

سُبُلُ التَّحْقِيقِ فِي تَرْجُومَةِ
سِرِّهِ

مِنَ الْقُرْآنِ وَالسُّنَنِ

بِرِئَاسَةِ مَهْدِيَّةِ تَأْوِيلِيَّةِ نَاقِدِهِ

الدكتور محمود توفيق محمد سعيد

الأستاذ في جامعة الأزهر الشريف
وجامعة أم القرى بعمارة المكرمة



مكتبة وهبة

الدكتور

مكيون بنوفيق محمد سعد

أستاذ البلاغة والنقد - جامعة الأزهر
عضو هيئة كبار العلماء

12/2022
يعقوب الأمل
مكتبة وهبة

سُبُلُ اسْتِبْطَاطِ الْمُعَانِي

مِنْ الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ

دراسة منهجية تأويلية ناقده



مكتبة وهبة

إرشاد الجمهوريّة/عابدين/القاهرة
ت ٢٣٩١٧٤٧٠ فاكس ٢٣٩٠٣٧٤٦



دار الكتب والوثائق القومية

دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشؤون الفنية

سعد ، محمود توفيق محمد .

سبل استنباط المعاني من القرآن والسنة : دراسة

منهجية تأويلية ناقدة / محمود توفيق محمد سعد .

القاهرة : مكتبة وهبة للطبع والنشر والتوزيع ، ٢٠٢١

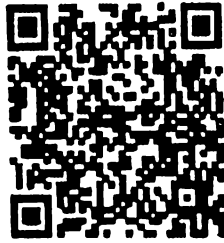
١٠٢٤ صفحة ، ٢٤ سم

تدمك ٦ ٢٩٩ ٢٢٥ ٩٧٧ ٩٧٨

١ - القرآن - اعجاز .

أ- العنوان

٢٢٩,٧



سبل استنباط المعاني

من القرآن والسنة

دراسة منهجية تأويلية ناقدة

الدكتور محمود توفيق محمد سعد

الطبعة الثانية ١٤٤٢ هـ - ٢٠٢١ م

مكتبة وهبة ١٤ شارع الجمهورية -

عابدين - القاهرة

١٠٢٤ صفحة ١٧ × ٢٤ سم

رقم الإيداع : ٢٠١١/٨٣٦٠

I.S.B.N. : الترقيم الدولي :

978-977-225-299-6

تحذير

جميع الحقوق محفوظة لمكتبة وهبة ، غير مسموح بإعادة نشر ، أو إنتاج هذا الكتاب ، أو أي جزء منه ، أو تخزينه على أجهزة استرجاع ، أو استرداد إلكترونية ، أو ميكانيكية ، أو نقله بأي وسيلة أخرى ، أو تصويره ، أو تسجيله على أي نحو ، دون أخذ موافقة كتابية مسبقة من الناشر .

All rights reserved to Wabhab Publisher. No Part of this Publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior written permission of the publisher .

جميع الآراء الواردة بالكتاب تعبر عن رأي

المؤلف ، وهو المسئول عنها وحده ،

وليس بالضرورة تعبر عن رأي المكتبة .



مكتبة وهبة

١٤ شارع الجمهورية - عابدين - القاهرة تليفون : ٢٣٩١٧٤٧٠ : تليفاكس : ٢٣٩٠٣٧٤٦
e-mail:publisher_sultan@yahoo.com

الإهداء إلى الخمسة الأئمة الأعلام

- إلى الإمام الأمة سيدنا محمد بن إدريس الشافعي المطلبى : صاحب «الرسالة» النور الكاشف سبل الفهم عن الله ﷻ وعن رسوله ﷺ ، وصاحب الكتاب (الأم) الجامع في فلكه كل خير .
- إلى الإمام أبي الفتح عثمان بن جني صاحب «الخصائص» : الكتاب المفتاح لأبواب العرفان بخصائص اللسان العربي ، اللسان المصطفى لخطاب الله ﷻ خير أمة أخرجت للناس .
- إلى الإمام عبدالقاهر الجرجاني : صاحب الكتابين الأساس في إحصاء طرائق الإبانة بالعربية عن لطائف المعاني وطرائقها ودقائقها : أسرار البلاغة ، ودلائل الإعجاز .
- إلى الإمام برهان الدين البقاعي المعبود لمن بعده سبيل الوعي بسر عظيم من أسرار بلاغة البيان القرآني العظيم بتفسيره القدوة «نظم الدرر من تناسب الآيات والسور» فكان به معلماً مشرقاً على طريق حسن الفهم عن الله ﷻ .
- وإلى الإمام شيخنا أبي أحمد : محمد محمد حسنين أبي موسى أعزه الله بطاعته ، وأسعده برضوانه ، ومتعنا بعلمه ، الذي به سلك الله ﷻ بي سبيل طلب العلم الشريف .

سيدي : لولا أن قيض الله ﷻ لي أن جلستُ بين يديك في مقبل أمري طالب علم بلسان العربية في جامعة الأزهر الشريف لكان الأمر على غير الذي أنا فيه من طلب العلم الشريف ، فكلُّ خيرٍ من الدنيا والدين أنا بحمد الله ﷻ فيه أنت طريقه وسببه ، فجزاك الله ﷻ عني وعن العلم وطلابه خير الجزاء في الدارين . ورفع قدرك بالقرآن العظيم بين عباده الصالحين في الدنيا والآخرة .

الفقير إلى ستر الله وعفوه في الدارين

٣ محمود توفيق محمد سعد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مُقَدِّمَاتُ

﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٣﴾ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾ ﴾

(الفاتحة: ٢-٤)

﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾ وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ ﴿٣﴾ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٤﴾ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿٥﴾ (الجمعة: ٢-٤).

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ اللَّهُمَّ بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ».

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنْبِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ نُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيَجُ فترته مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطْمًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٠﴾ أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ ﴿١١﴾ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِّنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿١٢﴾ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ﴿١٣﴾ (الزمر: ٢١-٢٣).

روى البخاري في كتاب (العلم) ، ومسلم في كتاب (الفضائل) بسنديهما عن بُرَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : « مَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ مِنَ الْهُدَى وَالْعِلْمِ كَمَثَلِ الْغَيْثِ الْكَثِيرِ أَصَابَ أَرْضًا ، فَكَانَ مِنْهَا نَقِيَّةٌ قَبْلَتْ الْمَاءَ ، فَأَنْبَتَتِ الْكَلَاءَ وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ ، وَكَانَتْ مِنْهَا أَجَادِبُ أَمْسَكَتِ الْمَاءَ ، فَفَنَعَ اللَّهُ بِهَا النَّاسَ ، فَشَرِبُوا وَسَقَوْا وَزَرَعُوا ، وَأَصَابَتْ مِنْهَا

طَائِفَةٌ أُخْرَى ، إِنَّمَا هِيَ قِيعَانٌ لَا تُمْسِكُ مَاءً ، وَلَا تُنْبِتُ كَلًّا ، فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ
فَقِهَ فِي دِينِ اللَّهِ وَتَفَعَّهُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ ، فَعَلِمَ وَعَلَّمَ ، وَمَثَلُ مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ
رَأْسًا ، وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللَّهِ الَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ . «النصّ للبخاري»

نصّان من بيان الوحي : قرآنا وسنة تلاقيا مصدرا ، ومورداً وغاية .

الأول بيان قرآنيّ جاء في سياق سورة «الزمر» وهي سورة معقودة لتقرير
التوحيد في قلوب العباد وتمكنه فيها ، لتضبط حركة الحياة كلها ، وهي تستهل
البيان بهذه الآيات الكريّمات :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ﴿١﴾ إِنَّا
أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ﴿٢﴾ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ
الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ
زُلْفَىٰ إِنْ أَلَّ اللَّهُ سَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنْ أَلَّ اللَّهُ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ
كَذِبٌ كَفَّارٌ ﴿٣﴾ لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفَىٰ مِمَّا سَخَقُ مَا يَشَاءُ
سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿الزمر: ٤٠، ٤١﴾ .

يُكْرَسُ الْمَفْتَحُ مَعَالِمَ التَّوْحِيدِ ، عَلَى نَحْوِ لَا يَخْفَى عَلَى ذِي بَصِيرَةٍ وَتَيْقِظُ
لَمَا يَتْلُو أَوْ يَسْمَعُ ، وَفِي تَصْرِيفِ الْبَيَانِ عَنِ تَنْزِيلِ الْكِتَابِ فِي الْآيَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ
لَفَتْ لِلْبَصَائِرِ إِلَى هَذِهِ النَّعْمَةِ ، وَإِلَى الْغَايَةِ مِنْ إِسْدَائِهَا إِلَى الْعِبَادِ . ﴿ فَاعْبُدِ
اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ﴿٢﴾ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ ﴾ (الزمر: ٢-٣) .

هذا المعقد من السّورة يستهله الله سبحانه ويحمده بمثل كاشف مؤسس
على هذا الاستفهام التقريريّ الذي يحمل السامع على أن يهتف : بلى ، بلى ،
بلى ، وهو لن يستطيع غير ذلك ؛ فواقع الحياة من حوله ينادي بذلك ، فأنّى
له أن يستكبر .

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنْبِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ نُخْرِجُ
بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهْبِجُ فَتَرَاهُ مَصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَمًا إِنَّ فِي ذَلِكَ
لَذِكْرًا لَأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ (الزمر: ٢١)

وإذا كان هذا المثل يلفتُ البصائر والأبصار معاً إلى واقع هذه الحياة الدنيا التي فُتِنَ الناسُ ببهجتها غير مستحضرين ما يترصد هذه البهجة من سرعة زوالها ، فهو في الوقتِ نفسه يستحضر مقابلاً لهذا الإنزال :

من السماء ينزل أمران : الماء والوحي ، بالماء تكون بهجة هذه الحياة الدنيا التي يتسارعُ إليها الفناءُ تسارعَ النَّماءِ ، ﴿ ثُمَّ يَهِيْجُ فَتْرَتَهُ مُصْفِرًا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطْبًا ﴾ (الزمر: ٢١).

وبالوحي تكونُ بهجةُ القلوب ، وحياتها التي لا تفتنى بل تزداد اتساعاً ونماءً وحياءً .

﴿ اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَبِهًا مَّثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ وَمَن يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن هَادٍ ﴾ (الزمر: ٢٣).

نزول القرآن الكريم على القلوب كمثل نزول الماء على الأرض الخصبة :
﴿ وَتَرَىٰ الْأَرْضَ هَامِدَةً فِإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأُنْبِتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴾ (الحج: ٥)

﴿ وَمِنَ آيَاتِهِمْ أَنَّكَ تَرَىٰ الْأَرْضَ خَاشِعَةً فِإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِ الْمَوْتَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (فصلت: ٣٩)
والقلوب بنزول القرآن الكريم عليها تهتز وتربو وتخشع : ﴿ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ (الزمر: ٢٣).
والبيان القرآني يقرن بين الإنزالين في عدة مواضع : إنزال الماء ، وإنزال

الوحي .

﴿ يَتَأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ۝ وَإِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا عَلَىٰ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (البقرة: ٢١-٢٣).

وإذا ما كان أثر إنزال الماء على الأرض ظاهراً للأبصار ، فأثر إنزال القرآن الكريم على القلوب ظاهرٌ للبصائر .

﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾

(ص: ٢٩)

﴿ هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ ﴾ (غافر: ١٣)

بهذا يتيسر لك أن تبصر شيئاً من أسرار إتيان الحديث عن إنزال هذا الكتاب عقب الحديث عن إنزال الماء ، وما يترتب عليه من آثار قد تأخذ بأبصار أهل الدنيا وبعقولهم ، فينشغلون بلعلعها وزخرفها ، على الرغم من تأكيد البيان القرآني أن زوالها يسرع إليها سرعة بهجتها ، وكأن زوالها ممزوج بهجتها ، فكلما اشتدت بهجتها قرب زوالها .

﴿ إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَدِرُونَ عَلَيْهَا أَتْنَاهَا أَمْرًا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا تَأْنٍ لَمْ تَغْنَبِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (يونس: ٢٤)

أما الكتاب الكريم ، فإن الله ﷻ يهدي إلى أنه على غير ذلك الحال : إنه أحسن الحديث ، فهو كتابٌ مباركٌ كما جاء في آية أخرى من سورة (ص)

﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾ (ص: ٢٩)

ولك أن تبصر مقال الله ﷻ في شأن إنزال هذا الكتاب ونعته وأثره في القلوب : ﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ﴾ (الزمر: ٢٣).

حسنٌ أن تبصر استفتاح هذه الآية بهذه الجملة العلية : ﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ ﴾ الاستهلال باسم الجلالة ، وإسناد فعل إنزال أحسن الحديث إليه

دَالِكٌ عَلَى أَنَّهُ - سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ - هُوَ وَحْدَهُ الْمَنْزِلُ ذَلِكَ الْحَدِيثُ ، فَهُوَ وَحْيٌ مِنْ عَظِيمٍ ، وَلَيْسَ غَيْرُهُ بِأَهْلٍ لِإِنْزَالِهِ ، وَفِي نَعْتِهِ بِأَنَّهُ ﴿ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ ﴾ هَادٍ إِلَى إِحْسَانِهِ فِيمَا يَتَجَدَّدُ إِنْزَالُهُ ، فَتَرْتَوِي الْقُلُوبُ بِغَيْثِهِ ، فَتَهْتَرُ ، وَتَنْبِتُ ، وَتَزْهَرُ وَتُثْمِرُ .

وهنا يحسن ملاحظة ما استفتحت به السورة ﴿ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ﴾ ، واستحضاره في تبصر فاتحة هذه الآية ﴿ اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ ﴾ ، وحسن تبصر قوله ﷺ : ﴿ كِتَابًا مُتَشَبِهًا ﴾ .

هذه ثلاثٌ تكشف عن نعت هذا المنزل ، ويأتي قوله ﷺ : ﴿ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ (الزمر: ٢٣) ليكشف عن أثره فيمن يحسن استقباله ، ويملك أداة تلقيه .

ثم يردفه بما يؤكد نعتة الذي سبق ذكره : ﴿ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ ﴾ وهي جملة عليّة البيان كريمة العطاء ، ويبرز وحدانية الله ﷻ بقوله : ﴿ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ﴾ .

وهو من باب قوله ﷻ : ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾ (الشورى: ٨) .

والآخر : بيان نبوي رواه الشيخان : البخاري في كتاب (العلم) ومسلم في كتاب (الفضائل) بسندهما عن بُرَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ : قَالَ :

« مَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ مِنَ الْهُدَى وَالْعِلْمِ كَمَثَلِ الْغَيْثِ الْكَثِيرِ أَصَابَ أَرْضًا ، فَكَانَ مِنْهَا نَقِيَّةٌ قَبِلَتِ الْمَاءَ ، فَأَنْبَتَتِ الْكَلَاءَ وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ ، وَكَانَتْ مِنْهَا أَجَادِبُ أَمْسَكَتِ الْمَاءَ ، فَفَنَعَ اللَّهُ بِهَا النَّاسَ ، فَشَرَبُوا وَسَقَوْا وَزَرَعُوا ، وَأَصَابَتْ مِنْهَا طَائِفَةٌ أُخْرَى ، إِنَّمَا هِيَ قِيعَانٌ لَا تُمْسِكُ مَاءً ، وَلَا تُنْبِتُ كَلَاءً ، فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ فَقَهُ فِي دِينِ اللَّهِ وَنَفَعَهُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ ، فَعَلِمَ وَعَلَّمَ ، وَمَثَلُ مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا ، وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللَّهِ الَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ » (النص للبخاري)

نصُّ نبويٍّ يَصِفُ أصنافَ العبادِ إزاءَ النصِّ قراءةً وتدبراً ، ولا تكاد تجدُ خارجاً عن هذه الثلاثة سواء كان النصُّ وحياً أو إبداعاً بشرياً عالياً ، وإن تفاوت أصحابُ الطبقة الأولى قدراً ومقداراً .

القراءةُ هي مفتاح طريق العبد إلى ربه ﷻ فاستفتح الوحي أمره بها :
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾ أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿٢﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٣﴾ أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٤﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٥﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٦﴾
 (العلق: ١-٥)

وجليٌّ أن القراءة التي أمر بها النبي ﷺ في هذه الآيات قراءة تدبرية لآيات الكون الدالة على وحدانية الله ﷻ وكمالِه في صفاته وأفعاله ، وهذه القراءة سبيلٌ إلى حسن القراءة التدبرية لآيات الكتاب المنزل عليه ﷺ وبهذه القراءة التدبرية يتأتى للعبد استنباط معاني الهدى إلى الصراط المستقيم الذي يطلبه من ربه ﷻ في قوله : ﴿ **أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾** (الفاتحة: ٦) فيدله الله ﷻ على ذلك الهدى المطلوب قائلًا في مفتتح سورة البقرة ﴿ **ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾** (البقرة: ٢) أي ذلك الصراط المستقيم الذي تطلبون الهداية إليه هو القرآن العظيم .

وسماه (الكتاب) إشارة إلى جمعه كافة أنواع الهدى وصنوفه في شؤون حياتهم ، ويبيِّن لهم أن ذلك الهدى لن يتحقق لهم إلا بأمرين اثنين :
 الأوَّل : الإيمان بأنه حقُّ كَلِّه ليس فيه ما يمكن أن يرتاب فيه ناظرٌ أمينٌ في نظره ، متقنٌ منهاج النظر مالكٌ لأدواته ، صادقٌ في مذهبه وغايته ﴿ **لَا رَيْبَ فِيهِ ﴿٦﴾** .

والآخر : اتقاء صراطين :

صراط المغضوب عليهم ، وصراط الضالين :

صراط المغضوب عليهم الذين عرفوا الحق فلم يعملوا .

وصراط الضالين الذين عملوا بغير علم ، فاتبعوا أهواءهم .

﴿ وَلَا تُطِيع مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوْنَهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا ﴾

(الكهف: ٢٨)

﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوْنَهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ (القصص: ٥٠)

﴿ أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوْنَهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مَن بَعْدَ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ (الجنائفة: ٢٣)

﴿ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا هُدًى وَشِفَاءً وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَٰئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ ﴾ (فصلت: ٤٤)

فمن أنكى وأفدح عوائق حسن القراءة التدبرية عدم اتقاء صراط المغضوب عليهم وصرط الضالين ، وهذا مما ابتلي به كثير من أصحاب المذاهب التأويلية الفاسدة لبيان الوحي

القراءة التدبرية هي السبيل الأعظم إلى حسن استنباط معاني الهدى من بيان الوحي التي بها يتأتى للعبد تحقيق رسالته التي خلق لها ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾

(البقرة: ٣٠).

وأعد له تلك الأرض إعداداً يعينه أو لاعلى أداء وظيفته وإتقانها ، ويعينه ثانياً على أن يثوب إلى الرشاد حين يهفو أو يغفو ، إذا ما تذكر ، وجعل معه منهجا في نوره يتحرك .

كذلك أقيمت الحياة حتى كانت خير أمة أخرجت للناس ، وكان أداء وظيفة الإنسان فيها أدق وأعمق ، وكان تحقيق الغاية منها أكمل وأسمى ، فحقق الله ﷻ لهذه الأمة المحمدية ثلاثة أمور جسام :

- خير بيئة تنبت فيها وتنطلق منها
- وخير إمام تقتدي به وترسم خطاه

● وخير منهج تستضيء به ، وتستنبط منه زاد رحلتها إلى غايتها

أما البيئة فأم القرى حيث البيت الحرام ، لا زرع ولا ماء إلا ماء زمزم ، وفي هذا عبرة للأمة كلها أي عبرة .

وأما الإمام فصفوة الخلق سيدنا محمد ﷺ : ﴿ لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ (آل عمران: ١٦٤).

وفي تبيان القرآن الكريم أن الإمام من أنفسهم دلالة بالغة على أنه سيفعل فيهم وبهم ما لم يفعله غيره من قبل ، لا بما ورث عن أجداده وبيئته بل بمنهج الله ﷻ وهداه .

أما المنهج فوحي الله ﷻ إلى نبيه ﷺ

﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ (الشورى: ٥٢)

﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٧٢﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٧٣﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ (الشعراء: ١٩٣-١٩٥)

وما كان القرآن الكريم آيات تُرتل في شعائر العبادة في بيوت الله ﷻ فحسب بل هو في حقيقته : ﴿ بَيِّنَاتٍ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾

(آل عمران: ١٣٨)

﴿ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (النحل: ٦٤)

﴿ وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴾ (الإسراء: ٨٢)

﴿ هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ ﴾ (لقمان: ٣)

﴿ هَذَا بَصِيرَةٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ (الجاثية: ٢٠)

ومن ثمَّ كان هذا التكليف التشريفي الهادي :

﴿ قُلْ إِنَّمَا أُنزِلَ إِلَيَّ مِنَ رَبِّي هَذَا بَصَائِرٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (٢١٣) وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿

(الأعراف: ٢٠٣، ٢٠٤)

كذلك يأمر بالاستماع والإنصات معاً ، فهما مفتاح الباب الأول إلى حسن الفهم عن الله ﷻ بغيرهما لا يتأتى للمرء أن يفقهه ، وأن يفهمه ، وبغير الفقه والفهم عن الله ﷻ لا تكون منجاة ؛ لأن القرآن الكريم في حقيقته منهج شامل للحياة كلها يقيم حركة الإنسان فيها على نحو ما يريد خالقه ﷻ لينال شرف عبوديته الاختيارية لله تعالى جدُّه مثلما نال شرف عبوديته الاضطرارية له ﷻ سواء بسواء ، وما السنة النبوية من القرآن الكريم إلا تبيان لما هو مكنون من دقائقه ولطائفه :

﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾

(النحل: ٤٤)

﴿ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً

لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (النحل: ٦٤)

وبالقرآن الكريم ، والسنة النبوية تستقيم حركة الحياة إلى غايتها ، ومنهجية هذه الحركة أمر سبق به الإسلام ، ولا تتحقق في غيره سواء كانت تلك الحركة جوانية تتمثل في مراحلها الأربع : المعرفية ، والفكرية ، والعقدية ، والعزيمة . أو كانت تلك الحركة خارجية برانية تتمثل في المرحلة السلوكية التنفيذية بوجهيها :

« الإيجابي المائل في إيجاد ما أمر به الله سبحانه وبِحَمْدِهِ »

« والسلبى المائل في الانتهاء عما نهى عنه » .

وحركة الحياة لا تستقيم إلا بإنزالها على ما قرره بيان الله ﷻ إنزالاً يحقق

جوهر التدئين الحق .

وهذا الإنزال الفريضة لا يستقيم البتة إلا بفقهِ ذلك البيان فقهاً دقيقاً يُحقِّق
وظيفة رسول الله ﷺ فينا

﴿ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِمْ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ
لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ (الجمعة: ٢) فيجمع المرء بين فقهين : فقه الدين علماً وفقه
التدين سلوكاً .

والذي لا يخفى أن القرآن الكريم بيان الله ﷻ لما يرضاه من حركة في هذه
الحياة ، ولما لا يرضاه ، فهو بيانٌ لمراده التشريعي لا لمراده القدري ، فمراده
القدري لما هو كائن أودعه اللوح المحفوظ من قبل أن يخلق السموات
والأرض بخمسين ألف سنة ، وبيان مراده التشريعي أودعه ﷻ في قرآنه بلسان
عربي مبين :

﴿ وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٧﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٨﴾ عَلَى قَلْبِكَ
لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ (الشعراء: ١٩٢-١٩٥)
وعربية البيان القرآني المعجز جعلته مسيراً للفهم فيه عن الله ﷻ ما مر به
ونهى عنه

﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (يوسف: ٢)
﴿ وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ
هُمْ ذِكْرًا ﴾ (طه: ١١٣)

كذلك يُصرّف القرآنُ البيانَ عن أنه بلسان عربي مبين ، ويجعل ذلك سبيلاً
إلى تحقيقِ التَّعَقُّلِ والتَّقْوَى ، وفيه إشارةٌ بالغةٌ إلى أن هذه الغايات لا تتحقَّق
على الوجه الأمثل إلا إذا أحسن العباد فقهِ هذا اللسان العربي ، وفقه منهاج
القرآن الكريم في استعمال هذا اللسان في إبلاغ العباد مرادَ الله ﷻ منهم .
فالفهمُ فيه عن الله سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ لا يكونُ البتةً بغير الدُّرْبَةِ في اللسان
العربي ، والذي لا يخفى أن أيّ موقفٍ بيانيّ مقاليّ قائم على عنصرين
يُشكِّلان هذا البيان :

الأول : إيداع المراد في رمز لغوي إيداعاً يتولاه المبين .
والآخر : تدبر الرمز اللغوي لاستنباط المراد تدبراً يتولاه المُستبين
(المتلقي) وبغير هذين لا يتحقق الموقف البياني سواء كان البيان بياناً وحيّ :
قرآناً وسنةً أو إبداعاً بشرياً : شعراً أو نثراً فنياً .
في البيان البشريّ يكون ذلك الإيداع غيرَ قادرٍ على الإيفاء بحقّ المراد إيفاءً
كاملاً بحيثُ لا يدع منه شاردةً ولا واردةً إلا أبانه وأودعه في ذلك الرّمز
اللغوي ، فإنّ الإبانة صورةٌ مدركةٌ لما هو مكنونٌ في صدر المُبين من علمٍ
ومعرفةٍ ، « فبيانٌ كلّ مُبينٍ على قدر إحاطةٍ علمه .
فإذا أبانَ الإنسانُ عن الكائنِ أبانَ بقدرِ ما يُدرك منه ، وهو لا يُحيط به علماً ،
فلا يصلُ إلى غايةِ البلاغةِ فيه بيانه .
وإذا أنبأ عن الماضي ، فقدّرُ ما بقي من ناقص علمه به كائناً في ذكره ، لما
لزم الإنسانَ من نسيانه .
وإذا أراد أن يُنبئَ عن الآتي أعوزه البيانُ كلُّه إلا ما يقدره أو يزوره .
فبيانه في الكائن ناقصٌ وبيانه في الماضي أنقصُ ، وبيانه الآتي ساقطٌ » (١)
كلّ ذلك إذا ما كان الإنسان مالِكاً ناصية اللسان ، فكيف إذا ما جمع إلى
نقص المعرفة وهنّ المقال ، والعجز عن الإحاطة برموز البيان ، وذلك هو
الغالبُ القاهرُ ، إذ لا يحيطُ بلغة العرب إلا نبيٌّ .
يقول الشافعيُّ (ت : ٢٠٤) : « ولسانُ العربِ أوسعُ الألسنة وأكثرُها ألفاظاً
ولا نعلمه يُحيطُ بجميع علمه إنسانٌ غيرُ النبيِّ » (٢) .

(١) مفتاح البابِ المُقفَل لفهم الكتاب المنزل ، لأبي الحسن الحراليّ : ص ٢٩ (ضمن تراث
أبي الحسن الحرالي في التفسير) جمع وتحقيق محمادي الخياطي - ط : المغرب .
(٢) الرسالة : للشافعي : ٤٢ - تحقيق أحمد شاكر - ط:أولى - ١٣٩٩هـ دار التراث -
القاهرة

فإذا أضيف إلى هذين ما يعترى الإنسان من تقلب الأحوال وتغير المزاج أدركنا مبلغ قدرة الإنسان على الإبانة ، وما يعترىها من خلل ونقص .
وبيان الله تعالى جده هو البيان الكامل القاهر ، ومجرد إضافته إليه كافٍ في اليقين بكماله وقهره ﴿ وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴾^(١)
(الأنعام: ٨٠).

وإذا ما كانت « بلاغة البيان تعلو على قدر علو المبين ، فعلو بيان الله على بيان خلقه بقدر علو الله على خلقه »^(٢).

(١) يقول أبو سليمان حمد الخطابي رحمه الله (ت : ٣٨٨هـ) : مُبِينًا عَنْ وَجْهِ مَنْ وَجْوهٍ عَجَزَ الْبَشَرُ عَنِ الْإِتْيَانِ بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِ الْقُرْآنِ ، الْكَرِيمِ : « وَإِنَّمَا تَعَذَّرَ عَلَى الْبَشَرِ الْإِتْيَانُ بِمِثْلِهِ لِأُمُورٍ :
منها أن علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة العربية وبألفاظها التي هي ظروف المعاني والحوامل لها.

ولا تدرك أفهامهم جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ .
ولا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه النظم التي بها يكون ائتلافها ، وارتباط بعضها ببعض ، فيتوصلوا باختيار الأفضل عن الأحسن من وجوهها إلى أن يأتوا بكلام مثله ، ص ٢٧ - بيان في إعجاز القرآن للخطابي - ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن - تحقيق محمد خلف الله ، وزغلول سلام - ط : دار المعارف بمصر ١٣٨٧هـ

(٢) مفتاح الباب المقفل الحرالي ص ٢٩ (م.س)

وما قاله الحرالي من بيان قدر فضل بيان الله ﷻ أخذه من حديث رواه الترمذي في سننه من كتاب (فضل القرآن) بسنده : حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا شِهَابُ ابْنِ عَبَّادِ الْعَبْدِيُّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي يَزِيدَ الْهَمْدَانِيُّ عَنْ عَمْرٍو بْنِ قَيْسٍ عَنْ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « يَقُولُ الرَّبُّ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ شَغَلَهُ الْقُرْآنُ وَذَكَرَى عَنْ مَسْأَلَتِي أُعْطِيَتْهُ أَفْضَلُ مَا أُعْطِيَ السَّائِلِينَ وَفَضْلُ كَلَامِ اللَّهِ عَلَى سَائِرِ الْكَلَامِ كَفَضْلِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ ». قَالَ هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ. وَضَعَهُ الْأَلْبَانِيُّ .
ولذا لم أعمد إلى وضعه في متن القول .

والحديث رواه الدارمي في سننه في كتاب فضائل القرآن بسنده : حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ ابْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ أَشْعَثِ الْحُدَّانِيِّ عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « فَضْلُ كَلَامِ اللَّهِ عَلَى كَلَامِ خَلْقِهِ كَفَضْلِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ » .

ولما كان البيان النبوي تبياناً للبيان القرآني ووحياً من الله ﷻ على نحو آخر غير الوحي القرآني ، وكان النبي ﷺ قد علمه الله ما لم يكن يعلم : ﴿ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴾ (النساء: ١١٣).

كان البيان النبوي لذلك على درجة عليا تتلو درجة القرآن الكريم الإعجازية .

أما العنصر الآخر من عناصر الموقف البياني : عنصر تدبر الرمز اللغوي لاستنباط مراد المبين ، فإنه حق البيان القرآني والنبوي على كل من كان له قلب أو ألقى السمع ، وهو شهيد ، فذلك وجه من وجوه النصح لكتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ وقد دعانا القرآن الكريم إلى ذلك وحثنا عليه :

﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ (النساء: ٨٢)

﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبْرَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾ (ص: ٢٩).

﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ (محمد: ٢٤)

ولا ريب في أن ذلك التدبر يخضع قدره في الوفاء بحق البيان لمكانة المتدبر من العلم والفقه بلسان ما يتدبره ، فيكون التفاوت ظاهراً حتى أنه ليكاد يكون صورة لما ينعكس في قلب المتلقي من البيان.

ولما كانت المعاني المودعة في بيان الوحي قرآناً وسنة التي هي المراد الإلهي ذات دقة وغور ولطف كانت الحاجة في استنباطها إلى قدر بالغ من التوفر والتحفظ .

من ذلك الاستنباط تتشكل صورة الدين في حياة الأمة ، فأى ضلال أو انحراف أو غموض في منهج استنباط المعنى يؤدي ضرورة إلى فساد في تصور منهج الله ﷻ وهدية للناس ، فتضل حركتهم في هذه الأرض ، ويكون الفساد في هذه الحياة .

ومن ثمَّ كان فهمُ الدِّين قائماً على فهم النَّصِّ ، ولم يكن فهمُ النَّصِّ واستنباطُ المعنى منه أمراً جزافياً يأتيه المرءُ كيف شاء من أين شاء ، بل له قواعدُ وضوابطُ وسُبلٌ تُستمدُّ من حقيقة هذا الوحي وما أودع فيه من مُراداتِ الله ﷻ ومن خصائص اللسان الذي أودعت في نظمه تلك المرادات .

وما يكون البتَّة لأحدٍ أن يفهم ذلك البيان من دون فقه ذلك اللسان « فمن أراد تفهّمه ، فمن جهة لسان العرب يفهم ، ولا سبيلَ إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة »^(١)

لهذا كان لأهل العلم جهدٌ بالغٌ في رصد سبيل الاستنباط من نصِّ بيانِ الوحي : الكتاب والسنة ، وتبيان حقيقة كلِّ سبيلٍ وضوابطه .

وطبيعة المعاني المستنبطة به ومنزلة هذه المعاني في منظور ما يستنبط منها بسبيل آخر ، ولعلماءِ أصول الفقه في هذا المضمار القِدح المعلى ، فقد أودعوا أسفارهم أيضاً من هذا العلم نظراً وتطبيقاً ما بين تصريحٍ وتلويحٍ وإجمالٍ وتفصيلٍ ، فكان لهم علينا أن نوفيَّ تراثهم بعضَ حقِّه من الدرس والتدبُّر والتحليل والمناقشة والتأصيل البياني ، وقراءة عبارتهم عن مكنونِ قلوبهم ورصدِ وقع حركتهم على لاجبٍ منهجهم ببصيرةٍ بيانيِّ .
وذلك ما قامت له هذه الدراسة :

(سبل استنباط المعاني من القرآن والسنة - دراسة منهجية تأويلية ناقدة)

آثرت كلمة (سبل) لأمر منها أنها كلمة قرآنية اتخذها الله ﷻ لسنة نبيه ﷺ في الدعوة :

﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي ^ط وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ (يوسف: ١٠٨).

(١) الموافقات في أصول الشريعة ، لأبي إسحاق الشاطبي : تحقيق : عبد الله دراز - ٦٤/٢ ط - ١٣٩٥ - دار الفكر العربي - القاهرة

وأنَّ السبيل ما وضع من المسير (الطريق) وفيه معنى الامتداد ، يقال أسبل إزاره أرخاه ، وأسبل الفرس ذنبه أرسله ، ففي هذا إشارة إلى أن مسالك الاستنباط مديدة لا تتناهى ، فكل سبيل منها مديدٌ ، وواضح لمن تبصّر ، لأنها سبل مستمدة من منهج العرب في الفهم والإفهام ، واتخذها النبي ﷺ ، وصحابته رضي الله عنهم ، فهي تسعنا ما بقيت الحياة ، لاتضيقُ بمسلم في أيِّ عصرٍ ومصرٍ .

وأنَّ في هذا إشارة إلى أنه ليس لكل راغب أن يعدل عن هذه السبل إلى غيرها بدعوى تجديد الخطاب الديني على ما زعموا ، وبدعوة إعادة قراءة القرآن ، وهي دعاوى في مجملها مشوبة بما لا يحمد قصداً وفعلاً .

وهي دراسة منهجية من أنها ذاتُ اعتناء بالغ بالنظر في التصور المنهجيّ المعرفي لسبيل الاستنباط في عقل أهل أصول الفقه والفهم . الوعي النافذ الناقد لهذه الأصول المنهجية ضرورة تأسيسية لأيِّ محاولة تأويلية للبيان العالي . فكيف بالبيان العليّ المعجز . وذلك ما قام له الباب الأول من هذه الدراسة .

وهي دراسة تأويلية لأنها تعمدُ إلى بسط القول في تأويل نصوص من بيان الوحي قرآناً وسنةً مستهدية بهذه الأصول المنهجية التي تولّى القول فيها الباب الأول .

وكانت المحاولة التأويلية معتمدةً على الاجتهاد في الفهم عن الله ﷻ وعن رسوله ﷺ منضبطة بالضوابط الكلية للفهم ، والتي حرصت على أن أوجز القول في تحقيقها وتحريرها ، وهي كذلك تسترشد في اجتهادها التأويلي بما جاء به أهل العلم فيما تنظر فيه تأويلاً .

وهي دراسة ناقدة لأنها تمارسُ نقد النظر في أفضيه : المنهجي والتأويلي ، وهونقدٌ موضوعي يعتمدُ على حجةٍ بينةٍ وبرهانٍ قويمٍ . لهذا قلت دراسةً منهجيةً تأويليةً ناقدةً .

تسعى هذه الدراسة إلى تعاون عقليين خلقاً للنظر في بيان الوحي القرآني والسنة ، وهما : العقل الأصولي ، والعقل البلاغي .

هذان العقلان الأصل فيهما أنهما لا يعملان في غير هذا البيان : بيان الوحي^(١).

والعقل البلاغي يكون آلة للعقل الأصولي في تحقيق غايته من قراءة بيان الوحي استنباطاً لمعاني حكمية بها تنضبط حركة المسلم في سعيه إلى تعمير الأرض ومرضاة ربه ﷻ تحقيقاً لعزته في الدنيا ، وسعادته في الآخرة .

وكل علم هو مؤهل تقريباً لأن يكون آلة لعلم آخر ، وفي الوقت نفسه يمكن أن يكون الآخر آلة للعلم الأول من جهة أخرى ، فالعقل الأصولي إذا امتلكه البلاغي ، ووظفه في قراءة بيان الوحي ، بل وبيان الإبداع البشري فإنه يمنحه طاقات ورؤى قد لا تتحقق له بغير آلية هذا العقل الأصولي .

أزعم أن حاجة العقل الأصولي للبلاغي آلة نظر تتحقق في السعي إلى تجاوز مستوى الكشف عن المعاني الحكمية (معاني التشريع) وتبيينها إلى مستوى تفعيلها في الإنسان لتتولد منه حركة تعميرية للوجود الإنساني في ذاته ،

(١) أذهب إلى أن العقل البلاغي هو وليد تدبر وتذوق بيان الوحي ، وأن هذا هو مجاله الرئيس ، وأن علم البلاغة العربي هو علم قرآني ، وليس بعلم لغوي كالنحو ، والنقد . وعلاقته باللغة هي علاقة بالأداة المتخذة في التصوير أمّا جنس المقول فوحي لا أثر للبشر فيه ، ولذا كان حرياً أن يكون علم البلاغة العربي غير خاضع لما يخضع له علم البلاغة الأعجمي ، فالقرن بين العلمين ضلالة ، فكيف بمحاولة إخضاع علم البلاغة العربي للتيارات الوافدة علينا من شرق وغرب ؟

إن علم البلاغة العربي ليس له نظير البتة في أي جنس من الأعاجم . .

وعمل العقل البلاغي في غير بيان الوحي إنما هو ليكون آلة للعقل النقدي الذي هو المختص بالعمل في بيان الإبداع البشري : شعراً ونثراً فنياً ، ولكن هذا البيان الإبداعي ليس هو الطلبة الرئيسة للعقل البلاغي

نتاج عمل العقل البلاغي في بيان الإبداع إنما هو زاد العقل النقدي ، ولذا لا تكاد تجد دراسة أو نظراً بلاغياً صرفاً في أي دراسة جادة لأي بيان إبداع بشري ، ستجد فيها مزيجاً بين البلاغي والنقدي ، وإن تفاوتت درجات حضورهما أو ظهورهما . أمّا أن تجد عملاً بلاغياً صرفاً كما تجده في بيان الوحي فلا .

وفي علاقته بالكون والحياة ، ثم من فوق ذلك علاقته بالله ﷻ التي هي غاية الغايات .

العقل البلاغيّ مانح العقل الأصوليّ القدرة على أن يستنبط من بيان الوحي ما هو مكنون معرفيٍّ وتهذيبيٍّ في الآن نفسه ، فيبقى في حركة تطلع إلى تسنم مدارج القرب الأقدس ، ويرى الإخلاق في الأدنى من مقامات الطاعة والقرب ذنباً يستغفر منه كما كان يستغفر منه النبيّ ﷺ .

العقل البلاغيّ قادرٌ على أن يمنح العقل الأصوليّ هذه الطاقة التي بها يستنبط معاني الهدى المحققٍ للمرء هذا الانفعال والتفاعل ببيان الوحي : البيان الهدى ، والبيان الرحمة ، والبيان الشفاء ، والبيان البشريّ .

أبعاد الهدى والرحمة والشفاء والبشريّ في بيان الوحي هي طلبه العقل البلاغيّ الحق هو يشدُّ رحاله ، يضيئ عيسه يسهر ليله سعياً إلى بلوغ حمى تلك الرياض ؛ ليتنسم أرجها العابق

والعقل الأصوليّ غير المتفاعل مع العقل البلاغيّ لا يلتفت إلى تلك الأبعاد من بيان الوحي في المقام الأول ، ما هي بطلبته الأولى ، ولكن هذه الأبعاد تبرز حين يكون العقل البلاغيّ آلة من آلات العقل الأصوليّ .

والعقل الأصوليّ قادرٌ على أن يمنح العقل البلاغيّ مزيداً من الموضوعية في إنتاج المعنى ، واستثمار المعرفة ، وأن يعادل بين حاجة إنتاج المعنى من بيان الوحي إلى ذاتية رشيدة ، وحاجته إلى موضوعية محكمة (بكسر الكاف) .

لذا أرى أن العلاقة بين العلوم في السياق المعرفي في الإسلام ليست علاقة تراتبية ، فحسب لكل مرتبة ، بل هي علاقة في حقيقتها تفاعلية تأثرية وتأثيرية تتراحم فتراجح .

قد كان الأئمة من علمائنا الذين كان لهم أثرٌ في تغيير حركة الحياة إلى الأمجد والأحمد لم يكن الواحد منهم منعكفاً على ضربٍ من ضروب العلم بل

كان محيطاً بكثير جداً من فنون العلم والمعرفة ، تقرأ له في فن ، فتكاد تحسب أنه لا يعنى بغيره من عظيم تمكّنه فيه ، فإذا قُورن واحدٌ ممّن يُشارُ إليه بالبنان في زماننا هذا الذي ينفج فيه غيرٌ قليلٍ بواحدٍ من سلفنا رأيت الفرق بين السموات والأرض!!!

طبيعة موضوع هذه الدراسة وطريقة معالجاتي قضاياها ومسائله ومذاهب العلماء وآرائهم كسابقتها التي هي بمثابة توطئة ومقدمة لهذه الدراسة : « دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين »^(١)

ربما يُخيل إلى القارئ العجل أنها دراسةٌ مقطوعة الرّحم بالبلاغة ، ولوأنه وفى هذه الدراسة حقّها عليه من الصبر والمُصابرة والمرابطة لأيقن أنها من أبرّ الدراسات رحماً بالبلاغة العربية منهجاً وحركةً وموضوعاً .

ليس الدرس البلاغى أسيرَ النَّظَرِ فيما نظر فيه عبد القاهر والخطيب نصّاً ، وكذلك ليس الدرسُ البلاغىّ أسيرَ النَّظَرِ في المعاني الشعريّة ونظمها ، بل هو سبيلٌ إلى فقه معنى النَّصِّ أيّاً كان نوعُ ذلك المعنى الذي اشتمل عليه النَّصُّ وإن كان المعنى الجماليّ أكثرها استئثاراً به ، فهذه الدّراسة في حقيقتها قراءةٌ تجمع بين عقليين أو منهاجين : منهاج الأصوليين ومنهاج البلاغيين في بابٍ هو من أجلّ وأوعر الأبواب : سبل الاستنباط من الكتاب والسنة .

(١) كانت الدراسة السابقة : (دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين) كالتوطئة لهذه الدراسة لأنها كانت مهمومة بالتصور المعرفي عند الأصوليين لدلالة الألفاظ على المعاني المكنونة فيها ، وهذه (سبل الاستنباط) مهمومة بالوقوف على التصور المعرفي ، والعملية أحياناً لإنتاج المعنى المكنون في الألفاظ من خلال الوعي المحكم بعلاقة اللفظ بمعانيه ، وكيفية دلالاته عليه ، فبغير هذا الوعي المحكم لا يتأتى للأصولي أن يسلك سبيلاً ينتج به المعنى القائم في رحم البيان كما ينتج علماء استخراج الماء والمعادن وغيرها من جوف الأرض . فالعلاقة بين علماء الأصول ، وعلماء استخراج المعادن من جوف الأرض علاقة وظيفية .

وقد حرصتُ على أن أسلكَ في تحليل وتفسير فهم أولئك الأئمة لسبل استنباطهم المعنى من بيان الوحي ، وترجمتهم ذلك الفهم ترجمة نظرية وتطبيقية منهجاً لا ينظر إلى جزئيات القضية منفرداً بعضها عن بعض ، بل عدتُ إلى المنهج التحليلي التكاملي الذي تحلل فيه جزئيات القضية في ضوء التصور التركيبي التأملي لها ، والذي يقارن بين المتماثلات ويوازن بين المتعارضات وهو ما يتناسق مع حقيقة البيان في الكتاب والسنة ، فهو ذو معانٍ تكاملية لا يستقيم فهم معنى منها مفصوماً عن بقية المعاني في القضية نفسها ، ثم فيما ناظرها من قضايا ، وفيما عارضها ، فإن واقع هذا البيان قائمٌ على أن بعضه يُفسر بعضاً على اختلاف وجوه التفسير المتعددة

وقد كان الأئمة من السلف لا يبسطون أحياناً القول في تبيان الحقائق بل يشيرون إشاراتٍ محررةً مُفعمة ، فقد كان زمانهم بالإشارة يُدرك فيضاً من المعرفة ، ليبقى لنا شرفُ المعاناة في فقه تلك الإشارات وترجمتها لقومنا ، وشرفُ تفسير الرموز الجامعة أصول المعرفة من بابها .

ونحن إذ نسعى إلى تفسير إشارات الأئمة وتبيان أسسها البيانية لا نتغافل عن تبيان ما هو أدنى إلى الواقع البياني لنص الكتاب والسنة ، وما هو آنس بالسياق والقصد من مقولات الأئمة وإيماءاتهم

هذه الدراسة تسعى جاهدة أن تقدم إلى طلاب العلم بكتاب الله ﷻ وبسنة رسوله ﷺ ما تراه الأجدى والأُنفع لتحقيق الفهم عن الله ﷻ ، وعن رسوله ﷺ في زمان تكاثرت فيه الدَّعوات إلى إعادة قراءة القرآن ، وتجديد الخطاب الديني ، وهي دعواتٌ يسعى غير قليلٍ من أصحابها إلى اتخاذها خطوة لتحقيق مرادتهم :

إقصاء الإسلام خاصةً من الحياة كلها ، بل إقصاء القيم الأخلاقية من كافة الممارسات التي يؤدّيها الناس في شتى شؤون حياتهم .

العلمانيون لا يسعون إلى إقصاء الدين عن السياسة كلاً .
 إن هي إلا خطوة على طريق طويل ينتهي بإقصاء أي قيمة خلقية من أي
 ممارسة يمارسها أي بشر في أي اتجاه . والتصدي لمثل هذا الإفساد من الجهاد
 في سبيل الله ﷻ ، بل هو من أشقّه ، وأنفعه ، ولا يستطيعه إلا أهل العلم
 بكتاب الله ﷻ وبسنة رسوله ﷺ ، فإذا سكتوا أو تقاعصوا أو تهاونوا ، أو هونوا
 من أفاعيلهم في الديار فهم الواقعون في موبقة الفرار من الزحف .

روى الشيخان البخاري في كتاب (الوصايا) وكتاب (المحاريب) ومسلم في
 كتاب (الإيمان) بسنديهما عن سليمان بن بلال عن ثور بن زيد المدني عن
 أبي الغيث عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال :
 « اجتنبوا السبع الموبقات » . قالوا يا رسول الله ، وما هن قال :
 « الشرك بالله ، والسحر ، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق ، وأكل الربا ،
 وأكل مال اليتيم ، والتولي يوم الزحف ، وقذف المحصنات المؤمنات
 الغافلات » . (النص للبخاري)

سيبقى القرآن وأهله يمارسون فهمه ، وتطبيقه ما بقيت الحياة ، ولن يتحقق
 ذلك إلا بما هو المنهج القويم في الفهم عن الله ﷻ :

المنهج الذي يتمسك بالمقصد الأعظم للإسلام ، أن يكون الناس عباداً لله ﷻ
 في كل شؤون حياتهم ، أن يكون الناس أعزّة سعداء بهذه النسبة (عباد الرحمن) ،
 وهذا ما تسعى هذه الدراسة إلى تقديم شيء يعين على الثبات في هذا السبيل .

جاءت هذه الدراسة في مقدمة ومدخل وبابين :

في المدخل عالجت القول في بيان ضرورة الاستنباط ومفهومه وحقيقة
 ما يستنبط وضوابطه ، وموقف العقل البلاغي المسلم من نتاج العقل الآخر .
 والباب الأول قائم بفلسفة العلم ، والباب الآخر قائم بالعلم نفسه :

الباب الأول :

عمد إلى دراسة نتاج العلماء منهجاً وحركة في باب سبل استنباط المعاني من الكتاب والسنة ، يصف واقع أمرهم ، ويحلله ، وينظر بعضه ببعض ، ويصطفي وينقد أحياناً ، بل وينقض أخرى ، يستعلي ، ويستدني . كل ذلك بمنهاج موضوعي علمي ، وأدوات موضوعية يمتزج بعضها بذاتية رشيدة تفرضها طبيعة موضوع الدراسة ، والحقل العلمي الذي تنتمي إليه .

وتناول الموضوعات والمذاهب والقضايا من خلال فلسفة العلم ضرورة تمهيدية لتناولها من خلال العلم نفسه ، فالقول في العلم مرتب على حسن البصر في فلسفة العلم الذي ترغب أن تشارك فيه ، منتجاً للمعرفة .

أنت لا تستطيع أن تقول في نص بياني أو إبداعي قولاً ينتج المعرفة ، ويصاعد حركتها الراسية التراكمية كما هو الشأن في التفكير العلمي أو ما يحسن أن يكون - لا تستطيع أن تفعل إلا إذا ما كنت محسناً النظر فيما جاءت به العقول العلمية من قبلك في المجال العلمي والمعرفي الذي تنتمي إليه . فهذا الباب الأول من هذه الدراسة قول على قول ، فهو مراجعة منهجية لما جاءت به أسفار أهل العلم في هذا .

ولم أكتف في الباب الأول بالمراجعة المنهجية لما جاءت به العلماء من القول في سبل استنباط المعاني على ما هوالمعهود عند علماء أصول الفقه الفقهاء والمتكلمين ، بل أضفت إلى ذلك فصلاً أبت فيه عن معالم سبيل استنباط المعنى القرآني في سياق السورة القرآنية نصاً تتناسل المعاني فيه من معنى مركزي محوري متعين .

والغالب على هذه المعاني التي نتخذ إلى استنباطها في سياق النص (السورة) أنها معان نفسية لا عقلية أي معان تستقبلها النفس ، لأنها معان ثقافية في المقام الأول ، وهذه المعاني الثقافية هي التي تمنح المعاني العقلية (التي تتلقى بالعقل) ، وهي معاني التكليف العقدي والسلوكي أمراً ونهياً

فاعليتها ووجودها في حياة الناس، وإلا بقيت هذه المعاني وجوداً بيانياً وفهمياً، لا حضور لها في الواقع المعاش في حياة الأمة .

وهذا ضربٌ من التعطيل، والتعطيل ضربٌ من ضروب هجر القرآن الكريم: ﴿ وَقَالَ الرَّسُولُ يُرَبِّ إِنِّ قَوْمِي آمَنُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا ﴾ (الفرقان: ٣٠) وهو ضربٌ من حفظ حروف البيان، وتضييع حدوده .

روى مالك أثراً موقوفاً على ابن مسعود رضي الله عنه في (قصر الصلاة) من الموطأ بسنده عن يحيى بن سعيد أن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال لإنسان: إنك في زمان كثير فقهاؤه قليل قراءؤه تحفظ فيه حدود القرآن وتضيع حروفه قليل من يسأل كثير من يعطى يطيلون فيه الصلاة ويقصرون الخطبة يبدون أعمالهم قبل أهوائهم .

وسياتي على الناس زمان قليل فقهاؤه كثير قراءؤه يحفظ فيه حروف القرآن وتضيع حدوده كثير من يسأل قليل من يعطى يطيلون فيه الخطبة ويقصرون الصلاة يبدون فيه أهواءهم قبل أعمالهم» .

والباب الثاني :

عمد إلى ممارسة تأويل بيان الوحي واستنباط ما هو مكنون فيه من معاني الهدى على تنوعها وتمازجها متخذاً السبل التي بسط القول فيها في الباب الأول. ولم تكن هذه الممارسة التأويلية قائمة في آية أو آيتين، بل حرصت على أن تكون في معقد يحدق بموضوع، تتلاحظ فيه الآيات، وتتراحم، فتتراحب عطاءً، وتتكاثر فوائدها، فلا تخلق على كثرة الرد والمراجعة والمفاتشة. وتجاوز التأويل مجال المعقد إلى مجال السورة فكانت محولة لفقهِ المعنى القرآني في سياق سورة من قصار السور (الهمزة)

وتناول التأويل في هذا الباب استنباط المعنى من أحاديث نبوية تدور في باب من أبواب الفعل الإنساني الذي مارسه بعض الصحابة، ويمارسه غير قليل

من الأمة في زماننا : باب (العزل) جمعت أحاديث هذا الباب من كتب الصحاح والسنن والمسانيد والزوائد والأطراف ، وسعيت إلى استنباط المعنى منها وفقاً لأصول الاستنباط التي فرغت من المراجعة المنهجية لها في الباب الأول .

هذا بعض ما يُمَيِّزُ هذا الباب الثاني عما جاء في الباب الأول من ممارسات تأويلية في سياقاتها ، وكذلك يُمَيِّزه أنه في كل مبحثٍ من هذه الممارسة كان يستجمع السُّبُلَ ، فلا يؤثر سبيلاً على آخر إلا بما يقتضيه الحال : حال المقول المنظور فيه ، وهذا نهجٌ دعا إليه عبد القاهر في سِفْرِهِ الإمام : «دلائل الإعجاز» : «اعلم أن الفروق والوجوه كثيرةٌ ليس لها غايةٌ تقفُ عندها ونهايةٌ لا تجدُ لها ازدياداً بعدها ، ثم اعلم أن ليستِ المزيةُ بواجبةٍ لها في أنفُسِها ومن حيثُ هي على الإطلاقِ ولكن تُعرضُ بسببِ المعاني والأغراض التي يُوضَعُ لها الكلام ثم بحسبِ موقعِ بعضها من بعضٍ واستعمالِ بعضها مع بعضٍ»^(١)

وكنْتُ على أن أبرز المعاني التثقيفية التي تهَيُّ القلب لتلقي ما يأمرُ به الله ﷻ وينهى عنه على أنه منحة وعطية تفيضُ من ربوبيته ، ورحمانيته ورحيمته ، فيستشعرُ العبدُ لذةَ العطيةِ ، فيقبلُ عليها إقبالاً مُحبِّباً مستشرفٍ ، متعلِّقٌ قلبه بأمرِ الله ﷻ ونهيه تعلقٌ غيره بمرغوبِ نفسه من متاع الحياة الدنيا .

ذلك ما أسعى إلى تقديمه مستعينا بالله ﷻ لتحقيقه ، وراجيه الهدى إلى التي أهدى وأقوم ، والتوفيق والتسديد ، والرضوان والستر في الدارين بستره الذي لا ينكشفُ لأحدٍ أبداً ، فإن يكن فيما قدمتُ من خير ، فذلك فضلٌ من الله ﷻ وحده ، وإن يكن غيرُ ذلك ، فالله ﷻ أسألُ أن يعفو ويغفرَ ، إنه أهلٌ لأن يُتَقَى ، وأهلٌ أن تُطلبَ منه المغفرةُ ، وأن يُستجدى منه الإحسانُ . وإننا

(١) دلائل الإعجاز ، عبد القاهر الجرجاني ، قراءة محمود شاكر ، ط : المدني ، نشر

الخانجي ، القاهرة : ص ٨٧ فقرة : ٨٠

نُوجِّه رَغْبَاتِنَا إِلَيْهِ ﷺ وَنَخْلَصُ نِيَّاتِنَا فِي التَّوَكُّلِ عَلَيْهِ وَحْدَهُ ، وَأَنْ يَجْعَلَنَا مِمَّنْ هَمَّهُ الصَّدَقُ فِي النِّيَّةِ وَالْقَوْلِ وَالْفِعْلِ ، وَمِمَّنْ بَغِيَّتَهُ الْحَقُّ وَنَصْرَتَهُ ، وَغَرَضُهُ الصَّوَابُ وَالتَّزَامُهُ ، وَمَا تَصَحَّحَهُ الْعُقُولُ ، وَتَقَبَّلَهُ الْأَلْبَابُ .

وَنَعُوذُ بِاللَّهِ ﷻ وَهُوَ الْمُسْتَعَاذُ بِهِ وَحْدَهُ مِنْ أَنْ نَدَّعِي الْعِلْمَ بِشَيْءٍ لَا نَعْلَمُهُ ، وَأَنْ نَسِدِي قَوْلًا لَا نَلْحَمُهُ ، وَأَنْ نَكُونَ مِمَّنْ يَغْرُهُ الْكَاذِبُ مِنَ الثَّنَاءِ ، وَمِمَّنْ يَنْخَدِعُ لِلْمَتَجَوِّزِ فِي الْإِطْرَاءِ وَإِنْ حَسَنَتْ نِيَّتُهُ ، وَأَنْ يَكُونَ سَبِيلُنَا سَبِيلَ مَنْ يَعْجَبُهُ أَنْ يَجَادِلَ بِالْبَاطِلِ عَنْ عِلْمٍ أَوْ عَنْ غَفْلَةٍ ، وَأَنْ يُمَوِّهَ عَلَى السَّمَاعِ وَيَزْخَرْفَ الْقَوْلَ ، وَلَا يَبَالِي إِذَا رَاجَ عَنْهُ الْقَوْلُ أَنْ يَكُونَ خَلَطَ فِيهِ ، وَلَمْ يُسَدِّدْ فِي مَعَانِيهِ .

وَنَعُوذُ بِهِ مِنْ أَنْ نُشَقِّقَ الْقَوْلَ وَنَصْرَفَ الْبَيَانَ لِسَبِي قُلُوبِ الرَّجَالِ ، فَنَسُوقَهَا إِلَى غَيْرِ مَا يَرْضِي رَبَّنَا ﷻ .

وَإِنَّا لَنَسْتَأْنِفُ الرِّغْبَةَ إِلَيْهِ ﷻ فِي الصَّلَاةِ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ ، وَالْمُصْطَفَى مِنْ بَرِيَّتِهِ ، عَبْدِهِ وَنَبِيِّهِ وَرَسُولِهِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ ، وَعَلَى آلِهِ وَذُرِّيَّتِهِ وَأَزْوَاجِهِ أَمْهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ وَعَلَى صَحَابَتِهِ أَجْمَعِينَ ، وَمَنْ تَبِعَهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ .

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ حَمْدًا كَثِيرًا طَيِّبًا مَبَارَكًا فِيهِ كَمَا يُحِبُّ رَبَّنَا وَيَرْضَى مِلْءَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمِثْلَهُ مَا شِئْتَ رَبَّنَا مِنْ شَيْءٍ بَعْدُ . أَهْلَ الثَّنَاءِ وَالْمَجْدِ . أَحَقُّ مَا قَالَ الْعَبْدُ وَكُلُّنَا لَكَ عَبْدُ اللَّهِ لَمْ يَمَنْعَ لِمَا أُعْطِيَ وَلَا مُعْطِيَ لِمَا مَنَعْتَ وَلَا يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ .

مكة المكرمة في ٢٧ من رجب ١٤٣١ هـ

وكتبه

الموافق ٩ يوليو ٢٠١٠ م

محمود توفيق محمد سعد

الأستاذ في جامعة الأزهر الشريف

وجامعة أم القرى بمكة المكرمة

المدخل

تحقيقات تمهيدية

- ضرورة الاستنباط
- مفهوم الاستنباط
- حقيقة ما يستنبط
- ضوابط الاستنباط
- منزلة خصائص التّركيب في استنباط المعاني من النّصّ
- موقف العقل المسلم من العقل الآخر
- منهاجاً وأداة ونتاجاً

الاستنباط ضرورة حياة

أكد القرآن الكريم في مواضع عدة أنه عربيّ البيان :

﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (يوسف: ٢).

﴿ وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ
هُمْ ذِكْرًا ﴾ (طه: ١١٣).

﴿ وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٧﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٨﴾ عَلَى قَلْبِكَ
لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ (الشعراء: ١٩٢-١٩٥).

﴿ قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ (الزمر: ٢٨).

﴿ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ (فصلت: ٣).

وعربية بيانه يفهم منها أنه جاء على ما تعرف العرب من منهاج الإبانة فهماً وإفهاماً . وما يقع عليه الفهم إنما هو معاني البيان ، وهذه المعاني ضربان كليان :

معان جمهورية .

ومعان إحسانية .

الضربُ الأوّلُ : المعاني الجمهوريّة هي ما يعرفُ بدلالة القول أو دلالة العبارة ، فهي التي يفهمها من يعرفُ لسانَ العربية بمجرد سماعه القول دون أن يتوقف على شيءٍ من خارج ظاهر القول وعبارته ، والناس الذين يعرفون اللسان في هذا سواء ، فقوله ﷻ ﴿ إِنْ أَلَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (البقرة: ٢٠).

وقوله ﴿ وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴾ (البقرة: ١٦٣)

﴿ إِلَهَكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ

مُستَكْبِرُونَ ﴾ (النحل: ٢٢)

﴿ وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِنِّي فَارِهَبُونَ ﴾

(النحل: ٥١)

فهذا ونحوه لا يتوقف فهم معناه على غير سماع من يعرف العربية أيًا كان حاله من العلم . فالخطاب يدل على المعنى الجمهوري بذاته دون أن يتوقف

على مستوى معين من التلقي لدى السامع ليتمكن من الاستدلال بالخطاب عليه ، فهذا عيار « المعنى الجمهوري » ، وإن شئت سمه « ظاهر القول » وكلمة ظاهر هنا لا أريد بها المصطلح الأصولي قسيم مصطلح « النص » و« المفسر » و« المحكم » بل أريد المعنى الظاهر البادي لكل سامع فكأنه خرج من بطن العبارة إلى ظهرها فصار مكشوفاً لكل ذي سمع

هذا المعنى الجمهوري لا يحتاج المرء معه إلى مهارة الاستنباط . وهو غير قليل في القرآن الكريم ، ويغلب أن يكون في المعاني الرئيسة المتعلقة بالعقيدة ولاسيما وحدانية الله ﷻ ، والبعث ، وإثبات النبوة والرسالة...

الضرب الآخر : المعنى الإحساني ، وهو معنى مكنون في باطن العبارة ، وهو ذو درجات في اكتنانه وبعده من ظاهر العبارة أو من ظهر العبارة وممتها وسطحها. وهذا هو الذي يفتقر المرء إلى قدر من مهارة الاستنباط .

وجمهرة آيات القرآن الكريم مستكن في باطنها معانٍ إحسانية لا تتناهى ، فهو بيانٌ لا تنتهي عجائبه ، ولا يخلق على كثرة الرد ، والتأمل والاستنباط . ولهذا حث الله ﷻ العباد على تدبره :

قال الله ﷻ : ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطِيلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ ﴾ (٧٧) أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ﴿٧٨﴾ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا ءَايَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿ (ص: ٢٧-٢٩).

أقيمت هذه الآيات في مقام يعترض سياق قصة سيدنا « داود » وابنه « سليمان » عليهما الصلاة والسلام وكانت في أعقاب مشهد القضاء في خصومة الذين تسوروا المحراب طالبين منه ما هو فريضة على كل ذي ولاية . ﴿ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ ﴾ (ص: ٢٢) وذلك هو أساس الحكم العدل في كل أمة ، ثم جاء قوله ﷻ :

﴿ يٰدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ ﴾ (ص: ٢٦)

وفي أعقاب هذا الامتنان على سيدنا داود عليه السلام جاء البيان لأمة الإسلام كما تنظر إلى ما يقوم عليه الوجود الحقُّ الرَّاسخُ ، جاء البيان عن الحقيقة الكبرى : حقيقة أن الكون ما خلق باطلا ، وأنه لا يستوي أهل الهدى وأهل الضلال ، وأن كتاب الله المبارك أنزل لتدبره الأمة ، فتهتدي إلى ما يحقق لها القيام بما عليها من تكاليف الخلافة الحقّة ، فهذا التدبر يتمكّن أولو الألباب من أهل العلم من استنباط ما فيه صلاح الكون ومن الوفاء بحق الله ﷻ ثم بحق خلقه ، وليتذكروا تلك الحقيقة التي صحبت أبا البشر آدم ﷺ حين أهبط : ﴿ فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة: ٣٨).

جاءت هذه الآيات في أعقاب قصة سيدنا داود ﷺ وفي صدر قصة ولده سيدنا سليمان ﷺ الذي كان هبة الله ﷻ لداود عليه السلام والذي قد أوتي فهماً في استنباط الحقيقة لم يؤت مثله داود عليه السلام : ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾ (الأنبياء: ٧٩) .

وهي إذ تنزل منزلة الاعتراض بين فصلين متلاحمين من فصول القصص القرآني تُشير إلى أنه لا تستقيم الخلافة في هذه الأرض إلا بالعدل الذي لا يسوي بين الذين آمنوا وعملوا الصالحات والمفسدين ، ولا بين المتقين والفجار ، ولن يكون ذلك العدل إلا إذا استنبطت أصوله وفروعه من وحى الله ﷻ إلى نبيه ﷺ بالتدبر في آياته والنظر فيما يؤدي إليه ذلك التدبر ويوصل إليه من دقيق العلم وعظيم الحكمة .

الاستنباط إنما هو ثمرة من ثمار التدبر الذي هو غاية من غايات إنزال الكتاب الموصوف بأنه مبارك ، وهو وصف ذو دلالة باهرة مباركة في هذا المساق ، فهو المصدر الدائم الكثير الخير والنفع الذي لا تقتضى عجائبه ولا يخلق على كثرة الرد ولا تشبع منه العلماء ، إذ هو مائدة الله ﷻ إلى هذه الأمة .

وفي قراءة (يدبروا) على وجهين : بالتاء ، وتخفيف حرف الدال (يتدبروا) وهي قراءة أبي جعفر وأبي بكر عن عاصم ، وبالياء وتشديد حرف الدال

(يَدَّبَرُوا) وهي قراءة الباقرين^(١) دلالةً على آفاق التدبّر الهادي إلى استنباط الدقائق والحقائق :

القراءة الأولى بتخفيف حرف الدالّ تشير إلى المستوى الأدنى من التدبّر .
والقراءة الأخرى بتشديد الدالّ تشير إلى المستوى العالي من التدبّر الذي يستفرغ فيه أئمة العلم جهدهم ، فيستنبطون اللطائف كما كان يفعل حبر الأمة سيدنا عبد الله بن عباس رضي الله عنه .

وإذا ما كانت الآية قد جعلت التدبّر مدخول لام العلة أو العاقبة (ليدبّروا) فليس التدبّر غاية عظمى في ذاته، بل هو خطوة إلى غاية أبعد وأسمى وأجدى : غاية الاستنباط من الكتاب ، والاستنباط ليس الغاية العظمى ، بل خطوة أقرب إلى العظمى التي هي تحقيق عبوديتنا لله تعالى تحقيقاً اختيارياً مثلما تحققت لنا اضطراراً ، فالغاية العظمى ماثلة في قوله تعالى : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ (الفاتحة: ٥).

الجزر الاشتقاقي لمصطلح « الاستنباط » مادة « نبط » التي تدور على معنى الإخراج ، يقال : نبط الماء نبوطاً : نبع ، وأنبطته : أخرجته بالحفر عنه ، وقد سمي قوم من الأعراب نبطاً ؛ لأنهم أنبطوا الماء من الأرض أي استخرجوها وكل شيء أخرجته بصنعة فقد أنبطته .

وإذا ما كان الاستنباط في أصل دلالته استخراج الماء من باطن الأرض فقد « قيل في كل ما يستخرجه الإنسان من مكنون سرٍّ أو غامضٍ عام »^(٢) وللعلماء عبارات عدّة متقاربة في بيان الدلالة الاصطلاحية لـ « الاستنباط » وما أنا بالمطيل القول نقلاً ، ومثلك بملكه الرجوع إلى مقالاتهم عند بيان قول

(١) المبسوط في القراءات العشر لابن مهران - تحقيق : سبيه حكيمي : ص ٣١٩ - ط: ١٤٠٨ هـ - دار القبلة - جدة

(٢) غريب الحديث للخطابي - تحقيق : العزباوي : ١/٥٢١ - ط : جامعة أم القرى سنة ١٤٠٢

الله ﷻ : ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ^ط وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ^ط وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿ (النساء: ٨٣).

ودلالته الاصطلاحية عندي : استخراج دقائق المعاني وحقائق الحكمة من آيات الله ﷻ وسنة نبيه ﷺ بطريقٍ صحيحٍ ؛ لموافقته أصول الوحي ، والعقل واللسان .

وهذا المعنى المستنبط من بيان الوحي غير مقصور على المعنى الذي هو علة الحكم كما يفهم من كلام أبي بكر السرخسي الحنفي . (٤٩٠هـ) :
« والاستنباط ليس إلا استخراج المعنى من المنصوص بالرأي ... واستنباط المعنى من المنصوص بالرأي إما أن يكون مطلوباً لتعدية حكمه إلى نظائره وهو عين القياس ، أو ليحصل به طمأنينة القلب . وطمأنينة القلب إنما تحصل بالوقوف على المعنى الذي لأجله ثبت الحكم في المنصوص»^(١)

فهذا بين أنه أراد بالمعنى علة الحكم ، وهذا تضييق متسع ، بل المعنى الذي يستنبط أعم من ذلك ، هو كل ما هو مكنون في البيان ، سواء كان حكماً أو دليلاً أو علته ، وسواء كان معنى تكليفياً عقيدة أو شريعة أو معنى تثقيفياً .
حصر معنى الاستنباط بنوع المستنبط الذي دلت عليه آية النساء السابقة ليس قوياً في تحرير دلالة المصطلح . والعلماء في بيان المعنى المستنبط الذي تشير إليه آية النساء متفاوتون إطلاقاً وتقييداً .

والذي هو الأعلى إطلاقاً ما يقع عليه الاستنباط من معاني بيان الوحي ، فهو غير مخصوص بنوع معين يقع عليه الاستنباط سوى أنه معنى غير ظاهر يتساوى الناس في إدراكه ، وهذا ما أكده جمهرة أهل العلم .

روى البخاري في صحيحه من كتاب (الجهاد) بسنده عن أبي جحيفة رضي الله عنه قَالَ : قُلْتُ لِعَلِيِّ رضي الله عنه : هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ مِّنَ الْوَحْيِ إِلَّا مَا فِي كِتَابِ اللَّهِ ؟

(١) أصول السرخسي ، تصحيح أبي الوفا الأفغاني ، ط : لجنة إحياء المعارف النعمانية الهند : ١٢٨ / ٢ .

قَالَ : « وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ مَا أَعْلَمُهُ إِلَّا فَهَمًّا يُعْطِيهِ اللَّهُ رَجُلًا فِي الْقُرْآنِ ، وَمَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ . ^(١) »
 قُلْتُ : وَمَا فِي الصَّحِيفَةِ ؟ قَالَ : الْعَقْلُ وَفَكَأَكُ الْأَسِيرِ ، وَأَنْ لَا يُقْتَلَ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ .»

ومعلومٌ أنّ هذا الفهم قدرٌ زائدٌ على معرفة موضوع اللفظ وعمومه أو خصوصه ، فإن هذا قدرٌ مشتركٌ بين من يعرف لغة العرب ، وإنّما هذا فهم لوازم المعنى ونظائره ومراد المتكلم بكلامه ومعرفة حدود كلامه بحيث لا يدخل فيها غير المراد ، ولا يخرج منها شيء من المراد ^(٢) وشيعة القربى بين استنباط الماء من باطن الأرض واستنباط العلم من الكتاب والسنة جد عظمة في كل من الفعل والثمرة .

لا يكون استنباط الماء بغير اجتهاد وفراصة ، وكذلك استنباط العلم ، وكلما بالغ المرء في التوغل في أدبار الأرض كان الماء أعذب وأنقى ، وكذلك العلم ، ومن ثمّ كانت الدعوة إلى تدبّر الذكر الحكيم بكل ما تحمله وتثيرة هذه الكلمة من دلالات ولا تخفى وشيعة القربى بين ما يستنبط من الأرض وما يستنبط من الكتاب والسنة .

فكلاهما السببُ الرئيسُ لصورةٍ من صور الحياة :

بالأول قوام حياة الأجساد

وبالآخر قوام حياة الأرواح .

وهذا يُذكرُ بما أشرتُ إليه قَبْلُ من القرنِ بين إنزال الماء حياة للأرضِ

وما فيها ، وإنزال القرآن الكريم حياة للقلوبِ والنّفوسِ .

(١) حسنٌ أن تنظر العلاقة بين قوله ﷺ (فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ) صفة للمقسم به ﷺ وقوله : (إِلَّا فَهَمًّا يُعْطِيهِ اللَّهُ رَجُلًا فِي الْقُرْآنِ) فالعلاقة بين القسم والمقسم عليه جدٌ طريفةٌ عليها سيماء لسان أمير المؤمنين سيدنا علي ﷺ

(٢) ينظر : إعلام الموقعين لابن القيم : مراجعة طه عبد الرؤوف سعد : ٢٢٥/١ - ط : دار الجيل - بيروت

والاستنباط ثمرة تكاثر المعارف في القلب ، وفاعليتها في قدرته على النفاذ في ما وراء الظاهر. وأسلافنا على وعي بهذه الفاعلية التي لا تكون إلا من تكاثر صحيح المعارف ودقيقتها في قلب المستنبط ، فالتكاثر المعرفي في القلب يتجاوز مرحلة الاستجماع والحشد ، بل يتجاوز مرحلة التنظيم ، إلى مرحلة التلاقح والتزاوج المعرفي في القلب .

هذا التزاوج من فطرته في الأشياء أن يتولد منه جديدٌ فيه ما ليس بقائم فيما تولد منه ، وبهذا يتخلق جيلٌ معرفيٌ جديدٌ يحدثُ تزاوجاً معرفياً آخر مع جيل آخر ، فتولد منهما معارفٌ جديدة ، وهكذا لايتناهى التوالد ، ونبه أهل النظر إلى شيءٍ من ذلك في باب تناهي الألفاظ وتوالد التراكيب ، وكل تركيب جديد لا بد أن يحمل عرفاناً جديداً.

«البيان في الكلام لا يخلو من أن يكون باسم أو صفة أو تأليف من غير اسم للمعنى أو الصفة ودلالة الأسماء والصفات متناهية ، فأما دلالة التأليف ، فليس لها نهاية ، ولهذا صحَّ التحدي فيها بالمعارضة لتظهر المعجزة دلالة التأليف ليس لها نهاية كما أن من العدد ليس له نهاية يُوقف عندها ، لا يمكن أن يزداد عليها»^(١)

فعدم تناهي التأليف يحمل عدم تناهي توالد المعارف ؛ من أن كل تأليف يحمل في رَحْمه معرفةً جديدةً ، وهذا ما اتخذهُ عبد القاهر أصلاً في نظريته «النظم»^(٢)

ومما تحسُن الإشارة إليه هنا أن «الاستنباط» في منهاج التفكير العلمي لدى سلفنا إنما هو مرحلة من مراحل التفكير العلمي ، وليس منهجاً مستقلاً يعادله منهج آخر يُسمى المنهج الاستقرائي كما عند غير سلفنا .

(١) النكت في إعجاز القرآن لأبي الحسن الرماني ، تحقيق محمد خلف الله ، ومحمد زغلول سلام ، ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) ط : دار المعارف بمصر سنة ١٣٨٧ ، ص : ١٠٧

(٢) يُراجع دلائل الإعجاز ، قراءة شاكر ص ٨٧ فقرة (٨٠) وص ٢٥٨ فقرة (٣٠٠)

المنهج الاستنباطي عند الآخرين هو ما يُعرف بالمنهج الرياضي أو المنطق الصوري أو المنهج الأرسطوطاليسي. هو منهج استدلالِي ينطلق من كليات مسلمة ليستنتج منها جزئيات، وهو منهج لا يعتمد على استقراء الجزئيات وتحليلها، ولا ينتج معرفة جديدة، بل نتيجة قائمة في مقدمته الكلية المسلمة. كل مفكر موجود. أنا مفكر. إذن أنا موجود.

فالاستنباط عندهم عملية ذهنية تدور في العقل بعيداً عن الواقع المائل، ولذا يبدأ الاستنباط عندهم بفكرة عامة، ومبدأ كلي مسلم، ومن ثم فهمه الأعظم إثبات أن ما يصدق على هذا الكل المسلم يصدق على الجزئي.

وهذا المنهج الرياضي لا يصلح في البحث العلمي لأنه يعتمد على كلية يعدها مسلمة بديهية، لا يستقيم عنده الشك فيها فاليقين عنده في هذا هو الأساس. وهذا لا يؤدي إلى علم جديد، فانت مضطراً إلى التسليم بمقدمات قد تكون محل شك، وكل جهد تبذله في النظر والمراجعة والاستنتاج، فانت مرهون بهذه المسلمة التي بني عليها هذا المنهج

يعادل هذا المنهج ما يعرف بالمنهج الاستقرائي (التجريبي) وهذا يعتمد على استقراء الجزئيات، ووصفها وتحليلها، ووضع الفروض، وتأويلها ثم استخراج الكلية الضابطة.

وهذا هو الذي يقوم عليه البحث والتفكير العلمي، فهو يسير من الجزئي إلى الكلي، ومن الخاص إلى العام، معتمداً على الملاحظة^(١).

وعلى هذا فمفهوم «الاستنباط» الذي نحن هنا بصددده ليس هو مفهومه عند أصحاب المنطق الصوري. الاستنباط عندنا مرحلة من مراحل التفكير العلمي.

(١) ينظر في هذا المنطق الصوري لعلي سامي النشار، - القاهرة أ ١٩٥٤ - ص: ٦٠، وقصة الفلسفة القديمة. احمد أمين، وزكي نجيب محمود، القاهرة، ١٩٦٠ - ٦٤/١ والمعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م: ٧٢/١

هو استنتاج حكم كلي من جزئيات ، فهو شأنه شأن التفكير العملي يعتمد على أركان أو جزها في استقراء الجزئيات ، وتصنيفها ، ثم تحليلها وتأويلها وتعليلها ، ثم استنتاج أمر كلي ضابط .

هو قريب مما يُعرف عند المحدثين بالمنهج الاستقرائي المقابل للمنهج الرياضي (المنطق الصوري / الأرسطوطاليسي)

واصطفائي كلمة (استنباط) ذو دلالة منهجية تكشف عن موقف من سؤال يطرح في (نظرية الأدب) : هل يصنع القارئ المعنى ؟

الإجابة عن هذا قد تكون إيجابية : (نعم يصنع القراء المعاني) وقد تكون سلبية : (كلا لا يصنعون) وفقاً لأمرٍ عدة منها :

نوع السياق المعرفي التي ينتمي إليها النص المقروء المراد بكلمة (معنى) في السؤال .

معنى كلمة (يصنع) في السؤال .

وفقاً لما ينحاز إليه المرء في الجواب عن هذه الأسئلة الثلاثة تتعين معالم

الجواب عن السؤال الرئيس : هل يصنع القارئ المعنى ؟

على الرغم من أن كلمة (معنى) من أكثر الكلمات دوراً في الألسنة فإنها من أكثر الكلمات تمرّداً على تحرير معناها ، فذلك جدّ عسيرٍ وهو أمرٌ عجيبٌ مدهشٌ .

ولما كان الأمر غير ميسّر تحريره كان اقتحام سياق التبسيط كالضرورة ، وهو سياقٌ يتباعدُ أحياناً عن الموضوعية والدقة والضبط والانتظام والاطراد ، وهي عمدُ النظر العلمي في الأشياء .

كلمة (معنى) يمكن أن نقول إن لها ثلاث جهات :

واحدة من قبل المتكلم ، وثانية من جهة النظم ، وثالثة من جهة السامع .

الأولى : من جهة المتكلم ، أقرب المعاني إلى كلمة معنى هو (المقصود)

أو مراد المتكلم من البيان .

هذا الوجه لا يمكن لغير المتكلم بالبيان تَحْرِيرُهُ ، وهو صاحبُ الكلمة الفصل في هذا سواءً كان ما ينصُّ على أنه مراده ومقصوده متطابقاً مع ما يحمله النصُّ ، وما يُمكن أن يستنتج منه بمنهاج وأدوات صحيحة أم لا .
 المعنى القصديّ معنى متعين ، لا يتجدد ، هو معنى سكونيّ ، يتمُّ بمجرد إخراج النصِّ للعالم . ذلك هو المعنى الثابت للنصِّ الذي لا يملك صانع النصِّ نفسه أن يضيف إليه ما لم يكن فيه عند إخراجهِ للعالم . وإلا استحال نصّاً آخر .

وهذا لا يملك أحدٌ من السامعين أن يزعم أنه قادر على تحريره ، والقطع بأنه هو مراد المتكلم .

الثانية : من جهة النظم ، فأقرب المعاني هو (المضمون) ما هو مكنونٌ في النصِّ .

وهذا الضربُ هو محلّ الاستنباط ، وهو قلماً يتطابق مع المعنى القصدي الذي يرتبط بالمتكلم في البيان البشريّ في أفقيه النفعيّ والإبداعيّ ، ولكنه في بيان الوحي قرآناً وسنة يتطابق المعنى القصديّ مع المعنى الضمّنيّ المكنون في النصِّ ، وهذا يتفردُ به بيان الوحي عن سائر أنواع البيان ، وهذا المعنى الضمّنيّ معنى ثابت ثبات النصِّ ، وخصوصية بيان الوحي في تطابق معناه الضمّنيّ مع معناه القصديّ آتية من أن المتكلم بهذا البيان قادرٌ على أن يصوّر مراداته بما لا يعجز عن الوفاء بها ، ومُقدرٌ على أن يجعل الكلمات والتراكيب والصور حاملةً كلّ ما يريد ، فهو محيطٌ بمراده ومحيطٌ بما يُمكنه أن يحملَ هذا المراد ويصوره دون أدنى تجاوز ، وقد نبه أبو سليمان الخطابي في رسالته (بيانٌ في إعجاز القرآن) إلى هذا وقد أشرت إليه في موضعٍ سبق .

الثالثة من جهة السامع : المعنى المفهوم : ما يدركه السامع من النظم وفق السياقات الذهنية للسامع حال نظره في النصِّ .

هذا الوجه الثالث من أكثر الوجوه تنوعاً وتجدداً ، فهو يتنوع بتنوع منزلة السامع من امتلاك القدرة على الفهم ، وأدواته ، ومنهاجه ، وعرفانه بسنة

الْمُتَكَلِّمِ بِالْبَيَانِ ، وَطَبِيعَةَ مَا يَتَكَلَّمُ فِيهِ ، وَمَا يَتَكَلَّمُ بِهِ ، وَهَذَا التَّنَوُّعُ لَيْسَ عَلَى مَسْتَوَى الْقُرْءَاءِ ، بَلْ يَكُونُ عَلَى مَسْتَوَى الْقَارِئِ الْوَاحِدِ حِينَ تَتَغَيَّرُ سِيَاقَاتِهِ الذَّهْنِيَّةُ .

كَمْ مَرَّةً تَسْمَعُ نَصًّا كُنْتَ قَدْ سَمِعْتَهُ كَثِيرًا ، وَجَرَى عَلَى لِسَانِكَ تَغْنِيًّا ، وَقَامَ فِي عَقْلِكَ تَذْكَرًا ، ثُمَّ فِي سِيَاقٍ ذَهْنِيٍّ آخَرَ تَجِدُكَ تَفْهَمُ مِنْهُ مَا لَمْ يَخْطُرَ عَلَى بَالِكَ يَوْمًا .

وَإِذَا مَا كَانَ الْمَعْنَى الضَّمْنِي (المضمون / المكنون) هُوَ مَحَلُّ الاستنباط ، فَإِنَّ الْمَعْنَى الْمَفْهُومَ هُوَ نَتَاجُ الاستنباط ، وَهُوَ مَتَنَوُّعٌ بِتَنَوُّعِ مَنَاحِجِ الاستنباط ، وَهَذَا الْمَعْنَى هُوَ الَّذِي يَصْنَعُهُ السَّامِعُ .

بِنَاءٍ عَلَى هَذَا التَّبْسِيطِ الْمَخْلُ ، وَالَّذِي حَمَلَ عَلَيْهِ الرَّغْبَةَ فِي التَّقْرِيبِ ، نَنْظُرُ فِي الْمَرَادِ بِكَلِمَةِ (يَصْنَعُ) الَّتِي يَرَادُ النَّظْرُ فِي إِثْبَاتِهِ لِلْقَارِئِ أَوْ نَفِيهِ عَنْهُ إِنَّ أَرْدْنَا بـ(يَصْنَعُ) أَنَّهُ يَوْجَدُ الْمَعْنَى فِي النَّصِّ ، فَذَلِكَ لَيْسَ لَهُ ، لِأَنَّ هَذَا مِنْ فِعْلِ الْمُتَكَلِّمِ ، فَالْكَلَامُ هُوَ مَا يَحْمِلُ مَا يَوْجَدُهُ الْمُتَكَلِّمُ فِي الْبَيَانِ الْبَشْرِيِّ مِنَ الْمَعَانِي فِي نَفْسِهِ ، وَيُرِيدُ أَنْ يَوْصِلَهَا إِلَى الْآخَرِينَ .

وَإِنْ أَرْدْنَا بـ(يَصْنَعُ) إِعَادَةَ تَشْكِيلِ الْمَعْنَى الَّذِي أَوْجَدَهُ الْمُتَكَلِّمُ الْمَكْنُونِ فِي النَّصِّ مِنْ خِلَالِ عَوَامِلٍ عَدَّةٍ ، يَقُومُ بِهَا السَّامِعُ ، فَهُوَ فَاعِلٌ ذَلِكَ : يَعِيدُ تَشْكِيلَ الْمَعْنَى ، وَكَلِمَةُ يَصْنَعُ أَقْرَبُ إِلَى مَعْنَى يَعِيدُ تَشْكِيلَ الْأَشْيَاءِ الْمَوْجُودَةِ مِنْ قَبْلِ .

الْمَهْمُ أَنَّ الْقَارِئَ يَقُومُ بِمَهْمَةِ إِتْجَاعِ الْمَعْنَى الْمَفْهُومِ ، وَيَعِيدُ تَشْكِيلَ بَعْضِ الْمَعْنَى الْمَضْمُونِ فِي النَّصِّ ، أَمَّا أَنَّهُ يَوْجَدُ الْمَعْنَى فِي النَّصِّ ، فَهَذَا لَيْسَ لَهُ وَالنَّصِّ الَّذِي يَصْنَعُ الْقَارِئُ مَعْنَاهُ بِالْمَفْهُومِ السَّابِقِ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ أُفُقِهِ الْبَيَانِيِّ ، وَهَنَالِكَ أَفْقَانُ كَلْيَانٍ : أَفْقُ الْوَحْيِيِّ ، وَأَفْقُ الْإِبْدَاعِ ، أَمَّا أَفْقُ الْإِبْدَاعِ ، فَعِلَاقَةُ الْقَارِئِ بِهِ أَكْثَرُ حَرِيَّةً ، بَيْنَمَا عِلَاقَتُهُ بِبَيَانِ الْوَحْيِ أَكْثَرُ انضِبَاطًا ، وَمَوْضُوعِيَّةً ، وَمِنْ هُنَا كَانَتْ مَشْرُوعِيَّةُ الْإِبَانَةِ عَنِ الْمَعَالِمِ الْكُبْرَى لَضَوَابِطِ الْفَهْمِ عَنِ اللَّهِ ﷻ ، وَعَنْ رَسُولِهِ ﷺ .

وإن كان النصُّ إبداعاً فعلاقةُ القارئِ بالمعنى المفهومِ تكون مضطربةً بمقدارِ عرفانهِ بسنة المتكلمِ في الإبانةِ ، وعرفانهِ بالسياقاتِ الذهنيةِ والحضاريةِ التي يقومُ فيها المتكلمُ حالَ الإبداعِ ، وكلّ ذلك لا يملكُ كلُّ قارئٍ الإحاطةَ بهِ أو الثقةَ بما يملكه فيه .

وفي النصِّ الوحيِّ علاقةُ القارئِ بالمعنى المفهومِ أكثرُ انتظاماً ، واتساقاً ، وقدرتهُ على العرفانِ بالسنةِ البيانيةِ للوحيِّ تكونُ أكبرَ وأفعلَ ، وهذا يجعلُ إنتاجه المعنى من النصِّ الوحيِّ أكثرَ موضوعيةً إذا ما كان القارئُ مليئاً مقتدرًا ، وعلى الرغمِ من ذلكَ ، فأنت لا تجدُ قارئين للنصِّ الوحيِّ يتطابق المعنى المفهومِ لديهما إلا إذا كان أحدهما ليسَ بالجدير أن يدعى قارئًا ، بل هو حامل ما يُنتج غيره.

مما مضى يتبين لك أن القارئَ صانعُ المعنى من وجهٍ ، وغيرُ صانعه من آخر ، وأن استنباط المعاني إن هو إلا إنتاج المعنى المفهوم من المعنى الممكنون .

وكلمة المعنى « هنا أريد بها مدلول الألفاظ كما فهمه السامع ، ومن ثم تأتي مشروعية تنوع المعاني المستنبطة (التي أنتجها - أخرجها - القراء من المعنى الممكنون في النظم)

ما يفهمه السامع من الخطاب وسياقه ، وفق أصول الفهم وضوابطه ومنهاجه ، ولم يكن في الخطاب وسياقه ما يمنع من فهم تلك الأشياء من الخطاب ، فهو لامحالة بعض المعنى الممكنون ، وبعض المعنى المقصود أيضاً ، فكل ما يمكن فهمه من الخطاب ، ولم يكن في نظمه وسياقه ما يمنع من ذلك الفهم هو بمثابة قصد المتكلم ، فهو معنيُّ أي مقصود إليه ، ولا سيما بيان الوحي قرآناً وسنة ؛ لأنه يستحيل أن يكون بيان الوحي دالاً على شيءٍ بنظمه وسياقه ولا يريد المتكلم بذلك الخاطب ذلك الذي يفهم منه ، ولم يقم فيه القرائن المانعة من فهم ذلك الذي لا يريد .

وإذا ما كان القصدُ والظهورُ هما دعامتَا المراد من الجذر الاشتقاقي لكلمة (معنى) ، فلعلَّ الظهورَ لازمٌ من لوازم القصد ، فقصدُ الشيءِ يجعلُهُ بارزاً ، لهذا يقول ابنُ فارسٍ :

«والذي يدلُّ عليه قياسُ اللغةِ أنَّ «المعنى» هو القصد الذي يبرزُ ويظهرُ في الشيءِ إذا ما بُحثَ عنه ، يقال هذا معنى الكلام أي الذي يبرز من مكنون ما تضمنه اللفظ^(١) .

وهذا يلزمه ألا يكون المعنى مُعمًى ، لا سبيل إلى إدراكه ، بل لا بدَّ من أن تكونَ هنالك سُبُلٌ إليه ، وإنْ بلغَ من اللَّطفِ مبلغاً ، والذي هو غالبٌ أنَّ المعنى الذي يُحتاج إلى استنباطه ليعلم ليس هو المعنى الإفرادي للكلمات ، ولا هو المعنى السطحي للتراكيب (المعنى الجمهوري) ، والذي يتقاذف إلى قلب السامع مع تقاذف أصوات الألفاظ والتراكيب إلى أذنه ، فلا يبذل أدنى جُهد في استخراجِه .

الاستنباط فعل قائم على القصد والاجتهاد والمثابرة ، ولذا جاء فعله على صيغة (استفعل) فالقصد هنا إلى المعنى المنسُول من أوضاع الكلمات التي تحدثُ بالتأليف والتَّركيب والبناء في سياق متعيّن .

﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ أَلْخَوْفِ أذَاعُوا بِهِ^ط وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ^ط وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (النساء: ٨٣).

يقول الطُّبري : « كل مستخرج شيئاً كان مستترا عن أبصار العيون أو عن معارف القلوب ، فهو له مستنبط » اهـ

فمعنى التَّحسُّسِ والتَّدسُّسِ قائم في مادة الكلمة وصيغتها ، وهذا لا يكونُ لما هو ظاهرٌ معلومٌ بغير طلبٍ .

(١) معجم مقاييس اللغة : باب العين والنون وما يثلثهما

المعنى المُستنبطُ والمتخذُ إليه سُبلاً عدّة هو ذلك المعنى المكنون في رحم الخطاب ، لا يتأتى بلوغه إلا بمجاهدة ومثابرة وتيقظٍ ومراجعة وتفتيشٍ . وكلّ ما يُؤدّي إليه حُسن الطلّب وفق أصوله وضوابطه هو داخلٌ في المعنى المُستنبط ، لهذا أذهبُ إلى أنّ المعنى المُستنبط من الخطاب العليّ أو العالي هو كلّ ما يدركه ويستنبطه أهلُ العلم من النّصِّ في السّياق المقاليّ والمقاميّ للبيان وفقاً لأصول وضوابط الفهم والاستنباط .

وإذا ما كان المعنى في الخطاب البشريّ نوعين : معنى عقليّ ومعنى نفسيّ ، وذلك نظراً إلى وسيلة الإنتاج ووسيلة التلقي ، فما يُنتجه العقل فيودعه صورة الخطاب ؛ لبعثه المتكلم في قلب السامع ، ويمكنه فيه هو معنى عقليّ . هذا المعنى هو صنعة التّفكير العقليّ في ما يتلقاه من المدركات الحسيّة ، فيستخرج منها معاني تسمى بالأفكار ، وسمّيت بذلك ؛ لأنها نتجت عن معالجة عقلية للمدركات التي تلقاها عن طريق الحواسِ وغيرها ، فاستخرج منها بالتحليل والتفكير وإعادة التشكيل بخلق علاقات جديدة موضوعيّة بين الأشياء .

فالمعنى العقليّ هو الأفكار التي ينتجها العقل ، ولا يتلقاها إلا العقلُ أيضاً . وهو في بيان الوحي يسمّى معنى عقليّاً نظراً إلى أداة تلقيه واستنباطه وفهمه ، فليس هو بصنعة عقلٍ .

والمعنى العقليّ في الخطاب البشريّ قد يكون معنى عقليّاً أجرداً ساذجاً غير مخلوطٍ بغيره من المعاني النفسيّة ، وإن كان هذا نادراً فيما يعمل فيه العقل البيانيّ ، وظاهرٌ فيما يعمل فيه العقل العلميّ .

والمعنى النفسيّ في الخطاب البشريّ هو صنعة النفس ، ونتاجها ، وكذلك وسيلة تلقيه هو النفس .

النفسُ البشريّة تملكُ قوتين فاعلتين : الشّعور والخيال ، وهما يتخذان من المدركات الحسيّة وغيرها مادة يفعلان فيها كما يفعل العقلُ إلاّ أنّهما لا يُنتجان

ما يُنتج العقل ، بل يُنتجان ما يتلاءم مع حالهما : يُنتجان معاني نفسية تتنوع بتنوع المشاعر والأخيلة ، وهي أمورٌ قُلبٌ في المرء الواحد ، فلا تكاد تجدهما على قرارٍ عند أحدٍ ، فكيف يتقارب اثنان في شعورهما وخيالهما ، لهذا كان نتاجُ هذا معاني ذاتيةً تتنوعُ بتنوع أحوالِ الشُّعور والخيال .

المعاني النفسية في الخطاب البشري قَلَمًا تستقلّ بالوجود في هذا الخطاب ، فأنت لا تكادُ تجد خطاباً بشرياً عالياً مكنونه معانٍ نفسيةً صِرْفَةً هي صنعةُ الشُّعور والخيال .

لا قيام لهذه المعاني إلا ممزوجةً في شيءٍ من المعاني العقلية ، على أن نسبتها إلى تلك المعاني العقلية وجوداً وظهوراً هو الذي يسمها بواحدة من السّمتين : عقلية أو نفسية .

ولهذا تجدُ المعاني في الخطابِ الشعريّ لدى أبي تمامٍ وأبي العلاءٍ مثلاً تُوصَفُ بأنها معانٍ عقلية ، وتسمع كثيراً من يقول إنَّ شعرَ عَبَّاسِ العقّادِ وأدبه أدبُ العقلِ والفكرة ، ويستحيلُ أن تكون هذه المعاني في أشعارِ هؤلاء معاني فكرية صرفة ، نَعَمْ قد يكون المعنى العقلي أسبقَ خطوراً بقلب المتلقي وأكثر حضوراً في بنية الخطاب ، أمّا أنّه المتفردُ بالوجود ، فهذا لا يكون .

وكذلك شعر عمر بن أبي ربيعة ، وشعر البحتري ، وشعر محمود حسن إسماعيل وسائر شعراء الغزل ووصف الكون ورسم المشاعر الإنسانية لا يمكن أن تكون خلواً من المعنى العقلي ، ومن الفكرة التي ينتجها إعمال العقل . ملاك القول أنّ المعنى في الخطاب البشري العالي قائمٌ من هذين الضربين : المعنى العقليّ ، والمعنى النفسيّ

فإذا نظرت في الخطاب المقدس : بيان الوحي قرآناً وسنة ألفت أن المعنيين أيضاً قائمان فيه ، يبدُ أن النّظرَ في تسميتهما منظورٌ فيه إلى حال المستقبل سامعاً أو قارئاً ، لا حال المتكلم بالخطاب ، فلا يقال في المعنى القرآنيّ أو النبويّ إنه معنى عقليّ ؛ لأنه وليد تفكيرٍ عقليّ معاذ الله أن يُقال ،

وكذلك المعنى النفسي لا يُسمى كذلك ؛ لأنه نتاجُ شعورٍ وتخيلٍ ، فالقرآن الكريم والسنة ليس فيهما من التَّخِيلِ شَرَوْ نَقِيرٍ ، إنهما الحقُّ المطلق . هو معنى نفسيّ نظراً إلى أنَّ نفس المستقبل تنفعل به ، وتتلقاه بشعورها ، وتخيلها ، فبيان الوحي يحملُ طاقاتٍ من التَّخِيلِ أي من حمل المستقبل على أن يتخيلَ الحقَّ المطلقَ الَّذِي يُحدِّثُ عنه ، والذي هو غيبٌ لا يراه ، فإذا به حين يستمع بيان الوحي بقلبٍ سليمٍ مُعافى من الغفلةِ يتخيل هذا الذي غاب عنه كأنه قائمٌ بين يديه يراه بعينه ويشمُّه بأنفه ، ويسمعه بأذنه ، يتحوّل المسموعُ منظوراً مشموماً ملموساً مُسْتطَعِماً ، تتحوّل الكلمات إلى أشياء .

روى مسلم في صحيحه من كتاب « التوبة » بسنده عن أبي عثمان النهديِّ عن حَنْظَلَةَ الأَسِيدِيِّ قَالَ وَكَانَ مِنْ كُتَّابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ : لَقِينِي أَبُو بَكْرٍ فَقَالَ : كَيْفَ أَنْتَ يَا حَنْظَلَةُ ؟ قَالَ : قُلْتُ : نَافَقَ حَنْظَلَةُ . قَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ مَا تَقُولُ !!؟

قَالَ : قُلْتُ : نَكُونُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يُذَكِّرُنَا بِالنَّارِ وَالْجَنَّةِ حَتَّى كَأَنَّ رَأْيَ عَيْنٍ ، فَإِذَا خَرَجْنَا مِنْ عِنْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَافَسْنَا الْأَزْوَاجَ وَالْأَوْلَادَ وَالضَّيِّعَاتِ ، فَنَسِينَا كَثِيراً .

قَالَ أَبُو بَكْرٍ : فَوَاللَّهِ إِنَّا لَنَلْقَى مِثْلَ هَذَا . فَاذْهَبْتُ أَنَا وَأَبُو بَكْرٍ حَتَّى دَخَلْنَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قُلْتُ : نَافَقَ حَنْظَلَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « وَمَا ذَاكَ ؟ » .

قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، نَكُونُ عِنْدَكَ تُذَكِّرُنَا بِالنَّارِ وَالْجَنَّةِ حَتَّى كَأَنَّ رَأْيَ عَيْنٍ ، فَإِذَا خَرَجْنَا مِنْ عِنْدِكَ عَافَسْنَا الْأَزْوَاجَ وَالْأَوْلَادَ وَالضَّيِّعَاتِ ، نَسِينَا كَثِيراً . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنْ لَوْ تَدُومُونَ عَلَى مَا تَكُونُونَ عِنْدِي وَفِي الذِّكْرِ لَصَافَحْتَكُمْ الْمَلَائِكَةُ عَلَى فُرُشِكُمْ وَفِي طُرُقِكُمْ ، وَلَكِنْ يَا حَنْظَلَةُ سَاعَةً وَسَاعَةً » . ثَلَاثَ مَرَّاتٍ .

فالبيان القرآني والنبويّ فيهما ما يُبعثُ طاقات المتلقي التَّخِيلِيَّة التي تستحيل معها المعنويات إلى محسوساتٍ في إدراكها ، وهما في الوقت نفسه خلوٌّ من التخيل واختلاقٍ ما لا وجود له في الواقع .

وإذا ما كان الخطاب البشريّ في بعض مستوياته ومجالاته يمكن أن يكون المعنى فيه معنى عقلياً صرفاً ، فبيان الوحي لا يكون فيه ذلك البتة ، فكلُّ معاني بيان الوحي هي معانٍ مزاجها ما يُتلقَى بالعقل وبالنفس معاً .

لننظر في أوّل آية من كتاب الله ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ (الفاتحة: ١) وهي جملة تحمل معنى إنشاء فعلٍ قائمٍ أوّلُهُ عند قيام أول القول ، فيلتقي الأمران معاً إنشاء الفعل ، وإنشاء القول عنه في آن واحدٍ وهذا يحمل معنى تربويّاً لهذه الأمة أن لا تتطابق أقوالها مع أفعالها ، فحسب بل عليها أيضاً أن تتزامن أقوالها مع أفعالها ، فلا تُخبر عمّا سيكون بل تُخبر عمّا هو يكون عند الإخبار .

وأنت تجدُ المعنى الذي تحمله هذه الجملة مزيجاً ممّا يتلقاه العقل والنفس : يحملُ إضماراً ما يتعلق به الجارُّ دلالة عقلية على وحدانية الله ﷻ : فالعقلُ الصَّريحُ المُعافى من داء الغفلة والضلالة والهوى إذا ما سمع قول الله ﷻ : ﴿ بِسْمِ اللَّهِ ﴾ أيقن أن كلَّ ما عداه ﷻ لا يصلح أن يكون إلهاً ؛ لأنه لو كان كذلك صالحاً لكان له حظٌّ من هذا ، فيقال باسم كذا .

وفي هذا أيضاً دلالة على كمال عبودية القائل واعترافه بعجزه وضعف حوله وقوته ، فهو لا يتأتى منه أمرٌ إلا باسم الله ﷻ ، فليس للعبد من الأمر شيءٌ .

وفي طلاقة المضمّر الذي يتعلق به «الجار» دلالة عقلية على أن كلَّ أمرٍ المرء يفتقر فيه إلى أن يكون باسم الله تعالى ، وإلاّ فإنّه لا يكون ، فإذا ما أصغى إلى هذين الوصفين : ﴿ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ امتلأت نفسه بالبهجة وإشراقه الأمل ، فأقبلت إقبالاً محبة ورغبة فيما عند الله ﷻ من العونِ

وإذا ما تأمل دلالة توالي هاتين الصفتين ، وتقدّم اسمه ﴿ الرَّحْمَنِ ﴾ على اسمه ﴿ الرَّحِيمِ ﴾ ازدادت البهجةُ في نفسه ، وفاضتُ على جوارحه ، فانبعث في فعلها مدعومةً بالثقة في رحمانية الله ﷻ العامّة ورحيميته الخاصّة بأهل التقرب إليه بطاعته.

وفي التقديم أيضاً إشارة إلى أنه إن أحسنَ تلقيَ عطاء اسمه (الرحمن) بالشكر العظيم كان أهلاً أن يتسنّم المدارج لتلقي عطاء اسمه ﴿ الرَّحِيمِ ﴾ ، ففي اسمه ﴿ الرَّحِيمِ ﴾ ما في اسمه ﴿ الرَّحْمَنِ ﴾ وزيادة . فكان في التقديم ترقياً .

وأنت تلحظ معنى ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ (الفاتحة: ٥) في الآية الأولى من سورة الفاتحة ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ كما تلحظ امتزاج المعنى العقلي والنفسيّ فيها .

فكلّ سورة استفتحت بالبسملة بُنيت قاعدة المعنى القرآنيّ فيها على هذه الحقيقة التي دلّ عليها هذا التركيب ، وهي حقيقةٌ مزاجها معنى عقليّ ومعنى نفسيّ ، لا يستغني المعنى العقليّ عن المعنى النفسيّ البتّة ^(١)

ومثل هذا تجده في ما أمر القرآن الكريم قوله عند استفتاح القراءة ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴾ (النحل: ٩٨)

قولك (أعوذُ بالله من الشيطان الرجيم) في مفتاح القراءة يحمل معنى عقلياً ممزوجاً بمعنى نفسيّ : قولك ﴿ أعوذُ ﴾ إنشاء استعاذة بالله ﷻ ، وهذا لا يكون إلا من عظيم ، وتقييد الاستعاذة بأنها بالله ﷻ دالٌّ على وحدانيته تعالى جدّه ، فهو في معنى مفتاح الجنة : كلمة توحيد الله ﷻ وتوحد الأمة عليها : قولك

(١) أذهبُ إلى أنّ البسملة هي من كلّ سورة استفتحت بها ، وجميع سور القرآن الكريم مستفتحة بها خلا سورة (التوبة) والذي أميل إليه أنها آية مستقلة في سورة الفاتحة ، وجزء من الآية الأولى من السور التي استفتحت بها ، فقوله ﷻ في أول سورة البقرة : ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ (الفاتحة: ١) ، وقوله في سورة الكوثر مثلاً : ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِنَّا أَنْعَمْنَاكَ الْكُوثَرَ ﴾ (الكوثر: ١) آيةٌ واحدة .

« لا إله إلا الله »، وفي معنى ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ فَسْتَعِينُ ﴾ (الفاتحة: ٥) فانت تنشئ قولاً عند إنشاء فعل على نحو ما سبقت إليه الإشارة من قبل . والاستعاذة بالله تعالى جدّه كما تحمل معنى عقلياً ماثلاً في الإقرار بوحداية الله ﷻ واستحقاقه وحده أن يكون الإله المعبود بحق ، تحمل معنيين آخرين على الأقل :

الأول إعلان المُستعِذ أنه عبدٌ لا حولَ له ولا قوة ، وأنه من الضعف في ذاته بمكان يستعِذ فيه بغيره ليدفع عنه مضرة الآخرين ، فليس له استقلالٌ بذاته ، وبهذا يبقى تعلقه دائماً بالله سبحانه وبحمده ليكون معيذاً له مما يعجزُ هو عنه بذاته عن إعادتها وحمايتها .

والمعنى الآخر أنّ هذا المُستعِذ منه (الشیطان) كبير ضرره وخطير أثره ، فعلى قدرِ شدةِ الخطر يكون المُستعِذ به ، فلولا أنّ خطرَ الشيطان على الإنسان جدٌ عظيمٌ لما استدعى هذا أن يُستعِذ منه بالله سبحانه ويحمده وهذا يحمل إلى نفس العبد شدة عداوة الشيطان له ، وتربصه به واجتهاده في ضره وإضلاله ، فحق بمنطق العقل البشري أن يكون موقف العبد منه على قدر عداوة الشيطان له ، فليس في منطق هذا العقل أن يجتهد أحدٌ في إيدائك ، فتجتهد أنت في الثقة به والاستماع إليه ، واقتفاء خطواته .

﴿ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ كُلُّوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴾ (البقرة: ١٦٨).

﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴾ (البقرة: ٢٠٨).

﴿ وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةٌ وَفَرَشَاءُ كُلُّوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴾ (الأنعام: ١٤٢).

﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (النور: ٢١)

كذلك يصرف الله تعالى جده البيان ويقرره نهياً عن اتباع العبد خطوات
عدوه الشيطان ، ولذا يقول ﴿ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾ (الأنعام: ١٤٢) وهو لم يستر
عن الإنسان عداؤه : ﴿ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ (ص: ٨٢)
﴿ وَلَا ضَلٰٓئِلُهُمْ وَلَا مَنِيْنُهُمْ وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَبْتِكُنْ ؕ اِذَا نِ الْاٰنْعَمِ وَلَا مَرِيْتَهُمْ
فَلْيَغْيِرْنَ خَلْقَ اَللّٰهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطٰنَ وِلِيًّا مِّنْ دُوْنِ اَللّٰهِ فَقَدْ خَسِرَ
خُسْرٰٓآنًا مُّبِيْنًا ﴾ (النساء: ١١٩)

﴿ قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ (الأعراف: ١٦) ^(١)
ولما كان في البيان معنى أن المستعاذ منه خطير ، فربما تسلل إلى نفسه
اليأس من الانتصار عليه ودحضه جاء البيان عنه بقوله : (الشيطان الرجيم)
فاصطفى كلمة (الشيطان) دون كلمة (إبليس) لما في كلمة (الشيطان) من معنى
الشطن والبعد عن رحمة الله تعالى جده ، ومعنى الشيط والاحتراق بغضب
الله ﷻ ، فهو بعيد عن رحمة الله ﷻ محترق بغضبه ولعنته ، ولهذا وصفه بقوله
(الرجيم) الدالة على هلكته أوهلكته كيده لمن استعاذ بالله ﷻ منه ولم يصغ إلى
وساوس الشيطان ولم يقتف خطواته .

(١) مما يحسن لفت الانتباه إليه هنا أن الله ﷻ إذا ما كان قد أبان لنا شدة عداوة الشيطان
لنا ، فلا يستقيم بمنطق العقل أن نثق به أو نهاده ، أو نغفل عن أفاعيله ، فإن الأمر
كذلك يلفت القرآن الكريم انتباهنا إلى ما عليه بنو إسرائيل من ضلالة ومكر قديماً
وحديثاً ، فأكثر من وصف ضلالهم ، وخبثهم وإخلافهم الوعد ، وأنه لا ذمة لهم ،
ليبين لنا أن من كان هذا شأنه أفيلق بعاقلي أن يثق به ، فضلا عن أن يصادقه
أو يصاحبه ، ويفتدي به ، ويتخذه أسوة كما يفعل حكامنا والساسة ودعاة التطبيع
والعولمة الثقافية والأخلاقية ، والنخب المثقفة والماسونيون والبراليون .
من يقرأ قول الله ﷻ فيهم لا يمكن أن يثق بهم البتة ، ولا يمكن أن يتخذ منهم إماماً
في أي أمر من أمور الحياة ، ولكن أكثر الناس لا يعقلون .

فهذه معانٍ نفسيةٍ امتزجت بمعانٍ عقليةٍ حملتها جملة : (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم).

فإذا ما تبينَ لنا أنَّ المعنى في خطاب بيان الوحي قرآنًا وسُنَّةً نوعان باعتبار أداة التلقي :

الأول : المعنى العقليّ .

والآخر : المعنى النفسيّ .

وأنهما متمازجان لا تجدُ أحدهما متجردًا عن الآخرِ في هذا الخطاب المعجز ، فإنَّ هذا المعنى القائم من المعنى العقليّ والمعنى النفسيّ يجري في نظمٍ وأسلوبٍ يقوم في سياقين ممتدّين متمازجين أيضًا :

الأول : سياق تكليفٍ يكون للمعنى العقليّ ظهورًا على المعنى النفسيّ . بيد أن هذا المعنى النفسيّ القائم في المعنى العقليّ لا يَغيمُ على ذي بصيرة .

والآخر : سياق تثقيفٍ لتقبل النفسُ على ما حمّله المعنى العقليّ من أمرٍ بمعروفٍ ، ومن نهي عن منكرٍ إقبال محبة ناشئة عن رؤية الخير فيما أمرت به ورؤية الشرِّ فيما نهيت عنه .

وهي إذ تفعلُ هذا ترتفع من مقام الطاعة خوفًا إلى مقام الطاعة حبًا ، وكل عمل أنتجته الطاعة حبًا كان أكمل وأتقن .

ولو أنَّ كلَّ عبدٍ قام بما أحبَّ الله تعالى جدُّه منه قيامه بما يحب منه محبوبه من البشر من والده أو والدٍ أو صاحبة أو أخٍ أو صديقٍ لكان مقامه في مقامات القرب الأقدس عظيمًا .

إننا بحاجةٍ إلى أن نجعل محبة الله ﷻ في قلوبنا معادلةً على الأقلِّ محبتنا لأولادنا وأبائنا ، إذ نستعذب طاعتهم وإنفاذ رغباتهم ، وليس أحقرَ من عبدٍ يرى أن ولده أو والده أو صاحبه أحقَّ بمحبته من خالقه ؟

* * *

ضوابط استنباط المعنى من بيان الوحي

ليس العلمُ بيان الوحي كمثل العلم بالبيان الإنسانيّ ، ففضل بيان الوحي على بيان البشر كافة كمثل فضل المتكلم ببيان الوحي على العالمين .
وليس كلُّ فقيه بيان الناس يكون الفقيه ببيان الوحي ، ففي هذا البيان المقدس ما ليس في بيان الإبداع البشريّ منهاجاً وأداةً ومعاني ، ومن يكون فقيهاً بهذا البيان المقدس العليّ إنزالاً ومنزلاً وغايةً بملكه أن يكون فقيهاً ببيان البشر العالِي .

والنَّظَرُ في بيان الوحي قد يتسارعُ إليه غيرُ قليلٍ ممَّن لم يملك المنهاجَ الأمثلَ والأدوات العديدة المتنوعة التي بعضُ منها وهبيٌّ ، وقد لا يكونُ تسارعه تجاسراً أو استخفافاً ، بل قد يدفعه محبةُ العمل في العلم ببيان الوحي : القرآن الكريم والسنة إلى العجلة ، فيؤتى من شديدٍ محبته ، ومن ثمَّ كُنْتُ حريصاً على أن أضع بين يدي القارئ تخليصاً لما أراه ضوابط العلم ببيان الوحي ، وكُنْتُ أيضاً حريصاً على أن أُلحَّ على المذاكرة بهذه الضوابط طلاب العلم بالكتاب والسنة لتبقى حقائقها شاخصةً في قلوبهم حاضرة سعيهم إلى فقه معاني الكتاب والسنة ، فيكون منها حِجَازٌ بينهم وبين ما ينعقُ به كثيرٌ من أدياء العلم بالكتاب والسنة .

ولن تؤتى هذه الأمة من قِبَلِ أسياف الأعداء ، وإنما تؤتى من قبل خيانة بعض المتكلمين بلسانها المنتسبين إلى ديارها ، ولو أنَّ ديارَ الإسلام تطهَّرت من إخوان وأخدان بنى صهيون وعبدة الصليب في ذلك الغرب الملحد لما أمكن لأعجميٍّ أن تطأ قدمه ديارنا أو أن يمسَّ قلمه أسماعنا .

إنَّ علينا أن نرابط في تلك الثغور التي يتلصص منها أعداءُ إسلامنا وعروبتنا:

﴿ يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ

تَفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران: ٢٠٠)

ولا يتعلق العلم بشيء إلا وكان لذلك العلم به ضوابط تضبط حركة من يقوم بذلك العلم يلتزم بها في تحصيله ، وإلا كان ما يحصله منه غير محرر بل ولا محقق ، فلا يوثق به ، ولا يرجع إليه .

وإن من العلي في هذا العلم بمعاني بيان الوحي كتاباً وسنة ، فمن أراد ، فعليه فريضة لازمة لازمة أن يقف على ضوابط هذا الفقه والعلم والفهم ، ثم الالتزام السلوكي بما فقه وعلم وفهم ، فإنَّ علماً لا يعمل به إنما هو وبال في الدنيا والآخرة على من علمه ، وقد استعاذ النبي ﷺ من علم لا ينفع^(١) فليس في الإسلام العلم للعلم ، بل العلم للعمل به ، ومن عمل بما يعلم ورثه الله علم ما لم يعلم كما جاء به الخبر عن بعض أهل العلم^(٢)

* * *

لاستنباط المعنى من بيان الوحي قرآناً وسنة ضوابط عدة أجملها في خمسة ضوابط كلية

● العلم بصفات المتكلم ببيان الوحي .

(١) روى الترمذي في كتاب الدعوات من جامعه عن عبد الله بن عمرو قال كان رسول الله - صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم يقول : « اللهم إني أعوذ بك من قلب لا يخشع ودعاء لا يسمع ومن نفس لا تشبع ومن علم لا ينفع أعوذ بك من هؤلاء الأربع » .

قال الترمذي هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه من حديث عبد الله بن عمرو .

وقد يقال كيف يكون هنالك علم لا ينفع ، والعلم كله نور ، وهو خير من الجهل ؟ عدم نفع العلم آتية من عدم العمل به ، فقد يكون المرء فقيهاً في دقائق أحكام الصلاة وهو لا يصلي ، وفقياً في دقائق أحكام البدعة وصورها وآثارها ، وهو المدمن عليها المجاهر المساند لأهلها لما يلقاه منهم من حفاوة ، ومتاع من الدنيا ، والأعين ممتلئة بمرآهم صباح مساء في زماننا هذا .

(٢) ينظر قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام : ٢٠/١

- العلمُ بمقاصد بيان الوحي .
- العلمُ بكمال وتكامل بيان الوحي .
- العلمُ بالسياق المقالي والمقامي .
- العلمُ بخصائص بيان العربية .

الضابط الأول : العلم بصفات المتكلم ببيان الوحي

كلامٌ كلٌ مُبينٌ هو منه ، وكاشفٌ عن مراده إعلاماً وأمرًا ونهيًا ، وهذا يوجبُ العلم بحال المتكلم بهذا البيان ، ليسترشدَ بالعلم بحاله على فقه ما أودعه في بيانه من معانيه ، والنهج العربيّ المسلم في فقه البيان الوقوف على حال المتكلم من بعد التيقن بنسبة هذا البيان إليه ، فالدرس العربي لأيّ بيان أو القراءة العربية لأيّ بيان لا تكون عربيّةً إذا ما تغافلت عن معرفة من ينسب إليه ذلك البيان ، فهذه المعرفة مفتاحٌ من مفاتيح الإحسان في الدرس والقراءة ، فالمتكلم به قائمٌ في وعي القارئ لا يغيب عنه ، هو حاضرٌ شاهدٌ ببيانه في قلب المتلقي حضوراً مُعيناً على حسن فقه مراداته من بيانه .

ذلك أصلٌ رئيسٌ من أصول الدراسة والقراءة العربية للبيان إلهيا كان ذلك البيان أونبويًا أو إنسانيا .

وهذا الأصل الذي نستمسك به إيمانًا واحتسابًا يقومُ في وجه ما تسعى شرذمة من المستغربين المستعجمين في زماننا هذا من أدعياء الثقيف والتنوير الأعجمي بالمناداة به وإغراء الشبيبة به بل وإرهابهم بالإعراض عن إجازة أو قراءة أو ترويح ما يكتبون والتشهير بهم ووصمهم بالرجعية والظلامية التي تعادلُ عندهم الأخذ بما هو عربيّ إسلامي .

تسعى هذه الشرذمة إلى حمل الشبيبة من طلاب العلم على الأخذ بمقولة إلحادية يتصايح بها فريق من الأعجميين : مقولة « موت المؤلف » التي هي منسولة ومنجولة من مقولة أعظم إلحاداً : مقولة « موت الإله » المبنية على

إنكار الإيمان بالغيب ، ورفض كل ما هو غيبي ، او كما يقول اولئك المرجفون في المدينة بالفتنة المبيرة : رفض كل ما هو « ميتا فيزيقي » والمؤلف عندهم ذو قوة غيبية متسلطة على القارئ في تلقيه البيان ، ومن ثم دعا أولئك إلى « سلطة النص » و« موت المؤلف » ومثل هذا متعاندٌ تعاندٌ عظيمًا مع أصل إسلامي ركين : الإيمان بالغيب .

قد جعل الله ﷻ أول صفة من صفات المتقين صراط المغضوب عليهم وصرط الضالين في استهلال سورة البقرة ، صفة « الإيمان الغيب » فقال ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢٠٠﴾ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾ (البقرة: ٢، ٣).

روى ابن ماجه في كتاب (الزهد) من سننه بسنده عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه أتى المقبرة فسلم على المقبرة فقال : « السَّلَامُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى بِكُمْ لَاحِقُونَ ». ثُمَّ قَالَ : « وَدِدْتُ أَنَا قَدْ رَأَيْنَا إِخْوَانَنَا ». قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَوْلَسْنَا إِخْوَانَكَ ؟ قَالَ : « أَنْتُمْ أَصْحَابِي وَإِخْوَانِي الَّذِينَ يَأْتُونَ مِن بَعْدِي وَأَنَا فَرَطُكُمْ عَلَوِ الْحَوْضِ ».

قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ تَعْرِفُ مَنْ لَمْ يَأْتِ مِنْ أُمَّتِكَ ؟ قَالَ : « أَرَأَيْتُمْ لَوْ أَنَّ رَجُلًا لَهُ خَيْلٌ غُرٌّ مُحَجَّلَةٌ بَيْنَ ظَهْرَانِي خَيْلٍ دُهُمٌ بِهِمْ أَلَمْ يَكُنْ يَعْرِفُهَا ؟ ». قَالُوا بَلَى .

