت، د.ط، ١٩٩٧م.
٢٠٩.النيسابوري، الحاكم: المستدرك على الصحيحين. د. تح، دار الحرمين، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ=١٩٩٧م.
٢١٠.الواحدي، علي بن أحمد: أسباب النزول. تحقيق ودراسة: كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١٤١١هـ=١٩٩١م.
٢١١.ابن هشام، جمال الدين: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٨، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م.

٢١٢.ابن هشام، جمال الدين: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. تحقيق وشرح: د. عبد اللطيف محمد الخطيب، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، د.ط، ١٤٢١هـ=٢٠٠٠م.

٢١٣.الهاشمي، السيد أحمد: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع. ضبط وتدقيق وتوثيق: د. يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، صيدا، ط١، ١٩٩٩م.

٢١٤.الهروي، أحمد بن محمد: الغريبين في القرآن والحديث. تحقيق: أحمد فريد المزيدي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة–الرياض، ط١، ١٤١٩هـ=١٩٩٩م.

٢١٥.الهروي، علي بن محمد: كتاب الأزهيَّة في علم الحروف. تحقيق: عبد المعين الملوحي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، د.ط، ١٤١٣هـ=١٩٩١م.

٢١٦.هولب، روبرت: نظرية التلقي. ترجمة: عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م، ص ٦٤.

٢١٧.ابن يعيش، موفق الدين: شرح المفصل. د.تح، إدارة الطباعة المنيرية بمصر، د.ط، د.ت.

٢١٨.اليماني، عبد الباقي: إشارة التَّعيين في تراجم النُّحاة واللُّغويين. تحقيق: د.عبد المجيد دياب، مركز الملك فيصل للدِّراسات والبحوث الإسلاميَّة، ط١، ١٤٠٦هـ= ١٩٨٦م.

Abstract

Nobody doubts that the understanding of the holy Quran and the knowledge of its provisions is closely related with the Arabic language concerning the mastering of its grammar and its methods of expressions.

If the above relation is strong between the syntax and the understanding of the holy Quran , then it's accepted that this relation is very close between the juridical rules and the syntax , because jurisprudence is an derivation of the juridical rules (provisions) from the holy Quran and the pure prophetical Suna . This derivation is based on the understanding of the legislative text and its understanding in turn is associated with the knowledge of the language grammar and rules . From here, the syntax has a great influence in directing the juridical provisions.

We can't only rely on the importance of the syntax point of view in the derivation of the juridical provisions because these provisions have also a prominent effect in analyzing the syntax structure of the legislative verses by the jurists .

The evidences of the Islamic legislation (including holy Quran , pure Suna , majority agreement and mensuration) were existing in the mind o the jurist who takes a hints from the derivate provisions which help him in the guidance of the syntax indication of the vocabulary of the verse and its structures .

This is not the only side of this issue , but the jurists relied clearly in derivation of provisions on the contextual data and they didn't forget the importance of these internal linguistic and external locative data in the process of derivation .

Their view to the verses wasn't deficient and based only on the separation of verses from each other , however they were connecting (combining) the similar verses in the holy Quran and comparing them concerning their structural combination for increasing the vocab or limiting the absolute meanings by making them an indicative unit which their combined meaning produces the juridical provision.

Also they didn't ignore the related facts of the verse , such as the cause of make or the prophetical instructions which are related with the same subject , or the combined agreement of the majority of jurists and they take all this as evidence which support the their syntax guidance on which the juridical provision is based .

By this way they combine between syntax grammar and contextual data in the derivation of the juridical provisions .

As a result of this significance this research has the title of (the relation between the juridical provisions and the syntax view at the leaders of the school of Malek).

I don't want to say that this research was a geniality ,but it was preceded by other researches in this juridical – syntax view . However the previous studies didn't give a comprehensible view of this study , and the door is still open for more researches which can contribute in completing this scientific structure .

Also these studies didn't take care about the efforts which belong to specific school , because when they were presenting the relation between juridical view and syntax , they were giving a general presentation which doesn't belong to certain school and they were giving the opinions of all schools for the issue under study along with their evidences .

Additionally the previous efforts were limited to the effect of the syntax and grammar in the derivation of juridical provisions , where they mention the syntax evidence without dealing with other evidences which the jurists relied on in their derivation .