قَالَ « فَإِنَّهُمْ يَأْتُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنْ آثَارِ الْوُضُوءِ ». قَالَ « أَنَا فَرَطُهُمْ عَلَى الْحَوْضِ ». ثُمَّ قَالَ : أَلَا لِيُذَادَنَّ رَجَالٌ عَنْ حَوْضِي كَمَا يُذَادُ الْبَعِيرُ الضَّالُّ فَأَنَادِيهِمْ أَلَا هَلُمُّوا . فَيُقَالُ : إِنَّهُمْ قَدْ بَدَلُوا بَعْدَكَ وَلَمْ يَزَالُوا يَرْجِعُونَ عَلَى أَعْقَابِهِمْ . فَأَقُولُ أَلَا سُحْقًا سُحْقًا ». (صححه الألباني)

وروى الحاكم في المستدرک على الصحیحین من کتاب « التفسیر : من سورة البقرة » بسنده عن عمارة بن عمير ، عن عبد الرحمن بن يزيد قال ذكروا عند عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أصحاب محمد ﷺ وإيمانهم قال : فقال

عبد الله إن أمر محمد ﷺ كان بيناً لمن رآه ، والذي لا إله غيره ، وما آمن مؤمنٌ أفضل من إيمان بغيب ، ثم قرأ :

﴿ التم ﴿١﴾ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾ (البقرة: ١-٣).

قال الحاكم : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه .
ورأس هذا الإيمان بالغيب الإيمان بالله ﷻ فهل يتأتى لأحد أن يؤمن بشيءٍ هو به جاهلٌ ، فالإيمان بشيءٍ فرع العلم به .

إن معرفة الدّارس والمتدبر بالمتكلم بالبيان الذي هو مناط الدراسة والقراءة أصلٌ عظيمٌ من أصول الدّراسة والقراءة العربية وأحقُّ من يؤخذ بهذا الأصل في دراسة وقراءة بيانه إنما هو الله ﷻ ورسوله ﷺ

وأول ما أخبرنا به الله ﷻ في كتابه في سياق الترتيل هو النبأ عنه ﷻ فقال :
﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٣﴾ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴾ (الفاتحة: ١-٤).

فهذه الآيات هي جماع صفاته الحسنَى ، وكلّ قراءة للبيان القرآني تسعى إلى استنباط معاني الهدى منه لا يكون ما استنبط بها قائماً فيه معنى التوحيد المدلول عليه بالبسملة وباختصاصه بالحمد لذاته ، وربوبية العالمين ، ورحمانيته ورحيميته ومالكيته يوم الدين هي قراءة ضالّة ضلالاً مبيّناً .

وأنت أيضاً إذا ما قرأت القرآن الكريم سمعت الله ﷻ يُعَلِّمُكَ فِي آيَاتٍ كَثِيرَةٍ وَمَوَاضِعٍ عَدِيدَةٍ مِنْ كِتَابِهِ بِصِفَاتِهِ وَأَسْمَائِهِ الْحَسَنَى فِي سِيَاقِ ذِكْرِهِ تَنْزِيلِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿ التم ﴿١﴾ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴿٢﴾ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴿٣﴾ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ ﴿٤﴾ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا آتَى اللَّهُ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ ﴾ (آل عمران: ١-٤)

بَيْنَ لِكَ أَنَّ الْمُنزَّلَ هَذَا الْكِتَابَ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْحَيُّ الْقَيُّومُ حَتَّى تَكُونَ عَلَى مَعْرِفَةِ بِصِفَةِ الْمُنزَّلِ ، فَلَا يَكُونُ مِنْكَ فَهْمٌ لَا يَلِيقُ بِجَلَالِ مِنْ هَذِهِ صِفَاتُهُ ، وَكَأَنَّ فِقْهَ هَذِهِ الصِّفَاتِ فِي صَدْرِ هَذَا الْكَلَامِ الْحَكِيمِ مِفْتَاحُ أَبْوَابِ الْعِلْمِ بِمَعَانِيهِ .
وَفِي سُورَةِ «هُودٍ» يَقُولُ ﷻ :

﴿ الرَّكِيَّتُ أَخِيكَمْتِ ءَايَتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمِ خَبِيرٍ ﴾ (هود: ١).

قَوْلُهُ : ﴿ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمِ خَبِيرٍ ﴾ إِعْلَامٌ بِصِفَتِهِ ؛ لِتَكُونَ وَاعِيًا بِمَا تَقْتَضِيهِ تِلْكَ الصِّفَةُ ، وَأَنْتِ تَقْرَأُ هَذَا الْبَيَانَ وَتَفْهَمُ مَا فِيهِ ، وَلَا سِيَّمَا أَنَّهُ قَالَ لِكَ : ﴿ مِنْ لَدُنِّ ﴾ وَهِيَ كَلِمَةٌ دَالَّةٌ عَلَى عَظِيمِ غَرَابَةِ مَا فِيهِ وَعَظَمَتِهِ ، فَلَا يُقَالُ : «لَدُنِّ» إِلَّا لَمَّا كَانَ غَرِيبًا غَيْرَ مَأْلُوفٍ أَوْ مُبْتَدَلٍ ، بِخِلَافِ «عِنْدِ» فَإِنَّهَا تَكُونُ لَمَّا كَانَ غَرِيبًا وَغَيْرَ غَرِيبٍ ، فَهِيَ أَعْمُ مِنْ «لَدُنِّ»^(١)
وَهَكَذَا تَجِدُ فِي مَوَاضِعٍ أُخْرَى ذَكَرًا لِصِفَاتِ اللَّهِ ﷻ فِي سِيَاقِ ذِكْرِ تَنْزِيلِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿ يَسَّ ١ ﴾ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ ﴿ ٢ ﴾ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿ ٣ ﴾ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿ ٤ ﴾ تَنْزِيلِ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ ﴿ (يس: ١-٥) ﴾
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿ تَنْزِيلِ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ﴾ (الزمر: ١)
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿ حَمَّ ١ ﴾ تَنْزِيلِ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿ ٢ ﴾ غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطُّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿ (غافر: ١-٣) .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿ حَمَّ ١ ﴾ تَنْزِيلِ مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿ ٢ ﴾ كِتَابِ فُصِّلَتْ ءَايَتُهُ قُرْءَانًا غَرِيبًا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿ (فصلت: ١-٣) .

(١) يَقُولُ الْحِرَالِيُّ مَفْرُقًا بَيْنَ مَدْلُولٍ (عِنْدِ) وَ(لَدُنِّ) : «(عِنْدِ)» كَلِمَةٌ تَفْهَمُ اخْتِصَاصَ مَا أُضِيفَتْ إِلَيْهِ بِوَجْهِ عَامٍ ، وَأَخْصَّ مِنْهُ (لَدُنِّ) ، فَلَدُنُّ خَاصَّتْهَا ، وَعِنْدُ عَامَّتْهَا كَالَّذِي يَمْلِكُ الشَّيْءَ ، فَهُوَ عِنْدَهُ ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي حَضْرَتِهِ «
نَقَلَهُ عَنْهُ الْبِقَاعِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ «نَظْمُ الدَّرْرِ» عِنْدَ تَأْوِيلِ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى جَدُّهُ : ﴿ ذَالِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ ﴾ (البقرة: ٥٤)

كلُّ هذه الصفات المذكورة في هذه الآيات يُعين استحضارها في القلب على حسن فقه المعنى القرآني الكريم .

المتدبّر كلام الله ﷻ فريضة عليه أن يكون المعنى القرآني الذي ينتهي إليه درسه وقراءته وتدبره موافقا كلِّ ما يليق بالله ﷻ من صفات الجلال ، والجمال ، والكمال ، وإنَّ العقل وعلوم اللغة وحدهما ليسا بالمعيار الرئيس لصحة المعنى المقول به .

إنَّ من قبل ذلك معياراً أعظم هو معيارُ موافقة المعنى ما يليق بالمتكلم بالقرآن الكريم ﷻ ، فاستحضار جلال القرآن الكريم وقدسيته فريضةٌ لازمة لازية ، وكلُّ من غفل عن ذلك أو تشاغل ، فإن ما يقوله مردودٌ عليه كائنا من كان ، فكيف إذا ما تعمَّد الإعراض عن ذلك ، وذهبَ إلى أن يقرأ القرآن الكريم على أنه مجرد نص أدبي شأنه شأن أي نصٍّ بيانيّ .

* * *

وإذا ما كنت ذاهبا إلى فريضة العلم بصفات الحق عزَّ وجل في فقه معاني البيان القرآني ، والوعي المحقِّق المحرِّراً لأصول العقيدة في باب الإلهيات على منهاج أهل السنَّة والجماعة ورفض كلِّ ما هو مخالف لذلك من التوجهات العقلية المخالفة التي اتَّخذتها طوائفٌ عديدةٌ من أشعرية وماتريدية ومعتزلة وخوارج وشيعة ... إلخ فإنِّي ذاهبٌ أيضاً إلى القول بفريضة العلم بصفات النبي ﷺ على المنهاج نفسه فإنَّ ذلك يعصمنا من أن نُسقط على بيانه ما ليس منه ، فقد كان خلقه القرآن الكريم .

وهو القائل فيما رواه البخاري في الأدب المفرد بسنده : حدثنا إسماعيل ابن أبي أويس قال حدثني عبد العزيز بن محمد عن محمد بن عجلان عن القعقاع بن حكيم عن أبي صالح السمان عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : « إنما بعثت لأتمم صالحي الأخلاق » . (صححه الألباني)

ورواه أحمد في مسند أبي هريرة ، والبيهقي في كتاب الشهادات من سننه

وهو الذي جاءه رجلٌ فيما روى ابن ماجه في سننه من كتاب «الأطعمة» بسنده عن قيس بن أبي حازم عن أبي مسعودٍ فكلمه فجعل الرجلُ ترعدُ فرائضه ، فقال له ﷺ :

« هَوْنٌ عَلَيْكَ فَإِنِّي لَسْتُ بِمَلِكٍ إِنَّمَا أَنَا ابْنُ امْرَأَةٍ تَأْكُلُ الْقَدِيدَ ». (صححه الألباني)

وقد جاء عن سيدنا علي بن أبي طالب ، وسيدنا عبد الله بن مسعود قولهما : « إذا حدثتم عن رسول الله ﷺ حديثاً فظنوا به الذي هو أهدي والذي هو أحمق ، والذي هو أتقى »

(رواه ابن ماجه في المقدمة ، وأحمد في مسند علي ومسند ابن مسعود ، والدارمي في المقدمة)

وهذه كلمة علي من علي بن أبي طالب رضي الله عنه تلفت الانتباه إلى أهمية ملاحظة حال المتكلم بالخطاب عند تأويله ، فلا ينصرف التأويل إلى ما لا يتوافق مع حال المتكلم بالخطاب المؤول ؛ لأن الخطاب إنما هو قطعة من المتكلم به .

وإذا ما كان من حق المخاطب على المتكلم أن يراعي في خطابه حاله ، فإن من حق المتكلم وخطابه على المستقبل المؤول أن يراعي حال المتكلم بذلك الخطاب .

وهذا ما لفت الانتباه إليه « الحفيد العباسي » حين قال : « يكفي من حظ البلاغة أن لا يؤتى السامع من سوء إفهام الناطق ، ولا يؤتى الناطق من سوء فهم السامع » فقال الجاحظ : « أمّا أنا فأستحسن هذا القولُ جداً »^(١)

فمما هو حق المتكلم وخطابه أن يؤول كلامه على غير ما يليق بحاله ، ولا يتقى ذلك إلا بكمال عرفان المؤول حال المتكلم بالخطاب ، وغير قليلٍ

(١) البيان والتبيين للجاحظ ، تحقيق عبد السلام هارون : ٧٨/١ .

من التأويلات الضالة التي غرقت فيها الفرق الكلامية مرجعها إلى الغفلة أو التغافل عن العلم بما يجب لله ﷻ من الصفات العلى والأسماء الحسنى ، وما يتصف به النبي ﷺ من جليل النعوت .

الضابط الثاني : العلم بمقاصد بيان الوحي^(١)

لكل متكلم غايات يرمي إليها بيانه ، ويجعل من هذا البيان آيات دالة على مقاصده ومعانيه ومغازيه التي يغذ السير إليه بيانه ، وفي هذا هداية لمستمعيه وعاون لهم على إدراك مراداته ومقاصده ، متى كان ذلك المتكلم قادراً على أن يجعل بيانه مبيناً عن تلك المقاصد إبانةً ظهور وانكشاف أو إبانة خفاء واحتجاب ، فغير قليل لجوء المبين إلى إخفاء مغازيه ومعانيه في أستار بيانه لأمر جليل يعرفها أهل فقه البيان .

والقرآن الكريم في مفتح تفصيل ما أحكمه في سورة « أم الكتاب » في سورة « البقرة » أبان لنا عن ذلك القرآن الكريم في جمل ثلاث : ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ (البقرة: ٢) فكانت هذه الجمل الثلاثة مفاتيح المعرفة بالقرآن الكريم .

الجملة الأولى : ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ ﴾ أنبأنا بعلو كمال القرآن الكريم فيما يكون له ، وبعد منزلته وقدره وبعده عن أن يكون كمثل كتاب آخر ، فهو الكتاب الكامل الجامع ما فيه تحقيق الهداية إلى الصراط المستقيم المرغوب فيها في قوله ﷻ : ﴿ أَهْدِينَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ فكأنه لما قيل : ﴿ أَهْدِينَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ قيل ذلك الصراط المستقيم هو الكتاب ، ففي اسم الإشارة ﴿ ذَٰلِكَ ﴾ إيماء إلى ﴿ ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴾ في سورة الفاتحة .

(١) يراد بالمقاصد ما يراعيه خطاب بيان الوحي قرآنا وسنة من المعاني والحكم تحقيقاً لمصالح العباد في معاشهم تيسيراً لطاعتهم ومعادهم تحقيقاً لفلاحهم فيه . ولعلمائنا نظر وسيع متغور في هذا الباب ، لاتكاد تجد له نظيراً عند غيرهم ، ولو أنا أحسنأ فقهه ، ونشره في ديارنا ، ثم في ديار غيرنا لعلم الآخر قدرنا ، ولسعوا إلى الأخذ عنا ، لا أن نسعى إلى قم فتات موائدهم ، وإلى العب من رجيع عقولهم .

الجملة الثانية : ﴿ لَا رَيْبَ ﴾ أنبأنا أن ذلك الكتاب البعيد المنزلة والقدر ، العليّ الكامل الجامع ما فيه تحقيق الهداية إلى الصراط المستقيم كتابٌ منزّه عن أن يكون فيه ما يُحرك شيئاً من الريب في صدر عاقل منصفٍ ، وكأنّ في هذا تحدياً لكلّ عاقلٍ منصفٍ أن يجد فيه ما يُحرك في صدره أثارة من الريب فيه ، ولا يجد في القرآن الكريم ما يُبيد هذه الأثارة ويمحوها

الجملة الثالثة : ﴿ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ﴾ أنبأنا أن ذلك الكتاب العليّ البعيد المنزلة والقدر المنزه عن أن يكون فيه ما يمكن أن يحرك أثارة من الريب فيه في صدر عاقل منصفٍ إنما هو هدى للمتقين صراطاً الفريقين الآخرين في سورة الفاتحة « المغضوب عليهم » و « الضالين » :

فالفريق الأول سلك سبيل العلم بغير عملٍ به فغضب الله ﷻ عليه .

والفريق الآخر سلك سبيل العمل بغير تحقق علميٍّ بصواب ما يعمل ، فكان عمله هباءً منثوراً^(١) .

من يتقّ هذين الصراطين : العلم دونما عملٍ به ، والعمل بغير علمٍ محقق ، يكون هذا القرآن هدىً له يهديه فيتسامى به إلى الدرجات العلى من الهداية فيبلغ به مقام الإحسان و يقيمه فيه ، فيعبد الله ﷻ كأنه يراه ، فيكون المحقق كمال الإخلاص في العبادة وكمال الإخلاص في الاستعانة المقرّر في قلب سورة

(١) أذهب إلى أن قوله ﴿ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ﴾ يفهم معمول قوله ﴿ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ ممّا جاء في سورة الفاتحة ، فالتقوى هنا تقوى خاصة : تقوى سبيل المغضوب عليهم ، وسبيل الضالين . وهذا عندي أولى وأعلى من الذهاب إلى عموم معمول كلمة التقوى على نحو ما ورد في آياتٍ آخر من القرآن الكريم ، فأنت تجد في مفتتح سورة البقرة كلمتين تربطان سورة البقرة بسورة الفاتحة : الأولى اسم الإشارة ﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ ﴾ والأخرى كلمة المتقين : ﴿ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ﴾ وهذا نهجٌ من أنهاج القرآن الكريم في سبك البيان .

« الفاتحة : أم الكتاب » في قوله ﷺ : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ (الفاتحة: ٥) فهذه الآية هي المحور الرئيس الذي ترتبط به كل آيات القرآن الكريم ، وكل أحاديث السنة النبوة .

ما من آية من آيات القرآن الكريم إلا معناها من معدن معنى قوله ﷺ : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ .

وكل حديث من أحاديث السنة المطهرة إنما معناه منسولٌ من معنى هذه الآية الكريمة مربوطٌ بها بسببٍ قد يكون جلياً لثلةً من أهل العلم وخفياً لثلةً أخرى منهم .

من الذي أوجزته لك هنا تبين لك أمران :

الأول : أن كل معنى قرآنيّ أو نبويّ إنّما معدنه الذي يخرج منه ويرتبط به ارتباطاً وثيقاً محكماً قوله ﷺ : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ الذي جعله الحق ﷻ بينه وبين عباده قسامين كما جاءت به السنة المطهرة.

معيار قرآنيّة المعنى في تأويل أو تدبر آية آية أفهم وتدبر أيّ حديث مسندٍ من أحاديث السنّة المطهرة انتسابه الوثيق بمعنى قوله ﷺ : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ وتستطيع أن تقول : إنّ هذه الآية هي المفتاح العظيم لفهم وتدبر أي آية قرآنية أو حديث نبوي صحيح .

الآخر : أن كل معنى من معاني آيات القرآن الكريم أو من أحاديث السنّة المطهرة فيه ما يحقق شيئاً من ضروب الهدى إلى الصراط المستقيم في إخلاص العبادة وإخلاص الاستعانة بالله ربّ العالمين والارتقاء بالعباد في مدارج الهداية حتى يرتحل بهم من منازل المتقين إلى منازل المحسنين فيقيمهم فيها .

إنّ الوحي بيّناً وتبيناً له مقصدٌ كليّ متعيّنٌ هو هداية العباد على اختلاف درجاتهم إلى الصراط المستقيم في إخلاص العبادة وإخلاص الاستعانة ليكونوا بحقّ عباد الرحمن ﷻ ومن ثمّ كان بيان الوحي جامعاً لما فيه تحقيقُ مصالح

العباد في معاشهم ومعادهم ، أو كما يقول الطاهر بن عاشور : « صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرائية »

وهذا لا يكون إلا بأن نعرف الله ﷻ معرفة تحثُ على محبته ومهابته ، فتدفعنا محبته إلى طاعة أمره ، وتدفعنا مهابته إلى اجتناب ما نهانا عنه ، ولا يكون أيضاً إلا بأن نعرف أنفسنا ، وما فطرت عليه ، وما ركب فيها ، وما أحيط بها ، فنزكيها مما يعيقها عن بلوغ الغاية التي خلقت لها محبة الله ﷻ ومهابته ، ونغذوها بما يُعينها على كمال تحقيق ما تسعى إليه من تلك المحبة والمهابة ، وكل ذلك يحقق للعبد إقبالا على ما ينفعه فأمر به ، وفراراً مما يضره فنهى عنه .

وأنت إذا ما تفرّست خطاب بيان الوحي قرآنا وسنة ألفتيه ما فيه يدور على هذا الذي ذكرت لك ، فهي المحاور الرئيسة ، وبها يتحقق صلاح الحياة وما فيها .

وتداولت الأفهام والألسنة أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان ، وهذا حق لا مريّة فيه ، وفوق هذا هو مُصلح كل زمان ومكان ؛ لأنّ هذا الإصلاح مغزاه الحقيقي ، فما من عصر أو مصر إلا والإسلام قرآناً وسنة هو المقتدر على إصلاحه بما أنزله الله ﷻ وقاله رسوله ﷺ ، فالإسلام بحق لن يغيب ، ولن يغيى . إن فيه الحلّ الأوحد لكل معضلة في هذه الحياة حتى يرث الله تعالى الأرض ومن عليها^(١) .

(١) قولنا الإسلام هو الحل معناه أنّ في هديه والالتزام بمنهاجه طرائق الحلّ الأقوم لكل معضلة ، فالقول بأنّ الإسلام هو الحلّ كلمة حق في نفسها ، ولا يليق بعاقل أن يدفعها ، وأن يعترض أو يتوقف في اليقين بذلك ، ولا يليق به أن يدفع ، ويرفض لأن من لا يرتضيه يتخذ تلك الحقيقة شعاراً لمنهاجه ، وحركته إلى مبتغاه ، فحق أن يُقال إنها كلمة الحق ، ويتجه الاعتراض لمن شاء الاعتراض إلى من يرفعها لأغراضه وطلبته ، وغاياته ، فالله ﷻ يقول :

كلُّ دارسٍ ومنتدبرٍ لشيءٍ من الوحي بيانا وتبيينا عليه فريضة عَيْنٍ أن يقيم حركة درسه وتدبره في حديقة مقصده الكليّ الأعظم ، لا يندُّ عنها ولا يتسلَّل إلى خارجها وإن أغرته الخواطرُ النفسية التي قد تتقاذف إلى نفسه ، فيظنّها من الفتح الربانيّ ، وهي إذا ما حقّق رأها زنيمة لا ترتبط بالمقصد الكليّ الأعظم للوحي بنسبٍ أو سببٍ ، وكم من المعاني التي تقاذفُ على ألسنة بعض أهلِ العبادة عن غيرِ علمٍ محقّقٍ هو إلى الوسوس النفسية أقربُ منه إلى المعاني الربّانية ، وإن سماها أولئك بلطائف الإشارات ، فليحذر الناشئة في طلب العلم الافتتان بمثل هذا إلى أن يكون لهم من العلم المحقّق ما يمكن لهم أن يحرّروا الأمر ، فيصبروا الحقّ من الباطل ، ويميزوا الخبيث من الطيب ، فإنّ الأمر في هذا العلم دينٌ يلقي المرءُ ربّه ﷻ عليه ، فليتنق لقاءه بغير ما هو محقّقٌ محرّرٌ .

لقيت مقاصد الوحي نظراً واسعاً في العقود الأخيرة ، وقد كان لأبي إسحاق الشاطبيّ (ت : ٧٩٠هـ) فضلٌ بالغٌ في لفت البصائر إلى مزيد الاعتناء بذلك ، فكان كتابه «الموافقات» مفصلاً مهماً في حركة التفكير الأصولي ، ولكنه لم يكن البتّه هو الأوّل في الباب ، فأنت تجدُ هذا في ثنايا القول في «رسالة» الشافعي و«المستصفى» للغزالي مثلاً

فمن المهمّ العناية بالاتجاه إلى إبراز مقاصد خطاب الوحي في حركة التأويل النصّي لهذا الخطاب بحيث يكون المقصد النصّي حاكماً حركة التأويل الجزئي والكليّ للخطاب

== ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلّٰهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۗ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ ۖ عَلَىٰ ءَلَّا تَعْدِلُوا ؕ أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَاتَّقُوا اللّٰهَ ۚ إِنَّ اللّٰهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ۙ ﴾

(المائدة: ٨)

ومن اتخذ موقفاً رافضاً أو متوقفاً أو مشككاً من هذه الكلمة الحق المبين (الإسلام هو الحق وهو الحل) ومات على ذلك غير تائب فهو على خطر عظيم ، لأنه رفضٌ للإسلام أن يكون منهاج حياة ، ورفضٌ أن يكون الإسلام قرآناً وسنة قادراً على حلّ كل معضلة في شؤون الحياة في كلّ مصر وعصر. وتلك هي الحالقة ، لا أقول الحالقة الشعر ، ولكنها الحالقة الدين. وبالله تعالى نستعيد من سوء الخاتمة .

وإذا ما كان البيانيون والأصوليون وغيرهم على عناية باستنباط المعاني من الخطاب ، فهذا لا يعني البتة أنهم غافلون عن المقاصد الكلية والجزئية لهذا الخطاب وهم يستنبطون تلك المعاني منه ، فمن يتبصر ما جاء به الشافعي في (الرسالة) وما جاء به من بعده من الأصوليين في أسفارهم كالبرهان للجويني والمستصفي للغزالي لأدرك أنهم لم يجعلوا اللغة سلطاناً على النص ، ولم يعزلوه عن واقع الحياة التي جاء لإصلاحها وهدايتها ، ولم يجعلوا اجتهادهم فيه اجتهاداً لغوياً شاغلاً له عن المقاصد التي نزل الخطاب لتحقيقها بل كان لهم مزيد عناية بمقاصد الخطاب ، غير أنه لم يجعل المصلحة مقدمة على النص ؛ فالنص أصلٌ وفقهه متجدد ، والمصلحة كذلك متغيرة فمن التهافت أن يجعل ما هو متغير حاكماً على ما هو أصل ثابت^(١).

ومن يصغ إلى آيات من القرآن الكريم يعلم أنها تضمنت الدعوة إلى ملاحظة مقاصد الخطاب ما يحمله من إصلاح حال العباد في معاشهم ومعادهم :

﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ (البقرة: ١٨٥)
 ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٨﴾ وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا ﴿٢٧﴾ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴾ (النساء: ٢٦-٢٨)

﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (المائدة: ٦)

﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة: ١٨٣)
 ﴿ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (البقرة: ٢٤٢)

(١) ينظر في نقد صنيع الأصوليين كتاب بنية العقل العربي لمحمد عبده الجابري : ص ٥٨

﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۗ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ ۗ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾

(آل عمران: ١٠٣)

﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران: ١٣٠)

﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ (آل عمران: ١٣٢)

﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران: ٢٠٠)

﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (المائدة: ٣٥)

﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (المائدة: ٩٠)

﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ (الأنعام: ١٥٥)

﴿ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْءَانُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾

(الأعراف: ٢٠٤)

﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَرْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (الحج: ٧٧)

آيات عدة تؤدّن بمقاصد خطاب الوحي ، أفيكون علماء الأمة في غفلة عما تؤدّن به إلى القرن الثامن الهجري ليأتي الشاطبي فيكون أول من أصغى إليها؟ وفي السنة ما يجهر بتلك المقاصد في خطابها

روى الشيخان البخاري في (المناقب) ومسلم في (الفضائل) بسنديهما عن مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت « ما خير

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا أَخَذَ أَيْسَرَهُمَا ، مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا ، فَإِنْ كَانَ إِثْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ ، وَمَا أَنْتَقَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِنَفْسِهِ ، إِلَّا أَنْ تُنْتَهَكَ حُرْمَةُ اللَّهِ فَيَنْتَقِمَ لِلَّهِ بِهَا» .

أليس اختيار الأيسر فيما ليس فيه إثم هو من مراعاة مقاصد الإسلام ؟
 روى مسلم في كتاب الجهاد والسير بسنده عن بُرَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا بَعَثَ أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِهِ فِي بَعْضِ أَمْرِهِ قَالَ :

«بَشُرُوا وَلَا تُنْفَرُوا وَيَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا»

وروى أحمد في مسند ابن عباس بسنده عن عِكْرَمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قِيلَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَيُّ الْأَدْيَانِ أَحَبُّ إِلَيَّ اللَّهُ قَالَ «الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ» .
 أي بيان أجلى من هذا في أن مراعاة مقاصد الخطاب في تأويل بيان الوحي أمرٌ رئيسٌ من أمور حسن الفهم والتأويل .

وتم أمرٌ جليلٌ جداً في هذا ، ذلك الدعاء الذي دعا به النبي ﷺ لابن عمه ابن عباس ماثوبة على ما عني به من ظهور رسول الله ﷺ

روى أحمد في مسند ابن عباس بسنده عن سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ فِي بَيْتِ مَيْمُونَةَ فَوَضَعَتْ لَهُ وَضُوءًا مِنَ اللَّيْلِ . قَالَ فَقَالَتْ مَيْمُونَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَضَعْتَ لَكَ هَذَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ . فَقَالَ :
 «اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ» .

تأمل قوله : (فقهه في الدين) وكان مقتضى الظاهر أن يجعل الدين محل الفقه أي هو المفقوه ، ولكنه لم يقل فقه الدين كما قال علمه التأويل ، وفرق في صورة البيان بين (فقه الدين) و(فقه في الدين) والفرق في صورة البيان هو من الفرق في ما تحمله كل صورة :

فقه الدين قد يكون فقه النص معزولاً عن الواقع ومقاصد الخطاب ، ولكن الفقه في الدين أي فقه الواقع ومقاصد النص ، ولهذا كان الفقه فقهان : فقه دين وفقه تدين .

والله تَعَالَى جَدُّهُ يَبْعَثُ عَلَى رَأْسِ كُلِّ قَرْنٍ مَنْ يَجِدُّ لَهَا دِينَهَا أَي تَدِينَهَا ،
وذلك بتجدد فقه النصِّ ومقاصده وعلاقة ذلك بحركة الحياة وتطورها في سياق
بيان الوحي .

روى أبو داود في سننه من كتاب الملاحم بسنده عن أَبِي عَلْقَمَةَ عَنْ
أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه فِيمَا أَعْلَمُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ :

« إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا » .

هو تجديد في فقه النصِّ لا في النصِّ نفسه فقد كمل بانقطاع الوحي .
وتجديد فقه النصِّ يكون بحسن قراءته وفق طبيعة اللسان النازل به ، والمقاصد
النازل لتحقيقها ، وتجدد حركة الحياة ، فلا ينزل النصُّ على الواقع تنزيلاً
يبطل خصوصية الإبانة ، أو يتجافى عن مقاصده التي نزل لتحقيقها ، وفي
الوقت نفسه لا يقصر حركة الحياة في فقه ما جاء عن علماء عصر سبق فقها
النصِّ بما يصلح عصرهم ومصرهم ، فالإسلام لا يدعو إلى تبعية مطلقة إلا
تبعية لكتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ :

﴿ يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن
تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ (النساء: ٥٩) .

فكل ما عدا رسول الله ﷺ من البشر يُؤخذ من قوله ما صلح ويردُّ عليه
غيره كما عهد من قول عن ابن عباس ومالك بن أنس .

وجاءت السنة النبوية داعية إلى حسن النظر فيما يرد على المرء من حال
البشر ، وتفرضه وسبر غوره فإن كان حسناً اتخذ ، وإن كان غيره طرح .

روى الترمذي في جامعِهِ من كتاب البر والصلة بسنده عن الوليد بن عبد الله
ابن جميع عن أَبِي الطَّفِيلِ عَنْ حُدَيْفَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :

« لَا تَكُونُوا إِمْعَةً تَقُولُونَ إِن أَحْسَنَ النَّاسُ أَحْسَنًا وَإِن ظَلَمُوا ظَلَمْنَا وَلَكِن
وَطَّنُوا أَنْفُسَكُمْ إِن أَحْسَنَ النَّاسُ أَنْ تُحْسِنُوا وَإِن أَسَاءُوا فَلَا تَظْلِمُوا » .

قَالَ أَبُو عَيْسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ .
 فمراجعة كل خطابٍ خلا خطاب بيان الوحي لا بد أن تكون مراجعة نقدية ،
 تَسْتَبْرِهُ الْحَقَّ ، فَتَأْخُذُ بِهِ ، وَتَسْتَبْرِهُ الْبَاطِلَ ، فَتَدَعُ .

وهذا لا يكون إلا عن حسن فقه للنصر في بيانه، ومقاصده، وفي ما تستوجبُه
 حركة الحياة المُتَجَدِّدَة التي تخلق فيها أحداثٌ تقتضي نظراً يتواءم مع طبيعَة
 هَذِهِ الْأَحْدُوثَاتِ بِمَا يُحَقِّقُ مَصَالِحَ الْعِبَادِ فِي مَعَاشِهِمْ وَمَعَادِهِمْ^(١) .

وهذا وجه من وجوه قولنا : إن الإسلام كما في الكتاب والسنة لا يصلح
 لكل زمان ومكان فحسب بل هو يصلح كل زمان ومكان ، وقد أنزله الله ﷻ
 لِذَلِكَ ، وَهُوَ السَّبِيلُ الْأَوْحَدُ لِحَلِّ كُلِّ مَعْضِلَةٍ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ ، إِذَا مَا أَحْسَنَ
 الْفَهْمُ ، وَأَحْسَنَ الْقَصْدُ وَالتَّطْبِيقُ ، وَمَنْ لَا يُؤْمِنُ بِذَلِكَ وَيَرْضَى بِهِ ، وَيَدْعُو إِلَيْهِ
 وَيُعِينُ عَلَيْهِ ، فَهُوَ عَلَى خَطَرٍ جَدِّ عَظِيمٍ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى شَفَا الْخُرُوجِ مِنْ
 الْإِسْلَامِ ، فَكَيْفَ بِالَّذِي يَحَارِبُ ذَلِكَ صَبَاحَ مَسَاءٍ ، بَلْ يَجْرُمُ الْقَائِلِينَ بِذَلِكَ ،
 وَيَزْجُ بِهِمْ فِي غِيَاهِيبِ سَجُونِهِ وَمَعْتَقَلَاتِهِ ؟

الضابط الثالث : العلم بكمال وتكامل بيان الوحي قرآنا وسنة .

من خصائص بيان القرآن الكريم وسننه البيانية أنه لا يكتفي بذكر الشيء
 الواحد مرة واحدة بل تراه يذكره أكثر من مرة وفي صور بيانية متنوعة ،
 يُسَمِّيهَا تَصْرِيْفًا :

(١) يراجع كتاب « الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان » لشيخ الأزهر الشريف :
 محمد الخضر حسين - تحقيق : محمد عمارة - نهضة مصر (١٩٩٩) وكتاب مقاصد
 الشريعة للطاهر بن عاشور - تحقيق : محمد الطاهر الميساوي - دار النفائس - الأردن :
 ١٤٢١ وكتاب معالم الشريعة الإسلامية للدكتور صبحي الصالح ، بيروت دار العلم
 للملايين : ١٩٧٥ وكتاب مقاصد الشريعة عند ابن تيمية للدكتور يوسف البدوي -
 دار النفائس - الأردن ، ونظرية مقاصد الشريعة بين شيخ الإسلام ابن تيمية وجمهور
 الأصوليين لعبد الرحمن يوسف القرضاوي - رسالة ماجستير في دار العلوم جامعة
 القاهرة .

﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا ﴾ (الإسراء: ٤١)
 ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَلَّى أَكْثَرَ النَّاسِ إِلَّا
 كُفُورًا ﴾ (الإسراء: ٨٩)

﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ
 أَكْثَرُ شَيْءٍ جَدَلًا ﴾ (الكهف: ٥٤)

﴿ وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ
 هُمْ ذِكْرًا ﴾ (طه: ١١٣)

وهذا تجده يكثر فيما كان من الأصول الكلية للإسلام كالتوحيد والبعث وغير ذلك ، بل إن حقيقة التوحيد لتكاد تجد بيان القرآن الكريم عنها قائما لك تصريحاً أو تلويحاً في أغلب آيات القرآن الكريم مما يجعل الإحاطة بآيات الوجدانية في دراسة واحدة أمراً جديراً .

والقرآن الكريم وهو يصرف بيانه عن المعنى الكلي الواحد إنما يضيف جديداً يتناسب مع سياق التصريف والمقام والمقصود الأعظم للسورة التي يرد فيها ذلك التصريف .

وهذا يستوجب أن يكون المتدبر على وعي بمواقع التصريف البياني للمعنى الذي هو بصدد تدبره وأن يجمع صور التصريف فينظر إليها نظرتين :
 النظرة الأولى : بحسب الترتيب النزولي للآيات ، إذا ما أمكن التحقق من ذلك وهو غير متيقن في كل آية

والنظرة الأخرى بحسب ترتيب التلاوة .

وأمر آخر هو من كمال البيان القرآني وتكامله أن القرآن الكريم يفسر بعضه بعضاً . « فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر ، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر »^(١)

(١) مجموع الفتاوى : ٣٦٣/١٣ ، وانظر في تفصيل ذلك : التفسير والمفسرون للدكتور
 الذهبي : ٤٠/١

وأنت إذا ما قرأت أول سورة «هود» وجدت الحق عز وجل يهدينا إلى ذلك : ﴿الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ ءَايَاتُهُ ثُمَّ فَضَّلْتُ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١) في التفصيل تفسير لما أحكم ، بل إن سورة الفاتحة تجد ما جاء من بعدها من السور كالتفسير لما أحكم من معناها ، فكانت أم الكتاب .

وقد علمنا النبي ﷺ ذلك الأصل العظيم : في قصة إشكال المعنى في حكم الكلاله على عمر بن الخطاب رضي الله عنه فلم يفهم منها ما فهم أبو بكر رضي الله عنه من أن الكلاله من لا ولد له ولا والد ، وأسقط الإخوة بالجد ، وراجع عمر النبي ﷺ في ذلك فدلله على آية الصيف {النساء : ١٧٦}

روى مسلم في صحيحه من كتاب المساجد وكتاب الفرائض بسنده عن سَالِمِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ عَنْ مَعْدَانَ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ خَطَبَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَذَكَرَ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ وَذَكَرَ أَبَا بَكْرٍ قَالَ إِنِّي رَأَيْتُ كَأَنَّ دِيكًا نَقَرَنِي ثَلَاثَ نَقَرَاتٍ وَإِنِّي لَا أُرَاهُ إِلَّا حُضُورَ أَجَلِي وَإِنَّ أَقْوَامًا يَأْمُرُونَنِي أَنْ أَسْتَخْلِفَ وَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ لِيُضَيِّعَ دِينَهُ وَلَا خِلَافَتَهُ وَلَا الَّذِي بَعَثَ بِهِ نَبِيَّهُ ﷺ فَإِنْ عَجَلَ بِي أَمْرٌ فَالْخِلَافَةُ شُورَى بَيْنَ هَؤُلَاءِ السِّتَةِ الَّذِينَ تُوْفِّي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ عَنْهُمْ رَاضٍ وَإِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّ أَقْوَامًا يَطْعُنُونَ فِي هَذَا الْأَمْرِ أَنَا ضَرَبْتُهُمْ بِيَدِي هَذِهِ عَلَى الْإِسْلَامِ فَإِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ فَأَوْلِيكَ أَعْدَاءُ اللَّهِ الْكُفْرَةَ الضَّلَالُ ثُمَّ إِنِّي لَا أَدْعُ بَعْدِي شَيْئًا أَهَمَّ عِنْدِي مِنَ الْكَلَالَةِ مَا رَاجَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي شَيْءٍ مَا رَاجَعْتُهُ فِي الْكَلَالَةِ وَمَا أَغْلَظَ لِي فِي شَيْءٍ مَا أَغْلَظَ لِي فِيهِ حَتَّى طَعَنَ بِإِصْبَعِهِ فِي صَدْرِي فَقَالَ :

== والقول بأن القرآن يُفسرُ بعضه بعضاً له بعدُ بنائيّ ، فهذا يمثلُ عاملاً من عوامل التماسك في بنية الأداء القرآني للمعنى ، فكأن في هذا التفسيرِ إحالة تصطحب المعنى المُفسَّرَ إلى سياقِ المعنى المُفسَّرِ ، فيتلاقى السياقان على بعدٍ بينهما مقاماً . والإحالة اللفظية والمعنوية على تنوع ضرورها عامل رئيسٌ من عوامل التماسك النصّي عند المحدّثين .

« يَا عَمْرُؤُا لَا تَكْفِيكَ آيَةُ الصَّيْفِ الَّتِي فِي آخِرِ سُورَةِ النَّسَاءِ ». وَإِنِّي إِنِ اعْشُرْتُ
أَقْضِي فِيهَا بِقَضِيَّةٍ يَقْضِي بِهَا مَنْ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَمَنْ لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ...»

فآية الصيف {النساء: ١٧٦} تفسر آية سابقة عليها :

﴿ وَإِن كَانَتْ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَلَةً أَوْ امْرَأَةً وَوَلَدًا أَخًا أَوْ أُخْتًا فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُوسُ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثَّلَاثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴾ (النساء: ١٢).

وهذا نهج جليل هدى إليه النبي ﷺ (١)

وقد اتخذ عمر رضي الله عنه هذا نهجا في الفهم من بعد ذلك : لما فتح العراق سأله أصحابه قسمته في الغانمين ، فقال لهم : إن قسمتها بينهم بقي آخر الناس لاشيء لهم ، واحتج عليهم بقول الله ﷻ في سورة الحشر :

﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَىٰ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا
آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ
الْعِقَابِ ﴿٧﴾ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ
فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴿٨﴾
وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي
صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ
وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٩﴾ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن
بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ
وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ (الحشر: ٧-١٠).

وشاور علياً وجماعةً في ترك القسمة وأن يجعل الأرض في أيدي أهلها
ويضع عليهم الخراج ، فأشاروا عليه بذلك . وهو لم يجعل آية الحشر منسوخة
بل قرن إليها آية الأنفال :

(١) ينظر إعلام الموقعين : ١/٣٥٤

﴿ وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ ءَامَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ
عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ أَجْمَعِينَ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾

(الأنفال: ٤١)

واستنبط منهما معاً معنى لم يلحظه من نازعه في هذا فصار المعنى القرآني بهذا النهج : واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة في الأموال سوى الأرضين ، وفي الأرضين إذا اختار الإمام ذلك ، وما أفاء الله ﷺ على رسوله ﷺ من الأرضين فله وللرسول إن اختار تركها على ملك أهلها ، ويكون ذكر الرسول ﷺ هنا لتفويض الأمر إليه في صرفه إلى من رأى .

جعل عمر رضي الله عنه بهذا قول الله ﷻ : ﴿ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ ﴾ معطوفاً على ﴿ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ ﴾ وهو معطوفاً على ﴿ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ ﴾ فيكون الفيء في ثلاث طوائف كما يقول ابن العربي المالكي : المهاجرين والأنصار والتابعين من بعدهم إلى يوم القيامة» ^(١)

ومن باب تفسير البيان القرآني بعضه بعضاً القراءات القرآنية الصحيحة ، فهذه القراءات هي قرآنٌ من عند الله ﷻ ليس لأحد من الخلق فيه أثرٌ ما ، وقد يظنّ ظانٌ أن نسبة قراءة ما لعالم أنه هو الذي جاء بها ، كقراءة نافع أو عاصم ، وهذا ليس من الحق في شيءٍ البتة ، فهؤلاء ليس لهم من القراءات غير تحمّل القراءة بالسند المتصل إلى سيدنا رسول الله ﷺ عن سيدنا جبريل عليه السلام عن رب العزة ﷻ فما زعم من أن القراءات القرآنية إنما هي لهجاتٌ عربيةٌ قرأ بها الصحابة على لهجات قبائلهم وأن لكلٍ عربيٍّ أن يقرأ القرآن الكريم بلهجة قومه إذا لم يستطع أن يقرأ بلهجة قبيلة أخرى إنما هو قولٌ مردودٌ .

القراءات القرآنية توقيفٌ ليس لأحدٍ من الخلق كافةٍ أيّ أثر في القراءة بها وليس لأحد أن يرجح قراءة متصلة السند بالله رب العالمين على قراءة أخرى

(١) أحكام القرآن لابن العربي : ١٧٧٩/٤

متصلة السند بالله رب العالمين فضلا عن أن يردّها زعما أنّها لغة أي لهجة رديئة أو غير فصيحة ، فلا يكون لأحدٍ كائنا من كان أن يجعل من نفسه حكما على لغات العرب فضلا عن القراءات القرآنية المتصلة السند برب العالمين ، فإنّ لسان العربية لا يحيطُ به أحدٌ إلاّ أن يكون نبياً ، كما يقول الشافعي في «الرسالة»

وبهذا الذي بينته لك يتّضح تهافتُ بعض ما تراه في كتب المفسرين واللغويين من ترجيح قراءة صحيحة السند على أخرى مثلها صحيحة السند أو ردّها أو القول بعدم صحّة الصلاة بها أو عدم صحّة استنباط أحكام شرعية منها ، فكلُّ ذلك مردودٌ على قائله كائنا من كان . وهنا يحسنُ التفريق بين أمرين :

الأول : القول بأنّ القراءات القرآنية مأخوذة من اللهجات العربيّة أي مصدرها هذه اللهجات ، وليس الوحي وحده .

والآخر : القول بأنّ القراءات مصدرٌ رئيسٌ لدراسة اللهجات العربيّة .
الأول باطلٌ مرفوضٌ والآخر حقٌّ مفروضٌ .

كلُّ قراءة لآية كأنّها آيةٌ جديدةٌ بما تحمّله من المعنى فهي تضيف إلى المعنى القرآنيّ في القراءة الأخرى ما يؤكّدها وما يضيف إليها وسوف ترى شيئاً من هذه في مواضع من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى .

والمرء لا يكاد يطمئن لفهمه معنى من آية إذا لم يكن قد وقف على ما جاء فيها من القراءات الصحيحة الإسناد ومراجعة مذاهب العلماء في تأويلها ، ففي كلِّ قراءة معنى يكون لطيفاً لاتدركه كلُّ القلوب ، فإنّ القرآن الكريم يجمع في بيانه ضروبا من المعاني الإحسانية التي لا يشعرُ بها إلا أهلُ القرب والإحسان في عبادة الله ﷻ .

كلّما ازددت علما بربك جلّ وعزّ وبكتابه الكريم كلّما كنت مؤهلا لأن تشعر بشيءٍ من تلك المعاني الإحسانية التي تكون إفادة البيان القرآنيّ لها إلاحه وإشارة هي عند أهل الإحسان ألدُّ وأكرم من التصريح .

ويبقى أمرٌ آخرٌ جدُّ جليل هو الاعتمادُ على السنة النبوية في فقه المعنى القرآني ، فإنها الرافد الثاني لبيان الوحي ، فهي تبين بيان القرآن الكريم لاشك عندنا في هذا البتة ، فالوحي ضربان :

بيان هو القرآن الكريم ، وتبيين هو السنة النبوية ، والله ﷻ قد جعل من رسالة رسوله ﷺ تبيان ما نزل من القرآن الكريم :

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (النحل: ٤٣-٤٤) ﴿ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (النحل: ٤٣-٤٤) .

ومن توثقت علاقته بمعانى الهدى في القرآن الكريم ومعانى الهدى في السنة النبوية الصحيحة يجد أن ما في السنة النبوية المطهرة هو من معدن معانى البيان القرآني الكريم وأن المعنى قد يكون تصريحاً في أحدهما وتلويحاً في الآخر ، أو إجمالاً في أحدهما وتفصيلاً في الآخر .

لن تجد البتة شيئاً في أحدهما ينقضه شيء في الآخر ، أو يدفعه ، فهما معاً من مشكاة واحدة : من الوحي المقدس وإن اختلفت المنازل

روى أبو داود في سننه من كتاب السنة بسنده عن عبد الرحمن بن أبي عوف عن المقدام بن معديكرب عن رسول الله ﷺ أنه قال :

« أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلُهُ مَعَهُ أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ شَبَعَانُ عَلَى أَرِيكَتِهِ يَقُولُ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ فَأَحِلُّوهُ وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ أَلَا لَا يَحِلُّ لَكُمْ لَحْمُ الْحِمَارِ الْأَهْلِيِّ وَلَا كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبْعِ وَلَا لُقْطَةٌ مُعَاهِدٍ إِلَّا أَنْ يَسْتَعْنِيَ عَنْهَا صَاحِبُهَا وَمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَقْرُوهُ فَإِنْ لَمْ يَقْرُوهُ فَلَهُ أَنْ يُعْقِبَهُمْ بِمِثْلِ قِرَاءِهِ »

يقول الإمام أبو سليمان حمد الخطابي في « معالم السنن » في قوله ﷺ : « ومثله معه » :

« يحتمل وجهين :

أحدهما : أن معناه أوتى من الوحي الباطن غير المتلو مثل ما أعطي من

الظاهر المتلو

والثاني : أنه أوتى الكتاب وحيا يتلى وأوتى من البيان مثله أي أُذِنَ له أن

يبين ما في الكتاب فيعم ويخص ويزيد عليه ويشرح ما في الكتاب ، فيكون في وجوب العمل به ولزوم قبوله كالظاهر المتلو من القرآن»^(١)

وإذا ما كانت أفعال النبي ﷺ تطبيقاً لما جاء به القرآن الكريم ، فهذا التطبيق

تبيانٌ لمعاني الهدى فيه تبياناً مشهوداً تعيه الأبصار.

وتمَّ تبيانٌ من وجه آخر لمعاني الهدى القرآنيّ تبيانٌ تعيه الأذان : أقوال

النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ ، فكان من التبيين النبويّ للبيان القرآنيّ قرى العين بالأفعال وقرى الأذن بالأقوال ، وهذا من فيض جوده ﷺ .

وإذا ما جئنا إلى فقه بيان النبوة فإنه فريضة أن يستوثق المتدبر من صحة

نسبة ما يرغب في تدبره منها ، ثم النظر في الروايات التي جاء بها البيان النبويّ

في مظانها وقراءة ما فيها وتدبره في ضوء ما في البيان القرآني من معاني الهدى

حتى لا يقع في قلبه معنى يتعاند مع أصلٍ من أصول المعنى في البيان

القرآني .

إنّ البيانين : القرآنيّ والنبويّ كلُّ واحد منهما كاملٌ في نفسه ومتكاملٌ أيضاً

في نفسه ومتكامل بالضرب الآخر من البيان ، فهما معا من الوحي المقدس .

وكلُّ فتنة تقول بالاستغناء بالقرآن الكريم عن السنة النبوية المطهرة إنما هي

فتنة إبليسية يلقها الشيطان على السنة وأقلام طائفة من المتعالمين الآخذين

علوم الإسلام من الصحائف غير المحققة ، فظنوا أنّهم القادرون على أن يقولوا

في القرآن الكريم وفي السنة النبوية ما يشاؤون .

(١) معالم السنن للخطابي ٢٩٨/٤ - تصحيح محمد راغب الطباخ - ط . الأولى

سنة ١٣٥٢ - المطبعة العلمية بحلب

والهجومُ على السُّنة النبوية خطة إبليسيَّة قديمة تتخذ لبلوغ غايتها مسارات عدة وأدوات متنوعة منها افتراء أقوال تنسب زوراً ، فتدسّ في أسفارِ السنة ، وقد كفيْنَا دفع مضرّة ذلك السبيل ، ومنها التَّشكيك في أصالة الصحيح منها ، ومنها القول بتاريخيتها ومحدوديتها ، وأنها تفسير محليٌّ للقرآن يتلاءمُ مع زمانٍ ومكانٍ صدورها ، ولهذا جدَّ المردةُ في نشر فرية القول بقرآنيّة التشريع ؛ لينتهوا من بعد إلى ما اجترأ على الجهر به أحدهم فقال :

«القرآن كتابُ دينٍ وإيمانٍ وليس كتابُ تقنينٍ وتشريعٍ»^(١)

وهو عند آخر خطابٍ تثقيفي تربوي من أوله إلى آخره فانتهى إلى أن القول بأن الشريعة ذات أصلٍ إلهي وهم كبير أسسه الشافعي بكتابه الرسالة^(٢) كذلك يتدرج العلمانيون إلى مآربهم الإبليسية ، لأنهم يدركون طبيعة الدَّهماء من هذه الأمة : تثور إذا ما ووجهتُ جهاراً ، فإن تسلل إلى المآرب في خفية ، فلا يتمعر وجه كثيرٍ منهم إذا ما أُحيلَ المعروف الشرعي منكرًا اجتماعيًا ، والمنكر الشرعي معروفًا اجتماعيًا ، ودونك ما حولك تبصرُ صدق ما قلتُ .

الضابط الرابع : العلمُ بالسياقِ المقاليِّ والمقاميِّ لبيانِ الوحي .

السياقُ ذو أثرٍ بالغٍ في فقه المعنى واستنباطه ، قد أضحي ذلك حقيقة ، وهونوعان كليان : النوع الأول هو السياقُ المقاليُّ والنوع الآخر هو السياقُ المقاميُّ

النوع الأول من السياق :

سياق مقاليٍّ مائل في تركيب النص وقرائنه البيانية الملفوظة والملحوظة ، والعلائق بين عناصر بنيته في ظرفها الخاص المحدود ، وظرفها العام الممدود عبر التاريخ الوجودي للنص في جنسه القولي .

(١) القرآن والتشريع للصادق بلعيد ص ١٨٣

(٢) تاريخية الفكر لمحمد أركون : ١٠٣ ، ٢٩٧

الكلمة قبل إدراجها في سياق لغويّ قائم على الاختبار عنصرا وبناء ومقاما تظل خاوية من الدلالة البينة الملامح فهي أشبه بماء لا طعم له ، لكنّها في ثبج سياقها الخاصّ وسياقها العام تتحول إلى إشارة تثير في الذهن معانى وصورا عديدة إثارة غير مكبولة هي في خطاب الوحي هدى وبيان ، فينفع به وله القلب ، فيبصر كنه الحقائق فيخضع حركة الجوارح السلوكية لانبساطه وانقباضه .

وإنما كان هذا لأنّ الكلمة في بنية النص ليست لبنة في جدار بل هي خلية حية في جسدٍ نامٍ ، فهي تستمد حياتها ووجودها الوظيفي من علائقها بما شاكلها في تشكيل لِنَتِهِ وتمده هي أيضا بذلك ، ومن ثمّ كان السياق ومنهج التعلّق وحركته بين العناصر في بنية النصّ هو الذي ينفثُ في الكلمات قيمتها الدلالية.

وهذا يجعلُ البناء اللغويّ للمعنى وفقا لسياقه العام والخاص بناء متناميا ينمو من داخله ، ترتبط كل كلمة فيه ارتباطا وجوديا مصيريا ، فإذا بالوجود الدلاليّ للنص كلّ على وجه ما مرهون بأيّ عنصرٍ من عناصره ، فإن خضع أيّ من هذه العناصر إلى عامل الاستبدال وجودا أو مقاما أو تعلّقا أدى ذلك إلى انتهاء الوجود الدلاليّ للنص على ذلك الوجه وتحويله إلى وجه آخر.

وقد وعى هذا علماء القراءات وتفسير بيان الوحي وعياً بالغاً ، إذ قرروا أنّ القراءة الأخرى للآية هي بمثابة تصوير آخر للمعنى ، لأنّ الوجه الآخر من القراءة قائمٌ على استبدال عنصرٍ من عناصر بناء الآية وجودا أو مقاما أو تعلّقا ، وقد يكون ذلك عنصرا صوتياً صغيراً ، ولكنه على الرّغم من صغره هو عنصرٌ فاعلٌ يُحيل الآية كلّها إلى وجودٍ دلاليّ جديد ، فالقراءة القرآنية والرواية الحديثية الأخرى للنصّ إنّما هي صورةٌ من صور الاستبدال ذي الأثر البالغ في تحويل الدلالة وتشكيلها على نحو آخر ، فالأشياء في البناء اللغوي عناصر

تفاعل لا أجزاء تتجاور ، وإدراكنا لثمارها إنما يتم من خلال إدراكنا للعلائق الجوانبية فيما بين هذه العناصر .

وهذه العلاقات ذات أنماط ووظائف متعددة : منها علاقاتٌ نظميةٌ ممتدة على المستوى الأفقى للبناء على نحو ما نراه في علاقات بنية الآية القرآنية وبنية الجملة والعبارة في الحديث النبوي ومنها علاقاتٌ نظميةٌ ممتدة على المستوى الرأسي للبناء على نحو ما نراه في علاقات بنية السورة كلها من القرآن الكريم كله . وما نراه في علاقات بنية الحديث النبوي كله ونظائره في بابه .

مراحل السياق المقالي للقرآن الكريم :

كُلُّ آية من كتاب الله ﷻ لها سياق مقالي ممتد من ثلاث مراحل يدخل أولها في ثانيها ، وثانيها في ثالثها . هذه الثلاث يؤثر فقهاها واعتبارها والاعتداد بها في فقه المعنى القرآني من الآية مناط الدرس والتدبر .

المرحلة الأولى سياق معقد الآية :

كلُّ آية ترتبط بمجموع آيات من قبلها ومن بعدها يكون من هذا المجموع معنى قرآني تام .

هذا المجموع من الآيات المحقق لمعنى قرآني تام أسميه «معقدا» وقد يسميه غيري «فصلا» ولكن تسميته «معقدا» فيه إشارة إلى ارتباطه الدلالي بما قبله وما بعده وتناسله مما قبله كما هو الشأن في الكلام العالي من تناسل أجزائه .

الغالب على جُلِّ آيات القرآن الكريم أن الآية المفردة عن أقرانها من المعقد لا تكون خواءً من المعنى فهي كحبة الدر واللؤلؤ حين تفرد : لها قيمتها في نفسها ، ولكنك إذا ما جمعتها إلى أخواتها ونسقتها نسقا بديعا كانت قيمتها أعلى ، وكلما امتد العقد كانت القيمة أجل وأعلى

الآية القرآنية الواحدة حين تفرد بالقراءة والتدبر تمنحك فيضاً عالياً من المعنى القرآني ، وهذا المعنى يحقق للعبد بقاءه في الإسلام ويحفظ عليه دينه

وإيمانه ، لكنه لا يرتقي به إلى درجة أعلى من مدارج القربِ الأقدسِ ، بلُ سيبقى في الدرجة الدنيا من درجات الطاعة والقرب .

وإذا ما امتدَّ النظر في الآية إلى سياق معقدها ونظر فيها في صحبة النظر فيما قبلها وما بعدها من الآيات كان عطاؤها أعلى من عطائها مفردةً ، فيرتقي العبدُ بذلك درجة في الفهم عن الله ﷻ وهذا فيه عونٌ له على الارتقاء في مدارج الصراط المستقيم ، فيكون أقربَ منه إلى الله ﷻ إذا ما اقتصر نظره في الآية مفردة .

والنظر في علاقات الآيات ببعضها في إطار المعقد لا يحسن الاكتفاء فيه بيان علاقة الآية بما قبلها ، فيكون أشبه بتلاحم أجزاء القول .

الأعلى أن يضاف إلى ذلك تلاحظ الآيات وتقابلها على محور هو مركز دائرة هذا المعقد ، فالمعقد (الفصل) أشبه بدائرة ذات محور تتوزع في محيطها الآيات وهي إن تباعد بعضها عن المحور إلا أنه مقبل عليه يرتبط به ارتباطاً موضوعياً ، فالوحدة في المعقد وحدة بيانية موضوعية .

ولهذا تتعدد معاهد السورة بتعدد موضوعاته ، وبرغم من ذلك لا تتخلى البتة المعقد والسورة عن الوحدة المقصدية : وحدة المغزى التي ينتج منها وحدة الطابع (المنهج) البياني .

المرحلة الثانية سياق السورة :

وإذا ما امتدَّ النظرُ انتقل إلى المرحلة الثانية من السياق المقالي : سياق السورة كلها التي وردت فيها الآية .

عطاء الآية من معاني الهدى في هذه المرحلة يكون أعلى من عطائها السابقة ، ويكون فهم العبد حينئذٍ أكرم ممّا يعينه على أن يكون مهيناً لمزيد من السمو في مقامات القرب .

السورة القرآنية وإن امتد سياقها المقالي كما في سورة (البقرة) و(الأعراف) هي ذات مركز ترتبط به كافة المعاهد وما يجري في محيط دائرتها من الآيات .

هذا المركز في السورة هو أشبه بأَمّ القرى من الأرض .
وأهل العلم ببيان القرآن الكريم ذوو عناية ببيان المعنى الرئيس (الأم) في
السورة ، وهو قد يكون شديد اللطف ، فتنوع رُؤى الناظرين وتتقارب حيناً
وتتباعدُ أحياناً .

المرحلة الثالثة سياق القرآن كله :

وإذا ما اجتاز تلك المرحلة إلى المرحلة الأخيرة من السياق المقالي :
مرحلة السياق القرآني كَلَّه فإنَّ عطاء الآية حينئذ يكون العطاء العَلِيّ المعين
على أن يتسامى العبدُ إلى شرف مقامات القرب وشرف منازل السالكين على
الصراط المستقيم إلى رب العالمين .

هذه مراحل ثلاث للسياق المقالي للبيان القرآني : تدخل الأولى : مرحلة
سياق المعقد في المرحلة الثانية : مرحلة سياق السورة ، وتدخل المرحلة الثانية :
مرحلة سياق السورة في المرحلة الأخيرة : مرحلة السياق القرآني كَلَّه .
وأنتَ إذا نظرتَ في ضوء البيان القرآني إلى منازل السالكين من أمة الإجابة
على الصراط المستقيم إلى رب العالمين ألفيت المنازل عديدة تجمعها ثلاثة
مقامات كَلِيَّة :

مقام الإيمان ، من فوقه مقام التقوى من فوقه مقام الإحسان

ولكلِّ مقام من هذه الثلاثة مبدأً ومنتهاً وهذا تجده في البيان القرآني :

المقام الأول : «مقام الإيمان» يسمّى الله عز وجل النازلين في مبدئه :

«الذين آمنوا» ويسمى النازلين في منتهاه : «المؤمنون»

والمقام الثاني : «مقام التقوى» يسمى النازلين في مبدئه : «الذين اتقوا»

ويسمى النازلين في منتهاه : «المتقون»

والمقام الثالث الأخير : «مقام الإحسان» يسمى النازلين في مبدئه : «الذين

أحسنوا» والنازلين في منتهاه : «المحسنون»

المبدأ في كلِّ مقام يكون التعريف بالنازلين فيه باسم الموصول وصلته ، وهذا فيه دلالة على أنَّهم المعروفون بالصلة ، وكأنَّهم لا يعرفون إلا بهذه الصلة ، وكأنَّه لا قيمة لهم إلا بتحقيق هذه الصلة فيهم .

وفيه دلالة على أنَّ : الإيمان والتقوى والإحسان ، على ترتيب المقامات ما تزال فعلا من أفعالهم معرضة للنقصان فيهم بل ولزوالها منهم إن لم يقوموا بكمال حقها ، وأنَّهم لذلك بحاجة إلى مزيد هداية وتربية .

والمنتَهَى في كلِّ مقام جاء تعريف النازلين فيه بالصفة «المؤمنون ، والمتقون ، والمحسنون» وفي هذا دلالة على أنَّ هذه الأمور قد أصبحت من نعوتهم التي لا تغيب عنهم ولا يتخلَّون عنها ولا تفارقهم في نعتهم ووصفهم ، وكأنَّ في (أل) هذه معنى الكمال في النعت الداخلة عليه .

وقد فسَّر حديث جبريل حقيقة المقام الأول والأخير ، وفسَّر حقيقة المقام الثاني ما رواه الترمذي في جامعه من كتاب «صفة القيامة» بسنِّده عن عَطِيَّة السَّعْدِيِّ وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُتَّقِينَ حَتَّى يَدَعَ مَا لَا بَأْسَ بِهِ حَذْرًا لِمَا بِهِ الْبَأْسُ» .

قَالَ أَبُو عِيْسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ .
وروى البخاري في كتاب (الإيمان) بسنده من قول ابن عمر موقوفاً : «لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ حَقِيقَةَ التَّقْوَى حَتَّى يَدَعَ مَا حَاكَ فِي الصَّدْرِ»

وكأنِّي بالنازلين في المقام الأول عطاؤهم من عطاء المرحلة الأولى من مراحل السياق المقالى للبيان القرآني
وكأنِّي بالنازلين في المقام الثاني عطاؤهم من عطاء المرحلة الثانية من مراحل السياق المقالى .

وكأنِّي بالنازلين في المقام الأخير عطاؤهم من فيض عطاء المرحلة الأخيرة من مراحل السياق المقالى للبيان القرآني .

وإذا ما كان القرآن الكريم هُدى للناس وهُدَى ورحمة لقوم يؤمنون وهُدَى وبشرى للمؤمنين ، فإنه أيضاً هُدَى وموعظة للمتقين وهُدَى ورحمة للمحسنين وفي كلِّ هداية من العطاء ما يتلاءم مع من كان لهم ، على قدر ما يستطيعون تلقيه من فيضه وكرمه ، وليس يخفى أن إدراك المعنى القرآني وتحصيله من الآية القرآنية في سياق المعقد سهلٌ يسيرٌ على كثير من طلاب العلم وأيسر منه إدراكه من الآية مفردة عن سياق معقدها .

وقد عنيَ غير قليل من علماء القرآن الكريم بالنظر في علاقة الآية بما قبلها وقليل منهم من تجاوز الدائرة الأولى من دوائر السياق ، وأما إدراك المعنى وتحصيله وفقهه وفهمه - وكلها منازل في التدبر - في سياق السورة كلها فإنه يقتضي من طالب العلم بالمعنى القرآني في هذه المرحلة آلات وأدوات للتلقى جدّ عظيمة بعضها ليس من الأدوات الكسبية ، وإن كان أكثرها كسبياً اجتهادياً . وهذا قد عنيَ به قليلٌ من علماء القرآن الكريم في تدبر معانيه ، ومن أشهرهم البقاعي في تفسيره : « نظم الدرر »

وفوق هذا كله إدراك المعنى القرآني من الآية وتحصيله وفقهه وفهمه في السياق القرآني كله ، والوقوف على وجه علاقته بما في سورة « الفاتحة : أم الكتاب » وكيف كان هذا المعنى من قبل في منازل عبر السياق القرآني ، وكيف تصاعد حتى بلغ إلى ما هو عليه في هذه الآية ، فإن المعنى القرآني يتصاعد حتى يبلغ ذروته في سورة الإخلاص فإذا بلغ العبدُ به هذه الذروة كانت الاستعاذة بالله رب العالمين في « المعوذتين » من الهبوط منها ، ولو أنك نظرت إلى العلاقة بين سورة الإخلاص في آخر سياق المعنى القرآني بمركز المعنى القرآني في سورة : « الفاتحة : أم الكتاب » وهو قوله ﷻ : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ علمت أن ذلك كالذي يسميه البلاغيون في شأن البيان البشري : « رد الأعجاز على الصدور ، أو رد المقطع على المطلع » فهما من باب واحد هو باب : إخلاص العبادة والاستعانة .

لعلك تبصر معنى قوله : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾ في قوله ﷺ ﴿ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾
 وتبصر معنى قوله تعالى ﴿ وَإِيَّاكَ فَسْتَعِينُ ﴾ في قوله ﷺ : ﴿ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴾
 تلاحظُ المعاني القرآنية في السياق القرآني وتناديها أمرٌ جليلٌ ، نحن
 مفتقرون إلى محاولة السعى إليه ، وهذا يحتاج إلى أن يكون القائم لتحقيق
 بعض حقه مقتدرًا مالكاً لكثير من أدوات وآلات الفقه والتلقي عن الله رب
 العالمين وغير قليل من هذه الأدوات وهبياً من فيض الرحيمية الأعظم . وعطاء
 هذا غذاء وشفاء قلوب المحسنين .

البيان النبوي يفتقر متدبره إلى أن يسعى إلى الإحاطة بسياق النص الذي هو
 بصدد درسه وتدبره فيجمع إليه ما كان في موضوعه من الأحاديث الأخرى
 وما كان رواية أخرى له ويقارن بينها فلا يضبط دلالة عنصر من عناصره إلا
 وهو ناظر إلى دلالاته من نص آخر من نصوص الباب ، ويمكن لنا أن نقول إن
 حركته هذه تمتد أيضا عبر مراحل :

الأولى : مرحلة النظر في الروايات الأخرى للنص .

والثانية : مرحلة النظر في أحاديث الباب من المصادر الصحيحة الموثقة .

والثالثة : مرحلة النظر في دلالة العنصر في المعجم الدلالي لبيان النبوة ،

فينظر وجوه المعاني التي جاء بها البيان النبوي لهذا العنصر وسياق كل معنى
 من المعاني .

لأن كلمة « البر » مثلا جاءت في النص الذي أنت بصدد درسه وتدبره ،
 فإنك تنظر أولا الكلمة في الروايات الأخرى لهذا النص في مصادر أخرى
 مرتبا لها بحسب درجاتها في الرواية فقد تستبدل رواية بها كلمة أخرى في
 معناها ، فيكون في هذا الاستبدال هداية لك إلى البصر ببعض ملامح معاني
 هذه الكلمة .

وتنظر ثانيا في الكلمة نفسها في أحاديث الباب الذي جاء فيه النص في
 المصدر الذي اعتمده أم المصادر ، ثم في المصادر الأخرى لعل الكلمة

تتكشفُ لك معانيها الأخرى في أحاديث الباب نفسه ، أو يستبدل بها كلمة أخرى .

وتنظر ثالثا فيها في المعجم النبويّ كله ، فتسعى إلى الإحاطة بالمواقع التي استخدمها فيها البيان النبويّ ، وتسعى إلى الوقوف على وجوه المعانى التي جاءت بها في سياقاتها المختلفة وما بين هذه الوجوه من الاتفاق والافتراق أو العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد... إلخ

وهذا الذي نقوله في عنصر الكلمة نقوله في عنصر الجملة والتركيب في البيان النبويّ ، مثل تركيب : «عليكم ألا تفعلوا» ماذا يفيد في سياق النصّ الذي معك وفي الروايات الأخرى له ، وفي أحاديث الباب الذي ينتمى إليه النص ، ثمّ ماذا يراد به في البيان النبويّ كلّهُ ، أجااء على وجه واحدٍ على تعدّد السياقات والمقامات أم كان له وجوه متعددة ، وكان هذا التعدد مختلفاً في علاقات بعضه ببعض تقابلا أو تناظرا أو إطلاقا وتقييدا ... ؟

ومن ثمّ تكون دراسة أيّ نصّ من نصوص البيان النبويّ دراسةً سياقية شاملة ذات مستويين : الأول : أفقيّ ، والآخر : رأسيّ .
السياق الأفقيّ هو السياق القريب للنص نفسه .

والسياق الرأسيّ مائلٌ في دراسة النصّ في ضوء أحاديث الباب من جهة وفي ضوء البيان النبويّ كلّهُ ، على نحو ما يعرفُ في الدرس البيانيّ للقرآن بمشثبه النظم أو كما أحبُّ أن أسميه : «التصريف البيانيّ للمعنى القرآنيّ» فهذا أعلى من القول بمشثبه النظم ؛ لأنّ التصريف البيانيّ مصطلح قرآنيّ .

وهذا يفرضُ أيضاً مراجعة حركة التدبر في بيان النبوة على هدي ما هو قائمٌ في البيان القرآنيّ كي لا يكونَ من المتدبّر ما لا يتناسب مع الهدى في القرآن الكريم ، وكذلك مراجعته على ما يتعارض معه من البيان النبويّ ، فيحكم النظر في المتعارضات جمعا وترجيحا وفق أصول وضوابط الجمع أو الترجيح بين النصوص المتعارضة .

إتقان ذلك كله والصبر عليه يعصم من التردّي في مستنقع الإسقاط الدلاليّ على النصّ ، إذ الإسقاط مفروضٌ على النص منبعث من نفس المتلقى كامنٌ فيها قبل محاضرتها النص ومعايشته ، فينعكس منها عليه ، بينما الاستنباط منبعث من النص منعكس على قلب المتلقى منه .

وكلّ التأويلات الفاسدة لبيان الوحي : قرآنا وسنة عند الفرق الضالة المفارقة ما عليه النبي ﷺ وما عليه أصحابه رضي الله عنهم ، فکان من النصح لكتاب الله ﷻ ولسنة رسوله ﷺ اتخاذ المنهج السياقي في استنباط الهدى منهما .

النوع الآخر من نوعي السياق :

السياق المقاميّ (السياق الخارجيّ) هو الواقع الحضاريّ الاجتماعي للنص ماثلاً في عالمه الخارجيّ الذي ينبعث فيه ، وهو ليس جزءاً من البنية اللغوية للنصّ ، وإن كان أفقا حضاريا لتشكل البنية اللغوية على نحو خاصّ يتناغى معه (لكلّ مقام مقال ، ولكل مقال مقام) ممّا يجعل الوعي بهذا الأفق الحضاري رافداً من روافد فهم المعنى واستنباطه من تلك البنية اللغوية .

الواقع الحضاريّ لأيّ نصّ إبداعيّ بله الإعجازي مضمراً رُحاب يستوعب كلّ ما يتعلق بمصدره ومستقبله وظرفه الزمانيّ والمكانيّ ، فهو أفقٌ مفتوحٌ وليس إطاراً محدوداً واعتبار المقام بروافده المتكاثرة في فقه النص وتدبره واستنباطه يجعل كشف ملامح التعلّق في بنية النصّ التي هي جرثومة المعنى وجذمه مرتكزا على اقتدار القارئ على لحظ روافد هذا الوجه المقاميّ وأثره في تشكيل وجوه التعلّق النظميّ للنصّ ، فكلّما أمعن في استقصاء روافد السياق المقاميّ كلّما كان استبصاره دقائق المعنى وحقائقه ورقائقه أشدّ نفاذاً وأكرم عطاء

ومن ثمّ كان من الجدير بالعناية في فقه المعنى في بيان النبوة الوعيّ البالغ بدقائق حركة الحياة زمن الوحي في الجزيرة العربية وما حولها ، فيكون له في فقه سيرة رسول الله ﷺ جهد تحصيليّ وتأويليّ بالغ .

وكذلك معرفة خصائصه الذاتية والدعوية ، وخصائص منهجه ﷺ في تقويم حركة حياة الصحابة من حوله والأمة من بعدهم ، ودفع تلك الحركة إلى آفاق أسمى وأرحب .

وكذلك معرفة خصائص الصحابة من حوله وأدبهم في تلقي بيانه ولقائتهم في إدراك دقائق ذلك البيان ولطائفه وحكمه بما جمعه الله ﷻ في صدورهم من بلاغة التلقى الأمثل وعزيمة الامتثال والتسليم لما قضى به الله ﷻ ورسوله ﷺ

وكذلك معرفة خصائص المناوئين للدعوة في الجزيرة العربية وما حولها ، فإن لهم في ولائهم وبرائهم خصائص يكون لها أثرٌ ظاهر في بناء المعنى وتصويره في بيان النبوة هذا الذي أزعمه إنما هو أوسع أفقا مما يعرف بأسباب الورود في بيان النبوة ، وأنفذ أثرا في لقانية التلقى عن رسول الله ﷺ وأكرم تحقيقا للنصح لسنته ﷺ فهما وتدبرا .

السياق المقامي للنص غير مقصور على ما كان عند النزول النصي (البياني) بل هو جامع إليه ما يكون عند التنزيل الاستباطي التطبيقي في حركة الحياة المتجددة .

وهذا السياق (التنزيلِيّ : التطبيقيّ) لا يعرف له حدٌ ينتهي إليه ، فهو مرتبط بحركة الحياة ، وهذا يوجب ألا يجعل له السلطان المطلق على تأويل النصّ بحيث يُلوى عنق النصّ إلتفاتا إليه ، وإنما هو عونٌ للمتدبر أن يلتفت إلى مساحاتٍ يكر من النصّ لم يلتفت إليها ، لعلّ فيها ما يتواءم مع هذا الواقع ، فيصلحه كما أصلح غيره من قبل ، فتستقيم حركة الحياة مع النصّ وبالنصّ .

الناظر في بيان الوحي وهو لا يعي ما حوله من حركة الحياة المُلقى في محيطها الموار لا يمكنه أن يبصر دقائق ولطائف الهدي في النصّ .

كثيرٌ من تلك الدقائق واللطائف لا ينكشف سترها إلا بعمق الخبرة في الواقع المشهود والإحاطة بكثير من حركة الحياة فيه ، أكثر الناس فقها للنص

من أئمة البيان هم أولئك الذين يعيشون في أنفسهم وأنفس الكائنات من حولهم ، تثقب بصائرهم حجب الغموض المتلبّد من حولهم في حياة الناس ، فيبصرون في خطاب الوحي صنوفاً من الهدى بها يبدّد ذلك الغموض وبها يقوم العوج ويستكمل النقص فينقشع الضلال .

السياق المقاميّ رُحَابٌ يعتصم عن أن يحاط به وأن يُؤتى عليه ، وهو يكشف وجوه المعنى في النّسق اللغوي ولا يحصرها ، يهدي إلى دلالات متعددة متنامية متصاعدة ، ولا يأسر البنية اللغوية والنّسق البيانيّ في دلالة ، فالعناية به قائمة إلى التّفاعل مع السياق المقالي لفتح طاقاته الدلاليّة وليس لحبسها في سرادقات الموروث المعجميّ لعناصره الإفراديّة والتركيبية . نحن بالسياق المقاميّ ذي الأنحاء المتعدّدة نطلقُ النصّ ونحرره من سطوة الإسقاط الدلاليّ ليمتّع بحرية الإيحاء وفاعليّته .

لانتعنيّ بالسياق المقاميّ لتحدّث عنه وإنّما لنفقهه ، والحديثُ إنّما يكون في النصّ نفسه ماثلاً في بنيته اللغويّة ونسقه البيانيّ لنفقه ما هو مكتنزٌ فيه من إشارات ، إذ النصّ ليس وجوداً لغويّاً منفصلاً عن سياقه الحضاريّ ، هو سليله مثلما هو قائم فيه .

ملاك القول في هذا أنّ كلّ ما أقيم النصّ على لاجبه وأحيط بملاساته وقرائنه المقاليّة والحاليّة هو المشكّل سياقه بنوعيه .

وهو سياق يُشبه في واقعه القاموس الزّاخر عبابه ، يمتد مجراه إلى مدى ينهك القوى ويتوارى منبعه إلى ما وراء الأسرة كنوز الجوهر ، ويتدفق ماؤه المانح أكسير الحياة تدفقاً يرهب الخوارين ، ويشبه من وجه آخر الفضاء الممتدّ حيث لا منتهى يطمع في بلوغه .

وهذا الاستحضار للسياق المقاليّ (النّصيّ) والسياق المقاميّ بطوريه (سياق حال نزول النصّ وحيّاً) و(سياق حال تنزيل النصّ استنباطاً وتطبيقاً سلوكيّاً) فيه عونٌ على حسنِ البصرِ بحركةِ تجديدِ الدين (التدين : الالتزام بهدي الوحي)

وهي حركة لا يقوم لها أو ينبغي ألا يقوم لها إلا أهل الاختصاص بالنظر في هذا الأفق الأعلى الواسع المديد ، ولا يقوم به إلا أولئك المصطفين الأخيار من أهل العلم ببيان الوحي ، ووقع حركة الحياة من حولهم .

السياق المقالي للقرآن على امتداده محدود أحاط أهل العلم به قرآنا وسنة ، فجماعه آيات القرآن : ست وثلاثون ومئتان وست ألف آية ، والسنة الصحيحة الموثوق بنسبتها إلى النبي ﷺ

الضابط الخامس : العلم بخصائص العربية

يقرر القرآن الكريم في آيات عدة أنه عربيّ وبلسان عربيّ مبين وعربية القرآن إنما هي عربية منهج إبانة ، ولذا كثر في هذه الآيات قوله : لعلكم تعقلون ، لعلهم يتقون ، لعلهم يتذكرون ، وهذا كله إنما يكون من منهاج الإبانة على معانيه ومقاصده ومغازيه ، ولذا قال الحق ﷻ :

﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَاتُهُ ءَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ﴾

(فصلت: ٤٤)

وفي ذلك دلالة بيّنة على أنه لايسطيع ناظرٌ في القرآن الكريم أيّا كان قدره أن يفقه شيئاً منه إلا من سبيل فقهه لسان العربية الذي كان في أمة العرب عند نزوله ، فذلك هو السبيل الأول إلى الاقتراب من حمى المعنى القرآني الكريم . وقد حرص الإمام الشافعي في سفره الجليل «الرسالة» أمّ أسفار علم أصول فقه الكتاب والسنة على أن يبين في جلاء هذه الحقيقة لأنها أمّ الحقائق التي تبنى عليها كافة الحقائق العلمية في هذا الباب

يقول : « وَمِنْ جِمَاعِ عِلْمِ كِتَابِ اللَّهِ الْعِلْمُ بِأَنَّ جَمِيعَ كِتَابِ اللَّهِ إِنَّمَا نَزَلَ بِلِسَانِ الْعَرَبِ »

فانظر قوله : « جِمَاعِ عِلْمِ كِتَابِ اللَّهِ » فهذا دالٌّ على أن علم ما في كتاب الله ﷻ من معاني الهدى إنما هو من علم لسان العرب ، فمن علمه وأتقنه كان

أهلاً لأن يسلك السبيل إن أكمل الأدوات الأخر ، ومن جهله فلن يخطو خطوة واحدة على الطريق ، وإن جمع علوم أهل الأرض أجمعين ، فكان لزاماً على كل متكلم في معاني القرآن الكريم على تعدد أنواعها وضروبها ومجالاتها الجامعة كافة شئون الحياة أن يكون أول أمره قائماً على كمال تحقيق العلم بلسان العربية .

وقد أنكر الإمام الشافعي على من زعم أن في القرآن الكريم حرفاً واحداً من غير العربية : «الواجب على العالمين أن لا يقولوا إلا من حيث علموا ، وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة له - إن شاء الله - فقال منهم قائل : إن في القرآن عربياً وأعجمياً .

والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب .
 ووجد قائل هذا القول من قبل ذلك منه تقليداً وتركاً للمسئلة له عن حجته ، ومسئلة غيره ممن خالفه . وبالتقليد أغفل من أغفل منهم والله يغفر لنا ولهم»
 ثم يقول : « فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده ...
 وما ازداد من العلم باللسان الذي جعله الله لسان من ختم به نبوته وأنزل به آخر كتبه كان خيراً له ... »

واستفتاحه (الرسالة) بإعلانه هذه الحقيقة العلمية الراسخة من أنه « لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحدٌ جهل سعة لسان العرب ، وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقتها .

ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها .
 فكان تنبيه العامة على أن القرآن نزل بلسان العرب خاصة نصيحة للمسلمين ، والنصيحة لهم فرض لا ينبغي تركه ، وإدراك نافلة خير لا يدعها إلا من سفه نفسه وترك موضع حظه .

وكان يجمع مع النصيحة لهم قياما بإيضاح حق وكان القيام بالحق ونصيحة المسلمين من طاعة الله ، وطاعة الله جامعة للخير»^(١).

وهذا دالٌّ دلالة بيّنة محققة على أنه فريضة علمٍ ودينٍ على كلٍّ من قام إلى النظر في معاني الهدى في بيان الوحي : الكتاب والسنة أن يكون العليم بلسان العربية عما يخرجُه عن الجهالة بمنهاج الناطقين به زمن نزول الوحي في الإبانة والتلقي ، فلا يتلبس بشيءٍ من الجهالة بخصائص هذا اللسان التي هي قائمة على كمالها في بيان الوحي كما يتحقق الفهم عن الله عزّوجلّ وعن رسوله ﷺ وقد هدى الله ﷻ إلى أن من نعمه على خلقه أن جعل من أرسله إليهم من النبيين والمرسلين بلسان من أرسلوا إليهم في كلِّ عصرٍ ومصرٍ :

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ (إبراهيم: ٤)

وقد كان من الشافعي في (الرسالة) تبيان لبعض خصائص لسان العربية زمن الوحي يُغري به طلاب العلم بمعاني الهدى إلى الصراط المستقيم في كتاب الله ﷻ وسنة نبيه ﷺ قائلا :

« إنما خاطبَ الله بكتابه العربَ بلسانها على ما تعرف من معانيها. وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها ، وأنَّ فطرته أن يُخاطبَ بالشيء منه عامًّا ظاهراً يرادُ به العام الظاهر ، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره . وعاما ظاهرا يرادُ به العام ، ويدخله الخاص ، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه .

وظاهراً يرادُ به الخاص .

وظاهراً يُعرفُ في سياقه أنه يرادُ به غير ظاهره .

فكلُّ هذا موجودٌ علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره .

(١) الرسالة ص : ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠

وتبتدأ الشيء من كلامها يُبين أول لفظها فيه علم آخره .
وتبتدئ الشيء يُبين آخر لفظها منه عن أوله .
وتكلم بالشيء تُعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ ، كما تُعرف إشارة ، ثم
يكون هذا من أعلى كلامها ؛ لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها .
وتسمى الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة .

وتسمى بالاسم الواحد المعاني الكثيرة .
وكانت هذه الوجوه التي وصفت اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به
- وإن اختلفت أسباب معرفتها - معرفة واضحة عندها ، ومستنكراً عند غيرها
ممن جهل هذا من لسانها ، وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنة ، فتكلف القول
في علمها تكلف ما يجهل بعضه .

ومن تكلف ما جهل ومالم تثبته معرفته كانت موافقته للصواب - إن وافقه
من حيث لا يعرفه - غير محمودة ، والله أعلم ، وكان بخطئه غير معذور ، إذا
ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه^(١) .

هذه بعض خصائص لسان العربية التي نزل عليها الوحي في بيانه وإفهامه
مراد الله عز وجل من عباده ، وهي خصائص مذهبية منهجية كلية من تحتها
خصائص دقيقة جليلة يقف عليها علماء بيان العربية .

والشافعي قرّر فيما قرّر في رسالته الجليلة :

« ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً وأكثرها ألفاظاً ، ولانعلمه يُحيطُ
بجميع علمه إنسان غير نبيٍّ ، ولكنه لا يذهب منه شيءٌ على عامتها حتى
لا يكون موجوداً فيها من يعرفه »^(٢) .

فانظر قوله : « أوسع الألسنة مذهباً وأكثرها ألفاظاً » جاعلاً الاتساع
للمذهب والكثرة للألفاظ ، وإذا ما كانت الإحاطة بالألفاظ جدياً عسيرة ، فكيف
تكون الإحاطة بالمذاهب المتسعة؟! .

(١) الرسالة ، ط : أحمد شاكر ص ٥١ - ٥٣

(٢) السابق : ٤٢

وإذا ما كانت المذاهبُ متسعةً وهي في بيان البشر ، وهم مهما علا علمهم وقدرهم وأطاق اقتدارهم عاجزون عن الإحاطة وعن التطهر من الغفلة والإبهام في البيان عن المراد ، فكيف يكون الأمر حين يكون البيانُ بيانَ الله ﷻ الذي لاتنفد كلماته :

﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴾ (الكهف: ١٠٩)

روى الترمذي في جامعه الصحيح من « كتاب فضائل القرآن » بسنده عن عمرو بن قيس عن عطية عن أبي سعيد قال قال رسول الله ﷺ : « يَقُولُ الرَّبُّ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ شَغَلَهُ الْقُرْآنُ وَذَكَرَى عَنْ مَسْأَلَتِي أُعْطِيَتْهُ أَفْضَلَ مَا أُعْطِيَ السَّائِلِينَ وَفَضْلُ كَلَامِ اللَّهِ عَلَى سَائِرِ الْكَلَامِ كَفَضْلِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ ». قَالَ هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ .

وإذا ما كان الله ﷻ ليس كمثله شيء ، ولم يكن له كفواً أحد ، فكلامه سبحانه وبِحمده ليس كمثله كلام البتة ، لا في مضمونه ، ولا في بيانه وغايته التي نزل تحقيقاً لها .

وكلُّ هذا الذي بسطت لك القول فيه دالٌّ دلالة بيّنة محققة على أنّ العرفان بخصائص العربية ضابطٌ حركة الناظر في كتاب الله ﷻ وسنة نبيه ﷺ يستخرج منهما معاني الهدى إلى ما يرضي ربنا ﷻ .

يروى الزجاجي أنّ « أبا عمر : صالح بن إسحق الجرمي الفقيه المحدث (ت : ٢٢٥هـ) كان يدلُّ بمعرفته بالعربية ، ويقول أنا من ثلاثين سنة أفتي الناس من كتاب سيويه فأخبر المبرد بذلك ، فقال : أنا سمعته يقول هذا ، وذلك أنّ أبا عمر كان صاحب حديثٍ ، فلما علم كتاب سيويه تفقه في الدين والحديث ؛ إذ كان ذلك أي كتاب سيويه يتعلم منه النظر والتفتيش »^(١)

(١) مجالس ثعلب : ١٩١

ولسانُ العربيّةِ ليس كمثلِه أي لسانِ بشريٍّ من قبلِ تنزّلِ القرآنِ الكريمِ به ،
ومن بعده ، فله من الخصائصِ ما يجعلُه أهلاً لأنْ ينأى به أهلهُ تحدّثاً وتلقياً
أن يخضعوه لمناهجِ الإبانةِ تحدّثاً وتلقياً في مناخاتِ الألسنةِ الأخرى ، وإن
كانت عزيمةُ الجدى ، وفيرةُ الجنى في مناخاتها ، لأنها خلقت منها ولها .
إتقانُ فقه مذهبِ الإبانةِ في العربيّةِ من أعظمِ آلاتِ العالمِ في استجلاء
وتفرّسِ مسالكِ التهذيبِ والتربيةِ والترغيبِ والترهيبِ للأمةِ ؛ لتقبلِ على أحكامِ
اللهِ ﷻ إقداماً مبعثه الحبُّ والخوفُ والرّجاءُ ، فتكون إقامتهم في رياضِ الطاعةِ
الخالدةِ .

والله ﷻ لم يرَضَ من عباده أن يحتكموا إلى كتابِه الكريمِ وسنةِ نبيه ﷺ
فحسب بل أوجب عليهم التّسليمَ والرّضا بذلك ، وإلّا كانوا الخارجين من
حمى الإسلامِ والإيمانِ :

﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي
أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ (النساء: ٦٥)

ذلك تخليص لما أراه ضوابط العلم بالبيانِ القرآني والبيانِ النبويّ ، ومثل
هذا جدير أن يمنحه المسلم مزيداً من عنايته بل هو الجدير بأن يجعل له
أعظم عنايته في حياته .

منزلة خصائص التركيب في استنباط المعاني من النص

مراجعات منهجية في كتاب الموافقات للشاطبي :
عني العلمانيون في ديار الإسلام ممن يُسمون النخبة المثقفة في زماننا هذا
بأميرين رئيسين :

الأول : تسفيه منهج الأصوليين المتقدمين في فهم النص واستنباط المعاني
من بيان الوحي ممثلاً ذلك المنهج في ما جاء به الشافعي في رسالته التي يعدها

غيرهم من أهم المدونات المؤسسة لمنهجية التفكير العلمي عندنا ، ولذا اشتد هجوم العلمانيين على كتابه « الرسالة » ومنهجه في التفكير واستنباط المعاني ، فهذه الرسالة عند أحد أبحارهم هي التي نشرت وهماً كبيراً في المجتمع العربي والمسلم يتمثل في أن الشريعة ذات مصدر إلهي ، والأمر ليس كذلك عند هذا الحبر العلماني^(١).

الآخر : تبجيل الشاطبي ورفع فوق هامات كل الأصوليين من قبله ، وجعله منقذ العقل الأصولي مما أنهكه به الشافعي في « رسالته » فكان على يدي الشاطبي خلاص العقل الأصولي بل والعقل المسلم من مؤامرة الشافعي عليه .

قد يبدو لك أن هذا من مجازفة القول ، وأنه لا يمكن أن يكون هنالك من يحرك لسانه أو قلمه بمثل ذلك ، ولو أنك قرأت شيئاً مما يكتب أولئك في تشويه جهود الشافعي وأقرانه وتلاميذه في تأسيس مدونة منهجية للتفكير العلمي الرصين في مجال تأويل وفقه بيان الوحي قرآنا وسنة واستنباط المعاني لعلمت فوق ما أقول .

يذهب صاحب « بنية العقل العربي » إلى أن الأصوليين من لدن الشافعي حتى عصر الشاطبي جعلوا من الاجتهاد اجتهاداً في اللغة التي نزل بها القرآن ، فكانت النتيجة أن شغلهم المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية ، فعمقوا في العقل البياني وفي النظام المعرفي الذي يؤسس خصيتين لازمتاه منذ البداية :

الأولى : هي الانطلاق من الألفاظ إلى المعاني ، ومن هنا أهمية اللفظ ووزنه في التفكير البياني .

والثانية : هي الاهتمام بالجزئيات على حساب الكلّيات - الاهتمام باللفظ

(١) ينظر تاريخية الفكر لمحمد أركون ترجمة هاشم صالح ، الدار البيضاء ، ص ٢٩٧

وأصنافه إلخ - على حساب مقاصد الشريعة ، فجاء الشاطبي ليؤسس نقله معرفية في علم المقاصد^(١)

فأضحى الشاطبي مؤسساً لعلم المقاصد والقواعد الكلية ، وجعل لهذه المقاصد حكماً على الوسائل ومنها لغة الخطاب ، وقدم المصلحة على النص^(٢) وكلّ هذا فيه إساءة لجهود الشاطبي ومنهجه ، تسبقُ الإساءة إلى الشافعي وأقرانه وتلاميذه .

الشاطبي لا يمكن أن يقدم المصلحة والعقل على بيان الوحي الصريح إذا ما تعارضوا في الظاهر ، ولا يمكن أن يكون متخذاً موقفاً إهمال النظر في منهاج الإبانة بلسان العربية عن معاني الهدى في خطاب الوحي ، لأنّ للمقاصد والمصلحة والعقل حاكمية على النص .

ولا يمكن لأحدٍ ذي عقلٍ أن يجهل مكانة الشاطبي ، ولما لكتابه «الموافقات» ، «والاعتصام» «وشرحه ألفية ابن مالك في النحو» «والإفادات والإنشادات» ولكن الذي هو محلُّ مراجعة ومناقدة قد تصل إلى المناقضة دعوى أنّه جعل للمقاصد والمصلحة والعقل حاكمية على النص وبيانه .

للشاطبي في كتابه (الموافقات) جهودٌ وآراءٌ في مجال الفقه البياني للنصوص تُعربُ عن منزلة الشيخ في هذا ، ومن حقّ ما ورثناه من علمه أن نتفرسه ببصيرة بيانية نستجلى الهدى ونستثمره وأن نبين ما نرى فيه نظراً وتوقفاً .

وإذا ما كان كتاب (الموافقات) فسيحاً فقد إصطفيت فصلاً من فصوله وثيق الإعتلاق بفقه البيان وأكثرها إثارة لثقافة البلاغيّ وألصقتها بهمه ومسئوليته .

(١) بنية العقل العربي للجابري ص ٥٨ ، ٥٤٧

(٢) انظر : بنية العقل العربي للجابري : ص ٥٠٢ ، ٥٣٨ ، والخطاب والتأويل لنصر أبو زيد «ص : ٢٠١ و تاريخية الفكر» لأركون ص ١٧٠ ، والنص القرآني لطيب تيزيني : ص ٤٢٢ ، والاجتهاد والنص لواقع المصلحة لجمال باروت ، ص ١١٢ .

والقراءة البيانية خارج أسفار البلاغيين جدُّ عَصِيَّةٍ مثلما هي جدُّ كريمة ،
تؤتى أكلا قد لا يكون مثله في أسفار بعض علماء البلاغة ليس هذا فحسب ،
بل إن القراءة البيانية للغة أهل العلم ولا سيما سلفنا العظيم لا تقل منزلة
ووعورة عنها للغة الشعر ، وللشاعري تدقيقٌ في بناء عبارته وتصوير معانيه
ومثله أقرانه .

ومن ثم حرصتُ على أن تكون لي قراءةً بيانيةً ناقدةً في فصلٍ أقامه الشاطبيّ
في (الموافقات) لكشف وضع البيان في خطاب الشريعة على نحو تفهمه
الأمّة .

عقد « الشاطبي » القسم الثالث من كتابه « الموافقات » لتبيان مقاصد
الشريعة بقسميها :

ما يرجع إلى الشارع الحكيم ، وما يرجع إلى العبد المكلف ، وجعل القسم
الأول أربعة أنواع :

- قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء .
- قصده في وضعها للإفهام .
- قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها .
- قصده في دخول المكلف تحت حكمها ^(١)

الذي يعينني في هذا المقام النوع الثاني : قصد الشارع في وضع الشريعة
للإفهام . فهو أقرب شقائقه إلى علم فقه البيان الذي هو مجال هذا البحث
ومطافه .

وهو يقيمُ هذا النوع على خمس مسائل :

المسألة الأولى : [عربية القرآن الكريم]

قرر الشيخ أنّ الشريعة عربيّة اللسان لا مدخل فيها للألسن الأعجمية ممّا
يوجبُ على أهل العلم في خطابها أن يكونَ فهمهم من هذا الطريق خاصة .

(١) الموافقات : ٥/٢

« من أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم ، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة »^(١)

عربية القرآن الكريم ذات الأثر في فقه معانيه وأحكامه ليست عربية مفرداته ، فكل ما ورد فيه عربى اللسان أداء ، وإن كان بعض كلماته من ألفاظ العجم في أصلها عند بعض أهل العلم^(٢) وذلك لا أثر له « إذا كانت العرب قد تكلمت به وجرى في خطابها وفهمت معناه ، فإن العرب إذا تكلمت به صار من كلامها ألا ترى أنها لا تدعه على لفظه الذى كان عليه عند العجم إلا إذا كانت حروفه في المخارج والصفات كحروف العجم ، وهذا يقل وجوده ، وعند ذلك يكون منسوبا إلى العرب ، فإذا لم تكن حروفه كحروف العرب أو كان بعضها كذلك دون بعض ، فلا بد لها من أنتتصرف فيه بالتغيير كما تتصرف في كلامها ، وإذا فعلت ذلك صارت تلك الكلمة مضمومة إلى كلامها كالألفاظ المرتجلة والأوزان المبتدأة لها »^(٣).

القول في عربية مفردات خطاب الشريعة وتأويل ما قيل إنه من قبيل اللفظ الأعجمى - عند بعض أهل العلم - هو في واقع نظر بيانيّ حصيد في عنصر من عناصر بنية النصّ ، بل هو العنصر الأول الرئيس ، وقد كان للبلاغيين عناية بالغة بتفحص وتفريغ هذا العنصر في تكوينه الصوتيّ والبنائيّ ، والدلاليّ . واشتروطوا فصاحته وجلاءه ، وهى فصاحة يرتبط معيارها ببنية النصّ وسياقه ، فالكلمة في ذاتها لا توصف بفصاحة أو غيرها ، بل مرد ذلك إلى وجودها الاجتماعيّ ، وقيامها بحق مجتمعا البيانيّ .

(١) الموافقات : ٦٤/٢

(٢) البرهان للزركشي: ٢٨٨/١، والإتقان للسيوطي: ١٠٦/٢، والصاحبي لابن فارس: ص ٦٠

(٣) الموافقات : ٦٥/٢

«ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك في موضع ، ثم تراها بعينها تثقلُ عليك وتوحشك في موضع آخر»^(١)

وما استحالة الكلمة الأعجمية في لسان العربي إلى حال ينسجم مع طبيعة اللسان العربي وسنته في الأداء إلا آيةً على أن منزلة عناصر البيان لا ترجع إلى جنسية هذه العناصر بل إلى واقعها وانسجامها مع مجتمعها الذي تقوم فيه .
جاء البيان القرآني ليهدي بواقع فعله في الكلمات التي قيل إنها أعجمية ، فأقامها إقامة لا يتأتى لغيرها من كلام العربية أن تقومها في ذلك المقام ، إذ بثَّ فيه من روحه ما أحالها إلى واقع جديد لا يُستغنى عنها بغيرها ، ولا يستبدلُ بها أوغلُ العناصر في الجنسية العربية - جاء ليهدي بهذا الواقع البياني إلى فعله في الواقع الإنساني .

جاء ليعلن به أن ما فعله في الكلم الأعجمي من عناصر هديه هو فاعله في الواقع الإنساني ، فيستحيل المسلم غير العربي بالقرآن الكريم متأخياً مع القرشيِّ القُحِّ في تحقيق مراد الله ﷻ أمراً ونهياً ، وفي إعلان شأن الإسلام والمسلمين .

الشَّاطِبيُّ يقرُّ أن الخلافَ في إتيان كلمات أعجمية في البيان القرآني لا يَتَّبِني عليه حكمٌ شرعيٌّ ، ولكنَّ القول بأنَّ القرآن الكريم نزل بلسان العرب يهدي إلى أنه لا يمكن أن يفهم إلا من جهة لسان العرب ؛ لأنَّ معنى عربيته «أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها ، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام ويراد به ظاهره ، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه ، وبالعام يراد به الخاص والظاهر يراد به غير الظاهر

وكلّ هذا معروف عندها لا ترتاب في شيءٍ منه هي ، ولا من تعلق بعلم كلامها .

(١) دلائل الإعجاز - ط : شاکر - المدنی - نشر الخانجي : ٦٤ (فقرة : ٣٨)

فإذا كان كذلك فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب ، فكما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب ، كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة لسان العجم . لاختلاف الأوضاع والأساليب»^(١) ومن قبله بكثير ذهب الشافعي إلى ذلك^(٢).

هما يهديان إلى أن من النصيحة لكتاب الله ﷻ أن ينزل فهم نظمه على مناهج فهم بيان العربية في الدلالة المعجمية لمفرداته ، والدلالة الوظيفية لها ولتراكيبه وفقاً لأنماط نحو العربية ، والدلالة المقامية لأساليبه ، ولهذا جاء بيان إنزاله مذيلاً بنحو قوله ﷻ : ﴿ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ ، ﴿ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ .

المسألة الثانية [أنواع معاني العربية ومراتبها]

يقرر الشاطبي أن للعربية من حيث هي ألفاظٌ دالةٌ على معانٍ نظرين :
(النظر الأول) : من جهة كونها ألفاظاً وعباراتٍ مطلقة دالة على معانٍ مطلقة ، وهي الدلالة الأصلية .

وهذه تشترك فيها جميع الألسنة وشائعة بين الناس والأمم ، وهي التي يمكن ترجمتها إلى اللغات الأخرى ، ومنها صح تفسير القرآن الكريم وبيان معناه للعامة ، ومن ليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه .

(النظر الثاني) : نظر من جهة كونها ألفاظاً وعباراتٍ مقيدة دالة على معانٍ خادمة وهي الدلالة التابعة للدلالة الأصلية .

هذه الدلالة يختص بها لسان العرب « فإن كلّ خبر يقتضى في هذه الجهة أموراً خادمة لذلك بحسب المخبر والمخبر عنه والمخبر به ، ونفس الإخبار في الحال والمساق ونوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب... وبحسب الكناية عنه والتصريح به ، وبحسب ما يقصد في مساق الإخبار

(١) الموافقات : ٦٥/٢

(٢) الرسالة : ٤٠ ، ٥٠

وما يعطيه مقتضى الحال إلى غير ذلك من الأمور التي لا يمكن حصرها... فمثل هذه التصرفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هي المقصود الأصلي، ولكنها من مكملاته وامتداته وبطول الباع في هذا النوع يحسن مساق الكلام إذا لم يكن فيه منكر».

ومن هذه الجهة في الدلالة لا يمكن ترجمة كلام من الكلام العربي بكلام العجم على حال فضلا عن أن يترجم القرآن وينقل إلى لسان غير عربي، والدلالة في هذه الجهة كوصف من أوصاف الدلالة في الجهة الأولى سواء كان وصفا من الأوصاف الذاتية أو غير الذاتية^(١)

تلك خلاصة مذهبه في هذه المسألة، وهو في أكثرها على هدى وفي بعض من قوله نظر.

دعواه أن المعاني المنبثقة من التصرفات البيانية النازلة على مقتضى الأحوال والمقامات ليست هي المقصود الأصلي ولكنها من مكملاته وامتداته دعوى فيها نظرٌ مفصّلٌ:

إن يرد بهذا أنها لا تفهم خارج سياقها وقرائنها أو لا تفهم إلا من بعد فهم المعنى غير المصور أو أنها لا تكون مناقضة له بل ملازمة له ملازمة وفاقية، فذلك مسلم له، إذ أنه واقعها، إلا أن عبارته عن ذلك الذي أزعج احتمال إرادته لا تعرب عنه فضلا عن أن ذلك لا يتفق مع وصفه الدلالة الأصلية بأنها التي يشترك فيها جميع الألسنة وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين ولا تختص بأمة دون أخرى، فذلك الوصف يمنع من تأويل عبارته في تحرير مفهوم الدلالة الأصلية والدلالة التبعية على نحو لا يتعاند.

أما إن أراد أن هذه المعاني لا تكون المقصود الأصلي البتة من النص لا في صحبة الدلالة الأصلية ولا متفردة عنها فذلك مدفوع.

(١) الموافقات: ٦٦/٢-٦٨ (بتصرف)

أقرب ما يرد عليه استلزام أن تكون المعانى التشريعية المقصودة قصدا أصليا لا يتوقف فقها واستنباطها من النصوص على فقه اللسان العربى في خصائصه التركيبية ، وهذا لا يقوله أهل العلم ، فضلا عن أن ذلك يتناقض مع ما قرره الشاطبى نفسه فى باب الاجتهاد من أنه « إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين :

(الأول) : فهم مقاصد الشريعة على كمالها .

(والآخر) : التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها .

وأن الاستنباط إنما يتمكن منه بواسطة معارف يحتاج إليها في فهم الشريعة أولا ، وأن من هذه المعارف ما يجب على المجتهد أن يجتهد فيها ، ومنها ما يكفى حفظها والتمكن من الاطلاع عليها دون أن يبلغ درجة الإجتهد فيها ، ومنها ما يكفى العلم بغايتها»

وأن العلم الذى لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه هو علم اللغة العربية ، وأن يبلغ فيه الفقيه المجتهد مبلغ الأئمة فيها كالخليل وسيبويه « بحيث يصير فهم خطابها له وصفاً غير متكلف ولا متوقف فيه في الغالب إلا بمقدار توقف الفطن لكلام البيب»^(١)

إذا ما كان ذلك شرطا في الاجتهاد في الشريعة فأول صورته الاجتهاد في فهم النص ، وغير خفي أن المعنى غير المصور (الدلالة الأصلية) لن يكون مناط الاجتهاد في فهم النص ، بل مناطه المعنى المصور المعرب عنه خصائص التراكيب والقرائن المقالية والمقامية ، وما هذه الخصائص إلا « التصرفات التى يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها» كما يقول الشاطبى^(٢)

الذى تفرضه حقيقة البيان في خطاب الشريعة اعتبار خصوصيات التراكيب بمنزلة الأوصاف الذاتية للمعنى غير المصور إذ أنها صورته التى تشكل وجوده

(١) ينظر في هذا الموافقات : ١٠٥/٤ - ١٠٧ ، ١١٥ ، ٢١٨

(٢) السابق : ٦٧/٢

البياني القائم بوظيفته التي أقيم لها ، فالمعنى غير المصور لا يكاد يقوم بما يقضى القصد والسياق أداءه في كثير من مقامات التشريع مما يجعل التصوير روحه الفاعل ووجوده المائل .

المسألة الثالثة : [أمية الشريعة]

يذهبُ الشَّيْخُ إلى أنَّ شريعة الإسلام شريعة أمية ، لأن أهلها كذلك فهو أجرى على اعتبار المصالح ، ودل على ذلك بأمرٍ نقلية وعقلية :
أما أدلته النقلية فهي صريحة في وصف النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ وأُمَّته بالأمية ، لا وصف الشريعة بها .

وأما أدلته العقلية فأقامها على أنها لو لم تكن مثلهم أمية لم تكن على ما يعهدون ، فلا يكون الكتاب معجزاً ، ولخرجوا عن مقتضى التعجيز بقولهم :
هذا على غير ما عهدنا ^(١)

فالدليلُ النَّقْلِيُّ مُمَهَّدٌ لِلْعَقْلِيِّ الْقَائِمِ بِالذَّلَالَةِ عَلَى مَا يُرْمَى إِلَيْهِ .
ظاهرُ مراد الشيخِ بِأُمِّيَّةِ الشَّرِيعَةِ أَنَّهَا « لا تحتاج في فهمها وتعرف أوامرها ونواهيها إلى التَّغْلُغْلِ في العلوم الكونية والرياضيات وما إلى ذلك وأن التكاليف لا تتوقف في أمثالها على وسائل علمية وعلوم كونية » ^(٢)

في هذا نظر مفصل :

كليات الشريعة الضابطة حركة أحكامها الجزئية لا يحتاج فقها وتطبيقها إلى تلك المعارف في الأطوار الأولى من حياة الأمة وإن احتاجت بعض جزئياتها في الأطوار الأخيرة إليها أحيانا .

والقرآن الكريم ما كان للأُميين وحدهم ، ونزوله بلسانهم لا يعنى انحصار إعجازه وهديه فيهم ، والمؤمنون به الآن من الأعاجم أضعاف من آمن به من

(١) الموافقات : ٢ / ٦٩ - ٧١ (بتصرف)

(٢) هامش محقق الموافقات : عبد الله دراز : ٦٩ / ٢

الأميين قديما ، ومن يؤمن به الآن من العرب الأقحاح والمستعربين أيضا ولذلك تضمن القرآن الكريم من المعانى ومناهج الإبانة عنها ما هو كافٍ بالغٍ لهداية وإعجاز الأميين في زمنهم وما هو كافٍ بالغٍ لهداية وإعجاز غير الأميين مهما تجاوزت معارفهم ومناهج بيانهم عنها ، وما استجد من واقعات الحياة واقتضى نظرا تشريعيًا موائما ما استجد ، فإن لأهل الفقه والاجتهاد اقتداراً - إن أخلصوا وأتقنوا - على إدراك الهدى التشريعى لهذه الحوادث استنباطا من نص أوقياسا.

والذى يعهده أهل فقه البيان القرآنى في مناهج الإبانة أن المعارف الأمية وما هم في حاجة إليه في زمنهم الأول ولا سيما كليات التشريع قد جاءت الإبانة عنه على نحو يتلاءم مع مناهج الأميين في الإبانة والإدراك ، وفي الوقت نفسه حوى القرآن الكريم من معارف غير الأميين ما هو معجز قاهر لغير الأميين من وجهه العلمى والتشريعى ومن وجه الإعراب عنه على نحو قد لا تنكشف دقائقه للأميين في أطوار الأمة الأولى لعدم حاجتهم إليه حينذاك والأصوليون المحققون على جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة وكذلك التدرج بالبيان^(١)

ومن وجوه تأخير البيان إلى وقت الحاجة - فيما أذهب إليه - أن تأتي العبارة عن المعنى على نحو لا يتجلى ذلك المعنى إلا في زمن الحاجة إليه تكشفًا معتمدا على معارف وحقائق علمية ومناهج بحثية غير حاضرة في غير وقت الحاجة ، لكنها شاخصة حاضرة زمن الحاجة ، وبه يظل الإعجاز التشريعى والمعرفى والبياني للقرآن خالدا مهيمنا على الأمة في كل أطوارها حتى تقوم الساعة ، فإذا القرآن الكريم مانحٌ كل جيل من المعرفة والهدى ما يتلاءم مع إدراكه ومعارفه ، وهو في هذا يقيمها في بيان مطابق مقتضى

(١) المحصول للرازي : ٢٨٠/٣/١ ، ٢٨١ - تحقيق : طه جابر العلوانى - ط : جامعة الإمام بالرياض

الحقيقة المستقرّة فيه والمطابقة أحوال زمن الاحتياج إليها وأحوال القوم المحتاجين .

أمية الشريعة لا تعم أطوار الحياة وشؤونها إلى قيام الساعة بل هي أمية مرهونةٌ بزمن وجود الأميين ، وهي أمية ماثلة فيما كان يحتاج إليه جيل الأميين ، أما ما هم في غير حاجة إليه فإنه آت على نحو آخر يتناغى مع واقع غيرهم من الأجيال المكتسبة من المعارف والعلوم دقائقها ، وهذه الأجيال في حاجة إلى من يجدد لها أمور دينها .

ومما يجدد من أمور دينها منهج الفهم عن الله ﷻ في كتابه وفقاً لما تهدي إليه حقائق العلم فإنّ في القرآن الكريم من دقائق الهدى وحقائقه ما هو معجز الخلق عن الإتيان عليه واستفراغه منه

المسألة الرابعة : (القواعد المبنية على أمية الشريعة)

بنى الشيخ على ما قرره في المسألة السابقة من أمية الشريعة عدة قواعد منها:
(القاعدة الأولى) : إضافة كل علمٍ يذكر للمتقدمين أو المتأخرين إلى القرآن الكريم ضربٌ من الضلالة^(١) فليس القرآن الكريم بكتابٍ جامعٍ للمعارف البشرية ، بل هو هدى ورحمة للمحسنين يحقق لهم حسن السير إلى ما فيه صلاح معاشهم ومعادهم .

لعلّ الذين قالوا إنّ في القرآن الكريم علوم البشر استأنسوا و استدلوا بقول الله ﷻ :

﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ نِجَاحِيهِ إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَزَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾ (الأنعام: ٣٨).

فالكتاب هنا هو اللوح المحفوظ ، وعلى ذلك جمهور أهل العلم المحققين.

(١) الموافقات : ٧٩/٢

أما إذا ما استدل مستدلٌ على احتواء القرآن كلَّ علم من علوم الحياة بقوله ﷺ :

﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ ۗ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ (النحل: ٨٩) فالعلم بمنهاج الإبانة في القرآن الكريم يهدي إلى أن في بيانه ما هو عامٌ أريد به خاص كالذي في قوله ﷺ : ﴿ تَدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَكِنُهُمْ ۗ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ ﴾ (الأحقاف: ٢٥) فهي ما أتت على كلِّ شيءٍ فقد بقى من مساكنهم ما هو آية للعالمين وبقيت الجبال وغيرها ، فقوله ﷺ : ﴿ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ المراد به « عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف والتعبد»^(١)

أما ما كان من شؤون الحياة الدنيا فالقرآن الكريم قد هدى إلى كليات بها صلاح هذه الشؤون في مجملها لا في تفصيلها ، وقد هدى النبي ﷺ إلى أن أمور الدنيا موكولٌ أمر التصرف فيها لأهلها .

روى ابن ماجه في سننه من كتاب الرهون بسنده عن أنس بن مالك وهشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبي ﷺ سَمِعَ أَصْوَاتًا . فَقَالَ : « مَا هَذَا الصَّوْتُ » . قَالُوا النَّخْلُ يُؤْبَرُونَهُ ، فَقَالَ « لَوْ لَمْ يَفْعَلُوا لَصَلَحَ » . فَلَمْ يُؤْبَرُوا عَامِئِدٍ فَصَارَ شَيْصًا ، فَذَكَرُوا لِلنَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَ : « إِنْ كَانَ شَيْئًا مِنْ أَمْرِ دُنْيَاكُمْ فَشَأْنُكُمْ بِهِ وَإِنْ كَانَ شَيْئًا مِنْ أُمُورِ دِينِكُمْ فَأِلَى » .

والمعنى هنا على أنه إن كان أمرًا من شؤون دنياكم لا علاقة له بدينكم كطرائق الزراعة والصناعة والتنقل ونحو ذلك مما يشترك فيه الناس على اختلاف عقائدهم ، فللناس أن يجتهدوا في الأخذ بما هو صالح لحالهم

(١) الموافقات : ٨٠/٢

لا يبحثون في الكتاب والسنة عن طرائق يزرعون بها أو يصنعون بها ... إلخ فما لمثل هذا جاء الوحي . وفي هذا بعثٌ للأمة إلى أن تجتهد في هذا الباب ، وأن تُفَعِّلَ عقولها وعلومها وكافة إمكاناتها وعلاقاتها مع الآخرين لتحقيق ما فيه صلاح حالهم في هذا الباب ، وألا يصرفوا جُهدهم العقلي في ما كفاهم الوحي أمرهم .

(القاعدة الثانية) : أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين - وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ومن معهودهم ألا ترى الألفاظ تعبدا عند محافظتها على المعاني وإن كانت تراعيها أيضا ، فليس أحد الأمرين عندهم بملتزم ، بل قد تبنى على أحدهما مرة وعلى الآخر أخرى ولا يكون ذلك قادحا في صحة كلامها واستقامته ^(١) .

معهودُ الأميين في الألفاظِ والمعانيِ والأساليبِ رَحِيبٌ ، فَلِسَانُهُمْ مِنْ أَوْسَعِ الألسنةِ ومَذَاهِبُهُمْ فِي البیانِ مُتَعَدِّدَةٌ ، وَوَجُوهُ تَصْرِيفِ القَوْلِ عِنْدَهُمْ كَثِيرَةٌ وَفِيرَةٌ ، فَالشَّاطِئِيُّ مَا حَجَرَ وَاسعًا إِذَا مَا آمَنَّا بِاتساعِ لسانِ العربِ وكثرةِ مذاهبهم في القول .

ويبقى قوله : « وَمِنْ مَعْهُودِهِمْ أَنْ لَا تَرَى الألفاظَ تَعْبُدًا عِنْدَ مُحَافَظَتِهَا عَلَيِ المعانيِ » يوحى ظاهره بما يمكن أن يفهم على وجه غير قويم .
التحقيق أن من علم أن المحافظة على المعنى لا تتأتى البتة إلا بالمحافظة على صورتها الشاخصة في الأبصار الماثلة في الأذان يعلم أن كلَّ عُدُولٍ فِي مَلَمَحٍ مِنْ مَلَمَحِ الصُّورَةِ البَصْرِيَّةِ السَّمْعِيَّةِ للمعنى هو بالضرورة انعكاسٌ مَلَمَحٍ مِنْ مَلَمَحِ الصُّورَةِ المدركة بالبصيرة والقلبِ لِذَلِكَ المعنى ، فَمَنْ أَجَلَ عِنَايَتِهِمْ بِمعانيهم ومقاصدِهم عنوا بألفاظهم كيما تصل هذه المعاني والمقاصد إلى قلوب السامعين في أحسن صورة من اللفظ .

(١) المُوافقات : ٨٢/٢

ومذهب الشاطبي له وجه مقبول في عالم الكلمة الإبداعية شعرا أو نثرا غير أن الذي ينبغي أن يكون مسلما محفوظا أن قيمة الكلمات في البيان القرآني هي في درج قيمة معانيه قداسة وإعجازا ؛ هو مقدس معجز في جميع أمره . وكل وجه من وجوه الأداء هو صورة هادية إلى المعنى والمغزى ، فليس فيه محافظة على المعاني لا تلازمها محافظة على صورتها البصرية السمعية ، فالأمران سواء ، والبناء على أحدهما دون الآخر مخالف لواقعه البياني .

استدلالات الشاطبي ومناقشتها :

استدل على أن معهود العرب أن لا ترى الألفاظ تعبدا عند محافظتها على المعاني بأدلة تقتضي فحصا ونقشا :

(أولا) : خروج العرب في كثير من كلامها على أحكام القوانين المطردة والضوابط المستمرة وجريانها في كثير من منشورها على طريق منطوقها ، وإن لم يكن بها حاجة ، وتركها لما هو أولى من مراميها ، ولا يعد ذلك قليلا في كلامها ولا ضعيفا بل هو كثير قوي وإن كان غيره أكثر منه ^(١)

غير منكور أن العرب كانت تخرج في كلامها شعرا ونثرا عما هو الكثير الغالب في أنماط الصياغة ، أما في الشعر فإنها قد تلزم الضرورة « في حال السعة أنسأ بها واعتيادا لها وإعدادا لها لذلك عند وقت الحاجة إليها » ^(٢)

و « متى رأيت الشاعر قد ارتكب مثل هذه الضرورات على قبحها وانخراق الأصول بها فاعلم أن ذلك على ما حشمه منه ، وإن دل من وجه على جوره وتعسفه ، فإنه من وجه آخر مؤذن بصياله وتخمطه وليس بدليل قاطع على ضعف لغته ولا قصوره عن اختياره لوجه الناطق بفصاحته بل مثله في ذلك عندي مثل مجرى الجموح بلا لجام ووارد الحرب الضروس حاسرا من غير

(١) الموافقات : ٨٢/٢ ، ٨٣ ،

(٢) الخصائص : ٣٠٣/٣

احتشام ، فهو إن كان ملوماً في عنفه وتهالكه فإنه مشهود له بشجاعته وفيض
متنه ، ألا تراه لا يجهل أن لو تكفر في سلاحه ، أو اعتصم بلجام جواده لكان
أقرب إلى النجاة وأبعد عن الملحاة لكنه جشم ما جشم على علمه بما يعقب
اقتحام مثله إدلالاً بقوة طبعه ودلالة على شهامة نفسه»^(١).

وقد يكون أحياناً مرَدُّ ترخُّصها إلى عجز عن الاستيفاء والتدقيق وما دعا
إلى اجتناب التدقيق والإبلاغ في تصريف الكلام إلا مخافة السقوط في هاوية
التكلف ، وتحميل النفس أو اللغة فوق ما تطيق وهو عندهم جدُّ ذَمِيمٍ^(٢)
وغير خفي أن البيان القرآني ليس فيه شيء من ذلك البتة ، ليس فيه خروجٌ
إعداداً له عند الحاجة إليه ولا إدلالاً بصيال ولا عجزاً عن استيفاء - تعالى الله
عن ذلك علواً كبيراً

والمتدبر الحصيف البليغ في تدبره القرآن الكريم في حرز منيع بحصافته
وبلاغة فقهه من التردّي في التكلف والإسقاط الدلالي ، فهو ملتزم بأن فقه البيان
ينبغي أن يكون خاضعاً لما يتناسب مع جلاله ، فذلك وجهٌ من وجوه النصح
لكتاب الله ﷻ

والبيان القرآنيّ ليس فيه خروج عن كلّ أنماط اللسان العربي ومذاهبه في
القول ، وما قد يظن أنه خروجٌ هو في حقيقته اصطفاء لنهج من العربية
يتناسب مع فيض دلاليّ وقصد بيانيّ يحمل الهداية إلى درجة من درجات
القرب أو ينهي عن درك من دركات البعد .

لم يأت القرآن الكريم بلغة قبيلة واحدة وإن كانت قريشا ولكنه اصطفي من
لغات القبائل ما هو معجز في سياقه^(٣) وهو في هذا الاصطفاء لم يقصره على

(١) السابق : ٣٩٢/٢

(٢) ينظر البيان والتبيين للجاحظ : ١٣ / ١ ، ١٨ / ٢

(٣) ينظر كتاب « لغات القبائل الواردة في القرآن الكريم » لأبي عبيد القاسم بن سلام -
ضمن مجموعة الرسائل الكمالية - مكتبة المعارف - الطائف - ط : ١٤٠٧

المفردات ودلالاتها بل شمل أداءها وتراكيبها في أنماطها النحوية والسياقية ، وهذا يستوجب على المتدبر بيان القرآن الكريم المستنبط منه وجوه المعنى أن يدقق في دلالة كلّ عنصر من عناصره وفي كل وجه من وجوه الدلالة لهذا العنصر ، والأصوليون لهم في هذا جهد بالغ ودونك أحكام القرآن للجصاص وأحكام القرآن لابن العربيّ المالكيّ وغيرهما فإنّ فيهما من التدقيق في البيان القرآني ما هو طريف لطيف .

ومن ثم لا يصلح معلوم النحاة في أي عصر أن يكون عياراً لما جاء به بيان الوحي ، فما وافق معلومهم صح وما خالفه شدّ ، إنّ معلوم النحاة واللغويين أضيق مجالاً من معلوم الشعراء ، وقد كان الفرزدق يسعى إلى إحراج النحاة واللغويين ، فيورد عليهم ما لم يُحصّلوه في معلومهم ومعارفهم ، فإذا اعترض عليه قال «علينا أن نقول ، وعليكم أن تتأولوا» .

وبشار بلغه أنّ سلم بن قتيبة يتباصر بالغريب فأحبّ أن يورد عليه ما لا يعرف من الغريب : غريب التراكيب ، لا غريب المفردات فقال قصيدته :
بَكْرًا صَاحِبِيَّ قَبْلَ الْهَجْرِ
إِنْ ذَاكَ النَّجَاحُ فِي التَّبَكْرِ

ولما قال أبو العُمَيْثِل لأبي تمام : لم لا تقول من الشعر ما يفهم . قال له أبو تمام دامغاً : : وأنت يا أبا العميثل لم لا تفهم من الشعر ما يقال .

فدَلَّ هذا على أنّ الشعراء يعرفون من مذاهب الإبانة ما تعرف النحاة واللغويون ، ولذا قال الخليل «الشعراء أمراء البيان» فإذا ما كان هذا في الشعر ، فكيف الأمر في بيان الوحي ؟

(ثانياً) : من شأن العرب الاستغناء ببعض الألفاظ عما يرادفها أو يقربها ، ولا يعد ذلك اختلافاً ولا اضطراباً ، إذا كان المعنى المقصود على استقامة ، والكافي من ذلك نزول القرآن على سبعة أحرف كلّها شافٍ كافٍ^(١) .

(١) الموافقات : ٨٣/٢ .

يعتمد استدلاله هذا على أن ثم ألفاظا تفي بحق ما أقيمت مكانه في البيان العالى إبداعا أو إعجازا ، وهذا أمر يسلم في بعض وجوه البيان الإبداعي ، لكنه لا يكون البتة في البيان القرآني ، فما يكون لكلمة اقتضاها السياق المقالي والمقامي في أفقه أن تفي غيرها بما تفيض هي به من صنوف الدلالة والهدى على لاجبه ، فليس في معجم البيان القرآني مترادفات البتة لا في مفرداته ولا في أنماطه التركيبية ، بل ليس فيه تكرارٌ دلالي على أي مستوى من مستويات عناصره .

ودعوى دلالة نزول القرآن الكريم على سبعة أحرف على وفاء كلمة مكان أخرى إنما هي دعوى لا أسلمها .

كلُّ قراءة متواترة ذات عطاء دلالي ليس هو عطاء غيرها من القراءات الأخرى المتواترة ، وهي لن تقوم مقامها البتة ، فلكل قراءة أفقا دلاليا خاصا ، وهي ما كانت نازلة على وفق نهج الاستغناء ببعض الكلمات عما يرادفها أو يقربها .

كلُّ قراءة متواترة شافية كافية في الهداية والإعراب عما يفيض من خصوص دلالتها ، وليس في الوفاء بما يقوم به غيرها .

الأحرف السبعة التي نزل القرآن الكريم عليها إنما هي آفاق دلالية للنص لا يقوم أحدها قيام الآخر قياما مغنيا الغناء الشامل الكامل ، وهذا التغير في الدلالة بين الأحرف السبعة هو تغاير تكاملي بين معاني القراءات .

واستشهاد الشاطبيّ أو استثناسه بما حكاه ابن جنى في الخصائص : باب في إيراد المعنى المراد بغير اللفظ المعتاد^(١) عن عيسى بن عمر قال سمعت ذا الرمة ينشد

(١) الخصائص : ٤٦٧/٢

وَوَظَاهِرٌ لَهَا مِنْ يَابِسِ الشَّخْتِ وَاسْتَعِنَ عَلَيْهَا الصَّبَا وَاجْعَلْ يَدَيْكَ لَهَا سِتْرًا

فقلت : أنشدتني : من بائس ، فقال : يابس وبائس واحد . إنما هو استشهاد فيه نظر : مقالة ذي الرمة : يابس ويائس واحد أي غير متناقض لا أنه غير مختلف فإن البأس الشدة فبائس الشخت أي الشديد من الحطب ، واليبس الجفاف بعد رطوبة ، فقد يكون الشيء يابساً وليس بائساً ، فالبائس ما كان جافاً شديداً^(١) .

والشخت : الدقيق الضامر فهو يرمى في بيته إلى الدعوة إلى إكرام هذه النار بقري من شخت تلتهمه النار ، وأن يعينها على أن تبقى فلا تطفئها الريح وهذا الذي يرمى إليه ذو الرمة لا يتأثر تأثراً بالغاً بجعل كلمة (يابس) مكان كلمة (بائس) وإن يكن سياق المعنى الشعري أنس عندي بقوله (بائس) فإن في الشدة وصفا زائداً على وصف الجفاف القائم به قوله (يابس) فالشخت أبقى أمداً ، لا تنطفئ ناره ، فلا تأتي عليه وهذا ما يتناسب مع قوله : (واجعل يديك لها سترا) فلا إكرام النار رافدان : اصطفاء ما يبقى طويلاً من قراها ، وحمايتها من عاديات الريح .

وذو الرمة لم يكن محككاً وكانت بديهته لإدراك الدلالة فيما اصطفته موهبته وخليقته الشعرية قد تضعف ، فلا يبصر حيناً ما في مقولته الأولى من فيض دلالي فيستجيب إلى ما قد يؤخذ عليه ولا يتبصر .

يروى «المرزباني» بسنده عن غيلان بن الحكم قال : قدم علينا «ذو الرمة» الكوفة ، فوقف على راحلته بالكناسة ينشدنا قصيدته الحائية ، فلما بلغ إلى هذا البيت :

إذا غير النأي المحبين لم يكد رسيس الهوى من حب مية يبرح

(١) هنالك رواية أن ذا الرمة أجاب بأن اليبس من البؤس . "الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء للمرزباني : ١٦٨ - ط : ١٣٨٥ - السلفية بالقاهرة . وفي هذا دلالة على أن بائس أوفر دلالة من يابس ، فهي أنس بالسياق

فقال له « ابن شبرمة » : ياذا الرمة ، أراه قد برح ، ففكر ساعة ثم قال :
إِذَا غَيَّرَ النَّأْيُ الْمُحِبِّينَ لَمْ يَكْدُ رَسِيسُ الْهَوَى مِنْ حُبِّ مِئَةٍ يَبْرَحُ

قال : فرجعت إلى « أبي الحكم بن البختري بن المختار » فأخبرته الخبر
فقال : أخطأ ابن شبرمة حيث أنكر عليه ، وأخطأ ذو الرمة حيث رجع إلى قوله ،
إنما هذا كقول الله ﷻ :

﴿ أَوْ كَظُلُمْتُمْ فِي تَحْرِ لُجِّي يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ۗ
ظُلُمْتُ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدُهُ لَمْ يَكَدْ يَرْنَهَا ﴾ (النور: ٤٠) أى لم
يرها ولم يكد (١).

أضف إلى هذا أن إقامة لفظ مقام آخر في الكلمة الشاعرة تنقيحاً أو غفلة
أو سهواً لا يستقيم الاستشهاد أو الاستئناس به في هذا المقام الذى يقومه
الشاطبي .

أفق الكلمة الشاعرة تمتد إليه يدُ التنقيح والتهديب والنقد - كما لا يخفى -
بل ولا يعتصم من عاديات الغفلة والسهو ، وما كان مثل ذلك لا يستشهد
بواقعه وما يكون فيه من ذلك عند الحديث في البيان القرآني المعجز الإتيان
بسورة من مثل سُوره ، والمعجز الإحاطة بمكنون بيانه من المعاني ، فكيف
يتأتى أن يستساغ القول بأن يجعل ما في الكلمة الشاعرة من الاستغناء ببعض
العناصر عمّا يرادفها أو يقاربها آية على أن ذلك معهود الأمين وأنّ علينا اتباع
معهودهم في فهم بيان الشريعة وخطابها ؟

(ثالثاً) : استدلاله بأنّ العرب قد تهمل بعض أحكام اللفظ وإن كانت تعتبره
على الجملة لعدم تعمقها في تنقيح لسانها (٢).

قد سبق نقشه ونقده فهو لا يكاد يخرج في مضمونه وغايته عن الدليل الأول
والثاني .

(١) الموشح للمرزباني : ١٦٣

(٢) الموافقات : ٨٤/٢

(رابعاً) : استدلاله بأن الممدوح من كلام العرب عند أرباب العربية ما كان بعيداً عن تكلف الاصطناع ، وأن شأن الشاعر العربي إذا اشتغل بالتنقيح اختلف في الأخذ عنه ، وإذا كان كذلك ، فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله ﷻ أو سنة رسوله ﷺ أن يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب ، وليكن شأن الاعتناء بما شأنه أن تعتنى العرب به والوقوف عند ما حدثه^(١) .

زعمه أن العرب تهمل بعض أحكام اللفظ وأن الشاعر إذا اشتغل بالتنقيح اختلف في الأخذ عنه لا يؤخذ على إطلاقه ، فقد سبق أن أشرت إلى وجه ترخص بعض العرب في بعض أحكام اللفظ ، وإن ذلك إذا ما كان منها ، فليس هو شيمة الأئمة فيها ولا سنتهم ، وكذلك ترك الأخذ عن المنقحين من الشعراء ليس على إطلاقه فإن فعله فريق فإن جمعاً آخر في التنقيح أرغب^(٢) والذي هو مقيت التكلف لا التنقيح .

وكان مقتضى هذا الدليل والذي قبله أن يأتي الشاطبي من الكتاب أو الحديث النبوي بما فيه إهمال بعض أحكام اللفظ أو ما رمى به الكلام على عواهنه « كما يقول الشيخ عبد الله دراز^(٣) .

الشاطبي رتب على هذين الدليلين نتيجة لا علاقة لها بهما فقال « لا يستقيم في كتاب الله تعالى أو سنة رسول الله ﷺ أن يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب » .

وأفاقه على ذم التكلف في فهم خطاب الشريعة كتاباً وسنة ولكننا لسنا بصدد التكلف ؛ لأن التكلف يثمر الإسقاط الدلالي ، التكلف لا علاقة له بالاستنباط والتدبر ؛ لأنهما لا يكونان إلا في ثبج النص ، وما كان من أغوار النص لا يكون الاجتهاد في استنباطه وإن بلغ بصاحبه ما بلغ من استفراغ الجهد من

(١) الموضوع السابق

(٢) البيان والتبيين : ٢٠٤/١ ، ٢٠٥

(٣) هامش الموافقات - تحقيق عبد الله دراز : ٨٥/٢

قبيل التكلف ، فالاستنباط والتدبر ليسا من باب التلقائية والعموية في التلقي بل هما من باب استفراغ الجهد .

الشاطبي حديثه في فقه النص على معهود العرب في بيانها فأدخل فيه ذم التكلف في الفهم ، والواقع أن ثم تناقضا بين التكلف والفهم . إنهما لا يلتقيان . الفهم ينبثق من النص والتكلف يسقط عليه من خارجه إلا إن أراد بالتكلف استفراغ الجهد في الفهم والتدبر ، فإن كان ذلك مراده ، فمدفوع ؛ لأن ذلك الاستفراغ آية التفاضل بين أهل العلم .

فالقول الأعلى أن التدقيق في فهم البيان في خطاب الشريعة قرآنا وسنة وتفرض خصائص التركيب في نظمه أمرٌ حميدٌ ، فالعناية بخصائص التراكيب في البيان مما يعتنى العرب به إبداعا فإنها مجال عبقريتهم الشعرية وما كان كذلك إبداعا استوجهه فقها وفهما . إنهم الحريصون على تلك التصرفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها .

والرسول ﷺ قد هدانا إلى شيء من ذلك فيما رواه البخاري في صحيحه من كتاب «الوضوء» بسنده عن البراء بن عازب قال : قال النبي ﷺ :

« إِذَا أَتَيْتَ مَضْجَعَكَ فَتَوَضَّأْ وَضُوءَكَ لِلصَّلَاةِ ، ثُمَّ اضْطَجِعْ عَلَى شِقِّكَ الْأَيْمَنِ ، ثُمَّ قُلِ اللَّهُمَّ أَسَلَمْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ ، وَفَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ ، وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ ، رَغْبَةً وَرَهْبَةً إِلَيْكَ ، لَا مَلْجَأَ وَلَا مَنْجَا مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ ، اللَّهُمَّ أَمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ ، وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ . فَإِنْ مِتُّ مِنْ لَيْلَتِكَ فَأَنْتَ عَلَى الْفِطْرَةِ ، وَاجْعَلْهُنَّ آخِرَ مَا تَتَكَلَّمُ بِهِ »

قال فرددتها على النبي ﷺ فلما بلغت «اللهم أمنت بكتابك الذي أنزلت» . قلت ورسولك . قال « لا ، ونبيك الذي أرسلت» .

أليس في هذا دلالة على أن كل كلمة في خطاب الشريعة حريّة بأن يحافظ عليها أداء وتبليغا ، وفهما وتدبرا ؟

(القاعدة الثالثة) : ومما رتبته على أمية الشريعة « أنه إنما يصحّ - في مسلك الأفهام والفهم - ما يكون عاماً لجميع العرب ، فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرّون عليه بحسب الألفاظ والمعاني ؛ فإن الناس - في الفهم وتأتي التكليف فيه - ليسوا على وزن واحد ولا متقارب ، إلا أنهم يتقاربون في الأمور الجمهورية وما والاها ، وعلى ذلك جرت مصالحهم في الدنيا. ولم يكونوا بحيث يتعمقون في كلامهم ولا في أعمالهم ، إلا بمقدار ما لا يخل بمقاصدهم ؛ اللهم إلا أن يقصدوا أمراً خاصاً لأناس خاصة ، فذاك كالكنيات الغامضة ، والرموز البعيدة ، التي تخفى عن الجمهور ، ولا تخفى عن قُصد بها ، وإلا كان خارجاً عن حكم معهودها . فكذلك يلزم أن ينزل فهم الكتاب والسنة ، بحيث تكون معانيه مشتركة لجميع العرب . ولذلك أنزل القرآن على سبعة أحرف ، واشتركت فيه اللغات حتى كانت قبائل العرب تفهمه

فالحاصل أن الواجب في هذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على وزن الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأميين كما يسع غيرهم»^(١)
 أسلم للشيخ أن كليات التشريع وما كان في دائرة الحل والحرمة القطعية وما كان من الأحكام الرئيسة أكثره قد جاء البيان عنه على نحو لا يحتاج فهم ما به تتحقق الطاعة إلى بليغ التدبر وأنه من المعاني الجمهورية ، ولكن بعضاً من هذا يحتاج إبطاره ووعيه إلى ضرب من اللقائية والفهم عن الله عز وجل^(٢)
 فليس لأحد أن يزعم وجوب التوقف عند المعاني الجمهورية التي لا تحتاج إلى مزيد من التحقيق والتدقيق ، فالقرآن الكريم لا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه على إختلاف درجاتها عموماً وخصوصاً .

(القاعدة الرابعة) : الاعتناء بالمعاني الماثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني وإنما أصلحت الألفاظ

(١) الموافقات : ٢/٨٥-٨٧ - بتصرف

(٢) ينظر في هذا إعلام الموقعين : ١/٣٥٢ ، ٣٥٤

من أجل المعنى التركيبي وقد لا يعبأ بالمعنى الإفرادى إذا كان التركيبى مفهوماً دونه .

ويستشهد لهذا بما روى عن عمر بن الخطاب من موقفين :
أحدهما جعل النظر في المعنى الإفرادى لكلمة (أبا) في قول الله تعالى
جدهُ : ﴿ وَفِيكِهِتُ وَأَبَا ﴾ (عبس: ٣١) تكلفا ينهى عنه الإسلام .

والآخر جعل النظر في المعنى الإفرادى لكلمة (تخوف) في قول الله ﷻ :
﴿ أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ (النحل: ٤٧) أمراً محبوباً
أرشد الناس إلى امتلاك مثله ، إذ قال لهم : يأيها الناس ، عليكم بديوانكم شعر
الجاهلية فإن فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم» .

وقرراً الشاطبي أن الأول من قبيل النظر في المعنى الإفرادى الذى لا يؤثر في
المعنى التركيبى ، والآخر يؤثر فيه ، فذم الأول دون الآخر .

« فإذا كان الأمر هكذا فاللزام الاعتناء بفهم معنى الخطاب لأنه المقصود
والمراد ، وعليه يبنى الخطاب ابتداءً ، وكثيراً ما يغفل هذا النظر بالنسبة
للكتاب والسنة ، فتلمس غرائبه أو معانيه على غير الوجه الذى ينبغى» ^(١) .

ما قرره « الشاطبي » يسلم من وجه دون آخر :

يسلم له اعتناء العربى بمعانيه التركيبية وإصلاح ألفاظه لها ، فالمعهود أن
الكلمة ما وضعت لإفادة لمعانيها الإفرادية بل لإفادة معانٍ لا تحدث إلا
بالتركيب ، وضم بعض الكلم إلى بعض فيعرف فيما بينها من فوائد .

وترك النظر في المفردة عند تحصيل المعنى التركيبى على الجملة إذا
ما كان في مجال الكلمة الإنسان فإن الأخذ به مذهباً في البيان القرآنى لا نسلمه
ولا نرتضيه :

البيان القرآنى ذو عناية بالغة بكل عنصر من عناصره وهى جميعاً على
درجة سواء ، فليست العبرة بمعانيه التركيبية وحدها بل ولا الإفرادية معها بل

(١) الموافقات ٨٧/٢

لكل عنصر فيه : لأصوات حروف كلماته ، لتوقيع حركاته وسكناته ، لكل شيءٍ فيه .

فالكلمة صوتاً ودلالة ليست خادمة للمعاني التركيبية فيه دون اعتبار لها إذا ما تحققت هذه المعاني التركيبية ، فإن تلك المعاني لا تستوى على ذروة الإعجاز إلا بجميع العناصر المكونة لها ، ومنها صوت الكلمة وإيقاعها وأداؤها ودلالاتها الإفرادية ، وتناغيها مع شقائقتها في مجتمعتها وسياقها بل تأخيها مع شقائقتها في أسرتها الدلالية خارج المعجم القرآني . فهي التي تستدعي في ذهن المتدبر دلالات شقائقتها ، وتثمر وهجا من الإدراك بجلال الدلالة فيما اصطفى في معجم البيان القرآني .

(القاعدة الخامسة) : أن بيان التكاليف الاعتقادية والعملية في خطاب الشريعة واضح وضوحاً يسع الأمل تعقله ليسعه الدخول تحت أحكام هذه التكاليف ، ويبسط القول في هذا بسطاً ينتهي فيه إلى أن « التعمق في البحث فيها وتطلب ما لا يشترك الجمهور في فهمه ، خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية »^(١) فهو على الرغم من بسطه في المقدمات وإجاداته القول والنقش في كثير منها إلا أن النتيجة التي انتهى إليها لا تتناسب مع تلك المقدمات ولا مع القضية التي هو بصدها .

وقد جلى العلامة : عبد الله دراز - رحمه الله وأجزل مثوبته - التعارض بين مقولات الشيخ ونتائجه وقضية إبراز ما بين دعوته إلى أن المتعمق في البحث في الشريعة وتطلب ما لا يشترك فيه الجمهور خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية ، وذهابه إلى أن للخاصة أن تفهم وتدقق في الشريعة بما لا يناسب الجمهور فهماً ولا يشتركون فيه^(٢) .

(١) الموافقات : ٨٨/٢

(٢) الموافقات مع تعليق المحقق الشيخ دراز : ٩٢/٢

فالشاطبي حين نظر في الواقع العلمي لتلقى الخاصة خطاب الشريعة وما يتميز به من التدقيق والتفرس على نحو لا يتأتى لجمهور الأمة أن يحوم حول حماه أدرك أن ذلك واقع لا يُدفع سَلَمَ بأن للخاصة أن تدقق وأنهم يشتركون مع الجمهور في بعض ما جاءت به الشريعة وكأن أحدا يزعم أن التدقيق والتفرس يخرج عن دائرة المعاني الجمهورية خروجاً لا سبيل إلى اللقاء معه .

الشاطبي في هذه كان مبعداً ، فبان ما بين دعوته وما بين تسليمه استحقاق الخاصة التدقيق والتفرس في بيان الشريعة . وقد كفانا العلامة « دراز » مؤنة دفع مقاله .

المسألة الخامسة : (مناط استفادة الأحكام من نوعي المعاني)

قام الشاطبيُّ هذه المسألة للنظر في الوجه الذي تستفادُ منه الأحكام : أهو المعنى الأول (غير المصور) أم الأول والثاني (المصور - معنى المعنى) ؟
يذهب الشيخ إلى أنه لا إشكال في صحة اعتبار جهة المعنى الأصليّ (غير المصور) في الدلالة على الأحكام بإطلاق ، ولا يسع فيه خلاف على حال ، ومثال ذلك صيغ الأوامر والنواهي والعمومات والخصوصيات وما أشبه ذلك مجرداً من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول وأن اعتبار المعنى التبعي في هذا محل تردد ، ولكل واحد من الطرفين وجه من النظر :
(المذهب الأول) يقوم على تأثير المعاني الثواني في استنباط أحكام زائدة على ما يستفادُ من أحكام بالمعاني الأول ، وهم يستدلون على ذلك بأوجه يعرضها الشاطبيُّ خلاصتها على هذا النحو :

١- أن المعاني الثواني معتبرة في دلالتها على ما تدل عليه ، وذلك زائد بالضرورة على المعنى الأصليّ ، فإذا اقتضت دلالاته هذه حكماً شرعياً كان زائداً على المعنى الأصلي ، ولا يمكن إهماله وإطراحه .

٢- أن اللسان العربيّ هو سبيل الاستدلال على الأحكام ، وهذا اللسان قائم على المعاني الأول والثواني ، والعلاقة بينهما في أول درجتها علاقة صفة بموصوف ، وليس لنا تخصيص الموصوف بالدلالة على الأحكام ، إذ هو تخصيص بغير مخصص .

٣- أن العلماء قد اعتمدوا على استنباط الأحكام بسبيل المعاني الثواني كدلالة الإشارة والفحوى والمخالفة ، ويعرض أمثلة من ذلك ، وهذه المعاني زائدة على ما يستنبط بالمعنى الأصليّ ، ولا ريب في أن هذه الدلالات من المعاني الثواني^(١) .

(المذهب الآخر) يقوم على منع القول باستفادة أحكام زائدة من المعاني الثواني ، ويستدلون على ذلك بما يأتي :

(أ) أن الأحكام المستفادة من جهة المعاني الثواني هي أحكام مؤكدة لما يستفاد بالمعاني الأصلية ومقوية لها وموضحة لمعناها ويضربون لهذا أمثلة سأعرض لها .

(ب) لو فرض إفادتها أحكاما زائدة لم تكن معاني تابعة بل يكون ذلك بحق الأصل ، فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى لا الثانية ، وقصد ما استفيد بالثواني لا يمنع تبعيته وقيامه بالتوكيد والتقوية للجهة الأولى والجهة التابعة ، ولا يصح إفرادها بالدلالة على معنى غير التأكيد للأولى ؛ لأن العرب ما وضعت كلامها على ذلك إلا بهذا القصد ، فلا يمكن الخروج عنه إلى غيره .

(ج) المعاني الثواني موضوعة لأن تكون تابعة للمعاني الأول الأصلية ، وما كان كذلك لا يستفاد منه إلا ما كان تبعيا وإلا كان خروجها بها عن موضوعها وما يراد به حينذاك على غير فهم عربي ، فيدفع ولا يقبل^(٢) .

(١) الموافقات : ٢/٩٥ ، ٩٦

(٢) السابق : ٢/٩٩ ، ١٠١

يعرض « الشاطبي » هذه الأدلة للمانعين ، ولا يناقشها ، ولكنه ينقد أدلة القائلين باستفادة أحكام زائدة من المعاني الثواني وكأنه لا يدفعُ مقالة المانعين^(١).

ينتقد استدلال القائلين بأن المعاني الثواني معتبرة في الاستنباط بقول النبي ﷺ « تمكثُ إحدَاكُنَّ شَطْرَ دَهْرِهَا لَا تُصَلِّي »^(٢) على أن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوماً ، وهو معنى زائد : استفيد بمعان ثانوية لا أولية ، إذ المقصود بمنطوقه الإخبار بنقصان دينهن لا الإخبار بأقصى مدة حيضهن .

رد الشاطبيّ هذا بأنَّ المقصود الإخبار بنقصان الدين ، لا الإخبار بأقصى المدة ، ولكن المبالغة اقتضت ذكر ذلك . ولو تصورت الزيادة لتعرض لها . فالحديث غير دال على هذا المعنى^(٣).

وفوق هذا المعنى المستنبط نفسه منازعة ، فلم يأخذ به الحنفية ، وأخذوا بدلالة عبارة أثر تقرر أن مدة الحيض أكثرها عشرة أيام .

روى الدارمي في سننه من كتاب « الحيض » بسنده عن معاوية بن قرة عن أنس بن مالك قال : الحَيْضُ عَشْرَةُ أَيَّامٍ ، ثُمَّ هِيَ مُسْتَحَاضَةٌ .

(١) الموافقات : ١٠٢/٢

(٢) النصّ بهذا اللفظ قال ابن منده : لا يثبت ، وقال ابن الجوزي : لا يعرف . وقال النووي : باطلٌ . وقال البيهقي : تطلبتَه فلم أجده ، ولم أجده له إسناداً . (ينظر : الدرر المنتشرة - ١٤٣/١).

والذي رواه مسلم في صحيحه من كتاب « الإيمان بسنده » عن عبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر عن رسول الله ﷺ أنه قال « يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ وَأَكْثِرْنَ الإِسْتِغْفَارَ فَإِنِّي رَأَيْتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ » . فقالت امرأةٌ منهنَّ جزلةٌ وما لنا يا رسول الله أكثر أهل النار . قال : « تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ وَمَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينِ أَغْلَبَ لِيذِي لُبٍّ مِنْكُنَّ » . قالت يا رسول الله وما نقصان العقل والدين قال « أَمَّا نُقْصَانُ الْعَقْلِ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ فَهَذَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَتَمَكُّثُ اللَّيَالِي مَا تُصَلِّي وَتُفْطِرُ فِي رَمَضَانَ فَهَذَا نُقْصَانُ الدِّينِ » .

(٣) الموافقات : ٩٦ / ٢

فإن سلمنا ذلك المعنى المستفاد من حديث « تمكث إحداكن » فهو غير مستفاد من دلالة اللفظ بالوضع بل دلالة غير وضعية ، فخرج مما نحن فيه ، فإننا بصدد أثر المعانى المستفادة بالدلالة اللفظية في استنباط الأحكام الرئيسية من خطاب الشريعة .

دعوى الشاطبي أن المعنى المستفاد منه بدلالة الإشارة ليس من جهة دلالة اللفظ بالوضع دعوى غير مسلمة ، فإن دلالة الإشارة دلالة لفظية وضعية إذ هي دلالة لزومية ، والدلالات اللزومية دلالات وضعية وضعا تأويليا .

ينقد استدلالهم بأن الشافعي استدلل على تنجيس الماء القليل بنجاسة لا تغيره ، بما رواه مسلم في كتاب الطهارة بسنده عن خالد بن عبد الله بن شقيق عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال :

« إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلَا يَغْمِسُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ » .

بأن هذا الموضع لم يقصد فيه لبيان حكم الماء القليل بل هذا لازم ما قصد ذكره ، فهو من باب القياس أو غيره مما ليست الدلالة فيه لفظية .

دعوى أن هذا المعنى بطريق القياس لا بطريق الدلالة اللفظية غير واضحة كما قرر الشيخ دراز بل طريقه دلالة الإشارة ، وهي دلالة من النص ، لأنه يلزم من النهى عن غمس اليد في الإناء المحتملة أن تكون حاملة نجاسة قليلة أن القليلة تنجس الماء ، وهو قد صرح بذلك المعنى بقوله « لكنه لازم مما قصد ذكره » وذلك هو جوهر دلالة الإشارة التي ليست من القياس في شيء .

ونقد استدلال الآخذين بالمعاني الثواني على تقدير أقل مدة الحمل ستة أشهر من الجمع بين قول الله ﷻ : ﴿ وَحَمَلُهُ وَفَصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾ (الأحقاف: ١٥) ، وقوله ﷻ : ﴿ وَفَصْلُهُ فِي عَامَيْنِ ﴾ (لقمان: ١٤)

بأن هذا مأخوذ من الجهة الأولى : الدلالة الأصلية لا من الجهة الثانية .

وقد دفع هذا الشيخ دراز بأنه « ليس هنا لفظ وضع للدلالة على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر بل إنما أخذ ذلك من عملية جمع وطرح فكان الباقي هو العدد المذكور ، وهو من باب اللزوم قطعاً »^(١).

وكيف يكون من الجهة الأولى : الدلالة الأصلية التي تشترك فيها جميع الألسنة وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين ولا تختص بأمة دون أخرى ومن هذه الجهة يمكن ترجمة النصوص إلى لغات أخرى وهذه المعاني لا يمكن ترجمتها ولا يشترك جميع العرب في فهمها بل لم يشترك في فهمها كبار الصحابة كما هو مشهور من أن سيدنا عثمان رضي الله عنه أمر بترجم امرأة ولدت لسته أشهر فقال له على رضي الله عنه لا ترجم ، قال رضي الله عنه : ﴿ وَحَمْلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾ وقال : ﴿ وَفِصْلُهُ فِي عَامَيْنِ ﴾ ومثله مروى عن ابن عباس^(٢).

وجمهرة المستنبطين من الآيتين على أن هذا المعنى غير مؤكد لمعنى المنطوق : المعنى الأصلي ، بل هو زائد عليه وطريقه طريق المعاني الثواني .
ويمنع الاستدلال بقوله رضي الله عنه : ﴿ وَقَالُوا آتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴾ (الأنبياء: ٢٦) على أن الولد لا يملك . ولم يبين وجه المنع على الرغم من أن التلازم واضح ، وهو من المعاني الثواني ، وهو معنى زائد على معنى المنطوق الذي هو المعنى الأصلي عند الشاطبي .

ونقد الاستدلال بالمعاني الثواني في ما رواه البخاري في صحيحه من كتاب (الزكاة) بسنده عن الزهري عن سالم بن عبد الله عن أبيه رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ أَوْ كَانَ عَثَرِيًّا الْعُشْرُ ، وَمَا سَقَى بِالنُّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ ».

(١) الموافقات : ١٠٢/٢ (الهامش)

(٢) أحكام القرآن لابن العربي : ٢٠٢/١ ، وإعلام الموقعين : ٣٥٢/١ ، والموافقات :

على أن الزكاة لا نصاب لها في الحبوب ، إذ هي ثابتة في كثيره وقليله ، لأن المعنى المنطوق به هنا هو تقدير الجزء المخرج ولم يسق لبيان المخرج منه . ففهم من المعانى الثانوية للنظم أن المخرج منه غير محدود للعموم الذى في (ما) ، نقد الشاطبي هذا الاستدلال بأن القائل بالتعميم إنما بنى على أن العموم مقصود ولم يبن على أنه غير مقصود ، وإلا كان تناقضا ، لأن أدلة الشريعة بناء على أنه هو مقصود الشارع ، فكيف يصح في الاستدلال بالعموم مع الاعتراف بأن ظاهره غير مقصود وهكذا العام الوارد على سبب .

ونقد الاستدلال بقول الله ﷻ : ﴿ وَذُرُوا الْبَيْعَ ﴾ (الجمعة: ٩) على فساد البيع وقت النداء بأن المستدل على هذا هو عنده مقصود لا ملغى وإلا لزم التناقض . ما ذهب إليه الشاطبي في النقدين مبنى على عدم التفريق بين المراد بالقصد في دلالة العبارة وعدمه في دلالة الإشارة ، وبين المراد في المعانى المفهومة من النظم بأى سبيل فقرر أن الأحكام الشرعية أخذت من الأدلة الشرعية بناء على أن هذه الأحكام هي مقصود الشارع ، وهذا لا ينكره أحد .

كل حكم استنبط بأى سبيل صحيح من سبل الاستنباط وفق ضوابطه إنما هو حكم مقصود أى غير متعاند مع أصل من أصول الشريعة ، وهذا غير القصد المراد في دلالة العبارة (المنطوق الصريح) ودلالة الإيماء ودلالة الاقتضاء إلخ فإنه يراد به سوق الكلام لأجله وإقامة النظم على نحو يرمى إليه في المقام الأول .

فما كل معنى صحيح قويم سيق النظم له سوقا ظاهراً جلياً ، فالمعانى القويمة التى لم يسق لها النظم ولم تدل عليها العبارة دلالة جلية أكثر من التى سيق النظم لها سوقا جلياً ، والتي يسميها الشاطبيّ الدلالة الأصلية التى يمكن ترجمة النص باعتبارها .

يبقى الاستدلال بالقياس الجلى كإلحاق الأمة بالعبد في سراية العتق ، إذ المقصود في ما رواه البخاريّ في كتاب الشركة بسنده عن عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ :

« مَنْ أَعْتَقَ شِرْكَاً لَهُ فِي مَمْلُوكٍ وَجَبَ عَلَيْهِ أَنْ يُعْتِقَ كُلَّهُ ، إِنْ كَانَ لَهُ مَالٌ قَدَرَ ثَمَنَهُ يُقَامُ قِيمَةً عَدْلٍ وَيُعْطَى شُرَكَاءُهُ حِصَّتَهُمْ وَيُخْلَى سَبِيلُ الْمُعْتَقِ » .

مطلق الملك لا خصوص الذكر ، لكنهم حملوا الأنثى عليه في سريان العتق ، لأنه لا فارق ولزم من ذلك أن هذا المعنى المقصود معنى مجازى فهو معنى تبعى لا أصليّ وزائد وليس مؤكداً لغيره^(١) .

هذا الاستدلال نقده الشاطبي بأنهم « لم يجعلوا دخول الأمة في حكم العبد بالقياس إلا بناء على أن العبد هو المقصود بالذكر بخصوصه »^(٢) نقده هذا غير قويم فليس العبد هنا مقصوداً بالذكر بخصوصه دون غيره حتى يكون ذلك من قبيل القياس الذي هو غير داخل في الدلالة النصية بل هو عندهم من القياس الجلي المسمى بدلالة الفحوى : مفهوم الموافقة ومستند الحكم في هذا الدلالة اللفظية . فهي من المعاني الثانوية التي يختص بها لسان العرب ولا يمكن ترجمة النص باعتبارها .

وينتهي من نقده جزئيات الدليل الثالث للمصححين اعتبار المعاني الثواني في الدلالة على الأحكام . فينتقل إلى نقد دليلهم الأول بأن فيه مصادرة على المطلوب ، لأن قولهم « فإذا كان المعنى المدلول عليه يقتضى حكماً شرعياً ، فلا يمكن إهماله » فإنه عين مسألة النزاع فكيف يجعل محل النزاع دليلاً ؟ ونقضه هذا فيه نظر فإنهم يقيمون دليلهم على أن النوع الثاني لا بد أن يكون معتبراً في دلالاته على ما دل عليه ومتى كان كذلك لم يمكن إهمال ما دل عليه ، وقد يكون ما دل عليه حكماً صريحاً ، فلا مصادرة في الدليل على المطلوب كما زعم ، وكان على الشاطبي أن ينقض القول بأن هذا النوع معتبر في دلالاته على ما دل عليه .

وينقض الدليل الثاني لهم بأنه مسلم إلا أن النزاع باق في استقلال الجهة الثانية بالدلالة على حكم شرعي .

(١) الموافقات : ٩٨/٢ ، وانظر تعليق الشيخ دراز

(٢) الموافقات : ١٠٣/٣

منازعته مدفوعة بواقع استنباط العلماء أحكاما شرعية مستقلة بدلالة المعانى التى هى من الجهة الثانية فى دلالة النظم ، فدلالة الإشارة والفحوى والمخالفة هى من هذا القبيل وكثير من الأحكام آت من هذا الطريق غير أن الذى أدركه من خلال النظر فى الأحكام المدلول عليها بالجهة الثانية . المعانى الثوانى هى كثيرا ما تكون مدلولها عليها فى نص آخر بعبارته ومنطوقه ولكن ليس هذا مطردا اطرادا بالغيا قاطعا مانعا من ورود حكم تأسيسى بدلالة المعانى الثوانى ولو أن الشاطبى احترز ، فذهب إلى أن قوله هذا أغلبى لا قطعى لكان أسلم . ثم ينتقل الشاطبى فيعقد فصلا لمناقشة ما قد يظن أن للجهة الثانية دلالة على أحكام زائدة على المعنى الأصيلى فيها ، ويعرض سبعة من المعانى وهى آداب شرعية وتخلقات حسنة ، ويقرر أن هذه الآداب لم يستفد الحكم فيها من جهة وضع الألفاظ للمعانى وإنما استفيد من جهة أخرى وهى جهة الاقتداء بالأفعال^(١) .

نسلم له أن ما ذكره من أمثلة سبعة إنما هى آداب شرعية لا تقوم بتحرير أحكام شرعية تندرج تحت الحل أو الحرمة ، إذ هى من قبيل مسالك القناعة الفكرية والوجدانية بالأحكام الشرعية .

ولا نسلم له أن الدلالة على هذه ليست من قبيل وضع الألفاظ للمعانى إلا إن أراد بالوضع الوضع التحقيقى أما إن أراد أنه غير آت من قبيل الدلالة اللفظية من أى جهة ، فذلك مدفوع ، إذ أن ما ذكره من معان إنما هو من قبيل خصائص التراكيب ومستتبعاتها التى هى جوهر علم فقه البيان .

والشاطبى نفسه قد ذهب إلى اعتبار دلالة المعانى الثوانى على الأحكام استقلالا ، إذ قرر أن الأوامر والنواهي ضربان صريح وغير صريح^(٢) وأن الصريح منهما إما أن يعتبر من حيث مجردة دون علة مصلحة وإما على

(١) الموافقات : ١٠٣/٣

(٢) السابق : ١٤٤/٣

اعتبار علة مصلحية ، وقرّر أن «الأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي في دلالة الاقتضاء ، والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو نداء ، وما هو نهى تحريم أو كراهة ، لا تعلم من النصوص وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم ، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني والنظر إلى المصالح وفي أي مرتبة تقع ؟ وبلاستقراء المعنوي ، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة والإلزام في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد لا على أقسام متعددة ، والنهي كذلك أيضا ، بل نقول : كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ ، وإلا صار ضحكة وهزأة ألا ترى إلى قولهم فلان أسد أو حمار ، أو عظيم الرماد ، أو جبان الكلب ، وفلان بعيد مهوى القرط ، وما لا ينحصر من الأمثلة لو اعتبر اللفظ بمجرد لم يكن له معنى معقول ، فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله ﷺ»^(١).

وجعل من الضرب غير الصريح ما جاء مجيء مدحه أو مدح فاعله في الأوامر أو ذمه أو ذم فاعله في النواهي ، وترتيب الثواب على الفعل في الأوامر وترتيب العقاب في الناهي ... إلخ وما أشبه ذلك فإن هذه الأشياء دالة على طلب الفعل في المحمود وطلب الترك في المذموم من غير إشكال^(٢).

ولا ريب في أن مثل هذا إنما هو من قبيل الجهة الثانية التي يختص بها لسان العرب ومن التصرفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها والتي لا يمكن ترجمة الكلام باعتبارها ، والتي حكم الشاطبي عليها بأنها ليست هي المقصود الأصلي ولكنها من مكملات المقصود الأصلي ومتمماته ، والتي لا دلالة لها على حكم شرعي زائد البتة عنده^(٣).

وحاصل الأمر أن ما هو من قبيل «التصرفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها» والتي تعرف عند فقهاء البيان بخصائص التراكيب قد يكون لها

(١) الموافقات : ١٥٣/٣

(٢) السابق : ١٥٥/٣

(٣) السابق : ٦٧/٢ ، ١٠٣

دلالة على معان زائدة على المعنى الأصلي ، وإن كان هذا ليس الغالب عليها ولكنه ليس المنفى عنها نفياً قاطعاً كما ذهب إليه الشاطبي .

وفي حديث له عن القرآن يعرض لقضية أن للقرآن ظاهراً وباطناً ، فيفسرها ويناقشها ، يقول :

« من الناس من زعم أن للقرآن ظاهراً وباطناً . وفسر بأن الظاهر هو ظاهر التلاوة والباطن هو الفهم عن الله لمراده ؛ لأن الله ﷻ قال : ﴿ فَمَا لِهَتُونَ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾ (النساء: ٧٨) والمعنى لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب ، ولم يرد أنهم لا يفهمون نفس الكلام كيف وهو منزل بلسانهم ، ولكنهم لم يحظوا بفهم مراد الله من الكلام ... وقال ﷻ : ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ (النساء: ٨٢) فظاهر المعنى شيء وهم عارفون به لأنهم عرب والمراد شيء آخر ، وهو الذي لا شك فيه أنه من عند الله ﷻ وإذا حصل التدبر لم يوجد في القرآن إختلاف البتة ، فهذا الوجه الذي من جهته يفهم الاتفاق وينزاح الإختلاف هو الباطن المشار إليه ... فالتدبر إنما يكون لمن التفت إلى المقاصد ...

وحاصل هذا الكلام أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي ، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه ، فإن كان مراد من أطلق هذه العبارة ما فسر فصحيح ولا نزاع فيه »

« الله تعالى إذا نفى الفقه أو العلم عن قوم فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر وعدم اعتبارهم للمراد منه ، وإذا أثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه وهو باطنه »

« فكل ما كان من المعاني العريقة التي لا يبنى فهم القرآن إلا عليها فهو داخل تحت الظاهر ، فالمسائل البيانية والمنازع البلاغية لا معدل بها عن ظاهر القرآن » .

« وكل ما كان من المعاني التي تقتضى تحقيق المخاطب بوصف العبودية والإقرار لله بالربوبية فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذى أنزل القرآن لأجله» .

« من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهما وعلمنا ، وكان ما أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه» .

« كون الظاهر هو المفهوم العربى مجردا لا إشكال فيه ، لأن الموالف والمخالف اتفقوا على أنه منزل بلسان عربى مبین»

فإذن كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربى فليس من علوم القرآن في شيء لا مما يستفاد منه ولا مما يستفاد به ، ومن ادعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل»

« وكون الباطن هو المراد من الخطاب قد ظهر... ولكن يشترط فيه شرطان : أحدهما : أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب ويجرى على المقاصد العربية .

والثانى : أن يكون له شاهد نصا أو ظاهرا في محل آخر يشهد بصحته من غير معارض»^(١) .

ويعود فيقرر أن الذين أفرطوا في التدقيق في عبارات القرآن من جهة اللسان العربى ، قصرُوا في فهم معانيه من جهة أخرى ، إذ تجاوزوا ما كان معهودا عند العرب في هذا ، فضلا عن أن هذا الإفراط حائل بين الإنسان وبين المقصود من الخطاب من التفهم لمعناه ، ثم التعبد بمقتضاه ... فكم بين من فهم معناه ورأى أنه مقصود العبارة فداخله من خوف الوعيد ورجاء الموعود ما صار به مشمرا عن ساعد الجد والاجتهاد ... وبين من أخذ في تحسين

(١) ينظر : الموافقات : ٣ / ٣٨٢-٣٩٤

الإيراد والاشتغال بماخذ العبارة ومدارجها ، ولم اختلفت مع مرادفتها مع أن المعنى واحد ^(١) وتفريغ التجنيس ومحاسن الألفاظ والمعنى المقصود في الخطاب بمعزل عن النظر فيه ؟

كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة ، بل التفقه في المعبر عنه وما المراد به هذا لا يرتاب فيه عاقل « وهو لا ينكر » أن التمكن في التفقه في الألفاظ والعبارات وسيلة إلى التفقه في المعاني بإجماع العلماء « ولكنه ينكر الخروج في ذلك إلى جد الإفراط الذي يشك في كونه مراد المتكلم أو يظن أنه غير مراد أو يقطع به فيه ، لأن العرب لم يفهم منها قصد مثله في كلامها ولم يشتغل بالتفقه فيه سلف هذه الأمة ... » ^(٢).

على الرغم مما فاض به حديث الشاطبي - هنا - مما لا نتوقف فيه ، غير أن في بعض قوله نظرا .

جعله المسائل البيانية ، وهي المعتمدة على التصرفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها « من ظاهر القرآن مؤداه أن هذا الظاهر المائل في العبارة عن الدلالة الأصلية التي يمكن ترجمتها إلى غير العربية هو الذي يستنبط منه الأحكام الشرعية المؤسسة دون غيره من جوانب هذا الظاهر التي هي مناط المسائل البيانية ، فإذا سلمنا بذلك أدى إلى أن الفقيه ليس بحاجة إلى الاستنباط فهو لا يكون من الدلالة الأصلية التي يمكن ترجمتها لظهورها ظهورا لا يحتاج معه إليه ، ولكان الفقيه بحاجة إلى دلالة العبارة « المنطوق الصريح » وحدها ،

(١) القول بوجود مترادفات في البيان القرآني مع بقاء المعنى على حاله فيها نظر ، إلا إن أريد بقاء المعنى المحوري (أصل المعنى) وهو المعنى غير المصور ، أمّا المعنى البياني (القرآني) فأدنى عدول في لفظ أو تركيب ذو أثر فيه ، لا يخفى على أهل العلم بالمعاني القرآنية وطرائق فهمها عن الله عزوعلا .

(٢) الموافقات : ٤٠٩/٣

ولكان في غنى عن غيرها من سبل الاستنباط ، كدلالة الإشارة والفحوى ... إلخ وهى التى لا يمكن ترجمتها . ولما كان المجتهد بحاجة إلى فقه البيان في اللسان العربى فضلا عن أن يكون مجتهدا فيه ، وفي مقام الخليل وسيبويه كما ذهب إليه الشاطبيّ .

فالأقرب الذهاب إلى أن بعضا من تدقيقات البيانين في النظم مما يسمى عندهم بمستتبعات التراكيب ، والتي جعلها بعض المحققين من قبيل الإفادة لا الدلالة ، فلا تدرج في باب الحقيقة أو المجاز هو الذى لا دلالة له على حكم شرعى زائد ، وإن من تحقيقات البيانين في النظم ما له نصيب في الدلالة على حكم شرعى زائد على ما يجتنى من الدلالة الأصلية التى يمكن أن يترجم البيان من جهتها وبحسب هذه التحقيقات يكون الفقيه بحاجة إلى فقه بيان اللسان العربى والاجتهاد فيه .

وغير مدفوعٍ ما ذهب إليه الشاطبيّ من دفع الأخذ في تحسين الإيراد والاشتغال بماأخذ العبارة ومدارجها إذا شغل هذا الأخذ عن التفقه في المعبر عنه والالتزام بما قضى به من أحكام ، فصار هذا الأخذ في تحسين الإيراد ... هو الغاية الصارفة عن القيام بحق الله وحق عباده أما إن تحقق الإلزام بهدى الله ﷻ والقيام بحقه وبحق عباده ، فالأخذ - من بعد ذلك - في تحسين الإيراد والاشتغال بماأخذ العبارة ومدارجها اشتغالا منضبطا بمنهج اللسان العربى في الإبانة دون إفراط إنما هو صورة من صور النصح لكتاب الله ﷻ . والإفراط في التدقيق في عبارات القرآن تدقيقا غير جار على فطرة اللسان العربى ومنهجه في الإبانة أمر منكر - كما ذهب إليه الشاطبيّ - فمثل هذا التدقيق إنما ينبت في مستنقع الإسقاط الدلالى الذى هو باب من أبواب الزيغ والضلال ، بينما التدقيق الملتزم بمنهج اللسان العربى في الإبانة والفهم هو دعامة الاستنباط الذى يهدى إلى صراط العزيز الحميد .

موقف العقل المسلم من العقل الآخر في منهاج قراءة النصّ

ليس لأي عقل غير مسلم ما لهذا العقل من خصوصية في منهاج استنباط المعاني من البيان سواءً كان بيان وحي أو بيان إبداع بشري :
أما بيان الوحي فليس لذي لسان غير عربي أي بيان وحي ، ، بل ليس في الأرض بيان غير الكتاب المنزل من عزيز حميد على نبيه محمد ﷺ ، وغير بيان هذا النبي الكريم .

كلّ ما في الأرض من غيرهما ليس من الوحي في شيء ، وليس له أدنى قدسية . إن هو إلا كلمات بشر اختلطَ فيها قليلٌ من الحق بكثيرٍ جداً من الباطل ، ومن ثمّ فلن تجد ما وسعك الجهد والوقت منهاج استنباط معاني الهدى من بيان الوحي في غير لسان العربية ، وهو الذي أسعى إلى تقريبه إليك لعلك تأخذ بما فيه أخذ أجدادك الذين كتب الله على أيديهم إخراج أمم كثيرة من ذلّ المعصية إلى عز طاعة الله ﷻ .

وأما بيان الإبداع البشري ، فاللسان غير اللسان ، ولكلّ لسان ثقافته ، ولن تتفق ثقافة أمتين اختلفتا مكانا وزمانا وجنسا ولسانا ، وعادات وتقاليد ، ومبادئ حياة ، وغايات حياة وأهداف حركة فهذه مكونات الثقافة في أيّ أمة ، وليس الإبداع البشري إلا وليد هذه الثقافة تنتج منها موهبة نبتت في تربة هذه الثقافة ، لن يكون البتة شاعر أو قصاصٌ عربيّ مسلم كمثل قرينه المبدع الإنجليزي النصرانيّ ، وإن تلاقيا ، وثاقفا ، إلا أن يتخلى أحدهما عن ذاته عن ثقافته عن وجوده ، حينئذٍ لا يستحق أن يكون مبدعا ، ولا يستحق أن يلتفت إليه .
كل إبداع أدبيّ هو ابن ثقافته وعصره ومصره ، فأنّى لعربيّ أن يقرأ قصيدة عربية بمنهاج فرنسيّ ؟ هي أعجوبة العصر !!
الشان في المرء أن يكون ابن قومه ، وألا يطعم غير طعام قومه .

وفي هذا يحسن تذكُر مشهَدِ محمّديّ مفعم بمعاني الهدى :

روى البخاري في كتاب (الأطعمة) بسنده عن الزهريّ قال أخبرني أبو أمّامة ابن سهل بن حنيف الأنصاريّ أنّ ابن عباس أخبره أنّ خالد بن الوليد الذي يُقال له سيفُ الله أخبره أنّه دخلَ مع رسولِ الله ﷺ على ميمونة - وهى خالته وخالة ابن عباس - فوجدَ عندها ضبًّا محنودًا ، قدمت به أختها حفيدة بنت الحارث من نجد ، فقدمت الضبَّ لرسولِ الله ﷺ وكانَ قلما يقدمُ يده ليطعم حتى يحدث به ويسمى له ، فأهوى رسولُ الله ﷺ يده إلى الضبِّ ، فقالت امرأة من النسوة الحضور أخبرن رسولَ الله ﷺ ما قدمتنَّ له ، هو الضبُّ يا رسولَ الله . فرفع رسولُ الله ﷺ يده عن الضبِّ ، فقال خالد بن الوليد : أحرّامُ الضبِّ يا رسولَ الله ؟

قال ﷺ : « لا ولكن لم يكن بأرضِ قومي فأجدني أعافه » . قال خالدٌ فأجتررتُه فأكلته ورسولُ الله ﷺ ينظرُ إليّ .

هذا المشهد المحمديّ فيه من معاني الهدى كثير ، منها :

أن النبي ﷺ لم يكن يأكل إلا ما يعلم حاله ، « قالت امرأة من النسوة الحضور أخبرن رسولَ الله ﷺ ما قدمتنَّ له ، هو الضبُّ يا رسولَ الله » .

إنها كلمة نبيلة ماجدة ، فهلا كان هذا المنهاج المحمدي منهاج كلّ عربي بل كل مسلم لا يأكل إلا ما علم أصله وماله .

وقال النبي ﷺ : « لا ولكن لم يكن بأرضِ قومي فأجدني أعافه »

قول ماجد كريم دال على أنّ الفطرة السّوية ، وهى فطرة محمد البشر العربي القرشي ابن امرأة تاكل القديد بمكة ، لا يأكل إلا طعام قومه . كذلك شأن النفس السّوية .

فأيّ الحالين أعلى وأمجّد ؟ :

الحال المحمدي الذي كف يده عن طعام حلال ليس من طعام قومه ، أم حال خالد ، وكان من أهل الأسفار ، يأكل ما يجد في أسفاره ؟

أي الحالين أحبُّ أن تقوم فيه مع أنهما معاً في سياق طعامٍ حلالٍ؟ لامحالةً
أنَّهُ الحال المحمديّ .

إن يكن هذا في طعام حلال ، وهو طعام جسدٍ ، فكيف إذا ما كان طعاماً
فيه شبهة أو على أقل تقدير لا تعلم مم صنع ؟ وقد امتلأت شوارعنا وحوارينا
وربوعنا بمحلات من أناسٍ ليسوا من جلدتنا ، ليس هذا فحسب بل هم
يجهرون بعداءنا مسلمين ، وعربا لا تكاد تجد مدينة إلا وفيها مطعم
لماكدونالدز ، وما هو بمطعم كلاً إنه مركز تغيير ثقافة أمة. إنّه رمزٌ لثقافة.
ورمز لولاء لو تعلمون أو تعقلون^(١) .

(١) يذكر الدكتور عبد الوهاب المسيري « عن الصحفي الأمريكي (توماس فريدمان) أنه
قال في كتاب له :

« لم يحدث أن خاضت دولتان يوجد بهما مطاعم «ماكدونالدز» حرباً فيما بينهما ..
انظر إلى الشرق الأوسط : في إسرائيل الآن توجد محلات ماكدونالدز كوشير ، وفي
السعودية ، .. ومصر .. كما أصبحت لبنان والأردن من الدول التي توجد بها محلات
ماكدونالدز ، لم يحدث في أيّ من هذه الدول الحرب منذ دخول الأقواس الذهبية
(علامة ماكدونالدز) إليها

وإذا وصلت دولة ما إلى مستوى التنمية الاقتصادية التي يؤدي إلى وجود طبقة وسطى
تكفي لنجاح شبكة من محال «ماكدونالدز» فإنها تصبح إحدى دول «ماكدونالدز» ...
إنّ الشعوب في دول «ماكدونالدز» لم تعد تحب خوض الحروب ، بل تفضل
الانتظار في طوابير البيرجر

يقول المسيري : الماكدونالدز هنا تحول إلى رمز على شيءٍ يؤدي - في تصور
فريدمان» إلى حالة من الهدوء هذا الشيء ليس شيئاً مادياً (مسحوق أصفر يوضع في
الساندوتش ، أو المشروب على سبيل المثال) وإنما هو شيءٌ معنويّ

الإنسان الذي يتردد على مطاعم ماكدونالدز كما يتصور فريدمان إنسانٌ ضمّرتُ
هويته ، ولم يعد تهمةً مسائل مثل الوطن والكرامة «(ينظر : اللغة والمجاز بين
التوحيد ووحدة الوجود ، للدكتور عبد الوهاب المسيري - دار الشروق . ط . ثانية
١٤٢٧ - ص ٢١ ، ٢٢ بتصرف

مهمٌ جداً أن تحسن التبصر في هذا الهامش ، أن تدرك العلاقة الوثيقة بين ما يحمله ،
وما أتكلم فيه ، ولولا ذلك ما شغلتك به ، فراجع لعلك ترجع إلى عروبتك
ومحمديتك وإسلامك الحقّ .

المهم إذا ما كان الشأن المحمديّ البشريّ يعاف طعامًا حلالاً لأنه ليس بطعام قومه وهو طعام جسدٍ ، فكيف إذا ما كان الشأن طعام نفوسٍ ، وعقولٍ ، وقلوبٍ ، وأرواحٍ ؟ وكان هذا الطعام مقطوعاً بتلوّثه بعقائد إلحادية ؟

إن غير قليلٍ من المذاهب الفكرية ، والأدبية والنقدية التي يحملها إلينا المستغربون من بني جلدتنا من بقايا فتات موائد أشياخهم في ديار الشاطيء الغربي إنما هي مذاهب مؤسّسة على أصول عقائديّة متعاندةٍ مع عقيدة الإسلام. حريّ بكل أستاذ يحمل هذه المذاهب إلى طلابه أن يبدأ أولاً ببيان البُعد العقائدي لهذه المذاهب ، وأن يكشف لهم أولاً عن الأصول الفلسفية التي يبنى عليها المذهب الفكري أو الأدبيّ أو النقديّ الذي يقدم إلى طلابنا. بل إن على الطلاب أن يطالبوا أستاذهم حين يعمد إلى تثقيفهم بهذه المذاهب أن يبدأ بالذي قلت من قبل أن يقدم إليهم الجانب الإجرائي ، وأن ينتبه طلابنا إلى ما يُمكن أن يدلّس عليهم به أنّهم يقدمون لهم هذه المذاهب لينقدوها ، وليبينوا عوارها ، وحين تنظر فيما يقدم لا تجد فيه ما ينقضُ الأساس الفلسفيّ والعقائدي الذي بنيت عليه ، وتعانده مع عقيدة التوحيد ، يطوى ذلك طياً ، فلا يصل إلى الطلاب إلّا ما يريد أولئك المستغربون إيصاله إلى طلاب العلم في جامعاتنا .

الفصل بين الجانب الإجرائي ، والجانب الفكري المذهبي (الأيديولوجي كما يقولون) ضربٌ من الوهم ، فكل إجراء هو وليد بعد عقائدي ، ولا يمكن أخذ الإجراء ، ونبد العقيدة والمذهب ، والإجراء والمذهب جناحاً مشقّص (مقصّ) لا يعملُ أحدهما بغير الآخر البتة ، وما من مذهب فكري أو أدبي أو نقديّ ، بل واجتماعي ، وسياسي واقتصاديّ آت إلى ديارنا المسلمة إلا وهو على أصل عقائديّ لا يتفق مع عقيدتنا الإسلامية الصّافية كما جاءت في كتاب الله ﷻ وسنة رسول الله ﷺ .

وهنا تتأكدُ فريضة التعاون بين أقسام العقيدة ، والأقسام الأدبية النقدية في جامعاتنا العربية والمسلمة ، ففي هذا التعاون أمانةٌ من أن نمارسَ النظر

بمذاهبٍ إلحادية ، فإذا عملنا يوم القيامة كرماد اشتدت به الريح في يومٍ عاصفٍ ، وسرابٍ بقيعة يحسبه الظمآن ماء ، ونكون من بعد الجهد الجهد من الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا .

المناهج التي نشأت في غير ديارنا لاتصلح مذهباً وإجراء للنظر في لغتنا ، وفي بيان الوحي من قبل اللغة ، فاللغة جزءٌ من ثقافة كلِّ أمة ، ولا يصلح ما أقيم لثقافة أمة أن يتخذ منهاجاً في ثقافة أمة أخرى ، الثقافة أمرٌ ذاتي ، هي ابنة البيئة التي ولدت فيها ، ولا تنتج في غيرها إلا شراً مستطيراً ، من الذي يقول إن ما يصلح لشعر أي شاعر أعجمي يصلح لقراءة شعر شاعر عربي قديماً كان أو حديثاً .

ويزيد هذا الخطر فداحة استعمال مصطلحات فكرية وأدبية ونقدية ولغوية اصطلاح عليها غيرنا في ديارهم وثقافتهم ، لما لها من رونقٍ في آذان الناشئة ، ولما فيها من تعمية تلقي بتحويل السحر في قلوبهم ، فيتجادبون إليها ، وما خبروا ما هي دالة عليه .

علينا أن نفرق في جلاء بين ما هو من قبيل الثقافة ، وما هو من قبيل العلم ، ما كان علماً من نحو الكيمياء والطب والذرة وغيرها ، لا فرق بين كونه نشأ في ديار عربية أو غيرها ، فالمعادلة الكيميائية في الغرب هي هي في الشرق ، وإن اختلف الأمر في توظيف هذه المعادلة ، وهذا أمر يرجع إلى القيم الخلقية ، وهذا التوظيف من قبيل الثقافة .

أمَّا اللغة والأدب والتاريخ والدين والعادات والتقاليد والأخلاق فذلك أمر خاصٌ بكل أمة ، وقوم ، لا يمكن أن يكون ما في دول الشمال صالحاً لدول الجنوب ، ولا ما يصلح للغرب ، يصلح للعرب ، كلا إن ذلك من التدجيل والتضليل .

ما قلته لا يعني البتة موقفاً يقاطع العقل الآخر ، كلا ، إن الإسلام يحثنا على أن نكون على وعي بالغ بهذا العقل نشأته وتكوينه ، وحركته ، والروافد التي تمده بالحركة ، والجداول التي تنشق من مجراه ، كل ذلك فريضة عينٍ على

كل مشتغلٍ بالعلم ، وبالثقافة ، بل إن العرفان بهذا العقل الآخر من خلال اللغة التي يستعملها ، وليس من خلال لغة التعريب هو الأمر الأكثر فاعلية ، وأكثر عطاء ، وأمن عقبي ، فالترجمة إنما هي رؤية المترجم للنص ، ليست هي هي مرادات النص كما أودعها في لغته .

اطلاعنا على العقل الآخر لمثاقفته ، فمثاقفته ضرورة دعوية ، فأنت لايمكنك أن تدعو الآخر من غير أن تعرف قوته وأسبابها ، وجهات ضعفه ، وأسبابها لتوظف كل ذلك للأخذ بيده إلى ما أنت مكلف بأخذ الناس إليه ﴿ وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ۖ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ ﴾ (الزخرف: ٤٤) فنحن مسؤولون عن هذا العقل الآخر لِمَ لِمَ نسع إلى أن يتسلل فيه شعاعٌ من القرآن ومن السنة النبوية ؟

علاقتنا بالعقل الآخر ليس علاقة اقتداء بما فيه ، فضلا عن الانبهار بما فيه ، بل علاقتنا به علاقة ريادة ، واستنقاذ . قد نكون من دون العقل الآخر في مجال العلم المعملّي التجريبي ، ولكننا دون أدنى شك نحن من فوقه بسموات عليا في مجال الثقافة البشريّة ، لأن ثقافتنا البشرية عمادها الوحي أو روحها كتابُ الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ ولن تجد أمةً ثقافتها كمثل ثقافتنا في هذا .

* * *

الباب الأول

مراجعات منهجية في مذاهب العلماء في أنواع سبل الاستنباط

المدخل

● سبل الاستنباط بين مدرسة الفقهاء ومدرسة المتكلمين

مخرج تسمية مذهب الحنفية مذهب الفقهاء ، وتسمية غيرهم بمذهب المتكلمين أن مدرسة غير الحنفية أقاموا أمرهم على تحقيق القواعد الأصولية ، ولم يجعلوا للفروع الفقهية سلطانا على ذلك التحقيق ، فهم في وضعهم القواعد كانوا متخذين أداة الضبط العقلي والمنطقي ، ويأتي من بعد إنزال الفروع على القواعد ، فأحكامهم خاضعة لقواعدهم ، فالشافعي أعد كتابه الرسالة دستورا ينزل عليه الفروع . بينما الحنفية ، لم تكن لهم قواعد نظرية عمادها الضبط العقلي والمنطقي ، ينزلون عليها الأحكام بل كانوا مستنبطين من بعد أصول مذهبهم من الأحكام الفقهية التي جاءت عن الأئمة ، فأبو حنيفة لم يضع كتابا أو رسالة في أصول الفقه ، ولكنه وضع رسالة في أصول الدين سماها (الفقه الأكبر) وهي رسالة عالية المنزلة في بابها .

وهذا لا يعني أن أبا حنيفة لم يكن منضبطا في استنباطه بأصول . كلاً ، وإلا كان مضطربا في فتاواه ، وما كان كذلك . إنما هو لم يدون التصور المعرفي الذي يقيم أمره عليه في رسالة ، أو لم يملكه على تلاميذه ، أو يقرره لهم مشافهة . كان يسلك في هذا مسلك شيوخه وسلفه من أهل العلم .

وجاء تلاميذ المدرسة الحنفية ، فاستنبطوا أصول مذهبهم من الأحكام التي قضى بها الأئمة ، فالحكم أصل للقاعدة عندهم ، حتى استقامت أصولهم المستخرجة من أحكام أئمة المذهب ، وهم في هذا يتخذون صنيع الأئمة كمثل صنيع شعراء الجاهلية عند النحاة واللغويين ، هم أشبه بالنحاة : استنبطوا أحكام النحو من بيان العرب الأول ، فالعربي الأول منضبط بمنهاج الإبانة فطرة ، ثم جاء النحاة ، فاستخرجوا قواعد النحو ، أما نحن فإننا نزن البيان على الأحكام النحوية .

وكذلك فعل علماء البلاغة استخرجوا أولاً قواعدهم البلاغية وأصولهم من واقع بيان الوحي ، وبيان الإبداع البشري

ونحن اليوم أحوج إلى محاولة الاقتراب من النصوص الأولى في تفكيرنا البلاغي ، نسعى إلى قراءة واقعه دون أن تتسلط علينا القواعد التي استنبطها السابقون ، وإنما نتخذها نبراساً يهتدى به ، وليس قانوناً يلزم المرء به ، لا يحدد عنه ، لم لا نصنع ما يصنع علماء استخراج المعادن من باطن الأرض في زماننا ، إنهم يعمدون للتنقيب فيما سبق أن نَقَب فيه أجدادهم ، بوسائل ، وطرائق جديدة ، تتلاءم مع ما ينقب فيه ، وما ينقب عنه ، فيستخرجون من باطن الأرض ما لم يتمكن من استخراجها السابقون ، فهل لنا أن نمارس ذلك ، نحاول إعادة قراءة الشعر الجاهلي أولاً ، وليس في هذا مناصرة للقائلين بإعادة قراءة القرآن ، فأولئك لا يريدون استخراج معان قرآنية بمنهاج قويم ، بل يريدون استبدال ما يوافق أهواءهم بما جاء به الأئمة من علماء وفقهاء بيان الوحي ، الهدف الرئيس عندهم هو الاستبدال ، وليس الإضافة والتجديد الملتزم بأصول وضوابط وآداب الفهم عن الله ﷻ وعن رسوله ﷺ

إِنِّي لِدَاعٍ إِلَىٰ إِعَادَةِ الْبَلَاغِيِّ الْمَتَمَكِّنِ الْمَالِكِ لِأَدْوَاتِ حَسَنِ الْفَهْمِ ، وَالْحَائِزِ عَلَىٰ عَقْلِ عَرَبِيٍّ مُسْلِمٍ مَقَارِبَةِ الْبَيَانِ ، وَاسْتِنْبَاطِ فُنُونٍ مِنْ مَعَانِي الْهُدَى كَامِنَةٍ فِي بَيَانِ الْوَحْيِ .

وَمَخْرَجُ تَسْمِيَةٍ غَيْرِ الْحَنْفِيَّةِ بِالْمُتَكَلِّمِينَ أَنَّهُمْ أَقَامُوا أَصُولًا كَلِيَّةً أَنْزَلُوا عَلَيْهَا الْفُرُوعَ ، فَكَانَتْ أَحْكَامُهُمْ مَنْضُبَةً بِقَوَاعِدِ كَلِيَّةٍ سَابِقَةٍ ، فَهَمُّ إِلَىٰ مِنْهَاجِيَّةِ الْقِيَاسِ أَقْرَبُ أَيِّ قِيَاسِ الْجَزَائِيِّ الْفُرْعِيِّ عَلَىٰ الْأَمْرِ الْكَلِيِّ ، وَهَذَا أَقْرَبُ إِلَىٰ نَهْجِ الْمُتَكَلِّمِينَ .

المهم أنَّ الأصوليين اختلفت طريقتهم في هذا ، فكانوا مدرستين ، ولكل مدرسة ضبطها لسبل الاستنباط من الكتاب والسنة .

وهذا الاختلاف ليس مطلقاً بل هنالك جهات اختلاف وجهات اتفاق ، وهذا يجعلنا بحاجة أن نبصر ما اتفقا فيه ، وما اختلفا ، وكيفية الاتفاق والاختلاف ، وجهة الاجتماع والافتراق ، ومن بعد أتخذ سبيلاً أراه أقرب إلى ضبط التصنيف الموضوعي لسبل استنباط معاني الهدى من بيان الوحي قرآناً وسنة .

● مذهب مدرسة الفقهاء (الحنفية)

يجعلون القول في سبل الاستنباط تحت باب (بيان الأحكام الثابتة بظاهر النص دون القياس والرأي) يذهب السرخسي إلى أن « هذه الأحكام تنقسم أربعة أقسام :

- الثابت بعبارة النص .
- والثابت بإشارته .
- والثابت بدلالته .
- والثابت بمقتضاه .

وليس لديهم ثباتٌ بغيرِ هذه الأربعة ، وأوجز بيانهم لها على هذا النحو :
الثابت بالعبارة : ما كان السياق لأجله ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناولٌ له .

والثابت بالإشارة : ما لم يكن السياق لأجله لكنه يعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة فيه ولا نقصان وبه تتم البلاغة ويظهر الإعجازُ .
وهم يجعلون العلاقة بين الثابت بالعبارة ، والثابت بالإشارة كمثلية العلاقة بين ما يراه المرء حين يريد أن ينظر وجهه في المرآة ، فهو لن يرى وجهه وحده فيها ، بل يراه ويرى أشياءً أُخر هو لم يعمد إلى المرآة لنظرها فيها ، لكنه سينظرها تبعاً ، فرؤيته وجهه هذا يعادل المعنى الذي يثبت بعبارة النص ، وما يراه في المرآة غير وجهه ، هو معادل للثابت بإشارة النص .
الحكمان معا الثابت بالعبارة ، والثابت بالإشارة كلُّ واحد منهما يكون ثابتاً بالنصِّ وهما في درجة سواء عندهما إلا عند التعارضُ فيقدم الثابت بالعبارة على الثابت بالإشارة .

والثابت بدلالة النص ما ثبت بمعنى النظم لغة لا استنباطاً بالرأي ، لأنَّ للنظم صورة معلومةٌ ومعنى هو المقصودُ به ، فالألفاظ مطلوبة للمعاني وثبوت الحكم بالمعنى المطلوب باللفظ .

هذا الطريق يؤخذ المعنى فيه من النظر في مخرج الحكم الذي اشتمله
النظم ، ففي قول الله ﷻ : ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا
إِمَّا يَبُلُغْنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرهُمَا
وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾ (الإسراء: ٢٣)

يثبت بالمعنى الذي في قوله تعالى ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴾ النهي عما هو من
قبيل الإيذاء الذي هو معنى النهي في ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴾ فالنهي عن أي
صورة أخرى من الإيذاء غير القول ﴿ أُفٍّ ﴾ يفهم لا بعبارة ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا
أُفٍّ ﴾ ولا بإشارتها بل بالمعنى الذي في النهي ، وليس المراد بالمعنى هنا
المعنى البياني للتركيب بل المقصود المحوري للخطاب أي الغرض البياني من
الأسلوب . فكل ما يتحقق فيه ذلك الغرض يأخذ حكم ما هو مدلول عليه
بعبارته ، فيستوى ما كانت دلالاته على ذلك الغرض بعبارته ، وما كانت دلالاته
عليه بمعنى عبارته .

والثابت اقتضاء هو ما ثبت بزيادة على النص اقتضاها تحقيق صحة معناه
أو صدقه .

فالمقتضى (بالفتح) مع الحكم هما مضافان إلى النص ثابتان به .

والثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص لا بمنزلة الثابت بطريق
القياس ، إلا أنه عند المعارضة الثابت بدلالة النص أقوى ، لأن النص يوجبه
باعتبار المعنى لغة والمقتضى ليس من موجباته لغة وإنما ثبت شرعا للحاجة
إلى إثبات الحكم به .

فلو قلت لصاحبك تصدق على فلان بثوبك عني ، فتصدق ، فإنه يلزم الأمر
بالتصدق ثمن الثوب ، ويثبت البيع ، فثبوت البيع ، ولزوم الثمن اقتضاه صحة
المعنى ، فلولا أنه صار ملكه ما كان له أن يوكل في التصديق عنه ، ولا يكون
ملكه إلا إذا صح البيع ووجب الثمن على الأمر .

هذه هي طرائق ثبوت المعاني وسبل استنباطها عند الحنفية .

مذهب المتكلمين :

جعل المتكلمون من الأصوليين سبيل الاستنباط سبيلين كليين :
سبيل المنطوق ، وسبيل المفهوم ، وتحت كلُّ سبيلٍ .

أولا سبيل المنطوق : يراد بالمنطوق اللفظ الدال على معنى ، ويطلقونه على مدلول ذلك اللفظ المنطوق ، فهو عندهم : « ما دل عليه اللفظ في محل النطق »^(١) ، أو : « ما فهم من دلالة اللفظ قطعاً في محل النطق »^(٢) .

وهذا المعنى المدلول عليه بما نطق اللسان يكون حكماً للمذكور وحالاً من أحواله ، سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به أم لا ، والاعتبار بنطق الدال ، لا بنطق المدلول ، فكلمة منطوق ليست وصفاً للمدلول بل الدالّ عليه ، وهذا المدلول ينصرف إليه الذهن مباشرة بمجرد النطق به .

وهذا المنطوق يقسمه جمع من الأصوليين المتكلمين إلى منطوق صريح ، ومنطوق غير صريح :

المنطوق الصريح هو : « دلالة اللفظ على ما وضع له بالمطابقة أو التضمن »^(٣) فما دلّ عليه الكلام بالمطابقة أو التضمن هو من قبيل المنطوق الصريح عندهم ، وهذا قد يظن أنه هو هو دلالة العبارة عند الحنفية ، والأمر ليس كذلك فإنهما قد يتفقان ، وقد يختلفان :

دلالة العبارة عند الحنفية : « ما كان السياق لأجله ويعلم قبل التأمل أنّ ظاهر النص متناول له »^(٤) .

وهذا يفهم منه أن العبارة عند الحنفية يشترط لها أمران :

القصدي ، وظهور الدلالة من اللفظ ، فكل معنى يفهم من اللفظ نفسه وجاء البيان بهذا اللفظ من أجله ، فإن هذه الدلالة تسمى عند الحنفية دلالة العبارة .

(١) حاشية البناني على شرح الجمع : ١ / ٢٣٨ .

(٢) الإحكام للآمدي : ٣ / ٦٦ .

(٣) نفسه : ١ / ٣٠٧ .

(٤) أصول السرخسي : ١ / ٢٣٦ .

قول الله سبحانه وبِحَمْدِهِ : ﴿ وَءَاتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ مَثَىٰ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا ﴾ (النساء: ٤) يدل على وجوب المهر للزوجة على الزوج ، وجواز أن تهب المرأة بعض مهرها لزوجها ، فسياق الآية خطابٌ للأزواج :

﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثَىٰ وَتِلْكَ وَرِثَةٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴾ (النساء: ٣).

الفرق الرئيس بين دلالة العبارة ، ودلالة المنطوق الصريح عند جمهور غير الحنفية أن دلالة المنطوق الصريح لا يدخل فيها ما دلَّ عليه اللفظ التزاماً ، بينما يدخل ما دلَّ عليه اللفظ التزاماً في دلالة العبارة إن كان الكلام مسوقاً إليه أصلاً دلالة العبارة جوهرها السوق والقصد ، فهي دلالة تعتبر نوع الدلالة ، وليس نوع الدال . أما المنطوق الصريح ، فلا يدخل فيه ما دلَّ عليه اللفظ التزاماً ، وإن كان البيان مسوقاً إليه سوقاً أصلياً ، فهم يعتدون بنوع الدال ، لا بنوع الدلالة والقصد والسوق ، فدلالة العبارة أوسع من وجه ، والمنطوق الصريح أوسع من وجه :

دلالة العبارة عند الحنفية تتضمن ما دلَّ عليه اللفظ مطابقة ، وتضمنا ، والتزاما إن كان ذلك مقصوداً أصلياً سيق البيان له .

وقد لا تتضمن سوى واحد من هذه الثلاث إذا لم يكن سواه مسوقاً أصلياً . أما المنطوق الصريح فهو منحصرٌ دائماً فيما دلَّ عليه اللفظ مطابقة أو تضمناً .

وهذا الفرق جعل الحنفية يدخلون ما سماه جمهور الأصوليين بدلالة الإيماء والتنبية في سبيل العبارة فدلالة الإيماء والتنبية من المعاني المقصودة ، ففي قول الله ﷻ : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (المائدة: ٣٨).

دلّ نظم الآية على أنّ علة القطع السرقة ، ولذا قال (فاقطعوا ..) فهذه الفاء أومأت إلى أن السرقة علة القطع ، فهي الوصف المعبر لتحقق الحكم ، فإذا ما شاب تحقق هذا الوصف شائبة لا يجب القطع . وعلى هذا لا بدّ من تحرير مدلول السّرقة شرعاً كيما يحكم بالقطع وعدمه . وكل هذا عندهم من قبيل دلالة العبارة .

وجمهور الأصوليين لا يدخل دلالة الإيماء والتنبيه في المنطوق الصريح بل في المنطوق غير الصريح .
المنطوق غير الصريح
يراد به ما دل عليه اللفظ التزاماً .

المدلول اللازم منطوق النظم هو المستنبط بسبيل المنطوق غير الصريح ، فنوع دلالة النظم هو معيار التقسيم عندهم :

- ما كانت دلالة النظم عليه مطابقية أو تضمنية هو منطوق صريح .
 - وما كانت دلالة النظم عليه التزامية هو منطوق غير صريح .
- وهذا المنطوق غير الصريح عند غير الحنفية ثلاثة أنواع :
دلالة الاقتضاء ، ودلالة الإيماء ، ودلالة الإشارة .

وضابط التقسيم والتصنيف : أن مادلاً عليه لازم النظم إما أن يكون مقصوداً منه أو غير مقصود له .

الأول (المقصود) إن توقفت عليه صحة المعنى عقلاً أو شرعاً أو صدقه ، فدلالته عليه تسمى دلالة اقتضاء ، وإن كان مقصوداً ، ولا تتوقف عليه صحة المعنى أو صدقه بل هو لبيان وجه المعنى وعلته ، فدلالته عليه تسمى دلالة إيماء أو تنبيه .

وإذا لم يكن المعنى المدلول عليه بلازم النظم مقصوداً فدلالته عليه تسمى دلالة إشارة .

علاقة أقسام المنطوق غير الصريح عند الجمهور ببعض أقسام سبل الاستنباط عند الحنفية .

سبق أن قلت إنَّ الحنفية يدخلون دلالة الإيماء والتنبية في دلالة العبارة لأنَّ ما تدل عليه مقصودٌ فحقه أن يكون من قبيل العبارة ، وإن كان الدال عليه لازم النظم .

بقيت دلالة الاقتضاء والإشارة .

دلالة الاقتضاء عند المدرستين غير أنها عند الحنفية دلالة مستقلة ، فهي قسيم العبارة ، أما الجمهور فهي قسم من المنطوق غير الصريح ، ومن الحنفية من لم يجعل ما اقتضاه النظم لصحة المعنى عقلاً أو لصدقه من قبيل دلالة الاقتضاء ، وقصر هذه الدلالة على ما اقتضاه صحة المعنى شرعاً لا عقلاً هو المدلول عليه اقتضاء ، ففرق بين الاقتضاء والحذف ، وبهذا يدخل ما أوجبت صحة الكلام عقلاً أو أوجب صدقه واقعا من قبيل العبارة لأنه لا بد من تقديره فهو مقصود ، وإن لم ينطق به .^(١)

أما دلالة الإشارة فهي مما اتفق عليها الحنفية والجمهور ، فالغزالي يعرفها بما يتسع له اللفظ من غير تجريد قصد إليه^(٢) ، وعند الحنفية : « العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص ، وليس بظاهر من كل وجه »^(٣) .

وعلى الرغم من ذلك تبصر مفارقة بين دلالة الإشارة عند كل لا في مفهومها ، ولكن من حيث المنزلة ، دلالة الإشارة عند الحنفية دلالة مستقلة تتلو منزلة العبارة ، فهم على أن « الثابت بالإشارة والعبارة كل واحد منهما يكون ثابتا بالنص وإن كان عند التعارض قد يظهر بين الحكمين تفاوت » كما يقول السرخسي^(٤) .

(١) كشف الأسرار : ٧٥/١ فتح الغفار : ٤٨/٢ .

(٢) المستصفي : ١٨٨/٢ .

(٣) كشف الأسرار للبخاري : ٦٨/١ .

(٤) أصول السرخسي : ٢٣٦/١ ، و التلويح على التوضيح : ١٣٦/١ .

هي عند جمهور الأصوليين المتكلمين من أقسام المنطوق غير الصريح ، وهي عندهم من أواخره ، فهي ضعيفة المنزلة .

فإذا تعارضت دلالتها مع غيرها من دلالات المنطوق غير الصريح أهدرت ، عندهم بخلافها عند الحنفية .

الذي مضى بيان للمنطوق بقسميه وما يعادل بعضه عند الحنفية ، ويبقى عند الجمهور قسيم المنطوق بقسميه : المفهوم .

المفهوم : « فهم غير المنطوق به من المنطوق ، بدلالة سياق الكلام ومقصوده »^(١) ، أو « ما فهم من اللفظ في غير محل النطق »^(٢) . أو « ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق »^(٣) .

وهذا المفهوم قسمان : مفهوم موافقة ، ومفهوم مخالفة . ومخرج هذا التقسيم علاقة حكم المسكوت عنه بحكم المنطوق ، فإن توافقا ، فمفهوم موافقة ، وإن تحالفا فمفهوم مخالفة .

أساسُ تَقْسِيمِ الْمَفْهُومِ لَيْسَ هُوَ أَسَاسُ التَّقْسِيمِ إِلَى مَنْطُوقٍ وَمَفْهُومٍ : أساسُ التَّقْسِيمِ إِلَى مَنْطُوقٍ وَمَفْهُومٍ هُوَ نَوْعُ الدَّالِّ عَلَى الْمَعْنَى . وأساسُ تَقْسِيمِ الْمَفْهُومِ هُوَ عِلَاقَةُ الْمَدْلُولِ عَلَيْهِ بِالْمَفْهُومِ بِالْمَدْلُولِ عَلَيْهِ بِالْمَنْطُوقِ ، وَلَيْسَ أَسَاسُهُ نَوْعُ الْمَفْهُومِ الدَّالِّ عَلَى ذَلِكَ الْمَعْنَى .

مفهوم الموافقة هو : « ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقا لمدلوله في محل النطق ، ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب »^(٤)

المسكوت عنه مستحقٌ حكم المنطوق لاتفاقهما في صفة الحكم وعلته . وأن تلحظ أن قولهم المسكوت عنه أو المذكور إنما هو نعت للمحكوم عليه ، وليس للمحكوم به ، فالمحكوم به قد يكون مذكوراً ، وقد يكون غير مذكور .

(١) المستصفي : ١٩٠/٢ .

(٢) الإحكام للآمدي : ٦٦/٣ .

(٣) حاشية العطار على جمع الجوامع : ٣١٧/١ .

(٤) الإحكام للآمدي : ٦٦/٣ .

وهذا الحكم الثابت للمسكوت عنه ثبوته للمذكور قد يكون المسكوت عنه مساوياً للمذكور في استحقاق الحكم ، وقد يكون أولى منه . من أهل العلم من لا يفرق ، ومنهم من لا يعتد بالمساوي ، ويستوجب أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المذكور . المهم أن منهم من جعل للمساوي مصطلح اللحن ، وجعل للأولى مصطلح الفحوى ، والأمر ليس بعيداً^(١) .

يعادل مفهوم الموافقة عند الحنفية ما سموه بدلالة « دلالة النص » فدلالة النص عند الحنفية « ما ثبت بمعنى النظم لغة لا استنباطاً بالرأي ، لأن للنظم صورة معلومة ومعنى هو المقصود »^(٢) ، وكما يقول صدر الشريعة : « دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يعرف كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجل ذلك المعنى »^(٣) .

من هذا يتبين لك أنهما متقاربان في هذا بيد أنه يتبين لك أن الحنفية مصرحون بأن دلالة النص دلالة لغوية ، وليست من القياس في شيء سواء كان جلياً أو خفياً ، ولهذا كان الثابت بدلالة النص : « مثل الثابت بالإشارة والعبارة ، لأن النص بالرغم من أنه لم يتناولها لفظاً لكن لما كان المعنى الذي تعلق به الحكم ثابتاً بالنص لغة كان الحكم الثابت به مضافاً إلى النص كأن النص تناوله »^(٤) ، ويترتب على هذا أن سبيل دلالة النص معتبر في باب الحدود والكفارات عند الحنفية^(٥) ..

مفهوم المخالفة : لا يقول الحنفية بهذا المفهوم ، وهو عند جمهور الأصوليين « ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفاً لمدلوله في محل النطق ، ويسمى دليل الخطاب »^(٦) .

(١) الإبهاج في شرح المنهاج : ٣٦٧/١ . وحاشية العطار على جمع الجوامع : ٣١٧/١ .

(٢) أصول السرخسي : ٢٤١/١ . وأصول البزدوي بهامش كشف الأسرار : ٧٣/١ .

(٣) التلويح على التوضيح : ١٣١/١ .

(٤) كشف الأسرار : ٢٢٠/٢ .

(٥) أصول السرخسي : ٢٤٢/١ .

(٦) الإحكام للآمدي : ٦٩/٣ .

وهو عندهم أنواع عدّة اختلفوا في عدّها ، ومنهم من قصرها على أربعة :
(الغاية ، الصفة ، والشرط ، والعدد)

ما سبق هو عرضٌ لما عليه مدرسة الفقهاء ، ومدرسة المتكلمين ، ولست
بأخذٍ بواحدٍ منهما ، بل إنني مشتقٌّ منهما مذهباً أراه أكثر ضبطاً .

المذهبُ المصنّفِي : أذهب إلى أنّ الأضبط الأوفق أن نجعل معيار التصنيف
هو الدّال ، وليس المدلول أو الدلالة ، ذلك أن الدّالّ أمرٌ موضوعي منضبط ،
بينما المدلول والدلالة أمران يتنوع ضبطهما بتنوع الناظرين ، وجهات نظرهم .
والدّالّ الذي يتخذ سبيل استنباط ثلاثة أنواع :

الأول دلالة العبارة : أريد بالعبارة الكلم وتراكيبها وسياقاتها .

الثاني : لازم العبارة .

الثالث : لازم معنى العبارة .

النوع الأول : يعادل ما يُسميه غير الحنفية بالمنطوق الصريح ، ويسميه
الحنفية بمنطوق العبارة .

النوع الثاني : يعادل دلالة التنبية بالعلة والوصف ، ودلالة الإشارة ، ودلالة
الاقتضاء .

النوع الثالث : يعادل المفهوم بنوعيه : مفهوم الموافقة : (الفحوى : اللحن
عند الجمهور : ودلالة النصّ عند الحنفيّة) ومفهوم المخالفة (دليل الخطاب عند
الجمهور).

ونحن بهذا نتجاوز مسألة السّوق أصلاً ، والسوق تبعاً ، وعدم السوق أصلاً
وتبعاً ، وهي التي اعتبرها الحنفية في التفريق بين أنواع سبل الاستنباط .

ومخرج عدم الاعتداد بجهة السوق أصالة وتبعاً في التصنيف أن هذه الجهة
أبعد عن الموضوعية والاطراد من جهة الدال .

ومسألة التصنيف مسألة منهجية في المقام الأول . وإن كان النظر إلى مستوى القصد من المتكلم له منزل من الاعتبار ، بيد أن ضعف الموضوعية فيه يبعده عن النظر العلمي المطرد المنتظم .

ومن ثم جعلت سبل الاستنباط على هذا النحو :

سبيل المنطوق الصريح (سبيل النصّ أو العبارة أو التركيب) ويدخل في هذا كل ما هو مكون لصورة المعنى ، ويندرج فيها كلّ العناصر التي يقتضى التركيب الاعتداد بها ، وإن لم تكن موجودة في اللسان بيد أنها موجودة في الجنان ، لخلق المعنى البياني للعبارة وإيجاده ، وليس لتحقيق صحته ، أو صدقه ، فهناك فرق لا يخفى على أهل العلم بالبيان بين ما يلاحظ لتحقيق وجود المعنى في الصورة ، وما يُقدر لتحقيق صحة المعنى القائم في الصورة أو صدقه ، فالمقدر ثلاثة أنواع :

١- « مقدر يتوقف وجود المعنى على تقديره . مثل قول الله ﷻ :

﴿ وَلِئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴾ (العنكبوت: ٦١).

فالمسند في جملة الجواب (الله) تقديره يتوقف عليه وجود معنى جملة الجواب ، وذلك ما تراه منطوقاً به في آية الزخرف : ﴿ وَلِئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ﴾ (الزخرف: ٩)

٢- « ومقدر تتوقف صحة معنى العبارة الموجود على تقديره . مثل قول الله ﷻ :

﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبَاتُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَخَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِّنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ (النساء: ٢٣).

فتقدير : (مناكحة) يتوقف عليها صحة معنى الآية عقلا ، فالأمهات لا يقع التحريم على ذواتهن ، ولكن على بعض المعاني المتعلقة بهن .

٣- « ومقدر يتوقفُ صدقُ معنى العبارة على تقديره مثل قول الله ﷻ :

﴿ وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴾ (الأعراف: ١٦٣).

فصحة المعنى تقتضي عند بعض أهل العلم أن نقدر مضافاً : وأسألهم عن أهل أو ساكني القرية التي كانت حاضرة البحر ، بدلالة قوله ﷻ :

﴿ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴾ (الأعراف: ١٦٣).

فالضمير في ﴿ يَعْدُونَ ﴾ عائدٌ على ذلك المقدر الذي استوجب صدق المعنى تقديره .

ومن هذا قوله ﷻ : ﴿ وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴾ (يوسف: ٨٢).

وقد صرح بهذا المقدر في آياتٍ ، يقول الله ﷻ :

﴿ وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّا أَهْلُهَا كَانُوا ظَالِمِينَ ﴾ (العنكبوت: ٣١).

﴿ إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴾ (العنكبوت: ٣٤).

فكل عنصر يتوقف على تقديره تمام المعنى ، وليس صحته أو صدقه هو من قبيل المنطوق الصريح (العبارة) فكثيرٌ من صور الحذف في بيان الوحي التي عني البلاغيون بالنظر فيها هي من قبيل الاستنباط بسبيل العبارة ، وهذا يجعل القول في هذا السبيل وسيعاً أقطار دائرته ، وفيرةً معانيه ، لطيفةً إشاراته .

ولسْتُ بالحاصر النظر في استنباط المعاني الشرعية (التكليفية) المتعلقة بالحل ودرجاته ، والحرمة ودرجاتها ، بل إنني لمهمومٌ بالمعاني النفسية التثقيفية عنايتي بالمعاني العقدية والشرعية التكليفية . هذا الاهتمامُ بهما معاً يحقق ضرباً من تنوع المعاني وتمازجها في سياق واحد ، وهو في الوقت نفسه يحقق العرفان بها مزيداً من حسن الفهم عن الله ﷻ وعن رسوله ﷺ مما يجعل إقبال العبد عليهما إقبال محبة ورضوان واطمئنان وتسليم وذلك هو جوهر العبادة التي خلق المرء لتحقيقها ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾

(الذاريات: ٥٦).

ليس مهماً أن تُبينَ معاني الهدى للناس ، وتمضي ، بل فريضة أن تعمل على إغراء الناس بها ، أن تسعى إلى تقريرها في قلوبهم ، والعمل على إقبالهم عليها إقبال محبة ، فإني أزعم أن عبادة الله ﷻ محبة له أجل من عبادته خوفاً منه ، والجمع بينهما مع تقديم العبادة محبة أعلى وأولى ، فهو ﷻ تعرف إلينا أولاً في صدر سورة الفاتحة بما يخلق فينا محبته ، والأنسَ به ، ثم جاء التعرف به مهابة ، وجعل لباب المحبة ثلاثاً : ﴿ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ ﴿ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ (الفاتحة: ٢، ٣) وجعل للمهابة واحدة ﴿ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴾ فحريّ بأهل العلم ببيان الوحي قرآناً وسنة ، أهل الفهم عنه أن يسعوا جادين إلى تنمية عوامل المحبة لله ﷻ ، ولرسوله ﷺ في قلوبهم ، وعوامل الإقبال والبهجة بعبادته .

تبقى معضلة القول بأن من المعاني ما هو مقصود ، وما هو غير مقصود ، والمقصود نوعان : مقصود أصلي ، ومقصود تبعي .

هذه المعضلة لا تقوم إلا في مجال تدبر بيان الوحي قرآناً وسنة ، أمّا البيان البشريّ الإبداعيّ : شعراً ونثراً ، فالمعضلة غير قائمة ، وتصنيف المعاني إلى ثلاثة أنواع : مقصود أصلي ، ومقصود تبعي ، وغير مقصود ، نظراً لمكان المتكلم من المعنى ، تصنيف متحقق في كل بيان بشريّ إبداعيّ ، فما من قولٍ

بَشْرِيْ إِبْدَاعِيْ ، إلا وأنت واجدٌ فيه هذه المعاني ، وهي في جميعها مرتبطةٌ بأمرين بالنظم ، والسياق ، وكلُّ معنى لا يرتبط بهما بوجهٍ من الوجوه ، ودرجة من الدرجات هو معنى زنيم ، لفظه أولى من لحظه .

بيان الوحي قرآنا وسنة ما من معنى يستنبط منه بطريقٍ صحيحٍ من طريق الاستنباط إلا وهو مقصود من المبين بهذا الوحي ، بل إن ما يقصده من بيانه أعظم وأكرم مما يستنبطه كافة العباد من بيان الوحي منذ أنزل ، وإلى أن تقوم الساعة ، فهو البيان الذي لا تزيغُ به الأهواءُ ولا تلتبسُ به الألسنةُ ولا يشبعُ منه العلماءُ ولا يخلقُ على كثرة الردِّ ولا تنقضي عجائبه . ، وهو الجدير بأن يصفه الله ﷻ بأنه مبارك :

﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقٌ لِّلَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِـ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴾

(الأنعام: ٩٢)

﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ (الأنعام: ١٥٥)

﴿ وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ ﴾ (الأنبياء: ٥٠)

﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾

(ص: ٢٩)

والدعوة إلى تدبره آية بينة على تكاثر معانيه ، فلا يزيدك التدبر إلا عطاءً ، فكأن في تدبره على النهج القويم للتدبر تلقيحاً لمعانيه في نفسك ، فنتج في هذه النفس السوية المعافاة من داء الغفلة والتشاغل بعرض الحياة الدنيا معاني لم تكن بالواقفة عليها من قبل .

وبيان هذا حاله لا يكون فيه معنى غير مقصودٍ الدلالة عليه ، فما من معنى ، وإن كان في غاية اللطف ، وبعد المنال ، لا يطيق إبصار شعاع نوره إلا أولو البصائر النيرة النافذة ، والفراسة الإيمانية المشرقة ، إلا ذلك المعنى من مقاصد البيان ، وآياته المديدة

وعلى هذا لا تجد في بيان الوحي معنى غير مقصود ، فجميع المعاني المستنبطة بوجه صحيح هي معانٍ مقصودةٍ أقيم النظم (لفظاً وتركيباً ، وسياقاً) لإفهامها والإنباء بها .

إذا ما كان هذا فما معنى أن يقول جمهرة من الأصوليين إن هنالك معاني مقصودةً ، ومعاني غير مقصودةٍ تفهم من لازم العبارة يُسمى سبيل استنباطها : سبيل الإشارة ؟

الأصوليون يعتبرون ما دلت عليه العبارة بنفسها (ألفاظاً وتراكيب) مقصوداً أصلياً ، ومقصوداً تبعياً :

إن كان مستنبطاً من ظاهر العبارة وظاهر سياقها معاً ، فهو مسوقٌ إليه قصداً أصلياً ، وإن كان مستنبطاً من لازم العبارة وسياقها ، فهو مسوقٌ سوقاً تبعياً ، فهو كالرديف لما سيقت له العبارة سوقاً أصلياً . أمّا المعاني التي تستنبط من لازم معنى العبارة وسياقها فإنها تحتاج إلى مزيد من التأمل ، فلبعدها عن ظاهر النظر كأنّ الكلام لم يُسق لإفهامها ، وليس معنى هذا أنها زينة من العبارة ، أو غير مرادة ، بل هذا يعنى أنّها في هذا السياق لم يُقصد جعلها الأساس في الإدراك ، بل إدراكها يأتي من بعد مراجعة وتأمل ، فحاجة إدراكها إلى التأمل جعلها كأنها غير مقصودة . فلدينا ثلاثة مستويات :

ماسيق النظم للدلالة عليه سوقاً أصلياً ، فهو المقصود إيصاله أولاً إلى القلب ، وتمكينه فيه .

وما سيق النظم للدلالة عليه سوقاً تبعياً ، فهو مقصود إيصاله إلى القلب تبعاً للأول ، فهو مترتبٌ عليه ، لا يتحقق إيصاله ، أو إدراكه إلا بتحقيق إيصال الأول وإدراكه .

مالم يُسق النظم للدلالة عليه سوقاً أصلياً أو تبعياً ، ولم يُقم في النظم وسياقه ما يمنع من فهمه ، فهو مقصود إفادته . ولا يتحقق إدراكه ، وإيصاله إلى القلب وتمكينه فيه إلا بعد تأملٍ ومراجعة ومقاربة .

وهذا الضرب الثالث لأيحاط به ، فهو متكاثر يتنامى في القلب بإحسان النظر ، ومن هذه المعاني التي تفهم من السياق عند النص ، ولا تفهم من النص وحده ، فهي معان عندية . وهي معان مقصودة معتبرة ، فلو لم تكن مقصودة معتبرة لأقيم في النظم وسياقه ما يحجز السامع عن فهمها واستنباطها . فكل معنى ليس في النظم وسياقاته القريبة والبعيدة ، الحالية والمقالية ما يمنع من فهمه ، واستنباطه هو معنى مقصود معتبر ، ولكنه قد لا يكون النظم مسوقاً للدلالة عليه سوقاً أصلياً أو سوقاً تبعياً .

نظر في قول الله ﷻ : ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ﴾ (البقرة: ٢٨٢)

قوله ﷻ ﴿ إِذَا تَدَايَنُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ﴾ سيق النظم للدلالة على وجوب (أو ندب) كتابة الدين ، وهذا مسوق إليه النظم سوقاً أصلياً^(١).

(١) ثلثة من أهل العلم على أن كتابة الدين واجبة توثيقاً للحقوق ، وثلثة أخرى على أنها مندوبة ، وقد تكون واجبة في مقامات ، والذي أراه أنها إلى الوجوب في زماننا هذا الذي غلب على غير قليل من العامة إنكار الحقوق والمماطلة ، وإن كانت موثقة ترسماً بأفاعيل المحامين أمام القضاء ، وقدرتهم على إبطال الحق ، وإحقاق الباطل ، واستغلالاً لبطء القضاء في الفصل بين المتنازعين لكثرة القضايا وقلة القضاة ، فكيف إذا لم يكن الدين موثقاً ؟

لهذا أرى أن صاحب الدين حق له أن يوثق ما له على المدين ، فإن وثق فيمن يأخذ الدين فلا يأثم إن لم يكتب .

أما المدين فواجب عليه أن يكتب ما عليه إن طلب صاحب المال كتابته ، فإن أبي فهو عاص ، لأنه يدفع ما أمر الله ﷻ به . وغير قليل من المدينين إن طلب صاحب الدين كتابته تمعّر وجهه ، وعد ذلك إهانة له ، واتخذ لك قطعة ، وهذا من الجهالة التي تحوم حول دفع شريعة الله ﷻ .

﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (النور: ٥١)

وسيق أيضاً للدلالة على أن يكون أجل المداينة متعيناً تعيناً لا تترتب عليه منازعة ، فلا يصلح أن يقال إلى قدوم الحجيج أو قدوم فلان من سفره ، بل لا بد أن يقال مثلاً إلى عاشر رجب من عام كذا ، فيحدد اليوم من الشهر ، ومن العام . ولا يستقيم أن يحدد الدين بوقت تفريج الله عن المدين ، فهذا ليس بأجل مسمى

كل هذا من معاني المنطوق الصريح ، ومن العبارة ، من حاق اللفظ ، كما يقول عبد القاهر الجرجاني .

وسيق النظم للدلالة على أن المداينة جائزة ، وهذا مسوق إليه النظم سوقاً تبعياً . وهذا معنى مأخوذ من معنى ، لأنه معنى لازم ، وهو في تحقق ملازمته يكون بمنزلة ملازمة المعنى العبارة ، فالانتقال إليه من المعنى الأول قريب كالانتقال من اللفظ إلى المعنى الوضعي ، ومن ثم هو عندي ، وإن كان معنى لزومياً إلا أنه لقربه هو معنى من معاني العبارة تبعاً . فهو وإن كان معنى المعنى إلا أنه لشدة قربه من معنى اللفظ كان كأنه معنى اللفظ .

ويفهم من هذا النظم أيضاً أنه ليس هنالك حدٌ أقصى وأدنى للدين ، فيجوز أن يكون درهماً أو ألف قنطار . وهذا المعنى قد يظن أن النظم لم يسق للدلالة عليه سوقاً أصلياً أو تبعياً . وعندني أنه لما كان فهمه من خاصية تركيبية هي تنكير كلمة (دين) ، والخاصية التركيبية من عناصر بنية النظم وإن احتاج فهمه إلى شيء من النظر ، والمراجعة ، فهو عندي من قبيل المدلول عليه بالمنطوق الصريح ، (العبارة) فإن أبيت إلا أن يكون هذا المعنى لاحتياجه إلى شيء من النظر ليس مما سيق إليه النظم سوقاً أصلياً أو تبعياً ، فالأمر قريب عندي .

ومثله ما يفهم من النظم أن الأجل الذي يكون له الدين ليس له حدٌ ، فيكون أجلاً قريباً ، وأجلاً بعيداً شريطة أن يكون مسمى أي متعيناً محددًا زمانه ، فإذا كان أجلاً غير منضبط وقوعه مثل أن يجعل الأجل قدوم فلان من السفر ،

أو يجعل تحقق فرج الله ﷻ للمدين ، ونحو ذلك ، فهذا أجل غير مسمى ،
فقوله (مسمى) معناه محدد ، وليس معناه مذكور .

ولا يفهم من هذا أنه إذا تداينوا بدين إلى غير أجل مسمى ألا يكتب ، فليس
قوله ﷻ ﴿إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ قيداً لوجوب الكتابة ، فمعنى العبارة هو يجوز
أن تداينوا بأي دين كان مقداره على أن يحدد أجله تحديداً قاطعاً ، وعلى أن
يُكتب ، فقوله ﴿إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ قيدٌ للمداينة ، وقوله ﷻ ﴿فَأَكْتُبُوهُ﴾ قيدٌ
للمداينة أيضاً .

والذي يمنع من فهم معنى أن الدين إذا لم يكن محدداً بأجل مسمى
لا تجب كتابته هو الغاية من كتابة ما كان أجله مسمى ، وهي حفظ الحقوق .
فهذا قرينة مانعة من فهم ذلك المعنى .

وكذلك قوله تعالى ﴿وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ يفهم من نظمه
وجوب أن يكون الكاتب غير طرفي المداينة : (الدائن ، والمدين) فلو كتب
أحدهما لم يتحقق ما أمراه عند بعض أهل العلم على أن الأمر في
﴿وَلْيَكْتُبْ﴾ للوجوب لا للندب^(١) .

(١) الذي هو أقرب أنه إذا كان كلٌّ يكتب من طرفي الدين يجيد الكتابة والقراءة ، وكان
كل يثق في الآخر ، وتراضيا أن يكتب أحدهما ، ويتحقق الآخر مما كتب ، فلا يجب
أن يكون الكاتب ثالثاً ، فإن كان أحدهما لا يكتب أو لا يثق في الآخر فحق أن يكتب
ثالثٌ .

وفي كتابة ثالثٍ ضمانٌ ألا يضيف الكاتب إن كان أحد طرفي العقد شيئاً إلى الكتابة
في غير علم الآخر ، من بعد التوقيع والإشهاد ، فتحريراً للحق ، الأعلى أن يكون
الكاتب ثالثاً ولاسيما في عصرنا ومصرنا .

وقوله (بالعدل) أي بالحق أي يثبت ما اتفقا عليه لا يزيد لا ينقص لحساب أحدهما
على الآخر ، على نحو ما يعهد من غير قليل من المحامين أن يكتبوا على نحو يضير
بالطرف الآخر الذي لا يعهد إليهم ، فغير قليل من العقود والمواثيق التي يحررها
المحامون فيها إلقاء وقسر لطرف ، فجمهرة الحقوق لطرف ، وليس للآخر إلا قليل ،
وفي هذا من الضيم ما فيه . ولهذا كان في قول الله ﷻ في شأن الكاتب ﴿وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ
أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ﴾ (البقرة: ٢٨٢) .

==

وفي هذا مزيد توثيق للدين ، فكأن الكاتب نفسه بمثابة شاهدٍ ، وكان خطّه بمثابة شاهدٍ آخر يحفظه من النسيان أو الغفلة .

وهذا معنًى سيقَ البيانُ للدلالة عليه وإيصاله إلى قلوب العباد ، فهو معنًى مأخوذٌ من حاقّ العبارة .

ونظر في قول الله ﷻ : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ (البقرة: ٢٧٥) يدرك كلّ سامعٍ عارفٍ بمنهج العربية في الإبانة أمرين رئيسين :

الأول إثبات حل البيع ، وإثبات تحريم الربا .
والآخر أنّ الذي كان منه تحليلٌ هذا وتحريمٌ ذاك هو الله ﷻ ، وهذا مأخوذٌ من إسناد فعل الحل ، وفعل التحريم إلى الله ﷻ .

وهذان المعنيان لا يحتاج المرء فيهما إلى مزيد من النظر ، بل يكفي العرفان بمنهاج العربية في الإبانة .

== وقوله بالعدل يفهم منه أنّ يكون الكاتب من أهل الاختصاص في كتابة مثل ذلك حتى لا يلحق بجهله ضرراً بأحد الطرفين ، فلا يؤتى بصغير يحسن الكتابة ليكتب ، بل يؤتى بمن هو ذو خبرة وعلمٍ بهذا ، وفي كل هذا تحقيقٌ للأمن النفسي لطرفي الدين ، وبذلك لا يخشى الناس أن يتعاملوا بهذا .

وقد بات الأمر في زماننا أن المدين قبل أن يقبض الدين كالمتوسل المتعطف ، فإذا قبض المال ، أضحى صاحب الدين (المال) متذلاً للمدين يطالبه بالوفاء في أجله ، والآخر يبالغ في مماطلته وإذلاله وتجاهله ، بل وقطع ما بينهما من رحم إن كانت فتوثيق الدين قد يقضي على ذلك أو يقلله.

وروى البخاري في كتاب (الحوالات) ومسلم في كتاب (المساقاة) من صحيحيهما بسنديهما عن أبي هريرة رضي الله عنه : « أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ ، فَإِذَا أُتِيَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيٍّ فَلْيَتَّبِعْ »

ورى أبو داود في (الأقضية) من سننه بسنده : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الثَّقَلِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ وَبْرِ بْنِ أَبِي دَلِيلَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ الشَّرِيدِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « لِيُ الْوَأَجِدِ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعَقُوبَتَهُ » . قَالَ ابْنُ الْمُبَارَكِ يُحِلُّ عِرْضَهُ يُغْلَظُ لَهُ وَعَقُوبَتَهُ يُحْبَسُ لَهُ . (صححه الألباني في تخريج مشكاة المصابيح ، وقال رواه أبو داود والنسائي)

وتم معنى ثالث هو التفريق بين الربا ، والبيع ، وأنه ليس الربا مثلُ البيع فضلاً عن أن يكون البيعُ مثل الربا ، كما زعم أهل الربا ، وهذا المعنى لا يدرك إلا بمراجعة السياق ، وحسن النظر في سباق (بالموحدة) العبارة ، وهو قوله ﷺ ﴿ ذَلِكْ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾ .

فهذا المعنى الثالث هو المعنى الذي سيق البيان له سوقاً أصلياً أي أن السياق يعتمد إلى تقريره ، ولكن تقريره هذا لا يكون إلا من خلال إدراك المعنيين السابقين ، فأنت لا تفهم هذه المعنى الثالث إلا إذا فهمت المعنيين الأول ، والثاني ، على هذا يكون المعنى الثالث تابعاً من وجه دون وجه : هو تابعٌ في إدراكه ، فأنت لا تدركه كما قلتُ إلا من بعد إدراك المعنيين الأول والثاني .

وهو غير تابع باعتبار أن السياق للتفريق بين الربا والبيع رداً على افتراءات أهل الربا بأن البيع مثل الربا .

وكان يمكن في غير القرآن الكريم أن يقال ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا، كلا . ليسا سواءً البيع أحله الله ، والربا حرمه الله ﷻ

وحينئذٍ ستكون المعاني الثلاثة دلت عليها العبارة بظاهر تركيبها .

ملاك القول عندي أن مقالة الأصوليين بأن هذا معنى غير مقصود أصالة أو تبعاً ، لا يراد البتة أنه معنى زним عن العبارة وسياقها ، وأن المتكلم بالبيان لا يقصد إليه ولا يريد ، فهذا يعني أن السامع بيان الوحي قد فهم بطريق صحيح معاني لم يقصدها منزل بيان الوحي ، وهذه لايقولها عاقلُ البتة ، فكيف بعلماء أصول الفقه والفهم عن الله ﷻ وعن رسوله ﷺ ، وهم أئمة الفهم في الأمة المسلمة ، ليس لهم نظير في ضبط مناهج الفهم وأدواته وآدابه ، مما يجعل علينا فريضة لازمة لازمة تصدير هذه المناهج وتقريبها أولاً لأبناء

هذه الأمة المسلمة ثم لأبناء الأمم الأخرى لتكون مناهج الفهم عند الأصوليين والبلاغيين هي المناهج التي تفد العقول غير المُسلِّمة لتعلمها^(١).

والذي أسير عليه أن أجعل سبل الاستنباط ثلاثة :

- سبيل النظم .
- سبيل معنى النظم .
- سبيل لازم معنى النظم .

الأول : سبيل النظم : يشمل ما هو من قبيل المنطوقِ الصريح عند الجمهور ، وبعض ما هو سبيل العبارة عند الحنفية.

الثاني : سبيل معنى النظم ، وهذا يشمل سبيل الإشارة ، والاقتضاء والإيماء

الثالث : سبيل لازم معنى النظم ، وهذا يشمل مفهوم الموافقة (دلالة النص عند الحنفية) ومفهوم المخالفة .

القسم الأول يدخل مدلوله فيما سماه عبد القاهر المعنى ، وهو الذي يأخذ من حاقّ اللفظ (خصائص تركيب العبارة / الصورة) وسياقه .

والقسم الثاني والثالث يدخل فيه ما سماه عبد القاهر معنى المعنى .

وغير خفيّ أنّ معنى المعنى مستوياتٌ وأنواعٌ عدّةٌ ، ويدخل فيه ما يُعرف عند البلاغيين بمستتبعات التراكيب : المعاني التي تكون عند النص ، وليست منه أو به . فهنالك معانٍ تكون من النظم وسياقه ، وهذه معانٍ تؤخذ من حاق

(١) علم أصول الحديث ، وعلم أصول الفقه علما لا أحسبُ أن في أمة من الأمم قديماً وحديثاً شيئاً منهما ، وجديرٌ أن يكون هذا العلمان متطلباً جامعياً لدى كل الجامعات وكلياتها على تنوع تخصصات طلابها ، لأنهما علما يُكسبان الطالب مهارة توثيق القول ، ومهارة استثماره ، وليس العلم في جوهره إلا كذلك حسن استثمار المعرفة بعد توثيقها ، فهل لك أن تشير إلى أي علم في أي عصر أو مصر منذ أن خلق الله ﷻ هذه الدنيا يداني هذين العلمين ؟

اللفظ ومنها ما هو من معاني النظم وسياقه ، ومعانٍ تكون عند سماع النص في هذا السياق . وهذان الضربان يندرجان فيما يعرف بمعنى المعنى أو المعاني الثواني .

هذا النسق الذي اخترته ليس عياره مستويات الدلالة جلاء وخفاءً ، ولا عياره القصد الرئيس والقصد التبعية . بل عياره نوعُ المستنبطِ منه ، فنحنُ ننظرُ إلى نوع الدال ، وليس نوع الدلالة ، ولا نوع المدلول ، وهذا نهج أخذ بالنظر في صورة البيان ، والنظر في الصورة والأسلوب أقربُ إلى الموضوعية العلمية ، وأبعد عن اشتجار الخلاف ، وهذا فيه تيسير على القارئ غير المتخصص في التفكير الأصولي فيما أزعم .

* * *

الاستنباط بسبيل النظم (المنطوق الصريح/ بعض سبيل العبارة)

النظم هو ما يكون من الكلمات وتراكيبها في سياقها المقالي والمقامي ، وهذا النظم لا تكون كل عناصره منطوقة بل بعض عناصره مطوية من اللسان ذكراً ، ولكنها في الجنان حضوراً ، فهي من قوة حضورها يستغنى عن نطقها ، وقد يكون طيها في اللسان توسيعاً في المدلول وتنويعاً ، فأنت أنطق ما تكون دلالة إذا لم تنطق لساناً ، وبيان الوحي غير قليل من عناصر نظمه مطوية لساناً ، حاضرة جناناً ، وما كل طي بإيجاز كما لا يخفى على أهل العلم بالبيان .

هذا النظم بتراكيبه في سياقه يدل على المعنى دلالة لا يعتمد فيها على غير النظم وسياقه المقالي ، والمقامي ، ويسمى عند الحنفية (العبارة) ^(١)

« سُمِّيَتْ الْأَلْفَاظُ الدَّالَّةُ عَلَى الْمَعَانِي عِبَارَاتٍ ؛ لِأَنَّهَا تُفَسِّرُ مَا فِي الضَّمِيرِ الَّذِي هُوَ مَسْتُورٌ كَمَا أَنَّ الْمُعْبَّرَ يُفَسِّرُ مَا هُوَ مَسْتُورٌ ، وَهُوَ عَاقِبَةُ الرُّؤْيَا ؛ وَلِأَنَّهَا تَكَلِّمُ عَمَّا فِي الضَّمِيرِ » ^(٢).

(١) تطلق « العبارة » في العربية على ما يُعربُ عما في نفس المتكلم ، يقال : عَبَّرَ عَمَّا فِي نَفْسِهِ : أَعْرَبَ وَبَيَّنَ . وَعَبَّرَ عَنْهُ غَيْرُهُ : عَيَّى فَأَعْرَبَ عَنْهُ ، وَالاسْمُ الْعِبْرَةُ ، وَالْعِبَارَةُ وَالْعِبَارَةُ . وَعَبَّرَ عَنْ فُلَانٍ : تَكَلَّمَ عَنْهُ ؛ وَاللِّسَانُ يُعْبَّرُ عَمَّا فِي الضَّمِيرِ . « (لسان العرب : كتاب : الرءاء - فصل : العين)

والعبارة مختصة بالكلام العابر الهواء من لسان المتكلم إلى سَمْعِ السَّامِعِ ، بينما « الاعتبار » مختص بالحالة التي يتوصل بها من معرفة المشاهد إلى ما ليس مُشَاهِداً فهو معرفة الحقائق بالدلالات ففي العبارة معنى تفسير ما في نفس المتكلم وإظهاره والإعراب عنه ، وفي إطلاق كلمة « العبارة » على بعض البيان القرآني وما يليق به من مصطلح ، فهو استخدام يكشف عن قدرنا لا عما يليق بالبيان القرآني .

(٢) كشف الأسرار للعلاء البخاري : ١/٦٧

فالنظم جامعٌ بين المنطوق الصريح ، والعبارة ، والفرق الجوهرى بينهما أن الجمهور معتدٌ بمباشرة الدلالة ، والحنفية معتدون بمستوى القصد ، فما كان الكلام مسوقاً إلى الدلالة عليه سوقاً أصلياً فهو عبارة ، سواء كان هذا بطريق مباشرٍ أو غير مباشر ، وعلى هذا تجد بعض ما هو منطوقٌ صريحٌ عند الجمهور ليس سبيل عبارة عند الحنفية ، فإذا تحققت مباشرة الدلالة والسوق الأصلي كان من قبيل المنطوق الصريح ، وسبيل العبارة أيضاً ، وإلا فإنه قد يكون من سبيل العبارة ، وليس من المنطوق الصريح عند الجمهور في شيء ، فحسن التنبه على ذلك ، فليسا بالمتطابقين دائماً ، فقد يجتمعان ، وقد يفترقان .

الحنفية إذن لا يُطلقون مصطلح «سبيل العبارة» إلا على ما يدل على «ما كان السياق لأجله ، ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناولٌ له»^(١)

فالاستدلال بعبارة النص «هو العمل إثباتاً للحكم بظاهر ما سيق الكلام له»^(٢).

فالمعنى المراد إثباته يدلُّ عليه اللفظ (التركيب / الصورة) ويقصدُ أصلاً منه هذا الضابط وإن يكن مبرزاً أهم خصائص الدلالة بالعبارة وأبرز سماتها ، فإنه غير جامعٍ ما هو مندرجٌ فيها .

هو يرتكز على أمرين : السوق والظهور .

يراد بالسوق هنا أن يكون منطوق العبارة : مادة وصيغة إفرادية وتركيبية ومساقاً ، متجهاً إلى معنى معين ، ومدفوعاً إليه دفعاً .

ويراد بالظهور ظهور المعنى الذي سيق إليه منطوق العبارة لكل ذي معرفة بالدلالة الإفرادية والتركيبية للعبارة معرفةً يعتبرها أهل اللغة والبيان ، فلا يقدر في الظهور غموض المعنى على من ليس منهم وإن كان عربياً قحاً .

(١) أصول السرخسي : ٢٣٦/١ - تحقيق : أبي الوفا الأفغاني - ط : دار الكتاب العربي - ١٣٧٣هـ

(٢) أصول البزدوي وشرح العلاء البخاري عليه : ٦٧/١ ، ٦٨ .

وتنحصر عناصر الضبط لحدود الدلالة بالعبارة في هذا الضابط في السوق والظهور مما يفسح المجال لبعض صنوف القول ، فكل ما دلّ عليه منطوق العبارة وأقيمت القرائن على أنه المسوق له الكلام إنما هو من قبيل ما يستنبط بسبيل العبارة ، فيدخل فيه ما يسمّى بالنصر والمحكم والمفسر من درجات البيان الواضح ، وما كان عاماً أو خاصاً ، وما كان حقيقةً أو مجازاً ، فلا يقصر على ما كانت دلالاته وضعيّة (المطابقيّة والتضمينيّة) بل يتناول ما كانت دلالاته التزاميّة متى كانت مقصودةً وسبق الكلام له ، فسبيل العبارة أوسع من وجهٍ مما سُمّي بالمنطوق الصريح عند ابن الحاجب وأشياعه لعدم دخول الدلالة الالتزاميّة في المنطوق الصريح عندهم وإن كانت مقصودةً وسبق لها الكلام ، أمّا سبيل العبارة ، فالشأن فيه - عند أصحاب هذا الضابط - توفر سوق الكلام له ، وتوفر عدم الاحتياج إلى تأويلٍ وعظيم تأملٍ .