Therefore this research came to fill these gaps in the previous researches and to contribute in completing their starting efforts . This research took a certain school , which is the school of Malek , and relied on 6 references of works by Malek scholars which are : (the yield of juridical principles , the provisions of Quran by Ibn Al-arabi (date of death 543 Hejri) , the explanation of the brief edition by Ibn Atya (date of death 546 Hejri) , explanation of the start of hard worker and the end of economist worker by Ibn Roshed (date of death 595 Hejri) ,explanation of the ultimate reference of Quran provisions by Al-kortobi

(date of death 671 Hejri) ,explanation of edition and enlightening by Ibn Ashour (date of death 1393 Hejri) .

The reason of selection of Malek school , because it's considered the 2nd school among the 4 schools by Ibn Al-kayem and their scholars rely on texts and tracing issues in general and their opinions are based on talks by prophet Mohammad (PBUH) and his companions .

Therefore these scholars were called the people of prophetic talks , and this school is dominated for recitation because its origin Al-madina where most companions and the followers of the prophet lived there .

This prominent view in this school reinforce the justifications of the study which show the close relation between the these information and the syntax issues .

For the selection of the research references , the reason is that , these references dated back to different times , so we can see the legislative provision in pore than one book for Malek school and by more than one scholar and in different times and this makes us see more clearly the cause and effect issue between the two sciences in various books , different times adopting the same school represented by a group of scholars .

The distinct point about this research is that , it's has 2 chapters for the issues not dealt by previous studies one is entitled : (the effect of the juridical provisions in driving the syntax indication) and the other is entitled : (the effect of the syntax indication and contextual data in the derivation of juridical provisions) .

It should be mentioned that the verses used as evidences in this research were also used by previous studies , however their study methodology and classification differ from that presented by other studies .

In many verses the research was contradicting the previous studies in looking for the evidence of derivation , where some authors see that the syntax indication in a verse is the evidence of juridical derivation , our work sees that the juridical was not derived as a result of this indication , however this indication was a result of the juridical derivation by other

evidences . Or the syntax evidence which they mention as a basis of derivation was not so without the help of context .

In conclusion of the above we had to divide the research into 3 chapters preceded by an introduction and followed by a conclusion :

The introduction included a brief presentation of the relation between the syntax and the explanation of the holy Quran and the derivation of juridical provisions and it gave a list of the most important books written previously in the juridical branches derived based on syntax principles and then it's ended with a brief definition of the research references and authors .

The first chapter entitled : (the juridical provisions in driving the syntax indication) has a brie introduction presenting the effect of juridical provisions derived from legislative (religious) evidences in driving the syntax indication and we presented the material o this chapter and its juridical issues. This chapter includes : (the tool indication , deletion indication , reference limit indication and methodological indication).

The second chapter entitled : (the effect of the syntax indication in derivation of juridical provisions) includes a brief introduction about the importance of syntax grammar in derivation of juridical provisions and a presentation of the matter of this chapter and its juridical issues . This chapter contains (tool indication , reference indication , deletion indication , page indication and the conditional mode indication) .

Chapter 3 which is entitled (the effect of the syntax indications and contextual data in derivation of juridical provisions) contains a brief introduction which show the significance of the combination of syntax indications and contextual data in derivation of juridical provisions and then a presentation is given to the matter of this chapter and its juridical issues. This chapter contains (tool indication, reference indication, indication of verbal phrase, reference limit indication and methodological indication).

The conclusion includes the most important results of this research .

University of Aleppo

Faculty of Arts and Humanities

Department of Arabic literature

The Relationship Between Jurisprudence And Syntax in the mind of Maliki School Pioneers

This dissertation is submitted in fulfillment of the requirements for the degree of master in linguistics studies at Arabic Department

Submitted by:

Ahmad AL-Omar

Supervison

dr. Mhmoud AL-jasem

1433-2012

University of Aleppo

Faculty of Arts and Humanities

Department of Arabic literature

The Relationship Between Jurisprudence And Syntax in the mind of Maliki School Pioneers

This dissertation is submitted in fulfillment of the requirements for the degree of master in linguistics studies at Arabic Department

Submitted by:

Ahmad AL-Omar

1433-2012