ولا شك أن هذه ثمرة من ثمرات السوق والقصد ، فكلما كانت القرائن الدالة على السوق جليّةً وأفيرةً كان الظهور أعلىً وأجلى .
ومثله كل ما دلّ عليه منطوق العبارة وأقيمت القرائن على أنه المسوق له الكلام سوقاً تبعياً بأن تدلّ القرائن والملابسات على أن النظم سبق لإفادة معناه نيمًا يتمم بناءً معنى آخر هو المسوق له النظم سوقاً أصلياً بحيث لو انفرد التبعي عن هذه القرائن والملابسات صار أصلياً^(١) فهو ظاهرٌ جليٌّ من العبارة ، غير أن القرائن هي الهادية إلى أنه تبعيٌّ في الدلالة لا أصليٌّ ، وقد يترتب على عدم الوعي البالغ بالقرائن والملابسات قد يتمخض عنها ضلالٌ في إدراك منزلة ما استنبط بسبيل العبارة وذلك أمرٌ ليس باليسير أثره .

وما كان سوق الكلام له سوقاً تبعياً يتناول أدنى مراتب البيان الواضح ، وهو المسمّى اصطلاحاً بالظاهرسواءً كان حقيقةً أو مجازاً عاماً أو خاصاً ، فسبيل

(١) التلويح على التوضيح شرح متن التنقيح ، لسعد الدين التفتازاني ، ٢٦٥/١ - مراجعة نجيب الماجدي و حسين الماجد - ط (١) ١٤٢٦ - المكتبة العصرية - بيروت

العبارة على هذا الضابطِ تدرجُ فيه مراتبُ البيان الواضح بدءاً من الظاهر إلى المحكم . ومن ثمَّ لم يكن بحاجةٍ إلى تأملٍ « وَسُمِّيَ هذا النوع من الدلالة بالعبارة ؛ لأنه يُفسر ما في الضمير الذي هو مستورٌ كما أن الرؤيا تفسر عاقبتها المستورة »^(١)

ولما كانت الرؤيا بعد تعبيرها لا تحتاج من سامع تعبيرها إلى تأول كان المعنى المدلول عليه بالعبارة مما يُعلم قبل التأمل أن ظاهر النظم متناولٌ له ، فلا يحتاج عند أصحاب هذا الضابط إدراكه إدراكاً كلياً إلى تأملٍ وتدبرٍ ، فهو بادٍ ظاهرٌ من العبارة ما يكفي فيه توجيهُ الذهن إليه ، أمّا ما يكون من تأملٍ وتدبرٍ ولا سيما في النظم القرآني ، فإنّما هو مما سيق إليه تبعاً ، فمراجعة المساق والقرائن والملابسات هي الفارقة بينهما وإن يكن كلاً منهما مما يستنبط بسبيل العبارة .

هذان المستويان من الدلالة الظاهرة عند أصحاب هذا الضابط هما مستويان متميزان بحسب المفهوم واعتبار الحيثية ، إذ اعتبر في الظاهر مجرد الظهور بغير قرينة واعتبر في المستوى الآخر النصّ وما فوقه إلى المحكم ، والظهور قرينة دالة على السوق ، وعلى الرغم من هذا التمايز الرجوع إلى مبعث الظهور فإنّهما متداخلان بحسب الوجود : النصّ قد يكون هو الظاهر نفسه إذا ما كان معناه الظاهر بنفسه هو المسوق له الكلام . وذلك كلُّ لفظٍ سيق أصالةً لمعناه الظاهر بمجردّه^(٢)

وقد يكون المعنى المسوق له في الكلام أصالة ليس هو الظاهر بنفسه بل الظاهر بقرينة ، فتكون العبارة حينئذ ذات معنيين ظاهرين : أحدهما متمم الآخر المسوق له أصالة .

(١) التقرير والتحبير لابن أمير الحاج : ١٠٦/١ - ط. ثانية سنة ١٤٠٣هـ مصورة عن ط :

بولاق : ١٣١٦ ، وشرح المنار لان ملك وحواشيه : ص ٥٢٠ - ط : ١٣١٥ - تركيا .

(٢) تيسير التحرير ، لامير بادشاه : ١٣٩/١ - ط : ١٣٥١ - مصطفى الحلبي - القاهرة .

والظاهر بمفهومه الاصطلاحي عند الحنفيّة « لا ينفردُ عن النصِّ إذ لا بدّ من كلِّ أمرٍ تحقق فيه ظاهرٌ من أن يُساق اللفظُ أصالةً لغرضٍ ، ويمتنع خلوُّ الكلام عن مقصودٍ أصليٍّ يُساق له ، فإن كان مُسماه لم يكن هناك غير النصِّ وإن كان غيره لم ينفرد الظاهر عنه»^(١)

وقد يتخلف الظاهر عن النصِّ وما فوقه فلا يصاحبه ، فيكون النصُّ غير ظاهر بنفسه وذلك في العبارات التي لا يكون لها معنى ظاهر بنفسه ولا يفهمه العارف بمواصفات اللغة بغير قرينة بل يفهمه «بقريئة تقترن باللفظ من المتكلم ، ليس اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة»^(٢) فتصّرف المتكلم وما أحاط به كلامه من ملابسٍ وأحوالٍ وقرائنٍ هو الدالُّ على أنه ساق الكلام لذلك المعنى .

ولا يدخل في سبيل العبارة عند أصحاب هذا الضابط ما يحتاج إلى تأملٍ وتدبّر لإدراكه إدراكاً كلياً ، ما سنراه في بعض صور ما يعرف عند جمهور الأصوليين بدلالة الإيماء والتنبيه ، وإدراك أن النصِّ متناول له يحتاج إلى شيءٍ من التأمل ، المذهب الأعلى عندي أن سبيل العبارة يشمل ما تحقق فيه أمران أو أحدهما :

الأول : دلالة النظم عليه بنفسه .

الآخر أن يُساق إليه النظم ، وإن دلّ عليه النظم بلازمه .

ومن ثمّ يكون ضابط سبيل العبارة عندي هو : دلالة النظم على المعنى المسوق له أصالةً أو تبعاً .

هذا هو الأليق بالواقع الدلاليّ ، إذ هو ضابطٌ لا يعتمد إلاّ على قصد الدلالة على المعنى بالنظم ، فكلُّ ما قصد من النظم الدلالة عليه يكون سبيل استنباطه بالعبارة بغضِّ النظر عن درجة الوضوح والاحتياج إلى تأملٍ ، فهو أشمل

(١) أصول السرخسيّ : ١/١٦٤

(٢) الموضع السابق

وأجمع لما كانت دلالة مقصودة وسبق الكلام لأجله ، وهو لا يفرق بين السّوق الأصليّ والسّوق التبعية في اندراجها في سبيل العبارة ، إذ العبرة في الاندراج بتحقيق السّوق لا بمكانته .

في قوله ﷻ : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ (البقرة: ٢٧٥) المعنى الذي دلّ عليه المنطوق الصريح في الآية هو ثبوت حكم الله تعالى بحل البيع وحرمة الربا ، وهذا معنى مباشر تدركه وإن سمعت الجملة القرآنية خارج سياقها ، فإذا ما نظرت في السياق فهمت مع هذا أيضاً معنى آخر هو أن الله ﷻ يفرق بين البيع والربا رداً على من جعلهما سواء بقوله ﷻ : ﴿ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾ (البقرة: ٢٧٥) هذان المعنيان هما من معاني المنطوق الصريح ، وإن كان أحدهما أخذ من النص وحده دون سياقه ، والآخر أخذ من النص وسياقه ، وما دل عليه النص في سياقه هو عندي من المنطوق الصريح ، فالحاجة إلى النظر في السياق لا تجعله من المنطوق غير الصريح عندي .

المعنيان معاً عندي من قبيل النظم (العبارة)، وإن تنوع الدال على كل فأحدهما دل عليه النظم وحده ، والآخر دلّ عليه النظم والسياق معاً .

وأنت إذا ما نظرت ألفت أن أحد المعنيين مترتب على الآخر : فإذا ما كان الله تعالى أحل أحدهما وحرّم الآخر كما يقضي به منطوق النص ، فإنه يلزمه لزوماً لا ينفك أنه يفرق بينهما ، فإنه لا يستقيم أن يختلفا حكماً ولا يفترقان .

تكمن المعضلة حين يكون معنى المنطوق خارج السياق لا يتواءم مع معناها في داخل السياق ، فلا يمكنك القول بهما معاً ، أمّا هنا فليس لك إلا أن تقول بهما معاً ؛ لأنهما متلازمان لا ينفكان ، فكأنهما سواء .

ملاك القول أنّ المباشرة هي جوهر مصطلح (المنطوق الصريح) والسوق جوهر مصطلح (العبارة) وهما جوهران لا يتعاندان .

مراتب وجوه الاستدلال بالنظم (العبارة والمنطوق) باعتبار الوضع :

بدا أن سبيل المنطوق الصريح عند غير الحنفية يتناول ما كان في محلّ النطق ، فشمّل ما كانت دلالة مطابقة أو تضمنية ، وأن سبيل العبارة عند

جمهرة الحنفية يتناول ما يتحقق فيه سوق النظم له سوقاً أصلياً أو تبعياً ، وقد يترتبُ على هذا السوق ظهورُ الدلالة ظهوراً يدفع عن السامع مشقة التأويل ، ومن ثمَّ كانت دلالة العبارة أشمل وأفسح من دلالة المنطوق الصريح :

دلالة العبارة تشتملُ على الوجوه الاستعمالية المنبثقة من العلاقة بين الدال والمدلول باعتبار الوضع بمراتبه : المطابقة والتضمّن والالتزام ، متى تحقق عنصر السوق لها .

وهذه المراتب منطوية تحت ما يعرف بالحقيقة والمجاز المنبثقين من العلاقة الوضعية بين الدال والمدلول ، فقد تكون وضعاً لغوياً أو شرعياً أو عرفياً عاماً أو خاصاً^(١) أو علاقة غير موضوعة وضعاً تحقيقياً وهو ما يعرف بالمجاز .

ومراتب الحقيقة أربع :

لغوية ، وشرعية ، وعرفية عامة ، وعرفية خاصة ، ومثلها مراتب المجاز^(٢) ، وحمل العبارة على مرتبة من هذه المراتب له ضوابطه المعتمدة وفقاً لنوع البيان والخطاب الذي ترد فيه العبارة .

المرتبة الأولى :

لما كنتُ بصدد النظر في بيان الشرع دون غيره فجمهرة الأصوليين على أنّ ما يدلّ على المعنى بعبارته ومنطوقه الصريح يحمل على الحقيقة الشرعية أولاً متى كانت هذه الحقيقة قارة ، ولم يصرف عنها صارفٌ معتبرٌ ، فنصوص الشريعة جاءت لبيان الشرعيّات كما أرادها الشارع ، فيجبُ حملُ النصّ أوّل ما يحمل على معهود المتكلم به : قرآناً وسنة .

(١) شرح الكوكب المنير : ١٤٩/١

(٢) المحصول للرازي : ١٠٩/١ وما بعدها ، المعتمد للبصري : ١٤/١ ، ط . الأولى

١٤٠٣هـ - بيروت ، شرح الكوكب المنير : ١٤٩/١ ، المطول : ٣٥٤ ، شروح

التلخيص : ٢٦/٤

« وهذا المعهود الشرعي ليس هو مدلول نص شرعي (واحد) من المعاني :
بل هو معهود نصوص شرعية ، وبيان ذلك أن أي كلام ... يدلّ على عدة
معان :

أولها : دلالة المفردة ، كدلالة كلمة « عين » على عدد من المعاني .
وثانيها : دلالة الصيغة كدلالة وزن (فَعُول) على المبالغة و (فاعِل) بفتح
العين « على التابع .

وثالثها : دلالة الرابطة والعلاقة كدلالة (باء الجر) على الإلصاق والسببية .
ورابعا : دلالة سياق النص الواحد ، وذلك بحكم قانون النحو والبلاغة
وشواهد القرائن ، وهذا السياق يخص المدلول اللغوي المفردة والصيغة
والرابطة

وخامسها : دلالات السياقات لعدة نصوص فإذا اتحدت هذه الدلالات على
مفهوم واحد كان ذلك المفهوم معهوداً للمتكلم بمجموع تلك النصوص وإن لم
تتحد على مفهوم واحد ضبطت كل حالة بخصائصها ، وهذا هو المنهج في
النصوص الشرعية التي تتوهم بعض الإفهام أنها متعارضة^(١) .
ذلك ما عليه المحققون من الأئمة وأهل العلم^(٢) .

(١) تعليق ابن عقيل الظاهري على نوادر الإمام ابن حزم ، : ١٤٢/٢ - ط الأولى ١٤٠٤ هـ
الرياض .

(٢) ينظر في هذا : المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسن البصري : ٣٤٥/٢ ، ٣٤٦ ،
وفواتح الرحموت : ٢٢١/١ ، والتقارير والحبير : ١١/٢ ، شرح المنهاج للأصفهاني :
٢٨٢/١ - تحقيق : عبد الكريم النملة - ط : ١٤١٠ - الرياض والإبهاج في
شرح المنهاج لتقي الدين السبكي وولده التاج : ٣٦٤/١ ، ٣٦٥ - ط الأولى ١٤٠٤ هـ
- دار الكتب العلمية - بيروت .

هذا الذي أقامه أهل العلم منهاجاً هو من أعلى المناهج في استنباط مدلول الكلمة
والعبارة ، وإذا فهم حق فهمه ، واتخذ سبيلاً ، فإننا لا نكون مفتقرين إلى كثير مما
يلقى به من مناهج قراءة للنصوص في الحركة النقدية المعاصرة . وإن كان هذا
لا يمنع أن يكون المرء على علم محقق بتلك المناهج ، وأدواتها لا ليتعبدها
أو يتخذها من دون مناهج الأئمة ، بل لأن في العلم بها زاداً معرفياً بالخير وغيره ،
وكل ذلك نافع إن شاء الله رب العالمين .

وقد خالفهم ابن حزم الظاهري ، فذهب إلى أنّ الأولى حمل الأمور على معهودها في اللغة ما لم يمنع من ذلك نصٌّ أو إجماعٌ أو ضرورةٌ .
وقد نقده ابن عقيل الظاهري بأنَّ إزاء بيان خطاب الشريعة ، فالدلالة الشرعية أولى بالتقديم ^(١)

المرتبة الثانية : (عرف المخاطب الأول)

إذا لم يكن للنظم معهودٌ شرعيٌّ أو صرف عنه صارفٌ معتبر ، حمل على عرف المخاطبين الذين نزل فيهم الكتاب ووردت فيهم السنة ، فمتى لم نجد عرفاً خاصاً للمتكلم بالنصِّ الشرعيِّ وجب المصير إلى عرف المخاطب به في زمن رسول الله ﷺ فمعهود بيئة التنزيل أولى من معهود أي بيئة عربية ؛ لأنَّ «الظاهر إرادته لتبادره إلى الأذهان» ^(٢)

المرتبة الثالثة : (الحقيقة اللغوية)

وإن لم يكن معهودٌ شرعي ولا عرفي عامٌّ للمخاطبين زمن التشريع أو كان وصرف عنه صارف معتبر ، فالنظم يحمل على الحقيقة اللغوية ؛ لتعينها بحسب الواقع ^(٣) فإنَّما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها. ^(٤)

المرتبة الرابعة : (معهود المجاز)

وإن لم يكن ما سبق أو كان ، وصرف عنه صارفٌ ، فالنظم يحمل على معهود المجاز اللغوي غير الغالب في الاستعمال ، شريطة أن يقوم برهانٌ على أن الحقيقة غير مرادة ، وشريطة أن يكون ذلك المجاز صحيحاً في لغة العرب ،

(١) نوادر الإمام ابن حزم ، : ١٤٢/٢ - ط . الأولى ١٤٠٤ هـ - الرياض
(٢) شرح جمع الجوامع للمحلي ، ومعه حاشية العطار : ٤٢١/١ - دار الكتب العلمية - بيروت (مصورة - د.ت) .
(٣) التمهيد للأسنوي : ٢٢٨ ، والإبهاج للسبكي : ٢٦٥/١ ، وشرح جمع الجوامع وحاشية العطار : ٤٢٩/١ .
(٤) الرسالة للشافعي : ٥١ - تحقيق : أحمد شاكر .

فإن قام برهانٌ يعينه دون غيره كانت دلالاته قطعية أوراجحة ، وإلا فمحتملة ،
والحق لا يعدو المجازات المحتملة المتكافئة ^(١) .

ذلك الموقف الأصولي من اعتبار المدلول عليه بالعبارة الشاملة المنطوق
الصريح ، وفق مراتب الاعتبار هو في واقعه وعيُّ بأصول بيان الوحي : ومراعاة
لمتنزله وغايته وملابسات توظيفه نحو الغاية ، وتلك هي البراعة في الوعي
البياني للنص ، فخطاب الوحي مستمدٌ من رافدين أساسين : الكتاب والسنة ،
وكلاهما وحيٌّ ، وإن اختلفت مسالك هذا الوحي ووسائله في كلٍّ منهما .

وهذا الوحي البياني من مسلماته أن الذي أوحاه عليم بواقع القوم الموحى
إليهم ذلك البيان ؛ لأنه خالق ذلك الواقع ، وهو المحيط بدقائقه وجلائله
إحاطة شاملة كل جوانب هذا الواقع ، وفي صدرها الواقع اللغوي في مقاميه :
الأدائي والإدراكي ، فكان من خصائص هذا الوحي وضع دلالات جديدة لبعض
الكلمات ، وهو في مجموعِه إن لم يكن في جميعِه ذو دلالة موافقة واقع
الدلالة العرفية واللغوية المستقرة في بيئة المخاطبين النازل فيهم ذلك الوحي .

ولما كان بيان الوحي ذا غاية يحمل الناس إليها برفق لا عليها وجب إنزال
عبارته على ما أقامه من دلالات عهدت منه تحقيقاً للغاية التي أقيم البيان
لرفعها متى كانت هذه الدلالات مستقرة جلية ، ولا سيما أن من أبرز خصائص
هذه الدلالات الضبط والاطراد مما يرفعها إلى آفاق النصية المصونة ، فكانت
المقدم عند أهل تأصيل الإدراك الفقهي ومنهجته ، وكان وعيها الخطوة الأولى
على الصراط المستقيم .

هذا يستوجب رصد كلمات الوحي وتحرير الدلالة الشرعية لها من خلال
المناظرة بين ما ورثته من جذرها اللغوي وما استقته من عدة رواقد منها :
أسباب النزول في محيط النظم القرآني ، وأسباب الورود في مجال الحديث
النبي .

(١) المحصول : ٥٧٦/١ ، وشرح المنهاج للأصفهاني : ٢٨٣/١ ، ونوادر ابن حزم :
١٤٣/٢ (م.س)

والسياق الخاص ثم العام الذي وردت فيه : قرآنا وسنة ، وما قد يتجلى من اطّراد إن تعدّدت حضورا في نصوص ، أو تفرّدت بدلالته في نصّ ذي مساقات وملابسات مختلفة ، فالكلمة في بيان الوحي تكون ذات دلالة شرعية مطّردة ولكن السياق وهو ذو سلطان عليّ قد يعدل بها عن هدي الدلالة المطّردة لتحمل أمانة دلالة أخرى يستوجبها السياق والقرائن والمساقات فكلمة « الصلاة » في الكتاب والسنة ذات دلالة شرعية مطّردة ماثلة في هذه العبادة المخصوصة ، ولكنها وردت في الكتاب والسنة في مساقات وقرائن عدلت بها عن هذه الدلالة الشرعية المطّردة ، وذلك ما يتجلى في قوله تعالى : ﴿ وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ ﴾ (التوبة: ١٠٣) فالمعنى ، وبارك عليهم أي يدعو لهم بالبركة في أموالهم .

وكذلك في قول النبي ﷺ فيما رواه مسلم في صحيحه من كتاب « النكاح » بسنده عن هشام عن ابن سيرين عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ :
 « إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجِبْ فَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ وَإِنْ كَانَ مُفْطِرًا فَلْيُطْعَمْ » :
 قوله : « فَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ » لا يستقيم أن يكون معنى الصلاة هو المدلول الشرعي المعهود ، بل المعنى هو الدعاء ، وهذا ما عليه أهل العلم :^(١)
 مدلول كلمة « الصلاة » في كل من الآية الآنفة والحديث مدلول لغوي ، وليس المدلول الشرعي المعهود ، فكان المصير هنا إلى الحقيقة اللغوية دون الحقيقة الشرعية .

وتحرير دلالات الكلمات على هذا النحو يحتاج إلى جهد ليس باليسير ، ولكنه موثوق العطاء وموفوره ، وقد وردت الكلمة نفسها « الصلاة » في البيانين ذات احتمال ، ومعها من القرائن ما يعلى الدلالة الشرعية إعلاء غير قاطع مما جعل بعض أهل العلم يقضى بالإجمال المستوجب تبيانا من المشرع^(٢) .

(١) أبو داود في كتاب الصوم روى الحديث ٢٤٦٢ عن عبد الله بن سعيد حدّثنا أبو خالد عن هشام عن ابن سيرين عن أبي هريرة ، ثم قال " قَالَ هِشَامٌ وَالصَّلَاةُ الدُّعَاءُ . وكذلك أحمد في مسند أبي هريرة رواه ، وقال يعني الدعاء .

(٢) ينظر في هذا : المستصفي للغزالي : ٣٥٧/١ .

روى النسائي في كتاب (مناسك الحج) من سننه بسنده :

أَخْبَرَنَا يُونُسُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي الْحَسَنُ بْنُ مُسْلِمٍ ح وَالْحَارِثُ بْنُ مِسْكِينٍ قِرَاءَةً عَلَيْهِ وَأَنَا أَسْمَعُ عَنْ ابْنِ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي ابْنُ جُرَيْجٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ طَاوُسٍ عَنْ رَجُلٍ أَدْرَكَ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ :

« الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ فَأَقِلُّوا مِنْ الْكَلَامِ ».. (صححه الألباني في إرواء الغليل)

وروى الدارمي في كتاب (المناسك) من سننه بسند أَخْبَرَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا الْفُضَيْلُ بْنُ عِيَّاضٍ عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ عَنْ طَاوُسٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :

« الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ إِلَّا أَنْ اللَّهَ أَحَلَّ فِيهِ الْمُنْطِقَ ، فَمَنْ نَطَقَ فِيهِ فَلَا يَنْطِقُ إِلَّا بِخَيْرٍ ».. (صححه الألباني في صحيح الجامع الصغير : حديث رقم : ٣٩٥٤)

إن قوله « صلاة » يحتمل الدلالة الشرعية والدلالة اللغوية والقرائن تعلق الشرعية في هذا النص ، سواء حملناه على صيغة الابتداء والأخبار أو جعلناه على التشبيه المحذوف الوجه والأداة ، فإن اشتراط الطهارة من الحديثين يعلو الدلالة الشرعية .

جاءت رواية أخرى عند الترمذي في كتاب « (الحج) من سننه بسنده :

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ عَنْ طَاوُسٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ « الطَّوَّافُ حَوْلَ الْبَيْتِ مِثْلُ الصَّلَاةِ إِلَّا أَنْكُمْ تَتَكَلَّمُونَ فِيهِ فَمَنْ تَكَلَّمَ فِيهِ فَلَا يَتَكَلَّمَنَّ إِلَّا بِخَيْرٍ » . قَالَ أَبُو عِيسَى وَقَدْ رَوَى هَذَا الْحَدِيثُ عَنْ ابْنِ طَاوُسٍ وَغَيْرِهِ عَنْ طَاوُسٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ مَوْقُوفًا . وَلَا نَعْرِفُهُ مَرْفُوعًا إِلَّا مِنْ حَدِيثِ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ . وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ يَسْتَحِبُّونَ أَنْ لَا يَتَكَلَّمَ الرَّجُلُ فِي الطَّوَّافِ إِلَّا لِحَاجَةٍ أَوْ بِذِكْرِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ مِنَ الْعِلْمِ .

(صححه الألباني)

التشبيه والاستثناء في هذه الرواية قرينتان قاطعتان بالدلالة الشرعية مانعتان من الدلالة اللغوية^(١).

ومثل هذا غير قليل في مفردات المعجم القرآني والنبوي مما يستوجب الوعي بالمساق والقرائن الحالية والمقالية والملابسات الداخلية والخارجية لتحريـر الدلالة^(٢).

واعتبار مرتبة الحقيقة العرفية في المرتبة الثانية من بعد الحقيقة الشرعية في سبيل الاستنباط بالعبارة أمر يفرضه واقع وحقيقة خطاب الوحي وغايته ؛ فترك الوحي إنزال دلالة جديدة للكلمة إنما هو إقرار لدلالاتها القائمة في عرف من نزل فيهم هذا البيان وذلك الخطاب ، وهو عرف شاخص قبل النزول والورود ، والوحي إنما خاطب الناس على ما تفهم تحقيقاً لغاية الخطاب متى لم يكن ما يوجب صرفاً عما عهدت ، ويزيد هذا أنه « لو لم يكن على ما يعهدون لم يك عندهم معجزاً وكانوا يخرجون عن مقتضى التعجيز بقولهم : هذا على غير ما عهدنا إذ ليس لنا عهد بمثل هذا الكلام من حيث إن كلامنا معروف مفهوم عندنا ، وهذا ليس بمفهوم ولا معروف ، فلم تقم الحجة عليهم به »^(٣).

هذا يقتضى من المستنبطين الوقوف على الدلالات العرفية لعبارات الكتاب والسنة ومنطوقها التي كانت حاضرة في القوم النازل فيهم ذلك الوحي أولاً . وهذا يؤكد أيضاً أنه لا بد في مثل هذا « من اتباع معهود الأميين - وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم - فإن كان العرب في لسانهم عرف مستمر ، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه وهذا جار في المعاني والألفاظ

(١) ينظر للمزيد : التمهيد للأسنوي : ٢٢٨ ، والإبهاج : ٣٦٤/١

(٢) لنا قلت إن ضبط السياق القريب والبعيد ، والوعي بالقرائن أحد ضوابط حسن فقه المعنى ، واستنباطه ، وهذا ما استهان به غير قليل من الذين يقحمون أنفسهم فيما لم يتخصصوا فيه من علوم الشريعة وأدواتها .

(٣) الموافقات للشاطبي : ٧١/٢

والأساليب»^(١) على أن اتباع معهود الأميين لا ينبغي أن يكون مانعاً مما لا يتعاند مع ذلك المعهود من المعاني والدلالات .

ويبقى بعد هذا أن الإنزال على وفق المعهود الخطابي حين التنزل والتبليغ النبوي هو في حقيقته التزام كريم بأصل راسخ من أصول الوعي البياني للنصوص ؛ فتفسير النص يقتضي إدراك طبيعة الأداء اللغوي وحدود التوظيف ومسالك الإدراك في الواقع التوظيفي للغة التي بني منها ذلك النص المراد تفسيره .

من البدهي أن يكون مفسر قصيدة جاهلية ذا وعي بالغ بطبيعة اللغة في بيئة صاحبها الزمانية والمكانية والحضارية ، وبوظيفة اللغة والشعر في تلك البيئة بل التدقيق يقتضي النظر في المعجم اللغوي والتركيب لقبيلة الشاعر ، وما تمتاز به هذه القبيلة من سبل بناء العبارة وعطاءات هذا البناء حتى لا يفسر أشعار هذا الشاعر خارج البيئة التي نبت فيها ، ويقتضي أيضاً وعي التاريخ الحضاري والشعري والقبلي لبيئته ، ووعي كثير من الملابس التي أحاطت بالشاعر وشعره حتى لا يكون إسقاطاً دلالي مستمد من واقع منقسم عن ميلاد النص زماناً ومكاناً.

وهذا الذي يجب أن يكون في قراءة الكلمة الشاعرة هو أشد تطلبا في آفاق تدبر خطاب الوحي ، فهو أولى بوعي الدلالة العرفية الشاحصة في بيئة التنزيل والتبليغ النبوي حتى لا يسقط على دلالات العبارة في خطاب الوحي ما لم يكن ليدرك في عصر التبليغ الأول ، ولا سيما الدلالات التي قد تتعارض مع أصل من أصول الإسلام ، فما وسع الصحابة من الدلالات في عصر التبليغ الأول يسعنا إلى يوم القيامة ، وما ينبت في عصورنا من أحداث وواقعات لا يحتاج إنزاله على هدى خطاب الشرع إلى ما يتناقض مع الدلالة العرفية الزاهرة في عصر التنزيل والتبليغ النبوي ، بل يندرج في محيط هذه الدلالة

(١) الموافقات : ٨٢/٢

العرفية المذكورة ، وكثير من محاولات التجديد الإدراكي التي يتطلع إلى إنفاذها من ليسوا على فقه بدقائق الدلالة الشرعية لمفردات معجم البيان وتراكيبه ، ولا على فقه بدقائق الدلالة في عرف المخاطبين زمن التبليغ الأول إنما أثمرته الغفلة عن فقه هاتين الدالتين مما يقضي بإعداد معجم دلالي للتصوص الشرعية في حقبة التبليغ الأول ، وتطور دلالة مفرداتها خارج سياق خطاب الوحي وما طرأ عليها من انحراف أو تغاير .

تأتي الحقيقة اللغوية العامة الشاملة لمستجمع دلالات العبارة في البيئات العربية في المرتبة من بعد الدلالة العرفية ، وهذا يقتضي من المستنبط من النصّ بسبيل العبارة وعي دلالة المفردات ، والفصل بين ما هو من قبيل الحقيقة اللغوية وما هو من قبيل المجاز ، فإذا ما كان « طريق معرفة الحقيقة السماع ؛ لأن الأصل فيها الوضع ، ولا يصير ذلك معلوماً إلا بالسماع »^(١)

ذلك وحده ليس باليسير على كثير ، فكيف إذا ما كان ذلك من بعد اليقين بأنه ليس لهذه العبارة دلالة خاصة في عرف الشرع ولا في عرف المخاطبين بالتبليغ الأول أو كان وصرف عنهما صارفٌ معتبر ؟ !

ثم تأتي مرتبة الدلالة المجازية المرتبة الأخيرة من مراتب الدلالة في سبيل العبارة ، وهي لا تكون إلا إذا صرف عن المراتب السابقة صارفٌ معتبر ، وحين ذاك يكون المصير إلى حمل النظم على المجازية لا مندوحة عنه عند القائلين بثبوت المجاز في خطاب الشرع ، وهم جمهرة من أهل العلم ، وإن نازع في ذلك بعض الأئمة وفي المسألة كلامٌ مشتجر^(٢) .

(١) أصول السرخسي : ١٧٧/١

(٢) راجع في هذا : الحقيقة والمجاز في القرآن للدكتور علي العماري ط الأولى ١٣٩٤ هـ السعادة . القاهرة ، والتصوير البياني دراسة تحليلية لمسائل البيان لشيخنا : ص ١٠ - ١٨ - ط . الثانية ٤٠٠ ، دارالتضامن للطباعة ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، والمجاز في اللغة بين الإجازة والمنع : عرض وتحليل ونقد ، للدكتور عبد العظيم المطعني ، ط . الأولى مطبعة حسان ، مكتبة وهبة ، القاهرة .

دلالة سبيل النظم (العبارة / المنطوق الصريح) بين الظهور والجمال البياني :

الظهور الدلالي لازم من لوازم السّوق أصالة أوتبعها ، وذلك السّوق هو جوهر دلالة العبارة (المنطوق الصريح) وهذا الجلاء في اندلالة لا يتنافى مع الإبلاغ في تحقيق الإعجاز البياني لخطاب الوحي ؛ فتحقيق هذا الإعجاز لا يتوقف على ما يحوجك في نيل ما يقيم أمرك على الجادة إلى طلبه بالفكرة وتحريك خاطر والهمّة في طلبه فوق طاقة كل طالب على نحو ما يصف عبد القاهر شأن اللطائف الدلالية^(١).

بيان الوحي قرآنا وسنة قد قدا عظيم الدلالات وجليها والتي لا يستقيم أمر المسلم بغيرها في بيان كريم يمنح كل ذي حاجة طلبته وبغيته ولا يكلفه فهماً إلا ما في وسعه تحقيقاً لوصف القرآن بأنه كريم ﴿ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴾ (الواقعة: ٧٧).

ووضوح الدلالة في بيان المعاني الكلية والرئيسية مع إعجازها البياني وثرائها الدلالي هو آية قاهرة من آيات إعجازه البياني ، فإنه « على قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة وحسن الاختصار ودقة المدخل يكون إظهار المعنى وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح وكانت الإشارة أبين وأنور كان أنفع وأنجع .

والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله تبارك وتعالى يمدحه ، ويدعو إليه ، ويحث عليه ، وبذلك نطق القرآن ، وبذلك تفاعرت العرب ، وتفاضلت وأصناف الأعجام^(٢)

« إن خير الكلام ما كان معناه إلى قلبك أسبق من لفظه إلى سمعك »^(٣).

(١) أسرار البلاغة : ١٣٩

(٢) البيان والتبيين ، تحقيق : هارون : ٧٥/١

(٣) السابق : ١١٥/١

ومن وجوه ذلك « أن يجتهد المتكلم في ترتيب اللفظ وتهذيبه وصيانتته من كل ما أخلّ بالدلالة ، وعاق دون الإبانة ، ولم يريدوا أن خير الكلام ما كان غفلاً مثل ما يتراجع الصبيان ويتكلم به العامة في السوق . هذا وليس إذا كان الكلام في غاية البيان ، وعلى أبلغ ما يكون من الوضوح ، أغناك ذاك عن الفكرة إذا كان المعنى لطيفاً ، فإن المعاني الشريفة اللطيفة لا بدّ فيها من بناء ثان على أول ، وردّ تال على سابق»^(١)

فلست على ما عليه بعض الحنفيّة من أن ظهور المعنى لا يحتاج معه إلى تأمل^(٢) إلا إن أريد أنه لا يحتاج استنباط ظاهره إلى تأمل ، وإلا فجميع مستويات الدلالة في خطاب الوحي تحتاج إلى تأمل ؛ فالكتاب والسنة حين يدلان على المعاني التأسيسية الكلية بعبارة واضحة إنما يجمعان إلى هذه المعاني ما يستنبطه أهل العلم بالتأمل والتدبر كل على ما منح بحيث لا يستطيع أهل العلم استفراغ ما في هذه العبارة وإن تظاهروا على ذلك ، بل كلما خطوا في سبيل الاستنباط خطوة ، وكلما تسمنوا في مدارج التدبر درجة فاض عليهم ما لم يكن لهم من قبل ، وذلك وجه آخر من وجوه إعجازه ، ووجه من وجوه وصف القرآن بأنه كتاب كريم ، فالبيان القرآني على الرغم من جلاء دلالاته في مقامات العطاء الأولى التي يفيض منها ضرورات الهدى وأصوله وکلياته هو يدعو إلى سبيل التدبر لاستنباط ما دقّ ولطف ، كل على قدر ما يطلب منها ، فلكل معنى مستوى من التدبر يتنزّل عليه ويجتنى به ، وهي معان وإن كانت لا تقوم كلها بأمر تأصيل الكليات والأصول التي لا تستقيم الحياة المسلمة إلا بها ، فإن منها معاني تقوم بأمر أخرى فوق أمر التأصيل والتأسيس ، منها ما يقوم بترسيخ ما أسس ، أو تصعيده ونموه ، أو الترقى بالمكلف في مقامات القرب حتى يخلّ في مقام الإحسان أو يحوم

(١) أسرار البلاغة : ١٤٤ - ط : شاکر

(٢) ينظر : كشف الأسرار شرح المنار ، للنسفي ، ط : دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٦ هـ : ٣٧٧/١ .

حوله ، فالكتاب والسنة ما كانا ليقتفا بالناس في مقام الحل والحرمة ، وهو مقام لا تستقيم الحياة حين يجتاز العبدُ حده ، بل جاء بيان الوحي كتاباً وسنة ليعيما الناس في أول أمرهما في ذلك المقام ويرسخا أقدامهم في ثبجه ، فيدلانهم على ذلك بعبارة ذات جلاء ثم ليرتقيا بهم رويدا رويدا إلى آفاق أعلى وأرحب ومقامات أسمى وأقرب في درج الطاعة لله رب العالمين .

ومن سنن البيان العالي أن ظهور دلالاته على الطبقة الأولى منه قرينة على أنه يكتنز في أعماقه من الدلالات ما لا يقع عليه إلا خبير بصير وهو يستوجب إتقان الفقه البياني لجمع آيات الأحكام وأحاديث التشريع سواء كانت الغاية استنباط أحكام أو استجلاء مقاصد التشريع.

ومما هو جامع بين الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية المستنبطة بالعبارة

قوله ﷻ :

﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ (البقرة: ٢٧٥).

قوله ﷻ : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ دلّ بنظمه دلالة مطابقية على

حكم البيع وحكم الربا ولا يحتاج المرء لإدراك هذه الدلالة إلى أكثر من معرفة لغة النظم وأوضاعها الإفرادية والتركيبيّة ، فهو من قبيل الدلالة الظاهرة . وعلى أنّ الذي حكم بكل هو الله ﷻ .

قد يذهب ذاهبٌ إلى أنّ الآية من قبيل المجمل ، فالبيع المحلل ، والربا المحرّم غير متعين المعنى عند نزول الآية ، فما كشف معنى كلٍ إلا بالسنة ، وهذا هو شأن المجمل ، فلا يقال إن المعنى المدلول عليه بالدلالة المطابقية معنى ظاهر .

معنى البيع الذي أبانت الآية حله ، والربا الذي أبانت الآية حرمة معنى معلوم للناس زمن نزول الآية ، فكانوا يعلمون الفرق بين ما هو بيعٌ ، وما هو

ربا ، فهو معنى عامٌ ، وليس بمجمل ، وجاءت السنة لتخصص من البيع الحلال صوراً فحرمتها ، ولتخصص من الربا صوراً ، فلم تحرمها كبيع بعير ببعيرين مثلاً .

وفرقٌ غير خفي بين ما هو عام ، وما هو مجمل ، فالمجمل لا يعملُ به حتى يفسر ، والعام يعملُ به ، ولا يتوقف الأخذ به حتى التخصيص ، فقد لا يخصص ، ولكن كلُّ مجملٍ في أحكام الحلِّ والحرمة لا بدُّ من تفسيره من المشرع ، فافترقا .

فإذا ارتقينا إلى مستوى أرفع في الإدراك يُلاحظ مساق النظم ، فدلالة النظم هنا ترتفع من مستوى الظهور المثمر الحكم بحل البيع وحرمة الربا إلى مستوى النصية ؛ لأنه مساقٌ لم يأت لبيان حكم كلِّ من البيع والربا ، بل هو دالُّ هنا على أنه للتفرقة بين البيع والربا ، وأنهما ليسا سواء وإن تشاركا في بعض الوجوه الظاهرية ، فالآية « نزلت رداً على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع والربا »^(١)

وإدراك هذا المساق الذي أقيم فيه هذا النظم يتشكّل في وعي السامع من عِدَّة رَوَافِدَ :

الأول : سبب النزول^(٢) .

الثاني : الجمع بين الجملتين : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ و ﴿ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ فهما متقابلتان تقابلا يبرز المفارقة بين طبيعة وأثر المحكوم عليه فيهما .

الثالث : النظم السابق على الجملتين : ﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا ﴾ إلخ فقله : ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾ إنما هو « حكاية عن المعتقدين لإباحته من الكفار ، فزعموا أنه لا فرق بين الزيادة المأخوذة على

(١) أصول السرخسيّ : ١٦٤/١

(٢) ينظر : أحكام القرآن لابن العربي : ٢٦١/١ - تحقيق : علي البجاوي - ط : ١٤٢١ - دار إحياء التراث العربي - بيروت

وجه الربا وبين سائر الأرباح المكتسبة بضروب البياعات ، وجعلوا ما وضع الله ﷻ أمر الشريعة عليه من مصالح الدين والدنيا ، فذمهم الله على جهلهم ، وأخبر عن حالهم يوم القيامة وما يحل بهم من عقابة^(١) .

هذه الروافد الثلاثة يتشكل منها ما سيق فيه قوله ﷻ ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ فتبدى أنه سيق للفرقة بين البيع والربا ، فدلّت العبارة على معنيين مقصودين :

(الأول) : حلُّ البيع وحرمة الربا ، وهو ما دلّت عليه العبارة دلالة مطابقية كما سبق وبرغم من ذلك لم يقصد إليه قصداً أولياً أصلياً وهو المنطوق الصريح للعبارة ، بل قصد إليه قصداً تبعياً لإتمام معنى آخر لازم عن المعنى المطابقي للعبارة .

(الثاني) : التفرقة بين البيع والربا ونفي المماثلة بينهما ، وإلغاء أثر التلاقي بينهما من بعض الوجوه التي أشكلت على أفهام الضالين حين نظروا إليهما ، كوجه الزيادة على الأصل في كل ، غافلين عن أثر منشأ هذه الزيادة في إبطال قيمتها في التلاقي .

وهذه التفرقة لازمة عن منطوق العبارة وهي المقصود الرئيس منها فهي بمثابة المعنى المكنى عنه في أسلوب الكناية ، على أن كلاً من الدالّتين مراد ، وإن اختلفت درجة الإرادة .

الأصوليون يكتفون في الكثير الغالب بتسجيل هذا القدر أو بعضه من المراجعة في مثل هذه الآية في مقام الاستنباط بسبيل العبارة نزولاً على مقتضى الغاية التي يسعون إليها ، والهدف الذي يرمون .

هذا التأمل في أسه مرتكز على حسّ البصيرة المرهف بالمنابع الرئيسية لروافد الدلالة وما ذاك باليسير إتقانه في كل نص لغير العارف باللغة

(١) أحكام القرآن للجصاص : تحقيق : صدقي جميل - : ٦٤١/١ - ط : ١٤٢١ - دار الفكر

ومواضعاتها ، وذلك إن يكن كافياً في تحقيق الركن الأول للاستنباط من الكتاب والسنة : تحرير الأحكام ، فإنه غير كافٍ لتحقيق الركن الثاني : بيان مقاصد الشريعة وتحقيق القناعة الفكرية والوحدانية للمكلف ، وهو ركن ركين يحتاج إلى بصيرة بالغة بالفقه البياني للنصوص^(١) .

والاستنباط بسبيل النظم (المنطوق الصريح/ العبارة) متسع الأرجاء ، مديدة أقطره ، وكثيرة معانيه ، وغير قليل مما عني به البلاغيون في ما يعرف عند المتأخرين منهم بعلم المعاني هو معين على حسن فقه المعاني المدلول عليها بالمنطوق الصريح ، والعبارة . وسواء في هذا المعاني التكليفية عقيدة وشريعة ، والمعاني الثقيفية .

ومن هذا الباب قول الله ﷻ :

﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ءِآبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (النساء: ١١) .

لننظر هنا في قوله ﷻ : ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ ﴾ ظاهر العبارة ومنطوقها الصريح على أن نصيب الذكر ضعف نصيب الأنثى ، وكان يمكن عربية أن يقال : وللأنثى نصف حظ الذكر ، ويتحقق أصل المعنى ، بيد أن النظم جاء على نحو يفهم من عبارته أمر مهم جداً له علاقة وثقى بمقصود

(١) سيايتك إن شاء الله تعالى في هذا الكتاب تدبر بياني مصاحباً لأصول النظر عند كل من البلاغي والأصولي لآيات الربا في سورة البقرة (٢٧٥-٢٨١) يبرز معالم السياق التكليفي الذي يهتم به الأصولي ، والسياق الثقيفي الذي يعنى به البلاغي ، وتمازجهما في البيان القرآني ، وأهمية الجمع بينهما في تدبر هذه الآيات .

سورة (النساء) من جهة ، وبمفتاح الآية من أخرى : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾ :

بناء الجملة القرآنية : ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ﴾ على أسلوب التشبيه دالٌّ دلالة بينة على أن الأصل في استحقاق الميراث هو الأنثى ، وليس الذكر ، فحظ الذكر مقيسٌ على حظ الأنثى ، فيحقق أولاً الأصل ، ويحرر ، ويوثق ، ثم يقاسُ عليه حظ الفرع (الذكر) .

في هذا تثقيفٌ للنفس أن تعدل إلى ما هو الأولى أن يكون همها في جمع الميراث هو تحقق الأمانة للإناث لا الذكور ، فالذكور الشأن فيهم أن ينتجوا ، لا أن يُنتج لهم ، أمّا الإناث فالشأن فيهم أن يُنتج لهم ، وأن تهيأ لهم سبل الحياة الكريمة ليكن في منعة من أن تتعرض إحداهن لما لا يحمد .

دلالة أسلوب التشبيه على هذا المعنى دلالة عبارة ، ودلالة منطوقٍ صريح ، وهو ما يُقصد إليه ، ولا يمكن أن يقال إن البيان لم يُسقِ إليه لأن في العدول عن المعهود من التعبير : للأنثى نصف حظ الذكر ، دلالةً على المعنى الذي أشرتُ إليه .

ومن أهمية تقرير هذا المعنى في نفوس العباد ذكر في أول السورة في هذه الآية ، وذكر في الآية الأخير منها ، فقال ﷺ : ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ۚ إِنَّ امْرَأًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وُلْدٌ وَلَهُرَ أختٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وُلْدٌ ۚ فَإِنْ كَانَ ثَلَاثَتِ امْرَأَتٍ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ۗ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝ ﴾ (النساء: ١٧٦) .

استنباط وجه المعنى بسبيل النظم (المنطوقِ الصريح ، والعبارة) :

لَمَّا كَانَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَكَانَ الْبَيَانُ عَلَى ضَرْبَيْنِ :
بيانٌ جليٌّ يتناوله الذكر نصا .

وبيان خفيً اشتمل عليه معنى التلاوة ضمنا .

ما كان من هذا الضرب كان تفصيل بيانه موكولا إلى النبي ﷺ وهو معنى قوله ﷺ : ﴿ لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (النحل: ٤٤) ^(١) كان من خصائص البيان الجلي الذي تناوله الذكر نصا الدلالة بمنطوق عبارته على وجه المعنى وعلته ووصفه ، فذلك من سنن بيان الوحي ؛ لأنه بيان يحيط بحكم جميع الحادثات المقدرة أزلا ، وقد بين الله ﷻ في وحيه قرآنا وسنة « جميع ما أمر به وجميع ما نهى عنه ، وجميع ما أحله وجميع ما حرمه ، وجميع ما عفا عنه وبهذا يكون كاملا كما قال ﷻ : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ﴾ (المائدة: ٣) ولكن قد يقصر فهم أكثر الناس عن فهم ما دلت عليه النصوص ، وعن وجه الدلالة وموقعها ، وتفاوت الأمة في مراتب الفهم عن الله ﷻ ورسوله ﷺ لا يحصيه إلا الله ﷻ ، ولو كانت الأفهام متساوية ، لتساوت أقدام العلماء في العلم ^(٢)

فالبيان الشرعي محيط بجميع الأحكام إحاطة دلالية لا إحاطة نصية (حرفية)، ومن سبل هذه الإحاطة النص على وجه المعنى ووصفه الذي كان له ، أو الإيماء إليه بطريق من طرق الإيماء ^(٣) فإذا نصّ عليه كان ذلك من قبيل المنطوق الصريح المدرج في دلالة العبارة عند الحنفية ، غير أنهم يدرجون في دلالة العبارة ما كان بسبيل الإيماء والتنبيه عند غيرهم ؛ فالدلالة على العلة في

(١) معالم السنن للخطابي : ٨/١

(٢) إعلام الموقعين لابن القيم : مراجعة طه عبد الرؤوف سعد : ٣٣١/١ - ط : دار الجيل -

بيروت (د . ت)

(٣) العلة الشرعية أمانة معرفة لا تدل لذاتها ، وإنما لظننا أنها منصوبة غير مؤثرة بنفسها ، ولا مقتضية للحكم بذاتها ، ولكن بنصب المتكلم لها فمن سنن بيانه أنه إذا أثبت حكما ، وقرنه بوصف ، ثم نفى الحكم في موطن غير قارن له بذلك الوصف دل ذلك على أن هذا الوصف علة ذلك الحكم .

سبيل الإيماء دلالة التزامية مقصودة فهي دلالة عبارة عندهم . ولكنه من قبيل المنطوق غير الصريح عند غيرهم .

الدلالة على وجه المعنى ووصفه في بيان الشريعة دلالة صريحة ، ودلالة ظاهرة ودلالة إيماء وتنبيه وهي دلالة لزومية .

وما يتدرج في سبيل النظم (المنطوق الصريح) هو الدلالة الصريحة والدلالة الظنية . أمّا دلالة الإيماء على وجه المعنى ، فهذه من سبيل (معنى النظم) أو لازم النظم ، وإن كان الحنفية يعدونه من قبيل سبيل النظم (العبارة) من أنه مقصود إليه ، فمخرج عده من النظم عندهم ليس نوع الدال ، بل مستوى القصد ، وأن اتخذت نوع الدال عيار تصنيف :

النحو الأول من سبيل استنباط وجه المعنى ووصفه وعلته: (الصريح):
وهو ما وضع لإفادة التعليل فلا يحتمل غيره^(١) ومن ثم لا يحتاج فهم التعليل منه إلى نظر بالغ ، إذ دلالاته على معناه التعليلي دلالة قطعية^(٢) وإن تكن مراجعة السياق و القرائن تزيده جلاء .

وأعلى عبارته درجة في الدلالة ما جاء بعبارة « لعله كذا ، أو لسبب كذا » ونحوه ولم يرد ذلك في البيان القرآني ، ثم يتلو ما جاء على نحو « من أجل كذا ، أو لأجل كذا » فذلك لا خلاف في قطعية دلالاته على وجه الحكم ووصفه^(٣) .

(١) شرح جمع الجوامع للمحلي ، وحاشية العطار معه : ٣٠٥/٢ ، ٣٠٦ ، وفواتح

الرحموت : ٢٩٥/٢ ، وتيسير التحرير : ٣٩/٤ ، وشرح الكوكب المنير : ١١٧/٤

(٢) الإحكام للآمدي : ٢٢٣/٣ ، وإرشاد الفحول للشوكاني : ٢١١

(٣) كلمة (أجل) في أصلها مصدر الفعل أجل يأجل ، يقال : أجل فلان على قومه شراً

أي جناه ، ثم استعمل المصدر في تعليل الجنايات كقولهم : من جرّك فعلته ، أي من

أن جررته أي جنيته ، ثم اتسع فيه فاستعمل في كل تعليل .

(ينظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس : أجل)

وقد ورد ذلك في الكتاب والسنة . وقال الله ﷻ :

﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ
أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا
النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ (المائدة: ٣٢).

قوله : ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ ﴾ دلّ دلالة قطعية على أن المشار إليه يقوله :
﴿ ذَلِكَ ﴾ وهو قتل ابن آدم أخاه لغير ما جرم اقترفته يده إلا اصطفاء الله ﷻ له
فجعله من المتقين ، إنما هو علة ما كتبه الله عزّ وعلا على بني إسرائيل من
أحكام بينها .

وجعل المشار إليه بذلك علة ما بعد ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ ﴾ جدّ جليّ إذا كان
المراد بابن آدم من لیسا ابنیه المباشرين له ، بل هما من ولده في بني إسرائيل ،
وإضافتهما بوصف النبوة إلى آدم على نحو ما رواه البخاري في « المناقب »
بسند عن أبي بكره رضي الله عنه أَخْرَجَ النَّبِيُّ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ الْحَسَنَ فَصَعِدَ بِهِ عَلَى
الْمِنْبَرِ ، فَقَالَ :

« ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ ، وَلَعَلَّ اللَّهُ أَنْ يُصْلِحَ بِهِ بَيْنَ فِئَتَيْنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ » .

وإذا أريد بابني آدم ولداه من صلبه كما يقيد ما رواه البخاري في كتاب
« أحاديث الأنبياء » بسنده عن مسروق عن عبد الله رضي الله عنه قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :
« لَا تُقْتَلُ نَفْسٌ ظُلْمًا إِلَّا كَانَ عَلَىٰ ابْنِ آدَمَ الْأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْ دَمِهَا ، لِأَنَّهُ أَوَّلُ
مَنْ سَنَّ الْقَتْلَ » .

وما يقيد قول الله ﷻ :

﴿ فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ
يَبْوَيْلَتَىٰ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُورِيَ سَوْءَةَ أُخِي فَأَصْبَحَ مِنْ
الْقَدِيمِينَ ﴾ (المائدة: ٣١) من أن القاتل كان في زمن الإنسانية الباكورة التي لم
تشهد القتل من قبل ، فالعلاقة بين قصة ابني آدم بما بعد قوله ﷻ ﴿ مِنْ أَجْلِ
ذَلِكَ ﴾ بحاجة إلى مراجعة الدلالة ﴿ مِنْ أَجْلِ ﴾ على بيان وجه المعنى وعلته ،

بل لبيان العلاقة بين ما جعل علةً وما كان له معلولاً . أي لبيان العلاقة بين المعنى ووجهه والوصف الذي كان له .

وجه ذلك أن هذه الآية جاءت في سورة المائدة المستفتحة حديثها بالدعوة إلى وفاء بالعقود ، وهذه السورة ذات علاقةٍ بِالْغَةِ بسورة (آل عمران) علاقة قائمة على نهج التناظر والتكامل . مثلما كانت سورة (النساء) ذات علاقة تناظرية تكاملية بسورة (البقرة) .

وسورة (آل عمران) جعلت من محورها الحديث عن النصارى ، وسورة «المائدة» جعلت من محورها الحديث عن اليهود ، وأبرزت في حديثها أهم خصائصها : نقض العهود والمواثيق ، وهي التي استفتحت بالدعوة إلى الوفاء بالعهود ، وقد أبرزت في غير موطن نقض اليهود للعهود ، وأقرب ذلك إلى قصة ابني آدم قصتهم مع موسى عليه السلام حين أمرهم بالدخول في الأرض المقدسة ، فهو من نقض أجدادهم أما نقض الأحفاد الذين شهدوا الوحي فإنه مائل في عدم الوفاء بالإيمان بالنبي العربي ﷺ في عدم وفائهم بما تعاهدوا عليه معه ﷺ منذ أن وصل إلى أرض الهجرة ، وكان من أسباب ذلك كله حسدهم للنبي ﷺ فمما حوى هذه المعاني قصة ابني آدم ، فهي أول صورة من صور الإفساد في الأرض ونقض عهد الخلافة ، وفي قصة ابني آدم دلالة على أن هذا الإفساد الذي وقع من أحدهما أساسه الحسد الذي هو أساس صدود اليهود عن النبي ﷺ فعلاقة قصة ابني آدم بما قبلها من حديث عن بني إسرائيل علاقة جد وثيقة ولشدة وثاقتها كانت دفيئة متغلغلة لا تتراءى للنظرة العجلى .

وقد جعلت هذه القصة المتعلقة بما قبلها تمهيداً لبيان ما كتب على أولئك المُتمرسين في نقض العهد تبياناً للدوافع التي توقع في نقض العهود ، وتبياناً للعواقب التي تترتب على هذا النقض فأخبر ﷺ أنه جعل جريمة ابن آدم وما دفع إليها علة الكتابة على بني إسرائيل المتمرسين في الإفساد في الأرض وفي نقض العهود وفي الحسد أن من قتل نفساً بغير نفسٍ فكأنما قتل الناس جميعاً .

ومما وردت فيه « من أجل » لبيان وجه المعنى وعلته في السنة ما رواه البخاري في كتاب الاستئذان ، ومسلم في كتاب (الأدب) بسنديهما عن سهل ابن سعد قال اطلع رجل من جحر في جحر النبي ﷺ ومع النبي ﷺ مدري يحك به رأسه فقال :

« لو أعلم أنك تنظر لطمعت به في عينك ، إنما جعل الاستئذان من أجل البصر » .

فالعبارة دالة على أن البصر والاطلاع على ما لا يحق الاطلاع عليه هو وجه تشريع الاستئذان والوصف الذي كان له ذلك المعنى ، ومن هذا المعنى الصريح تتفرع أمور وتستنبط أحكامٌ بغير سبيل دلالة العبارة تنطلق من قوله « من أجل البصر » .

ومن هذا الباب ما رواه البخاري في « الاستئذان » ، ومسلم في كتاب « السلام » بسنديهما عن أبي وأبل عن عبد الله ﷺ قال النبي ﷺ :

« إذا كنتم ثلاثة فلا يتناجى اثنان دون الآخر حتى تختلطوا بالناس من أجل أن يحزنه » . (النص لمسلم)

دلت العبارة على النهى عن أفراد واحد من المجلس ومنعه من المشاركة في الحديث وإبقائه فريداً غير محدث ولا متحدث إلى أن يكون له في ذلك شريك وبينت وجه ذلك المعنى والوصف الذي كان له وهو أن ذلك يدفع إلى قلبه الحزن الذي قد يلج فيه الشيطان فينفث فيه ما يدمر العلاقة بينه وبين الآخرين . وفي أحزانه اعتداء على حقه في أن يبقى سليم الصدر فالعبارة دلت على وجه النهى وفي هذا ضبط لحدود حركة المعنى ، ولذلك ترجم مسلم باب بقوله : « باب تحريم مناجاة الاثنين دون الثالث دون رضاه » فقوله « دون رضاه » ضبط حركة المعنى .

وتم رواية أخرى عند البخاري لم تسبق فيها كلمة « أجل » بالحرف « من »

فقال :

« إِذَا كُنْتُمْ ثَلَاثَةً فَلَا يَتَنَاجَى رَجُلَانِ دُونَ الْآخَرِ ، حَتَّى تَخْتَلِطُوا بِالنَّاسِ ، أَجَلَ أَنْ يُحْزِنَهُ »

وهو نهج في العربية معروف ، فالعرب ربما حذف « من » فقالت : قلت ذلك أجل كذا ، وقد ورد ذلك عن عدي بن زيد ، في قصيدته التي مطلعها :
أَبْلِغِ النُّعْمَانَ عَنِّي مَالِكًا إِنِّي قَدْ طَالَ حَبْسِي وَإِنِّي تَارِي
ومنها :

وَأَبُوكَ الْمَرْءُ لَمْ يُشْنَا بِهِ يَوْمَ سِيمَ الْحَسْفِ مَنَا ذُو الْحَسَارِ
أَجَلَ نَعْمَى رَبُّهَا أَوْلَكُم وَذُنُوبِي كَانَ مِنْكُمْ وَإِصْطِهَارِي
أَجَلَ إِنَّ اللَّهَ قَدْ فَضَّلَكُمْ فَوْقَ مَنْ أَحْكَا صُلْبًا بِإِزَارِ

قوله (أحكأ صلبا بإزار « أي أحكم عقد الإزار ، يقال أحكأ العقدة ، فالمعنى من أجل أن الله فضلكم على كل من أحكم عقدة إزاره أي على كل الرجال ، فهو كناية عن كل رجل .

وقوله (أجل) على نزع الخافض (من) وإذا ما كان « من » و« اللام » من أدوات التعليل فإنهما مما يدل دلالة ظاهرة نصية كما في « من أجل » و« لأجل » ولعل اجتماع « من » أو « اللام » مع « أجل » أكسبته النصية ، فما ركب من أشياء قد يدل على ما لا تدل عليه « أن » و« ما » كل على انفراده ، فلنسق العناصر على نحو ما أثر بالغ في تحويل الدلالة وتشكيلها .

وغير ذلك كثير في السنة النبوية من دلالة « من أجل » على تبيان وجه المعنى والوصف الذي كان له .

ويأتي في الدرجة الثالثة من درجات الصريح دلالة « كي » الجارة على التعليل ، وذلك إذا ما كانت في إحدى هذه الصور :

(أ) داخلة على « ما » الاستفهامية للسؤال عن العلة ، كأن تسأل آخر قصد فلانا ،

فتقول له : كيمه ؟ فيقول : كي يحسن إليه ^(١) كأنك قلت له : ما علة قصدك إليه ؟

وقد نصَّ سيبويه على أن « من قال : كيمه جعلها بمنزلة اللام » ^(٢) أي مثلها في الجر ، لأن سقوط الألف من « ما » في الاستفهام إنما يكون إذا كانت « ما » في موضع خفض ، واتصل بها الخافض ^(٣) ، وكان ثم علاقة بين معنى الخفض بأداة وقصر الامتداد الصوتي في « ما » .

(ب) داخله على « ما » المصدرية ، فاحتمل جعل « كي » مصدرية احتمالاً ضعيفاً جداً وذلك إذا ما تحقق كون « ما » مصدرية « فقدرت « ما » صلة كان احتمال دلالة « كي » على التعليل أوعلى المصدرية قائما وذلك ما نراه في نحو قول قيس بن الحطيم ، أو النابغة :

إِذَا أَنْتَ لَمْ تَنْفَعِ فَضُرَّ فَإِنَّمَا يُرَجَى الْفَتَى كَيْمَا يَضُرُّ وَيَنْفَعَا

يحتمل أن تكون « ما » في « كيما » صلة ، و« كي » حرف مصدرية ، فيستفاد التعليل من « لام » تقدر من قبل « كي » وهو احتمال مرجوح ، لاستدعائه القول بصلة « ما » والتقدير . ويحتمل أن تكون « ما » مصدرية و« كي » تعليلية جارة كاللام ، كأنه قيل إنما يراد للضر والنفع ^(٤)

(ج) داخله على « أن » المصدرية سواء ذكرت « أن » وهو قليل أو ضرورة عند الجمهور ، أو كانت « أن » مقدره وجوبا ، بناء على أن ذلك موضعها بدلالة ظهورها في مثل قول جميل بن معمر :

(١) الأصول في النحو لابن السراج : تحقيق : عبد الحسين الفتلي - ١٤٧/٢ - ط الأولى ١٤٠٥ - مؤسسة الرسالة - بيروت ، وشرح المفصل لابن يعيش : ١٤/٩ - مكتبة المتنبي - القاهرة (د.ت) والإيضاح في شرح المفصل لابن الحاجب ، تحقيق : موسى العليبي : ٢٦٥ / ٢ - بغداد

(٢) الكتاب ، تحقيق : هارون : ٦/٣

(٣) السابق : ٦/٣ (هامش)

(٤) مغني اللبيب : ١٥٦/١

فَقَالَتْ أَكُلُّ النَّاسِ أَصْبَحَتْ مَانِعاً لِسَانِكَ كَيْمَا أَنْ تُغْرَ وَتَخْدَعَا

فإن «كي» هنا لا تحمل المصدرية لدخولها على حرف مصدرى (أن) بل هي حرف جر ، وهي كذلك دائما عند الأخصر ، والقول بدخول حرف مصدرى على مثله قول ضعيف^(١)

الأقوى أن (كي) إذا ما جردت من (اللام) ودخلت على استفهام أو حرف مصدرى قطعا ، كانت تعليلية جارة على سبيل القطع ، فإن جردت ولم تدخل على استفهام أو مصدرى فهي محتملة للمصدرية احتمالا راجحا ؛ فتقدير (اللام) قبلها أقوى من تقدير «أن» بعدها بدليل ظهور (اللام) قبلها في البيان القرآنى فقد وردت «كي» في الذكر الحكيم عشر مرات ، سبقت باللام في ستة مواضع ، فتعينت «كي» في هذه الستة أن تكون مصدرية ، ووردت في المواضع الأربعة الباقية مجردة من «اللام»

﴿ إِذْ تَمْشِي أَحْتَاكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ ۗ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ ۗ وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا ۗ فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَمْوَسَىٰ ۗ ﴾ (طه: ٤٠)

﴿ فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ ۗ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ ۗ وَلَٰكِنَّا أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ۗ ﴾ (القصص: ١٣)

﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ۗ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ۗ ﴾ (الحشر: ٧)

كان مدخولها في الموضوعين الأولين مثبتا ، وفي الأخير منفيا ، وتجريدها من «اللام» حين يكون مدخولها منفيا في هذه الآية خاصة لا يصلح قرينة

(١) شرح المفصل لابن يعيش : ١٥١٤/٩ .

على عدم مصدريته وتعيينها للجر ، لأنَّ « أن » المصدرية دخلت على منفى ،
وقد قرنت باللام حيناً :

﴿ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَمْنَعُوا نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾

(البقرة: ١٥٠)

ولم تقرن باللام حيناً آخر ﴿ لَعَلَّكَ بَنِيعٌ نَفْسِكَ إِلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾

(الشعراء: ٣)

من ذلك ترى أن « كي » الدالة على التعليل قطعاً بحيث لا تحتل غيره لم ترد في الذكر الحكيم واستشهاد الأصوليين بأية الحشر ﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً ﴾ (الحشر: ٧) أو غيرها على أنه من الدال دلالة قطعية على التعليل استشهاد غير دقيق ، فالأولى جعله فيما دلالة على التعليل ظنية ظاهرة^(١).

ومما عد من الدال على التعليل دلالة قطعية (إذن) وهي عندهم من دون (كي) الجارة في درجة القطعية ، على أن في دلالتها على التعليل قطعاً أو احتمالاً منازعة فالشيرازي وابن الهمام وابن النجار ، وعبد العلي جعلوها من قبيل الصريح ، وجعلها الجويني من الظاهر ذي الدلالة الاحتمالية^(٢).

(١) ممن استشهد بها على القطعية شرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازي ، تحقيق : عبد المجيد تركي : ٨٥٠/٢ ، ط : ١٤٠٨ هـ دار الغرب الإسلامي - بيروت ، شرح الكوكب المنير : ١١٨/٤ ، شرح المنهاج للأصفهاني : ٦٧٠/٢ ، بيان المختصر ٨٩/٣ ، روضة الناظر لابن قدامة ، وشرحها لابن بدران : ٢٥٨/٢ - دار الكتب العلمية ، فواتح الرحموت : ٢٩٥/٢ ، الإبهاج : ٤٢/٣ ، جمع الجوامع ، وحاشية العطار : ٤٠٦/٢ ونشر البنود للشنقيطي : ١٤٩/٢

(٢) شرح اللمع للشيرازي : ٨٥١/٢ ، وشرح الكوكب المنير : ١١٩/٤ ، وفواتح الرحموت : ٢٩٥/٢ ، والتقريب والتجويد : ١٩٠/٣ ، وإرشاد الفحول : ٢١١

والأول أقوى وأولى ، فهي في أصلها للجواب والجزاء كما قال سيبويه^(١) ، وإن وردت للجواب وحده أحيانا كما في قوله تعالى حكاية عن سيدنا موسى **﴿ قَالَ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ ﴾** (الشعراء: ٢٠) فقد تجردت للجواب لأنه تصديق لقول فرعون ، وليس معنى وقوعها للجواب أنها جواب شرط أو مثل « نعم » أو « بلى » بل معناه أنها تقع صدر كلام وقع جواباً لكلام سابق تحقيقاً أو تقديرًا ، فلا تقع ابتداءً كلام مستقل غير مرتبط بشيء قبل^(٢) فهي وإن تجردت في بعض السياقات عن الجزاء فإنها لا تتجرد عن معنى الجواب « ومعنى التعليل مستمدٌ من معنى الجزائية فيها ، إذ هو قائمٌ على معنى الربط والسبب ، وذهب الرندي إلى أن دلالتها على التسبب والتعليل آت من تركيبها من (إذا) و(إن) فهي تعطى ما تعطيه كل واحد منهما : الرابط والنصب^(٣) .

ومعنى دلالتها على الجزاء ما دخلت عليه يكون غالباً مسبباً عما قبله وثمره من ثماره ومرتبطة به ، فإن قيل : آتيك غدا فقلت : إذن أكرمك كان تأويله إن كان الأمر كما ذكرت أكرمك ، فهو في قوة أسلوب الشرط ، والشرط علة للجزاء^(٤) فالترابط والتسبب واضح في دلالة « إذن » مما يجعلها حين تكون جزائية دالة على التعليل دلالة صريحة غير محتملة احتمالاً معتبراً ، ترى ذلك جلياً في قوله **﴿ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَأْرْتَابَ ﴾**

﴿ الْمُبْطَلُونَ ﴾ (العنكبوت: ٤٨).

- (١) الكتاب : ٤١١/١ ، ومغني اللبيب : ١٩/١ ، ورفص المباني في شرح حروف المعاني ، للمالقي ، تحقيق : أحمد الخراط : ص ١٥١ - ط الثانية ١٤٠٥ ، دمشق
- (٢) رصف المباني : ١٥١ ، وقد نازع في هذا الشلوبيين ، راجع الهمع للسيوطي ٦/٢ ، ط : دار المعرفة ، بيروت ، وحاشية الأمير على مغني اللبيب : ١٩/١
- (٣) رصف المباني للمالقي : ١٥١ ، وهمع الهوامع : ٦/٢
- (٤) شرح المفصل لابن يعيش : ١٦/٧ ، ١٣/٩ ، وشرح جمع الجوامع للمحلي وحاشية العطار : ٤٣٧/١

تقرر الآية أن الرسول ﷺ لم يك منه من قبل نزول القرآن الكريم عليه تلاوة كتاب ما ولا كتابته ، ولو أن واحداً من هذين الفعلين لكان للمعاندین سبيلاً إلى أن يحتجوا ، وأن يرتابوا ، وأن يشغبوا عليه ﷺ فقطع الله ﷻ كل سبيل أمامهم ، فمدخول (إذن) في الآية مسبب عما قبلها ، فهو في قوة جواب الشرط وقد أولها أبو عبيدة : معمر بن المثنى فقال : « ولو كنت تقرأ الكتاب وتخطه لارتاب المبطلون » ومثله فعل الفراء. ^(١)

ومنه ما رواه الإمام أحمد من حديث أبي بن كعب قال قال رجل :
يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَرَأَيْتَ إِنْ جَعَلْتُ صَلَاتِي كُلَّهَا عَلَيْكَ ؟
قَالَ « إِذَا يَكْفِيكَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مَا أَهَمَّكَ مِنْ دُنْيَاكَ وَآخِرَتِكَ » .
(قال الألباني في صحيح الترغيب والترهيب : « حسن صحيح » حديث رقم :
١٦٧٠)

دلت « إذن » على أن الرسول ﷺ أجاب كلام سائله وجاراه ، وجعل إحاطة الصلاة بدعائه علة كفايته في الدارين فكأنه قال : إن فعلت كفاك الله همك في الدارين .

ومما هو من قبيل الصريح في بيان وجه المعنى والوصف الذي كان له :
المفعول له فهو « عذر الفعل وعلته ، والمعنى الذي يقع من أجله... فإذا قلت :
جئت إكراماً لك ، فالمعنى جئتك لإكرام ، كأن قائلًا قال لك : لم جئت ؟
أو ما سبب المجيء فقلت للإكرام جئت » ^(٢)

فالمفعول له لا يكون إلا مصدرًا معللاً غيره ، فإن فقد المصدرية وبقي التعليل جر باللام .

(١) مجاز القرآن لأبي عبيدة ، تحقيق : فؤاد سزكين : ١١٧/٢ ، ط : مؤسسة الزكاة ، بيروت ، ومعاني القرآن للفراء ، تحقيق : النجار . ٣١٧/٢ ، ط : ١٤٠٣ - عالم الكتب ، بيروت

(٢) المقتصد لعبد القاهر ، تحقيق : كاظم المرجان : ١٦٦/١ - ط : بغداد ، وينظر الكتاب لسبويه : ١٦٧/١ ، والأصول في النحو ، ٢٠٦/١ ، والإيضاح في شرح المفصل : ٣٢٥/١

وهو في البيان القرآني والنبوي غير قليل ودلالته على التعليل قطعية باهرة تستعلي على الحاجة إلى تأصيلها وتبيان وجهها ، فلم يقع لنا مخالفة من أحد في دلالته تلك .

النحو الثاني : (الظاهر) :

ما مضى بياناً لما دلّ بلفظه على التعليل دلالة نصية وضع لها ، وهذا النحو لما دل على التعليل دلالة راجحة بالسياق والقرائن ، فهو لا يدلّ عليه حيث أقيمت الأداة ، لكنها تدل عليه حيث تقام على لاجب مساق يهدي إليه وفي كنف قرائن تعين على الدلالة عليه ، ولا ريب في أنّ لكلّ حرف من حروف المعاني وجهاً لا يحول عنه إلى غيره إلا بحجة كحجة السياق والقرائن ، فتلك التي لا تجحد وحيث يكون نظر وجدل في دلالتها إنما يكون مراده إلى ضبط متسع المساق ومداه ، وإبصار حركة المعنى عليه وأثر القرائن والملابسات فيه ، فمتى اختلف في هذا أو تفاوتت البصائر كان الخلاف في دلالة هذا النحو من أدوات المعاني على التعليل .

ومن ثم كانت مسالك العلماء في هذا متباينة ، فمنهم من خصص لهذا النحو أدوات أبصر فيها اقتداراً على تمحض دلالة التعليل حين تقام في سياق وقرائن هادية إليه من أولئك الرازي والبيضاوي وابن الحاجب وابن النجار من الأصوليين ، فجعل هذا قسيماً للنحو الأول ذي الدلالة النصية على التعليل^(١) .
ومنهم من لم يبصر ذلك ، فخلط بين ما كانت دلالاته على التعليل دلالة وضعية وما كانت دلالاته عليه دلالة سياقية وجمع النحويين تحت النص الصريح جاعله مقابلاً للإيماء والتنبيه ، كالقاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري وأبو الخطاب والغزالي وغيرهم^(٢) .

(١) المحصول : ٢٩٣/٢ ، وبيان المختصر : ٨٩/٣ ، وشرح الكوكب المنير : ١٢١/٤ ، والإبهاج : ٤٣/٣ ، وشرح المنهاج للأصفهاني : ٦٧٠/٢ .
(٢) المغني لعبد الجبار : ٣٣١/١٦ ، والمعتمد للبصري : ٢٥٠/٢ ، والمستصفي للغزالي : ٢٨٨/٢ ، والتمهيد لأبي الخطاب : ١٠،٩ / ٤ .

وما دلَّ على التعليل دلالة ظاهرة بمعونة السياق والقرائن كثيرٌ غير أنه متفاوت في الظهور سواء كان ذلك لبعده الشقة وضعف الوشحة بين مدلوله النصي ومدلوله السياقي لنبو السياق والمقام عن دلالة التعليل أولهما معا .
ومن ثمَّ كان التنازع بين أهل العلم في دلالة هذا النحو من الأدوات على التعليل تنازعا بالغا .

والراجع أن بعضاً منها قد يضاف عليه السياق والقرائن والملابسات ما يقربها من النصية في الظهور ، ومنها ما يضعف السياق دلالاته هذه مما يجعل القول به غير سائغ ، فللسياق والقرائن أثرٌ بالغٌ في تحقيق الدلالة أو ترجيحها... وكان لهذا أثرٌ في ضعف محاولة الترتيب بين أدوات هذا النحو من حيث قوة الدلالة السياقية على التعليل وضعفها ، فأثرتُ تجاوز ذلك إلى ما هو أجدى .

(دلالة اللام) :

الدلالة النصية لحرف « اللام » ماثلة في الاستحقاق والاختصاص ولم يذكر سببها فيها غير ذلك ، ونص المرادى على أن هذا المعنى لا يفارقها وأن صاحبه من المعاني كثيرٌ فهو راجع إلى معنى الاختصاص فيها ، فالتعليل وهو من المعاني السياقية لها يرجع إلى الاختصاص « لأنه إذا قلت : جئتك للإكرام ، دلت على أن مجيئك مختص بالإكرام إذ كان الإكرام سببه دون غيره »^(١) .

ومما تتجلى فيه دلالة اللام على التعليل قول الله ﷻ :

﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴾ (البقرة: ٧٩) .

(١) الكتاب : ٤ / ٢١٧ ، والجنى الداني ، تحقيق : فخر الدين قباوة : ١٠٩ - ط : بيروت

دلّ السياق على أن ما بعد اللام في (ليشترُوا) هو الحامل لأولئك على ارتكاب ما لا يقدم عليه عاقل ، فقد اتخذوا الكذب على الله ﷻ سبيلا إلى أعراض الحياة الدنيا ، والقرآن الكريم عرض هذه الخسيصة في بني إسرائيل عرضاً فاضحا حتى تستبين لنا ما ترسخ في أنفسهم الأمانة بالسوء ، وكان هذا العرض من بعد الكشف عن جانب من رجسهم مع نبي الله فيهم ، وعمّا بلغوا من قسوة قلوبهم حتى فاقت الأحجار ، ثم أنكر على المسلمين طمعهم في أن يؤمنوا لهم ، وفي البيان عن ذلك بقوله ﷻ : ﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ تُحَرَّفُونَ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٧٥) من الدلالة على بعد ما يريده المسلمون منهم ما فيه .

فقوله : ﴿ تَطْمَعُونَ ﴾ دون « ترجون » أو « تظنون » إيماء إلى أن تطلع المؤمنين إلى إيمانهم لهم ليس له من بني إسرائيل ما يغيرهم به ، فالمرء لا يتوقع ولا يرجو إلا ممّن بدا له منه أنّه أهلّ لما يتوقّع منه ، وأولئك كلّ أفعالهم وتاريخهم السحيق شاهدٌ على أنّ الطمع في إيمانهم أوتوقّعه مبنيٌّ على غير أمانة ، فهو طمعٌ فيما لم يتقدم له شاهد .

وفي التعبير بقوله ﷻ : ﴿ يُؤْمِنُوا لَكُمْ ﴾ دون ﴿ يؤمنون بالله ﴾ دلالة على أن بني إسرائيل لن يكون منها إقبال البتة على أمة الإسلام ، فاللام في « لكم » آذنت بمعنى الطمأنينة والرضا والاستجابة والتصديق ، فكأنه قيل أتطمعون أن يؤمنوا لكم إيمانا مطمئنا مستجيبا لما تودّون ؟ !

في هذا السّياق جاءت دلالة « اللام » على غاية أولئك من التزوير والتحريف واتخاذهم الكذب على الله ﷻ سببا إلى عرض الدنيا وباطلها .

والآيات التي دلت « اللام » فيها على التعليل دلالة سياقية جدُّ كثيرة وهي كذلك كانت حاضرة في البيان النبوي .

من ذلك ما رواه مسلم في صحيحه ، كتاب « السلام » من حديث عائشة رضي الله عنها ، قالتُ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا مَرِضَ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِهِ نَفَثَ عَلَيْهِ

بِالْمَعْوَذَاتِ ، فَلَمَّا مَرَضَ مَرَضَهُ الَّذِي مَاتَ فِيهِ جَعَلَتْ أَنْفُثُ عَلَيْهِ ، وَأَمْسَحَهُ بِيَدِ نَفْسِهِ ؛ لِأَنَّهَا كَانَتْ أَعْظَمَ بَرَكَاتٍ مِنْ يَدِي»

سياق الحديث يدعو إلى بيان وجه نفثها عليه وإمرار يده على نفسه دون أن مباشر هي المسح مثل ما باشرت النفث عليه ، فجاء قولها «لأنها كانت أعظم بركة من يدي» فدلالة «اللام» هنا على العلية ترتفع بمعونة السياق والقرائن إلى درجة النصية السياقية ، وإن لم يكن من النصية الوضعية ، فأى دلالة أخرى للام تكون في هذا المساق نافية عنه ، فلا تحتمل «اللام» غير العلية .

والأصل أنه ليس كل ما تحتمله دلالة العنصر خارج المساق يؤخذ به في مساقه ، فما كل احتمال بمسموع ، بل يسمع ما كان معتبرا ، فلا يتنافر مع سياقه وقرائنه ، فالاعتداد بمكانة الاحتمال ، لا بإمكانه عقلاً أو لغةً ، ومن النصيحة لكتاب الله ﷻ ، ولسنة رسوله ﷺ أن يُخَلِّصَ الْفَهْمُ عَنْهُمَا مِمَّا لَا يَلِيْقُ بِجَلَالِهِمَا وَغَايَتِهِمَا الْمَنْشُودَةَ .

وقد تكون «اللام» مقدرة وتبقى دلالتها السياقية على التعليل شاخصة بمعونة الشواهد النظمية في النص ، والكثير الغالب أن تكون هذه «اللام» مقدرة من قبل «أن» (بفتح الهمزة وسكون النون أو تشديدها) تراها مع الأولى جلية الدلالة على التعليل في قول الله ﷻ : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَئِدَ وَلَا ءَامِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ (المائدة: ٢)

وذلك على قراءة فتح الهمزة وسكون النون في ﴿ أَن صَدُّوكُمْ ﴾ وهو الذي عليه أكثر القراء^(١) والسياق التاريخي للآية يؤازر معنى التعليل فيها ؛

(١) قرأ ابن كثير ، وأبو عمرو بكسر الهمزة ، والباقون بفتحها ، يراجع المبسوط في القراءات العشر لابن مهران :ص ١٦١ ، وغيث النفع : ص ٨٢ ، والكشف عن وجوه القراءات السبع لمكي بن أبي طالب : ٤٠٥/١ .

فالصدُّ قد وقع سنة ستٌ ، ونزلت هذه الآية سنة ثمان ، فاتضح معنى التعليل .
الله ﷻ ينهى عباده المسلمين من أن يحدوا عن العدل ، وإن كان ذلك مع
عدوهم المانعهم عن أحبِّ ما تصبوا إليه قلوبهم : المسجد الحرام ، فكيف بما
دونه .

وهذا يبرز لك عظيم ما أسس القرآن الكريم عليه حضارة هذه الأمة ، هي
أمة العدل ، تنفر من أن تظلم أحداً كائناً من كان ، وأن العدل هو دينها ،
لا تفارقه حتى مع أعدى أعدائها ، فهل ثم أمة أسست على مثل ذلك غيرها ؟
وما أنت بواجد ثلة من الناس تحظى بحقوقها في من يتولون أمرها من
الكثرة الغالبة إلا القلة التي تعيش في ظلال الإسلام .

التعليل آت من تقدير « اللام » من قبل « أن » المفتوحة في ﴿ أَنْ
صَدُّوكُمْ ﴾ وهو ما عليه جمهرة أهل اللغة والتفسير ، وقراءة كسر « إن »
على معنى إن حصل صدٌّ ، ويصح أن يقال مثل ذلك وإن كان الصد قد وقع
كقوله ﷻ :

﴿ وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيغُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا
بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ (يونس: ٤١).

أي إن يكونوا قد صدوكم ، وقال أبو علي معناه : إن وقع مثل هذا الفعل ،
وعلى ذلك قول الفرزدق :

أَتَغْضَبُ أَنْ أَدْنَا قُتَيْبَةَ حَزَّتَا جِهَارًا وَلَمْ تَغْضَبْ لِيَوْمِ ابْنِ خَازِمِ

فكسر همزة « إن » فيه دلالة على سَرْمَدِيَّةِ الحكم التشريعي في الآية فإن
الإسلام أبداً ينهى عن التجاوز حتى مع أعدائه ، فهو دين العدالة المطلقة^(١) .
ومن هذا الباب قول الله ﷻ :

﴿ وَلَا تُطِيعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ ﴿١﴾ هَمَّازٍ مَشَاءٍ بِنَمِيمٍ ﴿٢﴾ مَنَّاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ
أَيْمِرٍ ﴿٣﴾ عَتَلٍ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ ﴿٤﴾ أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ ﴾ (القلم: ١٠-١٤).

(١) ينظر : معاني القرآن للفراء : ٣٠٠/١ ، وإعراب القرآن للعكبري : ٢٠٦/١ ، وإبراز
المعاني : ص ٤٣٦ .

وذلك على قراءة فتح الهمزة « أن كان » سواء كان النظم خبرياً على معنى لأن كان ذا مال وبنين يكفر ، أو كان النظم استفهامياً على معنى : أيكفر لأن كان ذا مال ، وذلك على سبيل التوييح والتقرير للمخبر عنه أنه يقول في آيات الله ﷻ أساطير الأولين ، فهو أبين في توييحه وتقريره على كفره ، وقد نصَّ سيبويه على تقدير « اللام » هنا وإفادتها التعليل^(١).

ومما جعل من هذا الباب قول الله تعالى جدّه :

﴿ وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى ﴾

(البقرة: ٢٨٢)

« اللام » مقدرة قبل ﴿ أَنْ تَضِلَّ ﴾ على قراءة فتح الهمزة من « أن » ، فيكون التقدير « لأن تضل إحداهما »^(٢).

ولما كان الأمر بإشهاد ثنتين إن لم يكن رجل ثان إنما هو لتذكير إحداهما الأخرى وليس من أجل أن تضل إحداهما ، أبان سيبويه أنه إنما ذكر السبب أي أدخل « اللام » المقدرة على سبب مدخولها ، فالضلال سبب التذكير ، وهو منحى تركيبى معهود في العربية تقول « أعددت هذا أن يميل الحائط فأدعمه » أنت لم تعد ما أعددت ليميل الحائط ، بل لِدَعْمِهِ حين يميل ، فأخبرت بعلّة الدّعم وسببه ، ومثله قولك « استظهرت بخمسة أحمال أن يسقط مسلم ، فأحمله » وأنت إنما استظهرت بها لا من أجل أن يسقط مسلم ، بل من أجل أن تحمل الساقط^(٣).

(١) ينظر : الكتاب : ١٥٤/٣ ، والكشف عن وجوه القراءات السبع : ٣٣١/٢ ، والبيان في غريب القرآن : ٤٥٣/٢

(٢) قرأ حمزة بكسر الهمزة ، والباقون يفتحها ، وقراءة على أن (إن) شرطية ، جوابها « تذكر » ، وقد رفع بعد « الفاء » للاستئناف ، يراجع المبسوط في القراءات العشر : ص ١١٧ ، وغيث النفع : ص ٥٧ ، والكشف لمكي : ٣٢٠/١ ، وشرح ابن القاصح : ص ١٦٩

(٣) الكتاب : ٥٣/٣ ، وينظر معاني القرآن للفراء : ١٨٤/١ ، وإعراب القرآن للعكبري : ١١٦/١ ، وإبراز المعاني لأبي شامة : ص ٣٧٨

نهجٌ بيانيٌّ أقيم لبيان جلبة فطرت عليها النساء : جلبة الضلال النسياني ومن ثم أظهر في موضع الإضمار ، وكان مقتضى ظاهر الحال الإضمار ﴿ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَهُمَا الْأُخْرَى ﴾ (البقرة: ٢٨٢) غير أنه أظهر ؛ إشعاراً بأن ذلك كائنٌ منهنّ على التناوب ، فليست واحدة هي التي يقعُ منها النسيان ، والأخرى يكون منها التذكير ، بل كل واحدة يقع منها النسيان حيناً والإذكار حيناً^(١)

ولعلّ ذلك راجعٌ إلى خصيصة خلقية في المرأة امتازت بها عن الرجل فلا تكون أمراً خارجياً لها أن تجتازه بما تستولي عليه من درجات معرفية إحاطةً فهميةً واقتداراً إدراكياً .

والآية لم تجعل النساء كلهن على درجة سواء من غياب دقائق الشهادة عنها فتحتاج إلى أخرى تذكرها ، بل جعلتهن على تفاوت ، ومن ثم جاءت قراءتان في قوله تعالى « فتذكر » .

الأولى : قراءة ابن كثير ، وأبي عمرو ، ويعقوب ، والكسائي برواية قتيبة « فتذكر » بضم التاء ، وسكون الدال وتخفيف الكاف وكسرها . فيكون من « أذكر يذكر » .

والأخرى : قراءة الباقيين « فتذكر » بضم التاء وفتح الدال وتشديد الكاف وكسرها من « ذكر يذكر »^(٢) .

قال الحرالي : « في قراءتي التخفيف والتثقيل إشعار بتصنيف النساء صنفين في رتبة هذه الشهادة من يلحقها الضلال عن بعض ما شهدت فيه حتى تذكر بالتخفيف ولا يتكرر عليها ذلك ومن شأنها أن يتكرر عليها ذلك ، وفي إبهامه بلفظ إحدى أي من غير اقتصار على الضمير الذي يعين ما يرجع إليه إشعار أن ذلك يقع بينهما متناوباً حتى ربما ضلت هذه عن وجه وضلت تلك عن وجه

(١) نظم الدرر ، البقاعي ، بيروت . ٥٤٧/١

(٢) المبسوط : ١٣٧ ، وغيث النفع : ص ٥٧ ، وإبراز الأمانى : ص ٣٧٨

آخر فأذكرت كل واحدة منهما صاحبتهما فلذلك يقوم بهما معاً شاهد واحد حافظ - انتهى»^(١).

فالقراءة الأولى تشير إلى أن منهن من لسن في حاجة إلى تكرير التذكير بل يكفيهن مجرد الإذكار .

وتشير الأخرى إلى الصنف الثاني ، وهن من يحتجن إلى تذكير قوي كثير ، وذلك لتفاوتهن في مدارج التذكر وفقاً لملاسات حياتهن ، فهن جميعاً يشتركن في الحاجة إلى إذكار وأغلبهن - كما تشير إليه كثرة القارئتين بالتشديد - يحتجن إلى تأكيد تذكير وتقريره فالسياق دالٌّ على أن « اللام » المقدره قبل « أن » من قوله « أن تضل » ذات دلالة تعليلية لا تحتمل غيرها في قراءة الفتح .

ومثل هذا في بيان النبوة ما رواه الشيخان البخاري في المساقاة ، ومسلم في الفضائل بسنديهما عن عروة عن عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما أنه حدثه أن رجلاً من الأنصار خاصم الزبير عند النبي ﷺ في شراج الحرة التي يسقون بها النخل فقال الأنصاري سرح الماء يمر فأبى عليه ، فاختصمنا عند النبي ﷺ فقال رسول الله ﷺ للزبير : « اسق يا زبير ، ثم أرسل الماء إلى جارك » . فغضب الأنصاري ، فقال أن كان ابن عمك . فتلون وجه رسول الله ﷺ ثم قال : « اسق يا زبير ، ثم احبس الماء ، حتى يرجع إلى الجذر » . فقال الزبير والله إنني لأحسب هذه الآية نزلت في ذلك ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾ . (النص للبخاري)

يقول النووي : « أما قوله أن كان ابن عمك ، فهو بفتح الهمزة أي فعلت هذا لكونه ابن عمك » ونص ابن حجر على فتح الهمزة « أن » وهي التعليل كأنه قال : « حكمت له بالتقديم لأجل أنه كان ابن عمك » ، ويذهب ابن مالك إلى أنه « يجوز في « أنه » الكسر والفتح ، لأنها واقعة بعد كلام تام معلل بمضمون

(١) نظم الدرر للبقاعي ٥٤٧/١

ما صدر بها ، وإذا كسرت قدر قبلها الفاء ، وإذا فتحت قدر قبلها اللام» و يقرر ابن حجر أنه لا يعرف رواية بالكسر في الحديث^(١).

وسياق الحدث دال على وجه ما حكم به المعصوم ﷺ فقول الأنصاري : «سرح الماء يمرّ» هو الشاهد على أنّ الزبير كان صاحب الأرض الأولى والأقرب إلى الماء ، فهو عدالة أولى بالسقي أولاً ، وذلك ما قضى به النبيّ المعصوم ﷺ بل أنه ﷺ لم يستوع الزبير حقه ولكنّ الصحابيّ لم يفقه حكم الرسول ﷺ فعللّ الحكم بغير علته ، فجعل الرّحم التي بين الزبير والمعصوم ﷺ هي علة الحكم ، فتلوّن وجه رسول الله ﷺ لأنّ ذلك الصحابي لم يحفظ لمقام النبوة حقه وظنّ الأمر عصبيةً قبليةً ، وتلك دعوى الجاهلية التي جاء النبيّ ﷺ بهدمها ، وتلون - أيضاً - لأنّ الصحابيّ جعل الفضل ظلماً ، فهو ﷺ ما قضى للصحابيّ إلا بالفضل ، ولم يستوع أولاً لابن عمّته حقه ، فلماً أساء الصحابي انتقل النبيّ ﷺ من مقام الفضل إلى مقام العدل ، تشريعاً وتأديباً ، ولذلك جاءت الرواية ، فتلوّن وجه رسول الله ﷺ ثم قال : «اسق ثم احبس يرجع الماء إلى الجدر واستوعى له حقه».

وتأتي اللام الدالة على التعليل مقدرة من قبل «أن» بفتح الهمزة وتشديد النون . فقد نصّ سيويوه على حذف «اللام» قبلها فقال : «هذا باب آخر من أبواب أن ، فقول : جئتك أن تريد المعروف . إنما أراد جئتك لأنك تريد المعروف ، ولكنك حذف «اللام» هنا ، كما حذف من المصدر إذا قلت :

وَأَغْفِرُ عَوْرَاءَ الْكَرِيمِ إِدْخَارَهُ وَأَصْفَحُ مِنْ شَتْمِ اللَّئِيمِ تَكْرُمًا

(١) شرح النووي صحيح مسلم : ٢٠٣/٩ على هامش إرشاد الساري للقسطلاني ، وفتح الباري لابن حجر : ٢٨/٥ ، وشواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح لابن مالك : ص ٦٣

وسألت الخليل عن قوله جل ذكره : ﴿ وَإِنَّ هَذِهِمَ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ ﴾ (المؤمنون: ٥٢) فقال : إنما هو على حذف اللام كأنه قال : « ولأن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون »^(١)

التعليل المدلول عليه بمعونة السياق ليس منبعه « أن » أو « أن » نفسها ، كما ذهب إليه بعض الأصوليين^(٢) بل هو من اللام المقدره من قبلها ، وذلك ما نصر عليه المدققون من الأصوليين^(٣) .

ومما ورد في السنّة النبويّة من تقدير لام التعليل من قبل « أن » ما رواه مسلم في كتاب (فضائل الصحابة) من صحيحه بسنده عن ثابتٍ عن أنسٍ قال : قال أبو بكر رضي الله عنه بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر : انطلق بنا إلى أم أيمن ؛ نزورها ، كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزورها . فلما انتهينا إليها ، بكت ، فقالا لها : ما يبكيك ؟ ما عند الله خيرٌ لرسوله صلى الله عليه وسلم فقالت : ما أبكى أن لا أكون أعلم أن ما عند الله خيرٌ لرسوله صلى الله عليه وسلم ولكن أبكى أن الوحي قد انقطع من السماء . فهيجتهما على البكاء ، فجعلتا يبكيان معها .

قولها : « ما أبكى أن لا أكون... » يقضي السياق على أن يكون فيه « أن لا أكون » في مقام التعليل ، فهي تنفي أن تكون علة البكاء الاشفاق على رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قد يفعله بعض الناس على موتاهم ، فهي العليمة بأن ما عند الله صلى الله عليه وسلم خيرٌ لرسول الله صلى الله عليه وسلم فذلك عنصر رئيسي من عقيدتنا الإسلامية ، وتقدير العبارة : ما أبكى لأنني لا أكون أعلم... أو ما أبكى لأنه لا أكون . فتكون « أن » مخففة من الثقيلة .

(١) الكتاب : ١٢٦/٣ ، ١٢٧

(٢) بيان المختصر : ٨٩/٣ ، وتيسير التحرير : ٣٩/٤ ، والتقريب والتحبير : ١٩٠/٣ ،

وإرشاد الفحول : ص ٢١١

(٣) جمع الجوامع ، وحاشية العطار : ٣٠٦/٢ ، والسعد على العضد : ٢٣٤/٢ ، ومناهج

العقول : ٤٠/٣

وقولها «ولكن أبكى أن الوحي...» جاء مبينا عن وجه البكاء وعلته : انقطاع الوحي : وهو البركة والرحمة والنور ، فتقدير العبارة ، ولكن أبكى لأن الوحي قد انقطع من السماء .

وقد تظهر «اللام» من قبل «أن» كما رواه مسلم في كتاب «صلاة الاستسقاء» من صحيحه بسنده عن ثابتِ البُنَانِيِّ عَنْ أَنَسِ قَالَ : قَالَ أَنَسٌ : أَصَابَنَا وَنَحْنُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَطْرًا ، قَالَ فَحَسَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثَوْبَهُ حَتَّى أَصَابَهُ مِنَ الْمَطَرِ ، فَقُلْنَا : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، لِمَ صَنَعْتَ هَذَا ؟ قَالَ : «لَأَنَّهُ حَدِيثُ عَهْدٍ بِرَبِّهِ تَعَالَى» .

فسياق السؤال «لم صنعت هذا ؟» دالٌّ على أن مقالة رسول الله ﷺ من بعد علة لصنعه ما استغربه الصحابة ، فدلّ السياق على أن «اللام» في «لأنه» لا تصلح لغير التعليل ، فإذا غابت في غير هذا النصّ وتجانس السياق كانت دلالتها باقية شاخصة لا تغيب .

دلالة «إن» على التعليل :

مما دل على التعليل دلالة سياقية «إن» «بكسر الهمزة وتشديد النون» ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين ، وغالى بعضهم فذهب إلى أن دلالتها على التعليل دلالة نصية لا ظاهرية ، واتجه آخرون إلى أنها دلالة إيماية^(١) وأنكر فريق دلالتها التعليلية واستبعدوها .^(٢)

ومخرج ذلك التباين بين مذاهب العلماء في دلالتها على التعليل أنه لما كانت دلالتها على التعليل دلالة سياقية وكان السياق والقرائن قد تتكاثرت شواهد وآياته وتسفر ملامح المعنى في ضوءه حيناً وحيناً يخفت نوره ويضيق

(١) المحصول للرازي : ١٩٥/٣/٢ ، وشرح المنهاج للأصفهاني : ٦٧١/٢ ، وشرح

الكوكب المنير : ١١٩/٤ ، ١٢١ ، والمستصفي ٢٨٩/٢

(٢) مناهج العقول : ٤١/٣ ، والسعد على العصد : ٢٣٤/٢

مدرجه وتصوح قرائنه كان جلاء الدلالة التعليلية في « إن » وخفوتها تابعا ذلك .

﴿ وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (يوسف: ٥٣) .

بناء على أن الجملتين من مقالة نبي الله سيدنا يوسف عليه السلام وأنه حين قال : ﴿ وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي ﴾ أراد أنه لم يقصد بالبراءة عمّا تقدم مجرد التزكية ، فليس من شأن الأنبياء والأتقياء تزكية أنفسهم ، ثم علل عدم التبرئة المقصود بها التزكية بقوله : ﴿ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ ﴾ أي جنس النفس البشرية هذه صفتها ، فنفي التبرئة ليس على إطلاقه بل هو نفي نوع منها ، فالتعليل لعدم قصد التزكية من التبرئة لا نفي لإنكار وقوع ما نسب إليه منه ^(١) .

وجهٌ بديعٌ من وجوه المعنى غير أن جعل هذا من كلام سيدنا يوسف عليه السلام يحتاج إلى تبيان وجه علاقته بما قبله لتستقيم حركة المعنى في الآية حتى لا ينقطع رحم المعنى ، فقطعها كبيرةً تدبريةً ، والبقاعي قد حرص على صلة رحم المعاني ، فذهب إلى أن قول سيدنا يوسف عليه السلام يبدأ من قول الله تعالى : ﴿ ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِبِينَ ﴾ (يوسف: ٥٢) وأنه لما أنجلى أمر امرأة العزيز بقولها : ﴿ أَكْفَنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوِدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴾ (يوسف: ٥١) أمر الملك بإحضاره ليستعين به فيما إليه من الملك ، لكن لما كانت براءة الصديق يوسف أهم من ذلك وهي المقصود من رد الرسول ﴿ قَالَ أَرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ ﴾ قدم بقية الكلام فيها عليه ، وليكون الكلام في برائته متصلا بكلام النسوة في ذلك ، والذي دل على أن ذلك كلامه ما فيه من الحكم التي لا يعرفها في ذلك الزمان غيره ^(٢) .

(١) أنوار التنزيل للبيضاوي وحاشية الشهاب : ١٨٧/٥ ، ونظم الدرر : ٥٨/٤

(٢) نظم الدرر : ٥٨/٤

ويصح أن تجعل الجملتان والسياق كله لامرأة العزيز ، فيكون قولها : ﴿ إِنَّ
النَّفْسَ لِأَمَارَةٌ بِالسُّوءِ ﴾ تعليل لنفى البراءة عن نفسها ^(١) فعلى أي وجه من
وجوه السياق ما تزال الدلالة التعليلية منبثقة من « أن » .

ومما ورد من البيان النبوي في هذا الباب ما رواه أبو داود في سننه من كتاب
« الطهارة » بسنده عن كَبْشَةَ بِنْتِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ - وَكَانَتْ تَحْتَ ابْنِ أَبِي قَتَادَةَ -
أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ دَخَلَ فَسَكَبَتْ لَهُ وَضُوءًا فَجَاءَتْ هِرَّةٌ فَشَرِبَتْ مِنْهُ فَأَصْغَى لَهَا الْإِنَاءَ
حَتَّى شَرِبَتْ قَالَتْ كَبْشَةُ فَرَأَنِي أَنْظَرُ إِلَيْهِ فَقَالَ : أَتَعْجَبِينَ يَا ابْنَةَ أَخِي ؟ فَقُلْتُ :
نَعَمْ . فَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ
وَالطَّوَّافَاتِ » . (قال الألباني : حسن صحيح).

فقوله ﷺ : « إنها ليست بنجس » تعليل للإذن لها بأن تشرب من ماء الوضوء
والتطهر من سورها ، وقوله ﷺ « إنها من الطوائف عليكم والطوافات » تعليل
لكونها غير نجس ، على الرغم من إنها تأكل اللحم وتفترس بعض الحيوان
فأبان أن علة الحكم بطهوريتها الطواف ، فكان السياق دالا على أن في « إن »
دلالة تعليلية سياقية راجحة رجحانا بالغا .

والنصوص الواردة فيها « إن » المفيدة لتعليل ما بعدها ما قبلها جد كثيرة في
الكتاب والسنة وليس دلالتها على ذلك منبثقة من اللام المقدره فذلك في « أن »
المفتوحة الهمزة لا المكسورة الهمزة ، فإن كسرهما - هنا - أمانة الابتداء
والاستئناف .

ودلالة « إن » على التعليل لها أساس بياني راسخ : قد ذهب أئمة الفقه
البياني إلى أن كثيراً ما تكون العبارة حاملة معنى من المعاني مطمئة ما يثير
في نفس المتلقي شغفا وتطلعا إلى التساؤل عما هو معدود في تصورنا البشري
مشيرا أو باعثا أو سببا لإقامة هذا المعنى ، فيتدفق السياق بما يشيع هذا النهم ،

(١) التسهيل لعلوم التنزيل ، لابن جزي الكلبي : ١٢١/٢ ، ١٢٢ ، ط : الرابعة ١٤٠٣ -
دار الكتاب العربي - بيروت ، وفي ظلال القرآن ، لسيد قطب ، ٢٠٠٤/٤ .

وَيُكْرِمُ ذَلِكَ التَّطَلُّعَ ، فَيُكْشَفُ عَمَّا يُعَدُّ مِثْرًا أَوْ بَاعِثًا ، وَيُضَيَّفُ إِلَى ذَلِكَ فَيَضَاءُ
 مِنَ الدَّلَالَةِ التَّأَكِيدِيَّةِ لِتُزِيلَ التَّرَدُّدَ .

ترى ذلك جلياً فيما رواه الأصمعي قال : كنتُ أسير مع أبي عمرو بن العلاء
 وخلف الأحمر ، وكانا يأتیان بِشَارًا ، فيسلمان عليه بغاية الإعظام ثم يقولان :
 يا أبا معاذ ، ما أحدثت ؟ فيخبرهما ، وينشدهما ، ويسألانه ، ويكتبان عنه
 متواضعين له ، حتى وقت الزوال ، ثم ينصرفان .

وأتيه يوماً فقالا : ما هذه القصيدة التي أحدثتها في سلم بن قتيبة ؟
 قال : أهي بلغتكم ؟ قالوا : بلغنا أنك أكثرت فيها من الغريب ! قال : نعم ،
 بلغني أن سلم بن قتيبة يتباصر بالغريب ، فأحبتُ أن أورد عليه ما لا يعرف .
 قالوا : فأنشدنا ، يا أبا معاذ ، فأنشدهما :

بَكْرًا صَاحِبِيَّ قَبْلَ الْهَجْرِ إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ

حتى فرغ منها فقال له خلف : لو قلت يا أبا معاذ ، مكان « إن ذاك النجاح
 في التبكير » : بكرا فالنجاح في التبكير ، كان أحسن .
 فقال بشار : إنما بنيتها أعرابية وحشية ، فقلت : إن ذاك النجاح في التبكير ،
 كما تقول الأعراب البدويون ، ولو قلت : بكرا فالنجاح ، كان هذا من كلام
 المولدين ، ولا يشبه ذاك الكلام ، ولا يدخل في معنى القصيدة .
 قال : فقام خلف ، فقبل بين عينيه .^(١)

إذا ما كان خلف قد أحسَّ بفاعلية الشطر الأول من البيت في تثوير التساؤل
 والتطلع إلى مثير هذه الدعوة « بكرا » فقال . لو قلت يا أبا معاذ ، مكان « إن
 ذاك النجاح في التبكير » : بكرا فالنجاح في التبكير ، كان أحسن ، فإن خلفاً لم
 يستطع كما استطاع بشار أن يدرك جوانب أخرى من فاعلية هذا الشطر في
 المتلقي ، وكيف أنه ترك الملتقى في ثبج التردد والبحث عن المثير ، ولكن
 بشاراً أدرك ذلك إدراكاً بالغاً فبنى عبارته على نحوٍ يجمع بين ما يدفع التردد ،

(١) دلائل الإعجاز ، تحقيق : شاكر : ٢٧٢ ، ٢٧٣ .

وينهى البحث عن المثير ، أفاض على ذلك من معينه ما جلل المعنى وعظمه ، فأتى بأنّ واسم الإشارة « ذاك » بكلّ ما يحمله من وحي دلاليّ بالإحلال للمشار إليه في ذلك المساق ولذلك أجاب خلفا بقوله « إنما بنيتها أعرابية و حشية.. » .
الغرابة التي عمّد إليها بشارٌ حين علم تباصر سلم بن قتيبة بالغريب ، فأحبّ أن يورد عليه ما لا يعرف ليست كلها من معين الإغراب عند رؤية وأشياعه :
ذلك الإغراب المستولد من حمية الاستعمال والبعد عن الابتذال أو الورود الأدائي بل منها غرابة مُستولدها النهج التركيبي لما هو مألوف غير شارد على نحو آخر غريب ، فقد نسجها أبو معاذ على وقع حركات المعنى في نفس المتلقي وفقا لما تخيله منعكسا في خَلْدِهِ حين استمع « بكرا صاحبي قبل الهجير » فأقام الشطر الثاني إقامة تقضي الوطر وتشفي الغلة ، فتدع النفس في طمأنينة إدراكية بالغة .

في مثل هذا المقام المبني على ما يستشير النفس ويوقد فيها أوارَ التّطلع أو يُحرك فيها غريزة التّردّد والتّساؤل نجد « إنّ » ذات فاعلية بالغة في تحقيق الطمأنينة الإدراكية لدى السامع وفي ربط ما بعدها بما قبلها ربطا يجعل القول وكأنه قد أفرغ إفراغا واحدا ، وهي في كل ذلك لا تجهر به جهرا قد يدفع عنه النفوس المستشرفة إلى الروض الأنف العازفة عمّا ترتأده الدهماء ، بل تريك الكلام مقطوعا موصولا مستأنفا غير مستأنف ، تجمع لك ما لا يجمعه غيرها ، وفي ذلك من الإغراب الذي أهده بشارٌ إلى سلم بن قتيبة ما فيه ، وعلى نحو لم يعهده سلمٌ المتباصرُ بالغريب .

كانت « إنّ » في هذا المساق ذات اقتدار تعجزُ عنه « الفاء » ذاتُ العطاء الدلاليّ القائم على الرّبطِ والتّرتيب والتّعقيب المُتمخّض تسببيا في مقامات كثيرة ، وقد فهم بشارٌ بشاعريته الحصيفة ، ولم يدركه خلفٌ ، وقد أمارط اللثام عنه عبدالقاهر مقررًا أنّ للكلام مع « إنّ » شأنًا ليس مع « الفاء » في ملاءمته ما قبله وحسن تشبثه به ، وحسن تعطف للكلام الأول عليه حتى إذا ما أقيمت « الفاء » لم تستطع أن تُقيم الألفة التي كانت ، ولا تستطيع « الفاء » أيضًا أن

تعيد الجملتين إلى ما كانتا عليه من الألفة ، وترد عليك الذي كنت تجد بأن من المعنى^(١).

فإذا كانت «الفاء» أنسة بما إذا كان مدخولها مصححا ما قبله ومبينا وجه الفائدة فيه ، فـ «إن» أحق بذلك منها في كثير من هذه المقامات ، ولا سيما حين يحتاج المقام إلى مزيدٍ من هذا التصحيح وذاك الاحتجاج والتبيين «ألا ترى أن الغرض من قوله : «إنَّ النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ» ، جله أن يبين المعنى في قوله لصاحبيه «بكرًا» وأن يحتج لنفسه في الأمر بالتبكير ، ويبين وجه الفائدة فيه»^(٢)

دلالة «إن» على التعليل في مثل هذه المقامات ذات قوة ورسوخ بل هي تحمل في رحمها دلالة التعليل الممتزج بالتأكيد ، ومن ثم استفتحت بها كثيراً تلك العبارات التي أقيمت فيها العلاقة بما قبلها على ما أسماه البيانون «شبه كمال الاتصال» ولعلَّ التأكيد الذي أقيمت له «إن» في أصل وضعها يُفرغُ فيضه في تأكيدٍ عِلِّيَّةٍ ما بعدها ما قبلها في مثل هذا المقام ، وليس لتأكيد مضمونٍ خبرها فحسبٌ مثلما هو حين تكون غيرَ مسبوقَةٍ بما يثير تساؤلاً وتطلعاً . فما ذهب إليه جمهورُ الأصوليين من دلالة «إن» على التعليل له أساس بياني راسخٌ .

دلالة الفاء على التعليل :

مضت الإشارةُ إلى دلالة «الفاء» على التعليل ، وعدّها جمهرة من الأصوليين ممّا دلّ عليه دلالة ظاهرة ، وذهب آخرون إلى أنّ دلالتها عليه من قبيل الإيماء والتّنبية^(٣).

(١) دلائل الإعجاز ، تحقيق : شاکر : ص ٣١٦

(٢) السابق : ص ٣٢٣

(٣) إعلام الموقعين : ١٩٧/١ ، والتقريب والتعبير : ١٩٠/٣ ، ١٩١ ، وفواتح الرحموت : ٢٩٦/٢ ، ونشر البنود : ١٥٢/٢

فإذا نظرنا ألفينا «الفاء» العاطفة موضوعة عند المحققين للترتيب والتعقيب^(١) «ألا ترى أن أهل اللسان وصلوا حرف «الفاء» بالجزاء وسموه حرف الجزاء ؛ لأن الجزاء يتصل بالشرط على أن يتعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل»^(٢) فالتعقيب من الدلالة الوضعية للفاء العاطفة ، وإن نازع في هذا الفراء^(٣).

وهي تأتي للسببية كثيراً في عطف الجمل كقول الله ﷻ : ﴿ فَوَكَرَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ ﴾ (القصص: ١٥).

وهذا التسبب مستولدٌ من التعقيب بمعونة السياق ، وليس بلازم له متى كانت عاطفة^(٤) وهذا ما جعل طائفة تذهب إلى أن دلالتها على عليّة ما بعدها لما قبلها أو على حكمية ما بعدها لما قبلها ليست دلالة وضعية بل تدل عليها من خارج ، فتستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام ، فتكون من قبيل الإيماء والتنبيه^(٥) الذي هو بالغ عندي أن «الفاء» العاطفة ليست موضوعة وضعاً نصياً للتسبب والعلية مثلما هي موضوعة للترتيب والتعقيب ، ولكن دلالة العلية تصاحب دلالة التعقيب الوضعية في مقامات خاصة ، فمن قال لك : « جاء الشتاء فتأهب » فإنه لمن يخفى أن يرمى إلى أن يرتب على مجيء الشتاء التأهب له ، فهو علة وباعث عليه .

والمنازعة في دلالة «الفاء» على التعليل إنما هي قائمة في «الفاء» العاطفة ، أما «الفاء» السببية النازلة في سياق أساليب معينة ، بعضها محل اتفاق من

(١) مغني اللبيب : ١٤٠/١ ، وهمع الهوامع : ١٣٠/٢ ، ١٣١ ، والأصول في النحو : ٣١٩/٢ ، والمحصول : ٥٢٢/١/١ ، وشرح اللمع : ٢٥٨/١ ، ومناهج العقول : ٢٩٨/١

(٢) أصول السرخسي : ٢٠٨/١ ، وكشف الأسرار للنسفي : ٢٩٤/١ ، والمغني في أصول الفقه للخبازي : ص ٤١١

(٣) معاني القرآن للفراء : ٣٧١/١ ، وانظر رصف المباني : ص ٤٤٠

(٤) رصف المباني : ص ٤٤٠

(٥) التقرير والتحبير : ١٩٠/٣ ، وتيسير التحرير : ٤٠/٤ ، وفواتح الرحموت : ٢٩٦/٢

النحاة وبعضها فيه منازعة^(١) فدلالة هذه « الفاء » على السببية وارتباط ما بعدها بما قبلها وترتيبه عليه ترتب المعلول على علته جد قوية^(٢).

و« الفاء » الدالة على العلية قد تدخل على المعلول كما في قوله ﷻ : ﴿ فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ﴾ (البقرة: ٣٧) رتب فيه الحكم تاب عليه « على العلة ﴿ فَتَلَقَىٰ آدَمُ ﴾ ويذهب الرازي وآخرون إلى أنه يشبه أن يكون تقدم العلة على الحكم كما في الآية السابقة أقوى في الإشعار بالعلية ؛ لأنَّ إشعار العلة بالمعلول أقوى من إشعار المعلول بالعلة ؛ لأنَّ الطرد واجب في العلة دون العكس^(٣) وهو الكثير الغالب في الذكر الحكيم .

وقد تدخل « الفاء » على العلة ، وذلك يكثر فيما تكون فيه العلة مِمَّا يدوم ، فتكون موجودة بعد الحكم ، كما كانت موجودة قبله ، فيحصل التعقيب الذي كان مدلول « الفاء » ، وذلك كما في قول الرجل لغيره : « أبشر ، فقد أتاك الغيث » وهذا على سبيل بيان العلة للخطاب بالبشرى ، فلما كان الغوث ممتدًّا صح ذكر حرف « الفاء » مقرونا به^(٤).

وقد جعل النقشواني دخول « الفاء » على العلة أقوى من دخولها على الحكم ، مخالفًا الرازي في هذا ، ووجهه عنده أنه « إذا تقدّم الحكم تطلب نفس السامع العلة ، فإذا سمع وصفا معقبا بالفاء سكنت نفسه عن الطلب وركنت إلى أن ذلك هو العلة »^(٥) وأكثر ما يأتي هذا حين تدخل « الفاء » على « إن »^(٦).

(١) الكتاب : ١٨/٣ ، همع الهوامع : ١١/٢ .

(٢) الهمع : ١٠/٢-١٣ ، الأصول في النحو : ١٥٣/٢ ، ورفض المباني : ص ٤٢٢-٤٤٩

(٣) المحصول : ٢٠٣/٣/٢ ، والإبهاج : ٤٥/٣ ، وشرح الكوكب المنير : ١٢٦/٤

(٤) أصول السرخسي : ٢٠٨/١ ، والمغني في أصول الفقه ، للخبازي : ٤١٢ ، وكشف

الأسرار للنسفي : ٢٩٥/١ ، وشرح المنار لابن مالك ، وحواشيه : ص ٤٤٤-٤٤٧

(٥) الإبهاج : ٤٥/٣

(٦) بيان المختصر : ٩١/٣

وجاز دخول «الفاء» على الحكم مرة وعلى العلة أخرى بناء على أن الباعث مقدم على الحكم في التصور العقلي ؛ لأنه كالغرض والغاية ، وهما يتصوران قبل الفعل إلا أن هذا الباعث متأخر في الخارج ، فسوغ ملاحظة التّقدّم العقليّ والتأخر الخارجيّ دخول «الفاء» على كلّ من العلة والحكم ، فتدخل على العلة نظراً لتأخرها خارجاً ، وتدخل على الحكم نظراً لتأخره تصوراً^(١) فالفاء إذا أعقبها وصف ترتب على حكم قبله أو أعقبها حكم ترتب على وصف قبله دلت على الارتباط السببيّ بين ما قبلها وما بعدها ؛ لأنها موضوعةٌ للترتيب والتعقيب ، وهذا الترتيب والتعقيب يفيد أن الوصف سبب الحكم إذ السبب هو ما يوجد الحكم عنده ، وهو الذي يضاف الحكم له ، فيعرف بإضافة الحكم إليه ، كما في قول الله ﷻ : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ (النور: ٢) فقد رتب الجلد الذي هو حكم على الزنا بالفاء المفيدة للترتيب والتعقيب ، فكان في الزاني أمران أحدهما وجوب الحد والثاني كون الزنا الذي نيط به سبباً^(٢) وهذا الترتيب يفهمنا السببية ، وإن لم تكن مناسبة بين الحكم والوصف بادية لكل أحد ، فلا معنى للسببية إلا ثبوت الحكم عقبيه^(٣) .

وقد قرّر عبد القاهر في مواضع أن «الفاء» مفيدة تعقيباً وتسببياً فإنك «إذا قلت : «أعطاني فشكرته» ظهر بـ«الفاء» أن الشكر كان معقبا على العطاء ومسببا عنه ، وكل جملة يحتاج فيها إلى «الفاء» إذا كان مصدرها مصدر الكلام يصحح به ما قبله ويحتج له ويبين وجه الفائدة فيه»^(٤) .

قوله : (ظهر بالفاء) دال على أن «الفاء» ذات دور بالغ في إفادة التسبب على الرغم من أنها عاطفة ، ولو أنه قال : «أعطاني وشكرته» لدل ذلك على

(١) فواتح الرحموت : ٢/٢٩٦ ، وتيسير التحرير : ٤٠/٤

(٢) شرح الكوكب المنير : ٤٤٧/١

(٣) السابق : ٤/١٢٨ ، والإبهاج : ٣/٤٦ ، وروضة الناظر : ٢/٢٦٠

(٤) دلائل الإعجاز : ص ٣٢٣

أنَّ أمرين قد وقعا ، عطاءً منه وشكرٌ منك ، دون دلالة على أنَّ أحدهما مرتب على الآخر أو متسببٌ عنه ، وهو ما أكده ابن جني من قبله^(١) .
اجتماع الفاء وإنَّ :

إذا ما كنتُ بينتُ دلالة كل من « إنَّ » و « الفاء » على العلة دلالةً مصاحبة في مساقات وقرائن خاصة للدلالة الوضعية والنصية لكل ، فإنَّ الأصوليين يذهبون إلى أنه إذا سبقت « الفاء » « إنَّ » فالدلالة على التعليل تكون أقوى و أكد^(٢) لاجتماع رافدين من روافد العلية : « الفاء » و « إنَّ » وكلّ منهما يمنحُ التعليل من دلالاته الوضعية عنصراً دلاليّاً آخرَ غير الذي يعطيه الآخرُ له ، فالفاء تُشربُ التعليل معنى التعقيب مثلما تُشرب « إنَّ » التعليل معنى التأكيد ، وهذه الصيغة كثيرة الحضور في خطاب الشريعة : كتابا وسنة ، مثلما هي حاضرة في الكلمة الشاعرة .

ومما هو من هذا القبيل قول الله ﷻ :

﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلٍ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ﴾
(الأنعام: ١٤٥).

قوله ﷻ ﴿ فَإِنَّهُ رِجْسٌ ﴾ يفيدُ أنَّ علة التحريم هي الرجسية ، الضمير في ﴿ فَإِنَّهُ ﴾ يحتمل عودهُ إلى ما قبله مباشرة ﴿ لَحْمَ خِنزِيرٍ ﴾ ويحتمل عودهُ على كلِّ ما قبله ، ويحتمل غير ذلك :

ذهب جماعة إلى أن الضمير عائدٌ على المضاف في قوله : ﴿ لَحْمَ خِنزِيرٍ ﴾

(١) سر صناعة الإعراب ، تحقيق : مصطفى السقا ، وآخرين : ٢٥٣/١ ، ط . الأولى ١٣٧٤ - مصطفى الحلبي - القاهرة

(٢) شرح الكوكب المنير : ١٢١/٤ ، وانظر : قراءة في الأدب القديم لشيخنا : ٢٧٢ ، ط . الأولى ١٩٧٨ م - دار الفكر العربي .

بناءً على أن كل حيوان طاهرٌ ، فعلة الطهارة عندهم هي الحياة ، وبه قال مالك^(١).

وذهب آخرون إلى أنه يعودُ على المضاف إليه (خنزير) ؛ لأنه كُله رجسٌ ، والضميرُ إذا احتمل العودَ على شيئين كان عوده على الأقربِ إليه منهما أرجحُ إلا إذا اقتضى مقتضى من سياق ونحوه^(٢) والخنزير كُله رجسٌ ، وذكر اللحم ليس له مفهومٌ ، بل كان لأنه أعظم منفعة وأهم ما يبتغى منه ، وذلك نهجُ قرآني يذكر أعظم الشيء وأهمه وأعلاه والقصد إليه كُله ، فخصَّ اللحم هنا بالتحريم تأكيداً لحكم تحريم الخنزير كُله ، وحظراً لسائر أجزائه^(٣).

وذهبت طائفة إلى أن في الكلام تقديمًا وتأخيرًا ، فقد قدم قوله ﴿ فَإِنَّهُ رَجَسٌ ﴾ وهو على التأخير ، وتقديرُ الكلام : إلا أن يكون ميتة أو دمًا

(١) أحكام القرآن لابن العربي : ٦٤/١ - ط : دار إحياء التراث العربي - بيروت ١٤٢١ هـ
(٢) القول بأن الضمير يعود إلى أقرب مذكور قاعدة أغلبية ، لا كلية ، وهذا شأن غير قليل من قواعد العربية ، ولاسيما قواعد البلاغة العربية ، فإن للسياق والمقام سلطاناً نافذاً . وهذا أمرٌ لأبد أن يكون حاضراً في وعي كل ناظرٍ في بيان العربية ، ولاسيما بيان الوحي قرآناً وسنة .

(٣) ترى مثل هذا في تحريم قتل الصيد على المحرم ، وخصَّ القتل على الرغم من أن القتل ليس وحده بالمحرم عليه ، فأعانه عليه ولو بإشارة هو محرم ، وخصَّ القتل بالذكر من أنه أعظم ما يقصد به الصيد ، ومثل هذا أيضاً تراه في أمر الله ﷻ بترك البيع إذا ما نودي لصلاة يوم الجمعة :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (الجمعة: ٩) على الرغم من أن المنهي عنه ليس البيع وحده بل كل ما يشغل عن الصلاة على النحو الذي يرضاه الله تعالى جدّه ، ولما كان البيع أعظم ما يشغل عن الصلاة في غالب الأمر خصَّ بالذكر ، أمّا ما دونّه ، فالشأن ألا يشغل عنها على أي نحو ، فانظر حال من يشغلهم باطل القول والفعل عن الصلاة ، فكانهم خارج سياق العقلاء. والله هو المستعان على طاعته

ينظر : أحكام القرآن للجصاص : ١٧٤/١ - ط : دار الفكر بيروت ١٤٢١ ، والبحر المحيط لأبي حيان : ٢٤١/٤ ، نظم الدرر للبقاعي : ٣١٧/١ - ط : بيروت .

مسفوحاً أو لحم خنزير أو فسقا أهل لغير الله به ، فإنه رجسٌ ، وذلك بناءً على أن الرّجسية هي علةُ التّحريم في كلِّ هذه المذكورات .

يبقى تبيان وجه التقديم لقوله ﷻ ﴿ فَإِنَّهُ رِجْسٌ ﴾ وإتباعه قوله ﴿ لَحْمَ خِزِيرٍ ﴾ . لعلّ ذلك للتنبية على أنّ الخنزير يمتاز عما ذكر معه بأنه رجس لعينه وما عداه رجسٌ لعارضٍ عرض له ، فالميتة من قبل موتها لم تكن رجساً ، والدّم غير المسفوح ليس رجساً ، وإنّ من الدّم ما حلّ أكله ، وما أهل لغير الله رجسه عرض من قصد غير الله به ، فلو أهل به لله لكان حلالاً ، أما الخنزير فإن الرّجسية فيه دائمةٌ ، فهو رجس لذاته ، فكان الوصف فيه أكد وأتم .^(١)

التعليل في قوله « فإنه رجسٌ » تحدر من روافد ثلاثة « الفاء » و « إن » و هما رافدان نصيان ، و « رجس » و هو وصفٌ اقتران بالحكم ، فأوماً إلى العلة و نبّه عليها ، ومن ثمّ كان التّعليل في الآية جدّ قويّ .

(١) يقول أبو الحسن الحرّاليّ : « اللحم ما لحم بين أخفى ما في الحيوان من وسط عظمه وما انتهى إليه ظاهره من سطح جلد ، وعرف غلبة استعماله على رطوبة الأحمر ، وهو هنا على أصله في اللغة يجمع اللحم الأحمر والشحم والأعصاب والعروق إلى حد الجلد وما اشتمل عليه ما بين الطرفين من أجزاء الرطوبة ، وإذا حرم لحمه الذي هو المقصود بالأكل وهو أطيب ما فيه كان غيره من أجزائه أولى بالتحريم . » (نظم الدرر : ٣١٧/١ - ط : بيروت)

مذهب « الحرّاليّ » في دلالة كلمة « لحم » في هذا السّياق قائمٌ على أصل المدلول اللغوي الاشتقاقي للمادة ، وهو كثيراً ما يحيي هذا المدلول الاشتقاقي ، فيثور غير قليل من المعاني التي تضاعل الإحساسُ بها من كثرة إيلافنا المدلول الاصطلاحي العرفي ، فمدلول الالتحام المنتزع من مادة الكلمة (ل . ح . م) يدرج كل ما هو قائم بين الجلد والعظم ، وبذلك يعلم تحريم شحمه ودمه وأعصابه وعروقه ، وما كان بين جلده ، وعظمه . وبهذا لا يكون ذكر « اللحم » من قبيل ذكر البعض وإرادة الكلّ ، بل يكون من قبيل الدلالة اللغوية الاشتقاكية للمادة مطابقةً ، وهذا ضربٌ من الفقه الدلاليّ جدّ طريف ولطيف .

وعلى الرغم من هذا الوضوح والقوة ، فإن طائفةً تذهب إلى أن سبيلَ التعليل هنا إنما هو الإيماءُ والتنبيه ، وبالأحرى ما كان بالفاء وحدها أو بإن وحدها . ولعلَّ صنيعَ بعضِ الأئمة دفع إلى ذلك ، فإنهم يوردون هذه الأحاديث المشتملة على التعليل بالفاء أو بإن أو بهما معا في باب مسلك الإيماء والتنبيه من مسالك العلة في باب القياس ، فظنَّ التعليل في هذه الآيات والأحاديث ليس له رافدٌ سوى الإيماء ، ولكنَّ التَّبَصُّرَ يُؤكِّدُ أنَّ الأئمة أوردوا هذه الآيات والأحاديث في المقامين : مقام التعليل النظميِّ ومقام التعليل الإيمائيِّ ، وذلك إشارة منهم إلى أنَّ التعليل فيها متعدّد الروافد ، فهو من « الفاء » نظمي ، وهو من اقترن الوصف بالحكم إيمائي . فعل ذلك الرازيُّ فأورد قول النبي ﷺ : « إنها من الطوافين عليكم والطوافات »^(١) في التعليل النظميِّ بإن ، ثمَّ أورد في الإيماء نظراً إلى الوصف (الطوافين) وقال : « لو لم يكن لكونها من الطوافين أثر في طهارتها لم يكن لذكره (أي الوصف) عقيب الحكم بطهارتها فائدة »^(٢) .

ومثل هذا فعل من قبله الغزالي مع ما رواه أحمد في مسنده ، والدارقطني في سننه من كتاب « البيوع » بسندهما عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ زَيْدِ أَبِي عِيَّاشٍ قَالَ سُئِلَ سَعْدٌ عَنِ الْبَيْضَاءِ بِالسُّلْتِ فَكْرَهُهُ وَقَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يُسْأَلُ عَنِ الرُّطْبِ بِالتَّمْرِ فَقَالَ « يَنْقُصُ إِذَا يَبَسَ ». قَالُوا نَعَمْ. قَالَ « فَلَا إِذَا ». (النص لأحمد)

فبه على أن العلة من ثلاثة أوجه : ذكر الوصف ، وإذن والفاء^(٣) ولذلك نجد أحاديث يأتي التعليل فيها من رافدين أو ثلاثة في رواية ثم تأتي رواية أخرى يكون التعليل فيها مقصوراً على المسلك الإيمائي حيث يكتفي فيها باقتران الوصف بالحكم .

(١) سبق تخريجه في مبحث دلالة (إن) على التعليل .

(٢) المحصول : ٢٠٧/٢

(٣) المستصفي : ٢٩٠/٢

ترى ذلك فيما رواه الترمذي في كتاب «الطهارة» بسنده عن أبي عبيدة عن عبد الله قال خرج النبي ﷺ لِحَاجَتِهِ فَقَالَ: «التَّمِسْ لِي ثَلَاثَةَ أَحْجَارٍ». قَالَ فَأَتَيْتُهُ بِحَجَرَيْنِ وَرَوْثَةٍ فَأَخَذَ الْحَجَرَيْنِ وَأَلْقَى الرَّوْثَةَ، وَقَالَ: «إِنَّهَا رِكْسٌ».

(صححه الألباني)

وفي رواية أخرى للبخاري في كتاب الوضوء بسنده عن عبد الرحمن ابن الأسود عن أبيه أنه سمع عبد الله يقول أتى النبي ﷺ الغائط، فأمرني أن آتيه بثلاثة أحجار، فوجدت حجرين، وأتمست الثالث فلم أجده، فأخذت روثة، فأتيته بها، فأخذ الحجرين وألقى الروثة وقال «هذا ركس». . بغير (إن) وما زال التعليل قائماً، فلو كان من (إن) وحدها لغاب التعليل بغيابها لكن بقاءه بدونها دل على رافده الثاني (الوصف مقترن بالحكم) ولذلك يبقى التعليل مفهوماً وإن لم تبد لنا المناسبة بين الوصف وما اقترن به، فعلى أن نعي الروافد التي يتدفق منها معنى التعليل في النص ولا يشغلنا ذلك عن إحصار ما يتقاطر منه معنى التعليل في خفاء فالحكمة في استنباط المعنى من البيان تستوجب علينا ذلك الوعي .

وهذا دالٌّ على أن مجرد ملامسة العقول للنصوص غير كافٍ لتحقيق حسن الفقه كما يحسبه الأغرار، فيتنازعون فيقولون عن الأئمة بل عن الصحابة رضي الله عنهم هم رجالٌ ونحن رجال .

دلالة «الباء» على التعليل :

مما دلَّ على التعليل بمعونة القرائن والسياق حرف (الباء) وهو في أصل وضعه عند جمهرة المحققين من اللغويين والأصوليين للإلصاق^(١) ومعناه أن يُضاف الفعل إلى الاسم، فيلصق به بعدما كان لا يضاف إليه لولا دخول الباء،

(١) ينظر : الكتاب : ٢٤٧/٤ ، والمقتصد : ٨٢٥/٢ ، والأصول في النحو لابن السراج : ٤١٣/١ ، والمغني لابن هشام : ٩٥/١ ، وشرح المفصل لابن يعيش : ٢٢/٨ ،

وهذا المعنى لا يفارق (الباء) البتة ، فقد تجرّد له ، فلا تدلُّ على غيره معه ولكنّها لا تتجرّد عنه ، فتدل على غيره وحده ، وقد اقتصر سبويه على معنى «الإلصاق» ، فلم يذكر لها غيره^(١).

وهي حين تتسع لمعاني آخر فإمّا أن تكون مصاحبة للإلصاق أو مردودة إليه ، وسبويه نصّ على أنّ ما اتسع من هذا في الكلام من أصله الإلحاق والاختلاط^(٢) وهذا ما أميل إليه وأخذ به في فقه دلالات أدوات المعاني .

دلالة «الباء» بمعونة القرائن والسياق على التعليل لا يفصلها عن الإلحاق فذات العلة إنّما اقتضت وجود معمول ، فكان تلاصق معنوي بينهما ، فحسن استعمال «الباء» في التعليل وإنما تدلّ عليه فيها القرائن والسياق^(٣)

والقائلون بدلالة «الباء» على التعليل في بعض التراكيب والمساقات جدّ كثير^(٤) وهي بهذا المعنى في الكتاب والسنة لا تخفى .

ومن هذا قول الله ﷻ : ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهِوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ ۗ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ۗ ﴾

(النساء: ١٦٠، ١٦١) .

(١) الكتاب : ٢٤٧/٤ ، والأصول في النحولابن السراج : ٤١٣/١ ، والمغني لابن هشام : ٩٥/١

(٢) الكتاب : ٢٤٧/٤ ، والإبهاج : ٣٥٢/١ ، وحاشية العطار على جمع الجوامع : ٣٠٧/٢

(٣) المحصول : ١٩٦/٢/٢ ، وحاشية العطار على جمع الجوامع : ٣٠٧/٢ ، والإشارة إلى الإيجاز للعز بن عبد السلام : ص ٢٥ ، ونشر البنود : ١٥٠/٢

(٤) المقتصد : ٧٢٦ / ٢ ، والتسهيل لابن مالك : ص ١٤٥ ، والكافية للرضي : ٣٢٨/٢ ، والهمع : ٢٦/٢ ، والأزهرية : ص ٢٨٧ ، وفقه اللغة للثعالبي : ص ٣٤٦ ، والصاحبي : ص ١٣٥ ، والمستصفي : ٢٨٨/٢ ، والمحصل : ١٩٦/٢/٢ ، وشرح الكوكب المنير : ٢٦٨/١ ، وفواتح الرحموت : ٢٤٢/١ ، وبيان المختصر : ٨٧/٣

جاءت هذه الآية الجليلة في سياق سورة (النساء) وهي سورة أقيمت لبيان منهج الإسلام في بناء الأسرة المسلمة والمجتمع المسلم على أساس من العدل والرحمة ، فهما تستقيم حركة الحياة ، ويتحقق للعباد نعمة الأمن والسلامة .

وفي سياق ما كان من بني إسرائيل فحل بهم ما حل من عقابٍ أليم جاء بيان الله ﷻ أسباب ما حل بهم ، فكان مما قال ﷻ (فَبِظُلْمٍ ... وبصدهم ... وأخذهم ... وأكلهم) فدللت الباء على أن ما بعده هو سبب ما حلّ بهم من التحريم ، فهذه الأربعة (الظلم ، والصد عن سبيل الله وأخذ الربا ، وأكل أموال الناس بالباطل) أسبابٌ لتحريم طيباتٍ أحلت لهم من قبل ، بل الأولى أن نقول إن قوله ﷻ (فبظلم) امتداد لقوله قبل ﴿ فِيمَا نَقَضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ ﴾ فهذه الباء في ﴿ فِيمَا نَقَضِهِمْ ﴾ وما تلاها من باءات دالٌّ على الذي أشرت إليه .

وفي هذا إيلاغٌ لهذه الأمة أنها إن تلبست بشيءٍ مما تلبست به بنو إسرائيل كان لها من الجزاء ما كان لهم ، فإن الله ﷻ يحرم على من تلبس بشيءٍ من ذلك ما كان أحل له من الطيبات ، وذلك بأن ينزل به ما يمنعه من التمتع به ، وكم من أناسٍ يملكون ما يمكن أن يجمعوا به متع الدنيا من مأكَلٍ ومشربٍ ونحوه ، ولكن الله ﷻ ابتلاهم بما لا يمكنهم أن يستمتعوا بشيءٍ من ذلك ، فهذا ضربٌ من ضروب التحريم ، فجعل الحرمان ، والمنع من قبيل التحريم بمعنى الحرمان ، وقد أضحى في زماننا هذا مشهوداً في كثيرٍ من الناس ، ولا سيّما الذين جمعوا مالاً من كل فجٍّ ، فلم يبالوا بما حرم الله ﷻ فحرمهم الله ﷻ مما حرم ، ومما أحلّ ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن مَّخَشَى ﴾ (النازعات: ٢٦).

والذي ينبغي أن نُشيرَ إليه أن اللغويين والأصوليين قد تناولوا كثيراً من أدوات المعاني وقالوا بدالاتها على التعليل بمعونة القرائن والسياق فأكثرُ

حروف الجرِّ وغيرها قيل فيها بدلالة التعليل : مِنْ هذا حرف الجر (في) الموضوع في أصل دلالة للظرفية المكانية والزمانية^(١).

وقد يتسع معنى الوعاء والظرفية ، فينطوي فيه من المعاني الكثير الوفير ومن هذه المعاني المنطوية في الظرفية السببية والتعليل والقائلون بذلك غير قليل ، على خلاف ما ذهب إليه الرازي من أن أحداً من أهل اللغة لم يذكر ذلك المعنى لها^(٢).

ترى هذا المعنى حاضرا في نحو قوله ﷺ : ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأْوَلِي الْأَلْبَابِ ﴾ (البقرة: ١٧٩) فقد جعل تشريع القصاص وتطبيقه سببا من أسباب تحقيق حياة تليق بالمجتمع المسلم ، وقد عظم الله تعالى جدّه شأن ذلك التشريع والالتزام به ، فأبان أنه سبب الحياة الآمنة ، فالذين لا يأخذون به في ما يحكمون به في القتل العمد إنما هم مفسدون في الأرض يحبون أن يكثروا في الناس القتل ويسيطر الهلع على أبناء المجتمع ، وقد جعل الله عزّ وعلا الخطاب في الآية لأولي الأبواب دلالة على إن ذلك التشريع لا يفقه أثره ولا يلتزم بإنفاذه إلاّ أولو الأبواب .

وترى هذا المعنى في قوله ﷺ : ﴿ يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (٥) إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴾ (المائدة: ٩٠، ٩١)

(١) الكتاب : ٢٠٨/٢ ، والأصول في النحو : ٤١٢/١ ، ووصف المباني : ص ٤٥ ، وهمع

الهوامع : ٣٠/٢ ، والمحصول للرازي : ٥٢٨/١/١ ، وأصول السرخسي : ٢٢٣/١

(٢) تسهيل الفوائد لابن مالك : ص ١٤٦ ، شواهد التوضيح : ص ٦٧ ، ٦٨ ، ومغني

الليبي : ١٤٤/١ ، وجنى الداني : ص ٢٥٠ ، وهمع : ٤٠/٢ ، وإعراب القرآن ،

للعكبري : ١٧٩/١ ، ٢٢٥ ، والكافية : ٣٢٧/٢ ، والبرهان في علوم القرآن : ٣٠٢/٤ ،

ومعترك الأقران : ١٧١/٣ ، والمحصول : ٥٢٨/١/١ ، وشرح الكوكب المنير :

٢٥٣ ، ٢٥٢/١

وسبب النزول قرينة على دلالة (في) هنا على العلية والسببية :

روى مسلم في كتاب (فضائل الصحابة) من صحيحه بسنده عن مُصْعَبِ

ابن سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ نَزَلَتْ فِيهِ آيَاتٌ مِنَ الْقُرْآنِ :

قَالَ : حَلَفْتُ أُمُّ سَعْدٍ أَنْ لَا تُكَلِّمَهُ أَبَدًا حَتَّى يَكْفُرَ بِدِينِهِ وَلَا تَأْكُلَ

وَلَا تَشْرَبَ . قَالَتْ زَعَمْتَ أَنَّ اللَّهَ وَصَّاكَ بِوَالِدَيْكَ وَأَنَا أُمُّكَ وَأَنَا أَمْرُكَ بِهَذَا .

قَالَ مَكَثْتُ ثَلَاثًا حَتَّى غَشِيَ عَلَيْهَا مِنَ الْجَهْدِ فَقَامَ ابْنُ لَهَا يُقَالُ لَهُ عُمَارَةٌ فَسَقَاهَا

فَجَعَلَتْ تَدْعُو عَلَى سَعْدٍ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْقُرْآنِ هَذِهِ الْآيَةَ ﴿ وَوَصَّيْنَا

الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا ﴾ (العنكبوت: ٨)، ﴿ وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي ﴾ وَفِيهَا

﴿ وَصَاحِبَهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ﴾ .

قَالَ وَأَصَابَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ غَنِيمَةً عَظِيمَةً فَإِذَا فِيهَا سَيْفٌ فَأَخَذَتْهُ فَأَتَيْتُ بِهِ

الرَّسُولَ ﷺ فَقُلْتُ نَفَّلْنِي هَذَا السَّيْفَ فَأَنَا مَنْ قَدْ عَلِمْتَ حَالَهُ . فَقَالَ « رُدُّهُ مِنْ

حَيْثُ أَخَذْتَهُ » . فَاذْطَلَقْتُ حَتَّى إِذَا أَرَدْتُ أَنْ أُلْقِيَهُ فِي الْقَبْضِ لِأَمْتِنِي نَفْسِي

فَرَجَعْتُ إِلَيْهِ فَقُلْتُ أَعْطِيهِ . قَالَ فَشَدَّ لِي صَوْتَهُ « رُدُّهُ مِنْ حَيْثُ أَخَذْتَهُ » . قَالَ

فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﷻ ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ ﴾ .

قَالَ وَمَرَضْتُ فَأَرْسَلْتُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَأَتَانِي فَقُلْتُ دَعْنِي أَقْسِمُ مَالِي حَيْثُ

شِئْتُ . قَالَ فَأَبَى . قُلْتُ فَالْنِّصْفَ . قَالَ فَأَبَى . قُلْتُ فَالْثُلُثَ . قَالَ فَسَكَتَ فَكَانَ بَعْدُ

الْثُلُثُ جَائِزًا .

قَالَ وَأَتَيْتُ عَلَى نَفَرٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَالْمُهَاجِرِينَ فَقَالُوا تَعَالَ نُطْعِمَكَ وَنَسْقِيكَ

خَمْرًا . وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ تُحْرَمَ الْخَمْرُ . قَالَ - فَأَتَيْتُهُمْ فِي حَشٍّ - وَالْحَشُّ الْبُسْتَانُ -

فَإِذَا رَأْسُ جَزُورٍ مَشْوِيٍّ عِنْدَهُمْ وَزِقٌّ مِنْ خَمْرٍ - قَالَ - فَأَكَلْتُ وَشَرِبْتُ مَعَهُمْ -

قَالَ - فَذَكَرَتِ الْأَنْصَارُ وَالْمُهَاجِرُونَ عِنْدَهُمْ فَقُلْتُ الْمُهَاجِرُونَ خَيْرٌ مِنَ الْأَنْصَارِ -

قَالَ - فَأَخَذَ رَجُلٌ أَحَدَ لَحْيِي الرَّأْسِ فَضْرَبَنِي بِهِ فَجَرَحَ بِأَنْفِي فَأَتَيْتُ

رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرْتُهُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﷻ فِي - يَعْنِي نَفْسَهُ - شَأْنَ الْخَمْرِ : ﴿ إِنَّمَا

الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ﴾ .

فقوله ﷻ : ﴿ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ﴾ أي بسبب تعاطيهما ، أو في مجالس تعاطيهما ، والأولى أقرب .

استفتح البيان القرآن الكريم خطابه بأن أربعة مما يلابسه العرب عند نزول هذه الآيات ومما مردوا عليه وبات عادة لا يلتفت إلى ما يقع بها من أضرار بالغة إنما هي رجسٌ ، مستهلا بيانه بقوله (إنما) الدالة على أن ما هي داخلَةٌ عَلَيْهِ جديرٌ بما يُحكمُ بِهِ عَلَيْهِ ، وأنَّ منطِقَ الْعَقْلِ وَالْفِطْرَةِ لَا يَتَوَقَّفُ فِي ذَلِكَ الْجَمْعُ بَيْنَ هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ (الخميرُ والميسرُ والأنصابُ والأزلامُ) ونعتها بأنها رجسٌ ، وبأنها من عمل الشيطان كفيلاً بأن يُعرض عنها أيُّ عاقلٍ أيما إعراضٍ ، ولذا رتّبَ على هذا أمراً بالاجتناب ، وهذا أعلى صور الأمر بالابتعاد عن المذكور ، إنه يعني أن يكون المرء من هذه في جانبٍ مباحٍ ، لا سبيل إلى تلاقيهما ، فقوله ﴿ اجْتَنِبُوا ﴾ أكد في تحريم هذه الأربعة لما لها من فظيخ الأثر في الأمة ، وقد رتب على هذا الاجتناب توقعهم الفلاح في الدنيا والآخرة : ﴿ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ .

والتبصر في قوله ﷻ : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴾ (المائدة: ٩١) يهدي إلى أن الشيطان قد اتخذ من الخمرِ والميسر سبيلاً إلى تحقيق أربعة أدواء بهذا دمار هذه الأمة : العداوة - البغضاء - الصدّ عن ذكر الله - الصدّ عن الصلاة . فهذه الأربعة كلٌ واحد منها كفيلاً بأن يصدّ العاقل عن الخمر ، وعن الميسر ، فكيف إذا ما اجتمعت هذه الأدواء ؟ ومن ثم جاء هذا الأمر بالانتهاء عن هذه الأدواء بأسلوب الاستفهام : ﴿ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴾ وهو أمرٌ إيجابٍ جاء في أسلوب استفهامٍ يستفزّ السامع إلى الانقياد والطاعة لما يهدى إليه ، وجاءت صياغة الأسلوب على نحو يلفت بصائر السامعين ، إذ عدل عما هو معهودٌ من استعمال (هل) في لسان العربية : دخولها على جملةٍ فعليةٍ . تجاوزَ البيانُ هذا المعهودَ ، فأدخل (هل) على جملةٍ اسميةٍ الصدر

والعجز ، فكان في هذا لفتاً للبصائر للتدبر ما تحمله تلك الصياغة من معنى تثقيفي للنفس ، فتقبل مسرعة تخشى الفوت من أن لا تكون في الطاعة .

روى الشيخان : البخاري في كتاب «بدء الخلق» ، ومسلم في كتاب «السلام» بسنديهما عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « دَخَلَتِ امْرَأَةٌ النَّارَ فِي هِرَّةٍ رَبَطَتْهَا ، فَلَمْ تُطْعِمَهَا ، وَلَمْ تَدْعَهَا تَأْكُلْ مِنْ خِشَاشِ الْأَرْضِ »^(١)

قوله « في هرة » أي بسبب تعذيبها هرة ، فحرف الجر « في » داخل على مضاف حذف ما أضيف إليه ذلك المذكور ، لقرينة عقلية ، فالعقل يعلم أن الذات لا تكون سببا في هذا ، بل ما وقع من هذه المرأة على تلك الذات من ضرر ، وهذا نهج في العربية : يذكر الدوات ، والمعنى على ما يتعلق بها من أحداث ، وهو في القرآن جد كثير : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ (النساء: ٢٣) ودلالة (في) على السببية هو ما ذهب إليه المحققون في هذه الآية وغيرها^(٢) .

ومن هذا الباب (من) الموضوع لابتداء الغاية ، فجعلوا من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : ﴿ مِمَّا خَطِيئَتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا ﴾ (نوح: ٢٥) وقوله صلى الله عليه وسلم : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ ﴾ (الأنعام ١٥١) بدلالة قوله صلى الله عليه وسلم : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ ﴾ (الإسراء: ٣١) .

(١) في هذا النبأ الحكيم لفتٌ إلى أن ظلماً يقع على حيوان قد يكون سبباً في دخول النار ، فكيف بالذي يقع على الإنسان . ألا يعتبر الطغاة ، فيكفوا ظلمهم وانتهاكهم آدمية شعوبهم لمجرد الاختلاف معهم في اختيار نظام الحكم اختلافا لا يتجاوز إبداء الرأي والعمل على التغيير السلمي إلى التي أَرْضَى اللهُ صلى الله عليه وسلم ألا إن الظلم ظلماتٌ يوم القيام ، ولكن الطواغيت لا يعقلون .

(٢) أسباب النزول للواحي : ص ١٣٨ ، ١٣٩ ، ط : الحلبي : ١٣٨٨ ، ولباب النقول للسيوطي : ص ١٢٢ (هامش تنوير المقباس - ط : مصطفى الحلبي : ١٣٧٠ والكتاب لسيبويه : ٢٢٤/٤ ، ودراسات في أسلوب القرآن لأستاذنا عزيمة : ٢٩٧/٢ ، والنظر الفسيح للطاهر بن عاشور : ص ٢٤٥ ، والتسهيل لعلوم التنزيل ، لابن جزّي :

ص ١٦١

ومن ذلك ما رواه البخاري في كتاب (أحاديث الأنبياء) بسنده عن الزهري أخبرني سالم أن ابن عمر حدثه أن النبي ﷺ قال: «بينما رجل يجر إزاره من الخيلاء خسف به، فهو يتججل في الأرض إلى يوم القيامة».

وما رواه مسلم في كتاب (اللباس والزينة) بسنده عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «إن الذي يجر ثيابه من الخيلاء لا ينظر الله إليه يوم القيامة».

وذلك بدلالة ما رواه البخاري في كتاب (فضائل الصحابة) بسنده عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ: «من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة».

فقال أبو بكر إن أحد شقي ثوبي يسترخي إلا أن أتعاهد ذلك منه. فقال رسول الله ﷺ: «إنك لست تصنع ذلك خيلاء».

ومن هذا ما رواه مسلم في كتاب (الطهارة) بسنده عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ أتى المقبرة فقال: «السلام عليكم دار قوم مؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لأحقون وددت أنا قد رأينا إخواننا».

قالوا أولسنا إخوانك يا رسول الله؟

قال «أنتم أصحابي وإخواننا الذين لم يأتوا بعد». فقالوا كيف تعرف من لم يأت بعد من أممك يا رسول الله؟ فقال:

«أرأيت لو أن رجلاً له خيل غر محجلة بين ظهري خيل دهم بهم ألا يعرف خيله؟». قالوا بلى يا رسول الله.

قال: «فإنهم يأتون غراً محجلين من الوضوء وأنا فرطهم على الحوض ألا ليدادن رجال عن حوضي كما يذاد البعير الضال أناديهم ألا هلم. فيقال إنهم قد بدلوا بعدك. فأقول سحقا سحقا».

قوله: «مِنَ الوُضوءِ» فيه دلالة على علة استحقاقهم أن يكونوا غراً مُحجّلين ، وهذه الدلالة بينة لا يكاد يغفلُ عنها ناظرٌ . ولو قيل في غير البيانِ النبوي بسببِ الوضوء لكان المعنى كالمعنى في قول «مِنَ الوُضوءِ»^(١) ومن ذلك قول الفرزدق :

يُغْضِي حَيَاءً ، وَيُغْضِي مِنْ مَهَابَتِهِ فَمَا يُكَلِّمُ إِلَّا وَهُوَ يَتَسِمُ

ويشيرُ الرضي إلى أنها حين تدلّ على التعليل يبقى فيها معنى الابتداء لأن من قال : « لا آتية من سوء أدبه » كان ترك الإتيان بدأ بسبب سوء الأدب^(٢) وغير قليل من أهل العلم على دلالتها على التعليل في بعض مساقاتها ، فما عليه الأصوليون له أصل بياني راسخ^(٣) .

ومن هذا الباب (على) الموضوعه للاستعلاء الحسي والمعنوي معاً على ما أختاره ، وقد جعل التعليل وجهاً من وجوه دلالتها السياقية ، كما في نحو قوله ﷺ : ﴿ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدٰنٰكُمْ ﴾ (البقرة: ١٨٥) أي تكبروا الله من أجل هدايته لكم وقد نص على دلالتها على التعليل جماعة من أهل العلم : يقول الطبري في تأويلها «يعني تعالى ذكره : ولتعظّموا الله بالذكر له بما أنعم عليكم به ، من الهداية التي خذل عنها غيركم من أهل الملل الذين كتب عليهم من صوم شهر رمضان مثل الذي كتب عليكم فيه ، فضلوا عنه بإضلال الله إياهم ، وخصّكم بكرامته فهداكم له ، ووفقكم لأداء ما كتب الله عليكم من صومه ، وتشكروه على ذلك بالعبادة له»

(١) في رواية للترمذي في كتاب (الصلاة) بسنده عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُسْرِ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ «أُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرٌّ مِنَ السُّجُودِ مُحَجَّلُونَ مِنَ الْوُضُوءِ». قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُسْرِ .

(٢) الكافية : ٣٢٣/٢

(٣) ينظر : معاني القرآن للفراء : ٣٠٦/٢ ، تسهيل الفوائد لابن مالك : ص ١٤٤ ، إعراب القرآن للعكبري : ٨٧/٢ ، ٢٧٠ ، ٢٩٥ ، ومغني اللبيب : ١٥/٢ ، ١٨ ، وأعلام الحديث للخطابي : ١٧٠٣/٣

قوله (بما أنعم عليكم به) دالٌّ على أنّ معنى (على) هنا من معنى (الباء) المفيدة تعليلاً ويقول أبو حيان فيها: «و (على) تتعلق: بتكبروا، وفيها إشعار بالعلية، كما تقول: أشكرك على ما أسديت إليّ»^(١).

ومن غير حروف الجر عند الجمهور (لعل) وهي في أصل دلالتها للرجاء ولكنه يتسع للتعليل عند بعض أهل العلم. وقد تكون في دلالتها على التعليل أقوى من دلالتها على الرجاء^(٢).

وقد نص «الأخفش» على أنها في قوله تعالى ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ (طه: ٤٤) دالة على معنى التعليل، وعلى ذلك قطرب والفارسيّ وثعلب والكسائي وابن السراج وابن مالك والبغدادي والعكبري وابن ناقتا وابن جزري وابن القيم والتوخحي

(١) تسهيل الفوائد: ص ١٤٦، رصف المباني: ص ٤٣٣، مغني اللبيب: ١٢٦/١، البحر لأبي حيان: ٤٤/٢، شرح الكوكب المنير: ٢٨٤/١، دراسات في أسلوب القرآن: ١٩٩/٢

(٢) «لعلّ» تأتي في القرآن الكريم للتعليل، ولذا يغلبُ ختم الآيات بها، وفصلها عما تكون له فاصلةً، وهو في أصله حرف للرجاء، وجمهرة النحاة من البصريين على أن «الرجاء» يحمل إخباراً «عن تهيئ ووقوع أمر في المستقبل وقوعاً مؤكداً، فتبين أن لعل حرف مدلوله خبري لأنها إخبار عن تأكد حصول الشيء ومعناها مركب من رجاء المتكلم في المخاطب وهو معنى جزئي حرفي». (التحرير للطاهر: ١/٣٢٩) ويذهب سيبويه إلى أن ما يستفاد من الترجي والتوقع بـ(لعل) هو في حيز المخاطبين أي أن البيان يخبر بأن المخاطب يكون مرجوياً.

وقد تأتي (لعلّ) للإطماع، والرجاء يلزمه التقريب، والتقريب يلزمه الإطماع، فهو لازم بمرتبتين

وتأتي للتعليل فتكون بمعنى (كي) إذا لم يكن معنى الرجاء ظاهراً منها، وهي تكثر دلالتها على ذلك في سياق الأمر والنهي (الطاهر: السابق)

فدلالة (لعل) على التعليل ليست دلالة وضعية لازمة لها في كل سياقها، بل هي دلالة مرتبطة بالسياق الذي ترد فيه، ولذا تتخلى عنه في بعض السياقات.

ونصّ ابن يعيش على أنها إذا وردت في التنزيل كان اللفظ على ما يتعارفه الناس والمعنى على الإيجاب بمعنى (كي) لاستحالة الشك في أخبار الله ﷻ وهو من الباب الذي أتى منه مذهب الواقديّ القائم على أن (لعلّ) في جميع القرآن للتعليل إلا قوله تعالى : ﴿ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ ﴾ (الشعراء: ١٢٩) فهي للتشبيه وهذا مذهب لطيف في مسلكه غير دقيق في إحاطته ، وقد كان «السهيلي» أنفذ بصيرة حين ذهب إلى أنها لا تكون كذلك إلا على شرط وصورة نحو أن يكون قبلها فعل وبعدها فعل : الأول سبب للثاني ، نحو قوله : ﴿ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ (النحل: ٩٠) فقال بعض الناس : لعل هنا بمعنى كي ، أي كي تذكروه ، وأنا أقول : لم يذهب منها معنى الترجي ؛ لأنّ الموعظة مما يرجى أن تكون سببا للتذكر فعلى هذه الصورة وردت في القرآن .

وهذا المذهب تراه أيضا فيما ذهب إليه أبو الحسن الحراليّ من أنها كلمة تخرج لما تقدم سببه ، وعليه سار البقاعي ، ورأى أن كل ما جاء من «لعل» المعلل بها أفعال الرب ﷻ ينبغي أن تؤول نحو هذا ^(١) هذه الأدوات حين يبرز منها معنى التعليل في بعض المساقات قد يكون معنى مقصودا أصالة أو تبعا وهو شاخص في محل النطق فيكون من دلالة العبارة على الرغم من أنها دلالة سياقية أي ليست موضوعة لها وضعا تحقيقيا ، بل يكون للسياق وللقرائن أثرٌ بالغٌ في فهم المعنى التعليلي من هذه الأدوات وليس عندها - حتى يقال إنها دلالة تعريضية . بل هي دلالة منطوقة متغيرة متحركة تتأثر بتغير المناخات الاستعمالية والقرائن والملابسات ، فتكون القادرة والقبالة أداء وظائف متغايرة متغيرة وفقا للمقامات الدلالية التي تقام

(١) ينظر : الأزهرية : ص ٢٢٧ ، ومعاني القرآن للأخفش : ٦٣١/٢ ، والأصول في النحو : ٣١٤/١ ، والهمع : ١٣٤/١ ، ومغني اللبيب : ٣٢٣/١ ، وشرح المفصل : ٨٥/٨ ، والروض الأنف : ٢٨٢/٣ ، ونظم الدرر ١٤٣/١ ، ٣٨٤ (ط : الهند)

فيها ، فتغاير حركة سيرها على لاجب المنهج الذي تساق عليه ، فلكلّ موقف ومقام تكون فيه الكلمة فاعلية مؤثرة فيها ، وهي مستجيبة له لا تتحجر ، بل هي المعلنة أنّها ذاتُ انفتاحٍ دلاليّ منضبطٍ وفق إمكاناتها التكوينية ، فلا تقبل كلّ عدول بها بل ذلك خاضع لما يتلاءم مع نواتها الدلالية ، فما كل كلمة قابلة لأي دلالة ولا قابلة لأن تقام على أي مساق أو تغرس في أي مناخ ، لكنها القابلة للتفاعل مع مكونات البيئة البيانية التي تتلاءم مع إمكانات موضوعها الدلاليّ .

هذا الذي أقوله ليس إسقاطاً على موقفِ الأصوليين المُساندِ موقفَ اللغويين والنُحاةِ والبيانين من قابلية الأدوات على أداء دلالات متغايرة ، ومنها دلالة التعليل باعتباره ركنا من أركان القياس الشرعي ولكن الذي نقوله إنما هو قراءة لموقفِ الأصوليين ، فالذي يذهب إلى أنّ حرفاً ما يدل على كذا وكذا ، وهو العليم بأنّه وضع وضعاً تحقيقياً لمعنى واحد كما عليه الجمهور لا يقول بهذا التعدد في مقام واحد وتركيب واحد ، بل تتغاير عطاءاته الدلالية وفقاً لمناخه وتركيبه ، وهو حين يقول ذلك يذهب إلى مبدأ الانفتاح الدلالي للكلمات ، ومبدأ تأثير المناخات البيانية على حركة المعنى المتخلق من التلاقح التركيبي بين عناصر العبارة .

الأصوليون لا يعبرون عن هذا النهج وذلك الموقف من الدلالة بلسان المقال والبسط النظري ولا يفصحون عنه ؛ لأنّ الإفصاح عنه ليس من وكدهم وغايتهم المنشودة ، ولكنهم يتمثلونه منهجاً يضبط حركة تعاملهم مع النص فهما وتأويلاً وسلوكاً ، وهذا هو المبدأ الذي يربي الإسلام عليه أبناءه : منهج الإفصاح السلوكي ، فالرسول ﷺ كان خلقه القرآن تطبيقاً في السلوك وكانت مهمته تبين البيان القرآنيّ سلوكاً في المقام الأول ثم مقالاً في المقام الثاني : ﴿ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ ﴾ (المائدة: ٦٧) ومن ثم لم يؤثر عنه التفسير المقالي لآيات الذكر الحكيم إلا قليلاً ، ولكنه فسر آياته كلها تفسيراً سلوكياً .

ما قلته عن فهم الأصوليين لا يعدُّ ترجمة الحركة السلوكية لهم في هذا
المقام إلى حركة مقالية ، لأجمع بين الوعي النظري والبيان السلوكي لنتمكن
من الفراسة الإدراكية لما تأتي به الحياة من واقعيات لهم تنبت في الهيئات
السابقة ، ونحن مقهورون أمامها ، فليس لنا أن نجتث نباتها ولكن علينا أن
نضبط حركتها وفق منهج الإسلام قرآنا وسنة دون تحريف ولا تعطيل .

* * *

الاستنباط بسبيل معنى النظم

يتضمن هذا الضرب ثلاثَ سُبُل :

- سبيل الإشارة
- سبيل الإيماء والتنبيه
- سبيل الاقتضاء

سبيل الإشارة

المعنى القائم في هذا المصطلح : (سبيل الإشارة) عند جمهرة الأصوليين الحنفيّة وغيرهم : دلالة النظم على معنى لم يُسق لأجله لعدم قصد المتكلم له في نفسه ، لكنّ السامع يعلمه بالتأمل في معنى النظم من غير زيادة عليه ولا نقصان .

وفي دعوى عدم قصد المتكلم له نظر تحقيقي سيأتي .

هذا المفهوم ثابتٌ في التعاريف التي وردت عند الحنفيّة والشافعية وأشياعهم^(١) .

وهي على اختلاف ألفاظها لا تكاد تخرجُ عن أنّ جوهر هذه الدلالة مائلٌ في أمور :

- أنها دلالة نظمية ؛ لأنها تثبت بعين النظم
- أنها دلالة غير مقصودة للمتكلم بهذا النظم .
- أنها دلالة من قبيل اللزوم العقليّ بين النصّ والمعنى ، ونعت اللزوم بالعقلية نعتٌ له بالموضوعية . وهو ما يوجبُ أن يكون المستنبط قادراً على أن يضع اليد عليه في النص ، وهذا ما لا تستقيمُ الغفلة عنه في النّظر العلمي^(٢) .

(١) راجع : أصول الشاشي ص ٩٩ ، وأصول السرخسي : ٢٣٦/١ ، وكشف الأسرار للعلاء البخاريّ : ٦٨/١ ، وكشف الأسرار للنسفي : ٣٧٥/١ ، وفواتح الرحموت : ٤٠٧/١ ، والمستصفي : ١٨٨/٢ ، وشرح المختصر للعضد : ١٧٢/٢ ، وتيسير التحرير : ٩٧/١ ، وبيان المختصر : ٤٣٣/٢ ، وفروق الأصول لابن كمال باشا : ص ٨٦ ، وتغيير التنقيح له : ص ٨٦

(٢) يؤكد طه عبد الرحمن أن اللازم في دلالة الإشارة لا يتوسط فيه دليل مشترك (علة) ولا تتوقف عليه فائدة المعنى العباري) وذلك صحيح . ينظر : اللسان والميزان ، أو التكوثر العقلي ، طه عبد الرحمن ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ٢٠٠٦ ، ص ١٢٥

ووجه تسمية هذه الدلالة إشارة إلى أن « المتكلم قد يفهم بإشارته وحركته في أثناء كلامه ما لا يدلّ عليه نفس اللفظ ، فيسمى إشارة ، ^(١) فكذا قد يتبع اللفظ ما لم يقصد به وينبئ عنه ^(٢) .

فالسامع لإِقْبَالِهِ على المعنى الذي سيق له النظم كأنه غفلَ عما في ضمن النظم من معانٍ أخرى غير التي سيق لها ، فيشير النظم إلى تلك المعاني التابعة لما سيق له ، ولذلك جعل نظيره في المحسوسات ما يراه الناظر في المرآة لرؤية وجهه قصداً ، فيرى معه ما ينعكسُ عليها ، وهي بالضرورة غير مقصودة بالنظر ، ولكنها شاركت الوجه في انعكاسها على صفحة المرآة ^(٣)

مستقى دلالة الإشارة :

الحنفية وجمع من الشافعية على أن مستقى دلالة الإشارة هو النظم فهي دلالة نصية نظمية على حكم غير مقصود في نفسه للمتكلم ولا سيق الكلام لها ، فما يثبت بها من معانٍ هو معنى النظم والعبارة ^(٤) وجمهور المتأخرين على أن مستقاهما المنطوق غير الصريح ؛ لأنها دلالة التزامية ، وما كان كذلك لم يكن منطوقاً صريحاً ولا مفهوماً. ^(٥)

(١) هنالك عناصر غير لغوية في البيان البليغ لها أثرٌ بالغٌ في الدلالة على ضروبٍ من المعنى ، ويحسن بالمستمع (المتلقي) ملاحظة هذه العناصر ، ودلالاتها ، وقد كان النبي ﷺ يوظف هذه العناصر غير اللغوية ، ولا سيما في الدلالة على أهمية أو خطورة ما يتكلم فيه ، من نحو (كان مضطجعا فجلس) ، و(شبك بين أصابعه) ... إلخ وقد عني بعض أهل العلم برصد كثير من العناصر غير اللغوية في بيانه ﷺ ، وفي بيان غيره.

(٢) المستصفي للغزالي : ١٨٨/٢

(٣) أصول السرخسي : ٢٣٦/١ ، وكشف الأسرار للنسفي : ٣٧٥/١ ، تقرير التحبير : ١٠٧/١ ، شرح المنار : ص ٥٢٢

(٤) أصول السرخسي : ٢٣٦/١ ، وكشف الأسرار للعلاء البخاري : ٦٨/١ ، وكشف الأسرار

للسنفي : ٣٧٥/١ ، المغني للخبازي : ص ١٤٩ ، شرح الكوكب المنير : ٤٧٦/٣

(٥) شرح العضد مختصر ابن الحاجب : ١٧٢/٢ ، وبيان المختصر : ٤٣٣/٢

وآخرون على أن مستقاهما المفهوم ، فهي من إشارة اللفظ لا منه. ^(١)
 الأولى أن مستقى دلالة الإشارة النظم نفسه ، فهي ليست مستقاه بمعنى
 وضع له اللفظ ، بل مع معنى وضع له اللفظ ، وما بينهما من مفارقة إنما هو
 القصد فيه وعدمه فيها ، فوجه الناظر في المرأة مشاهدٌ بها لا غيرها وكذلك
 كل ما شاركه في انعكاسه على صفحتها إنما هو مشاهدٌ بها لا غيرها ، وإن لم
 يكن مقصود الناظر أصالة أو تبعا فهو وإن لم يكن له قيمة في القصد فإن له
 قيمة في الرؤية ، وكذلك دلالة الإشارة .

وعدم القصد لا يمنع أن يكون مصدر الدلالة اللفظ ، وإنما يبين درجة
 المعنى المفهوم إشارة حين تتعارض المعاني وبيان كيفية اتفاقها واختلافها
 ومنازلها ...

يتجلى ذلك في قول الله ﷻ : ﴿ إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ
 مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ (آل عمران: ٣٥) .

ما سبق له النظم أن امرأة عمران نذرت جنينها لله ﷻ ، وهو معنى قد
 وضعت له عناصر العبارة ، ويستدل بالنظم على معانٍ أخر لم يسق النظم لها
 ولا قصدت به قصداً نصب القول له ، من ذلك أن النذر يصح أن يعقد بالخطر
 وفي المستقبل ، فيستقيم شريعة أن ينذر العبد ما في بطن شاته بعد الولادة ،
 أو ثمر شجرته ، ولما يعقد زهرها .

وأن النذر بما جهل نوعه جائز فامرأة عمران نذرت ما في بطنها ولم تدر
 نوعه . وأن للأم الولاية على وليدها نصيبا ، فمن ملك نذر شيء ملك الولاية
 عليه وأن للأم تسمية ولدها ، عند فقد من هو أولى فقد سمتها مريم وصدق الله
 هذه التسمية. ^(٢)

(١) المستصفي للغزالي : ١٨٨/٢

(٢) أحكام القرآن للجصاص : ٢٩١/١

ويفهم إشارة أن أم مريم كانت حرة لا أمة ، فلو كانت أمة لم ينعقد نذرها بحملها ؛ لأنها ليس لها عليه ولاية ^(١)

فهذه معان تستقى من نظم الآية وإن لم يكن قد سبق لأجلها .
ومثل هذا يتفاوت العلماء فيه تفاوتًا لا يحدُّ، والاعتداد بموضوعية الاستنباط، لا بتكاثره . ولهذا نلحَّ علي أن العلاقة التي بين المعنى المستنبط بسبيل الإشارة والنظم علاقة لزومية موضوعية ، وإن يكن المعنى المستنبط بسبيل الإشارة لم يسق النظم للدلالة عليه سوقًا أصليًا أو تبعيًا .

و من هذا الباب قول الله ﷻ :

﴿ لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٢﴾ لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ مَحْسَبُهُمْ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ﴿٢٧٣﴾ (البقرة: ٢٧٢-٢٧٣) .

سقت الآية لبيان من تكون له النفقة ، فهو لما قال ﷻ : ﴿ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ ﴾ جاءت الآية التالية مبيّنة من تكون فيه النفقة من بعد ما أبان من يكون له ثواب النفقة . ^(٢)

(١) يذهب ابن العربي في المسألة الخامسة من الآية إلى أن معنى النذر هنا والله أعلم أن المرء إنما يريد ولده للأنس به والاستبصار والتسلي والمؤازرة ؛ فطلبت المرأة الولد أنسا به وسكونا إليه ، فلما من الله تعالى عليها به نذرت أن حظها من الأنس به متروك فيه ؛ وهو على خدمة الله تعالى موقوف . وهذا نذر الأحرار من الأبرار ، وأرادت به محرراً من جهتي ، محرراً من رِق الدنيا وأشغالها . فتقبله مني وهذا معنى لطيف من ابن العربي

(٢) يقول الطبري في تأويل الآية : أما قوله : ﴿ لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ فبيان من الله ﷻ عن سبيل النفقة ووجهها . ومعنى الكلام :
==

ويؤخذ من قوله ﴿لِلْفُقَرَاءِ . . .﴾ بطريق الإشارة أن الفقير قد يملك بعض ما يغنيه ، وليس هو الذي لا يملك البتة ، فإنه لا يحسبه الجاهل به غنيا من أجل تعففه إلا إذا كان ظاهرُ حاله ساترا حقيقته ، وذلك لا يكون مع العدم المحض^(١).

ويؤخذ منه أيضا بطريق الإشارة إن على الفقير ألا يظهر حاله ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، فقد جاءت الآية في معرض المدح وما يأتي من النعوت في معرض المدح هو مما يغرى به ، فهو طريقٌ من طرق الدلالة على الأمر بالشيء في بيان الوحي قرآنا وسنة ، وإن لم يكن هذا مسوقا إليه السياق سوقا أصليا ، وهو بابٌ وسيع .

ويؤخذ منه أن على أهل الفضل أن ينقبوا عن أولئك المتعفين ويعينوهم على استئثارهم ببذل ما يحفظ ماء الحياء في وجوههم .

وهذا يهدي إلى أن نفضل من استحيى من السؤال وإن عظمت حاجته على من ألحف فيه كما هو سائد في زماننا هذا ، وغير قليل من الملحفين ممن لا يستحقون الصدقة ، بل يجب عليهم إخراج زكاة أموالهم المكدسة .

ومن هذا الباب أيضا قول الله ﷻ :

﴿ وَقَالَ الْمَلِكُ أَتُؤَنِّي بِهِيَ أَسْتَخْلِصُهُ لِنَفْسِي ۗ فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ ﴿٥٤﴾ قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْمُ ﴿٥٥﴾ ﴾

(يوسف: ٥٤، ٥٥).

== وما تنفقوا من خير فلا أنفسكم ، تنفقون للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله . واللام التي في الفقراء مردودة على موضع اللام في فلا أنفسكم ، كأنه قال : ﴿ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ ﴾ يعني به : وما تصدقوا به من مال ، فللفقراء الذين أحصروا في سبيل الله ، فلما اعترض في الكلام بقوله : ﴿ فَلَا أَنْفُسَكُمْ ﴾ ، فأدخل الفاء التي هي جواب الجزاء فيه تركت إعادتها في قوله : ﴿ لِلْفُقَرَاءِ ﴾ ، إذ كان الكلام مفهوما معناه

(١) أحكام القرآن للجصاص : ٢٩١/١

يؤخذ من قوله : ﴿ أَجْعَلَنِي عَلَىٰ حَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْمُ ﴾ بطريق الإشارة أنّ للمسلم أن يصف نفسه بالفضل الذي فيه عند من لا يعرفه ، وأنه ليس من المحظور من تزكية النفس المنهى عنه في قوله ﴿ فَلا تُزَكُوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى ﴾ (النجم: ٣٢).

والأولى أن هذا المعنى الإشاري لا يستقيم استنباطه والاعتداد به إذ لم يتيقن المرء أن في الإخبار بما فيه من فضل نفعاً ورفداً لمن يخبره به ، وليس افتخارا أو تطلعا لزخرف الدنيا أو شهرة زائفة .

ويؤخذ منها بسبيل الإشارة أنه يجوز للمرء أن يطلب لنفسه من أعمال الولاية ما يرى نفسه قادرة عليه ، وليس في القوم من هو أقدر عليها منه رعاية لصالح الأمة كلها .

ويؤخذ من هذا بطريق الإشارة أنه يجوز للرجل الصالح أن يعمل عند الرجل الظالم إن كان عمله عنده فيه صلاح الأمة ، وكف من ظلمه وفجوره ، وأن يأخذ منه أجراً .

ومن هذا الباب قول الله ﷻ :

﴿ أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةٌ الصِّيَامِ الرَّفَثِ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْغَنَ بِبَشِيرُوهُمْ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ وَلَا تُبَشِّرُوهُمْ وَانْتُمْ عَنكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ (البقرة: ١٨٧).

دلت الآية بعبارتها على إباحة معاشرة النساء حتى مطلع الفجر ، وهذا هو الذي يتبادر من الآية والذي سيقت له سوقا أصليا ، كما هو مقرر في أسباب نزولها :

روى البخاري في كتاب (الصوم) بسنده عن البراء رضي الله عنه قال : كَانَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ ﷺ إِذَا كَانَ الرَّجُلُ صَائِمًا ، فَحَضَرَ الْإِفْطَارَ ، فَتَامَ قَبْلَ أَنْ يُفْطِرَ لَمْ يَأْكُلْ لَيْلَتُهُ وَلَا يَوْمَهُ ، حَتَّى يُمْسِيَ ، وَإِنَّ قَيْسَ بْنَ صِرْمَةَ الْأَنْصَارِيَّ كَانَ صَائِمًا ، فَلَمَّا حَضَرَ الْإِفْطَارَ أَتَى امْرَأَتَهُ ، فَقَالَ لَهَا : «أَعِنْدِكَ طَعَامٌ ؟» قَالَتْ : لَا ، وَلَكِنْ أَنْطَلِقُ ، فَأَطْلُبُ لَكَ ، وَكَانَ يَوْمَهُ يَعْمَلُ ، فَغَلَبَتْهُ عَيْنَاهُ ، فَجَاءَتْهُ امْرَأَتُهُ ، فَلَمَّا رَأَتْهُ قَالَتْ : خِيْبَةٌ لَكَ !! فَلَمَّا انْتَصَفَ النَّهَارُ غُشِيَ عَلَيْهِ ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ : ﴿ أَجِلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ ﴾ فَفَرَحُوا بِهَا فَرَحًا شَدِيدًا ، وَنَزَلَتْ : ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ ﴾ .

وفي سنن أبي داود في كتاب (الصلاة) « قَالَ وَحَدَّثَنَا أَصْحَابُنَا قَالَ وَكَانَ الرَّجُلُ إِذَا أَفْطَرَ فَنَامَ قَبْلَ أَنْ يَأْكُلَ لَمْ يَأْكُلْ حَتَّى يُصْبِحَ . قَالَ فَجَاءَ عُمَرُ ابْنُ الْخَطَّابِ فَأَرَادَ امْرَأَتَهُ فَقَالَتْ إِنِّي قَدْ نِمْتُ فَظَنَّ أَنَّهَا تَعْتَلُ فَأَتَاهَا فَجَاءَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فَأَرَادَ الطَّعَامَ فَقَالُوا حَتَّى نُسَخِّنَ لَكَ شَيْئًا فَنَامَ فَلَمَّا أَصْبَحُوا أُنْزِلَتْ عَلَيْهِ هَذِهِ الْآيَةُ ﴿ أَجِلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ ﴾ .» (صححه الألباني)

ويفهم منها بسبيل الإشارة جواز صوم الجنب ، فإذا ما جاز للمسلم أن يعاشر زوجه إلى آخر لحظة من الليل بدلالة ﴿ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ ﴾ إلخ ، فالفجر مبدأ الصوم يطلع ولا يكون بملكه الاغتسال لضيق الوقت ، فيكون الإصباح جنبا لازما لذلك ، وهذا المعنى لم تسق له الآية سوقا أصليا ولا تبعا ^(١)

ومن الباب قول الله ﷻ :

﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٢٣٢).

(١) المستصفي : ١٨٩/٢ ، وتيسير التحرير : ٨٩/١ ، وفواتح الرحموت : ٤٠٧/١

دل قوله **عَبَّكَ** : ﴿ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ ﴾ بسبيل الإشارة على اشتراط الولي في نكاح المرأة ، إذ الخطاب في ﴿ تَعْضُلُوهُنَّ ﴾ غيره في ﴿ طَلَّقْتُمُوهُنَّ ﴾ في الثاني الضمير للأزواج ، إذ لا يملك غيره الطلاق ليقعه ، وفي ﴿ تَعْضُلُوهُنَّ ﴾ هو للولي بدلالة قوله : ﴿ أَنْ يَنْكِحَنَّ أَرْوَاجَهُنَّ ﴾ فذلك شاهدٌ على أن الضمير فيه لولي المرأة المتحدث بشأنها ، وإن كان هو نفسه زوجاً لأخرى ليس الحديث بشأنها

روى البخاري في كتاب (النكاح) بسنده عن يونس عن الحسن **عَبَّكَ** ﴿ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ ﴾ قَالَ حَدَّثَنِي مَعْقِلُ بْنُ يَسَارٍ أَنَّهَا نَزَلَتْ فِيهِ ، قَالَ زَوَّجْتُ أَخْتًا لِي مِنْ رَجُلٍ ، فَطَلَّقَهَا ، حَتَّى إِذَا انْقَضَتْ عِدَّتُهَا جَاءَ يَخْطُبُهَا ، فَقُلْتُ لَهُ زَوَّجْتُكَ وَفَرَشْتُكَ وَأَكْرَمْتُكَ ، فَطَلَّقْتَهَا ، ثُمَّ جِئْتَ تَخْطُبُهَا ، لَا ، وَاللَّهِ ، لَا تَعُودُ إِلَيْكَ أَبَدًا ، وَكَانَ رَجُلًا لَا بَأْسَ بِهِ ، وَكَانَتِ الْمَرْأَةُ تُرِيدُ أَنْ تَرْجِعَ إِلَيْهِ ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ هَذِهِ الْآيَةَ : ﴿ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ ﴾ فَقُلْتُ : الْآنَ أَفْعَلُ ، يَا رَسُولَ اللَّهِ . قَالَ : فَزَوَّجَهَا إِيَّاهُ .

فهذا قاطع في أن الخطاب في ﴿ لَا تَعْضُلُوهُنَّ ﴾ للأولياء ، ودل ذلك بإشارته على أنه ليس للمرأة أن تزوج نفسها بغير ولي ، لأنه لو كان لها ذلك لما كان معنى لنهيه الولي عن عضلها ، إذ العضل لا يكون إلا ممن يملك سلطة المنع ولا يكون على من لا يخضع تحت سلطان غيره . ولكان لأخت سيدنا معقل أن تزوج مطلقها حين رغب في نكاحها ، ولم يرغب وليها : معقل .

وليس من فرق في هذا بين بكرٍ وثيبٍ ، فالثيب كالبكر لا تزوج إلا بولي ، فأخت معقل كانت ثيباً ، وكان خاطبها هو مطلقها أولاً ، فلا يعلل طلب الولي بعدم خبرة المرأة ، فإن وجدت لم يجب الولي ، فهذا ينقده ما رواه البخاري من حال أخت معقل السابق ذكره .

وقوله **عَبَّكَ** : ﴿ أَنْ يَنْكِحَنَّ ﴾ جاء الفعل مسنداً إليهن فيستفاد منه إبراز حقهن في الرضا والكره ، فإذا رضيت بزواجٍ وجب النزول على رضاها ما لم يكن

مانع شرعي كما هو في قول الله ﷻ : ﴿ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ ﴾ (البقرة: ٢٣٢) فتحقق هذا الشرط بعد رضائهن يلزم الولي النزول على ما رضيت ، فكانت في صورة المزوجة نفسها ، فهو إنزال السبب المتوقف عليه تحقيق الفعل منزلة الفعل إعلاء لشأن ذلك السبب : « رضائهن » وتبيانا لفداحة إغفاله ، فجمعت الآية بنظمها بين حق الولي وحق الزوجة ، فكان في ذلك الحجاز الصلد من وقوع الظلم عليهن إذا ما زوجن بغير رغبتهن ، فيكون مجتمع قلق وكان في ذلك أيضاً حجازاً من وقوع الفوضى إذا ما أطلق لهن تزويج أنفسهن بغير ولي .

يقول الله ﷻ : ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بَوْلِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (البقرة: ٢٣٣).

جاءت هذه الآية في سياق أحكام الطلاق الآتية عقب بيان أحكام النكاح وأداب المعاشرة بين الزوجين ، وقد ختم أحكام الطلاق بقوله ﷻ ﴿ ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٢٣٢) فكان في هذا الختم موعظة بالغة وهداية ناجعة ، وتهديد لمن لم ينتفع بتلك الموعظة .

ثم جاء الحديث عن علاقة الوالدين المطلقين بالولد الرضيع ، فقررت الآية لمن يكون الإرضاع أو على من يكون ، وعلى من تكون نفقة المرضعة ، ونفقة الوليد .

جاءت الآية مبينة عن حقوق الولد على والديه المنفصلين ، فترسم حدود العلاقة بين الوالدين في هذا الشأن كيما لا يحيف أحد على الآخر ، وكيما لا يضار الوليد بما قد نشب بين أبويه من خلاف أثمر انفصالاً .

فالأية إذن معقودةٌ لبيان حقوق الولد على والديه المنفصلين في المقام الأول ، فالبيان مسوقٌ لذلك ، وما يستفاد من معانٍ ليست هي من حقوق الوليد على والديه إنما تستفاد بالسوق التبعي .

استهلت الآية قولها ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ﴾ (البقرة: ٢٣٣).

هذه (الواو) في ﴿ وَالْوَالِدَاتُ ﴾ تعطف ما بعدها على قوله ﷺ ﴿ وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٢٣٢)^(١).

قوله ﴿ وَالْوَالِدَاتُ ﴾ ظاهره العموم ، بيد أن السياق خصَّص عمومه في المطلقات منهن ، وليس هذا بحكم يعم كل والدة باقية في عقد النكاح. فكأنه قيل : والوالدات منهن أي من المطلقات السابق ذكر أحكامهن في الآيات قبلها. وفي النظم ما يؤيد أنهن المطلقات خاصة : ﴿ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ (البقرة: ٢٣٣) فهذا لا يكون إذا ما كانت المرأة في عقد النكاح لأن رزقها وكسوتها عليه مرضعة ، أو غير مرضعة ، والدة أو غير والدة .

(١) يقول الحرالي في بيان مناسبة هذه الآية ما سبقها :

« لما ذكر سبحانه وتعالى أحكام الاشتجار بين الأزواج التي عظم متنزل الكتاب لأجلها وكان من حكم تواشج الأزواج وقوع الولد وأحكام الرضاع نظم به عطفاً أيضاً على معاني ما يتجاوزة الإفصاح ويتضمنه الإفهام لما قد علم من أن إفهام القرآن أضعاف إفصاحه بما لا يكاد ينتهي عده فلذلك يكثر فيه الخطاب عطفاً أي على غير مذكور ليكون الإفصاح أبداً مشعراً بإفهام يناله من وهب روح العقل من الفهم كما ينال فقه الإفصاح من وهبه الله نفس العقل الذي هو العلم ؛ انتهى » .

(ينظر : تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير : تحقيق : محمادي الخياطي ص : ٤٠٤ - أو ينظر تفسير البقاعي : نظم الدرر : ٤٣٨/١ - بيروت)

وكذلك الخلاف في مدة الإرضاع لا يكون بين الوالدين وعقد النكاح قائم ، بل هو ينشأ عند الفرقة .

وفي التعبير عنهن بالوالدات دون المطلقات كما في سابقه لاستعطافهن ، وتذكيرهن ، ومحاجزتهن عن أن يغلب عليهن تأثير الطلاق ، فيضعف عندهن أثر الوالدية ، ففي المناداة عليهن بهذا الوصف تقوية لباعث الإشفاق ، فتقوى الرغبة عندهن في الإرضاع ، ولا يجعلن المنازعة في مقدار أجر الإرضاع أعلى من أثر الوالدية ، فهذا من تثقيف نفس المطلقة رعاية لحق الولد .

وفي الوقت نفسه فيه حث للوالد على أن يستعلي إرضاع أم الوليد على إرضاع غيرها ، وإن كان إرضاع أمه له بأجر ، وإن غالت ، وإرضاع غيره بأجر أقل أو دون أجر ، كأن ترضعه عمته أو خالته أو جدته أو أخت الوليد بدون أجر ، فحق الولد على أبيه أن يستعلي إرضاع أمه له على إرضاع غيره له ، وإن كان في إرضاع الأم ما يكلفه فوق ما يكلفه إرضاع غيرها ، إذا ما أطاق .

وللحرالي في هذا التفاتة عالية . يقول الشيخ :

« جعل تعالى الأم أرضَ النسل الذي يغتذى من غذائها في البطن دمًا ، كما يغتذى أعضاؤها من دمها ، فكان لذلك لبنها أولى بولدها من غيرها ، ليكون مغذاه وليدًا من مغذاه جنينًا فكان الأحق أن يرضعن أولادهن ، وذكره بالأولاد ليعم الذكور والإناث .

وقال : الرضاعة التغذية بما يذهب الضراعة وهو الضعف والنحول بالرزق الجامع الذي هو طعام وشراب وهو اللبن الذي مكانه الثدي من المرأة والضرع من ذات الظلف - انتهى »^(١) .

تأمل مقالة الحرالي فهي عالية تلتفت إلى العلاقة بين مدلول الرضاعة ، والضراعة ، وما بينهما من تصاقب صوتي وتقابل معنوي ، وما التفت إليه من أثر التوافق بين مغذى الوليد قبل الولادة وبعدها ، فكل ذلك له أثر بالغ ، ثم

(١) تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير ، جمع وتحقيق محمادي الخياطي : ص ٤٠٤ ، أو ينظر : نظم الدرر للبقاعي : ٤٣٩/١ - بيروت

ما يستصحب رضاعته من أمه من فيض الحنان الذي له أثر بالغ في الاستواء النفسي الذي هو عامل من عوامل الإصلاح والإصلاح في حركته التعميرية للكون والحياة .

وهكذا يقرر القرآن للوليد حقوقه ليحميه مما قد يُعيقه عن أداء رسالته .

ومن أهل العلم من جعل قوله تعالى ﴿ وَالْوَالِدَاتُ ﴾ عاماً في كل والدة مطلقة أو غير مطلقة إلا أن العادة والعرف تخصصه ، وليس السياق .

يقول ابن عرفة : هذا عام مخصوص بالعادة فالشريعة التي ليس من عاداتها الإرضاع لا يطلب ذلك منها . ونص الأصوليون على صحة التخصيص بالعادة^(١) .

ومن أهل العلم من يرى العموم ، فلا يتخصص بسياق أو عادة ، وأن للمرأة التي في عقد النكاح أن تأخذ مقابل إرضاعها ولدها من ذلك الرجل جعلاً فوق حقها من الزوجة ، يتفان عليه ، فللزوجة حق ، وللإرضاع حق آخر ، فيجمع لها الحقان .

وهذا يذهب إليه من يرى أن الأم لا يلزمها أن ترضع ولدها ، بل على أبيه أن يستأجر مرضعة غيرها . ولا سيما إذا ما كان هذا عرف قومها أو قومه .

وهذا المذهب قد يبدو تباعده مما استفاد من قول الله ﷻ في شأن

المطلقات :

﴿ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَى حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمَلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتَمِرُوا بِبَنَاتِكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمُ فَسُتْرُضِعْ لَهُنَّ أُخْرَى ﴾

(الطلاق: ٦)

(١) تفسير ابن عرفة المالكي ، تحقيق : حسن المناعي ، ط . الأولى مركز البحوث بالكلية الزيتونية - تونس - ١٩٨٦ م . ص : ٦٧٧

القول بأن قوله ﷻ ﴿ وَالْوَالِدَاتُ ﴾ عام خصصه السياق هو الأعلى عندي من أن قوله ﷻ ﴿ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَكَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ﴾ دالٌّ على وجوب الأجر عند إرضاع المطلقة ، فيفهم من هذا أن هذا ليس بواجب حين تكون الوالدة في عقدة النكاح. وعلى هذا تتلاحظ آية سورة «الطلاق» ، وآية سورة «البقرة» ، وننظر في نظم صدر الآية فنجد أنه قد بُنيَ على هذا الاسم ﴿ وَالْوَالِدَاتُ ﴾ جملةً فعليةً : ﴿ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ ﴾ فكان فيه توكيدٌ نسبة الفعل لهن .

ومن يذهب إلى أن إرضاعه واجبٌ على أمّه يكون التقديم متجاوزاً التوكيد إلى التخصيص وهذا قد يكون الأعلى إذا ما امتنعت الأم ، ولم يقبل الوليد غيرها ، أو لم تكن هنالك مرضعة أخرى أو كان الأب غير قادر على نفقة مرضعة أجنبية ، فتلزم الأم بإرضاعه على ما يتوافق مع حال الأب لا إفراط ولا تفريط .

دلالة التقديم هنا تتجاوب مع الأحوال : تتغير بتغير حال الوليد أو الوالد ، ويمكن أن نفهم من التقديم أن فيه إلزام الوالد بأن تكون الأم هي المرضع إذا ما طلبت ، وكان بملك الأب أن يقوم بنفقات إرضاعها ، فليس له أن يدفع بالوليد لغيرها نكايه فيها أو طلباً لنفقة أدنى ، ونحو ذلك . كذلك تتسع دلالة التقديم ، لأنها دلالة سياقية ، وليست لزومية للتركيب ، تكون حيث يكون .

وجاء صدر الآية في صورة خبر : ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ ﴾ . كذلك يفيد ظاهر النظم ، بيد أن هذا الخبر إنما ماله إلى الأمر ، كأنه قيل : لترضع الوالدات أولادهن .

وهذا الأمر الذي جاء في صورة خبر يمكن أن يكون ندباً ، وأن يكون إيجاباً ، وهذه الدلالة تتغير بتغير الأحوال ، فمن الوالدات المطلقات من يكون إرضاعها وليدها ندباً ، ومنهن من يكون ذلك واجباً .
حال الوليد ذو أثر في هذا :

قد تكون الوالدة المطلقة بحاجة إلى الزواج ، ولا تطيق الحياة بغيره ، وإرضاع وليدها يحرمها ذلك الذي لا تطيق الحياة بغيره ، وكان الوليد قابلاً

إرضاع غيرها له ، وكان الوالد مقتدرًا على أن يأتي بمن ترضعه غير والدته .
فهنا يراعى حال الوالدة دفعًا للمضرة عنها . ولاسيما أن الوليد لن يلحقه كبير
ضرر بإرضاع غير والدته له . فيكون الأمر هنا للندب .

وقد تكون الوالدة ليست كذلك : لا ترغب في النكاح ، أو كانت ترغب
وتيسر لها مع الإرضاع ، أو كان الولد لا يقبل غيرها ، أو لم يتيسر وجود
مرضعة تستأجر ، أو كان الوالد لا يملك أجر المرضعة للمغالاة مثلا ،
فحينذاك تدفع المضرة عن الوليد ، ويجب على والدته المطلقة إرضاعه ،
فيكون الأمر للوجوب .

وهذا ليس جمعًا لمعنيين متقبلين في صيغة واحده ، لأن كل معنى له سياقه
ومقامه .

ومجيء الأمر في صورة الخبر هو سنة بيانية في بيان الوحي ، بل وفي بيان
البشر ، الخاص والعام .

وفي البيان عن الأمر بالخبر حثٌ بالغ لمن أمر به أن يستجيب ويبادر بإنفاذه
حتى أن ما يؤمر به ليتحقق منه بمجرد صدور الأمر ، فكأنه ما كان ينتظر
سوى تشریفه بأن يؤمر به ، فكأن قلبه متعلق به ، فيستحيل من الأمر به إلى
الإخبار عنه . وفي هذا من التثقيف النفسي ما فيه .

وفي الإتيان بأسلوب الخبر إشارة - أيضا - للوالدات المطلقات إلى أن
إرضاعهن أولادهن أمر الشأن فيه ألا يكن ممن يؤمرن به ، بل أن يكن ممن
يخبر به عنهن ، فهن المبادرات إليه . وأنهن من عطفهن ورحمتهن لا يجعلن
للشقاق بينهن وبين من طلقوهن أثرا على أولادهن منهم ، فلا تزر وازرة وزر
أخرى ، وفي هذا أيضا من التثقيف للرجل ما فيه ، فكأن الوالدة المطلقة بهذا
تشير إليه أنها بادرت بإرضاعه على الرغم مما بينهما من شقاق ، لأن هذا الوليد
منه ، فهو العلة الواصلة بينهما ، وأنه ستبقى مودته قائمة ، وإن تفاصلا :

﴿ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِمَا
تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (البقرة: ٢٣٧) .

ولهذا جاء البيان بقوله ﷺ ﴿ **أَوْلَادَهُنَّ** ﴾ فأضاف الأولاد إليهن ، ولم يقل :
والوالدات يرضعن أولاد مطلقهن .

إن قيل إن العلة ألا يفهم أن الأولاد قد يكونوا من أزواج للمطلق من غيرهن .
قُلْتُ : في قوله ﷺ : ﴿ **وَأَوْلَادَاتُ** ﴾ ما يمنع فهم أنهم أولاد المطلقين
(بكسر اللام) من غيرهن ؛ لأنه سماهنَّ والدات .

قوله ﴿ **أَوْلَادَهُنَّ** ﴾ يحمل أيضاً من ترقيق قلوبهن ، وإعلاماً لهن أن لهن في
أولئك الأولاد ما لأبائهم فيهم ، وإعلاماً للآباء أن لأولئك النساء في أولئك
الولدان حقوقاً كحقوقهم أنفسهم ، فهم أولادهن ، فليطمئن الآباء أنه لن يكون
منهن ما يضير أولئك الولدان .

وفي الإتيان بأسلوب الخبر إشارة - أيضاً - للوالدات المطلقات إلى أن
إرضاعهن أولادهن أمرُ الشأن فيه ألا يكن ممن يؤمرن به ، بل أن يكن ممن
يُخبر به عنهن ، فهن المبادرات إليه . وأنهن من عطفهن ورحمتهن لا يجعلن
للسقاق بينهن وبين من طلقوهن أثراً على أولادهن منهم ، فلا تزرُ وازرةٌ وزر
أخرى ، وفي هذا أيضاً من التثقيف للرجل ما فيه ، فكأنَّ الوالدة المطلقة بهذا
تشير إليه أنها بادرت بإرضاعه على الرغم مما بينهما من شقاق ، لأنَّ هذا الوليد
منه ، فهو العلة الواصلة بينهما ، وأنه ستبقى مودته قائمة ، وإن تفاصلا :

﴿ **وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِمَا
تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ** ﴾ (البقرة: ٢٣٧).

كمثل هذا يجب أن تكون العلاقة بين الزوجين ، وإن تفاصلا . إنه من
مكارم الأخلاق التي يندب إليها الإسلام .

وتأتي الآية لتضع للإرضاع مدة لا تلزم المرأة بالزيادة عليها ، ولا يلزم
الأب بدفع نفقة الإرضاع الزائد عليها : ﴿ **حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِ
الرِّضَاعَةَ** ﴾ (البقرة: ٢٣٣).

والحول دالٌّ على اكمال دورة الشمس والقمر ، وتحقق ما يرتبط بذلك من تغيرات مناخية ، يجريها الحق ﷻ بعلمه وقدرته لما فيها من منافع عظيمة للكون والحياة والإنسان .

البيان بقوله ﴿ حَوْلَيْنِ ﴾ دون عامين أو سنتين يستفاد منه وجوب مرور الأحوال التي تجري كلِّ عامٍ أو سنة من تغيرات مناخية ، فهو من التحوّل ، وكأنَّ فيه مراعاة لما يعتري الوليد من تحوّل أحواله إلى الأفضل ، وأنَّ على والديه أن يعملوا على تحقيق هذا التحوّل في بنيته الجسدية والنفسية والعقلية ، فكلمة ﴿ حَوْل ﴾ دون كلمة (سنة) أو (عام) تحمل إلى النفسِ هذه المعاني .
وكلمة سنة يغلب أن تأتي في البيان القرآن مفيدة الإخبار عن حال غير مرغوب فيه ، فالسنة القحط ، والتعب والكد . وتقولها العرب للزمن القحط ، بينما العام تقال للزمان الرغد :

﴿ قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَابًّا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعُ شِدَادٍ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ هُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَحْصِنُونَ ﴿٤٨﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ ﴾ (يوسف: ٤٧-٤٩) .

﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ ﴾ (العنكبوت: ١٤) .

فلو قيل في غير القرآن : يرضعن أولادهن سنتين كاملتين ، لاستشعر معنى الإجهاد حال الإرضاع لأطرافه الثلاثة : الوالد والوالدة والوليد ، وهذا المعنى المستفاد من كلمة (سنة) غير مراد هنا ، وغير أنس بالسياق أيضاً ، فكان حرياً ألا يلتفت إليه .

ولو قيل : يرضعن أولادهن عامين كاملين ، لاستشعر معنى الإرفاد والإنعام حال الإرضاع ، وذلك قد لا يكون متيسراً لكلِّ والدٍ ، وهو ما يتعاند مع قوله ﷻ من بعد ﴿ لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ ﴾ فافتضى هذا ألا يلتفت إلى كلمة : (عام) هنا .

وقوله ﴿ كَامِلَيْنِ ﴾ تأكيد لما يستفاد من قوله حولين حتى لا يقال إن للأكثر حكم الكل ، فيكتفي أحدهما بما دون الحولين الكاملين ، فكان في قوله ﷺ ﴿ كَامِلَيْنِ ﴾ قطعاً لمادة النزاع .

وفي قوله ﴿ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ﴾ بيان أن تعيين الحولين ليس بإلزام للوالدين ، فإذا أراد أن ينقضا منهما أو يزيدا عليهما بتراضيهما فلا حرج ، وهذا التعيين إنما يكون في محل النزاع ، أما في محل التراضي ، فالأمر إليهما ، وما يريانه صالحاً لحال الوليد . فالمعنى على هذا الحكم لمن أراد أن يتم الرضاع ، ويفهم منه أن من لم يرد أن يتمه ، فالأمر إليه عند التراضي .

وهذا قد صرح به قوله ﷺ بعد ﴿ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ﴾ (البقرة: ٢٣٣).

والله العليم بما يصلح عباده ، وما لا يكلفهم شططا هو الذي عين الحولين ، ولو كان في هذا مضرة بالوليد أو أحد والديه لما شرع ذلك ، فإنه من رحمته وحكمته لا يشرع ما فيه مضرة العباد .

ويؤخذ من هذا التعيين بالحولين أن ما زاد على ذلك لا تترتب عليه أحكام شرعية تترتب على الإرضاع في أثناء الحولين .

ومن أهل العلم من لا يستنبط من ذلك التعيين أحكاماً ، فيجري أحكام الرضاع ، وإن جرى الإرضاع من بعد حولين ، والأمر في هذا متسع فيه القول والمنازعة ، ولا يطبق المقام القول فيه ^(١) .

وجاء البيان عن أب الوليد بقوله ﷺ : ﴿ الْمَوْلُودُ لَهُد ﴾ لفتاً إلى معان جليلة منها أن هذه المرأة التي طلقت هي التي ولدت لك أيها الرجل ، فانظر فضلها

(١) من شاء فله الرجوع إلى أسفار الفقه في باب الرضاع ، وأسفار تفسير آيات الأحكام ، وما جاءت به العلماء في باب إرضاع الكبير ، وما يترتب عليه من أحكام ، ومذهب أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها في شأن إرضاع الكبير ، ومخالفة سائر أمهات المؤمنين في ما ذهب إليه .

عليك ، فإن كان شِقَاقٌ فحَقُّها عليك أن ترعى ما كان منها لك : ولدت لك ،
إنه لعملٌ شاقٌّ لا يطاقُ إلا برحمة من الله ﷻ ، أفلا تطيق منها كما أطاقت من
الوهن من أجلك. ألا توجب الرجولة أن يكون منك أفضل ما كان منها ،
﴿ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ﴾ (البقرة: ٢٣٧) .

روى مسلم في كتاب (الرضاع) بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال
رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :

« لَا يَفْرَكُ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنَةً إِنْ كَرِهَ مِنْهَا خُلُقًا رَضِيَ مِنْهَا آخَرَ » . أَوْ قَالَ « غَيْرَهُ »

تأمل فقه مسلم كيف أنه روى الحديث في باب الرضاع ، كم هو فقيه !!؟
وفي مواضع من القرآن جاء البيان عن الأب باسم الوالد على سبيل التغليب ،
وما هو بوالد على الحقيقة :

﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ
الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا
كَرِيمًا ﴾ (الإسراء: ٢٣)

كَانَ يُمَكِّنُ عَرَبِيَّةً فِي غَيْرِ الْقُرْآنِ أَنْ يُقَالَ : وَبِالْأَبْوَيْنِ إِحْسَانًا ، فَيُغْلَبُ نَعْتُ
الْأَبِ عَلَى نَعْتِ الْأُمِّ ، لَكِنَّ الْقُرْآنَ فِي سِيَاقِ إِجَابِ الْإِحْسَانِ لَهُمَا غَلَبَ نَعْتُ
الْأُمِّ (الولادة) عَلَى نَعْتِ (الأب) تَثْقِيْفًا لِلنَّفْسِ ، بَيَانِ فَضْلَهُمَا ، وَأَنْهُمَا سَبَبُ
مَبَاشَرٍ فِي إِجَادِهِ الَّذِي هُوَ رَأْسُ كُلِّ خَيْرٍ يَكُونُ فِيهِ الْوَلَدُ . وَأَنْهُمَا عَانِيَا بِسَبَبِ
مِيلَادِهِ وَإِجَادِهِ الْكَثِيرِ ، فَحَرِيٌّ بِالْوَلَدِ أَنْ يَجْتَهِدَ فِي الْإِحْسَانِ إِلَيْهِمَا .

فَقَوْلُهُ ﷻ ﴿ أَلْمَوْلُودِ لَهُد ﴾ إِبْرَازٌ لِفِعْلِ الْأُمِّ وَتَغْلِيْبٌ لِحَالِهَا وَصِفَتِهَا عَلَى حَالِ
الْأَبِ فَلَمْ يَقُلْ ، وَلِلْأَبِ ، اسْتِحْضَارًا لِهَذَا الْفِعْلِ الْجَلِيلِ ، وَلَفْتًا إِلَى أَنَّ الْأُمَّ لَهَا
عَظِيمُ الْفَضْلِ فِي هَذَا ، فَحَقُّهَا أَنْ تُغْلَبَ صِفَتِهَا ، وَحَقُّهَا أَيْضًا أَنْ تَفْضَلَ ، وَأَنْ
يَكُونَ الْأَبُ مَرَاعِيًّا ذَلِكَ ، فَلَوْلَا مَا أَنْعَمَ اللَّهُ ﷻ بِسَبَبِهَا مَا كَانَ لِلرَّجُلِ أَنْ يَكُونَ
وَالِدًا . فَمَنْ كَانَتْ بِهَذِهِ الْمَنْزِلَةَ ، أَيْلِقُ بِرَجُلٍ أَنْ يَلْقَاهَا بِغَيْرِ مَا تَسْتَحِقُّ مِنَ
الْفَضْلِ وَالْإِكْرَامِ ؟

وفي هذا معنى آخر يسانده ، وهو لفت الانتباه إلى أن ما يكون سببا في شيء ، وإن لم يعالجه ، ولم يرزأ بأهواله ، فإن له من نسبته إليه نصيبا ، وفي هذا حثٌ للأمة أن من لم يستطع أن يفعل الخير ، فليكن سببا في فعل غيره له ، وهذا وجه من وجوه المعنى في قول الله ﷻ : ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ﴾ (المائدة: ٢).

وكل مجتمع ليس أهله إلا فاعل خير أو سببا فيه كيف يكون ذلك المجتمع . وجاءت السنة مصرحةً بذلك .

روى الترمذي في كتاب (العلم) من سننه بسنده :

حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْكُوفِيُّ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ بَشِيرٍ عَنْ شَيْبِ بْنِ بَشْرٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ رَجُلٌ يَسْتَحْمِلُهُ فَلَمْ يَجِدْ عِنْدَهُ مَا يَتَحَمَّلُهُ فَدَلَّهُ عَلَى آخَرَ فَحَمَلَهُ . فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَأَخْبَرَهُ فَقَالَ : « إِنَّ الدَّالَّ عَلَى الْخَيْرِ كَفَاعِلِهِ » .

وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي مَسْعُودِ الْبَدْرِيِّ وَبُرَيْدَةَ .

قَالَ أَبُو عِيْسَى هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ مِنْ حَدِيثِ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ (قال الألباني : حسن صحيح)

ورى أبو داود في كتاب (الجهاد) من سننه بسنده :

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ يَزِيدَ بْنِ جَابِرٍ حَدَّثَنِي أَبُو سَلَامٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ :

« إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُدْخِلُ بِالسَّهْمِ الْوَاحِدِ ثَلَاثَةَ نَفَرٍ الْجَنَّةَ : صَانِعُهُ يَحْتَسِبُ فِي صَنْعَتِهِ الْخَيْرَ وَالرَّامِيَ بِهِ وَمُنْبِلُهُ . وَارْمُوا وَارْكَبُوا وَأَنْ تَرْمُوا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ تَرْكَبُوا . لَيْسَ مِنَ اللَّهِوَ إِلَّا ثَلَاثُ : تَأْدِيبُ الرَّجُلِ فَرَسَهُ وَمُلَاعَبَتُهُ أَهْلَهُ وَرَمِيهِ بِقَوْسِهِ وَتَبْلِيهِ . وَمَنْ تَرَكَ الرَّمْيَ بَعْدَ مَا عَلِمَهُ رَغْبَةً عَنْهُ فَإِنَّهَا نِعْمَةٌ تَرَكَهَا » .
أَوْ قَالَ : « كَفَرَهَا » .

ويفهم بدلالة العبارة من قوله ﷺ : ﴿ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ (البقرة: ٢٣٣) أن نفقة الوالدة المطلقة إذا ما أرضعت وليدها على الأب ، وأن ذلك يكون بالمعروف أي بما يتناسب مع حال الأب علوًّا ، ودنوًّا ، فقوله (بالمعروف) كلمة العدل والرحمة ، ويحتكم في هذا إلى الواقع المشهود . وأهل العلم يستنبطون بدلالة اللزوم أن نفقة الوليد إنما هي على الأب وحده ، فإذا ما كانت نفقة أمه المطلقة المرضعته على الأب بسبب إرضاعه ، فهو أولى بأن تكون نفقته على الأب أيضًا بالمعروف ، فإن كان الوليد في قبضة أمه سلمت نفقته لها ، وإن كان في قبضة الأب ، والأم ترضع ثم تفارق ، فالنفقة في يد الأب .

وجهة الدلالة هنا ليست الإشارة ، وإنما الفحوى (مفهوم الموافقة) ويؤخذ من هذا أن الأب إذا ما كان فقيرًا معدماً فلا تلزم الأم قضاءً أن تنفق على الولد وإن كانت ذا ثراء ، وإنما نفقة الولد وأبيه على بيت المال ، وأن للأم أن تخرج زكاة مالها لولدها ووالده ، فإنها غير مكلفة شرعاً بأن تنفق عليهما . وأهل العلم يستنبطون من قول الله ﷻ ﴿ الْمَوْلُودِ لَهُ ﴾ بدلالة الإشارة أن الولد إنما ينسب إلى أبيه ، ولا ينسب إلى أمه أو غير أبيه كجده أو عمه . فمن انتسب إلى غير أبيه وهو يعلمه فقد باء بخسران مبين .

روى البخاري في كتاب المغازي بسنده عن عاصم قال سمعت أبا عثمان قال سمعت سعداً - وهو أول من رمى بسهم في سبيل الله - وأباً بكره - وكان تسور حصن الطائف في أناس فجاء إلى النبي ﷺ فقالوا سمعنا النبي ﷺ يقول : « من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم فإلجته عليه حرام » .

وفي صحيح مسلم من كتاب (الحج) بسنده عن إبراهيم التيمي عن أبيه قال خطبنا علي بن أبي طالب فقال من زعم أن عندنا شيئاً نقرأه إلا كتاب الله وهذه الصحيفة - قال وصحيفة معلقة في قراب سيفه - فقد كذب فيها أسنان الإبل وأشياء من الجراحات وفيها قال النبي ﷺ : « المدينة حرم ما بين غيري إلى

تُورُ فَمَنْ أَحَدَتْ فِيهَا حَدَثًا أَوْ آوَى مُحَدِّثًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَرْفًا وَلَا عَدْلًا . وَذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ يَسْعَى بِهَا أَدْنَاهُمْ وَمَنْ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ أَوْ انْتَمَى إِلَى غَيْرِ مَوَالِيهِ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَرْفًا وَلَا عَدْلًا» .

العدول في قوله ﷺ : ﴿ اَلْوَلُودُ لَهُمْ رِزْقُهُمْ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ عن مثل «وعلى آبائهم رزقهن وكسوتهن» لفتُ الانتباه إلى أن من وراء هذا فائدة ، فرأى العلماء أنّ الفائدة في هذه اللام ، وهي دلالة نظمية غير مقصودة ، وليست دلالة غير نصية ، لأن الإشارة عندهم كما سبق دلالة النظم على معنى لم يسق النظم لأجله ، فليس المعنى المفهوم بدلالة الإشارة معنى غير نصي ، بل هما سواء في دلالة العبارة (النص/ النظم) عليهما إلا أن الفارق في السوق ، فما سيق النظم للدلالة عليه فهو دلالة عبارة (مطابقية أو تضمنية) وما لم يسق فدلالة إشارة (لزومية نصية)^(١) .

(١) والقول بعدم قصد المعنى في بيان الوحي غير القول به في بيان البشر ، ففي بيان البشر قد يكون مخرج عدم قصد المتكلم هو جهله بالمعنى فالبيان البشري ، ولا سيما البيان العالي (الشعر والنثر) قد يحمل معاني يتلقاها البصير بأدوات متعددة متنوعة ، ولا يلزم أن يكون الأديب نفسه بصيراً بها من أن الأديب قد يجري على لسانه وفي بيانه معانٍ لحظة الإبداع وهو غير مسيطر عقله على كل ما يجري في بيانه ، وجمهرة الأدباء على أنهم لحظة الإبداع لا يكون وعيهم العقلي ذا سلطان كامل . أما بيان الوحي فكل معنى يفهم بطريق صحيح من النظم وسياقاته هو معنى مقصود من المتكلم بهذا الوحي لأنه العليم الخبير الحكيم . وعلى هذا فقله إن المعنى المستدل عليه بدلالة الإشارة غير مقصود أصالة أو تبعاً أي أن سياق الكلام غير معقود له ، فليس هو مناط القصد الرئيس أو تابعه ، ولكنه مقصود أن يفهمه من يتدبر ، فالمعنى المقصود أصالة أو تبعاً هو المعاني الجمهورية ، ولذا كانت العبارة دالة عليها بذاتها لا يفتقر لفهمه منها غير العرفان بلسان العربية ، واستحضار القلب عند السماع .

أما المعاني الإحسانية ، فهي معان لا تفهم من العبارة مباشرة بل يحتاج المرء إلى شيء من التأمل الذي به يتسع المعنى في قلبه ، ويتكاثر ويتغازر . وهذا أمر لا بد من أن تكون على ذكر منه .

والاعتراض بأن هذا دلالة غير نصية ، فلا تكون دلالة إشارة فيه نظر^(١) .
 وإذا كان قوله ﷻ : ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِيَ الرِّضَاعَةَ ﴾ دالا بمنطوقه الصريح على أن مدة الإرضاع حولان مؤكداً له
 قوله ﷻ : ﴿ وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَنًا عَلًى وَهَنًا وَفِصْلَهُ فِي
 عَامَيْنِ ﴾ (لقمان: ١٤) فذلك إذا ربط به قوله ﷻ : ﴿ وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ
 إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾
 (الأحقاف: ١٥) دل ذلك الربط بينهما بالإشارة على أن أدنى مدة الحمل ستة
 أشهر ، فإنه إذا ما قررت آية البقرة منفردة مدة الإرضاع بحولين فإنه إذا جمع
 إليها غيرها (آية الأحقاف) في مدة أطول لزم أن يكون ما زاد من المدة لما
 جمع إليه وهو الحمل .

ومن أهل العلم من ذهب إلى تعيين الحولين هذا مرتبط بمدة الحمل ، فمدة
 الإرضاع اللازمة عند المنازعة تتغير بتغير مدة حمل الوليد ، فمجموع مدة
 الحمل والرضاعة عند وقوع منازعة بين الوالدين لا تزيد على ثلاثين شهراً ،
 لقول الله ﷻ :

(١) يذهب طه عبد الرحمن إلى أن الدلالة على استحقاق نسبة الولد إلى أبيه ليست دلالة
 إشارية تلزم الدلالة العبارية ، وأنّ (اللام) في ﴿ أَلْوَالِدُ لَهُ ﴾ ليست دالة على الملكية ،
 وذهب إلى أن ما ادعاه الأصوليون من اختصاص الأب بالنسب يدرك إشارة من المعنى
 العباري ادعاء لا يصح ، وأن ما دعاهم إلى هذا الادعاء اعتقادهم أن هذا المعنى مستمد
 من الخصائص المعجمية للفظ ، وليس الأمر على ما اعتقدوا ، فالأصل في استنتاج
 هذا المعنى ليس هو قاعدة لغوية تحدد المضمون الدلالي للقول لفظاً أو تركيباً وإنما
 هو على الأصح قانون تداولي مستمد من ممارسة التخاطب . قانون يجعلنا نحمل
 الكلام على أقصى إفادة ممكنة ...

ومراجعات طه عبد الرحمن الأصوليين في هذه الآية جديرة بالنظر والمراجعة ،
 لا يتسع المجال هنا لها ، راجع : اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، طه عبد الرحمن
 المركز الثقافي العربي - المغرب : ص ١٢٢-١٢٨

﴿ وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتِكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ (الأحقاف: ١٥) .

فقوله : ﴿ وَحَمَلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾ يستنبط منه أن هذه مدة جماع الأمرين : الحمل والإرضاع . فينظر في الحمل إن كان ستة أشهر ، فالإرضاع عند المنازعة حولان ، وينقص من الإرضاع ما زاد في الحمل ، فإن كان الحمل سبعاً كان الإرضاع ثلاثة وعشرين شهرا ، وهكذا . وذلك إعمالاً لنص الآيتين : آية البقرة : ﴿ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾ وآية الأحقاف : ﴿ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾ .

وكان هذا المذهب يرى أن تغذية الوليد تتكامل بحالیه جنينا ووليداً ، فما ينقص من حال يستكمل في الآخر . ولعل ما جاء عن الحرالي متوائماً مع هذا وإن لم يصرح بهذا أو يلوح ، يقول « مغذاه وليداً من مغذاه جنيناً » وقد نقلت لك كلامه قبل ، فانظره .

وتقرير مدة الإرضاع بحولين جاء في سياقين مختلفين : الأول سياق آية سورة (البقرة) ، وهو لبيان المدة التي تستحق فيها الأم المطلقة أجراً على إرضاع وليدها من مطلقها ، إذ هي لا تستحق أجراً على ما زاد عن حولين كاملين ، إذا هي التي طلبت الزيادة لا الأب ، فإن كان هو الطالب ورضيت كان لها على الزيادة أجراً . .

والثاني سياق آية سورة (لقمان) وهو لبيان مبلغ ما للأم من منة على ولدها وبرغم هذه المنة ليس لها أن تعترض على إيمانه بالله ﷻ ، فأعلى هذه المنن ليس له أثر في المنع من الإيمان بالله رب العالمين ، وإذا جاءت هذه الآية في سورة لقمان معترضة بين وصايا لقمان لابنه ، وفي موقعها الاعتراضي دلالة على ما تضمنته من هدى .

وهو ضرب من المشاكلة بين الموقع في السياق البياني التركيبي والمضمون الدلالي للمعترض به .

وهذا نلاحظه في مواضع عدة من القرآن الكريم تتشاكل فيه الوظيفة البيانية مع الموقع التركيبي .

ودلالة الربط والقرن بين الآيتين كل في سياق بسبيل الإشارة على أن أدنى مدة الحمل ستة أشهر هو ما فقهه سيدنا علي رضي الله عنه وابن عباس رضي الله عنهما .

روى البيهقي في السنن في كتاب (العدد) بسنده عن أبي حرب بن أبي الأسود الديلي : أَنَّ عُمَرَ رضي الله عنه أُتِيَ بِامْرَأَةٍ قَدْ وُلِدَتْ لِسِتَّةِ أَشْهُرٍ فَهَمَّ بِرَجْمِهَا فَبَلَغَ ذَلِكَ عَلِيًّا رضي الله عنه فَقَالَ : لَيْسَ عَلَيْهَا رَجْمٌ فَبَلَغَ ذَلِكَ عُمَرَ رضي الله عنه فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ ، فَسَأَلَهُ ، فَقَالَ : ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ﴾ وَقَالَ : ﴿ وَحَمْلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾ فَسِتَّةُ أَشْهُرٍ حَمْلُهُ حَوْلَيْنِ تَمَامٌ لَا حَدَّ عَلَيْهَا ، أَوْ قَالَ لَا رَجْمَ عَلَيْهَا ، قَالَ : فَخَلَّى عَنْهَا ثُمَّ وُلِدَتْ ^(١) .

وهذا المنهج في الاستنباط بدلالة الجمع بين النصوص تعلمه الصحابة من

رسول الله صلى الله عليه وسلم

روى مسلم في صحيحه من كتاب (المساجد) بسنده عن معدان بن أبي طلحة أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه خطب يوم الجمعة فذكر نبي الله صلى الله عليه وسلم وذكر أبا بكر رضي الله عنه : قَالَ :

« إِنِّي رَأَيْتُ كَأَنَّ دِيكًا نَقَرَنِي ثَلَاثَ نَقَرَاتٍ ، وَإِنِّي لَا أَرَاهُ إِلَّا حُضُورَ أَجَلِي ، وَإِنَّ أَقْوَامًا يَأْمُرُونِي أَنْ أَسْتَخْلِفَ ، وَإِنَّ اللَّهَ تعالى لَمْ يَكُنْ لِيُضَيِّعَ دِينَهُ

(١) وروى الطبري في تأويل الآية : « حدثنا الحسن بن يحيى قال ، أخبرنا عبد الرزاق قال ، أخبرنا معمر ، عن الزهري ، عن أبي عبيد ، قال : رفع إلى عثمان امرأة ولدت لسته أشهر ، فقال : إنها رفعت [إلي امرأة] ، لا أراها إلا قد جاءت بشر - أو نحو هذا - ولدت لسته أشهر ! فقال ابن عباس : إذا أتمت الرضاع كان الحمل لسته أشهر . قال : وتلا ابن عباس : ﴿ وَحَمْلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾ (الأحقاف: ١٥) ، فإذا أتمت الرضاع كان الحمل لسته أشهر . فخلى عثمان سبيلها . وانظر : أصول السرخسي : ٣٣٧/١ ، والمغني للخبازي : ١٥١ ، وأحكام القرآن لابن العربي : ٣٠٢/١ ، والموافقات : ٣٧٣/٣ ، وأعلام الموقعين : ٣٥٢/١ .

وَلَا خِلَافَتُهُ ، وَلَا الَّذِي بَعَثَ بِهِ نَبِيَّهُ ﷺ فَإِنْ عَجَلَ بِي أَمْرٌ ، فَالْخِلَافَةُ سُورَى بَيْنَ هَؤُلَاءِ السِّتَةِ الَّذِينَ تُوْفِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ عَنْهُمْ رَاضٍ ، وَإِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّ أَقْوَامًا يَطْعُنُونَ فِي هَذَا الْأَمْرِ أَنَا ضَرَبْتُهُمْ بِيَدِي هَذِهِ عَلَى الْإِسْلَامِ ، فَإِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ ، فَأَوْلِيكَ أَعْدَاءُ اللَّهِ الْكُفْرَةَ الضَّلَالُ ، ثُمَّ إِنِّي لَا أَدْعُ بَعْدِي شَيْئًا أَهَمَّ عِنْدِي مِنَ الْكِلَالَةِ ، مَا رَاجَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي شَيْءٍ مَا رَاجَعْتُهُ فِي الْكِلَالَةِ ، وَمَا أَغْلَظَ لِي فِي شَيْءٍ مَا أَغْلَظَ لِي فِيهِ حَتَّى طَعَنَ بِإِصْبَعِهِ فِي صَدْرِي فَقَالَ :

« يَا عُمَرُ أَلَا تَكْفِيكَ آيَةُ الصِّيفِ الَّتِي فِي آخِرِ سُورَةِ النَّسَاءِ ». وَإِنِّي إِنْ أَعِشُ أَقْضِ فِيهَا بِقَضِيَّةٍ يَقْضِي بِهَا مَنْ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَمَنْ لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ ، ثُمَّ قَالَ :

« اللَّهُمَّ إِنِّي أُشْهِدُكَ عَلَى أُمَّرَاءِ الْأَمْصَارِ ، وَإِنِّي إِنَّمَا بَعَثْتُهُمْ عَلَيْهِمْ لِيَعْدِلُوا عَلَيْهِمْ ، وَلِيَعْلَمُوا النَّاسَ دِينَهُمْ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِمْ ﷺ وَيَقْسِمُوا فِيهِمْ فَيْتُهُمْ ، وَيَرْفَعُوا إِلَيَّ مَا أَشْكَلَ عَلَيْهِمْ مِنْ أَمْرِهِمْ ، ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ تَأْكُلُونَ شَجَرَتَيْنِ لَا أَرَاهُمَا إِلَّا خَيْشَتَيْنِ : هَذَا الْبَصَلُ وَالثُّومُ ، لَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ إِذَا وَجَدَ رِيحَهُمَا مِنَ الرَّجْلِ فِي الْمَسْجِدِ أَمَرَ بِهِ فَأَخْرَجَ إِلَى الْبَقِيعِ فَمَنْ أَكَلَهُمَا فَلِيْمَتُهُمَا طَبَخًا ».

أشكل على سيدنا عمر رضي الله عنه أمر الكلالة في الميراث وراجع رسول الله ﷺ في ذلك ، فقال له : تكفيك آية الصيف فدلله على الرجوع إلى قول الله ﷻ :

﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكِلَالَةِ إِنَّ أَمْرُؤًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وُلْدٌ وَلَا أختٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وُلْدٌ فَإِنْ كَانَتْما أَنْثَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَتَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (النساء: ١٧٦)

فكان في هذا تعليم من النبي ﷺ له وللأمة منهاج الجمع بين الآيات واستخراج المعنى من بينهما .

يقول ابن القيم في بيانه الرأي المحمود :

« النوع الثاني من الرأي المحمود : الرأي الذي يفسر النصوص ويبين وجه الدلالة منها ويقررها ويوضح محاسنها ويسهل طريق الاستنباط منها...»^(١)

ثم يقول في بيان أعلى ضروب الرأي المحمود صنعةً بأنه « رأي مستند إلى استدلال واستنباط من النص وحده أو من نص آخر معه ، فهذا من أطف فهم النصوص وأدقه ومنه رأيه (أي الصديق رضي الله عنه) في الكلالة أنها ما عدا الوالد والولد فإن الله تعالى ذكر الكلالة في موضعين من القرآن ففي أحد الموضعين ورث معها الأخ والأخت من الأم ولا ريب أن هذه الكلالة ما عدا الوالد والولد والموضع الثاني ورث معها ولد الأبوين أو الأب النصف أو الثلثين فاختلف الناس في هذه الكلالة والصحيح فيها قول الصديق الذي لا قول سواه وهو الموافق للغة العرب كما قال :

ورثتم قناة المجد لا عن كلالة عن ابني مناف عبد شمس وهاشم

أي إنما ورثتموها عن الآباء والأجداد لا عن حواشي النسب وعلى هذا فلا يرث ولد الأب والأبوين لا مع أب ولا مع جد كما لم يرثوا مع الابن ولا ابنه وإنما ورثوا مع البنات لأنهم عصبه فلهم ما فضل عن الفروض»^(٢).

ويبين أن هذا باب عظيم فيه « تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص وأن منهم من يفهم من الآية حكماً أو حكمين ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمائه وإشارته وتنبهه واعتباره وأخص من هذا وأطف ضمه إلى نص آخر متعلق به فيفهم من اقترانه به قدراً زائداً على ذلك اللفظ بمفرده وهذا باب عجيب من فهم القرآن لا يتنبه له إلا النادر من أهل العلم فإن الذهن قد لا يشعر بارتباط هذا بهذا وتعلقه به»^(٣).

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين ، لابن قيم الجوزية ، ١/٨٢

(٢) السابق : ١/٨٣

(٣) السابق : ١/٣٥٤

وقد سلك عمر رضي الله عنه ذلك في موطن آخر ، فجمع بين الآيات واستنبط منها معنى أقيمت عليه شؤون الدولة الإسلامية من بعده :

لما فتح عمر رضي الله عنه العراق سأله قوم من الصحابة رضي الله عنهم قسمته بين الغانمين منهم الزبير وبلال وغيرهما ، فقال : « إن قسمتها بينهم بقي آخر الناس لا شيء لهم » ، واحتج عليهم بقول الله تعالى :

﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٧﴾ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴿٨﴾ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٩﴾ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴿١٠﴾ (الحشر: ٧-١٠).

وشاور عليا رضي الله عنه وجماعة من الصحابة رضي الله عنهم في ترك القسمة ، وأن يقر أهلها عليها ويضع عليها الخراج ، فأشاروا عليه بذلك ، ففعل ، وهو بهذا لم يجعل هذه الآية منسوخة ، بل ربطها بقول الله تعالى :

﴿ وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ ءَامِنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ أَجْمَعِينَ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٤١﴾ (الأنفال: ٤١)

واستنبط منهما معنى لم يلحظه بعض الصحابة رضي الله عنهم الذين نازعوا أرض العراق ليقسمها فيهم ، فدلّ بجمع هذه الآية إلى آية الغنيمة على أن المعنى :

واعلموا أنّ ما غنتم من شيء فإن لله خمسه في الأموال سوى الأرضين وفي الأرضين إذا اختار الإمام ذلك وما أفاء الله على رسوله من الأرضين فله وللرسول إن اختار تركها على ملك أهلها ، ويكون ذكر الرسول ههنا لتفويض الأمر إليه في صرفه إلى من رأى^(١).

عمر^{رضي الله عنه} بفهمه هذا جعل قول الله ﷻ ﴿ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ ﴾ معطوفاً على ﴿ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ ﴾ وهو معطوفٌ على ﴿ وَلِذِي الْقُرْبَى ﴾ فيكون الفيء في ثلاث طوائف : المهاجرين والأنصار والتابعين من بعدهم إلى يوم القيامة^(٢)

وفي هذا تحقيقٌ لمعنى قول الله ﷻ : ﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾ وضمّ نصّ إلى نصّ آخر لاستنباط معنى منهما « باب عجيب من فهم القرآن لا ينتبه له إلا النادر من أهل العلم ، فإنّ الذهن قد لا يشعر بارتباط هذا بهذا وتعلقه به »^(٣)

وقد أشار عبد القاهر إلى أن هذا من أسرار البلاغة إذ أنه قائم على النظر في « أمر المعاني كيف تختلف وتتفق ومن أين تجتمع وتفترق » ويزيد هذا الباب من الفهم جلالاً أنّ المعاني فيه لم تكن النصوص قد أقيمت في سياقاتها لقصّد الدلالة عليها في أنفسها ولكنها لزمّت ما أقيمت له ونصبت .

منزلة الإشارة من الدلالة الوضعية

جلى أنّ الدلالة اللفظية الوضعية التي هي مناط النظر عند الأصوليين إنما هي « كون اللفظ بحيث إذا أرسل علم منه المعنى للعلم بوضع ذلك اللفظ لهذا المعنى^(٤) وأنّ هذا الوضع يشمل التحقيقي والتأويلي المنبثق منه ما يعرف بالدلالات الثلاث : المطابقيّة والتضمينيّة والالتزامية .

(١) أحكام القرآن للجصاص ، مراجعة ض : ٦٤٤/٣

(٢) أحكام القرآن لابن العربي : ١٧٧٩/٤

(٣) إعلام الموقعين : ٣٥٤/١

(٤) تيسير التحرير : ٨٠/١

ودلالة الإشارة داخلية في الدلالة اللفظية ؛ لأنها دلالة نظمية ، ولما لم تكن مقصوداً للمتكلم ، ولم يسق النظم لها كانت غير ظاهرة من كل وجه ، بل من وجه دون آخر ، فلم تكن من المطابقة والتضمنية ؛ لأنها لو كانت منها لكانت ظاهرة ، ولكان لها نصيبٌ من القصد ، فالكثير الغالب في نصوص أحكام الشريعة أن معانيها المطابقة والتضمنية سيق النظم لها وقصدها المتكلم ، وتكون غالباً جلية ظاهرة ، ولكن دلالة الإشارة فيها ضربٌ من الخفاء ، فهي دلالة التزامية غير مقصودة ، فإن قصدت كانت غير إشارة .

هذه الدلالة الالتزامية هي دلالة اللفظ على خارج عن مسماه تابع له في الفهم ، فهو لزوم ذهني قد يكون على الفور ولا يتوقف على تأمل أو تعمّل ، وقد يفهم بعد تأمل في القرائن والأمارات ، وهو لزومٌ رحيبٌ يستجمع أكثر العلاقات البيانية بين الألفاظ والمعاني المرادة والمفهومة من النصوص^(١) وهو المناسب لقواعد العربية والأصول^(٢).

وما يذهب إليه الشمس الأصبهاني من أن الأصوليين لا يشترطون اللزوم الذهني في دلالة الالتزام بل يطلقون اللفظ على لازم المسمى سواء كان اللازم خارجياً أو ذهنياً ، وأن المنطقيين يشترطون اللزوم الذهني ولا يشترطون اللزوم الخارجي^(٣) إنما يريد به أن الأصوليين لا يحصرون الالتزام في اللزوم الذهني ، بل هو أعم منه ومن الخارجي بينما المنطقيون يحصرونه في الذهني ، فلا تعارض بين ما ذهبت إليه وما ذكره الأصبهاني .

وجمهوراً الأصوليين على أن دلالة الإشارة دلالة التزامية متأخرة عن الموضوع له النص ، ومطرّدة ؛ لأنها كدلالة العلة على المعلول^(٤).

(١) تيسير التحرير : ٨١/١ ، والتقريب والتحبير : ١٠١/١

(٢) السعد على شرح العضد مختصر ابن الحاجب : ١٢١/١ ، والسيد على المطول : ٣٠٦

(٣) بيان المختصر : ١٥٥/١

(٤) ينظر : التلويح : ٢٧٩/١ ، المعالم في أصول الفقه للرازي ، تحقيق : على عوض -

مؤسسة المختار - القاهرة : ٤٧ .

وذلك كدلالة قول الله ﷻ :

﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾
(المائدة: ٣) على قرب أجل رسول الله ﷻ وهي لم تسق لهذه الدلالة ، بل لما هو مدلول منطوقها الصريح : اكتمال نزول الوحي ، وتمام النعمة ، ولكن يفهم من ذلك أنه إذا ما اكتمل نزول الوحي فيلزمه غاية أجل النبي ﷻ وانتقاله إلى الرفيق الأعلى ، وهذا اللازم متأخرٌ فهما وتحققا عن المدلول المسوق له البيان سوفاً أصلياً .

لم يرتض السعد التفتازاني حصر دلالة الإشارة فيما لم يقصد من النظم ، فليس كل دلالة تطابقية أو لزومية يلزم أن تكون مقصودة أو غير مقصودة ، فليس هنالك تلازمٌ بين نوع الدلالة والقصد وعدمه ، فقد تكون الدلالة المطابقية مقصودة من العبارة ، بل المقصودٌ لازمها على نحو ما ترى في ما رواه أبو داود في كتاب (البيوع) من سننه بسنده عن مالك عن عبد الله ابن يزيد أن زيداً أبا عيَّاش أخبره أنه سأل سعد بن أبي وقاص عن البيضاء بالسُّلْتِ ، فقال له سعدٌ : أيهما أفضل ؟ قال البيضاء . فنهاه عن ذلك ، وقال سمعتُ رسولَ الله ﷻ يُسألُ عن شراءِ التمرِ بالرُّطبِ ، فقال رسولُ الله ﷻ : « أَيْنَقُصُ الرُّطْبُ إِذَا يَسَّ » . قالوا نعمَ فنهاه رسولُ الله ﷻ عن ذلك .

(صححه الألباني : حديث : ٣٣٥٩ - صحيح أبي داود)

فدلالة المطابقية للاستفهام غير مقصودة بل مقصود لازمها ، وهو تغير حال أحد المتبادلين ، مما يترتب عليه ظلمٌ ، فلا يحلُّ ، والنبي ﷻ يعلمنا بهذا قاعدة كلية في المعاوضة ، فلا يعاوض على التساوي ما يحتمل النقصان بما لا يحتمله .

وإذا نظرتَ في قول الله ﷻ :

﴿ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴾ (الحشر: ٨)

فإنه يدلُّ على أنَّ المهاجرين رضي الله عنهم زال ملكهم عمَّا خلفوه في دار الحرب ، وهو معنى لازمٌ لوصفهم بالفقر^(١) وهو معنى لم يُسقِ البيان له سوقاً أصلياً ، بل النظم سيقَ لبيان استحقاقهم نصيباً من الفيءِ ، وهذا المعنى اللازم غير المساقِ له النظم ليس متأخراً عن المعنى المراد المساقُ له النظم ، بل هو متقدم ، فإنهم لا يكونون فقراءً مستحقين لنصيبٍ من الفيءِ لفقرهم إلا من بعد زوال ملكهم عمَّا خلفوا بمكة^(٢).

وإذا كان السعد التفتازاني جعل اللازم المستنبط من هذه الآية من قبيل دلالة الإشارة ونفى حصر هذه الدلالة في اللازم المتأخر ، فالكمال بن همّام جعل ما استنبط منها من دلالة الاقتضاء وليس من الإشارة ، لأن اللازم فيها متقدم ، وما كان متقدماً لا يكون إشارة عنده ، بل هو من دلالة الاقتضاء ولأنّ صحة إطلاق الوصف « فقراء » عليهم يقتضى هذا المعنى اللازم المتقدم^(٣).

والسعدُ جعلَ معيارَ الفرق بين الإشارة والاقتضاء القصد وعدمه ، فما كان لازماً غير مقصود هو من دلالة الإشارة عنده سواء تقدّم أو تأخر . والكمال بن همّام على أنّ معيارَ التفرقة التقدّم والتأخر ، فما كان متقدماً ، يلزم تقدمه توقّف الصّحة عليه ، فيكون اقتضاءً ، فكلُّ ما كان متقدماً كان ممّا تقتضيه صحّة الكلام ، فيكون مقصوداً ، فالقصد مترتب على التقدّم ، وليس شرطاً مثله وما كان متأخراً كان إشارة .

(١) ينهبُ صدر الشريعة إلى أن المعنى الإشاري في الآية (زوال الملك) جزء من معنى الفقر ، فهو دلالة تضمينية ، مجاز مرسل للكلية (توضيح التنقيح : ٢٧٨/١)

ولم يرتض السعد التفتازاني ذلك بل العلاقة عنده للزوم ، وليس الكلية ، لأن المعنى اللازم متقدم على الملزوم ، وهذا لا يستقيم أن تجعل معه العلاقة الكلية ، فكيف يسبقُ الجزء الكلّ (ينظر التلويح - المكتبة العصرية بيروت : ٢٨٠/١)

(٢) التلويح للسعد : المكتبة العصرية بيروت : ٢٨٠/١

(٣) التقرير والتحبير : ١٠٨/١ ، وتيسير التحرير : ٨١/١

ولم يرتض بعض أهل العلم دعوى السعد التفتازاني أن دلالة الآية على معنى زوال ملك المهاجر عما خلف في مكة دلالة لزوم متقدم ، لأنه لو كان متقدماً لكان بمنزلة العلة وليس زوال ملكهم عما خلفوا علة لكونهم فقراء لجواز أن يكون لهم غيرها بل كونهم فقراء علة لزوال ملكهم عما كان لهم^(١) .
 الأقرب أن العبرة في دلالة الإشارة هو درجة القصد وليس نوع علاقة اللازم بالملزوم تقدماً أو تأخراً ، فكل دلالة لزومية غير مقصودة هي دلالة إشارة تقدمت أو تأخرت ، وما استتبط من الآية ودل على زوال ملك المهاجرين ما خلفوه في مكة ليس علة لوصفهم بأنهم فقراء ، فذلك وصف جاءت به الشريعة والزوال بالفعل مقدّم على الوصف وبالقوة متأخر عنه .

وإذا ما كان السعد التفتازاني والكمال بن همّام قد تنازعا في نوع اللزوم في دلالة الإشارة من حيث التقدم والتأخر ، فإن من أهل النظر من يذهب إلى أن دلالة الإشارة ليست محصورة في الدلالة الالتزامية ، بل قد تكون دلالة تضمينية غير مقصودة من المتكلم^(٢) بل إن صدر الشريعة أطلق الأمر فجعل كل دلالة غير مقصودة ولم يسق النظم لها ، وفهمت من المنظوم هي دلالة إشارة سواء كانت لزومية أو تضمينية أو مطابقيّة ، فجعل دلالة قول الله ﷻ : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ (البقرة: ٢٧٥) على معناه المطابقي : حلّ البيع وحرمة الربا ، من دلالة الإشارة ؛ لأنه وإن كان منطوق العبارة لكنّه غير مقصود وما سيق النظم لأجله ، بل سيق للتفريق بين الربا والبيع .

وكذلك قول الله ﷻ : ﴿ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ ﴾ (الحشر: ٨) سيقّت لإيجاب سهم الغنيمة لهم ، ولم تسق لبيان زوال ملكهم ما خلفوا وهو معنى ليس لازماً عنده بل هو جزء لما وضع له النظم ؛ لأنّ الفقراء هم الذين لا يملكون شيئاً ، فكونهم لا يملكون ممّا خلفوا في دار

(١) التقرير والتحبير : ١٠٨/١

(٢) تيسير التحرير : ٩٠/١

الحرب جزءً من هذا المعنى العام ، وذلك غيرُ مسوقٍ له النَّظم ، فدلت الآية عليه بسبيل الإشارة^(١).

الذي ذهب إليه صدرُ الشريعة قائمٌ على حصره دلالة العبارة فيما سيق لأجله النَّظم سوقاً أصلياً ، أما ما لم يسق له ، فهو عنده من قبيل الإشارة وقد ناقشته من قبل في دلالة العبارة.

مستوى الخفاء في دلالة الإشارة

لما كانت دلالة الإشارة التزامية غير مقصودة بالنص من المتكلم ولا تفهم بمجرد قرع السمع كانت دلالة الإشارة غير ظاهرة من كل وجه فتحتاج إلى تأمل^(٢)

وعلى قدر ما تتلفح به من خفاء تكون حاجتها إلى التأمل والتدبر ، فقد تكون حيناً على تخوم الجلاء ، لاحتياج إلى مزيدِ إعمالِ قلبٍ ، فتدعى حينذاك إشارة ظاهرة ، وحيناً تكون دلالة الإشارة ملفعة بضروب من الخفاء الكريم العطاء ، فتكون أشدَّ احتياجاً إلى التفرّس في المساقات لبيان ما سيق له وما لم يسق ، فتعلق بأقتابه ، وإلى مراجعات عدّة للقرائن المقالية والحالية التي تكتنف النَّظم سواء كانت هذه القرائن موضوعية شاخصة أو مستجمعة من التاريخ السَّحيق لتوظيف عناصر العبارة في عالم البيان ، ففهم ما ليس بمقصود من النَّظم في ضمن المقصود منه إنّما يكون من كمال قوة الذكاء وصفاء القريحة مثلما كان إدراك ما ليس بمقصود النظر مع إدراك المقصود به من كمال قوة الإبصار^(٣) ولذلك فدلالة الإشارة قد تدق حتى يعي عن ضبطها وتحقيقها بعض الفحول ، فهي من الدلالات التي تسبر فيها أغوار الفكر والذوق معا ، وقد كان ذلك قديماً في زمن التشريع الأول :

(١) توضيح التنقيح لصدر الشريعة : ٢٨٠/١

(٢) أصول السرخسي : ٢٣٦/١ ، والتلويح (بيروت) : ٢٧٧/١ ، وكشف الأسرار للنسفي :

٢٧٧/١ ، وفواتح الرحموت : ٤٠٧/١ ، والتقريب والتحبير : ١٠٧/١

(٣) كشف الأسرار للعلاء البخاري : ٨٦/١ ، وتيسير التحرير : ٨٧/١ ، والتقريب والتحبير :

١٠٧/١

روى البخاري في كتاب (المناقب) من صحيحه بسنده عن سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رضي الله عنه يُدْنِي ابْنَ عَبَّاسٍ ، فَقَالَ لَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ إِنَّ لَنَا أَبْنَاءَ مِثْلَهُ . فَقَالَ إِنَّهُ مِنْ حَيْثُ تَعَلَّمَ . فَسَأَلَ عُمَرُ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ ﴿ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ﴾ . فَقَالَ أَجَلُ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم أَعْلَمَهُ إِيَّاهُ . قَالَ مَا أَعْلَمُ مِنْهَا إِلَّا مَا تَعَلَّمُ .

وقرائن هذا الفهم الدقيق اللطيف شاهدة في السورة وملابساتها منها : أن الله تعالى لم يعلق الاستغفار بعمل رسوله صلى الله عليه وسلم بل بفعل الله تعالى وذلك ليس سبباً للاستغفار ، فعلم أن سبب الاستغفار غيره وهو حضور الأجل ، فالعبد مطالب بأن يتطهر للقاء خالقه ، فيقدم عليه وهو أهل نواله .

ومنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أكثر الناس تسبيحاً واستغفاراً فلا يكون الأمر في ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ ﴾ (النصر: ٣) على النحو الذي هو حاصل منه من قبله بل هو ترقية في مقام العبودية تهيئة لانتقاله إلى الرفيق الأعلى .
ومنها أن بقاءه صلى الله عليه وسلم مقرونٌ بكمال الدين وحيًا وباستقرار أمره دعوة ، وقد جاء نصر الله والفتح ، فيلزمه اقتران انتقاله إلى الرفيق الأعلى ، وهذا ما جعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه يبكي ، لما نزل قول الله تعالى : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ﴾ (المائدة: ٣) لفهمه منه إعلانه بأجله^(١) .

(١) روى الطبري في تفسيره (آية المائدة : ٣) حدثنا سفيان قال ، حدثنا ابن فضيل ، عن هارون بن عنترة ، عن أبيه قال : لما نزلت : « اليوم أكملت لكم دينكم » ، وذلك يوم الحج الأكبر ، بكى عمر ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : ما يبكيك ؟ قال : أبكاني أننا كنا في زيادة من ديننا ، فأما إذ كمل ، فإنه لم يكمل شيء إلا نقص ! فقال : صدقت .

(تفسير الطبري : تحقيق : أحمد محمد شاكر - ط : الأولى ١٤٢٠ - مؤسسة الرسالة - ج ٥١٩/٩)

يقول المحقق : « إنما عنى بنقصان الدين ، أهل الدين ، فإنهم إذا تناول عليهم الأمد ، قست قلوبهم ، وقل تمسك بعضهم بما أمر به . ومعاذ الله أن يعني عمر رضي الله عنه ، نقصان الدين نفسه . ومثله قوله صلى الله عليه وسلم :

« بدأ الإسلام غريباً ، وسيعود غريباً كما بدأ ، فطوبى للغرباء . »

ومنها أن الاستغفار مشروع في خواتيم الأعمال الصالحة كالوضوء والصلاة والحج ، فيعلم من ذلك أن أمره به وهو الملازم له إنما هو آية على خواتيم عمله ، وأعلها التبليغ وقد كمل بدخول الناس في دين الله أفواجا .

ومنها أن السورة قد نزلت في حجة الوداع أيام التشريق ولهذا قال للناس في خطبته « لعلّي لا ألقاكم بعد عامي هذا »^(١) فدلّ على أن الأمر بالاستغفار إنما جاء من بعد يوم المغفرة « يوم عرفة » فلا يبقى له إلا التهيئة للقاء ربّه ﷻ .

وجملة الأمر أن استنباط المعنى من نصّ واحدٍ أو من نصوصٍ عدّة قرنت فيما بينها بباب واسع الأرجاء متعدد الدرجات ، فحينما يكون قريباً وحيناً يبعد بعداً عظيماً ، وقد يدفع المرء في سبيل الاستنباط بدلالة الإشارة إلى التكلف ، وإلى التوهم إن لم يكن حصيفاً في تدبره فيظن أن ثم علاقة ما بين النظم الذي يقرأ وبين ما التمتع في عقله من معاني عند تلقيه النصّ ، ولو أنه حقق النظر لأبصر شحوب ما ظنه علاقةً .

من ذلك ما يمكن أن يظنّ أنه من قبيل دلالة الإشارة المستنبط من قول الله ﷻ : ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا ﴾ (النساء: ٩٣) بناءً على أن الله ﷻ لما

(١) روى الدارمي في المقدمة (باب الاقتداء بالعلماء) من سننه بسنده عن محمد بن جبير ابن مطعم عن أبيه : أنه شهد خطبة رسول الله ﷺ في يوم عرفة في حجة الوداع قال : « أيها الناس إنّي والله لا أدري لعلّي لا ألقاكم بعد يومي هذا بمكاني هذا ، فرحم الله من سمع مقالتي اليوم فوعاها ، فربّ حامل فقه ولا فقه له ، وكرّب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، واعلموا أن أموالكم ودماءكم حرام عليكم كحرمة هذا اليوم في هذا الشهر في هذا البلد ، واعلموا أن القلوب لا تغلّ على ثلاث : إخلاص العمل لله ، ومناصحة أولى الأمر ، وعلى لزوم جماعة المسلمين ، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم » .

وفي مجمع الزوائد في باب الخطب في الحج ، وقال : « رواه الطبراني في الأوسط ورجاله ثقات » .

جعل جزاء القاتل عمدا الخلود في النار ، واقتصر عليه لزم ذلك الاقتصار أن لا يكون عليه جزاء في الدنيا لأن هذا الاقتصار ورد في مقام تبيان الجزاء .

هذا المعنى المائل في استنباط نفي استحقاق القاتل عمدا الجزاء في الدنيا قد يلتمع في عقل امرئ من النص ، وهو يقينا فهم ضال لأنه قد غفل عن السياق الذي وردت فيه الآية .

أما السياق العام المتناول حركة المعنى في أفق الكتاب الكريم كله ، فإنه يقرر أن هذه الآية الواردة في سورة «النساء» قد سبقت بآية في سورة «البقرة» تقرر أن الله ﷻ قد كتب القصاص في القتلى :

﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۗ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ ۖ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ ۗ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَأَدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ۗ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝ (البقرة: ١٧٨).

وجاءت الآيات في سورة «النساء» مقررة أن حكم القتل الخطأ الكفارة والدية ، ثم أوردته بحكم القتل العمد ، ولم يتناوله في هذه السورة من الوجهة التي تناول بها القتل الخطأ ، وهو الحكم الدنيوي ، لأن ذلك الحكم سبق تقريره في سورة «البقرة» : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۝ بل تناوله هنا من الجانب الأخرى مبينا فداحة القتل العمد حيث قرن جزاء القاتل خطأ في الدنيا بجزاء القتل عمدا في الآخرة ليفهم المتدبر من ذلك : أن القاتل خطأ إذا أدى الكفارة والدية - إذا لم يعف عنها - فليس عليه في الآخرة عقوبة ، لأن الكفارة قضت حق الله ﷻ والدية قضت حق العبد .

إن القاتل عمدا لا يسقط حق الله ﷻ عنه إلا بالتوبة النصوح - عند من يقول له توبة - وهو الراجح - سواء قضى حق العبد أو لم يقض .

وآية «النساء» : ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ۝ (النساء: ٩٣) جاءت في

مساق لم يكن منصوباً لبيان الحكم الدنيوي للقتل العمد لسبق بيانه ، بخلاف القتل الخطأ ، فإنه لم يسبق بيانه قبلها وفصل بين حكمي القتل العمد ، فجعل الدنيوي في سورة «البقرة» والأخروي في سورة «النساء» لأمر منها أن يقيم بيان الحكم الأخروي للعمد بجانب حكم الخطأ كله ، لينظر فداحة مصير القاتل عمداً ، ليعلم لطف الشريعة فيما قضت به على القاتل الخطأ ، إذ الخطأ فطرة في الإنسان .

ومنها أن سياق سورة «النساء» لوصل الأرحام ، والله ﷻ قد شدد الأمر بصلة الرحم ، وأفزع أنواع قطيعتها القتل عمداً ، فكان المقام هنا لبيان هول الجريمة وعقوبة الآخرة فيها أفزع من عقوبة الدنيا ، فكانت سورة «النساء» أولى .

من هذا يتجلى أن فهم عدم استحقاق القاتل عمداً الجزاء في الدنيا من آية الأنفال بسبيل الإشارة فهم خاطئ آثم لعدم أخذه بأصول استنباط المعاني بدلالة الإشارة من النصوص ، ولتعارضه مع دلالة العبارة الماثلة في قوله : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ﴾ (البقرة: ١٧٨) « ولقول النبي ﷺ فيما رواه الدارقطني في كتاب (الحدود) من سننه بسنده عن عمرو بن دينار عن طاووس عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ : « الْعَمْدُ قَوْدٌ إِلَّا أَنْ يَعْفُوَ وَلِيُّ الْمَقْتُولِ » .

دلالة الإشارة بين العموم والتخصيص :

لما كانت الإشارة كالعبارة دلالة نظمية مستفادة من النظم ، وكانت العبارة ذات عموم قابل للتخصيص بغير منازعة كانت الإشارة مثلها عند كثير من الأصوليين^(١) وذلك أن دلالة الإشارة معنى تابع للألفاظ ، فإذا كان لفظها عاماً كانت مثلها^(٢) سواء قلنا إن العموم حقيقة في اللفظ وفي المعنى أو مجازاً فيه

(١) كشف الأسرار للنسفي : ٣٨١/١ ، وشرح المنار لابن مالك/٥٢٥

(٢) بيان المختصر : ١٠٨/٣

حقيقة في اللفظ^(١) فالخلاف ليس في المعاني التابعة للألفاظ ؛ فتلك لا خلاف في عمومها عند المحققين لعموم لفظها ، بل الخلاف في المعاني الأخرى كالمقتضى والمفهوم^(٢) .

من هذا الباب قول الله ﷻ :

﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِيَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارُّ وَالِدَةُ بَوْلِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْرِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (البقرة: ٢٣٣).

دلّ بإشارته على أنّ للأب الحق فيما يملكه ولده ، وذلك معنى عام شامل ، ولكن يخصص منه إباحة وطء الأب جارية ابنه ، على الرغم من أن ما يملكه الابن لوالده حقّ التصرف فيه ، فاللام في (له) تستلزم أن يكون الولد وأمواله للأب فيها حقّ مكين .

اللام في قوله تعالى ﴿ الْمَوْلُودِ لَهُ ﴾

ويذهب الدبوسي إلى أنّ الإشارة لا عموم لها ، فمعنى العموم عنده إنما يتحقق فيما سيق له الكلام ، أما ما يقع بدلالة الإشارة من غير قصد إليه ، فهو زيادة على المطلوب بالنص ، ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يقبل التخصيص^(٣) .

(١) بيان المختصر : ١٠٩/٢

(٢) فواتح الرحموت : ٢٥٩/١ ، والتقريب والتجويد : ١٨٢/١ ، وتيسير التحرير : ١٩٥/١ ،

وروضة الناظر : ١١٨/١ ، وحاشية العطار على جمع الجوامع : ١١٥/١

(٣) حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك : ص ٥٢٥

العموم غير متوقف على السوق وعدمه بل على حدود الدلالة المنبثقة من النظم ، فإن كان ما يفهم منها شاملاً أمكن القول بعمومه سواء كان السياق له أم لا ، فليس من عناصر مفهوم العموم السوق وعدمه .

ومما هو جديرٌ بالالتفات إليه أن حرية تصرف الأب فيما يملك الولد ليست بالمطلقة ، وليست لكلّ أبٍ ، فثم آباء لا يصلح أن يتصرفوا فيما يملكون هم ، فكيف فيما يملك أبنائهم ، حرّيته في التصرف في ما يملك ولده مضبوطة بالأب يكون في ذلك ضرراً عاجلاً أو آجلاً يلحق الولد ، وبأن يكون التصرفُ لأمرٍ معتبرٍ شرعاً ، فليس للأب أن يأخذ من مال ولده ليشتري به ما ليس هو في حاجةٍ إليه ، أو ما يمكنه أن يستغني عنه دون أن يلحق الابن أو آخرين من أهله ضرراً لا يطاق ، فلو أنّ أباً أخذ مال ولده ليتزوج مرة ثانية لغير حاجةٍ شرعية ، والولد لما يتزوج بعد ، فليس للأب أن يفعل ... وهكذا ، فحرية الآباء في ما يملك الأبناء ليست مطلقة بحيث يتصرف الآباء كيف شاءوا .

الإشارة بين الظنيّة والقطيّة :

المحققون على أن الإشارة وإن تكن كالعبارة ثابتة بالنص فالإشارة تنزل من العبارة منزلة الكناية والتعريض من التصريح ، فما كان بالعبارة كان موجباً للعلم قطعاً عند جمهرة أهل العلم^(١) وما كان بالإشارة فالكثير الغالب أن لا يكون موجباً للعلم قطعاً ، بل تكون دلالة ظنية^(٢) ذلك أن ما كان عن طريق العبارة لا يتطرق إليه احتمال معنى آخر ناشئ عن دليل ، إذ هو في عصمة من ذلك الاحتمال لسوق الكلام إليه سوقاً أصلياً أو تبعياً ، بخلاف الإشارة فعدم سوق الكلام وعدم قصد المعنى بالألفاظ يجعل المستنبط بها مظنة احتمال ناشئ عن دليل ، فيجعل دلالتها عليه دلالة ظنية .

(١) كشف الأسرار للعلاء البخاري : ٧٠/١ ، وكشف الأسرار للنسفي : ٣٨١/١ ، ونور الأنوار : ٣٨١/١ ، وشرح المنتار لابن مالك ، وحواشيه : ٥٢٤ ، ومنار الأنوار لابن العيني : ص ١٧١ .

(٢) أصول السرخسي : ٢٣٦/١

ويرى آخرون أن الإشارة والعبارة سواء في الدلالة القطعية فالإشارة قد تكون قطعية معصومة من الاحتمال الناشئ عن دليل إذا ما كانت القرائن ظاهرة ، وحينذاك يكون الترجيح بين العبارة والإشارة عند التعارض فقط فتقدم العبارة^(١).

لعل هذا فيما يكون من الإشارة الظاهرة والتي تكون موافقة لمدلول عبارة أخرى ، فكثيرا ما يكون المستنبط بدلالة الإشارة في آية مدلولا عليه بعبارة حديث نبوي ، فمنشأ القطعية في الحقيقة من العبارة التي وافقتها دلالة الإشارة ، لا الإشارة نفسها سواء علمنا بالحديث أو لم نعلم .

ويذهب فريق ثالث إلى أنه ليس كل عبارة قطعية ، ولا كل إشارة ظنية ، فالعبارة قد يتطرق إليها التخصيص حين تكون عامة الدلالة ، وتخصيص العام لا يستبقيه على قطعية دلالاته ، فالأصوليون مختلفون في العام المخصص : أتكون دلالاته على الباقي بسبيل الحقيقة أم بسبيل المجاز^(٢).

والإشارة كذلك عند القائلين بعمومها وقبولها التخصيص ، فكل منهما قد يكون قطعيا أو ظنيا^(٣).

لعل القائلين بقطعية دلالة العام المخصص دائما في العبارة ينظرون إليها من حيث هي مسوقة لما استنبط منها دون نظر لما يعرض لها من خصوص وعموم ، فتلك حالة طارئة أتت إليها لا من كونها عبارة وإنما من حدود دلالتها وشمولها أفراد دلالتها ، أو عدم شمولها ، والذي أستهديه أن ما يستنبط بالعبارة قطعي الدلالة على أنه من هدي الله ﷻ وإن لم يكن هو عين مراده ولا كل مراده ، وذلك لسوق النص له ولظهوره وإقامة القرائن على جلائه

(١) المغني في أصول الفقه للخبازي : ص ١٤٩ ، ونور الأنوار : ٣٨١/١

(٢) بيان المختصر : ١٣٢/٢ ، وشرح المنهاج : ٣٧١/١

(٣) حاشية عزمي زاده على شرح ابن مالك : ص ٥٢٤ ، وحاشية الرهاوي على شرح ابن مالك : ص ٥٢٥

منزلة الإشارة من العبارة عند التعارض

الأئمة على اختلافهم في التفريق بين العبارة والإشارة في القطعية والظنية وعدمه هم متفقون على أنه إذا ما تعارضت دلالة العبارة مع الإشارة قدمت العبارة دون منازعة حتى وإن كانت دلالة كل قطعية ، ذلك أن ما استنبط بالعبارة قد سبق الكلام لأجله وقصده المتكلم ، وما استنبط بالإشارة وإن قصد نفسه ، فإنه لم يقصد بالنظم من المتكلم ، ولم يقدّم النظم للدلالة عليه ، فالمستنبط بها لازم عن مفرد أو عن التركيب على مساق معين ، وغير خاف أن ما سبق من أجله النظم أصالة أو تبعا أقوى مما لم يسبق له النظم أصالة أو تبعا ، فيقدم عليه عند التعارض^(١).

من ذلك ما رواه البخاري في كتاب (المناقب) بسنده عن عدي بن حاتم قال :
 بَيْنَا أَنَا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ إِذْ أَتَاهُ رَجُلٌ فَشَكَاَ إِلَيْهِ الْفَاقَةَ ، ثُمَّ أَتَاهُ آخَرُ ، فَشَكَاَ قَطْعَ
 السَّبِيلِ . فَقَالَ : « يَا عَدِيُّ هَلْ رَأَيْتَ الْحَيْرَةَ ؟ » . قُلْتُ لَمْ أَرَهَا وَقَدْ أُنْبِتُ عَنْهَا .
 قَالَ : « فَإِنْ طَالَتْ بِكَ حَيَاةٌ لَتَرَيْنَ الظَّعِينَةَ تَرْتَحِلُ مِنَ الْحَيْرَةِ ، حَتَّى تَطُوفَ
 بِالْكَعْبَةِ ، لَا تَخَافُ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ »

قُلْتُ فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَ نَفْسِي فَأَيْنَ دُعَارُ طَيْئِ الدِّينِ قَدْ سَعَرُوا الْبِلَادَ « وَلَكِنَّ
 طَالَتْ بِكَ حَيَاةٌ لَتُفْتَحَنَّ كُنُوزُ كِسْرَى » .

قُلْتُ كِسْرَى بِنِ هُرْمُزَ قَالَ « كِسْرَى بِنِ هُرْمُزَ ، وَلَكِنَّ طَالَتْ بِكَ حَيَاةٌ ،
 لَتَرَيْنَ الرَّجُلَ يُخْرِجُ مِلءَ كَفِّهِ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ ، يَطْلُبُ مَنْ يَقْبَلُهُ مِنْهُ ، فَلَا
 يَجِدُ أَحَدًا يَقْبَلُهُ مِنْهُ ، وَلَيَلْقَيْنَ اللَّهَ أَحَدَكُمْ يَوْمَ يَلْقَاهُ ، وَلَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ تُرْجُمَانٌ
 يُتْرَجَمُ لَهُ . فَيَقُولَنَّ أَلَمْ أَبْعَثْ إِلَيْكَ رَسُولًا فَيُبَلِّغَكَ فَيَقُولُ بَلَى . فَيَقُولُ أَلَمْ
 أُعْطِكَ مَالًا وَأَفْضَلَ عَلَيْكَ فَيَقُولُ بَلَى . فَيَنْظُرُ عَنْ يَمِينِهِ فَلَا يَرَى إِلَّا جَهَنَّمَ ،
 وَيَنْظُرُ عَنْ يَسَارِهِ فَلَا يَرَى إِلَّا جَهَنَّمَ » .

(١) التلويح للسعد ، ط : بيروت ١/٢٨٨ ، ٢٨٩

قَالَ عَدِيُّ : سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ « اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقَّةِ تَمْرَةٍ ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ شِقَّةَ تَمْرَةٍ فَبِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ » .

قَالَ عَدِيُّ : فَرَأَيْتُ الظَّعِينَةَ تَرْتَحِلُ مِنَ الْحَيْرَةِ حَتَّى تَطُوفَ بِالْكَعْبَةِ ، لَا تَخَافُ إِلَّا اللَّهَ ، وَكُنْتُ فِيمَنْ افْتَتَحَ كُنُوزَ كِسْرَى بْنِ هُرْمُزَ ، وَلَكِنَّ طَالَتْ بِكُمْ حَيَاةٌ لَتَرُونَ مَا قَالَ النَّبِيُّ أَبُو الْقَاسِمِ ﷺ « يُخْرِجُ مِلءَ كَفِّهِ » .

يمكن أن يفهم من هذا الحديث بدلالة الإشارة جواز سفر المرأة بغير محرم فيما فوق ثلاث ليال ، فمن تسافر من الحيرة حتى مكة في غير جوار تكون في غير محرم . لكن هذه الدلالة تتعارض مع ما دلت عليه العبارة في حديث نبوي آخر رواه الشيخان : البخاري في كتاب (تقصير الصلاة) ومسلم في كتاب (الحج) بسنديهما عن ابن عمر رضي الله عنهما أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ : « لَا تُسَافِرِ الْمَرْأَةُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ » .

عبارة ظاهرة في النهي عن سفرها بغير محرم فوق ثلاث ليال ، والنهي هنا نهى تحريم لا كراهة بدلالة التصريح به في حديث آخر رواه مسلم في كتاب الحج بسنده عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ سَفْرًا يَكُونُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَصَاعِدًا إِلَّا وَمَعَهَا أَبُوهَا أَوْ ابْنُهَا أَوْ زَوْجُهَا أَوْ أَخُوهَا أَوْ ذُو مَحْرَمٍ مِنْهَا » .

فالحديث الأول عارض دلالة الإشارة فيه دلالة العبارة في غيره ، وهو لم يسق على نهج التشريع أو الاقرار له ، بل أورده رضي الله عنه إخبارا بما سيكون ، وإن لم يكن مشروعاً ، ولذا أورده البخاري في «علامات النبوة في الاسلام» من كتاب (المناقب) وقد وقع ما أخبر به فهي تسافر الآن في غير جوار إلى ما هو أبعد مما بين الحيرة ومكة .

فمن استنبط دون أن يفرق بين ما ورد إخبارا عما سيكون دون نظر إلى مكانته في التشريع ، وما ورد بيانا لتشريع أو على سبيل الرضا والمدح ، فإن

ظن أن الحديث ورد في سياق رضا وإنما هو رضا بإقامة الأمر وانتشار الدين لا بما ستفعل الطعينة ، فافترقا .

ومن هذا الباب ما نراه في قوله تعالى حكاية في قصة أهل الكهف :

﴿ وَكَذَلِكَ أَعْرَضْنَا عَنْهُمْ لِيَعْلَمُوا أَنْ وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَزَّعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِم بُنْيَانًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا ﴾ (الكهف: ٢١)

قد يستنبط منه جواز إقامة المساجد على القبور أو جوارها بناء على أن الآية وردت في معرض المدح والرضا دون تعقيب بالبطلان، فهو إقرار منه بما قالوا. هذا استنباط لا يؤخذ به لأمرين :

الأول : معارضته لمنطوق حديث صحيح رواه مسلم في كتاب (المساجد) بسنده عن عبد الله بن الحارث النجرائي ، قال : حَدَّثَنِي جُنْدَبٌ قَالَ : سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ ، قَبْلَ أَنْ يَمُوتَ بِخَمْسٍ ، وَهُوَ يَقُولُ : « إِنِّي أَبْرَأُ إِلَى اللَّهِ أَنْ يَكُونَ لِي مِنْكُمْ خَلِيلٌ ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ اتَّخَذَنِي خَلِيلًا ، كَمَا اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ، وَلَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا مِنْ أُمَّتِي خَلِيلًا لَاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلًا . أَلَا وَإِنَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ كَانُوا يَتَّخِذُونَ قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ وَصَالِحِيهِمْ مَسَاجِدَ ، أَلَا فَلَا تَتَّخِذُوا الْقُبُورَ مَسَاجِدَ . إِنِّي أَنهَاكُمْ عَنْ ذَلِكَ . » .

والآخر: ما ورد في الآية لم يرد في معرض مدح ورضا بل إخبار عما قالوا، فإن سلمنا جدلاً بأنه في معرض الرضا فإن شرع من قبلنا ليس بشرعنا إذا نسخه ناسخ أو تعارض مع ما قررته شريعة الإسلام ، فالتغافل عما ورد من النهي عنه في السنة ضلال مبين^(١) .

(١) سمعت أكثر من مرة بعض المشتغلين بالعلم يحتج بجواز البناء على قبور الأولياء والعلماء ، بهذه الآية ، وهذا تسمعه العامة في وسائل الإعلام ، ولا يسمعون من ينقض أدلة المجيز ، فيغترون بمكانة من قال العلمية ، والاعتداد عند أهل العقل ليس بمن قال خلا رسول الله ﷺ ، وإنما بما قيل .

الأئمة على أن دلالة الإشارة غير مقصود بالنظم من المتكلم وعلى أنها من محاسن الكلام وأقسام البلاغة ، وبها تتم البراعة ويظهر الإعجاز^(١).

ترتب على هذا إشكال بياني يتمثل في أن المقرر لدى البيانين « أنه لا بد في بلاغة الكلام من كون النكات والخصوصيات مقصودة للمتكلم ، ولا يكفي في البلاغة حصولها من غير قصد ، فإن وجدت من غير قصد لم تكن مقتضى حال ، ولا يقال للكلام حينئذ إنه مطابق لمقتضى الحال»^(٢) فكيف تكون هذه المزايا من دلالة الإشارة ، وأس هذه الدلالة عدم سوق الكلام إليها وشرط الاعتداد بالمزايا - بلاغة - القصد إليها ؟.

ملاك القول أن ما يستنبط بطريق الإشارة حين يتعارض مع ما جاءت به العبارة إنما يكون مناطه الضلال في نهج الاستنباط غالباً ، وأن المعنى المستنبط بها متوهم لا علاقة له بما هو مدلولٌ عليه بالعبارة من النصّ المستنبط منه ، فقد يغفل المستنبط عن تحرير المساق والقرائن أو يجهل ضوابط الاستنباط أو يفتقر إلى أدواته أو يتغافل عنه إفساداً وإضلالاً ، لكن حين يستقيم نهج الاستنباط وتستفرغ الجهد في إقامته ، فلا يكاد يتعارض ما استنبط بسبيل الإشارة مع ما تؤذن به العبارة ، وذلك في أفق البيان القرآنيّ والبيان النبويّ ، أمّا البيان البشريّ ، فإنه لا تتعارض دلالة الإشارة مع دلالة العبارة فحسب ، بل يتجاوز الأمر ذلك إلى أن تقبح العبارة لما يلزمها بدلالة الإشارة كما في قول الشاعر : الحسين بن مطير الأسدي حين قال في معن بن زائدة :

أَتَيْتُكَ إِذْ لَمْ يَيْقَ غَيْرُكَ جَابِرٌ وَلَا وَاهِبٌ يُعْطِي اللَّهُا وَالرَّغَائِبَا

(١) ينظر أصول السرخسي : ٢٣٦/١ ، وكشف الأسرار للعلاء البخاري : ٦٩/١ ، ونسمات الأسحار لابن عابدين : ص ١٤٤

(٢) ينظر : حاشية الدسوقي على مختصر السعد في البلاغة (شروح التلخيص) ١٢٣/١ ، وحاشية الفنري على المطول : ص ١٢٧ ، والتصوير البياني لشيخنا أبي موسى : ص ٧ ، ونسمات الأسحار لابن عابدين : ص ١٤٤

فمنطوق عبارته دالٌّ على أنه أتاه مادحا إذ ليس في الدنيا سواه يجبر
الخواطر ويهب الكرائم ، ويلزم هذا أن إتيانه إليه كان اضطرارا إذ لم يجد سواه
يجبر ، ويهب ، فكأنه إن وجد ما أتى ، وهذا معنى قبيح دلت عليه الإشارة ،
وما كان الشاعر قاصداً .

وقد أحسن معن بن زائدة حين علّم الشاعر قائلا : « ليس هذا بمدح يا أخا
بني أسد ، إنما المدح قول نهار بن توسعة في مسمع بن مالك :

قَلَّدْتُهُ غُرَى الْأُمُورِ نِزَارٌ قَبْلَ أَنْ تَلِدَ السَّرَاةُ الْبُحُورُ

فالقبح في بيت الحسين بن مطير ليس آتيا من سوء الاستنباط بدلالة إشارة
بل جاء من سوء بناء العبارة ، وكان على الشاعر أن يبينها على نحو دالٍّ على
أن الممدوح يقسر الناس على الإتيان إليه بفيض نواله لا أن الناس مضطرون
إلى إتيانه ؛ إذ لا يجدون سواه .

المنزلة البيانية لدلالة الإشارة :

دعوى عدم قصد دلالة الإشارة نازع فيها بعض المدققين بناء على أن كل
ما يؤخذ من خطاب الشريعة بطريق مستقيم لا يحكم عليه أنه لم يقصد ، وإلا ،
فكيف نثبت به الأحكام وكيف السبيل إلى اليقين بما حكم ، فالقائلون بعدم
القصد في دلالة الإشارة على الإطلاق وإن أرادوا قياس كلام الشرع على
كلامهم ، فقد يستلزم كلامهم ما لا يريدون لنقص فيهم إذ لا يحيطون بكل
معاني ما يقولون ، وذلك لقصور البشر ، فهم لا يحيطون بما يلزم منطوق
ألسنتهم ولا يقصدونه ، ولكن الله ﷻ يعلم لوازم كلامهم ، فكيف لا يعلم لوازم
كلامه^(١) .

ومن البين أن الحكيم إذا أراد ألا يفهم من كلامه ما لا يريد أقام فيه من
القرائن ما يصرف عن فهم ما لا يريد ، فمن أصول البلاغة ألا يؤتى السامع من
قبل المتكلم ، بألا يكون الكلام محرر الدلالة ، بل يحتمل ما لا يريد المتكلم

(١) ينظر : إجابة السائل للصنعاني : ص ٢٣٨

به ، وعبد القاهر قد جعل أصول البلاغة في ثلاثة أشياء في حسن الدلالة ، وفي تمامها ، وفي تبرجها ^(١) وتمام الدلالة محقق الإحاطة بمراد المتكلم من جهة ، والمحاجزة عن أن يفهم منه ما لا يراد .

وإن أريد بقولهم : إنه غير مقصود أنه ليس ملفوظا به ، فمثله اللوازم في دلالة الاقتضاء ودلالة الإيماء ، بل والعبارة حين يساق النظم للدلالة اللازمة لمنطوقه ، وكلّ هذه اللوازم غير منطوقة وهي عندهم مقصودة للمتكلم وإن لم ينطق بها . فالأولى الذهاب إلى أن دلالة الإشارة لم يُسَقِ الكلام لها سوقاً أصلياً ، بل سوقاً تبعياً أو لزومياً .

وإن أريد عدم العلم لكونه مقصودا ، فإن أريد العلم بالمعنى الأخصّ فهو ثابتٌ في بقية اللوازم وهي عندهم مقصودة أيضا .

وإن أريد به انتفاء العلم بالمعنى الأعم فممنوع ، فدعوى أنّ اللوازم المستفادة من دلالة الإشارة غير مقصودة والمستفاد من غيرها مقصودةٌ تحكم محض وواضح ، وفرق من دون فارق ^(٢) .

دفع الإشكال :

الذي أراه أن المعنى في دلالة الإشارة ليس مقصودا باللفظ ، وإن كان مقصودا في نفسه غير أن طريق قصده ليس اللفظ نفسه بل هو مقصود من القرائن والملابسات والمسافات ، فالتكلم حين يكون بليغا لا يحصر طرائق الإبانة عما يقصد فيما ينطقه لسانه ، فإنه قد يرى الذكر أفصح من الذكر والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة ، وأنه أنطق ما يكون إذا لم ينطق وأتم ما يكون بيانا إذا لم يبين منطقا ، فكلّ ما دل عليه الكتاب العزيز مما وافق الواقع هو مقصودٌ سواء كان مقصودا بالمنظوم أو مقصودا بقرائنه ومساقه ^(٣) .

(١) دلائل الإعجاز لعبد القاهر - ط : شاکر : ص ٤٣

(٢) ينظر : إجابة السائل : هامش ص : ٢٣٨

(٣) ينظر : حاشية العطار على جمع الجوامع : ٣١٦/١

فالمعنى المستفاد بدلالة الإشارة معنى مقصود تبعًا ، وأضيفُ إلى ذلك أن البلاغيين حين يجعلون جوهر علمهم خصوصيات التراكيب ومزاياها ، فهذه الخصوصيات والمزايا لا تكون رافد المعنى الأصلي الذي هو معدن التركيب ، أى الذي يمكن ترجمته في لغة أخرى كمثل المعنى الذي تجده معبرا عنه في ترجمات معاني القرآن الكريم إلى الأعجمية ، هذا المعنى الذي يمكن حل العبارة وإيجاده مرة أخرى في بناء آخر دون أن يضيع منه شيء ، هذا المعنى الأصلي هو الذي لا يعذر أحد يعرف العربية بجهله . وهو ما يسمى بالمعنى الأول عند جمع من البلاغيين ، أما الخصوصيات فإنها رافد من روافد معنى آخر للآيات هو أسمى وأجدى ، وهو أسُّ من بلاغة القرآن الكريم ، وهذه الخصوصيات ليست هي كل روافد هذا المعنى بل له روافد متكاثرة تتداخل وتتعدد وفقا لمقام المتلقى في عالم التدبر .

هذا الذي تثمره الخصوصيات هو معنى مقصود عند أهل العلم وما تعرفه الدهماء من المعاني النجلاء ليس هو مناط تدبر أهل العلم ، وإن كان المعنى الذي سيق له النظم في المقام الأول ؛ لأن أغلب ما يتعلق بأصول العقيدة والشريعة التي لا يستقيم إيمان أحد وطاعته بغيرها إنما جاء في إطار هذا المعنى الأصلي المكشوف لكل من كان ذا علم بمواضع هذا اللسان أفرادا وتركيبا ، وذاك من فيوضات الرحمة .

والمعنى الذي ثمرة الخصوصيات ، والذي يستنبط بدلالة الإشارة إن أحسن استنباطه والتزمت ضوابط الاستنباط لن يتعارض في الكثير الغالب مع المعنى الأصلي الذي تأتي به العبارة ، فإن وجد تعارض فمعظمه راجع إلى نهج الاستنباط ومسلك الأخذ على أن كثيرا مما يستنبط بدلالة الإشارة في آية أو حديث قد تجده مدلولا عليه بسبيل العبارة في آية أخرى أو حديث آخر حتى إنه ليضحى غير قليل من أحكام الشريعة عند من يحيط بنصوصها من وادى المدلول عليه عبارة ، فالقرآن يفسر بعضه بعضا ، ولا سيما حين تناظر القراءات المتواترة في النص القرآني ، وتناظر بما ورد في السنة الصحيحة

بروافدها الثلاثة : القولية والعملية والإقرارية فما لقي النبي ﷺ ربه ﷻ ، وفي القرآن الكريم آية مجملة لا سبيل إلى العلم بما فيها خلا ما يسمى في أوائل بعض السور القرآنية بالحروف المقطعة أداءً .

وأضيف إلى ذلك أن هذه الخصوصيات ليست إلا بعض عناصر بناء العبارة والقصد إليها والعناية بها هو المقيم بناء العبارة على نحو مراد لا يكون في غيرها ، فالتقديم أو التعريف أو الإضمار... لو لم يكن مقصودا لبيان ما تدل عليه ويفهمه أهل الفطرة البيانية الرشيدة لما كان ما يدعو إلى نظمه وإقامة البناء عليه ، على أنه يجب أن نكون على حذر بالغ ونحن نسعى إلى تبيان ما سيق الكلام له سوقاً أصلياً أو سوقاً تبعياً ، أو لم يسق له ، فالقرائن والمساقات هي الدلائل على ذلك ، وهي كثيراً ما تكون خالصة خاتلة إذا ما كان المستهدى ذا غفلة .

وتحرير عين القصد والمراد من آيات الله ﷻ أمرٌ لا يستطيعه أحدٌ غير نبيٍّ ، فنحن حين نذكر شيئاً منه أو عنه فإن ما نقوله ليس هو عين المراد الإلهي ولا عين مقصوده يقينا ، بل ذلك شيءٌ فهمٌ من النظم وسياقه وقرائنه فقولنا : «معنى الآية كذا» لا نعني أن هذا هو عين مراد الحق ﷻ يقينا وقطعا ، إنما نريد أن ما نذكره عندها إنما هو ما انتهت إليه مداركنا في تدبر النصّ وما نظنه ظنا أنه من المراد وليس هو كل المراد أو عينه ، فمن تحدث إنما يتحدث عما يفهم هو من الآيات لا عما هو عين المراد بما قرأ أو سمع .

وليس معنى هذا أننا نشجب كل استنباط أتى به أهل العلم ، فذلك لا يقال ، وإنما نقول إنه من المراد وليس هي عين المراد وهو في نفسه صواب لا ضلال ، ومهما تكاثرت وتعاضمت جهود أهل العلم فلا يملك أحد دعوى استفراغ ما أودع الله ﷻ في آياته ، فالقرآن الكريم لا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه .

﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَنْهَارٍ
مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (لقمان: ٢٧)

القصد الذي يشترطه البيانون في الخصوصيات غيرالذي ينفيه الأصوليون عن دلالة الإشارة : ما طلبه البلاغيون دلّ عليه نهج البناء والسياق والقرائن ، والذي ينفيه الأصوليون عن دلالة الإشارة ما دلت عليه الألفاظ بنفسها لا بمنهج بنائها ومساقها ومُلابساتها الخفية .

* * *

سبيل الاقتضاء

الاقتضاء في لسان العرب : الطلب ، يقال : اقتضى الدين وتقاضاه : طلبه واستدعاه ، ومنه هذا القول يقتضى كذا ، أي يطلبه ويستدعيه ، ومن ثم كانت دلالة الاقتضاء عند جمهور الأصوليين : دلالة اللفظ على لازم له مقصود غير مذكور يتوقف على تقديره حال من أحوال المذكور .

وهذا ما يكاد يكون موضع اتفاق بين الأصوليين على اختلاف مناهجهم في تبيان مصطلح دلالة الاقتضاء^(١) .

وهو يعتمد على أن دلالة الاقتضاء دلالة منطوق على لازم له ، وأن هذا اللازم يمتاز بأمرين :

الأول : قصد المتكلم له .

والآخر : توقف حال من أحوال المذكور عليه .

ومن ثم سميت هذه الدلالة بالاقتضاء ، فلدينا أمور ثلاثة :

مقتضى (بالكسر) : اللفظ المذكور الطالب تقدير أمر يتوقف عليه حال من أحواله .

مقتضى (بالفتح) ما طلبت زيادته وتقديره لتحقيق حال من أحوال المذكور في النظم .

اقتضاء : طلب المنطوق زيادة أمر عليه خارج عنه .

(١) أصول السرخسي : ٢٤٨/١ ، والمستصفي : ١٨٦/٢ ، والإحكام للآمدي : ٩١/٣ ، وتيسير التحرير : ٩١/١ ، وشرح الكوكب المنير : ٤٧/٢ ، وبيان المختصر : ٤٣٣/٢ ، وإجابة السائل للصنعاني : ص ٢٣٤ .

جمهرة أهل العلم على أنّ دلالة الاقتضاء دلالة لزومية مقصودة للمتكلم دل فيها الملزوم على لازمه ، لتوقف حاله عليه ، ولما كانت وظيفة اللازم هنا تحقيق حال من أحوال الملزوم اشترط بعض المحققين أن يكون المقتضى (بالفتح) لازماً متقدماً على الملزوم المذكور في النظم ، ليصير المنظوم مفيداً أو موجباً للحكم وبدونه لا يمكن إعمال المنظوم^(١).

ومعنى تقدمه على ملزومه أن يعتبر أولاً ليصح مدلول الكلام ، فالعبرة بالتقدم المعنوي^(٢). أي يعتبر متقدماً في دلالاته لا متقدماً في ذكره فإنه غير مذكور ، ولكن بناء الكلام بعضه على بعض يتطلب تقديره ولحظه متقدماً على ملزومه ، ليحقق له حالاً من أحواله التي تتوقف دلالات عليها ، وهم إنّما يشترطونه متقدماً على ملزومه لأمر يتعلق بالعلاقة بين المنظوم وما لازمه .

بيانه : أنّ اللازم المتأخر عن ملزومه كما في دلالة العبارة ثابت بنفس النظم ، واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء ، لأنّه نسبة الملزوم إلى اللازم المتقدم نسبة المعلول إلى العلة نظراً إلى أنه يجب أن يثبت أولاً ، فيصح الكلام ، فيثبت الملزوم ، ودلالة العلة على المعلول مطردة بخلاف دلالة المعلول على العلة لا تطرد إلاّ إذا ساوى المعلول علته ، كدلالة الدخان على النار ، فإنّ كان المعلول أعمّ لم تطرد ، والمطرّد لكليته أقوى من غير المطرد ، فجعلوا الأقوى (اللازم المتأخر) لما ثبت بنفس النظم وهو دلالة العبارة والإشارة ، وجعلوا الأضعف (اللازم المتقدم) كما لم يثبت بنفس النظم ، وهو دلالة الاقتضاء^(٣).

(١) التلويح ، مراجعة نجيب الماجد وحسين الماجد ، ط : المكتبة العصرية بيروت ١٤٢٦
٢٩١/١

(٢) فواتح الرحموت : ٤١١/١ ، وأنوار الحلك : ص ٥٣٦

(٣) يقول صدر الشريعة في التوضيح: «سَمَوْا دَلَالَةَ اللَّفْظِ عَلَى اللَّازِمِ الْمُتَقَدِّمِ اقْتِضَاءً ، وَإِنَّمَا جَعَلُوا كَذَلِكَ ؛ لِأَنَّ دَلَالَةَ الْمَلْزُومِ عَلَى اللَّازِمِ الْمُتَأَخَّرِ كَالْعِلَّةِ عَلَى الْمَعْلُولِ أَقْوَى مِنْ دَلَالَتِهِ عَلَى اللَّازِمِ غَيْرِ الْمُتَأَخَّرِ كَالْمَعْلُولِ عَلَى الْعِلَّةِ فَإِنَّ الْأَوْلَى مَطْرَدَةٌ دُونَ الثَّانِيَةِ إِذْ لَا دَلَالَةَ لِلْمَعْلُولِ عَلَى الْعِلَّةِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَعْلُولًا مُسَاوِيًا» (شرح التلويح : ٢٧٨/١).

ذلك ما قرره بعض المحققين ، وهوقائمٌ على مناظرة العلاقة بين طرفي الاقتضاء ، المقتضى (بالكسر) والمقتضى (بالفتح) بعلاقة العلة بالمعلول وهي مناظرة لا تنزع من وظيفة عناصر التركيب في النظم التي هي مناط الاستنباط ، والآنس بالنظر الاستنباطي الاعتماد على العلاقة بين المقتضى وما اقتضاه من جهة الوظيفة البيانية ، فإن نظرنا ألفينا أن وظيفة المقتضى (اللازم) تحقيق ما تتوقف عليه دلالة المقتضى (الملزوم) وما يتوقف عليه شيء يلزم تقدمه ليبنى عليه ، وهو تقدم ملاحظة لا تقدم ذكر ، فهو غير مذكور في النظم .

وعلى الرغم من أن دلالة الاقتضاء دلالة على غير مذكور ، فجمهرة الأصوليين المتأخرين من الشافعية وأشياهم على أنها من قبيل المنطوق غير الصريح أو توابعه ، وقد خالف في هذا الغزاليّ والشيرازيّ والبيضاويّ ، فجعلوها من قبيل المفهوم على الرغم من أن الثابت بها إنما هو في منزلة الثابت بالنص وليس كالثابت بالقياس^(١) .

أنواع المقتضى :

لما كان المقتضى هو ما طلب النظم زيادته عليه لتحقيق حال من أحواله تتوقف على تقديره ، فأكثر الأصوليين من الحنفيّة ، وغيرهم على أن هذه الحال المتوقفة على تقدير المقتضى ثلاثة أنواع :

الحالة الأولى : صحة دلالة المنظوم شريعة ، أي موافقة دلالاته لضوابط الشريعة .

الحالة الثانية : صحة دلالة المنظوم عقلا ، أي موافقة دلالاته لمقتضيات العقل .

الحالة الثالثة : صدق النظم ومطابقة دلالاته للواقع .

(١) المستصفي : ١٨٦/٢ ، وشرح اللمع : ٤٢٦/١ ، والإبهاج : ٣٦٧/١ ، ونهاية السؤل : ٣١٣/١ ، ومنهاج العقول : ٣١٠/١ ، ونشر البنود : ٨٦/١

وفقا لهذه الأحوال الثلاثة جعل الجمهور من الفقهاء والمتكلمين المقتضى ثلاثة أنواع :

- ما اقتضاه النص تحقيقا لصحته شرعا .
- وما اقتضاه النظم تحقيقا لصحته عقلا .
- وما اقتضاه النظم تحقيقا لصدقه^(١) .

وذهب البيضاوي إلى أن دلالة الاقتضاء دلالة على لازم عن مفرد ، فحصر المقتضى في نوعين :

- مَا لَزِمَ تَحْقِيقًا لِلصَّحَّةِ الْعَقْلِيَّةِ .
- مَا لَزِمَ تَحْقِيقًا لِلصَّحَّةِ الشَّرْعِيَّةِ .

ومنع ما لازم تحقيقا لصدق النظم ، لأنه لازم عن مركب ، ودلالة الاقتضاء عنده دلالة لازم عن مفرد لا مركب^(٢) .

وذهب آخرون إلى أن دلالة الاقتضاء دلالة ما اقتضاه النص تحقيقا لصحته الشرعية وحدها ، ولهذا قيل : المقتضى زيادة ثبتت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا^(٣) .

ذلك مجمل القول في أنواع المقتضى عند العلماء ، تفصيله :

أولا : - ما اقتضاه النظم تحقيقا لصحته شرعا .

يكون المقتضى المقدر في هذا النوع ركنا رئيسا في الدلالة الشرعية للنص بحيث لا تستقيم الدلالة الشرعية له إلا به وإن استقامت وجوه الدلالات الأخرى فيه ، يتجلى ذلك في قول الله ﷻ : ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ (البقرة: ١٨٤) ظاهر الآية يقرر أن من كان مريضا

(١) المستصفي : ١٨٦/٢ ، وشرح اللمع : ٤٢٦/١ ، والإحكام للآمدي : ٩١/٢ ، شرح

الكوكب : ٤٧٤/٣ ، جمع الجوامع (حاشية البناني) ٢٣٩/١

(٢) الإبهاج : ٣٦٦/١ ، ونهاية السؤل : ٣١٢/١ ، وشرح المنهاج : ٢٨٣/١

(٣) التلويح ط : المكتبة العصرية بيروت ١٤٢٦ ٢٩١/١

أو على سفر في رمضان فعليه أن يصوم في غير رمضان أياما آخر تعدل ما مرض فيه أو كان فيه مسافراً سواء صام أم لم يصم في رمضان تلك الأيام . ذلك ما يدل عليه ظاهر الآية ، وبه أخذ ابن حزم الظاهري ، فجعل القضاء مرتباً على مجرد المرض أو السفر ، يقول : « ومن سافر سفر طاعة أو سفر معصية أو لا طاعة ولا معصية ففرض عليه الفطر إذا تجاوز ميلاً أو بلغه أو إزاءه »^(١).

ولعل الشيخ يستظهر في الوقوف عند الدلالة الظاهرية للآية بما روى الشيخان في كتاب (الصيام) بسنديهما عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي سَفَرٍ ، فَرَأَى زَحَامًا ، وَرَجُلًا قَدْ ظَلَّلَ عَلَيْهِ ، فَقَالَ : « مَا هَذَا؟ » . فَقَالُوا صَائِمٌ . فَقَالَ « لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصَّوْمُ فِي السَّفَرِ »

وما رواه مسلم في كتاب (الصيام) بسنده عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَرَجَ عَامَ الْفَتْحِ إِلَى مَكَّةَ فِي رَمَضَانَ ، فَصَامَ حَتَّى بَلَغَ كُرَاعَ الْغَمِيمِ ، فَصَامَ النَّاسُ ، ثُمَّ دَعَا بِقَدَحٍ مِنْ مَاءٍ ، فَرَفَعَهُ حَتَّى نَظَرَ النَّاسُ إِلَيْهِ ، ثُمَّ شَرِبَ ، فَقِيلَ لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ : إِنَّ بَعْضَ النَّاسِ قَدْ صَامَ ، فَقَالَ : « أَوْلَيْكَ الْعُصَاةُ أَوْلَيْكَ الْعُصَاةُ » .

وابن حزم في هذا يفسر نصاً قطعياً بخبر ظني . وتلك وظيفة السنة الرئيسة ولكنه لم يخصص عموم القطعي (الآية) بخبر ظني ، ولم يأخذ بأحاديث دلت على صحة الصيام في السفر بناء على أن الظني لا يخصص القطعي . وهذا الذي أخذ به حكى عن بعض الصحابة كابن عباس ، وابن عمر^(٢) .

جمهور الصحابة والأئمة وأهل العلم على غير ذلك ، لا يرون ترتب وجوب القضاء على مجرد حصول المرض أو السفر في رمضان ، بل يجعلون قول الله ﷻ : ﴿ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ مرتباً على محذوف تقديره فمن « كان منكم

(١) المحلي : ٢٤٣/٦

(٢) موسوعة فقه عبد الله بن عمر ، للدكتور محمد رواس قلعة جي : ص ٤٣٥

مريضاً أو على سفر فافطر فعليه عدة من أيام أخر»، فيكون قوله (عدة) الدالة على وجوب القضاء مقتضياً أمراً زائداً على النظم تتوقف صحة المعنى الشرعي له عليه ، إذ لو لم يقدر لتعارض ظاهر النظم مع ما هو مقرر في أحكام الشرعية^(١).

روى البخاري في كتاب الصوم بسنده عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال : كُنَّا نَسَافِرُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَلَمْ يَعْيبِ الصَّائِمُ عَلَى الْمُفْطِرِ ، وَلَا الْمُفْطِرُ عَلَى الصَّائِمِ .
ورواية مسلم في كتاب (الصيام) بسنده عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال كُنَّا نَغْزُو مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي رَمَضَانَ فَمِنَّا الصَّائِمُ وَمِنَّا الْمُفْطِرُ فَلَا يَجِدُ الصَّائِمُ عَلَى الْمُفْطِرِ وَلَا الْمُفْطِرُ عَلَى الصَّائِمِ يَرُونَ أَنَّ مَنْ وَجَدَ قُوَّةً فَصَامَ فَإِنَّ ذَلِكَ حَسَنٌ وَيَرُونَ أَنَّ مَنْ وَجَدَ ضَعْفًا فَأَفْطَرَ فَإِنَّ ذَلِكَ حَسَنٌ .

وهم في هذا يضبطون دلالة النص القرآني الظاهرة بدلالة الحديث النبوي المحكمة ، ناظرين إلى العلاقة الثابتة بين الكتب والسنة نزوعاً من المنهج الأمثل في استنباط الدلالة من النص القائم على التلاخط بين النصوص الخارجة من مشكاة واحدة ، وذلك أساساً بالغ من أسس استنباط أسرار البلاغة القائم على التوصل إلى بيان أمر المعاني كيف تختلف وتتفق ومن أين تجتمع وتفترق ، كما يقول عبد القاهر الجرجاني^(٢)

ومن ثم فجمهور الصحابة والأئمة والعلماء في ذهابهم إلى ضرورة تقدير مقتضى يترتب عليه قول الله ﷻ ﴿ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ ليستقيم المعنى الشرعي للآية نظروا في ما رواه مسلم عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال : « ليس من البر أن تصوموا في السفر » والذي أخذ به الظاهرية ؛ فأوه حديثاً ورد في سياق يضبط حدود معناه ، فقد قرن رواية بين النص وسبب الورد فقال : كان رسول الله ﷺ في سفر ، فرأى رجلاً قد اجتمع الناس عليه ،

(١) أحكام القرآن للشافعي : ١٠٦/١ ، وأحكام القرآن للجصاص : ٢٢٥/١ ، وأحكام القرآن لابن العربي : ٧٨/١ ، وإعراب القرآن للعكبري : ٨٠/١
(٢) أسرار البلاغة ، ط : شاكر : ص ٢٦ .

وقد ظل عليه ، فقال ماله ؟ قالوا : رجل صائم ، فقال رسول الله ﷺ : « ليس من البر أن تصوموا في السفر » .

ولا يقال أن البيان النبويّ هنا عام وسبه خاص ، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، ذلك أن عدم الأخذ بخصوص السبب في ضبط دلالة النصوص العامة أمرٌ غير مطلق ، بل له ضابطه ، إذ لكل قاعدة ضوابطها^(١) .

« ويجب أن ننتبه للفرق بين دلالة السياق والقرائن الدالة على تخصيص العموم وعلى مراد المتكلم ، وبين مجرد ورود العام على سبب ، ولا نجريهما مجرى واحدا ، فإن مجرى ورود العام على السبب لا يقتضى التخصيص به ، كنزول قول الله ﷻ : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ (المائدة: ٣٨) بسبب سرقة رداء صفوان فإنه يقتضى التخصيص به بالضرورة والإجماع ، أما السياق والقرائن فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه وهي المرشدة : إلى « بيان المجملات وتعيين المحتملات »^(٢) .

فقوله ﷻ : « ليس من البر أن تصوموا في السفر » ورد على سبب ذي أثر بالغ في دلالة النص ، إذ هو مخصص لعموم بيانه ، وضابط لحدود دلالاته ، وكاشف عن أن البر المنفى خاص بصوم المسافر عند خوف الضرر أو تحققه ، كما في حالة هذا الصحابي ، فكأنه قال : ليس من البر أن تصوموا في السفر إذا خفتم الضرر ، ويكون الحديث نفسه من باب دلالة الاقتضاء أيضا ، وحيث وجبت مناظرة بأحاديث أخرى تعددت رواياتها ضرورة تقدير خوف الضرر في هذا الحديث ، فقد ثبتت صحة صيام المسافر في رمضان وأن النبي ﷺ قد فعل ، والجمع بين النصوص أولى من القول بنسخ بعضها بعضا . فالآية كما ترى من قبل الاقتضاء حيث توقفت صحة معناها الشرعي على تقدير مقتضى وذلك « من لطيف الفصاحة »^(٣) .

(١) المسودة : ص ١١٨ .

(٢) أحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ، لابن دقيق العيد ، تعليق محمد منير الدمشقي ،

ط : دار الكتب العلمية بيروت ، مصورة عن ط : دار الكتب المنيرة ، ٢٢٥/٢

(٣) أحكام القرآن لابن العربي : ٧٨/١ .

ومثل هذا في قول الله ﷻ : ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينَ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ١٨٤) فأحد وجوه الدلالة على القراءة المتواترة ﴿ يُطِيقُونَهُ ﴾ أن على الذين يتكفون مشقة صيامه الفدية إذا أفطروا ، فالفطر مقتضى (بالفتح) لتصحيح دلالة قوله « فدية » إذ لا تجب على كل من يطيقه ، سواء قلنا : إن الآية منسوخة بقوله ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ وهو المشهور أو قلنا : إن معنى ﴿ يُطِيقُونَهُ ﴾ لا يستطيعون إلا بمشقة بالغة وذلك يتنافى مع دلالة قوله ﷻ : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ (البقرة: ٢٨٦) أو قلنا إنها على تقدير أداة نفى محذوفة تقديرها : وعلى الذين لا يطيقونه^(١) .

ومن هذا الباب أيضا قول الله ﷻ : ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِمْ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾ (البقرة: ١٩٦) .

ظاهر الآية على أن من كان محرما فمرض أو أصابه أذى من رأسه فعليه فدية وهذا الظاهر لا يستقيم مع أصول التشريع وأحكامه ، ومن ثم ذهب جمهور الفقهاء إلى أن في الآية مضمرا يقتضى النظم تقديره على نحو : فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففعل ما حظر عليه في الإحرام ليدفع به الألم أو الأذى فعليه فدية .

وذلك هو المتناسق مع الواقع التشريعي الماثل فيما رواه مسلم في (الحج) بسنده عن أيوب قال : سَمِعْتُ مُجَاهِدًا يُحَدِّثُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ رضي الله عنه قَالَ : أَتَى عَلِيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ زَمَنَ الْحُدَيْبِيَّةِ وَأَنَا أُوقِدُ تَحْتَ - قَالَ الْقَوَارِيرِيُّ قَدْرُ لِي . وَقَالَ أَبُو الرَّبِيعِ بُرْمَةٌ لِي - وَالْقَمْلُ يَتَنَاطَرُ عَلَى وَجْهِ فَقَالَ : « أَيُوذِيكَ هَوَامُّ رَأْسِكَ » . قَالَ : قُلْتُ : نَعَمْ .

(١) أحكام القرآن للشافعي : ١٠٩/١ ، والناسخ والمنسوخ للنحاس : ٣٦ ، ومعاني القرآن للفراء : ١١٢/١ ، وأحكام القرآن للجصاص : ٢١٨/١ ، ٢٢٥ ، ونيل المرام لصديق خان : ٣٨ ، وتفسير البيضاوي (تحقيق : الكازروني) ٢١٦/١

قَالَ : « فَاحْلِقْ وَصُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أَوْ أَطْعِمْ سِتَّةَ مَسَاكِينَ أَوْ انْسُكْ نَسِيكَةً ». قَالَ أَيُّوبُ : فَلَا أَدْرِي بِأَيِّ ذَلِكَ بَدَأُ .

ورواية البخاري في كتاب (المحصر) عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ رضي الله عنه عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ : « لَعَلَّكَ أَذَاكَ هَوَامُّكَ » .

قَالَ : نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « احْلِقْ رَأْسَكَ وَصُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ، أَوْ أَطْعِمْ سِتَّةَ مَسَاكِينَ ، أَوْ انْسُكْ بِشَاةٍ » .

قوله : ﴿ فِدْيَةٌ ﴾ اقتضى زيادة على المنظوم لتحقيق له صحة المعنى الشرعي ، وهذا المقتضى المقدر ليس محصورا في الحلق ، فإن ذلك خاص بحال سيدنا كعب رضي الله عنه ، ولكنه عام في كل فعل من المحظورات على المحرم يستوجبه مرض يؤذيه ، فله أن يفعل ما يدفع عنه مرضه في أي جزء منه ، سواء كان الفعل لبس مخيط أو تطيب أو غطاء رأس أو حلق شعر أو تقليم أظافر... إلخ فذلك كله يشمل المقتضى المقرر^(١) .

ومن هذا الباب أيضا قول الله ﷻ :

﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ۗ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ۗ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٢٣٠) .

ظاهر الآية على أن من طلق زوجته ، فإنها تحرم عليه حتى ينكحها رجل آخر ويطلقها ، وهذا الظاهر لا يستقيم دلالة مع التشريع الإسلامي مما يجعل النص مقتضيا زيادة عليه تقيم له صحة معناه الشرعي : وهو ما عليه جمهور العلماء .

فتقدير الآية : فإن طلقها الطلقة الثالثة فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ويجامعها ثم يطلقها وتنقض عدتها ، فإن طلقها وانقضت عدتها

(١) أحكام القرآن للشافعي : ١/١١٨ ، وأحكام القرآن للجصاص : ١/٣٨٥ ، وأحكام القرآن لابن العربي : ١/١٢٤ ، وشرح اللمع للشيرازي : ١/٤٢٦

فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله ، ففي الآية مقتضيات كثيرة اقتضى النظم تقديرها لتستقيم دلالاته الشرعية ، بعض هذه المقتضيات دل عليه السياق ، وبعضها دل عليه قرائن خارجية ، وبعضها دل عليه قرائن خارجية .

المقتضى الأول (الطَّلَاقُ الثَّالِثُ) دل عليه قوله في الآية قبلها (أوتسريح

بإحسان)

المقتضى الثاني (ويجامعها) دلَّ عليه مارواه الشيخان : البخاري في كتاب

(الشهادات) ومسلم في كتاب (النكاح) بسنديهما عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا جَاءَتْ امْرَأَةً رِفَاعَةَ الْقُرَظِيَّ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَتْ : كُنْتُ عِنْدَ رِفَاعَةَ ، فَطَلَّقَنِي ، فَأَبَتْ طَلَاقِي ، فَتَزَوَّجْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الزَّيْبِرِ ، إِنَّمَا مَعَهُ مِثْلُ هُدْبَةِ الثَّوْبِ فَقَالَ :

« أَتُرِيدِينَ أَنْ تَرْجِعِي إِلَيَّ رِفَاعَةَ لَا حَتَّى تَذُوقِي عُسَيْلَتَهُ وَيَذُوقَ عُسَيْلَتِكَ » . وَأَبُو بَكْرٍ جَالِسٌ عِنْدَهُ وَخَالِدُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ بِالْبَابِ يَنْتَظِرُ أَنْ يُؤَذَّنَ لَهُ ، فَقَالَ يَا أَبَا بَكْرٍ ، أَلَا تَسْمَعُ إِلَيَّ هَذِهِ مَا تَجْهَرُ بِهِ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ ؟

والمقتضى الثالث : (ثم يطلقها) دل عليه قوله بعده (فإن طلقها)

وكذلك المقتضى الرابع (ثم تنقضى عدتها)

والخامس (وانقضت عدتها) دل عليه قوله ﷺ :

﴿ يَتَأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ ﴾

(الطلاق: ١)

وقوله ﷺ : ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ

أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ (البقرة: ٢٣٢)

وقوله ﷺ ﴿ وَلَا تَعْرِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ ﴾

(البقرة: ٢٣٥).

قرائن مؤذنة ببيان ما اقتضى نظم الآية تقديره ، ليستقيم معناها الشرعي

على النحو الذي بينا .

وفقه دلالة التركيب في مثل هذه الآية لا يكفي فيه - كما ترى - الإحاطة بدقائق علوم اللغة وبيانها ، بل هو في حاجة بالغة لوعي نصوص أخرى في باب الآية حتى نفهم تركيبها في ضوء مثيلاتها من آيات الله ، والحكمة مما ينادي على البياني أن المنهج الأمثل في فهم النصوص يقتضى التصنيف الموضوعي المتعلق بمضمونها ، والتصنيف البياني المتعلق بتراكيبها ومنهج صياغتها لتناظر النصوص بنظائرها ومقابلاتها صياغة ومضمونا لتبصر حركة المعنى في النص ، وتضبط على نحو لا يتعاند مع غيره ولا تتوارى بعض عناصره عن البصيرة .

ومما هو في الباب عند بعض العلماء دون بعض نظرا لاختلافهم في فهم التركيب وفي ضبط حدود المعنى للنص أيضا قوله ﷻ : ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّرْتُهُمْ وَإِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ .
(المائدة: ٨٩).

ظاهر النص على أن الله ﷻ قد رفع المؤاخذة على اليمين اللغو ، وأثبتها في اليمين المنعقدة ، ورتب عليها كفارة تتحقق في واحد من ثلاثة أمور فصلها ، فظاهاه ترتب الكفارة على انعقاد اليمين ، وهذا يقتضى ضبط دلالة قوله ﴿ فَكَفَّرْتُهُمْ ﴾ أهي نازعة إلى إيجاب الكفارة أم نازعة إلى بيان صحتها واعتبارها ، وتبيان المخرج من الالتزام بما انعقد .

في ضوء ضبط هذه الدلالة يتحرر المعنى للآية وما يقتضيه من زيادة على منظومه الشاهد ، أو الاغتناء بما جهر .

الحنفية على أن قوله ﷻ ﴿ فَكَفَّرْتُهُمْ ﴾ ينزع إلى الإيجاب ، وأنه من باب قوله : ﴿ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ وقوله ﴿ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ ﴾ وقوله ﴿ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ ﴾ والكفارة لا تجب بسبب انعقاد اليمين ، وإلا فكل من أقسم يمينا منعقدة وجب عليه التكفير ، ولا قائل بذلك لتعارضه مع الواقع الشرعي . وإنما تجب إذا ما وقع نقض ما انعقد مما يترتب عليه إثم يستوجب تكفيرا ،

هذا ما يتناسق مع الدلالة اللغوية لكلمة « كفارة » فالكفر التغطية ، ولا يغطي إلا ما كان موجودا وهو إثم النقض والحنث ، فلزم أن يسبق الكفارة حنث لوجوبها ، لأنه « لما سماه كفارة علمنا أنه أراد التكفير بها في حال وجوبها ، لأن ما ليس بواجب فليس كفارة على الحقيقة ولا يسمى بهذا الاسم ، فعلمنا أن المراد إذا حنثتم فكفارتهم إطعام عشرة مساكين ، وكذلك قوله في نسق التلاوة : ﴿ ذَلِكْ كَفْرَةٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ﴾ معناه إذا حلفتهم وحنثتم^(١) .

فآية عندهم من باب الاقتضاء المستوجب تقدير ما يستقيم به المعنى الشرعي لها .

وإذا ما نظرنا في صدر الآية وما أقيمت عليه من مقابلة بين حكم اليمين اللغو ، اليمين المنعقدة ألفينا أن الآية عمدت إلى التصريح بنفي المؤاخذة باللغو ، والتصريح بإثبات المؤاخذة في المنعقدة ، وكان يمكن بناء العبارة على نهج أساليب القصر بالنفي والاستثناء أو بإنما ، ولكن جاء على سبيل التصريح بطرفي المعنى هنا إبلاغا في بيان حكم كل منهما ، فالتصريح بالحكم في الطرفين ناصراً على أن المؤاخذة التي لها كفارة محصورة في اليمين المقابلة اللغو أي التي اشتركت معها في معنى واختلفت عنها في صفة العقد أي عقد القلب عليها بالقصد والنية ، ولا دخل لصفة الصدق والكذب في هذا ؛ لأن هذا لا يقابل وصف اللغو في صدر الآية ، وهذه المؤاخذة المصرح بإثباتها في اليمين المنعقدة توجب أن يتحقق ما يستحق المؤاخذة ومجرد عقد القلب على فعل أمر غير محرم لا يستوجب مؤاخذة كما لا يخفى ، ففي الآية تصدير موجح بما تترتب عليه الكفارة ، وهو ما سماه الحنفية بالمقتضى .

وجمهور الفقهاء من غير الحنفية على أن قوله : ﴿ فَكَفَّرْتُهُ ﴾ لا يدل على وجوب الكفارة ، بل جاء ليؤذن بمشروعية الكفارة ، وأن المسلم ليس ملزماً بإنفاذ ما عقده من الأيمان فقد جعل الله ﷻ له تحلة قسمه فهو في قوة

(١) أحكام القرآن للجصاص : ٦٤٠/٢

قول الله ﷻ : ﴿ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِيَّةَ أَيْمَانِكُمْ ۗ وَاللَّهُ مَوْلَانِكُمْ ۖ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾ (التحریم: ٢) فأية سورة «التحریم» مفسرة لقوله ﴿ فَكَفَرْتُمْ ۖ... ﴾ في آية المائدة ، وأن وجه المعنى فيه بيان أن مشروعيها تنزلت من أفق التيسير والرحمة ، وليس المعنى على بيان الإلزام درءا لما وقع من إثم حنث .
 وإبصار وجه العلاقة التفسيرية بين المعاني في النصوص المختلفة وكذلك وجوه العلاقات الأخر أصل من أصول تدبر البلاغة وتذوقها التي رصد عبد القاهر كتابه (أسرار البلاغة) لها .

الآية عند أولئك الفقهاء لا توجب التكفير ، فلا يقتضي النظم إضماراً لازم متقدماً يصحح المعنى الشرعي للآية على نحو ما فعل الحنفية ، بل هي عندهم آتية لبيان صحة الكفارة واعتبارها في من أراد أن ينقض ما عقد ، ومن ثم أجاز أولئك الفقهاء عدم ترتب الكفارة على الحنث ترتب تعقيب بحيث لا تصح لا عقب حنث ونقض بل يصح عندهم التكفير عقب الحلف وقبل الحنث .

يقول الشافعي : « فمن حلف على شيء فأراد أن يحنث فأحب إلي لو لم يكفر حتى يحنث ، وإن كفر قبل الحنث بإطعام رجوت أنه يجزي عنه ... »^(١) .

وعلى ذلك صح أن يكون المعنى الشرعي للآية ولكن يؤخذكم بما عقدتم الأيمان وأردتم الحنث فكفارته : إرادة أو فعلاً ، إطعام إلخ ، وكذلك قوله ﷻ : ﴿ ذَلِكَ كَفْرَةٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ﴾ أي وأردتم نكثها سواء كان ذلك قبل الحنث أو بعده .

وذلك ما عليه الحنابلة والمشهور عن جمهور المالكية ، والمروى عن جمع كبير من الصحابة والتابعين.^(٢) ف(الفاء) عندهم في ﴿ فَكَفَرْتُمْ ۖ ﴾ لتعقيب ما بعدها : «الكفارة» في الإيقاع بعد الحلف دون تخلل فعل آخر في الواقع

(١) الأم ، للشافعي : ٦٦/٧

(٢) المغني لابن قدامة : ٢٢٢/١٢ ، ٢٢٣ ، وشرح الموطأ للزرقاني : ٦٤/٣ ، موسوعة

فقه ابن عمر : ص ٦٤٣

سوى الإرادة القلبية والعزم ، وهو أخذٌ بظاهر دلالة النص ، ولعل فيه مناظرة بما جاء صريحاً في جواز تقديم زكاة المال على وقوع ما يوجبها ، وهو ملك النصاب وحلول الحول فيه .

روى أبو عبيد في (الأموال) عن علي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم تعجل من العباس رضي الله عنه صدقته سنتين ^(١)

ولعلمهم أيضاً يأخذون بما رواه البخاري في كتاب (كفارات اليمين) بسنده عن أبي موسى الأشعري قال : أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في رهطٍ من الأشعريين أستحمله فقال : «والله لا أحملكُم ، ما عندي ما أحملكُم» ، ثم لبثنا ما شاء الله ، فأتى بابل ، فأمر لنا بثلاثة دودٍ ، فلما انطلقنا قال بعضهم لبعض : لا يبارك الله لنا ، أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم نستحمله ، فحلف أن لا يحملنا ، فحملنا . فقال أبو موسى : فأتينا النبي صلى الله عليه وسلم فذكرنا ذلك له فقال :

« ما أنا حملتكم بل الله حملكم ، إني والله - إن شاء الله - لا أحلف على يمين ، فأرى غيرها خيراً منها ، إلا كفرت عن يميني ، وأتيت الذي هو خيرٌ . »
ورواه مسلم في كتاب (الأيمان)

وما رواه مسلم - أيضاً - في كتاب (الأيمان) بسنده عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :

« من حلف على يمين ، فرأى غيرها خيراً منها ، فليكفر عن يمينه ، وليفعل . »

قدم الكفارة على الحنث ، فدل على جواز تقديمها في الفعل « مثل تقديمها في الذكر » وقد أرشد إلى هذا النهج القائم على إيقاع الفعل أولاً لما قدم في الذكر .

(١) حسنه الألباني في إرواء الغليل ورواه البيهقي في السنن ، والطبراني في الكبير .

روى مسلم في كتاب (الحج) بسنده في حديث جابر عن حجة النبي ﷺ جاء فيه «... ثُمَّ خَرَجَ مِنَ الْبَابِ إِلَى الصَّفَا فَلَمَّا دَنَا مِنَ الصَّفَا قَرَأَ ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١٥٨) «أَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ». فَبَدَأَ بِالصَّفَا فَرَقِيَ عَلَيْهِ حَتَّى رَأَى الْبَيْتَ فَاسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ فَوَحَّدَ اللَّهَ وَكَبَّرَهُ....» الحديث

«قال الخطابي : فيه أنه اعتبر تقديم المبدوء به في التلاوة فقدمه ، وأن الظاهر في حق الكلام أن المبدوء مقدم في الحكم على ما بعده»^(١) وذلك إذا لم يكن هنالك ما يدل على أن التقديم لأمر آخر غير تقديمه في الحكم .

وهو أساس يحسن الأخذ به في فقه علائق المعنى في النص تقديمًا وتأخيرًا حين لا تكون القرائن والملابسات قاطعة أو مؤذنة بضبط حركة المعنى وتسلسله على نحو معين ، فيكون إنزال الفعل الشاخص على نهج النظم المبين أسمى وأجدى .

والاعتداد بتقديم الكفارة على الحنث في النظم لإيقاعه في الفعل على نحوه ، وإن يكن حميداً في نفسه فإنه يعكّر عليه أنه لم تتفق الروايات جميعها على هذا التقديم ولا على عطف «الحنث» بالواو على «الكفارة» فقد وردت روايات قدم فيها الحنث على الكفارة وعطفت عليه بالواو .

روى مسلم في كتاب (الآيمان) بسنده : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ : أَعْتَمَ رَجُلٌ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ ثُمَّ رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ ، فَوَجَدَ الصَّبِيَّةَ قَدْ نَامُوا ، فَأَتَاهُ أَهْلُهُ بِطَعَامِهِ ، فَحَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ أَجْلِ صَبِيَّتِهِ ، ثُمَّ بَدَأَ لَهُ ، فَأَكَلَ ، فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَأْتِهَا وَلْيُكْفِرْ عَنْ يَمِينِهِ» .

فكان في هذه الرواية ما يُضعف الاعتداد بالتقديم والعطف بالواو في الرواية السابقة عليها ، وفي الوقت نفسه ثم رواية عند أبي داود في كتاب (الآيمان)

(١) شرح الموطأ للزرقاني : ٣/٣١٣

والنذور) بسنده عن عبد الرحمن بن سمره نحوه قال: «فكفر عن يمينك ثم أنت الذي هو خير».

قال أبو داود: أحاديث أبي موسى الأشعري وعدي بن حاتم وأبي هريرة في هذا الحديث روى عن كل واحد منهم في بعض الرواية الحنث قبل الكفارة وفي بعض الرواية الكفارة قبل الحنث. (صححه الألباني)

هذه الرواية تعطي دلالة صحة إيقاع الكفارة قبل الحنث فدلالة «ثم» على الترتيب وإيقاع ما دخلت عليه من بعد ما تقدمها دلالة ظاهرة قوية هنا ولكن أتحمل (ثم) على وجوب التأخير أم على إباحته في هذا النص؟ وأيها أحق حينذاك: حمل رواية (الواو) على رواية (ثم) فتكون من قبيل حمل المطلق على المقيد، أو حمل رواية (ثم) على رواية (الواو) فتكون من قبيل حمل المقيد على المطلق؟

ذهب ابن دقيق العيد إلى الأول: حمل رواية (الواو) على رواية (ثم) وذهب السندي إلى الثاني: حمل رواية (ثم) على رواية (الواو) ^(١)

وإذا ما كان الحاملان محتملين فمن فقه أسرار البلاغة في خطاب الشريعة استبصاراً علائق معاني النصوص المتناظرة كيف تتفق وتختلف، ومن أين تجتمع وتفترق، وفقه أثر البيئة الدلالية للنص على وجوه الاتفاق ووجوه الاختلاف، فإذا ما نظرنا ألفينا أن فقه حمل المطلق على المقيد وعكسه إذا ما أبصر الغاية في فقه التدين الماثلة في استشراف الناس إلى آفاق الاتصاف بالعبودية لله ﷻ اختياراً على نحو يتناسب مع اتصافهم بالعبودية لله ﷻ اضطراراً، فذلك البصر يهدي إلى أن حمل المطلق على المقيد في سياق الكف عمّا لا يليق بالعبودية المطلقة غير حميد؛ لأنه قد يشوب صفو العبودية، ففي حمل المطلق على المقيد في هذا السياق ترخص بما معنا يهدي ذلك البصر إلى أن حمل (ثم) على (الواو) هنا أدخل في مقام الحيطة.

(١) أحكام الأحكام لابن دقيق: ١٤٢/٤، وحاشية السندي على النسائي: ١٠/٧

وإذا ما نظرنا بعين الفقه البياني ألفينا أن الأهدى أن (الواو) لا تقتضي بنفسها ترتيباً على أي نحوٍ من تعقيب أوتراخ ، غير أن الترتيب يفهم معها من خارج عنها ، فما ورد فيه بالواو لا دلالة فيه على وجوب تقديم حتى في الأحاديث التي قدم فيها الحنث على الكفارة في النظم ، ويمكن القول بأن الحكم يُضاف إلى سببه كما في حدّ الزنا والشرب والسرقه ، فيكون قوله ﴿ فَكَفَّرْتُهُ ﴾ الحكم غير مضاف لليمين حتى تترتب الكفارة على اليمين قبل وقوع الحنث ، فاليمين ليس سبباً في الكفارة حتى يكون الضمير المضاف إليه في قوله ﴿ كَفَّرْتُهُ ﴾ عائداً إلى اليمين^(١) بل هو عائداً إلى نقضه المفهوم من قوله ﷺ : ﴿ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْآيْمَانَ ﴾ فالمؤاخذه ليست على تعقيد الأيمان ، بل على نقضها ، فالمعنى : ولكن يؤاخذكم بنقض ما عقدتم الأيمان .

وضبط حركة المعنى على هذا النحو وإن كان وجيهاً ، فما هو بالوجه الفريد إذ يحتمل وجهاً آخر يتمثل في : ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارة اليمين إذا أردتم نقضه إطعام ... إلخ . بناءً على أن اليمين سبب الكفارة والحنث شرطها^(٢) .

يُضافُ إلى ذلك أن دلالة «ثم» على الترتيب الزمني في إيجاد ما بعدها عقب ما قبلها تراخياً ليس بلازم ، ف (ثم) تكون للترتيب الرتبي والإخباري كما في قول أبي نواس :

إِنْ مَنْ سَادَ ، ثُمَّ سَادَ أَبُوهُ ثُمَّ سَادَ قَبْلَ ذَلِكَ جَدُّهُ

فيه (ثم) دالة على الترتيب في الإخبار لا في وقوع ما أخبر به على ما عليه

(١) رد المحتار على المختار لابن عابدين : ٧٦٥/٣

(٢) المغني لابن قدامة : ٢٢٤/١٢

جمهرة أهل العلم ، وهو نهج في العربية فسيح^(١) .

والأحاديث لا تقطع الروايات فيها بوجه واحد من وجوه الدلالة التركيبية ، ومتى جاءت على هذا النحو من الاتساع في الدلالة ، وكان النص القرآني محتملاً أكثر من وجه ولم تأت السنة النبوية قاطعة بوجه أو معلية وجهاً على غيره ، فعلينا أن نلمح وجهاً من الحكمة فيها ، وأن نستحضر سنة الحق ﷺ في

تشريعاته : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ (البقرة: ١٨٥)

﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴾ (النساء: ٢٨).

﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (المائدة: ٦).

أقام الله ﷺ بيانه على نحو متسع الدلالة ، إيذاناً باليسير وفتحاً لأبواب الرحمة ، كما تهدي إليه أحاديث النبي ﷺ في هذا على غير وجه واحد من الدلالة ، فمن فعل أي الأمرين : تكفير من قبل حنث أو حنث بعده تكفير فهو مقبول إن شاء الله تعالى .

على أن ثم نهجاً أشد حيطه وأليق بفقهاء التدين في هذا ، نهجاً ماثلاً في ترجيح ما فيه حظراً على ما فيه إباحة .

(١) في هذا البيت المولد ثلاثة مذاهب :

الأول : أن (ثم) فيه لمجرد الترتيب في الذكر ، وإليه ذهب ابن مالك في التسهيل .

الثاني : أن (ثم) على بابها وتقدير الكلام على أن الممدوح كان سبباً في سيادة آباءه وأجداده أي جعلهم سادة بسيادته هو ، فجده آتية السؤدد من قبل الأب (ابنه) والأب

آتية من قبل ابنه (الممدوح) ، فهو على غرار قول ابن الرومي :

قالوا : أبو الصقر من شيان قلت لهم كلاً لعمري ولكن منه شيان

فكم أب قد علا بابن ذا حسب كما علت برسول الله عدنان

والثالث : أن (ثم) هنا في هذا السياق لا في المطلق بمعنى الواو ، لمطلق الجمع .

وهي هنا على سبيل المجاز والعلاقة الإطلاق ، أي استعمل المقيد (ثم) ، في المطلق

(الواو). (للمزيد راجع خزانة الأدب للبغدادي : الشاهد التسعين بعد الثمانمئة ،

والهمع : ١٣١/٢ ، ومغني اللبيب : ١٠٧/١ ، ومعاني القرآن للفرأء : ٤١٤/٢)

وهو ما عليه جمهرة الأصوليين في باب الترجيح بين المتعارضات^(١) وهو بابٌ من أبوابِ علاقاتِ المعاني وتأثير بعضها في بعض وهو سر من أسرار البلاغة عظيم الأحوط هنا عدُّ الآية من دلالة الاقتضاء ، وقد أشار الشافعيُّ إلى ذلك قائلاً : « أحبُّ إليّ لو لم يكفر حتى يحنثَ »^(٢) وإن يكن التَّكفيرُ من قبل الحنثِ فيه وجه من الورع والتَّقوى وظاهر الآية يُؤنسه ، وإذا ما كان قوله **يُحْنِثُ** : ﴿ كَفَرْتُهُرَّ ﴾ احتمال وجوهاً من الدلالة ، فقله **يُحْنِثُ** : ﴿ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ يقتضي أمراً زائداً عليه يُصححُ المعنى الشرعيَّ للنظم ، وذلك أن تحريرَ الرقبة هو إيقاع الحرية على صاحبها ، وغيرُ خافٍ أن ذكرَ الرقبة عبارةً عن صاحبها أخذاً من حال الأسير الذي تفك رقبتَه ويطلق ، فصارت الرقبة عبارة عن الشخص ، وهو ما يعرف بالمجاز المرسل ، هذا التحرير لا يستقيم شريعةً إلا إذا سبقه ملك المحرّر هذه الرقبة ، فاقضى النظم زيادةً عليه تصحيح معناه على هذا النحو : فتحير رقبة مملوكة له ، وقد بينت السنة النبوية هذا المعنى وكشفته محرراً في ما رواه ابن ماجه في سننه في كتاب (الطلاق) بسنده عن الزُّهريِّ عن عُرْوَةَ عَنِ الْمِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : « لَا طَلَّاقَ قَبْلَ نِكَاحٍ وَلَا عِتْقَ قَبْلَ مِلْكٍ » . (قال الألباني : حسن صحيح)

شواهدُ هذا النوع من المقتضى جدُّ كثيرة ، وعلى الرغم من كثرتها في بيان الوحي : قرآنا وسنة ، فقد لا يتيقظ لضبط المعنى وشرائطه فيها كلٌّ من أدرك ضوابط الدلالة التركيبية للعبارة بزاده الوفير في علوم اللغة وبيانها ، فاقدر على وعي حدود حركة المعنى النظمي ، ومن ثمَّ كانت هذه النصوص أكثرَ اقتضاءً لمراجعاتٍ نظيريةً على البيان النبوي ليكشف وجه المعنى ويضبط حركة الدلالة فيها ، وهو وجهٌ من وجوه إدراك أسرار البلاغة ، فاقضى هذا أن المتدبر البياني وإن أُوتِيَ حَصَافَةً بِالغَةِ وذوقاً راشداً وَلَقَانِيَةً سَامِقَةً سيعجز عن فقه

(١) شرح اللمع : ٦٦٢/٢ ، وبيان المختصر : ٣٩١/٣

(٢) الأم للشافعي : ٦٦/٧

دلالات بعض وجوه النظم في الكتاب والسنة إذا لم يتزود بضوابط التشريع وأحكامه ويعي علاقات النصوص ببعضها في قضيته ، فيناظر ويقارب ويداخل ويقارن فهو لا يقل في حاجته إلى ذلك وإلى وعي قسطٍ وفيرٍ من علوم الشريعة لفقه البيان القرآني والنبوي عن حاجة الفقيه المجتهد إلى علوم اللغة وبيانها .

ثانياً : ما اقتضاه النظم تحقيقاً لصحته عقلاً :

هذا النوع يقتضى فيه النظم تقدير ما تستقيم به دلالاته من جهة العقل ، فالصحة العقلية هي إمكان وقوع الشيء في علم الشهود .
ومما هو ثابت في ضوابط الفكر أن الأفعال لا تقع مما لا يعقل ، فإن أسندت إلى غير ما يتصور وقوعها منه فنظم العبارة يقتضى حينئذ ما تستقيم به دلالاته في معايير أولى النهى .

يتجلى ذلك لك في قول الله ﷻ :

﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ﴾ (البقرة: ١٦).

نظم الآية يقتضى تحقيق معناها وتصحيحه سلوك أحد السبيلين :

السبيل الأول :

زيادة أمر خارج عن منظوقها على نحو : فما ربحوا في تجارتهم ، فيقدر ضمير يصح إسناد الربح إليه عقلاً . وفي قول الله ﷻ ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا ﴾ دلالة على ذلك الضمير المقتضى زيادته وتقديره ، فإذا كان سبب الربح وهو الاشتراء مسنداً إليهم موافقة لمقتضى الصحة العقلية فالمسبب عنه ينبغي أن يكون مسنداً إليهم ، لا إلى التجارة .

أسند الربح إلى التجارة ، لاعتصام النظم بما يدفع اللبس ويحقق للمعنى صحته وجلاءه ، فلا يستقيم البتة فهم إسناد السبب على نحو آخر ، فأتساق حركة المعنى في النظم وعدم اضطرابها تستوجب اتحاد منهج الإسناد في كل

من السَّبَبِ والمُسَبَّبِ ، فيكون التقدير : فما ربحوا في تجارتهم ، وهذا ما تنزل على وفق النظر فيما تتفق فيه المعاني وما تختلف وما تجتمع فيه وتفترق . فالآية قد أقيمت على نهج تركيبِي يحقق لها الوقاية من الخلطِ والجور في فهم معناها بما نصب فيها من قرائن هادية حازمة عن الوهم .
يقولُ الفراء (ت : ٢٠٧ هـ) : «ربّما قال القائل : كيف تربح التجارة ، وإنما يربح الرجل التاجر ؟

وذلك من كلام العرب : ربح بيعك ، وخسر بيعك فحسن القول بذلك ، لأن الربح والخسران إنما يكونان في التجارة ، فعلم معناه ، ومثله من كلام العرب : هذا ليل قائم ، ومثله من كتاب الله ﷻ : ﴿ فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ ﴾ (محمد: ٢١) وإنما العزيمة للرجال ، ولا يجوز «الضمير» إلا في مثل هذا ، فلو قال قائل : قد خسر عبدك ، لم يجز ذلك ، إن كنت تريد أن تجعل العبد تجارة يربح فيه أو يوضع ؛ لأنه قد يكون العبد تاجرا ، فيربح أو يوضع ، فلا يعلم معناه إذا ربح هو من معناه إذا كان متجورا فيه^(١) .

فلو قال قائل : قد ربحت دراهمك ودنانيرك ، وخسر بزك ورقيقك كان جائزا لدلالة بعضه على بعض^(٢) .

لولا قول الفراء : «ولا يجوز الضمير إلا في مثل هذا» لجاز أن نجعل كلامه في الآية على غير طريق الاقتضاء لصحة المعنى عقلا ، وهو طريق المجاز الحكمي
السبيل الثاني :

طريق التجوز في الإسناد من غير حذف واقتضاء وهو الذي يذهب إليه البيانون في نحو هذا^(٣) .

(١) يشير بذلك إلى فريضة ما يدفع اللبس ويهدي إلى المراد ، وهو ما يُسمى بالقرينة المانعة من إرادة معنى المنطوق (الحقيقي) والفراء كما ترى من علماء القرن الثاني ، فهو عصري الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ)

(٢) معاني القرآن للفراء : ١/١٩١

(٣) ينظر : دلائل الإعجاز : ٢٩٣ ، والكشاف - ط : دار المعرفة بيروت : ص ٥٠

في هذا الطريق الإبلاغ في تحقيق عدم ربح هذه الصفقة ، وكان عدم الربح فيها ليس أمراً خارجاً عنها ، بل هي نفسها عين الخسران ، فكل من عقدها كان الخسران المبين عقباه ، فسبب الخسارة غير راجع إلى البائع أو المشتري بل راجع إلى الصفقة نفسها فكل من عقدها مني بالخسران ، وفي هذا قطع الطريق على كل من يسعى إلى عقدها ، ويخيل إليه شيطانه أنه بذكائه واقتداره يمكنه أن يحقق بها كسباً ، وهذا ضربٌ عليّ من ضروب الإبلاغ في التصوير والتقرير وفيه أيضاً تشنيعٌ بالغ عليهم ، ومناداة على تفاقم الأذن في رؤوسهم ، إذ باشروا عملاً لا يغيب خسرانه عن عين ، ولا يتوهم اقتران الكسب به ، فلو قيل في غير التلاوة : فما ربحوا في تجارتهم ، لتوهم أن عدم الربح راجعٌ سببه إليهم لعدم إتقانهم أصول المتاجرة أو لأمر خارج عن طوقهم قاهر لهم بحيث يمكن لغيرهم أن يكسب في مثل هذه الصفقة أو يكسبوا هم أنفسهم فيها في غير هذه المرة ، وتلك معان باطلة لا تُراد ، فكان الإبلاغ المنبثق من نهج الإسناد المجازي أنس بالمقام وأبر رحماً بالمعنى .

صَرَفُ الْفِعْلِ عَنْ فاعِلِهِ الْحَقِيقِيِّ إِلَى أمرٍ آخَرَ يَلْتَبِسُ بِهِ هُوَ صَرَفٌ لِلْعَقْلِ إِلَى إدراكِ قِيمَةِ ذَلِكَ الَّذِي أَسْنَدَ إِلَيْهِ فِي تَحْقِيقِ ذَلِكَ الْحَدَثِ ، وَأَنْ لَهُ أَثْرًا بِالْغَا لَا يَقِلُّ عَنْ أَثْرِ الْفَاعِلِ الْحَقِيقِيِّ مِنَ الْخَلَائِقِ ، وَفِي هَذَا تَثْقِيفٌ لِلنَّفْسِ إِذَا مَا أَرَادَتْ إِنْجَازَ فِعْلٍ مَا فِيهِ ، وَالْقَوْلُ فِي هَذَا جَدُّ مَتَّسِعٍ ، وَمَنْ هَذَا تَدْرِكُ أَيْضًا أَنْ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ السَّكَّائِيُّ مِنْ إِرْجَاعِ الْمَجَازِ الْحَكْمِيِّ إِلَى الْإِسْتِعَارَةِ الْمَكْنِيَّةِ لَا يَسْتَقِيمُ فِي كُلِّ مَوْطِنٍ ، فَالْقَوْلُ بِالْمَكْنِيَّةِ هُنَا لَا يَتَنَاسَبُ مَعَ الْمَعْنَى الْقِرْآنِيَّةِ ، فَتَقْلِيلُ الْأَقْسَامِ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَتَلَاثِمًا مَعَ طَبِيعَةِ الْأَسَالِيبِ وَوُضَائِفِهَا كَانَ قَبْحًا كَقَبْحِ تَشْقِيقِ الْأَقْسَامِ دُونَ تَلَاوُمِ مَعَ طَبِيعَةِ الْأَسَالِيبِ وَوُضَائِفِهَا .

ومما هو من الباب قول الله ﷻ ، بيانا لمقالة أخوة يوسف ﷺ لأبيهم العليل :

﴿ وَسَأَلَ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴾

(يوسف: ٨٢)

ظاهر النظم يقتضي إيقاع السؤال على كل من القرية والعيير ، والعرف الإدراكي لكلمة (قرية) على أنها اسم للمحل الذي يجتمع فيه أناس ويقيمون فيه ، ولكلمة (العيير) على أنها اسم على ما يركب في القافلة من الدواب . وإيقاع السؤال على هذين الأمرين بدلالتهما الأنفة لا يستقيم عقلا ، فكان المصير إلى توجيه الدلالة على نحو يحقق لها صحتها العقلية ، وهذا التوجيه يحتمل عدة وجوه .

الأول : اقتضاء النظم تقدير أمر زائد على المنظوم ، فيكون التقدير : وأسأل أهل القرية التي كنا فيها ، وأصحاب العير التي كنا فيها ، فقوله «أهل» و«أصحاب» مقتضى تطلب زيادته تصحيحا لمعناه في مقتضى العقل . هذا الوجه أيسر الوجوه فهما وأحوطها تفسيراً غير أنه لا ينظر إلى النص في ضوء ملبساته ، كحال المتكلم وقصده وحال المخاطب ووضعه .

الثاني : إقامة النظم على نهج المجاز في الإسناد ، أو في المسند إليه على جهة المفعولية ، إن يكن في الإسناد فقد أسند الفعل إلى ما ليس له إبلاغاً في الدلالة على طلب السؤال ، ليتحقق من صدق مقالهم . وإن يكن في المسند إليه ، فهو تجوز بالمحل عن الحال فيه . وكأن العلم بما وقع تجاوز الحالين إلى ما يحلون فيه ، وتجاوز الناس إلى ما يصحبون ، لظهوره وشيوعه ، فكادت أحجار الأرض ودوابها تعلمه ، لكثرة ما أذيع وتوَقَّل .

الثالث : التوسع في دلالة القرية والعيير ، فلا تحصر دلالة (القرية) في الأرض وما أقيم عليها من بناء وعمران ، بل تشمل أهلها والمقيمين فيها ، فتكون كقوله ﷺ : ﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْنَا الْقَوْلُ فَنَدَمْنَا تَدْمِيراً ﴾ (الإسراء: ١٦) .

فاسم القرية هنا في ﴿ أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً ﴾ والكناية عنها في ﴿ فَحَقَّ عَلَيْنَا ﴾ وفي ﴿ فَدَمَرْنَاهَا ﴾ لا يقتضي التجوز عنه بأهلها ولا التجوز في الإسناد إليه لصحة وقوع الإهلاك على القرية نفسها وعلى من فيها ، فيكون من قبيل المشترك

الذي يصح استعماله في كلّ معانيه في سياق واحد ، كما هو مأخوذ به عند جمهرة من الأصوليين من غير الحنفية^(١) أو من قبيل الألفاظ المتواطئة : وهي ما دلّ اللفظ فيها على أفراد كثيرة من غير تفاوت بينها في دلالة اللفظ عليها^(٢). ومثله دلالة (العيير) وهذا الوجه قائم على نهج الاتساع في الدلالة الوضعية ، وليس الاتساع في الدلالة الإيحائية ، والقول بالتوسع الدلالي هو ما يذهب إليه المانعون من القول بالمجاز في اللغة^(٣).

الرابع : أن يكون الكلام على الحقيقة من غير ذهاب إلى التجوز في دلالة القرية ولا دلالة العير ، بل تبقى « القرية » دالة على الأرض وعمارتها ، و« العير » على ما يركب في القافلة ، والقصد إلى طلب إيقاع السؤال على

(١) المحصول : ٣٧١/١/١ ، وشرح المنهاج : ٢١٥/١ ، وشرح اللمع : ص ١٧٦ ، والإبهاج : ٢٥٥ /١

(٢) المحصول : ٣١١/١/١ ، وشرح الكوكب المنير : ١٣٤/١

(٣) القول بأنه لامجاز في اللغة أو في القرآن والسنة يحسن ألا يؤخذ على ظاهره ، واتهام القائلين به بالجهالة أو الضلالة أو البعد عن الفهم القويم للغة طبيعة ووظيفة ، فهم لا يردون المدلول الذي يقول به القائلون بالمجاز في اللغة أو في القرآن والسنة ، فلو تابعت كلامهم في تبين المعنى على مستوى المفردة أو التركيب ، وناظرته بما يقوله المجيزون لرأيت تقارباً ، إن لم يكن تطابقاً ، والتباين مناطه في غالب الأمر الوصف المصطلحي للدلالة ، وليس جوهر المدلول ، وما أقوله هنا لا يدخل فيه ما يتعلق بما هو غيبٌ مطلق كأمور الدار الآخرة ، ومن قبله ما يتعلق بأفعال الله ﷻ وصفاته ، فالقول بالمجاز في هذا لا يليق ، وحمله على الحقيقة هو الحق الذي لا أرى صواب من أعرض عنه ، والذي أدين لله ﷻ به أن كل ما هو غيبٌ مطلق لا سلطان للعقل البشري في فهمه هو عندي من قبيل الحقيقة ، وما يكون لعقلي أن يكون حكماً فيما يعجز عنه ، وأهل العقل يقولون بالحكم على الشيء فرعٌ تصوره ، إذا ما عجز العقل عن تصور كيفية شيءٍ فأنى له أن يحكم عليه بالمجاز ؟ فموضوعية العقل العلمي تقضي قضاءً مبرماً أن يقال بالحقيقة في مثل هذا ، من قال بغير ذلك فقد تجاوز أصلاً عظيماً من أصول التفكير العلمي .

هذين بدالتهما الحقيقية الإبلاغ في إعلان صدقهم ، وهو معنى مستقيم عقلاً في ضوء سياق الآية واستحضار حال المخاطب ومنزلته وحال المتكلم وقصده :
المخاطب بالآية نبيُّ من أنبياء الله ﷺ ، وهو أهل للمعجزة ، فسؤال الجماد والحيوان ليس منكرًا في قلوب الأنبياء ، وهو ثابتٌ مشهور في كثير منهم .
وحال المتكلم يقضى ضرورة إبلاغهم في الإعلان عن براءتهم ، ولا سيما أنهم أصحاب تهمةٍ ، لهم مع أخٍ لهم من قبله واقعةٌ لم ينسها المخاطب إذ هي شاخصه أمامه ، وإن اختلفت صورة تنفيذ تلك عن هذه ، فكان المتكلمون هنا في حاجة بالغة إلى الإيغال في دعوى البراءة ، ولا يحققها لهم مثل طلبهم من أبيهم النبي ﷺ سؤال كل شيءٍ يمكن له بما يمنحه الله ﷻ من اقتدارٍ معجزٍ ، فهو القدير على أن يسأل الجمادَ فينطقُ ، وأن يسأل الحيوانَ ، فيبينُ .

الآية أقيمت على نهج الإبلاغ في الدعوى ، والإيغال في إثبات البينة ، وليس على نهج المبالغة المجازية ، وهذا ما يُعَلِّي من قدر المفارقة بين حالهم الآن وحالهم يوم قالوا: ﴿ فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ ﴾ (يوسف: ١٧) فانظر كيف نادى قولهم : ﴿ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا ﴾ على أنهم الكاذبون عند أنفسهم وواقعهم في قولهم ﴿ فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ ﴾ وكأن المرئيب يقول خذوني . لم يلجؤوا يومها إلى الإبلاغ في إعلان براءتهم وصدق دعواهم ، بل ذهبوا إلى أنه لا بدّ مكذبهم ؛ لأنه المصيرُ - سلفاً - على ذلك ، فلا تُجدي معه بيّنةٌ ، ولا دلالةٌ ، وتلك منهم مصادرةٌ على المطلوب ، لا يفعلها في الحجاج إلا خاسرٌ في نفسه مقهورٌ في دفعه .

وانظر كيف نادى قولهم : ﴿ وَسَلِّ الْقَرْيَةَ ﴾ على أنهم الصادقون عند أنفسهم في هذا ، وعلى مبلغ إيمانهم بصدق مقالهم ويقينهم بأن حالهم هنا غافرٌ سوءَ حالهم يوم ضاع يوسفُ ، وتلك حال الصدوق دائماً : ثبات وعزيمة وتحذ .

هذا الوجه من الدلالة في هذه الآية هو القوي لا تساقه مع سياق النظم وقرائنه وأحواله التركيبية والخطابية .

ثالثا : ما اقتضاه النظم تحقيقا لصدقه :

المقتضى هنا يُزادُ على المنظوم لتحقيق مطابقة دلالتِه الواقعَ المشهودَ ووقايته من غائلة الكذبِ الذي لا يكون في بيان الوحي قرآنا وسنة .

أكثر ما يكون هذا في النظم المشتمل على « نسبة التحليل والتحريم والكراهة والإيجاب والاستحباب إلى الأعيان ، فهذا من مجاز الحذف إذ لا يتصور تعلق الطلب بالأجرام ، وإنما تطلب أفعالا تتعلق بها »^(١)

يقول الله ﷻ : ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾
(البقرة: ١٧٣)

إيقاع التحريم على الميتة وما بعدها إيقاعُ أحكامٍ على أعيانٍ وأجرامٍ ، وهذه الأعيانُ والأجرامُ ليست من أفعالنا ، بل من فعلِ الله ﷻ ، ومن المُقرَّر « أنَّ التَّحْرِيمَ وَالتَّحْلِيلَ وَالحَظْرَ وَالإِبَاحَةَ إِنَّمَا يَتَنَاولَانِ أفعالنا ولا يجوزُ أن يتناولوا فعلَ غيرنا ، إذ غيرُ جائزٍ أن يُنهى الإنسانُ عن فعلٍ غيره ، ولا أن يُؤمرَ به »^(٢) فاقضى هذا إيقاعُ التحليلِ والتَّحْرِيمِ على أمرٍ مُقدَّرٍ يُعلمُ من الواقعِ ، ليتحقَّقَ للنَّظْمِ صدقُه ومطابقته للواقعِ المشهودِ .

ظاهرُ النَّظْمِ في الآيةِ يُوقِعُ التَّحْرِيمَ على فعلِ الانتفاعِ بكلِّ من الميتةِ والدِّمِ ... فكأنَّ المعنى : إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ الْإِنْتِفَاعَ بِالْمَيْتَةِ وَبِالدِّمِ ، ولكنَّ هذا العمومَ وردَ ما يضبطُ دلالتَه بالتَّخْصِيسِ ، فليس كلَّ ميتةٍ أو دَمٍ يحرمُ الانتفاعُ به ، فالسَّنةُ النَّبَوِيَّةُ خَصَّصَتْ ذلكَ وأخرجت من عمومهِ السَّمَكَ وَالجِرَادَ ، والكبدَ وَالطَّحَالَ :

(١) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز ابن عبد السلام - ط ١٣١٣ ، ص ٢ .
(٢) أحكام القرآن للجصاص ، مراجعة صدقي جميل ، دار الفكر - بيروت ، ط ١٤٢١ هـ : ج ١/١٥٠ .

روى ابن ماجه في سننه من كتاب (الأطعمة) بسنده عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَانِ وَدَمَانِ فَأَمَّا الْمَيْتَانِ فَالْحُوتُ وَالْجِرَادُ وَأَمَّا الدَّمَانِ فَالْكَبِدُ وَالطَّحَالُ ». (صححه الألباني)

ودلالة مقتضى المقدّر يضبط عمومها البيان النبوي أيضا ، وليس كل أنواع الانتفاع بالميتة وبالدم محرّمًا ، فقد جاء ما يقصر التحريم على الانتفاع بالأكل في حديث شاة ميمونة :

روى البخاري في كتاب (الزكاة) بسنده عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس رضي الله عنهما قال وجد النبي ﷺ شاة ميتة أعطيتها مولاة لميمونة من الصدقة ، قال النبي ﷺ : « هَلَّا أَنْتَفَعْتُمْ بِجِلْدِهَا » . قالوا : إنها ميتة . قال : « إِنَّمَا حَرَّمَ أَكْلَهَا » . ورواه مسلم في كتاب (الحيض)

فدل ذلك مع سياق الآية على أنّ المحرّم إنّما هو الأكل ، فيكون التقدير : إنّما حرّم عليكم أكل الميتة ... إلخ وسياق الآية يضبط حركة معناها على هذا النحو ، ذلك أنه قد سبق هذه الآية قول الله ﷻ : ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ . (البقرة: ١٧٢).

وجاءت عاقبة الآية نفسها : ﴿ فَمَنْ أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ والاضطرار في عرف الشرع ما توقفت عليه الحياة ، فيكون قوله ﷻ : ﴿ فَمَنْ أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ ﴾ من قبيل المقتضى شرعًا ، إذ تقديره : فمن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد « فمجرد الاضطرار لا يوصف بالبغي والعدوان أو عدمهما . فنظم هذه الآية يقتضى زيادة أمر خارج عنه لازم له ليحقق صدق دلالة صدرها ، ويحقق صحة المعنى الشرعي لعجزها^(١) .

(١) ومما يحسن الالتفات إليه أن الحذف في مثل هذا لا يترتب عليه الإيجاز بمدلوله البلاغيّ (تقليل الكلم المنطوق توسيعاً للمعنى ، وشرحاً له في النفس) فأكثر ما يكون من هذا القبيل الحذف فيه للاختصار الذي لا يعدو أثره تقليل المنطوق .

ومن هذا قول الله ﷻ : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبَاتُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِّنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ (النساء: ٢٣)

غير خفي أن الله ﷻ لم يحرم علينا أعيان أمهاتنا وبناتنا... إلخ إذ كيف يكون ذلك وقد أمرنا ببرهن والإحسان إليهن؟ فاقضى النظم زيادة أمر خارج عنه يتحقق له به صدق دلالة البيان مع واقعة الشهودي. والسياق والقرائن تقرّر أنّ المحرّم علينا من شؤون المذكورات إنما هو نكاحهن، فالسّياق لتبيان ما أحل الله ﷻ وما حرّم من النكاح ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ﴾ (النساء: ٢٢) فقطع ذلك بالمقتضى المقدر.

وإذا ما قرأنا الخبر بالتحريم في هذا السياق، وسياق الأمر بتكريم الأمهات والإحسان إليهن وإلى ما قرن بهنّ علم لأن هذا الفعل (حرمت) لن يقع إلا على ما يكون منه إضراراً للأمهات وما قرن بهن في الآية، ويفهم من هذا أنّ نكاحهن يستلزم لابدّ أن يوقع إضراراً بهنّ، فنكاحهن إضراراً بهن على خلاف تكاح غيرهنّ.

مواقعهنّ النسبية تستوجب لهنّ حقوقاً، ونكاحهن يستوجب عليهنّ حقوقاً لمن ينكحهنّ من الأبناء والآباء... وهنا يقع التناقض، فإن قامت الأم مقام الزوج، فأى الأمرين يعلى، حقها أمّا لمن تزوجها أم واجبها إزاءه، وهو متناقض، فحقها عليه الخضوع لها، وحقه زوجها لها أن تحضه له، تجاذب لا تستقيم معه حركة الحياة، هذا أدنى الأضرار الملحوظة إن قيل بجواز نكاحهنّ.

ومن هذا الباب قول الله ﷻ : ﴿ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ ۗ فَشَرَبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۗ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ ۗ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُوا اللَّهَ كَمِ مِّنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةٌ كَثِيرَةٌ بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾ (البقرة: ٢٤٩)

في قوله ﷻ : ﴿ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ ﴾ الابتلاء لا يقع بعين النهر ولكن بفعل ما يتعلق به ، وقد أرشد السياق إلى أن الابتلاء بشرب من مائه ﴿ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي ﴾ ففي الآية ضميرٌ ويقتضيه النظمُ زيادةً عليه تحقيقاً لصدقه ، فيكون تقدير البيان : إن الله مبتليكم بشرب ماء النهر فمن شرب منه فليس مني... وإيقاع الابتلاء بالنهر في ظاهر البيان لا بشرب مائه فيه إِبْلَاحٌ في التحذير من مقاربتة ، فمن أراد مزيد اتقاء ، فلا يقارب أيًا مما يتعلق به ، وإن كان المبتلى به الشرب ، فكأن في هذا تعليمًا لنا أنه إذا ما ابتلينا بشيء ، فمن الإحسان للنفس اجتناب كل ما يمكن أن يقارب ذلك الشيء ، وإن كان هذا المقارب في نفسه غير مبتلى به ، فمن استهلك ما أبيع له ، تردى فيما لم يبيع .

وجاء في الترمذي في كتاب (صفة القيامة) بسنده عن عَطِيَّةِ السَّعْدِيِّ وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :
« لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُتَّقِينَ حَتَّى يَدَعَ مَا لَا بَأْسَ بِهِ حَذْرًا لِمَا بِهِ الْبَأْسُ ».

قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه . (حسن الألباني رواية مشكاة المصابيح ، وضعف رواية الترمذي ، وابن ماجه)

ومن الباب قول الله ﷻ :

﴿ وَلَيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمِيذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ ﴾ (آل عمران: ١٦٧).

ظاهر قولهم ﴿ لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ ﴾ أنهم لا ينفون علمهم بضروب القتال وخبراته ، فذلك لا يصدر منهم ، فإنهم يفخرون بأنهم أهل حرب ، فافتضى النظم إقامته على نهجٍ يحقق له مطابقة دلالاته مع الواقع المشهود بزيادة أمرٍ خارجٍ عن لازم تقديره : لو نعلم قتالاً يكون لاتبعناكم ، فهم ينفون أن سيحدث قتالٌ ، أو يكون التقدير : لو نعلم مكان قتال لاتبعناكم أو كأنهم يريدون أنكم تقاتلون في موضع لا يصلح للقتال ونخشى عليكم منه ، ويدل عليه أنهم أشاروا على رسول الله ﷺ أن لا يخرج من المدينة ، وأن الحزم البقاء فيها»^(١).

ويحتمل أن يكون « معنى قولهم : ﴿ لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا ﴾ لو نعلم ما يصح أن يسمى قتالاً ﴿ لَاتَّبَعْنَاكُمْ ﴾ يعنون أن ما أنتم فيه لخطأ رأيكم وزللکم عن الصواب ليس بشيء ، ولا يقال لمثله قتالٌ ، إنما هو إلقاء بالأنفس إلى التهلكة ، لأن رأي عبد الله [بن أبي بن سلول] كان في الإقامة بالمدينة وما كان يستصوب الخروج»^(٢).

ويحتمل النظم فهمه على نحو لا يستوجب تقدير ضمير يحقق مطابقته للواقع المشهود ولكن يستوجب جعل مقالتهم من باب قصد الدغل والاستهزاء ، كما هو شأن المنافقين وتلك حقيقتهم التي أعلنوها ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴾ (البقرة: ١٤) فهم ينكرون علمهم ببنون القتال إفسادا وخيانة وتخليا واستهزاء وتهكما .

(١) الإشارة إلى الإيجاز : ص ٦ .

(٢) الكشاف : ٢٠٤ - ط : دار المعرفة - بيروت .

ومن هذا ما رواه البخاري في كتاب (بدء الوحي) بسنده عن عمرَ ابن الخطاب رضي الله عنه قال سمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقولُ :

« إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى ، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ » .

ظاهر البيان لا يتسق مع الواقع ، فكم من عملٍ لا يقترن به نيةٌ ، ولولا ذلك ما اشترط العلماء عقد النية قبل العملِ ، فاقضى النظم تقدير مقتضى يحقق مطابقة ظاهر البيان الواقع .

يقول الخطابي :

« قوله : « إنما الأعمال بالنيات » لم يرد به أعيان الأعمال ؛ لأنها حاصلة حساً وعياناً بغير نيةٍ ، وإنما معناه أن صحة أحكام الأعمال في حق الدين إنما تقع بالنية ، وإن النيات هي الفاصلة بين ما يصح منها ، وبين ما لا يصح ، وكلمة « إنما » عاملة بركنيها إيجاباً^(١) فهي تثبت الشيء وتنفي ما عداه ، فدلالته أن العبادة إذا صحبتها النية صحت وإذا لم تصحبها لم تصح^(٢) .

(١) قول الخطابي : « عاملة بركنيها إيجاباً » يفهم منه أمران :

الأول أن دلالة « إنما » على الحصر آتية من تركيبها من ركنين (إن) و(ما) فما هنا ركنٌ ، وليست مزيدةً ، وهذا يعني أن لها دلالة ، وأن دلالتها مع دلالة (إن) يتحقق منهما معنى ، والقول بأن (ما) في (إنما) نافية ، لا زائدة قال به جماعة أيضاً . (ينظر : المحصول : ٥٣٧/١/١ والمفتاح للسكاكي ص ١٢٦ وشرح الكوكب المنير : ١٥٦/٣ . والآخر : أن مدلول منطوقها الإيجاب ، ومدلول مفهومها النفي ، فالغلبة ظهوراً لا حضوراً لمدلول (إن) لا لمدلول (ما) فمن البين أن أسلوب القصر يقوم من دلالاته على إيجاب شيءٍ ونفيه عما عداه ، فلدينا إيجابٌ ونفيٌ ، يكون أحدهما منطوقاً ، والآخر مفهوماً ، في إنما جانب الإيجاب منطوقٌ ، وجانب النفي مفهوم ، وهذا معنى قوله (إيجاباً) فعبارة الخطابي هنا دقيقة ، سواء أخذت بما ذهب إليه من أن (ما) هنا نافية أم لم تأخذ ، وهو يقول من بعد " فهي تثبت الشيء وتنفي ما عداه » .

وقد نفهم من قول الخطابي (إيجاباً) أي وجوباً ، يريد أنها لا تتخلى عن عملها : إثبات شيءٍ ونفيه هو هو عملاً عداه .

(٢) أعلام الحديث في شرح البخاري للخطابي ، تحقيق : محمد بن سعد آل سعود - ط :

١١٢/١ : ١٤٠٩ هـ جامعة أم القرى :

ويذهب ابن تيمية إلى أن مذهب الجمهور أن «الحديث على ظاهره وعمومه ، فإنه لم يرد بالنيات فيه الأعمال الصالحة وحدها ، بل أراد النية المحمودة والمذمومة والعمل المحمود والمذموم ، ولهذا قال في تَمَامِهِ : « فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله...إلخ » فذكر النية المحمودة بالهجرة إلى الله ورسوله ، والنية المذمومة وهي الهجرة إلى امرأة أو مال ، وهذا ذكره تفصيلاً بعد إجمال فقال : إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى » ثم فصل ذلك بقوله : « فمن كانت هجرته » إلخ^(١) .

قوله هذا لا يمنع تقدير مقتضى على نحو : إنما صفات الأعمال حمداً وذمماً بصفات النيات حمداً وذمماً ، فهو لا ينفي الاقتضاء ، والتقدير بل ينفي إرادة الأعمال الصالحات وحدها ، مستأنساً بما ورد في الحديث من تفصيل للنيتين المحمودة والمذمومة ، وذلك نزولاً على أن « النية تتبع العلم ، فمن علم ما يريد فعله ، فلا بد أن ينويه ضرورة... » « فكل واحد إذا أراد أن يعمل عملاً مشروعاً أو غير مشروع ، فعلمه سابق إلى قلبه ، وذلك هو النية »^(٢) فهو يمنع وقوع أعمال بدون نيات إلا من غافل عما يعمل أو جاهل به ، فلا يكون حينئذٍ اقتضاء التقدير لتحقيق صدق دلالة النظم ، بل لتحقيق المعنى الشرعي للنظم .

حاصل النظر في التقديرين أن الإسلام إنما يعتد بمشيرات الأعمال ودوافعها وأهدافها وغاياتها في المقام الأول ، متى كملت تلك العزائم وحسنت بمعيار الشرع كانت النجاة وإن عجزت هذه الأعمال عن بلوغ نهاياتها على الرغم من فاعليها أو شابها ما عطل شيئاً على غير عمدٍ ، وتلك هي عدالة التشريع وسماحته .

هذا الضرب الثالث من دلالة الاقتضاء يتسق مع ما قبله من اقتضاء زيادة محققة صحة الدلالة عقلاً ، فتدرج بعض صورهما مع صورٍ عديدةٍ عرفت عند

(١) شرح حديث إنما الأعمال بالنيات ، لابن تيمية (ضمن مجموعة الرسائل الكمالية ، ط : مكتبة المعارف - الطائف ، ١٤/٢

(٢) الكشاف : ص ٢٠

البلاغيين بالمجاز في التركيب أو المجاز في الإثبات ، وكذلك مع بعض صور ما يعرف بالمجاز المرسل عندهم .

الصور التي يمكن تقدير محذوف فيها دون إخلال بالدلالة البيانية فيها من المجازين الأنفين عند البلاغيين يمكن جعلها من أحد نوعي المقتضى الآخرين ، وأكثر ما ترى ذلك في حذف المضاف وإنزال المضاف إليه منزلته. على أن صوراً من ذلك لا تستقيم الدلالة البيانية فيه على اعتبار الحذف وإن استقامت الدلالة العقلية صحةً وصدقاً ، وذلك عند من يقول بالمجاز في اللغة ، أما القائلون بمنع المجاز في اللغة عامة أو في بيان الوحي قرآناً وسنةً خاصة فمنهم قائلون بالحذف في كل الصور، ومنهم من لا يقول بالتجاوز ولا بالحذف، بل يُبقي الأشياء على حالها سالكاً مسلك التوسع الدلالي للمفردات توسعاً رافده الحقيقة ، أي توسعاً مناطه الدلالة الوضعية ، لا الدلالة الإيحائية .

ما مضى بيانه من شمول المقتضى الأنواع الثلاثة : ما اقتضاه النص تحقيقاً لصحته شرعاً ، ولصحته عقلاً ، ولصدقه هو مذهب جمهرة المتقدمين الحنفية وغيرهم ، وهم في هذا لا يفرقون بين المقتضى والمحذوف ، جاعلين حد الاقتضاء : « جَعَلَ غَيْرِ الْمَنْطُوقِ مَنْطُوقًا لِتَصْحِيحِ الْمَنْطُوقِ »^(١) مما يشمل المحذوف ، غير أنهم لم يتناولوا في هذا كل صور المحذوف ، بل قصره على

(١) يقول العلاء البخاري : « اعلم أن عامة الأصوليين من أصحابنا وجميع أصحاب الشافعي وجميع المعتزلة جعلوا ما يضم في الكلام لتصحيحه ثلاثة أقسام :

● ما أضم ضرورة صدق المتكلم ...

● وما أضم لصحته عقلاً كقوله تعالى إخباراً ...

● وما أضم لصحته شرعاً ...

وسموا الكل مقتضى ؛ ولهذا قالوا في تحديده هو جعل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق ، وهو مذهب القاضي الإمام أبي زيد « كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي ط : كراتشي عن ط / استانبول : ١٣٠٨ - : ٧٦/١ ، وانظر معه التلويح : ٢٩٠/١ - ط : بيروت ، تغيير التنقيح في الأصول لابن كمال باشا ، ط : استانبول : ١٣٠٨ هـ / ص ٩٣

المحذوف الذي يقيم تقديره الصّحة العقلية أو الشرعية أو صدق الدلالة اللغوية .

لا ريبَ في أنّ ثمّ صوراً أخرى كاستقامة الإفادة البيانية للنّظم ، بل إنّ من أنواع المحذوف ما ينفر النّظم من التصريح بتقديره ، فيكون تركُ الذّكر أفصح من الذّكر والامتناع من بروز اللفظ من الضمير أحسن للتصوير ، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة ، حتى أنّك في بعض صور الحذف لتري نصبه الكلام وهيئته تروم منك أن تنسى هذا المقدر وتباعده من وهمك وتجتهد ألا يدور في خلدك ، ولا يعرض لخاطرك ، وتراك كأنك تتوقاه توقى الشيء يكره مكانه والثقل يخشى هجومه .

وهو باب فسيح دقيق المسلك لطيف المأخذ عجيب الأمر شبيه بالسحر وأصل ركين من شجاعة العربية^(١).

وذهب بعض المتأخرين من الحنفية إلى قصر دلالة الاقتضاء على إضمار ما تتوقف عليه صحّة المعنى الشرعي^(٢) وهم في هذا يخرجون ما اقتضى النّظم تقديره لتحقيق صحته عقلاً أو لتحقيق صدقه ، ويدخلونه في باب الحذف مفرقين بين المقتضى والمحذوف .

موجزُ وجوه التفريق بينهما :

١- المقتضى المصحح المعنى الشرعي للنّظم لا يترتب عليه تغيير في نظم الكلام وإعرابه ، إذ هو يبقى الوجه الإعرابي للنّظم على حاله ، ففي قول الله ﷻ : ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ (البقرة: ١٨٤) اقتضاء النّظم تقدير (فأفطر) لا يترتب عليه تغيير في الوظيفة

(١) دلائل الإعجاز ، ط : شاكر : ١٥١ والخصائص لابن جني ، تحقيق : النجار : ٦٣٠/٢ .

(٢) كشف الأسرار للعلاء البخاري : ص ٧٦/١ ، وكشف الأسرار للنسفي ٣٩٥/١ ، وفتح الغفار ٤٨/١ ، والمغني للخبازي : ص ١٠٨ ، وفروق الأصول لابن كمال باشا ، تحقيق / محمد المبارك ، دار ابن حزم ١٤٣٠ ، ص ٩٠ .

الإعرابية لقوله ﴿ عِدَّةٌ ﴾ فهو من قبل ومن بعد مبتدأ محذوف الخبر ،
والجملة جواب الشرط .

أما المحذوف فتقديره يحدث تغييرا في الوظيفة الإعرابية لبعض عناصر
التركيب عما كانت عليه من قبل التقدير ، فينصرف الحكم عن المذكور في
النظم إلى المقدر وذلك ظاهر في نحو قول الله ﷻ : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ
أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ (النساء: ٢٣) فتقدير المحذوف يصرف الحكم عن المذكور في النظم
إلى المقدر ، وذلك ظاهر في نحو قول الله ﷻ : ﴿ حُرِّمَتْ ﴾ ، وذلك
المحذوف ليس يتبع كالمقتضى ، فينتقل الحكم إلى المحذوف ولا ينتقل إلى
المقتضى عند تقدير كل منهما^(١).

لم يسلم المحققون هذا الوجه ، لأنه غير مطرد في النوعين ، فثم كلمات
اقتضى النظم تقديرها لتصحيح المعنى من جهة العقل أو لتحقيق صدق دلالاته
ولا يتغير الكلام في نظمه ولا في الوظائف الإعرابية لعناصره المذكورة .

قال الله ﷻ : ﴿ وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ
الْحَجَرَ فَأَنْفَجَرْتَ مِنْهُ أُنثَىٰ عَشْرَةَ عَيْنًا ﴾ (البقرة: ٦٠) فالنظم يقتضى تقدير
محذوف قبل قوله : ﴿ فَأَنْفَجَرْتَ ﴾ تحقيقا لصدق الدلالة ، إذ الانفجار غير
مترتب على الأمر بالضرب بل على إيقاع الضرب ، والتقدير : فقلنا : اضرب
بعصاك الحجر فاضرب فانفجرت . وهذا التقدير لا يترتب عليه تغيير في إسناد
الأحكام إلى المقدر دون المذكور ولا تغيير في النظم ، إذ « المنصوص تقرر
على حاله بعد التصريح بالمحذوف »^(٢).

(١) أصول السرخسي : ٢٥١/١ ، وكشف الأسرار للعلاء البخاري : ٧٦/١ ، وكشف
الأسرار للنسفي : ٣٩٥/١ ، وشرح المنار لابن مالك ، وحواشيه ص ٥٣٥ ، والتلويح :
٢٩٩/١ - ط : بيروت

(٢) شرح المنار لابن مالك : ص ٥٣٧ ، والتلويح : ٢٩٩/١

ومن ذلك قوله ﷺ : ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَنْقُورِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَلِ فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ ۝ ﴾ (البقرة: ٥٤).

يقتضى النظم أن يكون التقدير : فتوبوا إلى باريكم فاقتلوا أنفسكم ذلك خير لكم عند باريكم ففعلتم ما أمرتم به فتاب عليكم ، فلم يغير اعتبار المحذوف حال المذكور ، فهو باق على حاله من قبل التقدير .

وكذلك قوله ﷺ : ﴿ وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَىٰ دَلْوَهُ ۗ قَالَ يَبُشْرَىٰ هَٰذَا غُلَامٌ ۚ وَأَسْرُوهُ بِضَعَّةٍ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ ۝ ﴾ (يوسف: ١٩) تقديره : فأرسلوا واردهم البئر ليستقى لهم فأدلى دلوه فتعلق به يوسف ، فلما رآه قال : يا بشرى هذا غلام ، فالتصريح بالمقدر لا يؤثر في حال المذكور التي كان عليها من قبل التقدير .

ذلك ما نقد به بعض المحققين وجه التفريق بين المقتضى والمحذوف غير أن لنا أن ننظر في هذا النقد ، فدعوى عدم التغير هنا غير مسلمة فقوله : ﴿ فَأَنْفَجَرَتْ ۝ ﴾ من قبل التقدير كان جواب الأمر في الصيغة الإعرابية ، وهو من بعده يترتب على الجواب وليس به ، والفرق في الوظيفة الإعرابية بينهما ظاهر ، أما الدلالة البيانية من التقدير فهي من دونها قبل التقدير ، فما عليه النظم فيه من الإبلاغ في تحقيق المعجزة حتى لكأن الانفجار كان متوقفا على مجرد أمره بضرب الحجر وليس المقام في حاجة إلى التصريح باستجابة موسى ﷺ لأمر ربه ﷻ فذلك شأن النبي ، حتى أنك ترى نصبة الكلام وهيئته تروم منك أن تنسى هذا الجواب وتباعده عن وهمك ، ولكنك تراها تروم منك إدراك المفارقة في استجابة الحجر وكأنه انفجر عند سماع الأمر إلى موسى ﷺ اضرب بعصاك الحجر ، وفي هذا إبلاغ لوجه المفارقة بين استجابة الحجر وانفعاله ، واستجابة بني إسرائيل : ﴿ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا

يَشْقُقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَاءٌ يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿البقرة: ٧٤﴾.

وكذلك قوله ﷺ ﴿ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ﴾ لا يسلم بقاؤه على حاله من بعد التقدير فهو من قبله جواب ﴿ تَوْبُوا ﴾ ومن بعده مترتبٌ على جوابه وليس السياق لبيان قدرهم في فعلهم واستجابتهم حتى يكون مناط تصريح بل السياق لبيان فضل الله ﷻ عليهم : ﴿ يَبْنِي إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ ﴿٤١﴾ وَءَامِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِإِيَّتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ ﴾ (البقرة: ٤٠، ٤١).

﴿ وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدْخِلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴿٤١﴾ وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴿٤٢﴾ وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ أَخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ﴿٤٣﴾ ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٤٤﴾ وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَىٰ الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿٤٥﴾ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ (البقرة: ٤٩-٥٤).

فاقتضى السياق إظهار قوله ﴿ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ﴾ دون (فعلتم ذلك) ليفهم أهل التدبر أن فعلهم ذلك ما كان له أن يكون لولا توبة الله ﷻ عليهم ، فكأنه في قوة قوله ﷻ : ﴿ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ (التوبة: ١١٨) فللسياق سلطاناً قاهرٌ في إدراك وجه ما ذكر في النظم ووجه ما لم يذكر ففي تقدير المحذوف والتصريح به نبوءٌ عن سياق الكلام ونصبته .
وذهب عبد الأعلى الأنصاري إلى أن الفرق بين المحذوف والمقتضى أن المحذوف لفظٌ أراده المتكلم يدل على معناه بإحدى الدلالات الأربع [دلالة

العبارة ، ودلالة الإشارة ، ودلالة الفحوى ، ودلالة الاقتضاء] والمقتضى معنى يفهم ضرورة تصحيح الكلام لا بتوسط اللفظ . هذا هو الفرقُ العامّ ، ثمّ لما كانت بعضُ الصّور التي اشتبهت على الخصم بالمقتضى مع كونها من المحذوف نحو ﴿ وَسَقَلِ الْقَرْيَةَ ﴾ ، و«الأعمال بالنيات»...فرّقوا فرقاً آخر مختصاً بتلك الصور هو أنّ في المحذوف انتقالَ حكمِ المذكور ... إلخ ، ثمّ إنهم ما أرادوا بهذا الفرق أنّه فرقٌ بين جميع صور الحذف وصور الاقتضاء بل في بعض الصور المختلف فيها ، فلا يتوجّه ما في التلويح إنّ من المحذوف ما يتغير بذكره الكلام^(١).

الذي قاله عبدُ الأعلى إن جعله رأياً له ، فله أن يفعل مع بقاء كُديّة الاضطراب في ضبطِ الأقسام لتداخلِ بعض صور المحذوف في المقتضى حين يكون المحذوف لا يغيّر تقديره حال المذكور إعراباً ، وإن زعم عبدُ الأعلى أنّ هذا رأى الأئمة المُفرّقين كما هو ظاهر قوله : «إنهم ما أرادوا بهذا الفرق أنّه فرق بين جميع صور الحذف وصور الاقتضاء» فزعمه هذا غيرُ مُسلم ، ففخرُ الدين البزْدَوِي والسرخسي وغيرهما لم يقولوا بما زعمه عنهم ، ولو ثبت عنهم ما عدل المعترضون عليهم إلى وجهِ المناقشة لما ذكروه وتركوا مناقشة الوجه الذي زعمه عبدُ الأعلى ، فالعلاء البخاريّ والسعد التفتازاني لم يذهبا إلى ما زعمه أنّه مذهب المُفرّقين ، لذا عقب السعد مناقشته الأمثلة وتبيان اضطراب الضابط فيها بقوله : «وإن أريد أن عدم التغيير لازمٌ في المقتضى وليس بلازم في المحذوف لم يتميّز المحذوف الذي تغيير فيه عن المقتضى»^(٢) ممّا يدلُّ على أنّ ذلك ليس مأخوذاً عنهم بل هو فرضٌ من فروض المناظرة والمعارضة يسدُّ على خصمه وجوه القول ، ولو كان هو الوارد عن الخصم لعرض له أولاً بالنقض كما تقتضي أصولُ البحث والمناظرة ، فعبدُ الأعلى جعل ما فرضته

(١) فواتح الرحموت : ٤١٢/١

(٢) التلويح ، دار المعرفة ، بيروت : ٢٩٩/١

المناظرة وجهاً متخيلاً أساساً للتفريق وجرثومة مذهب القائلين بالتفريق ،
وذلك منه غير قويم

والطريف أن « عبد الأعلى » من بعد أن ذهب إلى أن ذلك مسلك القائلين
وقطع به من عند نفسه بني على التسليم به في نفسه أنه مبطل لما في كتاب
« التلويح » من أن المحذوف مالا يتغير بذكره الكلام^(١).

٢- الوجه الثاني من وجوه التفريق :

كلا من المقتضى والمقتضي مرادان للمتكلم في باب دلالة الاقتضاء ففي
قول الله ﷻ : ﴿ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ
مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا
فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ١٨٤).

الفطر والقضاء مرادان للمتكلم ، ولكن المذكور في باب الحذف قد
لا يكون هو المراد بل المحذوف هو المراد كما في قول الله ﷻ ﴿ وَسَأَلِ
الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴾ (يوسف: ٨٢).
المراد هو المضاف المحذوف لا المضاف إليه المذكور^(٢).

هذا الفرق غير مطرد ، فمن المحذوف ما يراد مع المذكور كما في
قول الله ﷻ : ﴿ وَإِذْ أَسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ
فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرِبَهُمْ كَلُوا وَاشْرَبُوا
مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعَثُّوا فِي الْأَرْضِ مَفْسِدِينَ ﴾ (البقرة: ٦٠) فكلاً من إيقاع
الضرب والانفجار مرادان للمتكلم^(٣).

وعندي أن المحذوف في هذه الآية لم يسق له الكلام ، إذ السياق لبيان
تحقيق معجزة الانفجار ، لا لبيان استجابة موسى ﷺ لأمر ربه ﷻ : اضرب
بعصاك الحجر ، إذ طاعة الأنبياء وسرعة استجابتهم أمر مسلم .

(١) فواتح الرحموت : ٤١٢/١

(٢) شرح المنار لابن مالك : ص ٥٣٧ ، ونور الأنوار ، لملا جيون : ٣٩٥/١ .

(٣) شرح المنار لابن مالك ، وحاشية الهاوي ، وحاشية ابن الحلبي عليه : ص ٥٣٧ .

٣- الوجه الثالث من وجوه التفريق :

أن المحذوف أمرٌ لغويٌّ والمقتضى أمرٌ شرعيٌّ « لأنَّ من عادة أهل اللسان حذفُ بعض الكلام للاختصار إذا كان فيما بقي منه دليلٌ على المحذوف من هذا الوجه يكون لغةً ، وثبوت المقتضى يكونُ شرعاً لا لغةً »^(١).

مثال هذا في الفرق الذي بين قول الرجل لزوجِه : « أنت طالق » وقوله « طلقي نفسك » في الأوَّل قوله : « طالق » وصفٌ لها فيقتضى هذا تطبيقاً ضرورةً كما يصحَّ شريعةً وصفها بالطلاق فالمصدر قدَّرَ لاقتضاء المعنى الشرعيَّ للعبارة ، فالعبارة من حيثُ اللغة دالةٌ على اتِّصاف المرأة بالطلاق وليست دالة على ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الإنشاء ، وهو الذي يجبُ أن يثبتَ أولاً لتوقف صحَّة اتِّصاف المرأة به شريعةً فهي لن تُوصف به شريعةً إلا إذا سبق إنشاءُ طلاق من الرَّجل وهذا الإنشاءُ مقدَّرٌ غيرُ مذكورٍ ، وهو من قبيل الاقتضاءِ الشرعيِّ لا اللغويِّ .

أما قوله : « طلقي نفسك » فعبارةٌ مختصرةٌ عن قوله : أوقعي فعلَ الطلاق بنفسك . وهذا لا يتوقفُ على مصدرٍ مُغايرٍ لما في فعله إذ الفعلُ لطلبِ الطلاق في المستقبلِ ، فلا يتوقفُ إلا على تصوُّر وجوده ، فيكونُ الطلاقُ الثابتُ به هو نفس مصدرِ الفعلِ ، فيكون ثابتاً باقتضاءِ اللغة لا باقتضاءِ الشرع ، فيكون بمنزلةِ الملفوظِ ، فهو من قبيل المحذوفِ لا المقتضى^(٢).

هذا الوجه قائم على محاولة رصد العلاقة بين معاني العبارات حين تتشابه وتبيِّن المعاني فيها كيف تختلف وتتفق ، ومن أين تجتمع وتفرق ، فجاءوا بعبارتين يجمعهما الاسم الأعم في ظاهر النظر عندهم وينفرد كلٌّ منها بخاصة عند صاحب هذا الوجه .

(١) أصول السرخسي : ٢٥١/١ وكشف الأسرار للعلاء البخاري : ٢٤٦/٢ ، وكشف الأسرار للنسفي : ٢٩٥/١

(٢) التوضيح لصدر الشريعة : ٢٩٤/١ ، وشرح المنار لابن ملك : ص ٣٥٧ ، وتيسير التحرير : ٢٤٤/١ ، ونسمات الأسفار / ١٥١ ، وفواتح الرحموت : ٢٩٦/١

وتلك محاولة في نفسها ذات قدرٍ ومنزلة ، وإن تكن حركة التأمل وما انتهت إليه غيرُ مسلّمة ، فدعوى أن المصدرَ في « طَلَّقِي نَفْسَكَ » محذوفٌ مقدرٌ دعوى غيرُ قوينةٍ بل المصدرُ مُضمَّن في العبارة لا يحتاجُ إلى تقديرٍ ، فمعنى العبارة « افعلى فعلَ التطلق ، والكلامان يُنبئان عن معنى واحدٍ إلا أن أحدهما أوجزُ »^(١).

حاصلُ الأمر أن الفرق بين المقتضى والمحذوف مشكلٌ وكذلك جعلهما من قبيلٍ واحدٍ مشكلٍ على أصول الحنفية ، فإنهم متفقون على أن المقتضى لا عموم له ، والمحذوفُ له عمومٌ ، وإن خالفه أبو اليسر البزدوي (ت : ٤٩٣هـ) فعلى أئمة الحنفية ألا يجعلوا المقتضى والمحذوف من قبيل واحد . وأقربُ الأمر أن يُقصرَ مُصطلح المقتضى على ما اقتضاه النظم لتصحيح معناه الشرعي ، ولو كان هذا خاصاً بالحنفية ، فإنه أقربُ إلى التفريق ، ولِلْحَنْفِيَّةِ أَنْ يَقْصِرُوا دَلَالَةَ مُصْطَلِحٍ عَلَى وَجْهِ مِنْ وَجْهِ الْبَيَانِ دُونَ غَيْرِهِمْ ، فَلَا مَشَاحَّةَ فِي اصْطِلَاحِ عُلَمَاءِ الْمَذْهَبِ .

والأصوليون من غير الحنفية قصرُوا دَلَالَةَ الْإِيْمَاءِ عَلَى دَلَالَةِ اقْتِرَانِ الْحَكْمِ بِوَصْفٍ عَلَى التَّعْلِيلِ ، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ دَلَالَةَ الْاقْتِرَانِ أَوْسَعُ مِنْ دَلَالَةِ التَّعْلِيلِ . فَجَعَلَ الْمُقْتَضَى اصْطِلَاحًا خَاصًّا بِمَا يُقَدَّرُ تَصْحِيحًا لِمَعْنَى الشَّرْعِيِّ أَوْلَى فِي التَّفْرِيقِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمُحْذُوفِ فَضْلًا عَنْ أَنَّهُ الْآنَسُ بِغَايَةِ الْأَصُولِيِّ مِنَ النَّظَرِ فِي الْبَيَانِ ، وَهِيَ اسْتِنْبَاطُ الْمَعْنَى الشَّرْعِيِّ مِنْهُ ، وَلَيْسَ اسْتِنْبَاطُ كُلِّ وَجْهِ الْمَعْنَى الْمَكْنُونَةِ فِي الْبَيَانِ ، فَالْمَعْنَى الشَّرْعِيَّةُ الْقَائِمُ بِحَكْمِ الْحَلِّ وَالْحَرَمَةِ ، وَالْفَرْضِ وَالْوَاجِبِ ... هُوَ أَحَدُ أَنْوَاعِ الْمَعْنَى الْمَكْنُونَةِ فِي بَيَانِ الْوَحْيِ قُرْآنًا وَسُنَّةً .

وقد ذهبَ بعضُ أهلِ العلمِ منهم البزدويُّ وشَمْسُ الْأَيْمَةِ السرخسيُّ وصَدْرُ

(١) شرح المنار لابن ملك : ص ٥٣٧

الإسلام إلى أن اسم المقتضى يُطلق على ما قُدِّرَ لتصحيح المعنى الشرعيّ ،
وسموا الباقي محذوفاً ومضمراً^(١).

ومن وجوه التفريق القريبة أيضاً أن المقتضى معنى لازم عن النظم فهو من قبيل دلالة النظم على المعنى ، والمحذوف لفظاً لازم عن لفظٍ آخر فهو من دلالة اللفظ على اللفظ .

الداعي إلى التفريق عند متأخري الحنفية :

الذي دفع المفرقين بين المقتضى والمحذوف من الحنفية ما وجدوه مقرراً عند الأئمة من منع القول بعموم المقتضى وإجازته في المحذوف ، فكان مقتضى هذا توجيه الفرق بينهما ، وذلك ناشئ من أن مذهب الحنفية لم يُقرّر أولاً أصوله وقواعده الكلية تقريراً نظرياً مدوّناً على نحو ما فعل الشافعيّ في «الرسالة» بل عمد تلاميذ أبي حنيفة وأصحابه إلى جمع ما أثر عنهم من فروع فقهية مبنية على أصول قارة في فكر الإمام وأصحابه وشاخصة في آرائهم التطبيقية .

عمد أولئك التلاميذ إلى استخلاص الأصول من الفروع المأثورة عن أبي حنيفة وأصحابه ، فكان حال أصول فقه الحنفية أشبه بحال علم النحو عند العرب الأوائل وإذا ما كانت بعض صور البيان عند العربي خارجة عن بعض الأصول الكلية لبناء المعنى ، فليس للنحويّ إرغام القواعد والأصول وتطويعها ولي أعناقها لتتناول هذه الصور ، وليس له أيضاً إرغام هذه الصور وتخريجها على نحو يتعاند مع دلالتها التركيبية لتندرج في القاعدة الكلية .

ومثل ذلك يجب أن يكون عند الأصوليين الحنفية إلا أنهم عمدوا إلى ما استنبطوا من قواعد كلية من الفروع الفقهية الموروثة عن الأئمة فشكّلوها

(١) البحر المحيط للزركشي ، تحرير عمر الأشقر ، ط : دار الصفوة مصر ، نشر وزارة الأوقاف الكويت : ١٤١٣ ، ١٦٢/٣ .

على نحو يجعلها منسجمةً مع الفرع الفقهي المخالف وقد سميت طريقتهم بطريقة الأصوليين الفقهاء ، فهي أمسُّ رحماً بالفقه المعنيّ بالفروع .

هذا الذي قلتُ في تأثير نشأة علم أصول الفقه عند الحنفيّة في محاولة التفريق بين المقتضى والمحذوف تراه مقررّاً في توجيه المحققين مسلك السرخسيّ والبزدويّ وأضرابهما في التفريق المذكور^(١).

وقد بينت أنفاً أن الأيسر جعل المقتضى عند الحنفية خاصاً بما قدر تصحيحاً للمعنى الشرعيّ وأنه معنى لازم للنظم وليس لفظاً كالمحذوف ، وكثير من غير الحنفية يمنعون العموم في المعاني ويجعلونه من خصائص الألفاظ ، وإن يكن جمهرة الأصوليين على غير ذلك كما يأتي :

دلالة المقتضى على العموم :

من الأسس البيانية التي عنى بها الأصوليون في تحقيق منهج الاستنباط من البيان ضبط حدود دلالة اللفظ على أفراد معناه ، فكانت لهم عناية بالغة بدرس دلالة « العام » وتناولوا فيه « عموم المقتضى » فلم تتفق كلمتهم على دلالة المقتضى على العموم ولعل منشأ ذلك النزاع في طبيعة المقتضى : إن يكن لفظاً فلا خلاف في أن الألفاظ توصف بالعموم والخصوص حقيقة^(٢).

ولكنّ الخلاف في المعنى أيكون العموم من عوارضه ؟ فيه ثلاثة مذاهب :
الأول : أن العموم من عوارض المعاني حقيقة ، فالعموم حقيقة في شمول أمر متعدّد ، فكما صح في الألفاظ بشمول لفظ لمعان متعدّد ، فيصح حقيقة في المعاني باعتبار شمول معنى لمعان متعدّد كعموم المطر والخصب ونحوه .

(١) كشف الأسرار للعلاء البخاريّ : ٢٤٦/٢ ، وشرح المنار لابن مالك ، وحواشيه : ص ٥٣٦-٥٨ ، وإفاضة الأنوار : ص ١٤٩ .

(٢) ينظر : المنتهى : ص ١٠٢ ، ونهاية السؤل : ٥٧/٢ ، والمستصفي : ٣٢/٢ ، ٦١ ، وفواتح الرحموت : ٣٥٨/١ ، وتيسير التحرير : ١٩٤/١ ، وجمع الجوامع (ح : العطار) ٥١٠/١ ، شرح المختصر للعضد ومعه حاشية السعد : ١٠١/٢ ، وشرح الكوكب المنير : ١٠٦/٣ ، وإرشاد الفحول : ص ١١٣ ، والبحر للزركشي ، تحقيق : الأشقر - الكويت : ١٥٥/٣ .

الثاني : أن العموم من عوارض المعاني مجازا لا حقيقة وهو قول أكثر الحنفيّة وبعض من غيرهم ، بل نقله الأمدى عن كثير ورجّحه .

الثالث : أنه لا يعرض للمعاني حقيقة ولا مجازا وقد ضعفه المحققون^(١) .

منزِع الخِلاف :

عند المحققين ليس من المعاني التابعة للألفاظ ، فتلك لا خلاف في عمومها ، إذ لفظها عامٌ ، بل الخلاف في المعاني المستقلة كالمقتضى والمفهوم ، وهي التي لا يكون لها لفظٌ في العبارة يدلّ عليها مواضعة ، وقد نُوزع في تخصيص الخلاف بالمعاني المستقلة^(٢) إلا أن النزاع فيها أشد ، وهو جليٌّ في صنيع آل تيمية حيث قرن بين المضمورات والمعاني وتناول من المعاني المفاهيم^(٣) . وعليه فالعلماء على أن المقتضى (بالفتح) إذا دلت القرائن دلالة قاطعة على تعيين مضمّر مُحدد فحكم ذلك المضمّر في العموم والخصوص كحكم المظهر^(٤) .

وهذا ما تراه في قول الله ﷻ :

﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبَاتُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ

(١) المعتمد : ١٨٩/١ ، وأصول السرخسيّ : ١٢٥/١ ، والفصول للجصاص (مقدمة المحقق) : ٣١/١ ، والمسودة لآل تيمية : ص ٨١ ، ٨٨ وجمع الجوامع (حاشية : العطار) ٥١١/٢ ، وشرح المختصر للعضد : ١٠١/٢ .

(٢) شرح الكوكب المنير : ١٠٨/٣ ، وحاشية العطار على جمع الجوامع : ٥١١/٢ .

(٣) المسودة لآل تيمية : ٨١ .

(٤) بيان المختصر : ص ١٧٥/٢ ، وفواتح الرحموت : ٢٩٤/١ ، والرهاوي على ابن مالك : ص ٥٤١ .

أَبْنَايَكُمْ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفُ
إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿ (النساء: ٢٣).

القرائن قاطعة بضرورة إضمار النكاح خاصة كما مضى من قبل
ومثله قوله ﷺ : ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ
فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ
حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٢٣٠).

القرائن قاطعة أيضاً بأن المقتضى محدد مخصوص : « فإن طلقها الطلقة
الثالثة فلا تحل له... إلخ

والخلاف قائم إذا احتمل تقدير مضمرات عدة يستقيم بأي منها حال
المقتضى ، أتقدر جميعها أم واحد منها ؟

المذهب الأول : أن للمقتضى (بالفتح) عموماً كغيره وهو ما عليه أكثر
الحنابلة والمالكية^(١) وقد نسب ذلك إلى الشافعي وشاعت تلك النسبة عند
الحنفية^(٢) وحقق أهل التدقيق أن الأمر على غيره ، بل هو مذكور في بعض
كتب الشافعية لا عند الشافعي^(٣) إلا أن الحافظ العلائي ذهب إلى أن الشافعي
في « الأم » قدر في تأويل قول الله ﷻ : ﴿ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ
أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ
فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِمْ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ
نُسْكَ فَإِذَا أُمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ
يَجِدْ فِصْيَامًا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ

(١) شرح الكوكب المنير : ١٩٧/٣

(٢) أصول السرخسي : ٢٤٨/١ ، وكشف الأسرار للعلاء البخاري : ٢٣٧/٢ ،

وتيسير التحرير : ٢٤٢/١

(٣) تخريج الفروع على الأصول ، للزنجاني : ص ٢٧٩

لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ^٤ وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿١٩٦﴾ (البقرة: ١٩٦) جميع ما يصح إضماره في الآية ، وفي الإملاء نفي صحة جميع تلك المضمورات فيها^(١).

أدلة عموم المقتضى :

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة منها :

● المقتضى بمنزلة النصّ في إثبات الحكم به ، ولذا لم يجعل من قبيل القياس ، فكان له حكم النصّ في الاتصاف بعموم الدلالة وشمول إفراده .
● النّظم في دلالة الاقتضاء يستوجب إضماراً، فإن احتمل مضمورات متعدّدة، ولا توجد قرينة أو دليل يقطع بأيّ منها عاماً أن نُضمّر كلّ المحتملات أو بعضها أو لا نضمّر شيئاً البتة .

الأخير لا يقال ، والثاني يوجب تفضيلاً بغير بينة ، فلا يبقى إلا إضمار جميع المحتملات

● إضمار الجميع أعمّ فائدة وأقرب إلى الحقيقة ففي قولهم « رفع عن الأمة الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » فالأقرب القول بعموم المرفوعات المضمورات من إثم وضمنان ومؤاخذه ، إذ أنّ عدم جميع هذه المضمورات أقرب إلى عدم ذات الثلاثة المذكورات من عدم بعض هذه المضمورات ، وجمل المجاز الأقرب إلى الحقيقة أولى .

● العرف يقتضى في قولنا : « ليس للبلد سلطان » أن النفي يعمّ كلّ الصّفات التي تكون للسلطان من العدل والسياسة... إلخ ، فيلزم أن يكون مقتضياً

(١) المحصول : ٦٢٥/٢/١ ، وبيان المختصر : ١٧٧/٢ ، وشرح المختصر للعضد : ١١٥/٢ ، وشرح الكوكب المنير : ١٩٨/٣ ، وجمع الجوامع (حاشية العطار) ٩٤/٢ ، وفواتح الرحموت : ٢٩٥/١ ، وتيسير التحرير : ٢٤٢/٢ ، وكشف الأسرار للنسفي : ٤٠٠/١

للعوم في غيره من الصّور بالقياس بجامع أنّهما مشتركان في وجوب الصّرف
عن الظاهر كما تستقيم دلالة النظم^(١).

مناقشة الأدلة :

لم تسلم أدلة القائلين بعموم المقتضى من النقد على هذا النحو :

١- الثابتُ بالاقتضاء وإن كان كالثابت بالنص في الحكم والدلالة إلا عند
التعارض فإنّ ذلك لا يجعله مثله في إثبات صفة العموم له ، فثمّ فرقٌ
جوهرىٌّ بينهما مائلٌ في أن ثبوت المقتضى للحاجة والضرورة حتّى إذا
كان المنصوص مفيداً للحكم بدون المقتضى لا يثبت المقتضى لغةً
ولا شرعاً ، والثابت بالحاجة يتقدر بقدرها ، ولا حاجة إلى إثبات صفة
العموم للمقتضى فوجب الاكتفاء منه بقدر الحاجة .

٢- الحمل على أن بعض المضمورات أولى وإن كان فيه إجمالٌ أولى من
الحمل على الجميع ، إذ ما من إجمالٍ إلاّ له في بيان الشريعة ما يرفعه ،
بخلاف الحمل على جميع المضمورات فإنه يستلزم زيادة يستغني عنها وفي
ذلك تكثير مخالفة الأصل فالإجمال أقربٌ وأولى .

٣- دعوى أن إضمار الكلّ أقرب إلى الحقيقة غير مسلمة ، لجواز أن يكون
المقتضى في الإيجاب لا في المنع ، كما في قول النبي ﷺ : « إنّما الأعمال
بالنيات » فيما رواه البخاري من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، فالمقتضى
لا رفع فيه بل إثبات له ، فلا يتحقق القول بقرب إضمار كلّ المحتملات ،
وكذلك إضمار كلّ المحتملات كأنه مجازٌ ؛ فالإضمار والمجاز في مرتبة ،
وقلة المجاز أولى من كثرته .

(١) المحصول : ٦٢٥/٢/١ ، بيان المختصر : ١٧٧/٢ ، وحاشية السعد على شرح العضد :
١٥٥/٢ ، وشرح الكوكب المنير : ١٧٧/٢ ، وجمع الجوامع (حاشية العطار) ٩٤/٢ ،
وتيسير التحرير : ٢٤٢/١ .

٤- هذا الدليل مجرد مثال جزئي لا يثبت أمراً كلياً ، وليس من شأن المحصلين والمنظرين ومقرري الكليات المناقشة في الأمثلة ، علاوة على أن ذلك ثابت فيه بعرفٍ خاص لا يصلح قياسٌ غيره عليه ، إذ القياس في العرف غير جائز ، مثلما هو غير جائز في اللغة عند المحققين من الأصوليين أضف إلى ذلك أن قولهم : ليس في البلد سلطان . لا يلزم منه فهمٌ نفي جميع صفات السلطان ، بل نفي من يجمع صفة السلطان إلى صفته هو على سبيل الاستعارة ، فمن يجمع صفات السلطان إلى صفته هو كأنه السلطان وإن لم ينصب ، فالنفي هنا لوجود من يجمع صفة السلطان إلى صفته ، وليس في ذلك عموم للمقدر^(١) .

لذا ذهب الحنفية وآخرون من غيرهم إلى المذهب الثاني المانع القول بعموم المقتضى^(٢) مضيفين إلى ما سبق ذكره في نقد أدلة الوجه الأول عدة أدلة أخرى منها :

١- أن المقتضى تابعٌ للمقتضي (بالكسر) ؛ لأنه شرط فيه ليفيد ، وشرط الشيء تابعٌ له ، ولذلك يكون ثبوته بشرائط المنصوص فلو جعل هو كالمنصوص - كما زعموا - خرج عن أن يكون تابِعاً له^(٣)

٢- أن المقتضى ليس لفظاً بل معنى ، والعموم من عوارض الألفاظ ولا تتصف بها المعاني إلا مجازاً^(٤) .

(١) راجع المستصفي للغزالي : ٦١/٢ ، والمحصول : ٦٢٥/٢/١ ، وأصول السرخسي :

٢٤٨/١ ، وبيان المختصر : ١٧٧/٢ ، وشرح المختصر للعضد وحاشية السعد عليه :

١١٦/٢ ، وتيسير التحرير : ٢٤٢/١ ، وفواتح الرحموت : ٢٩٥/١

(٢) الفصول للجصاص : ٢٦١/١ ، أصول السرخسي : ٢٤٨/١ ، كشف الأسرار للعلاء

البخاري : ٤٢٧/٢ ، والمستصفي : ٦١/٢ ، شرح اللمع : ٤٢٧/٢ ، الإحكام للآمدي :

٢٦٣/٢

(٣) أصول السرخسي : ٢٤٨/١

(٤) السابق : ٢٤٩/١ ، وشرح اللمع : ٤٢٧/١ ، وتيسير التحرير : ٢٤٢/١

الأولى القولُ بعمومِ المقتضى ؛ فالفطرةُ البيانيةُ لدى الصحابة فهمت العموم من قول الله ﷻ : ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ ﴾ (البقرة: ١٧٣) كما دلّ عليه شاة ميمونة الأنف ذكره حين قالوا : إنها ميتة فقال ﷺ : « إنما حرم أكلها » . فقولهم (إنها ميتة) دليلٌ على أنهم فهموا تحريم الانتفاع بها على وجه العموم وهذا هو القول بعموم المقتضى ، وسلطان الفطرة البيانية أقهر من سلطان الجدل العقلي .

والصحابه فهموا عموم المضمّر على الرغم من قرينة السياق المؤذنة بأن الآية آتية في سياق الأكل ، وكذلك قوله ﷻ في آية أخرى ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً ﴾ (الأنعام: ١٤٥) فقله : ﴿ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ ﴾ هادٍ إلى أنّ المحرّم في ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ ﴾ هو الأكل إلا أنّ الصحابة لم يأخذوا بالسياق الذي وردت فيه الآية ولا بدلالة ﴿ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ ﴾ حيلةً وورعاً واستشرافاً إلى التبيين النبوي ، ليكون أقطع وليس غفلةً عن دلالة السياق والقرينة ولا إعراضاً عن اعتبارها ففطرتهم البيانية وواقع منهجهم في إدراك المعنى وضبط حركته في النصوص حجازٌ منيعٌ من تلك الغفلة وذلك الإعراض ، ولذا لم ينكر الرسول ﷺ عليهم قولهم « إنها ميتة » بل خصّص الدلالة وحقّق لهم ما يستشرفون إليه من بيان قاطع بإفراد الأكل بالتحريم ، وذلك أدبٌ عالٍ من آداب الاستفتاء التي استوى عليها صحابة رسول الله ﷺ .

القولُ بتأصل عدم دلالة المقتضى على العموم فيه إسقاطٌ على واقع الدلالة النظامية للنصوص بعيداً عن تأثير القرائن والملابسات الخارجية ، ونحن بصدّد تبيان الأصل الدلالي في هذا أيدلُّ المقتضى (بالفتح) على العموم بعيداً عن القرائن أم لا يدلُّ؟ ولسنا بصدّد تبيان حدود الدلالة في حيلة القرائن ، فذلك أمرٌ لا توضع له ضوابط كلية ؛ فلكلّ نظمٍ ذي قرائن وملابسات دلالة خاصة تتناسب مع مساقه وقرائنه وتتغيّر بتغيّرها ، فالأولى القول بأن الأصل الدلالي

للمقتضى شمول دلالة عموم أفراده ، فيحمل النص في دلالة الاقتضاء اعتباراً لجميع المضمرة المدرجة تحت المقتضى المُقدَّر على ألا يكتفي بهذا في تدبر النص ، والسعي في استنباط المعاني منه ، بل يلزم في منهج التدبر البياني السعي الحثيث إلى الوقوف على كل ما يؤثر في هذا الأصل الدلالي لعموم المقتضى بالتخصيص ، أو المعارضة أو الإبطال سواء كانت هذه المؤثرات متصلة بالنص المُتدبر ، أو منفصلة عنه سياقاً ، لا منفصلة عنه غايةً وسبيلاً للأخذ بما ينضبط من تأثيراتها في هذا الأصل الدلالي للمقتضى ، فإذا ما كنا بصدد تدبر دلالة الاقتضاء في بيان ، فإننا سبيلاً أولياً نختبر صحته ، أوله أن نفرض عموم دلالة المقتضى المحقق صدق الدلالة ، ثم نخطو خطوة تالية : نبحث في بيان الوحي قرآناً وسنةً ، وواقعات الحياة زمن الوحي بحثاً مستقصياً يعين عليه الآن استيعاب السنة النبوية توثيقاً ، وكذلك واقعات الحياة زمن التدبر والاستنباط ، فملاحظة السياق الحضاري زمن الوحي ، وزمن الاستنباط مهمان معاً لا يستقيم الاكتفاء بأحدهما ، وإقصاء الآخر ، على أن السياق المقامي للوحي أكثر انضباطاً ، وانحصاراً من السياق المقامي لزمن الفقه والاستنباط .

وفي ضوء هذا وما يُسفر عنه تضبط حدود دلالة المقتضى (بالفتح) عموماً وخصوصاً كما لا نسقط على النص دلالة تتعاند مع نص آخر أو مع واقعة من واقعات الحياة زمن الوحي أو الفقه والاستنباط .

الذي مضى من قبيل المنطوق عند الجمهور ، وسيبقى النظر فيما هو من قبيل المفهوم عندهم ، وهو يجمع سبيلين :

● سبيل الإيماء والتنبيه ويسمى مفهوم الموافقة ، ولحن الخطاب وفحواه .

● وسبيل دليل الخطاب ، ويسمى مفهوم المخالفة .

الأول يقول به الحنفية ، ولا يقول بالآخر (مفهوم المخالفة).

والأول والثاني لا يقول به داود الظاهري (ت : ٢٧٠هـ).

* * *

سبيل الإيماء

ما مضى كان وجه المعنى فيه مدلولاً عليه بلفظ صريح ظاهر الدلالة عليه وهذا الوجه قد يكون مقصوداً من المتكلم في بناء عبارته غير أنه لا يجعل له في بنائها عنصراً لغوياً ملفوظاً به يدل عليه بنفسه ، بل يجعل سبيل الدلالة عليه هو نهج البناء لتلك العناصر واقترانها ونسقتها على نحو معين فلا تكون الدلالة على وجه المعنى في النظم دلالة وضعية منبثقة من دلالة عنصر من عناصره ، بل دلالة تركيبية .

وهذه الدلالة تسمى عند الشافعية وأشياعهم دلالة إيماء وتنبه .

وحدها عندهم : « اقتران الحكم بوصف لو لم يكن لتعليقه كان قرنه به بعيداً عن فصاحة كلام الشارع »^(١)

الدالّ على وجه المعنى ليس كلمة بعينها في النظم بل نهج البناء والاقتران بين بعض العناصر وبعض ، فمن العناصر ما لا يكون لنسقه في العبارة مع غيره غاية غير تعليل المعنى المقصود من العبارة .

وقول الأصوليين « اقتران الحكم » أي المعنى المقصود من العبارة وقولهم « بوصف » لا يريدون به النعت النحوي بل هو أفسح مدلولاً وأعم إفراداً منه مثلما لا يريد البلاغيون بالوصف في باب القصر النعت النحوي بل الصفة المعنوية التي هي معنى قائم بالغير .

يتجلى ذلك في نحو قوله ﷺ : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴾ (الكهف: ١٠٧).

اقتران قوله : ﴿ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ ﴾ بقوله : ﴿ الَّذِينَ ءَامَنُوا . . . ﴾ . دالّ على أنه علة لإسناد الجنة إليهم ، فالإيمان وعمل الصالحات علة الجزاء

(١) بيان المختصر : ٩٢/٣ ، ونهاية السؤل : ٤٤/٣ ، جمع الجوامع (حاشية العطار) : ٣٠٩/٢ ، وشرح اللمع : ٨٥٢/٤ ، شرح الكوكب المنير : ١٢٥/٤

بالجنة ، والذي دل على ذلك الاقتران وبناء الخبر على الوصف ، وهذا الاقتران ليس له لفظ مصرح به في العبارة بل هو نهج بناء ومسلك تركيب .

ومن هذا قول الله ﷻ : ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِمَّا يَبُلُغْنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾ (الإسراء: ٢٣).

وهذا المعنى المفهوم من المعنى المباشر لقوله ﷻ : ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴾ وهو النهي عن الضرب وما شاكلة يمكن أن يفهم معه معانٍ أخرى تتوازي مع النهي عن الضرب من ذلك النهي عن كل ما يمكن أن يوقع بهما الأذى النفسي ، كالأفعال التي تسيء إلى الوالدين بأنهما لم يُحسنا تربية وليدهما ، فالإخفاق في تلقى العلم ، والتفوق في العمل ، ونحو ذلك كل ذلك يدخل في ما هو منهى عنه بمفهوم قوله ﷻ : ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴾ فالمعنى المفهوم من المعنى المباشر للعبارة (التركيب / الصورة) معنى متسعة أقطاره لا ينتهي إلى غاية .

وهذا المعنى المستنبط إنما يعرف بفقهِ المقصود من معنى المنظوم ، فهو من أفق معنى المعنى عند البيانين ، والسياق والقرائن لهما أثرٌ بالغٌ في فقه هذا المعنى الدالُّ عليه معنى المنظوم .

والأصوليون يؤكدون منزلة السياق والقرائن في فهم هذا المعنى المدلول عليه بمعنى المنطوق سواء عند من قال دلالاته دلالة لفظية لاستنادها إلى اللفظ أو دلالة قياسية لا لفظية :

الغزالي في «أساس القياس» مصرح بأننا لانفهم النهي عن الضرب وما فوق التأفف من قوله ﷻ : ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرهُمَا ﴾ من صورة اللفظ وحده بل منه ومن سياق الكلام وقرينة الحال ، فلولا معرفتنا بأن الآية سيقت لتعظيم الوالدين لما فهمنا منع الضرب ، فهو حاصلٌ من اللفظ وسياقه . وهذا ما عليه جمهرة من أهل العلم ، فدلالة المفهوم دلالة لفظية من أنها تستند إلى اللفظ لا أن اللفظ دل عليها دلالة مباشرة ، بل دل اللفظ على معنى ،

وَدَلُّ ذَلِكَ الْمَعْنَى عَلَى مَعْنَى آخَرَ ، فَاَلْمَسْتَنْبَطُ لِلْمَفْهُومِ يَسْتَنْبَطُهُ مِنْ مَعْنَى دَلَّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ : (التركيب / الصورة) ولولا نظره فيما دلَّ عليه اللفظ ، واعتداده بالسياق والقرائن ما كان بملكه أن يفهم هذا المعنى ..^(١)

ويقول الغزالي في الآية : «الحق عندنا ، أن ذلك غير مفهوم من مجرد اللفظ العاري عن القرينة ، لكن إذا دلت قرينة الحال على قصد الإكرام ، فعند ذلك يدلّ لفظ التأنيف على تحريم الضرب ، بل يكون ذلك أسبق إلى الفهم من التأنيف المذكور ، إذا التأنيف لا يكون مقصوداً في نفسه ، بل يقصد به التنبيه على منع الإيذاء بذكر أقل درجاته».^(٢)

ويقول الفخر البزدوي : «قوله ﷻ : ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ ﴾ هَذَا قَوْلٌ مَعْلُومٌ بِظَاهِرِهِ مَعْلُومٌ بِمَعْنَاهُ ، وَهُوَ الْأَذَى وَهَذَا مَعْنَى يُفْهَمُ مِنْهُ لُغَةً حَتَّى شَارَكَ فِيهِ غَيْرُ الْفُقَهَاءِ أَهْلَ الرَّأْيِ وَالْاجْتِهَادِ كَمَعْنَى الْإِيلَامِ مِنَ الضَّرْبِ ثُمَّ يَتَعَدَّى حُكْمَهُ إِلَى الضَّرْبِ وَالشَّتْمِ بِذَلِكَ الْمَعْنَى فَمِنْ حَيْثُ إِنَّهُ كَانَ مَعْنَى لَا عِبَارَةَ لَمْ نُسَمِّهِ نَصًّا ، وَمِنْ حَيْثُ إِنَّهُ ثَبَتَ بِهِ لُغَةً لَا اسْتِنْبَاطًا يُسَمَّى دَلَالَةً وَأَنَّهُ يَعْمَلُ عَمَلَ النَّصِّ»^(٣).

ومثله قوله ﷻ : ﴿ أَوْلِيكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأَوْلِيكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (البقرة: ٥) بنى الحكم على ما أشار إليه اسم الإشارة من الأوصاف المعروضة من قبله للمتقين فدلّ على أن ما قبله علة لما بعده ، وذلك أن اسم الإشارة (أولئك) «وهو المتوسط مع قرب المتعين يفيد زيادة تمييز بحيث يستحضر السامع أوصافهم المذكورة من إيمان بالغيب وإقام الصلاة والإنفاق مما رزقهم

(١) ينظر : أساس القياس : ص ٧٠ ، شرح الكوكب المنير : ٤٨٤/٣ ، والعتار على جمع الجوامع : ٣٢٠/١ ، ٣٢١ ، والتبصرة في أصول الفقه للشيرازي : ص ٢٢٨ ، بيان المختصر : ٤٤٢/٢ .

(٢) المستصفي : ٢٧٣/٢ .

(٣) أصول فخر الإسلام البزدوي ومعه كشف الأسرار للعلاء البخاري : ٧٣/١ ، ٧٤ .

الله حتى يتنبه بذلك على أنهم لأجل هذه الأوصاف والفلاح آجلا ، فيكون من ترتيب الحكم على الوصف المناسب ليفهم العلة»^(١)

ومن ذلك ما رواه البخاري في كتاب (العيدين) ومسلم في كتاب (صلاة العيدين) بسنديهما عن عائشة رضي الله عنها قالت دخل أبو بكر وعندي جاريتان من جوارى الأنصار تغنيان بما تقاولت الأنصار يوم بعثت - قالت وليستا بمغنيتين - فقال أبو بكر أمز أمير الشيطان في بيت رسول الله ﷺ وذلك في يوم عيد . فقال رسول الله ﷺ « يا أبا بكر إن لكل قوم عيداً ، وهذا عيدنا » (النص للبخاري)

لم يكن قوله ﷺ (وهذا عيدنا) إخباراً بمنطوق عبارته ، فأبو بكر عليم بأن هذا اليوم عيد ، فالعبارة ما سقت لذلك المنطوق به بل سقت إلى لازم له « وإن لكل قوم في عيدهم فرحاً ومسرةً وشيئاً من اللهو ، فقوله (وهذا عيدنا) إعلام بالرخصة في غناء الجاريتين لأجل كون اليوم يوم عيد ، فهو كالاقتدار عن وجود هاتين الجاريتين تغنيان في بيته ، وفيه إيحاء إلى علة الترخيص وهو أن من جملة المقاصد في جعل العيد إجمام النفوس وارتياحها»^(٢).

والوصف الذي يدل اقترانه بالحكم على عليته له ينبغي أن تتحقق فيه أمور :

● أن يكون وصفاً مؤثراً في الحكم أي يغلب على ظن المتدبر أن الحكم حاصل عند ثبوته لأجله دون غيره .

● وأن يكون مطرداً لتسلم عليته من النقض والكسر .

● وأن يكون منضبطاً بأن يكون تأثيره لحكمة مقصودة للشارع .

إذا ماتوفرت تلك الضوابط أمكن الاطمئنان إلى فقه دلالة التعليل من اقتران ذلك الوصف بالحكم ، وهذا يقتضي الاقتدار على تحقيق مناط العلية ، فالحكم

(١) شرح الفوائد الغيائية لطاشكبرى زادة : ص ٦٨ ، ٧١ ، وشروح التلخيص : ٣١٠/١ ، حاشية السيد على الكشاف : ١٤١/١ .

(٢) أعلام الحديث للخطابي : ٥٩٤/١ ، والنظر الفسيح للطاهر : ص ٢٨ .

يمكن أن يقترن به أثر من وصف ، فما كان مؤثرا مطردا منضبطا كان هو علة الحكم كتحریم الزنا في قوله ﷺ : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ ﴾ (الإسراء: ٣٢) فقد يظن أن علة اختلاط الأنساب أو هتك الأعراض والاعتداء على حق الآخرين أو الإضرار الصحي ، وهذه الأوصاف بعضها غير مطرد ، فقد يكون زنا ولا يكون اختلاط نسب إذا ما كانت عاقرا ، أو كان عقيما وقد يكون زنا ولا اعتداء إذا ما أذن له أصحاب الحقوق في هذا كما في المجتمعات الإباحية التي يتراضى فيها القوم بالزنا ، وقد يكون ولا يترتب عليه إضرار صحي ، ومن ثم كان قوله ﷺ من بعد ذلك ﴿ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا ﴾ كاشفا عن الوصف المؤثر المطرد المنضبط .

تعريف الأصوليين دلالة الإيماء والتنبيه فيه تأكيد أن دلالة الاقتران دلالة تفهم من السياق لا من اللفظ صراحة فهي دلالة عرفية غير قطعية مبنية على أنه لو لم يجعل هذا الاقتران منبهاً على العلية لكان ذلك الاقتران بعيدا عن فصاحة بيان الوحي التي قد قطع بها ، فإذا دل الاقتران على معنى آخر غير التعليل دلالة راجحة حمل عليه ، ولم يحمل على معنى التعليل وحده فوجوه المعاني غير المتناقضة لا تتزاحم ، ولكن إذا لم يدل السياق على معنى آخر كان المصير إلى الحمل على التعليل ، فالحمل عليه احتياط لا حمل إلزام ووضع .
والبلاغيون تناولوا بعضا من دلالات الاقتران غير التعليلية في أسفارهم^(١)
صور دلالة الإيماء والتنبيه :

للاقتران الدال إيماء وتنبيه على علية الوصف للحكم صور متعددة ومسالك متنوعة لا تنهاى ، يمكن إجمالها في صور كلية ، ثم تفصيل بعضها .
[الصورة الكلية الأولى] :

ترتيب الحكم على الوصف المناسب سواء صاحب هذا البناء والترتيب أداة أم لم يصاحبه ، فمجرد البناء كاف في الدلالة لزوما عرفيا على أن ذلك الوصف علة ذلك الحكم^(٢) .

(١) تنظر : شروح التلخيص : ٢٨٢/١ - ٣٢٠

(٢) الأحكام للآمدي : ٢٤٠/٢ ، وشرح المنهاج للأصفهاني : ٦٧٤/٢

وعلى الوصف هنا في الجانب التشريعي إنما هي تعريف بسنة التشريع وليست عليه إلزام للمشرع ، أي أن الاقتران يعرفنا نحن المتلقين أن من السنة البيانية للمُشرِّع أن يربط هذا الحكم وهو الوصف ولكنه لا يلزم المشرع بهذا وإن ألزمتنا نحن باتباع سنته البيانية .

وبناء عليه ، فمجرد الاقتران بين الوصف المناسب والحكم يدلنا نحن لزوماً على أن ذلك الوصف علة ذلك الحكم بتحقيق حيث تحقق الوصف إطراداً إلا إذا منع منه مانع في أمر مخصوص ، وليس في كل أمر أو في حال مخصوص وليس في كل حال . وهذا يتطلب منا نحن المتدبرين المستنبطين معاني النصوص أن نسبر أغوار دلالة الاقتران على التعليل ، ومستوى دلالتها على ذلك .

مثال ذلك ما رواه البخاري في كتاب (المغازي) بسنده عن سَعِيدُ بْنُ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ جَدَّهُ أَبَا مُوسَى ، وَمُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ : « يَسْرًا وَلَا تُعَسِّرًا ، وَبَشْرًا وَلَا تُنْفِرًا ، وَتَطَاوَعًا »

فَقَالَ أَبُو مُوسَى يَا نَبِيَّ اللَّهِ ، إِنَّ أَرْضَنَا بِهَا شَرَابٌ مِنَ الشَّعِيرِ الْمِزْرُ ، وَشَرَابٌ مِنَ الْعَسَلِ الْبِتْعُ . فَقَالَ « كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ » . فَاذْطَلَقَا فَقَالَ مُعَاذٌ لِأَبِي مُوسَى كَيْفَ تَقْرَأُ الْقُرْآنَ قَالَ قَائِمًا وَقَاعِدًا وَعَلَى رَاحِلَتِهِ وَأَتَفَوَّقُهُ تَفَوُّقًا . قَالَ أَمَا أَنَا فَأَنَا وَأَقُومُ ، فَأَحْتَسِبُ نَوْمَتِي كَمَا أَحْتَسِبُ قَوْمَتِي ، وَضَرْبَ فُسْطَاطًا ، فَجَعَلَا يَتَزَاوَرَانِ ، فَزَارَ مُعَاذٌ أَبَا مُوسَى ، فَإِذَا رَجُلٌ مُوْتَقٌ ، فَقَالَ مَا هَذَا فَقَالَ أَبُو مُوسَى يَهُودِيٌّ أَسْلَمَ ثُمَّ ارْتَدَّ . فَقَالَ مُعَاذٌ لِأَضْرِبَنَّ عُنُقَهُ .

جعل الرسول ﷺ الإسكار علة الحرمة ، فحيث تحقق الإسكار - بالفعل أو القوة تحققت الحرمة ، يؤكد هذا أن هذا التشريع ورد في سياق دال على أنه فيه تعليماً لمبعوثيه ﷺ أن القانون الكلي في هذا أن كل مسكرٍ حرام عليهما تطبيقه في كل أمر تحقق فيه وصف الإسكار في المشروب وإن لم يتحقق في الشارب ، فلا يحتاجان بعد ذلك إلى توقف فيما يعنُّ لهما ، أو يطرأ عليهما .

اقتران حكم الحرمة بوصف الإسكار دال على علية هذا الوصف لذلك الحكم اضطرادا إلا إذا كان نص يستثنى بعض الأمور وبعض الأحوال - كما في حال الاضطرار ﴿ فَمَنْ أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ (البقرة: ١٧٣).

ومن هذا ما رواه الشيخان البخاري في كتاب الأحكام ، ومسلم في كتاب (الأقضية) بسنديهما عن عبد الرحمن بن أبي بكر قال كتب أبو بكر إلى ابنه وكان يسجستان بأن لا تقضى بين اثنين وأنت غضبان ، فإني سمعت النبي ﷺ يقول « لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان » .

إذا نظرنا ألفينا أنه قيد النهي عن القضاء بين اثنين : حال الغضب فينصب النهي على الفعل وقيد لا على الفعل مجردا منه ، وهذا دال على أن علة النهي عن الفعل هو الغضب ، فمتى تحقق الغضب تحقق النهي . والمناسبة بين النهي والوصف جد جلية ، فتأثير الغضب على الإدراك والفقه والحصافة جد عظيم وتأثيره الحسي على أجزاء الجسد واضح ، وتأثيره على الفكر والنظر أشد وأقوى

وإيقاع النكرة (أحد) في سياق النهي يعم الأمة كلها فليس لأحد أن يحكم متلبسا بهذه الصفة فمقاومة الغضب عصبية ، فإن حكم وهو غضبان لا ينفذ حكمه حتى يفتش فيتعين نزوله على مقتضى الحق .

ولا يخفى أن النبي ﷺ غير داخل في هذا النهي لأنه ﷺ بما فطر عليه وبما أفرغ عليه من العصمة كان حاله في غضبه كحالته في رضاه لا يقول إلا حقا. وقد قرّر ذلك وأقسم عليه :

روى الإمام أحمد في مسند عبد الله بن عمرو بسنده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاصي قال قلت يا رسول الله إنني أسمع منك أشياء أفأكتبها ؟ قال : « نعم » . قلت في الغضب والرضا قال : « نعم فإني لا أقول فيهما إلا حقا » .

وقد وقع منه ﷺ حكم صائب كبد الحقيقة وهو غضب الله ﷻ لا لنفسه ،
وذلك كما في قصة ابن الزبير مع صاحبه في سراج الحرة ^(١) ، وفي قصة لقطة
الإبل : روى البخاري في كتاب (العلم) بسنده عن زيد بن خالد الجهني أن
النبي ﷺ سأله رجل عن اللقطة فقال : « اعْرِفْ وَكَاءَهَا - أَوْ قَالَ وَعَاءَهَا -
وَعِفَاصَهَا ، ثُمَّ عَرَّفَهَا سَنَةً ، ثُمَّ اسْتَمْتَع بِهَا ، فَإِنْ جَاءَ رَبُّهَا فَأَدِّهَا إِلَيْهِ » .

قَالَ فَضَالَةٌ : « الإِبل » فَغَضِبَ حَتَّى احْمَرَّتْ وَجَنَّتَاهُ - أَوْ قَالَ احْمَرَّ وَجْهُهُ -
فَقَالَ « وَمَالِكَ وَلَهَا مَعَهَا سِقَاؤُهَا وَحِذَاؤُهَا ، تَرْدُ الْمَاءِ ، وَتَرَعَى الشَّجَرَ ، فَذَرَهَا
حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا » . قَالَ فَضَالَةُ الْغَنَمِ قَالَ « لَكَ أَوْ لِأَخِيكَ أَوْ لِلذَّنْبِ »

فالنهي الوارد في الحديث نهى تحريم لا نهى كراهية وغير منسوخ بفعل
الرسول ﷺ ومن صرفه عن موجب معناه الحقيقي كان بحاجة إلى قرينة
ووقوعه من النبي ﷺ حال الغضب لله ﷻ لا يصلح قرينة ، فذلك خاص به ﷺ
من أجل العصمة .

واشترائط مناسبة الوصف للحكم من أنه لم يُعهد من الشرع قرآناً وسنة أن
علّق حكماً على وصف غير مناسب للحكم ، فأحكامه أقيمت لدفع مفسدة
أو جلب مصلحة ، وذلك يقتضي تناسبا بين العلة والحكم سواء كانت هذه
المناسبة ظاهرة لنا أو خفية عن قلوبنا ، والسنة في بيان الشريعة أنه يقام على
نهج مُحَرِّضٍ على الامتثال مُحَبِّبٍ إلى الخضوع والطاعة ، ولهذا استفتح الله بيانه
في القرآن الكريم بذكر صفاته الحسنى التي يُعينُ فقهاها وتذكرها على حسن
الامتثال لما سيأتي من أحكام في سائر القرآن الكريم ، فقال ﷻ : ﴿ بِسْمِ اللَّهِ
الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٣﴾ مَلِكِ
يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾ (الفاتحة: ١-٤) .

(١) سبق ذكر الحديث في مبحث التعليل باللام المقدر .

وهذا يؤكد ما ذهبُ إليه من أن هديه في البيان إقامة الأحكام على أوصاف تناسبها ، وما علينا إلا أن ندقق في ملامح هذا التناسب أو نعلن عجزنا عن إدراكه ، لا أن ننفي هذا التناسب .

وهذه الصورة ذات أساس بياني راسخ في الفطرة البيانية ، فمن الفطرة أن بناء الحكم على وصفٍ يشعر بأن لمعناه اللغوي الذي صيغ منه أثرٌ فيما بُنيَ عليه من حكم ، وقد تناول البلاغيون ذلك في بحوثهم^(١)

[الصورة الكلية الثانية]

أن يذكر الوصف مقرونا به الحكم ، وليس له أثر فيه إلا التعليل . هذه الصورة يكون الاقتران فيها مصحوبا بقرائن حالية ومقالية تكشف عن وجه الاقتران ، ولذلك كانت لهذه الصورة الكلية عدة صور جزئية أو وجوه نظمية تبدو من خلالها :

الوجه الأول : (الاقتران لدفع إشكال) :

أن يكون ذكر الوصف في مقام دفع إشكال ناجم عن مقارنة بين حالين ، لكلِّ حالٍ حكمٌ غير الذي للآخر ، فيأتي الوصف دافعا لمظنة اتحادهما حكما ولييان وجه اختصاص كل بحكمه^(٢) .

من ذلك : ما روي أنه ﷺ امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له إنك تدخل على بني فلان وعندهم هرة ! فقال : « إنها ليست بنجسة ، إنها من الطوافين عليكم و الطوافات » .

روى أبو داود في كتاب الطهارة بسنده عن حُمَيْدَةَ بِنْتِ عُبَيْدِ بْنِ رِفَاعَةَ عَنْ كَبْشَةَ بِنْتِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ - وَكَانَتْ تَحْتَ ابْنِ أَبِي قَتَادَةَ - أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ دَخَلَ فَسَكَبَتْ لَهُ وَضُوءًا فَجَاءَتْ هِرَّةٌ فَشَرِبَتْ مِنْهُ فَأَصْغَى لَهَا الْإِنَاءَ حَتَّى شَرِبَتْ قَالَتْ

(١) شروح التلخيص : ٢١٠/١ ، ٢١١ ، وشرح الفوائد الغياثية : ص ٦٨ ، الفري على

المطول : ص ١٠٢ ، ١٥٣ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨

(٢) المحصول : ٢٠٧/٢/٢ ، شرح المنهاج للأصفهاني : ٦٧٦/٢

كَبَشَةٌ فَرَأَنِي أَنْظُرُ إِلَيْهِ فَقَالَ : أَتَعْجَبِينَ يَا ابْنَةَ أَخِي ؟ فَقُلْتُ نَعَمْ . فَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ » .
 قوله ﷺ : (من الطوافين ...) ذكر فيه وصف الطواف قارنا له بالحكم بطهارة الهرة، وذلك في سياق دفع إشكال التفريق بين الكلب والهرة ومظنة أنهما سواء، فكان هذا الاقتران منبها على أن الطواف هو علة الطهارة « فلو لم يكن لكونها من الطوافين أثر في طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بطهارتها فائدة »^(١) .
 ففي هذا الحديثِ تعليلٌ بأداةٍ هي (إنّ) وتعليلٌ بالإيماء ، وذلك باقترانِ الحكم بالوصفِ المناسبِ ، والأوّلُ من المنطوقِ الصّريحِ ، والآخرُ من المنطوقِ غيرِ الصّريحِ عندَ ابنِ الحَاجِبِ ، وأشياءه ، وهما معاً من دلالةِ العبارةِ عندَ الحَنَفِيَّةِ .

وهذا يبين لك أثر ملاحظة علاقة عناصر البيان في إحسان استنباط المعاني والأحكام ، وهذا مستندٌ إلى أن البيان المنظور فيه بيانٌ حكيم ، لا يكون فيه عنصرٌ من عناصر الإبانة عقيماً ، لا يؤسس معنى أو يؤكده ، مما يوجبُ على المستبصرِ هذا البيانَ ألا يدع ظاهراً أو خفياً دقيقاً أو جليلاً من عناصر بيانِ الوحيِ دون أن يجاهدَ بأدوات التّلقي الرّشيد أن يلمح شيئاً من عطاءِ هذا البيانِ ، فإنّما هو بيانٌ لا تنقضي عجائبه ، ولا يخلقُ على كثرة الرّد ، وهذا يرسمُ لك عظيمَ الخطرِ المحيطِ بمن يدفعُ بنفسه لاستنباط المعاني من بيانِ الوحيِ ، وهو لا يملك الأدواتِ أو لا يجتهدُ في استثمارها على النحو الأكمل .

الوجه الثاني : (التقرير بوصف ما سئل عنه)

يتمثل هذا الوجه في أن يُسأل عن حكم شيء فيستفهم مقرراً عن وصف بدهيٍّ لما سئل عنه ، فيخبر به ، فيحكم فيه بحكم .

(١) المحصول : ٢٠٧/٢/٢ ، شرح المنهاج للأصفهاني : ٦٧٦/٢ ونهاية السؤل : ٤٨/٣ ، والإبهاج ٥٠/٢ ، وشرح المنهاج : ٦٧٦/٢

من هذا ما رواه أبو داود في كتاب (البيوع) بسنده عن مالك عن عبد الله ابن يزيد أن زيدا أبا عياش أخبره أنه سأل سعد بن أبي وقاص عن البيضاء بالسؤال فقال له سعد أيهما أفضل قال البيضاء. فنهاه عن ذلك ، وقال سمعت رسول الله ﷺ يسأل عن شراء التمر بالرطب ، فقال رسول الله ﷺ : «أينقص الرطب إذا يبس». قالوا نعم فنهاه رسول الله ﷺ عن ذلك . (صححه الألباني)

قوله ﷺ : (أينقص إذا يبس ؟) للتقرير ، فكل يعلم أن الرطب ينقص وزنا وكيلا إذا يبس ، فسأل ليقرر من سأله بهذا الوصف ، ويستنتقه بوصف لا ينازع فيه وفي أثره في المفاضلة بين الرطب التمر ، فنبه بهذا الاستفهام التقريري على حكم هذا البيع وعلّة هذا الحكم على الرغم من اتحادهما في الجنس ، ولذلك جاء الاستفهام في رواية عند أحمد في مسند «سعد بن أبي وقاص»:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ مَوْلَى الْأَسْوَدِ بْنِ سُفْيَانَ عَنْ أَبِي عِيَّاشٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ قَالَ سِئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الرَّطْبِ بِالتَّمْرِ فَقَالَ : «الْيَسُّ يَنْقُصُ الرَّطْبَ إِذَا يَبَسَ». قَالُوا بَلَى. فَكَرِهَهُ .

ودخول الهمزة على النفي من دلالاته الجلية التقرير والإلزام ، فرتب على الإقرار بالوصف الذي سلم هو علّة ذلك الحكم^(١)

الوجه الثالث : (التقرير بحكم ما يشبه المسئول عنه)

يتمثل هذا في أن يسأل عن حكم ، فيقرر السائل بحكم ما يشبه ما سئل عنه ، منبها بذلك على علّة الحكم الذي يصدره ، ووجه الشبه بينه وبين الحكم المسئول عنه ، فيدل على أن الوصف [وجه الشبه] هو علّة الحكم المسئول عنه^(٢) .

(١) شرح الكوكب المنير : ١٣٣/٤ ، التمهيد لأبي الخطاب : ١٣/٤ ، ١٤ ، شرح المنهاج : ٦٧٧/٢ .

(٢) المحصول : ٢٠٩/٢/٢ ، المعتمد : ٢٥٣/٢ ، والإبهاج : ٥١/٣ ، ونشر البنود : ١٢٣/٢ .

روى البخاري في كتاب (جزاء الصيد) عن سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما أَنَّ امْرَأَةً مِنْ جُهَيْنَةَ جَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ إِنَّ أُمَّي نَذَرْتُ أَنْ تَحُجَّ ، فَلَمْ تَحُجَّ حَتَّى مَاتَتْ أَفَأَحُجُّ عَنْهَا قَالَ : « نَعَمْ . حُجِّي عَنْهَا ، أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمَّكِ دَيْنٌ أَكُنْتَ قَاضِيَةً ؟ اقضُوا اللَّهَ ، فَاللَّهُ أَحَقُّ بِالْوَفَاءِ »

وروى مسلم في كتاب (الصيام) بسنده عن سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما أَنَّ امْرَأَةً أَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ إِنَّ أُمَّي مَاتَتْ وَعَلَيْهَا صَوْمٌ شَهْرٍ . فَقَالَ « أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَيْهَا دَيْنٌ أَكُنْتَ تَقْضِيهِ ؟ » . قَالَتْ نَعَمْ . قَالَ : « فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ بِالْقَضَاءِ » .

الصحابتان في الحديثين سألت كلٌّ عن حكم دينٍ على أمها ﷺ فلم يكشف لها عنه مباشرة ، ولكنه ﷺ عمد إلى نظيره وشبيهه وهو دين المخلوق وقضاؤه . فلما قرر كلاً بصحة تحمل الدين عن الميت ظهر إن في ذلك حكم ما سأله عنه . فنهج نهج التنظير تعليماً وتأديباً ، فوصف الصوم أو الحج بأنه دين على غرار وصف ما على الميت من أموال للناس بأنه دين فيه تنبيهٌ إلى علة صحة قضاء حق الله ﷻ من عبادات لزمته صاحبها .

والرسول ﷺ لم يسلك السبيل المباشر في ذكر الحكم ما سألت عنه وإنما سلك سبيلاً أكرم عطاء وأبقى فائدة وأهدى إلى سلوك نهج التنظير والمقايسة على ما لا منازعة في استحقاق قضائه ، فكان في ذلك إيماءً وتنبيهاً على علة الحكم ، وكان فيه تعليم للقياس وتنبيه على أركانه ، ولذلك سمى الأصوليون مثل هذا بالتنبيه على أصل القياس ^(١) .

والفقه البياني لأسلوب التشبيه ولا سيما التشبيه الضمني يُعين المتدبر والمستنبط على إبصار دقائق المعاني ومسارب حركتها في مثل هذا .

(١) الأحكام للآمدي : ١٣٨/٣ ، شرح المختصر للعضد : ٢٣٥/٢ ، والتمهيد لأبي الخطاب : ٤/٤ اشرح الكوكب المنير : ١٣٥/٤ .

ومن هذا القبيل ما رواه أحمد في مسند عمر بسنده عن عبد الملك بن سعيد الأنصاري عن جابر بن عبد الله عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: هَشَشْتُ يَوْمًا ، فَقَبَّلْتُ ، وَأَنَا صَائِمٌ ، فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم فَقُلْتُ : صَنَعْتُ الْيَوْمَ أَمْرًا عَظِيمًا !! قَبَّلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم :

« أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضَّمْتُ بِمَاءٍ وَأَنْتَ صَائِمٌ؟ » .

قُلْتُ : لَا بَأْسَ بِذَلِكَ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم « فَفِيمَ » .

فالرسول صلى الله عليه وسلم سأل عمر رضي الله عنه عن حكم أمرٍ شبيه بما سأله عمر عنه ، وما سئل عنه عمرُ بدهيٍّ شريعة ، فالسؤال كان تقريراً بحكم النظر وتنبهها على أن حكم قبلة في عدم إفسادها الصوم كحكم المضمضة الذي أقر به عمر بأنها لا تنقض الصوم فكلُّ (المضمضة ، والقبلة) مقدمة لا يترتب عليها شيءٌ ، فالمضمضة مقدمة الشرب ، والقبلة مقدمة الإنزال ، وفي هذا أيضاً تعليم للقياس وتدريب عليه ^(١) .

[إشكال] : لم يرتض بعض المحققين جعل حديث عمر في قبلة الصائم

من هذا الوجه لأمر منها :

● أن ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم أريد به نقض ما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة

للصوم عن طريق حكم المضمضة ، فهو من قبيل النقض لا التعليل .

● الأصل في الجواب مطابقتها السؤال بغير زيادة ولا نقصان ، وعمر سأل

عن القبلة أمفسدة للصوم أم لا ، فحق الجواب أن يكون بما يدل على الإفسادِ

أو عَدَمِهِ ، وهو لَمْ يَسْأَلْ عن كون القبلة علة لنفي الفساد حتى تجعل الجواب

ليان العلة وجعل الجواب للنقض يحقق المطابقة ^(٢) .

(١) المستصفي : ٢٩٠/٢ ، والمحصول : ٢٠٩/٢/٢ ، ٢١٠ ، والإبهاج : ١٥/٣ ، ونهاية

السؤل : ٤٩/٣ ، والتمهيد لأبي الخطاب : ١٤/٤ ، وشرح المنهاج : ٦٧٨/٢

(٢) الأحكام للآمدي : ٣٧٣/٣ ، وبيان المختصر : ٩٥/٣ ، ومناهج العقول : ٤٧/٣ .

دُفع هذا الإشكال بأن جعله من قبيل النقض يُسلم إذا ما كانت حال عمر قائمة على أن كلّ مقدمة للمفسدٍ مُفسدٌ فقط ولكن حال عمر تأتي على وجه آخر : أن مقدّمة الشيء تعطي له حكمه ، فمقدمة الجماع القبلة قد يعطي لها حكم الجماع في الإفساد ، فكأنه استفتي : أتكون القبلة من هذا القبيل الذي تعطي فيه المقدمة حكم الأصل أم لا ، فكان الجواب بذكر مشابهة في أنّ مقدّمة الشرب وهي مضمضة (إدخال ماء في الفم من غير ازدراده) لا تعطي حكم الشرب في إفساد الصوم ، فهو تعليل بذكر المُشابه ، إذ أنّه تنبيه على الوصف المشترك بين المضمضة والقبلة وهو عدم حصول المقصود^(١).

ودعوى وجوب المطابقة بين الجواب والسؤال ممّا يوجب توجيه الحديث على نحو المناقضة دعوى ضعيفة ؛ فغير قليل من بيان الوحي قرأنا سنة آتٍ على نحو لا يكون فيه التّطابق الظاهريّ بين الجواب والسؤال بل يكون تطابق بين الجواب وحال السائل ؛ فالعبرة بالإفادة بما يكون حال السائل في حاجة إليه ، فقد يسأل المرء عمّا ليس إليه حاجة فيصرفه المجيب إلى ما إليه حاجة وهو المعروف بأسلوب الحكيم^(٢) ، وهذا الذي قلته نقض لأصل الجزء الثاني من الإشكال .

الوجه الرابع : (التقرير بحكم نقيض المسئول عنه)

يتمثل ذلك في أن يسأل عن حكم شيء فيسأل السائل عن حكم نقيض ما سأل عنه ويقرره به .

هذا النهج قائم على أساس المعارضة بين الشيء ونقيضه من ذلك ما رواه مسلم في كتاب (الزكاة) بسنده عن أبي ذرٍّ أنّ ناساً من أصحاب النبي ﷺ قالوا

(١) الإبهاج : ٥٢/٣ ، وفواتح الرحموت : ٢٢٩/٢ .

(٢) ينظر في أسلوب الحكيم كتب البلاغيين : التبيان في علم المعاني والبديع والبيان لشرف الدين الطيب . تحقيق : هادي الهاللي ، ط : عالم الكتب ، بيروت ، ١٤٠٧ هـ ص ٢٩٥ ، الإيضاح للقزويني (بغية) ١٢٠/١ .

لِلنَّبِيِّ ﷺ يَا رَسُولَ اللَّهِ ذَهَبَ أَهْلُ الدُّثُورِ بِالْأُجُورِ يُصَلُّونَ كَمَا نُصَلِّي وَيَصُومُونَ كَمَا نَصُومُ وَيَتَصَدَّقُونَ بِفُضُولِ أَمْوَالِهِمْ . قَالَ :

« أَوْلَيْسَ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ مَا تَصَدَّقُونَ إِنَّ بِكُلِّ تَسْبِيحَةٍ صَدَقَةٌ وَكُلُّ تَكْبِيرَةٍ صَدَقَةٌ وَكُلُّ تَحْمِيدَةٍ صَدَقَةٌ وَكُلُّ تَهْلِيلَةٍ صَدَقَةٌ وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ صَدَقَةٌ وَنَهْيٌ عَنِ مُنْكَرٍ صَدَقَةٌ وَفِي بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ » .

قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ : أَيَأْتِي أَحَدُنَا شَهْوَتُهُ وَيَكُونُ لَهُ فِيهَا أَجْرٌ ؟

قَالَ : « أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ فِيهَا وَزْرٌ فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الْحَلَالِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ » .

نَبَّهَ فِي هَذَا عَلَى عِلَّةِ حُصُولِ الثَّوَابِ بِالْجَمَاعِ الْحَلَالِ بِالْمَعَارِضَةِ بِحُكْمِ ضِدِّهِ فَسَأَلَ مَقْرَرًا بِحُكْمِ النَّقِيضِ الَّذِي لَا يَنَازِعُ فِيهِ وَلَا يَجْهَلُهُ أَحَدٌ لِيَوْمِي وَيُنْبِئُهُ عَلَى أَنَّ عِلَّةَ حُكْمِ الْمَسْئُولِ عَنْهُ هِيَ نَقِيضُ عِلَّةِ إِثْبَاتِ الْوِزْرِ فِي الْجَمَاعِ الْحَرَامِ .

وَهَذَا الْوَجْهَ مِنَ الْاِقْتِرَانِ بَيْنِ الْوَصْفِ وَالْحُكْمِ الدَّالِّ عَلَى التَّعْلِيلِ لَزُومًا عَرَفِيًّا قَائِمًا عَلَى أُسَاسِ بَيَانِيٍّ وَفِكْرِيٍّ رَاسِخٍ ، فَبُضْعُهَا تَمَيِّزُ الْأَشْيَاءِ ، وَالْأَدْبَاءُ كَثِيرًا مَا يَعْمَدُونَ إِلَى تَجْلِيَةِ الْمَقَابِلَاتِ لِمَطَامِحِهِمْ وَإِلَى بَسْطِ الْقَوْلِ فِي النَّقَائِضِ وَأَوْصَافِهَا وَشِيَائِهَا لِتَنْدَاحِ الْأَبَابِ فِي تَصَوُّرِ مَقَابِلَاتِهَا الْمَسْكُوتِ عَنْهَا وَهُوَ مَسْلُوكٌ مِنْ مَسَالِكِ تَأْطِيدِ الْأَشْيَاءِ وَتَرْسِيخِهَا بِلِ تَهْوِيلِهَا وَتَصْوِيرِهَا عَلَى نَحْوِ لَا تَتَنَاهَى أَقْطَارَهُ ، فَمِنْ الْمَبْدَعَاتِ مَا تَحْصُرُ الْكَلِمَاتُ أَقْطَارَهُ ، وَمَا تَخْتَنِقُ الْأَلْفَاظُ رُوعَةً وَاقِعَةً الْمَرْسُومِ لَا وَاقِعَةً الْمَشْهُودِ .

وَالصَّحَابَةُ نَظَرُوا إِلَى جَمَاعِ الرَّجُلِ زَوْجِهِ مِنْ زَاوِيَةِ قَضَاءِ الشَّهْوَةِ ، وَأَنَّ ذَلِكَ مَسْعَى الْمَرْءِ لِنَفْسِهِ ، فَلَا يَسْتَلْزِمُ أَجْرًا ، فَعَلِمَهُمُ الرَّسُولُ ﷺ أَنَّ يَكُونُوا نَافِذِي الْبَصَرِ فِي الْأَشْيَاءِ ، وَأَنَّ يَحْقُقُوا مَنَاطَ الْأَحْكَامِ إِنْ يَكُنْ جَمَاعُ الرَّجُلِ زَوْجَةً فِيهِ قَضَاءُ شَهْوَةٍ ، فَفِيهِ إِحْصَانٌ وَإِعْفَافٌ ، وَفِيهِ حِمَايَةٌ وَسَعْيٌ لِاسْتِيلَادِ مَوْلُودِ يَعْبُدُ اللَّهُ ﷻ وَفِيهِ إِقْرَارٌ لِلْمَاءِ حَيْثُ يَرْضَى خَالِقُهُ أَنْ يَوْضِعَ ، وَكُلُّ ذَلِكَ عَمَلٌ يَسْتَلْزِمُ

مثوبة ، ففناذ البصيرة يستلزم الانعتاق من قبضة العلاقة بين جماع الزوج وقضاء الشهوة ، ثم الإبحار في محيط ثمار هذا الجماع الشاملة نفع الآخرين مما يثمر المثوبة .

وعلمهم ﷺ النظر إلى الأشياء في ضوء الواقع الذي تقيم فيه أضدادها ، ثم تفرس في معالم ما يحيط بهذه الأضداد ، ففيها آيات على معالم ما يقابلها ، فإذا نظرنا إلى وضعه في حرام فكان عليه وزر ، ألفينا علته جلية : تجاوز حد ما شرع ، حطم أسرار العفة ، سعى إلى غير مسعى ، فكان عاقبة أمره خسرا ، فوجب مقايسة أن يكون قضاء الشهوة مناط حكم فيمن وضعه في الحلال ، ففي نقيضه أيضا قضاء الشهوة ولم ينف عنه خسرانه ، ولذلك جاء في رواية لأحمد من مسند «أبي ذر» بسنده عن أبي البختري عن أبي ذر قال : قيل للنبي ﷺ ذهب أهل الأموال بالأجر . فقال النبي ﷺ : « إن فيك صدقة كثيرة . فذكر فضل سمعك وفضل بصرك قال :

« وفي مباضعتك أهلك صدقة . » فقال أبو ذر : أيؤجر أحدنا في شهوته؟ قال ﷺ : « أرأيت لو وضعت في غير حل أكان عليك وزر؟ . » قال نعم . قال : « أفتحتسبون بالشر ولا تحتسبون بالخير؟ . »

وفي هذا تعليم لهم فقه استنباط وتحرير مناط التشابه بين الأشياء وسبر أغوار التلاقي بينها حتى تتكشف أسباب القطيعة أو القربي .
الوجه الخامس : (تقرير ما لا يتوقف البيان عليه) .

يتمثل هذا الوجه في أن يذكر الوصف في مقام لا يحتاج الكلام لذكره فيه ، فيفهم منه أن غاية ذكره الإيماء إلى وجه الحكم وعلته^(١) .

(١) المحصول : ٢٠٧/٢/٢ ، وشرح المنهاج للأصفهاني : ٦٧٧/٢ .

من هذا ما رواه أبو داود في كتاب (الطهارة) من سننه بسنده : حَدَّثَنَا هَنَادٌ وَسَلِيمَانُ بْنُ دَاوُدَ الْعَتَكِيُّ قَالَا حَدَّثَنَا شَرِيكٌ عَنْ أَبِي فَزَارَةَ عَنْ أَبِي زَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَهُ لَيْلَةَ الْجِنِّ « مَا فِي إِدَاوَتِكَ » ؟ قَالَ نَيْدٌ . قَالَ « تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ » .
 قَالَ أَبُو دَاوُدَ وَقَالَ سَلِيمَانُ بْنُ دَاوُدَ عَنْ أَبِي زَيْدٍ أَوْ زَيْدٍ كَذَا قَالَ شَرِيكٌ وَلَمْ يَذْكُرْ هَنَادٌ لَيْلَةَ الْجِنِّ^(١) .

(١) الحديث رواه الترمذي ، وابن ماجه ، والدارقطني ، غير أن أبا زيد هذا الذي روى حديث ابن مسعود رجلٌ مجهولٌ . يقول البيهقي في كتاب (الطهارة) من سننه الكبرى : « أَخْبَرَنَا أَبُو سَعْدٍ : أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمَالِينِيُّ حَدَّثَنَا أَبُو أَحْمَدَ بْنِ عَدِيٍّ الْحَافِظُ قَالَ سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ أَحْمَدَ بْنِ حَمَادٍ يَقُولُ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبُخَارِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ : أَبُو زَيْدٍ الَّذِي رَوَى حَدِيثَ ابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ : « تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ » . رَجُلٌ مَجْهُولٌ لَا يُعْرَفُ بِصُحْبَةِ عَبْدِ اللَّهِ . {ت} وَرَوَى عُلْقَمَةُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ قَالَ : لَمْ أَكُنْ لَيْلَةَ الْجِنِّ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ . وَرَوَى شُعْبَةُ عَنْ عَمْرٍو بْنِ مُرَّةٍ قَالَ : سَأَلْتُ أَبَا عُبَيْدَةَ أَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَيْلَةَ الْجِنِّ؟ قَالَ : لَا . {ج} وَأَخْبَرَنَا أَبُو سَعْدٍ الْمَالِينِيُّ قَالَ قَالَ أَبُو أَحْمَدَ بْنِ عَدِيٍّ : هَذَا الْحَدِيثُ مَدَارُهُ عَلَى أَبِي فَزَارَةَ عَنْ أَبِي زَيْدٍ مَوْلَى عَمْرٍو بْنِ حُرَيْثٍ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ ، وَأَبُو فَزَارَةَ مَشْهُورٌ وَأَسْمُهُ رَاشِدُ بْنُ كَيْسَانَ ، وَأَبُو زَيْدٍ مَوْلَى عَمْرٍو بْنِ حُرَيْثٍ مَجْهُولٌ ، وَلَا يَصِحُّ هَذَا الْحَدِيثُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ خِلَافُ الْقُرْآنِ . {ت} قَالَ الشَّيْخُ أَحْمَدُ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى : وَقَدْ رُوِيَ هَذَا الْحَدِيثُ عَنْ حَمَادِ بْنِ سَلَمَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ زَيْدِ بْنِ جُدْعَانَ عَنْ أَبِي رَافِعٍ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ ، وَعَنْ أَبِي سَلَامٍ عَنْ فُلَانِ بْنِ غَيْلَانَ الثَّقَفِيِّ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ ، وَعَنْ ابْنِ لَهَيْعَةَ عَنْ قَيْسِ ابْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ حَنْشِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ ، وَرَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ عِيْسَى بْنُ حَبَّانَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ قُتَيْبَةَ بِإِسْنَادٍ لَهُ إِلَى ابْنِ مَسْعُودٍ ، وَرَوَاهُ الْحُسَيْنُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ الْعِجْلِيُّ بِإِسْنَادٍ لَهُ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ ، وَلَا يَصِحُّ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ . {ج} أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ بْنُ الْحَارِثِ الْفَقِيهُ قَالَ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ الدَّارِقُطْنِيُّ الْحَافِظُ فِي تَضْعِيفِ هَذِهِ الْأَسَانِيدِ : عَلِيُّ بْنُ زَيْدٍ ضَعِيفٌ ، وَلَيْسَ هَذَا الْحَدِيثُ مِنْ مُصَنَّفَاتِ حَمَادِ بْنِ سَلَمَةَ ، وَالرَّجُلُ الثَّقَفِيُّ الَّذِي --

ذكر طيب التمرة والمقام لا يحتاج إلى ذكره ، ولما كان ذلك بيان النبوة الذي لا يقول إلا حقا ولا ينطق عبثا ، فاقضى عرف الإدراك البياني حمل هذا الذكر وذلك النسق بين هذا الوصف وذلك الحكم أنه علة له ، فإنه لو لم تكن تعليلا للحكم بطهورية الماء لم يكن له فائدة « إذ علم أن أصل النبيذ تمر طيبة وماء ظهور فلم تكن الفائدة في ذكره تعريف عينه ، بل هو تعريف كونه علة الجواز »^(١).

ولا يظن أن النبيذ هنا ما تعارفت عليه الدهماء من شراب مسكر حرمة الشريعة ، بل النبيذ في زمن التشريع هو ماء ألقى فيه تمر ، ليجذب التمر ملوحة الماء فيستساغ شربه على عادة العرب ، فأكثر الماء عندهم ملح ، فيستصلح بذلك ، ولما كان نبذ التمر فيه يغير بعض طعمه فتقل ملوحته أو تبدو حلاوته ظن أن ذلك يرفع طهورته ، فيبقى طاهرا غير مطهر ، فعلمهم أن الماء ظهور وأن التمرة طيبة لا تغير طهورية ما ألقيت فيه ، فيجوز الوضوء به سفراً أو حضراً^(٢).

==رواه عن ابن مسعودٍ مجهولٌ ، قيل اسمه عمرو وقيل عبد الله بن عمرو بن غيلان وابن لهيعة ضعيف الحديث لا يحتج بحديثه ، والحسن بن قتيبة ومحمد بن عيسى ضعيفان ، والحسين بن عبيد الله العجلي هذا يضع الحديث على الثقات. قال الشيخ : وقد أنكر ابن مسعودٍ شهوده مع النبي ﷺ ليلة الجن في رواية علقمة عنه ، وأنكره ابنه وأنكره إبراهيم النخعي .

(١) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل للغزالي - حمدي الكبيسي - العراق : ١٣٩٠ - ص : ٤١ ، والمستصفي : ٢٨٩/٢ ، والأحكام للآمدي : ٣٧١/٣ ، والمنتهى : ص ١٢٩ .

(٢) شفاء الغليل للغزالي : ص ٤٢ .

[الصورة الكلية الثالثة]

التفريق بين حكمين أو أكثر بمفرق :

هذه الصورة تعتمد على قرينة التفريق بين الأحكام المتناظرة أو المتقابلة بذكر مفروق بينهما يقرن بأحد الحكمين أو يقرن كل حكم بوصفه فيدل ذلك إيماء وتنبها على علة الحكم في كل .

ولهذه الصورة الكلية صور جزئية ووجوه نظمية تبدو من خلالها :

[الوجه الأول] : أن يفرق بين حكمين بذكر وصفين لهما ، فيقرن كل حكم

بوصفه .

ترى ذلك في ما رواه أبو داود في كتاب (الجهاد) بسنده مُجمَعُ بْنُ يَعْقُوبَ ابْنِ مُجمَعِ بْنِ يَزِيدِ الأَنْصَارِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبِي يَعْقُوبَ بْنَ مُجمَعِ يَذْكُرُ عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدِ الأَنْصَارِيِّ عَنْ عَمِّهِ مُجمَعِ بْنِ جَارِيَةَ الأَنْصَارِيِّ وَكَانَ أَحَدَ القُرَاءِ الَّذِينَ قرءوا القرآنَ قَالَ شَهِدْنَا الحُدَيْبِيَّةَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلَمَّا انصَرَفْنَا عَنْهَا إِذَا النَّاسُ يَهْزُونَ الأَبَاعِرَ فَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ لِبَعْضٍ مَا لِلنَّاسِ قَالُوا : أُوْحِيَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَخَرَجْنَا مَعَ النَّاسِ نُوجِفُ فَوَجَدْنَا النَّبِيَّ ﷺ وَاقِفًا عَلَى رَاحِلَتِهِ عِنْدَ كُرَاعِ الغَمِيمِ فَلَمَّا اجتمعَ عَلَيْهِ النَّاسُ قرأَ عَلَيْهِمْ ﴿ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا ﴾ فَقَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفْتَحُ هُوَ ؟ قَالَ : « نَعَمْ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيدِهِ إِنَّهُ لَفَتْحٌ » . فَقسَّمتُ خَيْبِرُ عَلَى أَهْلِ الحُدَيْبِيَّةِ فَقسَّمتُهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى ثَمَانِيَةِ عَشَرَ سَهْمًا وَكَانَ الجَيْشُ أَلْفًا وَخَمْسَمِائَةٍ فِيهِمْ ثَلَاثُمِائَةٍ فَارِسٍ فَأَعْطَى الفَارِسَ سَهْمَيْنِ وَأَعْطَى الرَّاجِلَ سَهْمًا .

فرق بين حكمين مذكورين (أعطى سهمين ، وأعطى سهما) بقرن كل واحد

منهما بصفة تقابل الأخرى فدل ذلك الاقتران - إيماء وتنبها - على أن تلك

الصفة ما قرنت به وما بنى عليها من حكم ، فلو لم تفهم دلالة التعليل من هذا البناء لكان ذكر الوصفين والتفريق بينهما عبثا بيانيا يجعل الشارع عنه ^(١).

ولو أنه ذكر حكما واحدا مقترنا بصفته دون ذكر مقابلة هنا فقبل فأعطى الفارس سهمين مثلا لما أمكن جعل هذا المنطوق دالا على حكم مقابلة وعلته ، لأن ما غاب بيانه هنا لا يمكن ضبط ملامحه من خلال الحاضر الشاهد ، فقوله للفارس سهمان لا يدل على أن غيرَه له كذا أو ليس له البتة ، فلا تبقى إلا دلالة المنطوق به ، ولا تتعدى استحقاق الفارس سهمين ، ولن يكون وصف الفارسية علة استحقاق السهمين ، لكنه لما ذكر الحكمين ووصفيهما المتقابلين فهم أن كل وصف بُني عليه حكمه هو علة ذلك الحكم وذلك معهود في الفطرة . فمن قال : أعطيت العالم خمسين دينارا ، لا يدل على غير منطوقه ، ولا يفهم منه أنه لم يعط الجاهل شيئا أو أعطاه أقل من خمسين أو أكثر ولا يدل على أن علة الإعطاء هي العلم ، لكنه إذا ذكر مقابلة معه ، وقال وأعطيت الجاهل خمسة دنائير ، فهم من ذلك وجه الإعطاء في كل .

[الوجه الثاني] أن يفرق بين حكمين بذكر أحد الوصفين :

في هذا الوجه يكون السياق والقرائن دالة على الحكم الآخر ووصفه وحينذاك يكون مدلولاً عليه بطريق آخر ، فيكون التفريق بينهما إيماء وتنبها على علة الحكم المذكور ^(٢).

ترى ذلك فيما رواه أحمد في « مسند عمر » بسنده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قتل رجل ابنه عمداً فرُفِعَ إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه فجعل عليه مائة من الإبل ثلاثين حقة وثلاثين جذعة وأربعين ثنية وقال لا يرث القاتل ولو لا أني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « لا يقتل والد بولده » . لقتلتك .

(١) التقرير والتحبير : ١٩٤/٢ ، وشرح المنهاج : ٦٨٠/٢ ، والتحريير : ٣٥/٤ ، ونشر البنود : ١٥٥/٢ .

(٢) المحصول : ٣١٠/٢/٢ ، وتنقيح الفصول : ص ٣٩٠ ، التوضيح لصدر الشريعة : ١٣٨/٢ ، والتقرير والتحبير : ١٩٤/٢ .

دلّ اقتران صفة القاتل بالحكم (عدم استحقاقه الميراث ممن قتله) على أن هذه الصفة هي العلة المانعة من الاستحقاق ولولاها لكان أولى بميراثه ، وذلك صريح في قول عمر في رواية أخرى لأحمد عن يحيى بن سعيد عن عمرو ابن شعيب قال قال عمر لولا أنني سمعت رسول الله ﷺ يقول : « لَيْسَ لِقَاتِلِ شَيْءٍ » . لَوَرَّثْتُكَ .

فعمرو ﷺ فهم أن القتل مانع من الميراث ، فذكر الصفة إيماء إلى علة ما حكم به من تسليم المال لخال المقتول ومنع والد المقتول منه ، فكان هذا تفريقا بين حالة القاتل وحكمه والحالة الأصلية الواردة في توريث الآباء ﴿ وَلَا بَوَيْهَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَوَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَوَلَدٌ وَوَرِثَةٌ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ﴾ (النساء: ١١) .
 وصورة التفريق ودلالاتها على التعليل هنا أطرف ملاحظة لاستصحاب الحال الملحوظة والمفارقة بينها وبين الحال المذكورة الطارئة ، ويزيد عليه أن في هذه الصورة ما يمكن أن يفهم منه حكم الملحوظ ، وإن كان شاهدا في نص آخر : هو القاعدة الأصلية في التوريث ، مما يجعل الدلالة المفهومة في حق الملحوظ من الحديث متطابقا مع الدلالة المنطوقة في القاعدة الأصلية الماثلة في الآية السابقة ، بخلاف ما سبق في الوجه الأول من هذه الصورة (للفارس سهمان).

ومثل قوله (لا يرث القاتل) قوله في الحديث نفسه (لا يقتل والد بولده) دلّ اقتران صفة الوالدية بحكم عدم القصاص على أن هذه الصفة علة ذلك الحكم ، ودل قول عمر ﷺ : « لولا أنني سمعت رسول الله ﷺ : لا يقتل والد بولده لقتلتك » على فهمه وجه المفارقة بين ما هو شاهد في الحديث وما هو ظاهر في قول الله ﷻ : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ﴾ (البقرة: ١٧٨).

الآية أقامته حكما مطلقا يشمل كل من وقع منه القتل عمدا غير ناظر إلى علاقة القاتل بالمقتول ، فيستوجب الأب عند قتل ابنه عمدا القصاص بظاهر عموم الدلالة في الآية ، ولكن السنة أقامت تفريقا بين حكم ما يقع من الوالد

على ولده ، وما يقع من غيره ، فقرنت حكمه حين يقع منه على ولده بصفة كاشفة وجه التخصيص وعلّة الحكم الشاخص في هذا الحال ، وهذا يعدُّ من قبيل تخصيص العام بمخصص مستقل ، وهو بابٌ فسيحٌ وغورٌ عميقٌ يعتمد على اقتدار البصيرة على اللوج في باب أنساب المعاني وعلائقها .

ومما يكشف لنا بعضاً من وُعورة البلاغ في دقة استبصار مسارب الأنساب في باب الدلالة بين النصوص على لاحب الإيماء إلى تعليل المعاني بالتفريق بين أمرين بوصف مارواه النسائي في كتاب (الوصايا) بسنده : أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مَسْعُودٍ قَالَ حَدَّثَنَا خَالِدٌ قَالَ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ قَالَ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ أَنَّ ابْنَ غَنَمٍ ذَكَرَ أَنَّ ابْنَ خَارِجَةَ ذَكَرَ لَهُ أَنَّهُ شَهِدَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَخْطُبُ النَّاسَ عَلَى رَاحِلَتِهِ وَإِنَّهَا لَتَقْصَعُ بِجِرَّتِهَا وَإِنَّ لُعَابَهَا لَيَسِيلُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي خُطْبَتِهِ « إِنَّ اللَّهَ قَدْ قَسَمَ لِكُلِّ إِنْسَانٍ قِسْمَهُ مِنَ الْمِيرَاثِ فَلَا تَجُوزُ لِوَارِثٍ وَصِيَّةٌ » .

وابن ماجه في كتاب (الوصايا) بسنده عن قَتَادَةَ عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ غَنَمٍ عَنْ عَمْرٍو بْنِ خَارِجَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ خَطَبَهُمْ وَهُوَ عَلَى رَاحِلَتِهِ وَإِنَّ رَاحِلَتَهُ لَتَقْصَعُ بِجِرَّتِهَا وَإِنَّ لُغَامَهَا لَيَسِيلُ بَيْنَ كَتِفَيْ قَالَ « إِنَّ اللَّهَ قَسَمَ لِكُلِّ وَارِثٍ نَصِيْبَهُ مِنَ الْمِيرَاثِ فَلَا يَجُوزُ لِوَارِثٍ وَصِيَّةٌ الْوَالِدُ لِلْفِرَاشِ وَاللِّعَاهِرُ الْحَجَرُ وَمَنْ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ أَوْ تَوَلَّى غَيْرَ مَوَالِيهِ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لَا يَقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ » . أَوْ قَالَ « عَدْلٌ وَلَا صَرْفٌ » .

ورواه النسائي في كتاب الوصايا أيضاً والنص لابن ماجه ، وصححه الألباني . قوله ﷺ : « لا تجوز لوارث وصية » دلّ ظاهر البيان فيه على الحكم بمنع الوصية لمن يرث ، وجعل صفة الوراثية علّة ذلك الحكم بدلالة ما قبله « إن الله قسم لكل إنسان نصيبه من الميراث » وفي هذه العبارة أيضاً دلالة على تعليل

الحكم بمسلكين : (إن) وذكر الوصف المقترن بالحكم : « قسم لكل إنسان نصيبه من الميراث »

وفي قوله ﷺ : « فلا تجوز لوارث وصية » تفريق بقوله (وارث) بين حكم الوصية له ولغيره ، ذلك أن الحكم الذي كان في قول الله ﷻ : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا ﴾ (البقرة: ١٨٠) إنما هو حكم عام في الوصية للوارث وغيره « فكان فرضا في كتاب الله ﷻ على من ترك خيرا - الخير المال - أن يوصي لوالديه وأقربيه»^(١) وليس من اليسير على المرء أن يقطع - دون مراجعة - بوجه العلاقة بين الحديث وهو متأخر ورودا والآية السابقة نزولا ، سواء أخذنا بمذهب من يرى أن القرآن يُنسخ بالسنة المتواترة وحدها أو يرى نسخة أيضا بحديث الآحاد ، أو من يرى أن السنة لا تنسخ قرآنا.^(٢)

فمن يقول بنسخ القرآن الكريم بمتواتر وعدّ هذا الحديث من المتواتر^(٣) أو بالآحاد على ما هو ظاهر الحديث فإن العلاقة بينهما علاقة بيان إبطال أو بيان إيقاف سريان الحكم بعدما كان نافذا . وهذا البيان يحتاج ضبطه إلى مقارنة بالغة ، وقد جعله ابن عباس رضي الله عنهما أحد وجوه الحكمة المذكورة في قول الله ﷻ : ﴿ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ (البقرة: ٢٦٩) فقال في تفسير الحكمة : « المعرفة بالقرآن ناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه ومقدمه ومؤخره وحرامه وحلاله وأمثاله»^(٤).

وكل ذلك يعتمد على استبصار أنساب المعاني وعلائقها في النصوص .

(١) أحكام القرآن للشافعي : ١٤٩/١

(٢) الرسالة للشافعي : ١٠٦ ، ١٠٧ ، الفصول في الأصول للجصاص : ٣٤٣/٢ ، أصول السرخي : ٦٧/٢ - ٧٠ ، المحصول : ٥١٩/٣/١ ، الناسخ والمنسوخ : للنحاس : ص ٤ ، بيان المختصر : ٥٤٧/١

(٣) المحلى : ٣١٦/٩ ، فتح الباري : ٢٧٨/٥

(٤) الناسخ والمنسوخ للنحاس : ص ٣

ومن يقول إن الآية لم تنسخ بهذا الحديث وإنما نسخت بآية المواريث :
﴿ وَلَا بُوَيْهَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ ﴾ (النساء: ١١) فالعلاقة بين هذا الحديث
 وبين آية المواريث علاقة تبيان تقريرية تفسيرية ووعي هذه المسارب وإدراك
 أثر الوصف في قوله ﷺ : « لا تجوز لوارث وصية » يحتاج إلى مناظرة بين
 النصوص ورصد درجات التأثير والتأثر في حركة المعنى في كل وضبط حدود
 الدلالة في كل نص .

وذهب فريق إلى أن العلاقة بين آية الوصية : **﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ
 أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى
 الْمُتَّقِينَ ﴾** (البقرة: ١٨٠) وآية المواريث :

**﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ
 اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلَا بُوَيْهَ لِكُلِّ وَاحِدٍ
 مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ
 الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ
 ءَأَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَلَّهَ كَانَ
 عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾** (النساء: ١١).

والحديث « فلا تجوز لوارث وصية » إنما هي علاقة تخصيص وضبط
 لا إبطال وتوقيف ؛ لأن التورث فريضة والوصية نافلة ، فأية الوصية هي العام
 الذي أريد به الخاص وهو في خطاب الشرع كثير ، فقوله ﷺ : **﴿ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا
 الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ ﴾** (البقرة: ١٨٠) أي الذين لا يرثون لمانع ، فالحديث إنما
 نسخ الوصية للقريب الوارث فعلا .

فالناظر في حركة المعنى بين آية الوصية وآية المواريث وحديث « لا تجوز
 لوارث وصية » يدرك أن الصفة المذكورة مع حكم نفي الوصية يحتاج ووعي
 أثرها في تقرير هذا الحكم وتعليقه وفي ضبط حدوده إلى لقانة وحصافة ،
 فليس من النصيحة لكتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ إطلاق القول بأن الوصف

المقترن بالحكم (وهو عدم الوصية) علة له من غير أن نضبط حدود هذا الحكم : أنفى لصحة الوصية أم نفى لوجوبها ، مع إثبات جوازها على سبيل الإباحة أو الندب ، فتقرير درجة الحكم أسبق من تبيان مسلك تعليية وتقرير درجته يحتاج إلى لقائية في رصد حركة المعنى في نصوص الحكم وفطنة في ضبط أنساب المعاني فيها .

[الوجه الثالث] التفريق الشرطي .

أن يفرق بين حكمين بشرط يوصى إلى علة الحكم فيهما^(١) ، كما في ما رواه مسلم في كتاب (المساقاة) بسنده عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ :

«الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ سِوَاءٍ سِوَاءٍ يَدًا يَدًا فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ فَيُعَوَّضُ كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا يَدًا» .

يقرر منطوق الحديث أن ستة أشياء لا يصح التباعد بين أفراد كل جنس منه إلا بشرطين : التساوي والفورية في القبض ، وهذا الحكم مختلف في موجهه : أهو الثمنية في الأولين والطعامية في الأخرى أم الوزنية في النقدين والكيلية في الأخرى ، وبناء على تحرير موجب الحكم يتحرر ما يدخل حكمه من غير المذكور .

والأحوط الأتقى أن تكون الثمنية في النقدية والمعيارية وزنا وكيلا... وفي غيرها .

والحديث يقرر أن هذه المذكورات لا يمتنع التفاضل بينها في الأقدار إذا تحقق أمران : اختلاف الأجناس والتقابض الفوري ، وهذا الشرط هو علة حكم الإباحة في التفاضل . وفي هذا دلالة على التعليل يغير ما وضع له حيث فرق

(١) المحصول : ٢١١/٢/٢ ، والتمهيد لأبي الخطاب : ١٥/٤ ، وشرح المختصر الأصولي للعضد : ٢٣٥/٢ ، وفواتح الرحموت ٢٩٧/٢ ، ونشر البنود : ١٥٦/١ ، وشرح المنهاج : ٦٧٩/٢

بين حكمين بصيغة شرط ، وهو وإن كان في أصله التعليق ، فالعرب تستعمله للتعليل لا للتعليق أحيانا ، وهذا التفريق بالشرط لو لم يكن لعلية الاختلاف في حكم الجواز لكان بعيداً ، وفي هذا الحديث رافدٌ آخرٌ من روافد التعليل وهو « الفاء » الداخلة على الحكم « فبيعوا » ، فيكون الحديث من باب قول الله ﷻ ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ (المائدة: ٣٨). وقوله ﷻ : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ (النور: ٢) ^(١)

[الوجه الرابع] التفريق الاستثنائي

يتمثل في أن يفرق بين حكمين بصيغة استثناء يخرج أحدهما من محيط الآخر فيكون اقتران الحكم به علة امتياز عن الآخرة .

تري ذلك في قول الله ﷻ : ﴿ وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (البقرة: ٢٣٧)

جاءت هذه الآية في سياق أحكام النكاح وما يلزم من صداق الزوج على زوجها ، وقدم حكم الصداق إذا افترقا ولم يقع تماس بينهما أو لم يسم لها مهرا ثم اتبعه حكمه إذا افترقا وقد فرض لها صداقا ولم يسمها ، فأوجب لها نصف ما فرض لها من الصداق ، فكان هذا النصف حقا لازما ، إلا أنه فرق بين هذا الحكم وبين عدمه بالاستثناء فقال : ﴿ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ ﴾ فعلم أن هذا الاستثناء لو لم يكن علة العفو لما كان لذكره فائدة فهو يومئ إلى علة إسقاط ما وجب لها عليه ^(٢) .

وقد جاء قوله ﷻ : ﴿ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ ﴾ في عقب تعزيز ما وجب لها عليه على نحو يبعث كلا من الزوجين على أن يترفع كل عما هو حق له على

(١) شرح الكوكب المنير: ٥٠٦/٣ ، المحصول : ٢/٢/٢١١ ، والتمهيد لأبي الخطاب : ٤/١٥
(٢) التوضيح لصدر الشريعة : ١٣٨/٢ ، وتيسير التحرير : ٤/٤٥ ، وشرح المنهاج :

الأخر ، فإذا كان لها عليه نصف ما فرض فمن الفضل أن يعفو له ، لأنه لم يحظ منها بشيء وإذا كان له أن يدفع نصف ما فرض لا كله فمن الفضل أن يسمح لها بكل ما فرض تطيبا من بعد أن تخلى . ولذا جاء قوله ﷺ : ﴿ **أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ** ﴾ فالأنس بالسياق أنه الزوج ، وليس ولي الزوجة ، وكان في قوله ﷺ : ﴿ **وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ** ﴾ دعوة لهما ألا ينسى كل منهما فضل الآخر ، ففضله أن اختار وعقد وفرض وفضلها أنها قد أقيمت لهذا فيما لا ترضاه أنثى ، وقد جاء تذييل الآية يحمل في طياته ما يرهب وما يرغب ﴿ **إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ** ﴾ إن خيراً وإن شراً .

وفي تقديم الحديث عنها ﴿ **إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ** ﴾ إلهاب لها لأنها صاحبة الحق وصاحب الحق يكون أكثر استمساكا وإصرارا عليه ولا سيما حين يكون ضعيفا أو يستشعر الظلم من الآخر ، وذلك شأنها .

[الوجه الخامس] : التفريق الاستدراكي

يتمثل في أن يفرق بين حكمين باستدراك ، فيكون اقتران أحدهما بصيغة الاستدراك دالا على أنه علة ذلك الحكم المقترن به^(١) .

وهو ما تراه في قول الله ﷻ : ﴿ **لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ** ﴾ (المائدة: ٨٩) .

ولما كان الإيفاء بالعقود الوقوف عند ما أحل الله ﷻ وما حرم ، وكان قد عزم بعض الصحابة على ترك ما أحل الله ﷻ : ﴿ **يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ** ﴾ (المائدة: ٨٧) وكان التحريم على النفس قد يكون يمين أو نذر ، كان من التناسب التشريعي أن تأتي هذه الآية في هذه السورة وفي عقب الحديث عن النهي عن تحريم طيبات ما أحل الله لهم والنهي عن الاعتداء ...

(١) المحصول : ٢١٢/٢/٢ ، والمعتمد : ٢٥٤/٢ ، ونشر البنود : ١٥٧/٢ ، وشرح الكوكب المنير : ١٣٧/٤ ، وشرح المنهاج للأصفهاني : ٦٧٩/٢

ولما كان من مسالك تحريم طبيبات ما أحل الله اليمين ، عرضت الآية حكم ما كان غير مقصود (اللغو) وما كان بقصد (المنعقدة) مقدمة الحديث عن غير مقصود (اللغو) ، لأنه حكم من فيض الرحمة ، وفيه تأديب لهم ، لأن الأولى بمن عفى له عن شيء ألا يستهتر فيم لم يعف له فيه ، وفيه تهديد إن هو لم يقابل العفو عما لم يقصد (اللغو) بالحشمة فيما يقصد (المنعقدة) ، ولذا جاء من بعد (واحفظوا أيمانكم) ، وهو متناسبٌ تشريعا وتأديبا وتهديدا مع تصدير قوله ﷺ ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ﴾ وكان فيه رد عجز على صدر ردا معنويا وجاءت الآية فارقة بين حكم عدم المؤاخذه فيما كان لغوا وبين المؤاخذه فيما عقدت عليه القلوب بصيغة استدراك (لكن) ، ومعنى الاستدراك بها أن تنسب لما بعدها حكما مخالفا لحكم ما قبلها^(١) فدل ذلك على أن الانعقاد في اليمين علة إيجاب الكفارة ، لأن هذه المنعقدة هي المستدركة بلكن ، وهي التي عدها البلاغيون عنصرا من عناصر التخصيص (القصر) بطريق العطف^(٢) فكان التفريق بين اللغو والمنعقدة بالاستدراك إيما وتنبها على أن الوصف الذي قرن بالحكم هو علة ذلك الحكم ، فتجلى آيات الرحمة فيه ، وتتنصب دلائل التهذيب والتأديب .

[الوجه السادس] التفريق بالغاية

ويتمثل في التفريق بين حكيمين بصيغة الغاية فيدلّ على أن ما اقترن بأحدهما من صفة هو علة حكمه^(٣) .

يبدو هذا جليا في قول الله ﷻ : ﴿ وَسَأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ (البقرة: ٢٢٢).

(١) الكتاب : ٢١٦/١ ، الأصول في النحو : ٥٧/٢ ، شرح الكوكب المنير : ٣٦٦/١

(٢) شروح التلخيص : ٣٧٣ / ١ ، ١٩٠/٢ ، ودلالات التراكيب : ص ٩٠ .

(٣) المحصول : ٢١١/٢/٢ ، والمعتمد : ٢٥٣/٢ ، والإبهاج : ٥٢/٣ ، وشرح الكوكب المنير : ١٣٦/٤ ، وبيان المختصر : ٩٩/٣ ، ونهاية السؤل : ٤٩/٣

في قوله ﷻ ﴿ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ ﴾ حكمان : النهي عن قربانهن وهو المصرح به وإباحة قربانهن وهو غير مذكور ، والحكم المذكور مقترن بغاية فدل ذلك إيماء وتنبها على أن ما بعد الغاية هو علة الحكم المقابل للمذكور ، فلما كان الحيض والطهر وصفين متقابلين ، ويترتب على أحدهما نقيض ما يترتب على الآخر ذكر أحدهما وقيده بغاية ، ففرق بها بين هذين دلالة على علة حكم احدهما ولا ريب في أن التفريق بالغاية هنا ليس باعتبار ذاته ، بل باعتبار مفهومه ، وقد أقيمت الآية على نهج بديع : صرح فيه بأحد الحكمين وجعل علة غير المذكور ، وهي مصرح بها غاية للمذكور ، ثم جاء من بعد قوله ﷻ ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ ﴾ فصرح بما فهم من التقييد بالغاية ، فكان في قوله : ﴿ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ ﴾ إيماء إلى التعليل بينما في ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ﴾ تصريح بالتعليل ، إذ علق الحكم على الشرط ، فدل صراحة على أن الطهر شرط الإتيان ، وفي هذا تأكيد المنطوق غير الصريح (إيماء) بمنطوق صريح ، ترسيخا للحكم في العقول ، وذلك أن المقام مقام نزوات نفس قد تكون جموحة ، ولا سيما حين تكون الزوج واحدة وممن يطول أمد حيضها ، فتدفعه النفس إلى أن يعتدي فكان التأكيد أنس بالمقام .

[الصورة الكلية الرابعة] : الاقتران التبعي .

اقتران الكلام المسوق لبيان مقصود وتحقيق حكم من أحكامه بما هو غير مسوق لذلك ولا مشارك فيه ، فلا يكون ذكره مع غير جنسه ألا يكون الانشغال به علة لما سيق الكلام له وأقيم تحقيقه ، ولولا جعله كذلك لكان ذكره خيطا في اللغة تبعد نسبته إلى بيان الشريعة الحكيم^(١) .

(١) المحصول : ٢/٢/٢١٣ ، وتنقيح الفصول : ص ٣٩٠ ، وشرح المنهاج : ٢/٦٨٠ ، وشرح الكوكب المنير : ٤/١٣٨ ، ونهاية السؤل : ٣/٤٩ ، والابتهاج : ٣/٥٣ ، ونشر البنود : ٢/١٥٥

ترى هذا في اقتران ما يجب فعله بالمنع من فعل ما ليس السياق له ، وذلك في نحو قول الله ﷻ : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (الجمعة: ٩)

« الآية سيقت لبيان أحكام الجمعة لا لبيان أحكام البيع فلو لم يعتقد كون النهي عن البيع علة للمنع عن السعي الواجب إلى الجمعة لما كان مرتبطا بأحكام الجمعة وما سيق له الكلام ولا تعلق به»^(١).

الاعتداد بأنه علة حجاز عن توهم أنه حشو مفسد ، فهذا مما يجلب عنه بيان الشريعة .

والتبصر في مساق الآية وبيانها يزيد الأمر جلاء ويكشف عن مكان نسب قوله ﷻ ﴿ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾ في الآية وهو أمر جد عظيم في عالم الإنسان والبيان. سيقت الآية لبيان فرضية السعي إلى صلاة الجمعة إذا ما نودي بها ولتأكيد هذه الفرضية وكشف عظيم معنى الالتزام بها أقيمت عقب الحديث عن مبعث النبي ﷺ في الأميين ، وعمّا يفيضه عليهم من عزّ الدنيا وسعادة الآخرة وأن ذلك فضل الله يؤتیه من يشاء ، قارنا ذلك بالحديث عن الذين هادوا وقد كانوا في نظر العرب أهل حضارة وعلم مبرزاً أشنع صفاتهم وما يترصد لهم من سوء العقبي على هذا المساق ، فنهى عنه للدلالة على أنه ما منع منه لذاته ، ولكن لما ترتب إذا ما نودي لها ، ولما كان السعي إليها يشغل عنه من شواغل الحياة كثير قرن به من ذلك الشواغل شيئاً مانعاً منه مصطفياً ما هو مباح في غير هذا المساق ، فنهى للدلالة على أنه ما منع منه لذته ، ولكن لما ترتب عليه من تأثير في تحقيق فرضية السعي إلى الجمعة ومن ثم أمر على سبيل الإذن والإباحة والندب أيضاً بما حذر منه فقال ﷻ ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا ﴾ فدلّ هذا الاقتران بين إيجاب السعي إلى الجمعة والمنع من البيع المباح في غير هذا السياق الزمني على أنّ ما منع منه إنما هو علة عدم تحقيق السعي

(١) الأحكام للآمدي : ٢٤٠/٣

فكانه قيل : إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله ، وذروا البيع ؛ لأنه يمنع من هذا السعي .

وقد وضعت الآية قوله ﷺ ﴿ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾ وضعا اعتراضيا في بناء المعنى من منظور النسق السياقي ليدل بموضعه في بناء العبارة على وظيفة مضمونه وكأنه يومئ بمكانه في التركيب على أنه إذا ما كان قد اعترضت عبارته في عالم البيان تحدر ما سيق البيان له .

البيع في هذا المساق الزماني كسلوك يعترض حركة السعي إلى ذكر الله ﷺ ، وهو ضرب من المشاكلة المعنوية بديع .

[الصورة الكلية الخامسة] :

ترتيب الحكم على أمر قد وقع ، فيدل هذا الترتيب وذلك البناء على أن الأمر الواقع في تقرير ذلك الحكم هو علته^(١) .

من ذلك ما رواه الشيخان البخاري ومسلم في كتاب (الصيام) بسندهما عن أبي هريرة رضي الله عنه قال جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال : هلكت يا رسول الله . قال : « وما أهلكك ؟ » . قال : وقعت على امرأتي في رمضان .

قال : « هل تجد ما تعتق رقبة ؟ » . قال : لا .

قال : « فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين » . قال لا . قال « فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا » . قال على لا - قال - ثم جلس فأتى النبي ﷺ بعرق فيه تمر . فقال « تصدق بهذا » . قال أفقر منا فما بين لابتئها أهل بيت أحوج إليه منا . فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه ثم قال « اذهب فأطعمه أهلك » . (النص

لمسلم)

(١) المحصول : ٢٠٣/٢/٢ ، والأحكام للآمدي : ٢٦٨/٣ ، وشرح الكوكب المنير :

١٣٠/٤ ، ونهاية السؤل : ٤٨/٣ ، وفواتح الرحموت : ٢٩٦/٢ ، وشرح الكوكب

المنير : ٦٧٥/٣

قوله ﷺ : « أعتق رقبة » حكم قضى به النبي ﷺ على ذلك الصحابي حين أخبره بما وقع منه وزمان وقوعه ، فدلّ اقتران الحكم بالإخبار بما وقع منه على أنه علة في تقرير ذلك الحكم فكان مآل المعنى إلى أن الصحابي قال : « وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي فِي رَمَضَانَ ، فماذا أفعل ؟ فأجابه ﷺ إذا كنت قد وقعت على امرأتك في رمضان فأعتق رقبة .

فقوله ﷺ : (أعتق رقبة) في السياق النبوي في قوة الحكم المترتب على وصفه بـ(الفاء) ، غير أن (الفاء) هنا مقدره ، ولذلك لم تكن الدلالة على التعليل هنا دلالة صريحة ، بل إيمائية .

والأصوليون يعمدون إلى تقدير السؤال التنزيلي وجعل الجواب متضمنا له حتى لا يتوهم أن قوله ﷺ (أعتق رقبة) لم يذكر ليكون جوابا عن سؤال مقدر مستنبط من حال الأعرابي ، بل « جوابا عن سؤال آخر أو لغرض آخر ، أو زجرا له عن هذا السؤال كما أن العبد إذا قال لسيده : دخل فلان الدار ، فيقول له السيد : اشتغل بشأنك ، فمالك وهذا الفضول»^(١) ولا يتصور أن يكون قوله : « اشتغل بشأنك » جوابا عن سؤال مقدر في قوله : « دخل فلان الدار » بل يكون على نهج ما يسمى بأسلوب الحكيم .

والوجه الذي منع الأصوليين أن يحملوا هذا الحديث على نهج أسلوب الحكيم أن اعتبار الكلام من أسلوب الحكيم إنما يستقيم إذا كان الآتي من بعد السؤال غير مستقيم جعله جوابا عن السؤال الحقيقي أو التقديري ، فإن استقام على وجه يليق بجلال البيان عدل به عن اعتباره من أسلوب الحكيم ، ضرورة أن الأكثر على أن الكلام الذي يصلح أن يكون جوابا عن السؤال ، إذا ذكر عقب السؤال فإنما يذكر جوابا عنه ، وما معنا لا يحتاج إلى كبير جهد لمعرفة صلاحه ليكون جوابا عن السؤال المقدر من حال الأعرابي من سؤال للزم خلو السؤال عن الجواب ، وهو تأخير للبيان عن وقت الحاجة وهو مما لا يستقيم .

(١) المحصول : ٢٠٤/٢/٢

ومن هذا الباب ما رواه مسلم في كتاب (السلام) من صحيحه بسنده عن أبي الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله رضي الله عنه يقول رخص النبي صلى الله عليه وسلم لآل حزم في رقية الحية وقال لأسماء بنت عميس : « ما لي أرى أجسام بني أخي ضارعةً تُصيَّبهم الحاجةُ ».

قالت : لا ولكن العين تُسرِعُ إليهم . قال : « ارقِهم » . قالت فعرضتُ عليه فقال : « ارقِهم » .

قوله صلى الله عليه وسلم : « ارقِهم » بعد قولها : « ولكن العين تسرع إليهم » يومئ إلى أن إسراع العين إليهم علة في استحباب الرقية بما شرع الله تعالى وكان بنت عميس قالت : ولكن العين تسرع إليهم فماذا نفعل؟ وكأنه صلى الله عليه وسلم قال : إذا كانت العين تسرع إليهم فأرقِهم .

وذلك لا يشك ذو وعي بياني أنه دال صراحة على أن إسراع العين علة الرقية ، فكذلك ما كان على غايته وإن لم يكن على صورته المنطوقة ، ولذا شاركه في الدلالة على العلية ، وفارقه في درجة الدلالة عليها .

والأصوليون حين يعمدون إلى المناظرة والمقاربة بين ما عليه واقع البناء اللغوي للنصّ المدروس ، وما يقوم في عقل المتلقي من ذلك البناء من تصور لحركة المعنى المنبثق من ذلك البناء المسموع إنما يعمدون إلى المنهج الاستبدالي الذي يضع ما ينبثق في ذهن المتلقي من النص في نسق تركيبى ، وينظره بالنسق التركيبى الذي جاء عليه النصّ ليرى القيم الخلفية التي شكلت حركة المعنى على نحو لا يتراءى إلا في نسق البنية التي شخص فيها النصّ أمام أبصارنا وبصائرنا .

هذا الذي نقول هو ما آذن به لسان حال الأصوليين إزاء النصوص مكتفين ببيان الحال عن بيان المقال في الكشف عن منهجهم في تدبر النصوص واستنباط المعاني منها .

هذا المنهج الاستبدالي المناظر بين النسق التركيبي المائل وبين الأنساق التركيبية المحتملة للكشف عن القيم الخلافية القائمة بين هذا النسق المشهود والأنساق المحتمل إسكان المعنى فيها ، وهذه القيم الخلافية هما منبع روح البلاغة ، وقد كان شيخ البيانين عبد القاهر حريصاً على ذلك في شرح نظرية النظم وتطبيقها وتبيان أثرها في بناء المعنى إبداعاً واستنباطه تدبراً ، وكذلك في بيانه أمر المعاني كيف تختلف وتتفق ، ومن أين تجتمع وتفترق ... كما هو غرضه من كتابه « أسرار البلاغة » وهو أمرٌ لا يختص بالكلمة الشاعرة ونقدها ولا يختص بالنظر في المعاني الوجدانية من البيان ، بل يمتد إلى ما هو أبعد من ذلك فنفعه وإمتاعه في باب المعاني الأخرى أسمى وأرفع وأجدى وأنفع .

وهذا يبين لك وجهاً من حاجة الأصوليِّ إلى البلاغي ، كمثل حاجة البلاغيِّ إلى الأصولي ، فهما يتكاملان ، وإن تغيرت الغاية من النظر في البيان عند كل ، فلأصولي من البيان طلبه ، وللبلاغي منه طلبه ، وهما متمازتان في بيان الوحي ، فحري بالأصوليِّ والبلاغيِّ أن يتعاونوا على اقتناص ذلك ، ففيه طاعة لأمر الله ﷻ :

﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۗ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۗ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ۗ ﴾ (المائدة: ٢).

* * *

سبيل لازم معنى النظم
(المفهوم)

هذا القسم معقودٌ للنظر في سبل استنباط المعاني بلازم معنى النظم ، وهو شريجان عند الجمهور :

الشريح الأول : مفهوم الموافقة ، والآخر : مفهوم المخالفة
الأول قال به الأصوليون من المدرستين : مدرسة الحنفية (الفقهاء) ومدرسة المتكلمين .

والآخر (مفهوم المخالفة) لم تسلكه مدرسة المتكلمين (الحنفية) .

أولاً : مفهوم الموافقة

جمهرةُ الأصوليين غير الحنفية على أنّ مفهوم الموافقة : الدلالة على معنى في المسكوت عنه موافقٍ لما دلَّ عليه إثباتاً أو نفيًا .

هذا التعريف يتركز على أمور :

أنّه دلالة انتقاليّة ؛ إذ هو دلالة على معنى في غير اللفظ المذكور في النص .

أنّ مناط المعنى المسكوت عنه غير مذكور في النظم .

أنّ معنى المسكوت عنه موافق لمعنى المنطوق به الدال عليه .

أنّ معنى المسكوت عنه قد تكون نسبته إثباتاً وقد تكون نفيًا .

هذه هي المرتكزات التي بُنيتُ عليها تعاريف مفهوم الموافقة عند القائلين

به ، وهي في مجملها تنظر إلى العلاقة بين دلالة المنطوق ودلالة المسكوت

عنه وإلى طبيعة هذه الدلالة .

ترى مصداق ذلك بالنظر في نص التعاريف التي ذكرها أئمة هذه المدرسة

ومحققوها. (١)

والحنفية يسمّون ما يماثل مفهوم الموافقة عند غيرهم دلالة النصّ أي دلالة

معنى في النصّ ، وهم في تعريف دلالة النصّ يعتمدون على طريق إثبات

الدلالة أهي إثبات لغوي أم قياسي ؟

(١) المنتهى : ص ١٤٧ ، والتمهيد لأبي الخطاب : ٢٠/١ ، الأحكام للآمدي : ٩٣/٣ ،

وشرح اللمع : ٣٢٤/١ ، والمسودة : ص ٣٠٩ ، شرح الكوكب : ٤٨١/٣

يكاد يجمع تعريفاتهم ما جاء في السرخسي : « أما الثابت بدلالة فهو ما ثبت بمعنى النظم لغة لاستنباط بالرأى »^(١) وهي تعاريف في مجموعها مهمومة بطريق الدلالة لا بالعلاقة بين دلالة المنطوق به ودلالة المسكوت عنه ، وهم يجتهدون في إعلان أن هذه الدلالة يعرفها العالم باللغة ودلالاتها ، لأنها ثابتة بمعنى النص ، فلا يحتاج إلى اجتهاد واستنباط بالرأى كالذي في القياس ، إذ هي من العلوم الضرورية التي تدركها الفطرة البيانية ، وليست من قبيل العلوم النظرية التي تحتاج إلى جهد في الاستنباط والنظر ، إلا أنها لا تفهم بعيدا عن السياق والقرائن وما يقتضيه من اجتهاد إنما هو اجتهاد في تحرير السياق والقرائن ، ولذا جعلها العلاء البخاري فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده^(٢) وهي دلالة مدرجة عند الحنفية في باب الأحكام الثابتة بظاهر النص دون القياس والرأى^(٣).

فما هو من قبيل مفهوم الموافقة عند الجمهور هو من قبيل دلالة النص (الإيماء والتنبه) عند الحنفية .

ما مضى كان كشافاً عن طبيعة الدلالة في مفهوم الموافقة عند الجمهور وعمما يشترط في إدراكها فهي دلالة لغوية لا تفهم إلا بفقہ المعنى في حكم المنطوق به ، فمن يدرك معنى الحكم والوصف الذي كان له في المنطوق أدركه في المسكوت عنه متى كان موافقا له في ذلك المعنى والوصف .

العلاقة في مفهوم الموافقة بين الحكم الثابت في المسكوت عنه بطريق المنطوق وبين حكم المنطوق به علاقة موافقة ، ومن هذه العلاقة اكتسب هذا السبيل مصطلحه عند غير الحنفية ، فهي جوهره وأساسه ، وهذه الموافقة إنما هي في نسبة الحكم إثباتاً ونفياً ، وليس في درجته الأولية بالحكم أو مساواته .

(١) أصول السرخسي : ٢٤١/١ ، كشف الأسرار للعلاء البخاري : ٧٣/١

(٢) كشف الأسرار للعلاء البخاري : ٧٣/١

(٣) أصول السرخسي : ٢٤٢/١

ولما كان أسُّ العلاقة هنا محتملا أن يكون الحكم في المسكوت عنه مساويا في المعنى «المقصود الرئيسي - مناط الحكم» للحكم في المنطوق به ومحتملا أن يكون في المسكوت عنه أولى بالمعنى منه في المذكور ذهب أكثر الأصوليين غير الحنفية إلى أن مفهوم الموافقة يشمل قسمين :

الأول : أولية المعنى المسكوت عنه بوصفه :

لما كان المعنى في المسكوت عنه إنما يعرف عند الوقوف على الوصف الذي كان له المعنى في المنطوق به كان هذا الوصف «المقصود الرئيسي - مناط الحكم» متحققا في معنى المسكوت عنه بل يكون أجدر به من معنى المنطوق به وأولى .

قال الله ﷻ : ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُمَّةٌ وَلَا تَنْهَرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾ (الإسراء: ٢٣)

قوله : ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُمَّةٌ ﴾ دلت عبارته ومنطوقه على النهى عن التأفف لهما ، ولما كان السياق لبيان حق إكramهما وإحسانهما بعد توحيد الله ﷻ دل ذلك على أن النهى هنا سيق لتحريم إيذائهما ، فكل فعل أو قول يتضمن معنى الإيذاء لهما دل هذا النص بمفهومه ودلالته وفحواه على النهى عنه وجمهور الأصوليين والمفسرين على أن الحكم في المسكوت عنه في هذه الآية أولى من حكم المنطوق به^(١).

غير أن أبا الحسن الحرالي خالف في هذا ذاهبا إلى أن هذه الآية ليست من قبيل الدلالة بالأدنى على الأعلى وأن التأفف أدنى في تحقيق الأذى من الضرب والشم بل هو أعلى منه ، فقال :

« قد أولع الأصوليين بأن يذكروا في جملة هذا الباب - أي باب الاستدلال

(١) شرح اللمع : ٤٢٤/١ ، والتمهيد للخطابي : ٢١/١ ، وشرح الكوكب : ٤٨٢/٣ ،

بالملزوم على اللازم ، والأدنى على الأعلى قوله ﷺ : ﴿ فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفَى ﴾ (الإسراء: ٢٣) بناء على أن التأفيف عندهم أقل شيء يعق به الأب ، وذلك حائد عن سنن البيان ووجه الحكمة ؛ لأنه ليس في العقوق شيء أشد من التأفيف ، لأنه إنما يقال للمستقدر المسترذل ، ولذلك عطف عليه ﴿ وَلَا تَهْرَهُمَا ﴾ « لأنه لا يلزم لزوم سواء ولا لزوم حرى ، ولا يصلح فيما يقع أدنى أن يعطف عليه ما يلزمه سواء أو أخرى ، كما لو قال قائل : من يعمل ذرة خيرا يره ، ومن يعمل قيراطا يره ، ولم يصلح عطفه عليه لإفادة الأولى إياه ، ولعل ذلك الشيء وهل عنه وأهل ، فسلك أثره من غير اعتبار لقوله»^(١)

فالتأفيف «أنهى الأذى وأشده ، فإن معناه أن المؤلف به لا خطر له ولا وزن أصلا ولا يصلح لشيء بل هو عدم ، بل العدم خير منه مع أنه أنهى القدر»^(٢) .
التأفيف إما عن امتلاء الصدر بالضجر والضيق ممن يتأفف منه ، أو عن استقدار المتأفف منه ، والعرف دالٌّ على أنه إذا تحول الضيق والتضجر إلى عمل يدوى أو لساني كان أعلى وأفحش في الإيذاء مما يدل على أن الضرب والشتم إنما هما ثمرة عملية وقولية للتضجر علاوة على أن الإيذاء بالضرب والشتم إيذاء محسوس يدركه الصغير والكبير ، والرقيق الحس والجلف ، بينما التأفف إيذاء لا يدركه كل أحد ، وقد يقدم عليه المرء مع الغريب أحيانا والقريب حيناً .
ومن هذا الباب قوله ﷺ :

﴿ وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ (آل عمران: ٧٥) .
دلٌّ منطوق الآية على أن من أهل الكتاب من يؤتمن بقنطار فيؤديه ومنهم من يؤتمن بدينار فلا يؤديه إلا مضطرا مرغما .

(١) نظم الدرر ، للبقاعي : بيروت : ٣٧٤/٤

(٢) السابق : ٤٠٢/١٨

ودلت بمعنى النظم وسياقه وفحواه ودلالته على أن الذي يؤتمن بقنطار فيؤديه هو أحرى بأداء ما دونه ، وأن الذي يؤتمن بدينار فلا يؤديه هو أحرى بالخيانة فيما هو أعلى من الدينار ، فالمنطوق دال على حكم في المسكوت عنه دلالة جلية ، وهو في صدر الآية وعجزها من قبيل التبعية بالأدنى على الأعلى عند جماعة من المحققين ؛ فالحكم في أداء القنطار الأمانة وفي عدم أداء الدينار الخيانة ، والقنطار أقل مناسبة بالتأدية من الدينار ، والدينار أقل مناسبة بالخيانة من القنطار ، فكان التنبيه بالأدنى على الأعلى شاملا الصدر والعجز ، وذلك بناء على أن يراد بالأدنى مناسبة للحكم المترتب عليه ، وبالأعلى الأكثر مناسبة له ^(١).

وذهب جمهرة من الأصوليين إلى أن صدر الآية ﴿ مَنْ إِنْ تَأَمَّنْهُ بِقِنطَارٍ ﴾ من قبيل التنبيه بالأعلى على الأدنى ، فالمؤدى قنطارا يؤدى دينارا بطريق أولى ، وأن عجز الآية (من تأمنه بدينار) من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى ؛ فالخائن في دينار يخون فيما هو أكثر منه ^(٢).

هؤلاء ينظرون إلى العلاقة بين محل الحكم المذكور «القنطار والدينار» والمسكوت عنه علوا ودنوا في الكم والقدر ، وأولئك ينظرون إلى العلاقة بين الحكم ومحلّه ، و لا شك أن القنطار أدنى مناسبة بالأمانة والدينار أدنى مناسبة بالخيانة ، وذلك هو المذكور ، فهو تنبيه بمنطوق أدنى مناسبة للحكم على مسكوت عنه أعلى مناسبة بذلك الحكم .

ظاهر نص ابن الحاجب في مختصر المنتهى دالٌّ على أنه من الفريق الأول الجاعل الآية صدرا وعجزا من التنبيه بالأدنى على الأعلى مريدا بالأعلى الأكثر مناسبة للحكم ، وبالأدنى الأقل مناسبة للحكم . ولذلك قال : «وكتأدية ما دون

(١) تيسير التحرير : ٩٤/١ ، والتقريب والتحبير : ١١٣/١

(٢) الأحكام للآمدي : ٩٥/٣ ، وأحكام الفصول للباجي : ص ٥٠٩ ، وبيان المختصر :

القنطار من ﴿ يُؤَدِّمَهُ إِلَيْكَ ﴾ وعدم الآخر من ﴿ لَا يُؤَدِّمَهُ إِلَيْكَ ﴾ وهو تنبيه بالأدنى ، فلذلك كان في غيره أولى^(١).

ونصّ كلامه في المنتهى « دال على أنه ذاهب إلى أن صدر الآية غير عجزها : يقول : « وكتأدية ما دون القنطار من قوله : ﴿ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّمَهُ إِلَيْكَ ﴾ وعدم زيادته ما فوق الدينار من قوله ﴿ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّمَهُ إِلَيْكَ ﴾ وهو من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى وبالأعلى على الأدنى فلذلك كان الحكم في المسكوت أولى^(٢).

ما عليه في « المختصر » هو الأخير في فقهه المعنى في الآية وهو تدقيق لطيف ؛ فعلاقة القنطار بحكمه (الأداء) أدنى مناسبة لما هو أقل قدرا منه ، والدينار أدنى مناسبة لحكمه « الخيانة » ما هو أعلى منه قدرا .

الدنو والعلو منظورٌ فيه هنا إلى علاقة الحكم بمحله ، وليس علاقة محلّ مذكور بمحل مسكوت عنه ، ولا شك في أن كلا من القنطار والدينار المذكورين أدنى مناسبة بحكم كل منهما

هذا الوجه وإن يكن دقيقا لطيفا فإن ما عليه الآخرون أظهر وأقرب غير أن الظهور والقرب ليسا معيارَ صحّةٍ وخطأٍ وجمالٍ وقبحٍ فإن الذي هو قار عند أهل العلم أن الذي لا يتجلى لك إلا بعد أن يحوجك إلى طلبه بالفكرة وتحريك الخاطر له والهمة في طلبه هو الأعلى والذي تسبر فيه أغوار العلماء . « ومن المركوز في الطبع أنّ الشّيءَ إذا نيل بعد الطّلب له أو الاشتياق إليه ، ومعاناة الحنين نحوه ، كان نيّله أحلى ، وبالمزّيّة أولى ، فكان موقعه من النفس أجلّ وألطف ، وكانت به أضنّ وأشغف ، ولذلك ضرب المثل لكل ما لطف موقعه ببرد الماء على الظمأ^(٣) .

(١) بيان المختصر : ٢٣٩/٢ ، وشرح العضد مختصر ابن الحاجب : ١٧٣/٢ .

(٢) المنتهى : ص ١٤٨ .

(٣) أسرار البلاغة ، ط : شاکر : ص ١٣٩ .

وجملة الأمر أن هذا القسم له صورتان :

وتنبيه بأدنى على أعلى .

وتنبيه بأعلى على أدنى .

ويطلق عليه عدة إطلاقات أشهرها « فحوى الخطاب » .

الثاني : مساواة حكم المسكوت عنه لحكم المنطوق به في معناه ووصفه

الذي كان له .

في هذا القسم يكون معنى المنطوق به وحكمه مساويا له معنى المسكوت عنه في الوجه الذي كان له ذلك المعنى والحكم ، فهما في مناط الحكم والمعنى سواء ، فهو إلى التشابه أقرب منه إلى التشبيه .

يقول الحق ﷻ : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾ (النساء: ١٠) .

دل النص بعبارته على تحريم أكل مال اليتيم ظلما ، والمعنى في ذلك النهي عن تبديده وتضييعه بأيّ وجه من وجوه الإضاعة والإهلاك ، فيدل بفحواه ومفهومه ودلالته ولحنه على حرمة كل ما شارك الأكل في هذا المعنى ، كالإحراق والإهداء ، والمغامرة والمضاربة ... إلخ ، فإنه لا يقل فيها تحقق المعنى الذي كان له النهي عند تحققه في الأكل ظلما ، وما كان تخصيص الأكل بالذكر هنا لأنه أعلى في تحقيق الوصف الذي كان له النهي من غيره أو أدنى ، بل لوجوه عديدة منها أن الأكل أعظم مقاصد الإنسان ، وأنه أخفى أفعاله في تحقيق الإهلاك ظلما ، إذ أذن للولى الفقير أن يأكل بالمعروف ، وهذا باب قد يتسلل منه الفاسقون ، فيوهمون أنفسهم أو غيرهم أنهم من المأذون لهم بولوجه ، وليس من رقيب إلا الله ﷻ .

ووجوه الاتفاق الأخرى مثل الملبس والمسكن مما لا يشارك الإنسان فيه غيره ، وإنما هي متصرفات الإنسان خاصة ، أما الأكل فهو الصفة المشتركة بين

الإنسان والحيوان والفرق في هذه الصفة المشتركة أن الحيوان يأكل ما يقع تحت قمة غير ناظر إلى أنه من حقه أو أنه من حق غيره ، أما الإنسان فلا يأكل إلا من حقه ، لأنه هو المضبوط بالشرائع فإذا ما أكل من غير حقه يكون بذلك قد هدم الحد الفاصل بينه وبين الحيوان^(١).

ولاختيار الأكل أيضا وجه آخر يتناسب مع قوله بعد ﴿ إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ﴾ .

فغير قليل من المفسرين على أن قوله ﴿ نَارًا ﴾ من قبيل المجاز تعبيرا بالمسبب عن السبب ، والذي هو أهدى وأوفق بالنظم أن النار على الحقيقة ، وهي شاملة للنار الحسية المنظورة وللنار المعنوية الحارقة المعاني الباطنية التي يكون بها المسلم مسلما فالذي يأكل مال اليتيم ظلما يجزى بفعله في الدنيا فتحترق خلال الخير فيه ويجزى في الآخرة سعيرا . و نظم الآية يؤكد أن العبارة على الحقيقة ، إذ أنه « صور الأكل وحققه بقوله ﴿ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ﴾ أى تحرق المعاني الباطنية التي يكون بها قوام الإنسانية ، وبين أنها على حقيقتها في الدنيا ، ولكنها لا نحسها الآن ؛ لأنها غير النار المعهودة في الظاهر بقوله مكرراً التحذير ، مبينا بقراءة الجماعة بالبناء للفاعل أنهم يلجأون إليها إلهاء يصيرهم كأنهم يدخلونها بأنفسهم^(٢).

دلالة النار على الإحراق الحسي والمعنوي دلالة حقيقة فيهما معاً ، لا تسبق إحداهما الأخرى ، ولا تمتنع إرادتهما معاً ، ولا فهمهما معاً في سياق واحد ، من متكلم واحد ، ومستمع واحد .

الآية على هذا من قبيل دلالة معنى المنطوق على ما ساواه في الوصف الذي كان له .

(١) الإعجاز البلاغي لشيخنا : ص ٣٧ .

(٢) نظم الدرر : ٢١٩/٢ ، بيروت .

وفي الآية وجهٌ آخر يجعل فيه تحقق معنى النهي في الأكل أدنى منه في غيره كالإحراق والإغراق ، فيكون من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى ، فتكون من القسم الأول ، وهو ما يدل عليه موقف الأمدى من الآية .

وجملة الأمر أن الحكم هنا وهو النهي عن أكل مال اليتيم ظلماً غير مصرح به نصاً ، بل جاء في عبارة خبرية يلزم منها حرمة الأكل ظلماً وذلك أقوى في تقرير الحرمة من الإتيان به في صورة نهى ، فالنهي وإن يكن معناه الحقيقي وجوب الكف وحرمة الفعل فقد يقال فيه غير ذلك ، فقد يصرفه صارف إلى الكراهة أو مادونها ، إلا أن الإتيان به في صورة خبرية تعصمه من ذلك ، فضلاً عن أن الكثير فيما كان ضرره بالغا وأثره عظيماً مدمراً يأتي في صورة الخبر لا صورة النهي .

ومن الملاحظ أن ما نسميه الحكم المذكور في الآية ليس من قبيل الدلالة المطابقة أو التضمنية للآية ، بل هو من مستتبعات التراكيب فهو دلالة تركيب خبري على معنى طلبي وليس هذا من قبيل الحقيقة أو المجاز عند المحققين بل من قبيل مستتبعات التراكيب ، وقد ترتب عليه معنى آخر هو حكم المسكوت عنه وهذا من قبيل تولد المعاني وهو باب عظيم يحتاج إدراكه إلى لقانية ونفاذ بصيرة فهو سر من أسرار البلاغة .

ومما يحتمل أن يكون من قبيل الأولى وأن يكون من قبيل المساوى قول الله ﷻ : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرَّضْعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَخَالَاتُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ (النساء: ٢٣).

تناولت الآية المحرمات نسبا ورضاعة ومصاهرة واستوعبته إجمالاً لا تفصيلاً لأفراد الأنواع ، فهي وإن نصّت على تحريم الأمهات ، فما ذكرت الجدات إلا إن جعلنا اسم الأمهات شاملاً للجدّات على سبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز أو عموم المشترك أو عموم المجاز ، ونصّت على البنات ولم تذكر نصّاً بنات الابن وبنات الابنة وإن سفلن إلا إن جعلنا حكم البنت في الدلالة حكم الأم ، فإن لم يجعل ذلك على هذا النحو مخافة القول بالجمع بين الحقيقة والمجاز ، فإن تحريم الأم حينذاك يدل بمعناه وفحواه ولحنه على تحريم الجدات وإن علت ، إذ هنّ مساويات للأمهات في معنى الحرمة والوصف الذي كانت له . و مثله في الابنة إلخ .

ويحتمل أن يكون ذلك من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى ، إذ الأم فرع الجدة وتحريم الأصل أولى من تحريم الفرع ، ويحتمل جعله من التنبيه بالأعلى على الأدنى ؛ فالأم أعلى مناسبةً بمعنى حرمة النسب من الجدة ، فهي أقرب نسبا ، وما كان أقرب كان أعلى في مناسبة للحكم ، ومثل هذا يقال في دلالة تحريم الابنة على تحريم بنت الابن وبنت الابنة وإن سفلن .

فالآية نصت على بعض المحرمات بالمنطوق الصريح ، ودلالة العبارة وعلى البقية بدلالة المعنى والفحوى واللحن ومفهوم الموافقة .

والآية لم تستضق تصريحاً أفراد الأنواع في المحرمات ، فذلك لا يتناغى مع قدر البيان التشريعي المعجز ، فأقيم النّظم على نحو بالغ في إيجاز القصر ، ولو شئنا أن نفصّل لاستغرق ذلك ماتعجز قلوب المتلقين عن حفظه وإدراكه ، فكان الأجمل الأكرم أن يذكر في كلّ نوع من المحرمات فرداً يدلُّ به على ما شاركه في معنى تحريم نكاحه ، سواء قلنا إن المذكور مساو للمسكوت عنه في ذلك المعنى أو أولى به منه ، المهمُّ أن الآية أقيمت على نحو محيط بأنواع المحرمات في غاية من الإعجاز والإيجاز ، وهو أساسٌ بالغٌ من الأسس البيانية لسبيل مفهوم الموافقة .

هذا القسم الثاني « المساوي » لم يقل به كل الأئمة والمحققين من الأصوليين ، منهم من اكتفى بذكر الأولى ، ولم يصرح بالمساوي .

يقول الجويني في البرهان : « من قال بالمفهوم حصر مفهوم الموافقة في إشعار الأدنى في قصد المتكلم بالأعلى ثم ينقسم ذلك إلى ما يقع نصا وإلى ما يقع ظاهرا فالواقع نصا كالمتلقى من قوله : ﴿ فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفِي ﴾ (الإسراء: ٢٣) وما يقع ظاهرا كقوله : ﴿ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ ﴾ (النساء: ٩٢) فقال الشافعي تقييد القتل بالخطأ في إيجاب الكفارة يدل على أن إيجابها في قتل العمد أولى وهذا الذي ذكره ظاهر غير مقطوع به إذ يتطرق إليه إمكان آخر سوى ما ذكره الشافعي من إشعار الأدنى بالأعلى^(١) .

والاكتفاء بالتصريح بالأولى هو مذهب أبي إسحاق الشيرازي في التبصرة وفي اللمع^(٢) ويؤخذ من موقف ابن الحاجب في « المنتهى » القول بالأولى وحده ، حيث اكتفى بذكر أمثلة الأولى ، ولم يذكر المساوي تصريحاً أو تلميحاً ، ومثله في « مختصر المنتهى » ولم يعلق شارحاه على ذلك ، فعلق السعد التفتازاني بأن ذلك مبنى على أنه لا عبرة في مفهوم الموافقة بالمساواة ، إلا أنا نرى ابن الحاجب في مبحث مفهوم المخالفة يجعل من شرطه ألا يظهر أولية ولا مساواة في المسكوت عنه ، فيكون مفهوم موافقة^(٣) .

إن اكتفينا بكلامه في مفهوم الموافقة كان على نهج الشيرازي وإن ضمنا إليه كلامه في المخالفة كان ممن يعتد بالمساوي أيضا في مفهوم الموافقة .

(١) البرهان في أصول الفقه - تحقيق : عبد العظيم الديب ، ط : قطر : ٤٥٢/١ - فقرة : ٣٥٨ ، وينظر معه : الإبهاج : ٣٦٨/١ ، والتقريب والتحبير : ١١٢/١ ، وإرشاد الفحول : ص ١٧٨

(٢) شرح اللمع : ٤٢٤/١ ، والتبصرة : ٢٢٧

(٣) المنتهى : ص ١٤٨ ، وشرح العضد : ١٧٣/٢ ، وبيان المختصر : ٤٢٧/٢ ، وحاشية السعد على شرح العضد ١٧٣/٢

هذا النزاع في اعتبار قسم المساوى من مفهوم الموافقة هو عند غير الحنفية ،
أما هم فلا منازعة بل عدم اعتباره هو عندهم من قبيل إهدار دلالة اللغة^(١) .

والقائلون به من غير الحنفية قد يخصونه بمصطلح « لحن الخطاب » أى
مفهومه وما يظهر لك بالفطنة ﴿ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ ﴾ (محمد: ٣٠) ،
ومنهم من لا يفرق فيطلق اللحن على الأولى والمساوى ، وقد يطلق عليهما معا
الفحوى ، بل قد يطلق « اللحن » على « الاقتضاء » ضرورة أن هذا اصطلاح
عرفي غير مستمد من جوهر دلالة المساوي حتى يخص به من دون غيره^(٢) .

تأصيل دلالة الفحوى :

عرض الأصوليون لتبيان طبيعة دلالة مفهوم الموافقة على المعاني : أهي
فحوى الدلالة اللفظية فيكون سبيل وعيها اللغة وبيانها ، أم فحوى الدلالة
القياسية ، فيكون سبيل وعيها الرأي والاستنباط ، فيتفاوت الناس فيها تفاوتاً
بالغا مما يقتضى فقه حركة المعنى فيها ضرورة إدراك أصول القياس وشرائطه
وضوابطه ؟

اختلف أهل العلم في تحرير مستند المعنى في محل السكوت فكانوا ثلاث
طوائف :

[الأولى] ذهبت إلى أن مستند المعنى في المسكوت عنه إنما هو القياس :
قياس ما يتحقق فيه معنى منطوق المنظوم عليه لتقرير حكمه فيه .

(١) كشف الأسرار للعلاء البخاري : ٧٣/٢ ، والتقرير والتحبير : ١٢/١ ، تيسير التحبير :
٩٥/١ ، وفواتح الرحموت ٤٠٩/١

(٢) الأحكام للآمدي : ٩٤/٣ ، شرح الكوكب المنير : ٤٨٢/٣ ، وحاشية البناني على شرح
الجمع : ٤١/١ ، وحاشية العطار على شرح الجمع : ٣١٧/١ ، والتمهيد لأبي الخطاب :
٢٥٥/٢ ، والمسودة : ص ٣١٣ ، وحاشية السعد على شرح العضد : ١٧٢/٢ ،
وإحكام الفصول للباجي : ص ٥٠٧

في قول الله تعالى جدُّه : ﴿ فَلَا تَقُلْ هُمَا أُفٍّ ﴾ (الإسراء: ٢٣) قيس ما يتحقق فيه معنى المعنى لمنطوقها والوصف الذي كان له النهى وهو الإيذاء على هذا المنصوص عليه ، وقرر فيه حكمه وهو النهى التحريمي .

فلدينا في الآية أربعة عناصر :

أصل (التأنيف) وفرع (الضرب) وعلة (الإيذاء) وحكم (النهى التحريمي).
هذه العناصر هي أركان القياس وهي كما ترى شاهدة شاخصة في هذه الآية التي هي من قبيل مفهوم الموافقة ، فهو قياس جلى ؛ فالعلة التي هي روح القياس وجودها في الفرع (الضرب وما ضارعه) أقوى من وجودها في الأصل أو مساو له .

هذا المذهب قال به أئمة ومحققون على رأسهم الشافعي^(١).

أمّا الرازي والبيضاوى ، فقد أوردها في باب الدلالات مرة ، وفي باب القياس أخرى.^(٢)

استند أولئك على أدلة أجملها في دليلين كليين :

(أ) أن وجه إثبات حكم المنطوق به في المسكوت عنه هو تحقق علة حكم المنظوم في المسكوت عنه ، فإن قطعنا النظر عن هذه العلة لما تحققت دلالة المنظوم على حكم المسكوت عنه ، ففي ﴿ فَلَا تَقُلْ هُمَا أُفٍّ ﴾ إن قطعنا النظر عن وجه الحكم وهو الإيذاء ما قضينا بتحريم الضرب والشتم إجماعا ، وذلك قائم على ما يقوم عليه القياس الجلى ، وهي الأركان الأربعة السابقتُ ذكرها ، وإنما سمي قياسا جليا لظهور العلة في المسكوت عنه ، فيقطع فيه بنفى الفارق في معنى المعنى بين المسكوت عنه والمنصوص عليه .

(١) الرسالة : ص ٥١٣ ، وينظر معه : المعتمد : ٢٥٥/٢ ، والتمهيد لأبي الخطاب :

١٧/٤ ، وشرح اللمع : ٤٢٤/٢ ، المسودة : ص ٥٠٥ ، شرح الكوكب : ٤٨٥/٣

(٢) المحصول : ٣٢٠/١/١ ، ١٧٠/٢/٢ ، والإبهاج : ٣٦٧/١ ، ٢٤/٣ ، ٢٦ ، ٢٧

(ب) أن دلالة المنطوم على المعنى في المسكوت عنه إما أن تكون بالوضع اللغوي أو العرفي أو القياس :

الأول باطل ضرورة ، فلفظ التأنيف لا يتناول الضرب والشم ، فمن المحال أن يفهم من اللفظ ما لم يتناوله اللفظ .

والثاني باطل أيضا ، فالنقل العرفي خلاف الأصل ، ولا يجوز الحكم به إلا إذا لم يكن سواه ، وسواه ممكنٌ وهو القياس ، فمفهوم الموافقة قياس^(١) .

هذان الدليلان لا يسلمان من النقش والنقد :

أمّا الدليلُ الأولُ فملاحظة معنى المعنى في إثبات حكم المنطوق للمسكوت عنه هي شرط لتناول الكلام حكم المسكوت عنه من حيث اللغة ، إذ أنها وضعت التراكيب فيها ليتناول الحكم لما يوجد فيه ذلك المعنى فالملاحظة للعلم يتناول الكلام له لا لأن هذا المعنى مثبت للحكم في المسكوت عنه .

والقياس إنّما يظهر الحكم في الفرع لوجود ما يقتضيه فيه ، لا لأن الكلام دال عليه لغة وعرفا ، بينما مفهوم الموافقة يشترط ملاحظة المناط فهو عنوان دلالة لا موجب حكم ، كما في القياس .

أن وظيفة معنى المعنى في مفهوم الموافقة غيرها في القياس وظيفته في الفحوى إعلان ودلالة ، وفي القياس إثبات وإيجاب وأيضا معنى المعنى في الفحوى مناط إدراكه في المنصوص إنما هو اللغة ، ولذا يدركه كلُّ عارف باللغة بينما مناط إدراكه في القياس هو الرأى والاجتهاد والاستنباط ، ولا يظهر أثر العلة بفقهِ الدلالة اللغوية ، بل بفقهِ أوضاع الشريعة ، فالإيذاء في النهي عن

(١) المنتهى : ص ١٤٨ ، الأحكام للآمدي : ٩٧/٣ ، شرح اللمع : ص ٤٢٤ ، المعتمد :

٢٥٥/٢ ، والمحصل : ١٧٠/٢/٢ ، والتمهيد لأبي الخطاب : ١٨/٤ ، شرح الكوكب :

٣٨٥/٣

التأنيف مناط إدراكه اللغة ، بينما علة النهي عن بيع الحنطة بالحنطة بغير مماثلة في مارواه مسلم في كتاب (المساقاة) باب (الصرف) بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ : «التمر بالتمر ، والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير ، والملح بالملح ، مثلاً بمثل يداً بيد ، فمن زاد أو استزاد فقد أربى ، إلا ما اختلفت ألوانه» ليس مناط إدراكها اللغة بل الشرع من ثم اختلف فيها .

أضيفُ إلى ذلك أن معنى المعنى في دلالة الفحوى شرط وفي القياس علة ، والفرق بين الشرط والعة أن الشرط علامة لازمة وهو اسم لما يضاف الحكم إليه وجودا عنده لا وجوباً به ، والعة اسم لما يضاف الحكم إليه لإيجابه لا بذاته فهي ما أوجب الحكم في المحكوم عليه^(١) .

أما الدليل الثاني : فالقائلون بأن مستند المعنى في الفحوى إنما هو الدلالة اللفظية لا يقولون بأن لفظ التأنيف موضوع للضرب والشتم في اللغة ، وإنما يقولون بأن المعنى فيها يفهم عن طريق معنى المنظوم ، فنطقه على هذا الوجه وفي هذا المساق يفهم من معناه اللغوى ثبوت المعنى في المسكوت عنه المشارك في معنى معناه حتى أنه لو لم يشرع القياس ، ولم يعرف بعرف ثبوت معنى التأنيف في الضرب والشتم مثل التأنيف بل أشدّ فالحكم ثابت في المسكوت عنه بالمعنى المعلوم من الدلالة اللغوية للمنطوق وليس بالدلالة اللغوية نفسها بمجرد نطق ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفِي﴾ بعيداً عن سياقه وقرائنه فإنه لا يدلّ على المعنى الثابت في النهي عن الضرب والشتم وما شاكلهما ، ولذا كانت دلالة الفحوى دلالة معنى المعنى ، ولا ريب في أن معنى المعنى إنما فهم لغة ، لأنه لازمٌ للمعنى اللغوى أو من مستتبعات التراكيب ، فهو يفهم منه لغة ، والمعنى اللغوى الأول أشبه بالعلة للمعنى الثاني الذي هو معنى المعنى^(٢) .

(١) أصول السرخسي : ٣٠١/٢

(٢) أحكام الفصول : ص ٥١٠ ، وحاشية الرهاوي على شرح المنار لابن مالك : ص ٢٥٦

لذلك قلتُ إنَّ معنى المعنى في المنظوم شرطه في الفحوى الظهور فيه بحيث لا يحتاج إلى تفتيش واجتهاد لإدراكه ، أمّا ثبوته في غير المنظوم فقد يكونُ خفياً ، واختلاف الفقهاء في الفحوى حين يقع ليس مناطه إدراك معنى المعنى في المنظوم ، بل مناط الاختلاف ثبوته في المسكوت عنه ، بخلاف القياس ، فإن إدراك معنى المعنى في الأصل (المنظوم) قد يكون خفياً غير منضبط ، كما في الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل ، فمعنى المعنى هنا غير ظاهر لكل ، فاختلف فيه .

معيار الفرق أن معنى المعنى في المنصوص عليه إن كان مفهوماً باللغة ظاهراً فيه ومنضبطاً بحيث يفهمه كل عليم باللغة أو عارف بها فهو من قبيل دلالة الفحوى سواء ظهر ثبوته في المسكوت عنه أو لم يظهر جلياً ، وإن كان معنى المعنى مفهوماً بالرأى والاجتهاد والتفتيش في المنصوص عليه وغير ظاهر ولا منضبط ، فهو من قبيل القياس .

[الطائفة الثانية]: ذهبت إلى أن مستند المعنى في مفهوم الموافقة هو الفحوى الدلالة اللفظية ، فالمعنى المستنبط بفحوى النص في غير المنطوق به إنما يكون عن طريق اللغة ، إذ السامع للنص يفهم من لغته المعنى في المنطوق به ثم ينتقل منه إلى ما هو أولى منه بذلك أو مساو له فيه ، فيفهم المعنى نفسه في ذلك الأولى أو المساوى على الرغم من سكوت المتكلم عنه معتمداً على أن إيقاع وصف الحكم في المنطوق به وعلته ومعناه إعلان منه بتقريره فيما لم يذكره ، وكان أولى بذلك الوصف وتلك العلة مما ذكره وذلك أمر تفرضه حقيقة البيان البشري وتقتضيه خاصية الموقف اللغوى لديه بصورتيه ، الشفهية والكتابية ، فليس بملك مبین من البشر متكلماً أو كاتباً أن ينص على ما يندرج تحت معنى المعنى الذي هو بصدد تقريره والإعلام به ، لأن ذلك يستوجب استقصاء واقعات الحياة الشاخصة زمن الإبانة ، والغائبة من قبله ، ويستوجب الاقتدار على الضرب في الزمن الآتي من المستقبل السحيق ، وتلك التي دونها خرط القتاد ، فكان اقتضاء الفطرة البيانية واستحكام الموقف اللغوى أن يكتفى

بصورة مما يلتمع فيه معنى المعنى فيفصح عنه ليتخذ سبيلا إلى ما كان أولى أو مساويا له فيه .

ولما كان خطاب الشريعة غير منقسم عن خصائص الفطرة البيانية لدى الإنسان في مفرداته وتراكيبه سلك ما تناغى مع هذه الفطرة وتناغم في الوقت ذاته مع إعجازه البياني ، فأتى بكثير من أحكامه على منهج مفهوم الموافقة المستند إلى فحوى الدلالة اللفظية ، وقد أقام الصورة التي يعلن فيها عن الحكم ومحله في كنف قرائن مقالية أو حالية وعلى سياق يهدى كل عارف باللغة وأوضاعها الإفرادية والتركيبية ومناهج الدلالة النظامية إلى ذلك الحكم ووصفه ومناطه سواء كان فقيها أم غير فقيه ، فيتهدى بمنطوق النصّ وقرائنه وسياقه إلى الصور المسكوت عنها والتي يتحقق فيها حكم المنطوق به ووصفه تحققا أولى من المنطوق به أو مساويا له .

القائلون بهذا المذهب هم الكثرة الغالبة من جمهور مدرسة المتكلمين ، وقد صرح الماوردي بأنه مذهب الجمهور . وهو مذهب الحنفية إلا قليلا من متأخريهم^(١) .

ففي قول الله ﷻ : ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أُفٍّ ﴾ (الإسراء: ٢٣) النهي عن التأفيف علم من عبارة النص ومنطوقه الصريح ولذلك صورة معلومة ومعنى لأجله تثبت الحرمة وهو الأذى [معنى المعنى] حتى أنّ من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ أو كان من قوم هذا القول في لغتهم إكراماً ، لم تثبت الحرمة في حقه ، ثم باعتبار هذا المعنى المعلوم لغة تثبت الحرمة في سائر أنواع الكلام التي فيها هذا المعنى كالشتم وغيره ، وفي الأفعال كالضرب ونحوه ، وكان ذلك معلوما بدلالة النص لا بالقياس ؛ فقدّر ما في التأفيف من الأذى موجوداً فيه وزيادة.^(٢)

(١) أصول السرخسي : ٢٤١/١ ، والمستصفي : ١٩٠/٢ ، كشف الأسرار : ٧٣/١ ،

المنتهى : ص ١٤٨ ، وبيان المختصر : ٤٣٩/٢ إرشاد الفحول : ص ١٧٨ .

(٢) ينظر أصول السرخسي : ٢٤١/١

يشهد لهذا المذهب أدلة منها :

الفطرة البيانية عند العربي تقضى بأنه إذا ما أراد تحقيق معنى من المعاني في صورة من الصور على وجه الإبلاغ فإنه يعمد إلى ما هو دونها أو مثلها ، فيقرر الحكم فيه لتثبيت ذلك في كل ما شارك المنصوص عليه في تحقيق روح المعنى وعلته من باب أولى ، وهي طريقة من طرقهم في الإلزام ، والحجاج البياني والجدل الفطريّ استخدمه العربي بمحض فطرته البيانية والباحث فيما يعرف بعلم البيان عند متأخري البلاغيين يدرك ذلك جليا سافرا ، ولا سيما في مباحث الكناية وما يندرج فيها من صور بيانية عديدة .

وخطاب الشريعة قد جاء على ذلك النهج ، لأنه خاطبهم بلغتهم ونهجهم ، فلما أراد أن ينهاهم عن إيذاء الآباء ويأمرهم ببرهم عمد إلى أدنى صور الإيذاء فصرح بالنهاى عنها ، فالعربي بفطرته البيانية سيفهم أنه ما كان القصد إلى ذات الصورة المنصوص عليها في قول الله ﷻ : ﴿ فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفِيّ ﴾ (الإسراء: ٢٣) فأدرك بفطرته أن الآية تنهاه عن كل ما يتحقق فيه الإيذاء . وهذا نجده عند كل عارف باللغة لا يحتاج في فهمه إلى تفتيش ومقايسة ، بل إن الطفل المميز ليفهم من قولك له « لا ترفع عينك في أخيك الأكبر » إنك تنهاه عن كل ما يتنافى مع احترامه وتقديره وأن مقصودك الأعظم من عبارتك إلزامه باحترامه وطاعته ، فيمتنع عن كل سوء معه وإن نظر إليه .

ولهذا كان للعلماء اختصاصٌ بمعرفة الاستنباط ، والقياس ، أما دلالة الفحوى ، فهي ممّا تجده عند من له بصر بلسان العربية فهماً وإفهاماً ، وإن لم يكن من علماء الشريعة .

الأخذ بدلالة الفحوى ثابت في تاريخ البيان قبل شرع القياس ويستخدمه من لا يدين بشريعة ومن لا يعرف القياس الشرعي الذي هو حجة شرعية والذي هو مناط المنازعة ، ولذا أثبت دلالة الفحوى الحكماء والبلغاء وإن لم يكونوا على دين وشريعة .

القياس لا يشترط فيه أن يكون المعنى المناسب الذي له شرع الحكم أشد في الفرع منه في الأصل بالإجماع وهذا مشترط في دلالة الفحوى عند كثير من القائلين بها .

في الفحوى قد يكون الأصل مندرجا في الفرع كما في قول الله ﷻ : ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾ (الزلزلة:٧) فالذرة التي هي الأصل مندرجة في الفرع الذي هو فوقها في القدر.

والأصل في القياس لا يكون مندرجا في الفرع بالإجماع .

« من خالف في القياس مطلقا وافق على دلالة الفحوى - خلا الظاهريين -

ولو كانت الفحوى قياسا لما وافقوا عليها .

الفرع المسكوت عنه الملحق بطريق القياس هو الذي يتصور أن يغفل عنه المتكلم ولا يقصده بكلامه ، وفي دلالة الفحوى المسكوت عنه هو الأصل في القصد الباعث على النطق بالأصل وهو الأسبق إلى فهم السامع وذلك في كنف القرينة المعينة وربما تظهر قرينة مقالية أو حالية تمنع هذا الفهم ، ففي قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفِي ﴾ (الإسراء:٢٣) وهو في سياق النهي عن الإيذاء المقصود الأعظم ليس النهي عن التأفيف لذاته بل لما فيه من معنى ، فكان المسكوت عنه المشارك له في هذا المعنى أولى بالنهي بمعونة السياق .

وقد يرد ﴿ لَا تَقُلْ هُمَا أَفِي ﴾ في سياق لا يدل على النهي عما هو أعلى في معنى الإيذاء بل قد يأمر به ، كأن يأمر الملك بقتل الخارج على سلطانه فيقول اقتله ولا تقل له أف ، فالقرينة هنا مانعة من فهم بعض المسكوت عنه ، إذ أنه قد أمره بقتله ، ولذلك أساس بياني في أسلوب الكناية إذ قد تمنع القرائن إرادة المنطوق به في بعض صورها وهو أمر غير خفى عند البلاغيين^(١) .

(١) ينظر في هذه الأدلة: أصول السرخسي: ٢٤١/١، وإحكام الفصول للباي: ص ٥٠٩ ، والمنتهى: ص ١٤٨ ، بيان المختصر: ٤٤٢/٢، والعضد على مختصر ابن الحاجب ، ومعه حاشية السعد: ١٧٣/٢ ، فواتح الرحموت: ٤١٠/١ ، وشرح الكوكب: ٣٨٤/٣ ، وإجابة السائل: ص ٢٤٣

وجه الدلالة اللفظية في الفحوى عند أصحاب هذا المذهب

إن يكن أصحاب هذا المذهب متفقين على أن مستند الحكم في الفحوى هو الدلالة اللفظية فإنهم على غير اتفاق في تحرير وجه الدلالة اللفظية فيها : أهى من قبيل العرف اللغوى أم من قبيل الدلالة السياقية ؟
أولا جمهرة من أهل هذا المذهب كالغزالي وابن القشيري والآمدي وابن الحاجب على أنها من قبيل الفهم بمعونة السياق والقرائن ، والمراد بالقرائن هنا معنى المعنى ما أفاد دلالة النظم على معناه الأول وعلى المعنى الثاني أيضا ، فقول الله تعالى جدّه : ﴿ فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفِي ﴾ (الإسراء: ٢٣) ونحوه مستعمل في معناه الحقيقي غايته أنه علم منه حرمة الضرب بقرائن الأحوال وسياق الكلام .

والغزالي يذهب إلى أن التنبيه بالأدنى على الأعلى في الفحوى لا يتحقق بمجرد ذكر الأدنى ، بل ذلك يتوقف على وعى القرائن المقالية والحالية التى تكتنف النص وإدراك السياق الذى ورد فيه والقصد الذى سيق له الكلام ، فلولا معرفتنا بأن الآية سيقّت لتعظيم الوالدين والدعوة إلى احترامهما وبرهما لما فهمنا النهي عن الضرب والشتم وما شاكلهما ، فإن خلا الكلام من هذا القصد وذلك السياق وتعرّى عن تلك القرائن ، فإنّ ما قيل لا ينبه على ما لم يقل ولا يفهم من الأدنى ما هو أعلى في معناه ووصفه ، فسياق الموقف هنا ذو أثر فاعل في تحرير دلالة النظم . ومثل هذا عليه الآمديّ وابن الحاجب^(١) .

وهذا المتجه في تبيان وجه الدلالة اللفظية في الفحوى يحتمل عدة وجوه :
الوجه الأول والأعلى :

إنهم ينزعون من معين الدلالة الكنائية في الفحوى ذلك أن القرائن التى تكتنف المنظوم والتى تدل على إرادة تحقيق معنى المعنى للمنظوم فيما لم يقل

(١) المستصفي : ١٩٠/٢ ، والمنخول : ص ٣٣٤ ، والمنتهى : ص ١٤٨ ، شرح الكوكب المنير : ٤٨٤/٣ ، وحاشية العطار على شرح جمع الجوامع : ٣٢١/١ ، وإجابة السائل : ص ٢٤٤

إنما هي قرائن غير مانعة من إرادة المعنى اللغوي للمنظوم ، وتدل على إرادة المسكوت عنه وقصده في المقام الأول ، وقرينة سياق الكلام لا يلزم منها استخدام لمنصوص عليه في غير معناه وحده بل هي دالة على إفادة أن معنى المعنى في المنظوم هو الإيذاء في الآية الآنفة ، كما أفاد قولهم : « كثير الرماد » أن معنى المعنى فيه الكرم ، ولا تمنع القرينة استخدام المنظوم في معناه الحقيقي ثم ينتقل منه إلى ما يتحقق فيه معنى المعنى على نحو أكد ، فقد يقصد المتكلم المعنى الممكنى به والمكنى عنه معا ، وتحقيق ذلك في التأيف أعظم من تحقيقه في كثير الرماد ، والسلطان هنا لسياق المقام .

الوجه الثاني :

أنهم ينزعون من معين الدلالة المجازية باعتبار إطلاق الأخص على الأعم ، إذ أطلق المنع من التأيف في الآية الآنفة وأريد المنع من الإيذاء وهو أعم ، وأطلق المنع من أكل مال اليتيم في قوله تعالى جدُّه :

﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتِيمِ ظُلْمًا إِنَّهُمْ يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾ (النساء: ١٠) وهو خاصٌ وأريد المنع من إتلاف ماله وهو عام^(١).

والقرينة في المجاز هنا غير مانعة من إرادة المعنى الحقيقي للنظم وذلك مذهب جمع من الأصوليين في قرينة المجاز وهو مخالف لمذهب البيانين القائم على اعتبار الصرف عن الحقيقة في قرينة المجاز ، وإن كان عبد الحكم في حاشيته على البيضاوي يذهب إلى أن القرينة المانعة في المجاز إنما تشترط عند تعين المجاز دون احتمال^(٢).

و لعلّ الذهاب إلى القول بالدلالة الكنائية هنا أقرب ، فالقول بأنه من قبيل المجاز لا يُسلم إلا بتسليم عدم المنع في القرينة من إرادة معنى المنظوم . وهذا

(١) شرح جمع الجوامع ، وحاشية العطار : ٣٢٠/١

(٢) تقرير الشربيني على حاشية العطار وشرح جمع الجوامع : ٣٢١/١

غيرُ مشترطٍ إذا ما قلنا إنها دلالة كنايةٌ ، أضفُ إلى ذلك أن المتبادرَ إلى الفهم في دلالة الفحوى إرادة المنظوم والمسكوت عنه معا .

فالمتبادر في مقام التخاطب في قوله ﷺ : ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾ (الإسراء: ٢٣)

وقوله ﷺ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾ (النساء: ١٠).

إنما هو النهى عن التأفيف والتوعد على أكل مال اليتيم وما يفهم من النهى عن كل إيذاء ، وعن كل إهلاك يمكن أن يدعى أنه مفهوم من عرض الكلام وناحيته ولا يلزم أن يكون مجازا بل تعريضا .

ثانيا : ذهب طائفة من القائلين بأن مستند الحكم هو الدلالة اللفظية إلى أن وجه هذه الدلالة هو العرف اللغوي ، فيكون من قبيل الحقيقة العرفية . ففي قوله ﷺ ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴾ (الإسراء: ٢٣) المنع من التأفيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوي إلى المنع من أنواع الأذى .

ويعد هذه صورة من صور التحوُّل الدلالي في المعنى ، ذلك أنه قد نقل اللفظ للدلالة على الأعم عرفا بدلا من الدلالة على الأخص لغة فقد نقلت الآية الآنفه من دلالتها اللغوية ، وهو تحريم التأفيف للوالدين إلى دلالتها العرفية ، وهو تحريم إيذائهما الذي هو معنى عام من أفراد الدلالة اللغوية المنقول عنها ، ففيه توسيعٌ للدلالة فمن بعد أن كانت العبارة دالةً عليه وعلى المسكوتِ عنه بوضع عرفي جديد وليس عن طريق الجمع بين الموضوع وغيره بل عن طريق وضع آخر جديد^(١) .

(١) المحصول : ١٧٠/٢/٢ ، وحاشية العطار على جمع الجوامع : ٣٢١/١ ، وإرشاد الفحول : ص ٢٤٣ .

هذا المذهب باطلٌ ؛ فالمفرداتُ مستعملةٌ في معانيها اللغوية من غير نقل وأهل العلم على أن فيها إلحاقَ فرعٍ بأصلٍ ، ولكنهم مختلفون في أساسِ هذا الإلحاقِ : أهو اللغة أم الشرعُ ، أمّا دعوى النقلِ بالعرفِ اللغويِّ ، فلا دليلَ عليها . وقد ناقشَهُم الرّازيُّ ، وبسط القولَ معهم ولم يتعرض للطائفة الأولى القائمة بالقرائن والسياق ؛ لأنّ قولهم هذا قريبٌ في دعواه من القول بالقياس ، إذ هو قائمٌ على ملاحظةِ إلحاقِ الفرعِ بالأصلِ ، لعلّةِ جامعَةٍ بدلالةِ السياقِ والقرائنِ^(١) .

[الطائفة الثالثة] : ذهبت هذه الطائفة إلى التفصيل

قالت إنّ القسمَ الأوّلَ من مفهومِ الموافقةِ الذي يكونُ المسكوتُ عنه أوّلَى بمعنى المعنى من المنظوم مستندُ الحكمِ فيه الدلالةُ اللفظيةُ ؛ لأنّ الأدلة التي أوردتها القائلون بالدلالة اللفظية في دلالة الفحوى بقسميها أكثر حضوراً وظهوراً في هذا القسم .

والقسم الآخر الذي يكون المسكوت عنه مساوياً للمنظوم في معنى المعنى مستندُ الحكمِ فيه القياس ؛ لأنّ هذا القسم لخفائه في الدلالة يحتاج إلى نظر واجتهاد في دلالاته على حكم المسكوت عنه ، والنظر بالقياس الشرعي^(٢) .

ولعلّ هذا يفهم من كلام ابن تيمية ، إذ ذكر أنّ فحوى الخطاب منه ما يكون المتكلم قصد التنبيه بالأدنى على الأعلى كما في قول الله ﷻ : ﴿ فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفْءَى ﴾ (الإسراء: ٢٣) فهذا معلوم أنه قصد المتكلم بهذا الخطاب وليس قياساً ، وجعله قياساً غلط ، فإنه هو المراد بهذا الخطاب .

(١) المحصول : ١٧٠/٢/٢ ، وشرح الكوكب المنير : ٤٨٥/٣ ، والإبهاج : ٢٨/٣

(٢) إجابة السائل : ص ٢٤٣

ومنه ما لم يكن قصد المتكلم إلى القسم الأدنى لكن يعلم أنه يثبت مثل ذلك الحكم في الأعلى^(١) فكانه جعل الأول من قبيل الدلالة اللفظية والآخر من قبيل القياس .

وقد يؤخذ أيضا من كلام الغزالي في «المستصفي» أنه لا يجعل ما كان فيه معنى المعنى في المسكوت أولى من قبيل القياس ، فإن تسميته قياسا بعيد «لأنه لا يحتاج إلى فكر واستنباط علة ، ولأن المسكوت عنه هاهنا كأنه أولى بالحكم من المنطوق به ، ومن سماه قياسا اعترف بأنه مقطوع به ولا مشاحة في الأسمى ، فمن كان القياس عنده عبارة عن نوع من الإلحاق يشمل هذه الصورة فإنما مخالفته في عبارة»

وكلامه هذا يفهم أن ما كان المسكوت عنه مساويا في معنى المعنى للمنطوق به قد يصح جعله قياسا ، ولذلك صرح بأنهم «ربما اختلفوا في تسميته قياسا» وذلك لأن «هذا الجنس يرجع حاصله إلى العلم بأن الفارق بين المسكوت عنه والمنطوق به لا مدخل له في التأثير في جنس ذلك الحكم» .

ولا يصرح هنا بجعله من القياس بل يتساءل : أيسمى هذا قياسا ؟ ويقرر أن أصحاب أبي حنيفة يقولون بأنه «لا قياس في الكفارات» ولما كان بعض صور هذا القسم في باب الكفارات يفهم من قوله هذا أن الحنيفة لا يجعلونه قياسا ، فيدل على أن غيرهم قد يقول بأنه قياس ، ثم يقرر أن «لفظة القياس اصطلاح للفقهاء فيختلف إطلاقها بحسب اختلافهم في الاصطلاح»^(٢) فيكاد حاصل كلام الغزالي يدل على أن جماعة يقولون بأنه قياس في المساوي ، وغير قياس في الأولى ، ولكن ابن تيمية في هذا أجلى دلالة .

أصحاب هذا المذهب المفصل ينظرون من جهة مقدار تحقق معنى المعنى في كل من المنطوق به والمسكوت عنه ، فإن كان في المسكوت عنه أولى

(١) المسودة : ص ٣١٠ .

(٢) ينظر المستصفي : ٢/٢٨١ ، ٢٨٣ ، ٢٨٥ .

وأعلى كان مستند الحكم الدلالة اللفظية وإن كان مساويا كان من القياس الجلى لحاجته إلى نظر وتفتيش .

وهم يختلفون في هذا عن أصحاب المذهب الثاني القائلين بالدلالة اللفظية في عموم دلالة الفحوى ، فإنهم لا ينظرون إلى مقدار تحقق معنى المعنى في المنظوم والمسكوت عنه بل ينظرون إلى أساس فهم المعنى في المنطوق أهو الدلالة اللغوية أم غيرها دون اعتبار لمقدار التحقيق في كل من المنطوق به والمكسوت عنه والدرجة الظهور فيهما ، وإن كان الغالب أنه كلما كان سبيل الإدراك اللغة كان مقدار التحقق في المسكوت عنه أعلى وأن الظهور والجلاء في المنطوق أسمى بحيث لا يحتاج إلى نظر وتفتيش .

وما قد يبدو من خفاء في بعض صور المساوي ليس دليلا على أنه قياس ، لأن هذا الخفاء مناطه ليس تحقق المعنى في المنطوق به بل مناطه ثبوت المعنى في المسكوت عنه ، وغير خفي أن دلالة اللغة على معنى المعنى ليست دائما جلية سافرة ، فكثير من صور الكناية والتعريض الدلالة على معنى المعنى فيها ذات خفاء ، ولا يقال إن الدلالة عليه فيها من قبيل القياس . أمّا أنه من القياس اللغوى فذلك لا ينكر .

القياس اللغوى حاضر في كثير من الدلالات اللغوية ، ومناطق الاختلاف بين العلماء هنا ليس القياس على أى وجه كان ، بل القياس الشرعي الذي يعتمد إدراك العلة فيه على الشرع فلا يدركها إلا فقيه أما اللغوي الذي لاعلاقة له بالشرع فلا يدركها .

وجمهور العلماء لا ينازع في أن الفحوى إنما هي « إلحاق فرع بأصلٍ لجامع ، إلا أن ذلك مما يُعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار إلى نظرٍ واجتهادٍ بخلاف القياس الشرعي ، فاخص العلماء بمعرفة الاستنباط بالرأي

الَّذِي هُوَ رُوحُ الْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ ، وَاشْتَرَكَ فِي مَعْرِفَةِ دَلَالَةِ الْفَحْوَى كُلِّ مَنْ لَهُ
بَصَرٌ فِي مَعْنَى الْكَلَامِ فَفِيهَا كَانَ أَوْ غَيْرَ فِقِيهِ^(١) .

ثَمَرَةُ الْخِلَافِ فِي تَحْرِيرِ الْمَعْنَى فِي دَلَالَةِ الْفَحْوَى

تذهب طائفة إلى أن الخلاف بين القائلين ان مستند الحكم هنا القياس عند كل منهما ، وهو ما ذهب إليه الغزالي . فمن أراد بكونه قياساً أنه بحاجة إلى تأمل واستنباط ، فهو خطأ ، ، ومن أراد أنه مسكوتٌ عنه فهم من منطوق ، فهو صحيح بشرط أن يفهم أنه أسبق إلى الفهم من المنطوق أو معه ، وليس بالمتأخر عنه .

وذهب السعد إلى أن الخلاف لفظي ، وذهب التاج السبكي إلى أن للمفهوم جهتين :

هو باعتبار إحدى الجهتين مستند إلى اللفظ ، فهو مفهوم

وبالأخرى هو قياسٌ فلا تنافي ، لاختلاف الجهتين .

ودعوى السعد أنه خلافٌ لفظي لا أثر له في الاستنباط ردت بأنه إن كان مستند الفحوى الدلالة اللفظية ، غيره إن كان مستندها القياس ، فالحنفية يستخدمون الفحوى (دلالة معنى النص) في إثبات العقوبات والكفارات والحدود ، ولا يجوزون استخدام القياس في إثبات ذلك ، فافترقا ، فلم يكن الخلاف لفظياً كما زعم السعد ، بل هو خلافٌ موضوعي ذو أثر بالغ في استنباط الأحكام ، وتقريرها^(٢) .

(١) أصول السرخسي : ٢٤١/١ ، وحاشية السعد على شرح العضد مختصر ابن الحاجب : ١٧٣/٢

(٢) ينظر : المستصفي : ١٩١/٢ ، والسعد على شرح العضد : ١٧٣/٢ ، أصول السرخسي : ٢٤٢/١ شرح جمع الجوامع : ١٤٥/١ .

أما الشافعية وأشياعهم فلا يفرقون بينهما في إثبات الحدود والكفارات فمجال حركة الفحوى والقياس عندهم سواء^(١).

يُضاف إلى هذا أنه اختلاف في ضبط مسالك معنى المعنى في كل من الفحوى والقياس ، ففي الفحوى مسلكه واحد هو اللغة بينما القياس مسلكه متعددة منها الإجماع والنص الصريح والظاهر والإيماء والسُّبْر والتقسيم والمناسبة والشبه والدوران والطرْد...إلخ ، وقد كان للأصوليين في ذلك حديث واسع الأرجاء .

ومجمل القول في هذا أنَّ الأصوليين يَقومون في هذا بتأصيل دلالة الفحوى حتى تستبين طاقاتها وحدود الأخذ بها في استنباط أحكام الشريعة من الكتاب والسنة فيما تقذف به الحياة من واقعات محدثة ، فلكلِّ سبيل من سبل الاستنباط مدى ومتسعا ، فلا تندرج كلُّ واقعة على أى سبيل ، وإنما لكل سبيل جنس من الواقعات ولكل جنس من الواقعات سبيل يسلك منه وفقا لمنزلة الواقعة في التشريع ولمنزلة السبيل في الدلالة الظنية والقطعية ، وتلك حصافة الأئمة في إدراك السبيل وتحديد وقع الأقدام عليه إلى الغاية .

الأساس البياني لدلالة الفحوى

ترتكز دلالة الفحوى على لحظ حضور روح معنى المنظوم فيما يشملته النظم نطقا ، فإذا أمكن إبصار وتحقيق ملامح معنى المعنى فيما نطق به وإبصاره فيما لم ينطق به أمكن تحقيق فقه دلالة الفحوى .

هي دلالة ترتكز على أصل التناظر في روح المضمون بين ما قيل وما لم يقل ، وهذا مرتكز من مرتكزات التشبيه والاستعارة فهما قائمان على إبصار الوشيجة بين الطرفين وإن يكن معيار الحسن في التشبيه والاستعارة منظورا فيه إلى دقة الوشيجة وغرابتها وطرافتها واحتجابها عن الدهماء ، فإنَّ معيار القوة

(١) أحكام الفصول للباغيّ : ص ٦٢٢ ، وإرشاد الفحول : ص ٢٢٣ .

في دلالة الفحوى منظورٌ فيه إلى وضوح الوشيحة وتوفرها وتحققها للعيان فيما نطق به وما لم ينطق به ، فثمَّ معيارُ حسنٍ وهنا معيارُ قُوَّة .

وارتكاز دلالة الفحوى على تحقيق معنى المعنى فيما نطق به وتحرير وجه التلاقى أمرٌ قد يحتاج إلى بصيرة واعية روح المعاني ، فإدراك ذلك وفقهه أشبه بفقهِ الجانب الروحي في الإنسان فمعنى المعنى في النص هو روحه المهيمنة وهو الرحم الذي به يتعلق بغيره ، فيحقق للنص اتحاد عناصره ويمنحه القوة فينفذ في الأغوار ، ويمنحه الثراء فيفيض بكريم المعنى .

التعامل مع النص له من التعامل مع الناس حظٌ وفيرٌ ، وإذا ما كان التآلف والتخالف في عالم الإنسان مرده إلى الروح كما جاءت به السنة النبوية :

روى البخاري في كتاب (الأنبياء) بسنده عن عائشة رضي الله عنها قالت سمعتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ : « الأرواحُ جنودٌ مُجَنَّدَةٌ ، فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا اثْتَلَفَ ، وَمَا تَنَافَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ » ورواه مسلم بسنده عن أبي هريرة في كتاب (البر) .

فالأمر في عالم البيان كمثلِه ، وإن يكن إِبصار غير المحسوس في الشاخصات بحاجة إلى فِراسة وهي نور من نور الله ﷻ يبصر به المؤمنون فإبصار الروح في النص يحتاج إلى فِراسة بيانية لها من الفِراسة الإيمانية نصيب في المنشأ والمنهج .

وقد قرَّر الأصوليون أنه لا يمكن معرفة كون الحكم أشد مناسبة للحكم في المسكوت عنه منه في المذكور إلا باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم .

وإذا كان روح المنظوم (معنى المعنى) في دلالة الفحوى يفقه لغة لا بالرأى والاجتهاد فتحقيق فقهِه في المنظوم أولاً ثم في المسكوت ثانياً لا يكون على طرف الثمام كما قد يتوهم من نفينا أن يكون طريق فقهِها الرأى والاجتهاد .

إن ذلك قد يعتره ضرب من الغموض يحتاج إلى بصيرة ولكن طريق النظر والتحقيق إنما هو اللغة ومن ثم كان خلاف بين الفقهاء في تحرير

المعنى في المنظوم في دلالة الفحوى ترتب عليه اختلاف فيما يندرج في دلالة الفحوى من المسكوت عنه فما كان طريقه اللغة ليس جليا دائما بل قد يدق ولكن يبقى الطريق إلى تحقيقه فقه اللغة ، لهذا رأينا خلافا في تحقيق فقه دلالة الفحوى في بعض النصوص بين المذاهب المختلفة ، بل يبين علماء المذهب الواحد ومرد ذلك إلى المنهج الذي يسلكه كل^(١).

يقول أبو بكر السرخسي في مبحث «الثابت بدلالة النص»:

«أما الثابت بدلالة النص ، فهو ما ثبت بمعنى النظم لغة لا استنباطا بالرأي ، لأن للنظم صورة معلومة ومعنى هو المقصود به ، فالألفاظ مطلوبة للمعاني وثبوت الحكم بالمعنى المطلوب باللفظ ، بمنزلة الضرب له صورة معلومة ومعنى هو المطلوب به وهو الإيلاء ، ثم ثبوت الحكم بوجود الموجب له ، فكما أن في المسمى الخاص ثبوت الحكم باعتبار المعنى المعلوم بالنظم لغة ، فكذلك في المسمى الخاص الذي هو غير منصوص عليه يثبت الحكم بذلك المعنى ، ويسمى ذلك دلالة النص ، فمن حيث إن الحكم غير ثابت فيه بتناول صورة النص إياه لم يكن ثابتا بعبارة النص ، ومن حيث إنه ثابت بالمعنى المعلوم بالنص لغة كان دلالة النص ولم يكن قياسا»^(٢)

ويذهب إلى أن الحنفية لهذا يجوزون إثبات العقوبات والكفارات بدلالة النص ، لا بالقياس ، فأوجبوا حدّ قطاع الطريق على الردء بدلالة النص ، لأنّ عبارة النص المحاربة وصورة ذلك بمباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق ، وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة

(١) ينظر في كفارة القتل العمد ، الأحكام للآمدي : ٩٩/٣ ، والمغني للخبازي : ص ١٠٧ ، ومفتاح الوصول : ص ٩١ ، والتقارير والتحرير : ١١٣/١ ، ونور الأنوار : ٢٨٥/١ . وينظر في كفارة اليمين الغموس : شرح المختصر الأصولي للعضد : ١٧٣/٣ ، والمغني للخبازي : ص ١٥٧ ، وتيسير التحرير : ٩٦/١ .

(٢) أصول السرخسي : ٢٤١/١

والردء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغنيمة ، فيقام الحد على الردء بدلالة النص من هذه الوجوه^(١) .

العقل البلاغي والأصولي لهما كلفٌ بالمعنى ومعنى المعنى ، وإن تفاوتت مساحة النظر ، ومستوياته توغلاً وتدقيقاً . وفقاً لطلبة كلّ من النظر في البيان .

مفهوم المخالفة

يمثل مفهوم المخالفة الوجه المقابل لدلالة الفحوى : يقوم على دلالة النظم على إثبات نقيض معناه للمسكوت عنه ؛ لخلو ذلك المسكوت عنه من الوصف المعترف في إثبات المعنى للمذكور .

وقد جاءت تعريفات المحققين مفهوم المخالفة مرتكزة على أمرين :
بيان أنّ علاقة الحكم للمذكور بالحكم للمسكوت عنه هي علاقة المخالفة .
بيان المفارقة بينهما ، وهو خلو المسكوت عنه من القيد المعترف .
وقد يكتفى بذكر الأمر الأول وحده في التعريف ، وإن نصّ على الأمر الثاني في غير التعريف .

ومجمل التعريفات يمكن إدراجها تحت قولنا : مفهوم المخالفة هو دلالة النظم على ثبوت نقيض معناه لمقابله المسكوت عنه لخلوه من الوصف المعلق به معنى المنظوم^(٢) .

فالعلاقة بين معنى المنطوق ومعنى المسكوت عنه علاقة تناقض لا علاقة تخالف وتضاد ، سواء كان هذا التناقض في صورة إثبات أو نفي ، فإن كان

(١) أصول السرخسي : ٢٤٢/١

(٢) ينظر : المستصفي : ١٩١/٢ ، وشرح اللمع : ٤٢٨/١ ، والأحكام للآمدي : ٩٩/٣ ،
وأصول الأصول : ٣٣٥/١ ، ومفتاح الوصول : ص ٩١ .

معنى المنظوم إثباتا كان معنى المسكوت عنه نفيًا وإن كان الأول نفيًا كان الثاني إثباتا .

وغير خفي أن دلالة مفهوم المخالفة دلالة بالالتزام الظني لا القطعي وهذا اللزوم غير محصور في قسيم المطابقة والتضمنية المعتبر عند المناطقة وعلماء الكلام ، بل هو أفسح مجالاً ، فيندرج فيه ما يعرف بمستتبعات التراكيب إذا ما شئنا أن نستبقى ثلاثية التقسيم .

ولهذا السبيل من سبل استنباط المعاني من بيان الوحي قرأنا وسنة أسماء عدة أشهرها « مفهوم المخالفة »

وهذا منظور فيه إلى طبيعة العلاقة بين حكم المذكور وحكم المسكوت عنه ، وهذه الطبيعة هي جوهر المفارقة بينه وبين مفهوم الموافقة (فحوى الخطاب ولحنه)

ومن أسمائه « دليل الخطاب » وهي تسمية راجعة إلى أن حصول المعنى للمسكوت عنه إنما يكون بالاستدلال ببعض الاعتبارات الخطائية والدلائل النظمية ، ولأن دلالاته من جنس دلالة الخطاب ، أو لأن الخطاب دال عليه ، وهذا الاسم غير دال على وجه المفارقة بينه وبين مفهوم الموافقة .

ومن أسمائه « مفهوم الخطاب » وهي تسمية راجعة إلى أن المعنى فيه لا يفهم من المنطوق به بطريق مباشر بل يفهم عند المنطوق به ، فهو أقرب إلى مستتبعات التراكيب ، وهذه التسمية وإن يكن منظوراً فيها إلى مصدر الدلالة أو الإفادة ، فإنها تسمية عامة تشمل وتشمّل دلالة مفهوم الموافقة (الفحوى) فلا يصلح هذا مصطلحاً كشافاً فارقاً .

ومن أسمائه « فحوى الخطاب » وهي تسمية راجعة لمثل ما رجعت إليه تسمية « مفهوم الخطاب » كما أن هذا الاسم يطلق على مفهوم الموافقة عموماً كما عند ابن الحاجب ، أو على ما كان أولى بالحكم كما عند بعض المحققين ، فلا يصلح أيضاً أن يكون مصطلحاً كاشفاً ومميزاً .

ومن أسمائه «لحن الخطاب» وهي تسمية كسابقتها «فحوى الخطاب» وإن يكن «لحن الخطاب» قد يطلق على ما كان مساويا في دلالة مفهوم الموافقة ، بل قد يطلق على دلالة الاقتضاء عند بعض العلماء ، فلا يكون كاشفا مميذا .

ومن أسمائه «تبيه الخطاب» وهي تسمية راجعة إلى أن المعنى في المسكوت عنه قد نبه عليه النظم بقرائنه وسياقه ، وهذه التسمية تتناول دلالة المفهوم عموما مثلها في ذلك مثل «مفهوم الخطاب». و«دليل الخطاب» فلا تصلح مصطلحا كاشفا فارقا^(١).

هذه التسميات إنما كثر الاختلاف فيها ؛ لأنها من قبيل الوضع العرفي ، وكلُّ منها ينظر فيه إلى وجه من وجوه الدلالة لهذا السبيل سواءً كان هذا الوجه من الفارقات أو لم يكن ، ولذا كان أحقها جميعا ما نظر إلى الوجه الفارق وهو «مفهوم المخالفة».

مما هو قبيل مفهوم المخالفة عند القائلين به قول الله تعالى جدُّه :

﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾ (الحجرات: ٦).

دلّ منطوق الآية على أن نبأ الفاسق لا يؤخذ به إلا من بعد تبين ، وهذا التبين تختلف وسائله ودرجاته وفقا للنبأ والمنبئ ، فثم نبأ يتعارض مع العقل أو ظاهره ، أو مع الواقع ، فهذا يحتاج إلى قدر من التبين يكشف عن واقع النبأ وحقيقته ، وثم نبأ لا يتعارض مع العقل والواقع وضوابط الشرع ، وهذا يحتاج إلى تبين على نحو آخر يركز فيه على سند روايته قبل مضمون متنه ؛ فالمنبئ

(١) ينظر في أسمائه : اللمع للشيرازي : ٤٢٨/١ ، الأحكام للآمدي : ٣ ، ٩٩/ ، والإبهاج : ٣٦٨/١ ، ونهاية السؤل : ٣٠٤/١ ، والمسودة : ص ٣١٤ ، والتمهيد لأبى الخطاب : ١٨٩/٢ ، أصول الأصول : ٣٣٥/١ ، والبناني على شرح جمع الجوامع : ٢٤٥/١ ، وشرح تنقيح الفصول : ص ٥٣ ، وتيسير التحرير : ٩٨/١ ، وبيان المختصر : ٤٣٧/٢ ، وإرشاد الفحول : ص ١٧٨ .

قد لا يكون أهلاً للثقة ، وليس الفاسق دائماً راوية لكلِّ إفكٍ ، وإن يكن ذلك غالباً على أمره .

وأفاد مفهوم الآية أنه ليس بواجب التبيين حين يكون المنبئُ عدلاً ثقةً لا يُعهدُ عليه الكذب حملاً أو روايةً أو اختلافاً ، فمتى كان المنبئُ عدلاً ، فوجوب التفطيش في مضمون المتن للرد أو القبول غير لازم ، وإن يكن التبيين لمضمون نبأ العدل لازماً لفقهِ ما فيه .

والآية إنما جاءت لتبين الوثاقة لا لتبين المعرفة بدلالة قول الله ﷻ : ﴿ أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ ﴾ ويكشف هذا الذي قلتُ فقه سبب نزول الآية^(١) .

وفي هذا بيان لما يجب على المسلم إزاء ما تقذف به وسائل الإعلام في حق أهل العلم وأهل الصلاح والتقوى ، فغير قليل مما تتسارع لنشره في الناس وسائل الإعلام غير مؤسس على ما يوثقُ به ، فالرغبة في السبق الإعلامي ، وفي الإغراب ، وشد العناية والانتباه يوقعان الإعلاميَّ في ما يليقُ بمسلمٍ ، ومن شأن المسلم ألا يحدث بكل ما سمع ، وإن كان على وثاقة مما سمع ، فليس كل ما يُسمع صالح لأن يقال في كل زمان ومكان . ومثل هذا يكاد يتغافل عنه عمداً غير قليلٍ من رواة الأخبار في زماننا .

(١) روى الطبري في تفسيره سورة الحجرات بسنده عن ثابت مولى أم سلمة، عن أم سلمة، قالت : « بعث رسول الله ﷺ رجلاً في صدقات بني المصطلق بعد الواقعة ، فسمع بذلك القوم ، فتلقوه يعظمون أمر رسول الله ﷺ ، قال : فحدثه الشيطان أنهم يريدون قتله ، قالت : فرجع إلى رسول الله ﷺ ، فقال : إن بني المصطلق قد منعوا صدقاتهم ، فغضب رسول الله ﷺ والمسلمون قال : فبلغ القوم رجوعه قال : فأتوا رسول الله ﷺ فصفوا له حين صلى الظهر فقالوا : نعوذ بالله من سخط الله وسخط رسوله بعثت إلينا رجلاً مصدقاً ، فسررنا بذلك ، وقرت به أعيننا ، ثم إنه رجع من بعض الطريق ، فخشينا أن يكون ذلك غضباً من الله ومن رسوله ، فلم يزالوا يكلمونه حتى جاء بلال ، وأذن بصلاة العصر؛ قال : ونزلت : ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾ . وينظر : أسباب النزول للواحدي : ص ٢٦١

والنبي ﷺ فيما رواه البخاري في (الزكاة) ومسلم في (الأقضية) بسنديهما عن الشَّعْبِيِّ حَدَّثَنِي كَاتِبُ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ كَتَبَ مُعَاوِيَةُ إِلَى الْمُغِيرَةِ اكَتَبُ إِلَى بِشَىءٍ سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَكَتَبَ إِلَيْهِ أَنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : « إِنَّ اللَّهَ كَرِهَ لَكُمْ ثَلَاثًا قِيلَ وَقَالَ وَإِضَاعَةَ الْمَالِ وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ » .

ومن هذا الباب ما رواه البخاري في كتاب الإيمان باب (صوم رمضان احتساباً) بسنده عن أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « مَنْ صَامَ رَمَضَانَ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ » .

(ورواه مسلم في صلاة المسافرين)

منطوق الحديث ظاهرٌ في أن مغفرة الذنوب لصائم رمضان معلقة على الإيمان بمشروعيته وفرضيته واحتساب ثوابه عند الله ﷻ .

ويفيد مفهومه أن من صامه غير محقق هذين الوصفين « إيماناً واحتساباً » فلا يتحقق له مغفرة ذنبه ، إذ علق المعنى على هذين الوصفين وفي هذا التعليق دلالة على انتفاء الحكم عما انتفى عنه الوصفان وذلك هو المسكوت عنه وكان لسان المفهوم قائل : ومن صامه غير مؤمن ولا محتسب لم يغفر له ما تقدم من ذنبه .

ودلالة التقيد بالوصف على نقيض حكم المقيد لغيره باب من أبواب إيجاز القصر وصورة من صور الكلم الجوامع .

والأمر في هذا ليس على إطلاقه ، فإنَّ سلوك ذلك السبيل محفوفٌ بضوابط لا يطيق القيام بها إلا أهل البصائر ، وذلك شأن الأساليب العالية في الدلالة على المعاني .

آراء العلماء في استنباط المعاني بمفهوم المخالفة

لم يكن العلماء مجمعين على اتخاذ سبيل مفهوم المخالفة لاستنباط المعنى من النص ، فاختلَفوا من حيث المبدأ في الأخذ به فكانوا طائفتين :

[الأولى] : تثبته نهجاً بيانياً ، ولكنهم يختلفون فيما بينهم في الأخذ ببعض أنواعه دون بعض .

[الثانية] : تنفيه ولكنهم مختلفون في نوع النصوص التي لا يتخذ سبيلا لإفهام معانيها .

[الطائفة الأولى] :

الذاهبون إلى سلوك سبيل مفهوم المخالفة لاستنباط المعنى من النصّ هم جمهرة أهل العلم : مالك والشافعي وأحمد وأصحابهم وأبو عبيد القاسم ابن سلام ، وأبو عبيدة معمر بن المثنى وكثير غيرهم^(١) .

وهؤلاء لا يفرقون في الأخذ بسبيل المفهوم بين نوعيه : الموافقة والمخالفة إلا عند التعارض ، فيقدم مفهوم الموافقة ، معتمدين على أن فرق ما بينهما في الدلالة وحركة المعنى أنّها في المخالفة دلالة على إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه ، وهي تعتمد على قرائن نظامية ثابتة في المنظوم ، والدلالة في الموافقة دلالة على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه لمشاركته في مناط الدلالة بل قد يكون أولى به منه ، وهذا المنطوق يفهم لغة في المنطوق ، ويلحظ وجوده في المسكوت عنه ، وفرق ما بين مناط المعنى في الموافقة ، وقيدته في المخالفة أن القيد في المخالفة قد يكون حضوره واقتترانه بمحل الحكم المنطوق به لوظائف دلالية أخرى غير اختصاص محله به وانحصاره فيه ، ومن ثمّ أقيمت ضوابط لرصد حركة الدلالة ووجودها لهذا القيد في المخالفة .

ومناط المعنى في الموافقة يأتي للدلالة على إثبات المعنى المسكوت عنه ، وإن يكن ضبط حدود حضوره في المسكوت عنه قد يحتاج إلى قدر من التدبر . هذه المفاضلة لا تؤثر عند علماء هذه الطائفة في الأخذ بهما وسلوك سبيلهما ولكنها ذات أثر في المفاضلة عند المعارضة ، فتقدم الموافقة ؛ فسبيلها

(١) ينظر : المستصفي : ١٩١/٢ ، والأحكام للآمدي : ١٠٣/٣ ، وشرح اللمع : ٤٢٨/١ ، والمسودة : ص ٣١٤ ، وبيان المختصر : ٤٤٧/ ٢

متفق عليه ، ولأنها سبيل يقوم بتأكيد المعنى الثابت في المنطوق به في المسكوت عنه اعتمادا على قرينة لا تحتمل وجوها ، ولأنها تقوم بإثبات حكم المنطوق بأمارات منضبطة ، وكل ذلك غير وفير في المخالفة ، وما كان مثبتا : (الموافقة) مقدم على ما كان نافيا : (المخالفة) وما اتفق عليه أولى مما اختلف فيه .

وهذه الطائفة المثبتة الأخذ بمفهوم المخالفة وإن تنازع بعضهم في الأخذ ببعض أنواعه فإن جمهورهم متفقة على أنه سبيل من سبل استنباط المعاني من بيان الوحي ، وبيان البشر أيضا .

وقليل من نازع في الأخذ به في بيان البشر على نحو ما نراه عند التقي السبكي الشافعي ، فإنه ذهب إلى حصر الأخذ بهذا السبيل في نصوص خطاب الشريعة لما يعترى المرء في البيان الإنساني من الذهول ، فقد يذكر المرء في خطابه قيذا من القيود التي تعلق لها المعنى في مفهوم المخالفة ، وهو ذاهل غير قاصد إقامته أمارة على إثبات نقيض معنى ما نطق به لما سكت عنه ، وهذا الذهول مستحيل في حق خطاب الوحي ، فكنا معه في عصمة من الوقوع في استنباط ما لا يراد من النص ولسنا كذلك مع البيان البشري^(١) .

الحق أن ذلك وإن كان واقعا فإنه نادر ، لا يكاد يقع ممن يعتد بكلامهم من أهل الحجا والعلم ، أما السوقة والدهماء فلا اعتبار للدلالة المفهوم في كلامهم إلا في مقامات خاصة كالشهادة والإقرار ... أو كان ثم قرائن دالة على قصده مفهوم المخالفة ، إذ الغالب عليهم عدم علمهم بدلالة المفاهيم أو عدم قصدتها في خطابهم إلا ما كان من قبيل الوعي العرفي للدلالة حتى غدت دلالة المخالفة في بعض تراكيبيهم لمبتذلة أقرب إلى الحقيقة العرفية التي لا يحتاج فهمه إلى كبير إدراك ، فنرى بعض التراكيب الفصيحة الدالة على مفهوم

(١) جمع الجوامع ، وحاشية البناني : ٢٥٥/١ ، ونشر البنود : ٩٩/١

المخالفة عند أهل الحجا والعلم لها ترجمة غير فصيحة لدى الدهماء ، وما تزال تحمل دلالة المفهوم وتراد منها عندهم وتفهم منهم دون حاجة إلى تدبر لصيرورة هذه الدلالة حقيقة عرفية قارة في هذه التراكيب الفصيحة وترجمتها في لغة الدهماء .

وهذه الطائفة المثبتة دلالة المخالفة لا يفرق أئمتها في الأخذ بمفهوم المخالفة بين الأساليب الخبرية والأساليب الإنشائية ، إذ لا يجعلون لنوع الأسلوب من حيث نسبه الخبرية لمضمونه ، والنسبة الإنشائية أثرا في ذلك ، وهذا منبثق مما قبله ، فخطاب الشريعة المتعلق بالمعاني التكليفية هو من قبيل الأساليب الإنشائية بمفهومها الشامل للإنشاء الطلبي وغير الطلبي ، فكل معنى تكليفي هو إنشاء سواء جاء في صورة طلب أو لا ، إذ أنه بهذا التركيب البياني ينشئ حكما شرعيا ، ولا يخبر به إخبارا مجردا عن التكليف ، فأيات وأحاديث الأحكام هي من قبيل الأساليب الإنشائية عند أهل العلم أما غيرها فقد تكون خبرية وقد تكون إنشائية .

وإذا كان أئمة هذه الطائفة لا يفرقون بين الأسلوب الخبري والأسلوب الإنشائي في الأخذ بمفهوم المخالفة في استنباط المعنى منه ، فبعض منهم يمنع الأخذ بمفهوم المخالفة في الأساليب الخبرية ، ويقصر ذلك على الأساليب الإنشائية^(١) .

ووجه ذلك أن الأساليب الخبرية لها نسبتان : نسبة كلامية مضمونها الحكم النفسي المعبر عنه بالذكر اللفظي ، ونسبة خارجية مضمونها الواقع الخارجي المشهود في نفس الأمر ، والأصل في الخبر أن تدل نسبه الكلامية على كل أفراد نسبه الخارجية على سبيل التطابق ، كقولك «عندي كتاب» فنسبه الكلامية تتطابق مع نسبه الخارجية فيشمل كل ما كان من كتب إسلامية أو غيرها ، مطبوعة أو غيرها فتتعلق النسبة الكلامية بالنسبة الواقعية بتمامها .

(١) نشر البنود : ٩٩/١

وقد يأتي الخبرُ ولا تتناول نسبته الكلامية إلا بعض أفراد نسبته الخارجية ، كقولك « عندى كتب أدبية » فكلامك هذا يمكن أن تكون نسبته اللفظية تعلقت بحصة من النسبة الخارجية ، فيكون عندك كتب فقهية ، ولكنك لم تذكرها لأمر ما ، فلا تدل الصفة في مقالتك تلك على انتفاء وجود الفقهية عندك فالخبر هنا وإن دل منطوقه على المعنى النفسي فلا يلزم من انتفائه انتفاء النسبة الواقعية في نفس الأمر لجواز أن يحصل في الخارج ما لا يخبر به قطّ ، وحينذاك لا يتعين لنفى المعنى النفسي لإفادة نفي الحكم الخارجي عن المسكوت عنه ، بل هو متعين لنفى المعنى النفسي الذي هو مدلول الخبر .

والأساليب الإنشائية ليس لها نسبة خارجية ، لأنها أقيمت لإقامة هذه النسبة الخارجية إثباتاً أو نفيًا ، فهذه النسبة الخارجية لما توجد بعد ، ولذا سمي الأسلوبُ إنشاءً ، والمعاني الشرعية - كما سبق - من قبيل الأساليب الإنشائية ، فالقيد الذي يعلق به الحكم فيها حين يذكر لا يكون له فائدة سوى إثبات الحكم في ما أضيف إليه القيد ونفيه عن المسكوت عنه ، وحينذاك نطمئن لسبيل مفهوم المخالفة في استنباط المعاني .

وقد ذهب ابن الحاجب إلى أن ذلك دقيق نفيس ولم يسلمه المحققون ، فقرر السعد أن الحق عدم التفرقة بين الخبر والإنشاء ، كما في قولنا : « الفقهاء الحنفية أئمة فضلاء » و « مطل الغنى ظلم » قصد الإخبار بذلك ، فالمفهوم في مثل هذا مأخوذ به ، وكما في قولنا : « في الغنم الأبيض زكاة » تدل القرائن على عدم الأخذ بالمفهوم ، لعدم الاعتداد باللون الأبيض في استحقاق الزكاة فالأخذ بالمفهوم لا يؤخذ به على إطلاقه بل له قرائنه وضوابطه سواء كان خبراً أو إنشاءً ودعوى احتمال عدم تطابق النسبة الكلامية مع أفراد النسبة الواقعية في الأساليب الخبرية ليست على إطلاقها ، فلذلك قرائن وأمارات تهدي ، ومتى أقيمت هذه القرائن لم يبق وجه إلى نفي المفهوم عن كل الأساليب الخبرية والأساليب الإنشائية وإن لم يكن لها نسبة خارجية مما يوفر للقيد فيها إفادة

مفهوم المخالفة ، فثمَّ قرائنٌ قد تمنع من الأخذ بهذه الدلالة ، ولذا أقيمت ضوابط لهذه الإفادة في كل من الأساليب الخبرية والإنشائية .

منشأ دَلالةِ مفهومِ المخالفة :

وهذه الطائفة المثبتة دلالة مفهوم المخالفة لم يتفقوا على تحرير منشأ هذه الدلالة ومنشأ حجيتها :

« فريق يذهب إلى أن منشأها اللغة ، فهي بمواضعاتها الإفرادية والتركيبية وأعرافها الدلالية المستمدة من الفطرة البيانية تهدي إلى أن المنطوق المقيد بقيد معتبر يدلُّ على ثبوت نقيض حكمه لما لم ينطق به ضرورة أن حكم المنطوق به معلقٌ بذلك القيد .

وهم يعتمدون على أن علماء اللغة ، كأبي عبيد القاسم بن سلام وأبي عبيدة معمر بن المثنى ، والشافعي وهو ممن تأخذ منه وعن اللغة ، فيستشهد بلسانه ، ويفهمه فيها يفهمون هذه الدلالة من النصوص وفقا لفقهم الدلالة اللغوية لها^(١).

« وفريقٌ يذهبُ إلى أن منشأ الدلالة هنا الشرع فتفسير المشرع بعض النصوص يدلّ على الأخذ بمفهوم المخالفة ، وهو ما يبدو جليا عندهم مما رواه « البخاري » في كتاب (التفسير) بسنده عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال لما توفي عبد الله جاء ابنه عبد الله بن عبد الله إلى رسول الله ﷺ فسأله أن يعطيه قميصه يكفن فيه أباه فأعطاه ، ثم سأله أن يصلّي عليه ، فقام رسول الله ﷺ ليصلّي فقام عمر فأخذ بثوب رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله تصلّي عليه وقد نهأك ربك أن تصلّي عليه فقال رسول الله ﷺ « إنما خيرني الله فقال : ﴿ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً ﴾ (التوبة: ٨٠) وسأزيده على السبعين » . قال إنه منافق .

(١) شرح الجمع ، وحاشية البناي : ٢٥٢/١ ، وشرح الكوكب المنير : ٥٠٠/٣

قَالَ فَصَلَّى عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﷻ : ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ ﴾ (التوبة: ٨٤). (حديث : ٤٦٧٠)

هذه العبارة «سأزيد على السبعين» أمانة على الأخذ بمفهوم المخالفة من قوله تعالى جده : ﴿ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ﴾ (التوبة: ٨٠) وهذا فهم وارد من قبل الشرع بغض النظر عن القصد النبوي من الأخذ به ، فأخذه به ثابت لا ينقض ، ولو كان غير مشروع لما كان منه ﷺ ذلك الفهم ، فهو الأمين المعصوم ﷺ فضلا عن أن نزول قول الله ﷻ : ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا ﴾ (التوبة: ٨٤) فيه أمانة على وقوع هذا الفهم منه ﷺ ودلت على أن المراد من قوله «سبعين مرة» ليس مفهومه المخالفة و «لولم يقم الدليل على أن المقصود بالسبعين المبالغة لكان الاستدلال بالمفهوم باقيا» في هذه الآية وانتفاؤه الآن عنها لا يدل على انتفائه عن غيرها ، لأن هذه الآية مثال لا قاعدة كلية^(١).

وفريق يذهب إلى أن منشأ الدلالة هنا العرف العام ، فالأعراف اللغوية دلت على أن تقييد المنطوق يفيد عند الحكم عليه دالّ على ثبوت نقيض هذا الحكم فيما ليس فيه هذا القيد^(٢).

الأولى عندي أن منشأ الدلالة اللغة ، فهي ثابتة عند من لم يعرف الدلالات الشرعية أو من لم يؤمن بها ، وجعلها دلالة لغوية لا يمنع حجيتها الشرعية بل ذلك أعلى في حجيتها ، فكثير من الدلالات الشرعية منبعث من الدلالة اللغوية ولا تنفصل الشرعية عن اللغوية ، وتطابقهما أقرب إلى فهم الشرعية حين وردها دون توقف .

أدلة الأخذ بمفهوم المخالفة :

الآخذون بسبيل مفهوم المخالفة لاستنباط المعنى من النص يستندون في ذلك إلى أدلة نقلية وعقلية منها :

(١) ينظر شرح الجمع ومعه حاشية البناني : ٢٥٣/١ ، وفتح الباري : ٧٢٠/٨

(٢) ينظر السابقان ، وإرشاد الفحول : ص ١٧٩ ، والقواعد لابن اللحام : ص ٢٨٨ .

ما سبق ذكره من حديث البخاري في شأن الصلاة على ابن أبي بن سلول .
فقوله « وسأزيده على السبعين » فيه دلالة على أن مفهوم العدد كان فيهم
معروفاً ، ولم يبطل عمر هذا الفهم فيقول له إنه مذكور على سبيل الإبلاغ ، قال :
« إنه منافق » فلجأ إلى حجة لا سبيل إلى تأويلها .

يقول ابن حجر : « وقد تمسك بهذه القصة من جعل مفهوم العدد حجة ،
وكذا مفهوم الصفة من باب الأولى . ووجه الدلالة أنه ﷺ فهم أن ما زاد على
السبعين بخلاف السبعين قال : « سأزيد على السبعين » ، وأجاب من أنكر
القول بالمفهوم بما وقع في بقية القصة ، وليس ذلك بدافع للحجة ، لأنه لو لم
يقم الدليل على أن المقصود بالسبعين المبالغة لكان الاستدلال بالمفهوم باقياً .
يقول « الخطابي » : « فيه حجة لمن رأى الحكم بدليل الخطاب ومفهومه وذلك
أنه جعل السبعين بمنزلة الشرط ، فإذا جاوز هذا العدد كان الحكم بخلافه »
فهو دليل على صحة فهم مفهوم المخالفة والاعتداد به ^(١) .

« ما رواه مسلم في كتاب (صلاة المسافرين) بسنده عن عبد الله بن أبيه عن
يعلى بن أمية قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه : ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ
تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ (النساء: ١٠١) فَقَدْ أَمِنَ
النَّاسُ فَقَالَ عَجِبْتُ مِمَّا عَجِبْتَ مِنْهُ فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ ذَلِكَ . فَقَالَ
« صَدَقَ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صِدْقَهُ » .

كل من الصحابين : عمر ، ويعلى رضي الله عنه عجب من بقاء القصر المعلق على
شرط الخوف والشرط قد ارتفع ، وهذا دال على أنهما فهما من تعليق الحكم
على شرط أن الحكم ينتفى عند ارتفاع الشرط وهذا هو مفهوم المخالفة « فلو
لم يعقلا من الشرط نفى الحكم عما عداه لم يكن لتعجيبهما معنى » ^(٢) .

(١) فتح الباري - دار إحياء التراث بيروت : ٢٧٠/٨ ، وأعلام الحديث في شرح صحيح
البخاري : ١٨٤٨/٣ ، وينظر معه : المستصفى : ١٩٥/٢ ، والأحكام للآمدي :
١٠٥/٣ ، وبيان المختصر : ٤٦٣/٢

(٢) المستصفى : ١٩٦/٢ ، والأحكام : ١٠٧/٣ ، وشرح المختصر للعضد : ١٧٨/٢

وهما عربيان من أهل اللسان وأرباب الفصاحة والفتوة البيانية الناصعة ، وقد عرض عمر رضي الله عنه على النبي ﷺ عجبه ، وهو عجب تولد عنده من فهم دلالة المخالفة من الآية ، ولم يُنكر عليه الرسول ﷺ فهمه ذلك ، إلا أنه بين له وجه نسخ دلالة المخالفة في هذه الآية خاصة ، ولو كان عمر رضي الله عنه غير مستقيم في فهمه لقال له أخطأت الفهم ، فصنيع رسول الله ﷺ دال بسبيل الإشارة على أن دلالة المخالفة في الآية دلالة صحيحة إلا أنها قد نسخت .

« مارواه البيهقي في السنن من كتاب (قتال أهل البغي) بسنده عن محمد بن إسحاق بن يسار في خطبة أبي بكر رضي الله عنه قال :

وإن هذا الأمر في قريش ما أطاعوا الله واستقاموا على أمره قد بلغكم ذلك أو سمعتموه عن رسول الله ﷺ ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين فنحن الأمراء وأنتم الوزراء إخواننا في الدين وأنصارنا عليه وفي خطبة عمر رضي الله عنه بعده نشدتكم بالله يا معشر الأنصار ألم تسمعوا رسول الله ﷺ أو من سمعه منكم وهو يقول : «الولاء من قريش ما أطاعوا الله واستقاموا على أمره» . فقال من قال من الأنصار بلى الآن ذكرنا قال فإننا لأنطلب هذا الأمر إلا بهذا فلا تستهوينكم الأهواء فليس بعد الحق إلا الضلال فأنى تصرفون .

يقول الخطابي في أعلام الحديث : « لما ثبت عندهم أن النبي ﷺ قال : «الخلافة في قريش» أذعنوا له ، وبايعوا أبا بكرٍ »

فهذا دال على أنهم فهموا من (الولاء من قريش) أو (الخلافة في قريش) أن غيرهم مع وجودهم عادلين غير مستحق التقدم عليهم في هذا ، فاستحقاق قريش الخلافة ليس مطلقاً ، فقد قيده ما جاء في رواية لأحمد من مسند (أنس) بسنده عن علي أبي الأسد قال حدثني بكير بن وهب الجزري قال قال لي أنس ابن مالك أحدثك حديثاً ما أحدثه كل أحد إن رسول الله ﷺ قام على باب

الْبَيْتِ وَتَحْنُ فِيهِ فَقَالَ : « الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا وَلَكُمْ عَلَيْهِمْ حَقًّا مِثْلَ ذَلِكَ . إِنْ اسْتُرْحِمُوا فَرَحِمُوا وَإِنْ عَاهَدُوا وَقُفُوا وَإِنْ حَكُمُوا عَدَلُوا فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ » .

« ما رواه مسلم في كتاب (الحيض) بسنده عن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري عن أبيه قال خرجت مع رسول الله ﷺ يوم الاثنين إلى قباء حتى إذا كنا في بني سالم وقف رسول الله ﷺ على باب عتبان فصرخ به فخرج يجر إزاره فقال رسول الله ﷺ : « أعجلنا الرجل » . فقال عتبان يا رسول الله أرأيت الرجل يعجل عن امرأته ولم يمن ماذا عليه قال رسول الله ﷺ « إنما الماء من الماء » .

فالصحابة فهموا منه أن الغسل إنما يكون من الإنزال دون الجماع وحده ، وهو أخذ بمفهوم المخالفة سبيله الحصر وإنما أو بتعريف المسند إليه .

وقد جاءت أحاديث مؤكدة هذا الفهم . من هذا ما رواه مسلم في الكتاب نفسه بسنده عن الحكم عن ذكوان عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ مر على رجل من الأنصار فأرسل إليه فخرج ورأسه يقطر فقال « لعننا أعجلناك » . قال نعم يا رسول الله . قال « إذا أعجلت أو أقحطت فلا غسل عليك وعليك الوضوء » . وقال ابن بشار « إذا أعجلت أو أقحطت » .

ذلك قاطع في صحة المعنى المستنبط بسبيل مفهوم المخالفة من حديث « الماء من الماء » فقد جاء بطريق العبارة العاطف « لاغسل عليك ... »

وهذا إنما كان في أول الأمر ، كما في رواية أبي داود في كتاب (الطهارة) بسنده عن ابن شهاب حدثني بعض من أَرْضَى أَنْ سَهَلَ بْنِ سَعْدِ السَّاعِدِيِّ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبِي بَنِ كَعْبٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ إِنَّمَا جَعَلَ ذَلِكَ رُخْصَةً لِلنَّاسِ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ لِقِلَّةِ الثِّيَابِ ثُمَّ أَمَرَ بِالْغُسْلِ وَنَهَى عَنْ ذَلِكَ . قَالَ أَبُو دَاوُدَ يَعْنِي « الْمَاءَ مِنَ الْمَاءِ » ..

فالصحابة وكانوا على ذلك الفهم ، ثم نسخ بما رواه الشيخان البخاري في كتاب (الغسل) ومسلم في كتاب (الحيض) بسنديهما عن الحسن عن أبي رافع عن أبي هريرة أن نبي الله ﷺ قال « إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعْبَيْهَا الْأَرْبَعِ ثُمَّ جَهَدَهَا فَقَدْ وَجَبَ عَلَيْهِ الْغُسْلُ » .

وفى حديث مطر « وَإِنْ لَمْ يُنْزَلِ » . قال زهير من بينهم « بَيْنَ أَشْعُبَيْهَا الْأَرْبَعِ » . (النص لمسلم)

فهذا النسخ دليل باهر على صحة استنباط مفهوم المخالفة من « الماء من الماء » فلولا أنه كان لما نسخ ، وقد صرح الأئمة أنه إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام ثم نهى عنه .

« فهم سيدنا ابن عباس عليهما الرضوان من قوله ﷺ : ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُدَّ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ ﴾ (النساء: ١١) أنه إذا كان الأخوة اثنين لا تحجب الأم من الثلث إلى السدس ولا شك أن ظاهر قوله ﷺ : ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُدَّ إِخْوَةٌ ﴾ يقتضى أن ما دون ذلك وضعت العرب له اسم التثنية وقد غايرت العرب بين المنزلتين ، أعنى منزلة التثنية والجمع في ظاهر إطلاق اللفظ ، فقد علق الحكم المنطوق على الجمع « أخوة » ونفاه عما دونه ، وهو أخذ بمفهوم العدد عند من يعتبره في العدد وفي المعدود أيضا ، ومن قبيل مفهوم الصفة عند من يقصر مفهوم العدد على العدد دون المعدود ، وكذا على نهج من يدخل العدد في الصفة^(١) .

ومن ذلك فهمه ﷺ من قول الله ﷻ ﴿ إِنْ أَمْرُؤَا هَلَكَ لَيْسَ لَهُدَّ وَوَلَدٌ وَلَهُدَّ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ﴾ (النساء: ١٧٦) أن الأخت لا ترث عند وجود الولد ذكرا أو أنثى ، ولم يجعل البنت عسبة للأخت ، بل حاجبة ، وقد فهم ذلك أيضا عبد الله بن الزبير (رضي الله عنهما)^(٢) .

(١) المنخول : ٢١١

(٢) التمهيد لأبي الخطاب : ٢٠٨/٢

فقوله ﷺ ﴿ لَيْسَ لَهُ وُلْدٌ ﴾ أي مولود ذكراً كان أو أنثى ، فهو مانعٌ من ميراثِ الأختِ ، وهذا سبيله مفهوم المخالفة .

وإن كان فهم كل من ابن عباس وابن الزبير هذا قد عارضه ما رواه البيهقي في كتاب (الفرائض) قال أبو داود قال شعبة وأخبرني الأعمش قال سمعتُ إبراهيمَ يحدثُ عن الأسودِ بنِ يزيدَ قال : قضى فينا معاذُ باليمنَ أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ جىءَ فى رجلٍ تركَ ابنتَهُ وأختَهُ فأعطى الابنةَ النصفَ والأختَ النصفَ . كذا رواه أبو داود الطيالسىُّ وروايةُ غندرٍ أصحُّ وقد أخرجهُ البخارىُّ من حديثِ شيبانَ عن أشعثٍ موقوفاً .

والذي في البخاري في (الفرائض) عن شعبة عن سليمان عن إبراهيم عن الأسود قال قضى فينا معاذ بن جبل على عهد رسول الله ﷺ النصف للابنة والنصف للأخت . ثم قال سليمان قضى فينا . ولم يذكر على عهد رسول الله ﷺ .

وما فهمه ابن عباس هو معارضٌ بنص رواه أحمد بسنده عن هزبل ابن شرحبيل قال سأل رجلٌ أبا موسى الأشعري عن امرأةٍ تركت ابنتها وابنةً ابنتها وأختها . فقال النصف للابنة وللأخت النصف . وقال ائت ابن مسعود فإنه سيتابعنى . قال فأتوا ابن مسعود فأخبروه بقول أبي موسى فقال لقد ضللت إذا وما أنا من المهتدين لأقضين فيها بقضاء رسول الله ﷺ .

قال شعبة وجدت هذا الحرف مكتوباً لأقضين فيها بقضاء رسول الله ﷺ للابنة النصف وللأخت النصف . فأتوا أبا موسى فأخبروه بقول ابن مسعود فقال أبو موسى لا تسألونى عن شىءٍ ما دام هذا الخبر بين أظهركم .

فهذا دالٌّ على أن البنت لا تحجب الأخت كما فهم ابن عباس ، ومناطق الاستشهاد هنا بفهم ابن عباس ، وليس بصحة فهمه ، فهو اتخذ سبيل المخالفة

للاستنباط ، وإن كان اتخاذه هذا السبيل معارضاً بنصّ ، وهو نصُّ رفع الحكم فيه إلى رسول الله ﷺ .

فإذا بطل الحكم الذي حكم به ابن عباس لم يبطل الاستشهاد بأنه كان يأخذ بمفهوم المخالفة في عظيم القضايا والأحكام .

« ما روى أن سيدنا علياً رضي الله عنه فهم من قول الله تعالى :

﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخْوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخْوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبَاتُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ (النساء: ٢٣).

أن الربيبة التي ليست في حجر الزوج حل له نكاحها ، وذلك أخذ بمفهوم الصفة .

يقول ابن كثير في تفسيره الآية: « وقال ابن أبي حاتم: حدثنا أبو زرعة، حدثنا إبراهيم بن موسى ، أنبأنا هشام - يعني ابن يوسف - عن ابن جريج ، حدثني إبراهيم بن عبيد بن رفاعه ، أخبرني مالك بن أوس بن الحدثان ، قال : كانت عندي امرأة فتوفيت ، وقد ولدت لي فوجدت عليها ، فلقيني علي بن أبي طالب فقال : ما لك ؟ فقلت : توفيت المرأة. فقال علي : لها ابنة ؟ قلت : نعم وهي بالطائف. قال : كانت في حجرك ؟ قلت : لا ، هي بالطائف قال : فانكحها ، قلت : فأين قول الله تعالى : ﴿ وَرَبِّبَاتُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ ﴾ (النساء: ٢٣) ؟ قال : إنها لم تكن في حجرك إنما ذلك إذا كانت في حجرك .

هذا إسناد قوي ثابت إلى علي بن أبي طالب على شرط مسلم ، وهو قول

غريب جداً

وإلى هذا ذهب داود بن علي الظاهري وأصحابه .

وحكاه أبو القاسم الرافعي عن مالك رحمه الله ، واختاره ابن حزم .

وحكى لي شيخنا الحافظ أبو عبد الله الذهبي أنه عرض هذا على الشيخ

الإمام تقي الدين ابن تيمية رحمه الله ، فاستشكله وتوقف في ذلك ، والله أعلم .

وإذا نظرت فيما رواه البخاري في كتاب النكاح بسنده حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا

سُفْيَانُ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ زَيْنَبَ عَنْ أُمِّ حَبِيبَةَ قَالَتْ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ

لَكَ فِي بِنْتِ أَبِي سُفْيَانَ قَالَ « فَأَفْعَلُ مَاذَا » . قُلْتُ تَنْكِحُ . قَالَ « أَتُحِبِّينَ » . قُلْتُ

لَسْتُ لَكَ بِمُخْلِيةٍ ، وَأَحَبُّ مَنْ شَرِكْنِي فِيكَ أُخْتِي . قَالَ « إِنَّهَا لَا تَحِلُّ لِي » .

قُلْتُ بَلَّغْنِي أَنَّكَ تَخْطُبُ . قَالَ « ابْنَةُ أُمِّ سَلْمَةَ » . قُلْتُ نَعَمْ . قَالَ « لَوْ لَمْ تَكُنْ

رَبِيبَتِي مَا حَلَّتْ لِي ، أَرْضَعْتَنِي وَأَبَاهَا تُؤَيِّبَةُ ، فَلَا تَعْرِضْنِ عَلَيَّ بِنَاتِكُنَّ

وَلَا أَخَوَاتِكُنَّ » .

وفي رواية له في الكتاب نفسه بسنده عن الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ ابْنُ

الزُّبَيْرِ أَنَّ زَيْنَبَ ابْنَةَ أَبِي سَلْمَةَ أَخْبَرَتْهُ أَنَّ أُمَّ حَبِيبَةَ بِنْتَ أَبِي سُفْيَانَ أَخْبَرَتْهَا أَنَّهَا

قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ انكحُ أُخْتِي بِنْتَ أَبِي سُفْيَانَ فَقَالَ « أَوْتُحِبِّينَ ذَلِكَ » . فَقُلْتُ

نَعَمْ ، لَسْتُ لَكَ بِمُخْلِيةٍ ، وَأَحَبُّ مَنْ شَارَكْنِي فِي خَيْرِ أُخْتِي . فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ :

« إِنَّ ذَلِكَ لَا يَحِلُّ لِي » . قُلْتُ فَإِنَّا نَحَدِّثُ أَنَّكَ تُرِيدُ أَنْ تَنْكِحَ بِنْتَ أَبِي سَلْمَةَ .

قَالَ « بِنْتَ أُمِّ سَلْمَةَ » . قُلْتُ نَعَمْ . فَقَالَ « لَوْ أَنَّهَا لَمْ تَكُنْ رَبِيبَتِي فِي حَجْرِي

مَا حَلَّتْ لِي إِنَّهَا لِابْنَةِ أَخِي مِنَ الرِّضَاعَةِ ، أَرْضَعْتَنِي وَأَبَا سَلْمَةَ تُؤَيِّبَةُ فَلَا

تَعْرِضْنِ عَلَيَّ بِنَاتِكُنَّ وَلَا أَخَوَاتِكُنَّ » .

قَالَ عُرْوَةُ وَتُؤَيِّبَةُ مَوْلَاةٌ لِأَبِي لَهَبٍ كَانَ أَبُو لَهَبٍ أَعْتَقَهَا فَأَرْضَعَتْ النَّبِيَّ ﷺ

فَلَمَّا مَاتَ أَبُو لَهَبٍ أَرِيَهُ بَعْضُ أَهْلِهِ بِشَرِّ حَبِيبَةٍ قَالَ لَهُ مَاذَا لَقِيتَ قَالَ أَبُو لَهَبٍ

لَمْ أَلْقَ بَعْدَكُمْ غَيْرَ أَنِّي سَقِيتُ فِي هَذِهِ بَعْتَاقَتِي تُؤَيِّبَةَ » .

فالرواية الأولى ليس فيها (في حجرى) والأخرى) فيها «لَوْ أَنَّهَا لَمْ تَكُنْ رَيْبَتِي فِي حَجْرِي» وهذه الثانية تؤكدها رواية مسلم في كتاب (الرضاع) عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ شَهَابٍ كَتَبَ يَذْكُرُ أَنَّ عُرْوَةَ حَدَّثَتْهُ أَنَّ زَيْنَبَ بِنْتَ أَبِي سَلَمَةَ حَدَّثَتْهُ أَنَّ أُمَّ حَبِيبَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ حَدَّثَتْهَا أَنَّهَا قَالَتْ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَا رَسُولَ اللَّهِ انكح أختي عزة . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «أُتَحِبِّينَ ذَلِكَ» . فَقَالَتْ نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَسْتُ لَكَ بِمُخْلِيةٍ وَأَحَبُّ مَنْ شَرِكْنِي فِي خَيْرِ أُخْتِي . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَحِلُّ لِي» . قَالَتْ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَإِنَّا نَتَحَدَّثُ أَنَّكَ تُرِيدُ أَنْ تَنْكِحَ دُرَّةَ بِنْتَ أَبِي سَلَمَةَ . قَالَ «بِنْتُ أَبِي سَلَمَةَ» . قَالَتْ نَعَمْ . قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «لَوْ أَنَّهَا لَمْ تَكُنْ رَيْبَتِي فِي حَجْرِي مَا حَلَّتْ لِي إِنَّهَا ابْنَةُ أَخِي مِنَ الرِّضَاعَةِ أَرْضَعْتَنِي وَأَبَا سَلَمَةَ ثُوَيْبَةُ فَلَا تَعْرِضْنِ عَلَيَّ بَنَاتِكُنَّ وَلَا أَخَوَاتِكُنَّ» .

رواية البخاري الأولى دلت على أن (في حجرى) ليس قيداً يحل انتفاؤه نكاح الربيبة التي ليست في حجر زوج الأم . وكل هذا إنما هو نظر في بنية النص ، فهو نظر في أمر المعاني كيف تتفق وتختلف ، ومن أين تجتمع وتفترق ، وذلك سر من أسرار البلاغة . وأسرار البلاغة غير مقصورة على المعاني النفسية ، والوجدانية ، والتخييلية كما قد يتوهم بعض أهل النظر . فيحسبُ ضلالةً أن ما نحن فيه من هموم الفقيه ، وليس من هموم البلاغي في شيء .

«من هذا أيضاً ما رواه أبو داود مرفوعاً في كتاب (الأقضية) بسنده عن عمرو بن الشريد عن أبيه عن رسول الله ﷺ قال : «لِي الْوَاجِدِ يُحِلُّ عَرِضَهُ وَعُقُوبَتَهُ» .

ورواه البخاري في كتاب الاستقراض معلقاً ،

وفهم أبو عبيد: القاسم بن سلام أن غير الواجد لا يحل له عرضه وعقوبته .

يقول : وفي هذا الحديث باب من الحكم العظيم قوله « لي الواجد » فقال الواجد ، فاشتراط الوجد ، ولم يقل : لي الغريم ، وذلك أنه قد يجوز أن يكون غريما ، وليس بواجد ، وإنما جعل العقوبة على الواجد خاصة ، فهذا يبين له أنه من لم يكن واجدا ، فلا سبيل للطالب عليه بحبس ولا غيره حتى يجد ما يقضى^(١) .

ومن الباب نفسه ما رواه البخاري في (الحوالات) بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : « مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ ، فَإِذَا أُتْبِعَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيٍّ فَلْيَتَّبِعْ » .
فيفهم منه كما يقول أبو عبيد أن العاجز عن الأداء لا يدخل في الظلم ، ويقول الخطابي : « في دلالة أن من ليس بغنيّ واجدٍ للوفاء لم يكن ظالماً ، وإذا كان معدما لم يجب أن يعاقب عقوبة الظلمة بالحبس ، والمنع من التصرف »^(٢) .

وذلك تعليق الحكم بصفة من صفات الذات ، ففهم منه نفى الحكم عن الذات عند انتفاء تلك الصفة .

ومما يحسن الالتفات إليه أنه إذا ما أبت الشريعة إيذاء غير القادر على سداد ديونه ، لأمر لا يد له فيه ، فحسن أن يكون في بيت المال ما يحمل عن مثلهم ذلك وفاء لحق صاحب الدين ، فلا يضار ، فإنه إذا ما علم الناس أن أموالهم تذهب عنهم إذا ما عجز المدينون ، فإنهم يتحاجزون عن الإقراض ، ولكنهم إذا علموا أن بيت المال يحمل حقوقهم عن المدينين العاجزين عن الوفاء بعد التثبت من ذلك ، فإنهم لا يهابون الإقراض وتوثيقه . وفي بيت مال المسلمين متسع لذلك إذا ما أحسن الإنفاق منه ، ولم تسلط عليه جوائح التبذير والسفه ، والاحتيايل ، ونحو ذلك مما هو معهود عند الناس .

(١) غريب الحديث لأبي عبيد : ١٧٥/٢

(٢) ينظر : أعلام الحديث : ١١٩٤/٢ ، وفتح الباري : ٣٦٧/٤

وفهم أبو عبيد أيضا مما رواه البخاري في كتاب (الأدب) بسنده عن سالم عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال «لأن يمتلي جوف أحدكم قبحا خيرا له من أن يمتلي شعرا». أن الحكم علق على الامتلاء شعرا فإذا كان الشعر غير غالب عليه فلا كراهة .

وفي أبي داود في كتاب (الأدب) من سننه قال أبو علي بلغني عن أبي عبيد أنه قال : وجهه أن يمتلي قلبه حتى يشغله عن القرآن وذكر الله فإذا كان القرآن والعلم الغالب فليس جوف هذا عندنا ممتلئا من الشعر . ١ هـ

فلما قيل لأبي عبيد إن ذلك في الهجاء عموما أو هجاء النبي ﷺ قال :

والذي عندي في هذا الحديث غير هذا القول ؛ لأن الذي هجى به النبي ﷺ لو كان شطر البيت لكان كفرا ، فكأنه إذا حمل وجه الحديث على امتلاء القلب منه أنه قد رخص في القليل منه ، ولكنه وجهه عندي أن يمتلي قلبه من الشعر حتى يغلب عليه فيشغله عن القرآن ، وذكر الله تعالى ، فيكون الغالب عليه من أي الشعر كان ، فإذا كان القرآن العلم الغالب عليه ، فليس جوف هذا عندنا ممتلئا من الشعر ^(١) .

وإذا نظرت في البخاري رأيت أنه ترجم الباب بقوله «باب ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر حتى يصدده عن ذكر الله ﷻ والعلم والقرآن» . وهذه الترجمة هي تفسير وشرح لمضمون الحديث كما هو الشأن في تراجم أبواب البخاري وقد ذهب ابن حجر إلى أن البخاري في هذا الحمل متابع لأبي عبيد ، فإذا ما كان أبو عبيد قد فهم من هذه النصوص معاني بطريق مفهوم المخالفة ، ومثله روى عن الشافعي وهما من أئمة اللغة الذين تؤخذ عنهم ، فذلك دليل باهر على حجية الأخذ بهذا الطريق من طرائق الاستنباط من النص .

«ومن هذا ما رواه مالك في كتاب الحدود من (الموطأ) بسنده عن أبي الرجال محمد بن عبد الرحمن بن حارثة بن النعمان الأنصاري ثم من بني

(١) غريب الحديث لأبي عبيد : ٣٦/١

النَّجَّارِ عَنْ أُمِّهِ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ رَجُلَيْنِ اسْتَبَّأَ فِي زَمَانِ عُمَرَ ابْنَ الْخَطَّابِ رضي الله عنه فَقَالَ أَحَدُهُمَا لِلْآخَرَ : « وَاللَّهِ مَا أَبِي بِزَانَ وَلَا أُمِّي بِزَانِيَةٍ ». فَاسْتَشَارَ فِي ذَلِكَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رضي الله عنه فَقَالَ قَائِلٌ مَدَحَ أَبَاهُ وَأُمَّهُ وَقَالَ آخَرُونَ قَدْ كَانَ لِأَبِيهِ وَأُمِّهِ مَدْحٌ غَيْرُ هَذَا نَرَى أَنْ تَجْلِدَهُ الْحَدَّ . فَجَلَدَهُ عُمَرُ الْحَدَّ ثَمَانِينَ . وَعُمَرُ رضي الله عنه كَانَ يَضْرِبُ فِي التَّعْرِيفِ الْحَدَّ تَامًا ^(١) .

وهذا التركيب اللغويّ دال بمنطوقه على نفي الزنا عن أبيه وأمه ، وبمفهومه على إثباته لغير والديه ، وهو من مفهوم المخالفة عند الأصوليين والقصر عند البيانين ، وإقامة عمر الحدّ على من سلك هذا السبيل في قذف الآخرين دليل على قوة الدلالة في هذا السبيل حتى أنه قد اعتد به في أحكام الحدود وهي التي تدرأ بالشبهات ، فلو كانت دلالة هذا التركيب على هذا المعنى ضعيفة لما أقيم الحد بها .

فهم مالك والشافعي وأحمد من قول الله تعالى : ﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ ﴾ (المطففين: ١٥) أن الله تعالى غير محجوب عن أوليائه ، فأثبتوا بهذه الآية رؤية الله تعالى جده وهو من سبيل المخالفة ^(٢) .

مارواه الشيخان البخاريّ في (الوضوء) ومسلم في (الطهارة) بسنديهما عن أبي هريرة قال : إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ : « إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا » .

جعل السبع مطهرة ، فلو قلنا يظهر الإناء بما دون سبع أسقطنا النطق في السبع فقد جعل السابعة داخلة في التطهر ، فإن قيل التطهير لا يتوقف على السابعة كان لسان حاله يقول قد حصل التطهير بما قبل السابعة وهي لغو ،

(١) الموطأ : كتاب الحدود : حديث رقم : ١٦١٣ ، وشرحه للزرقاني : ١٥٢/٤ ، وتنوير الحوالك للسيوطي : ٣٤٦ ، وسنن الدارقطني : حديث رقم : ٢٧٤ ، ٣٧٦ ، ٢٠٩/٣ .
(٢) المسودة لآل تيمية : ٣٢٢-٣٢٦ وشرح الكوكب المنير : ٥١٢/٣ والرد على الجهمية : ١٢٩ ، وأحكام القرآن للشافعي : ٤٠/١

فأسقط بذلك البيان بها وهي جزء من أجزائه ، وليس ذكرها على سبيل المبالغة ، فثم رواية تنص على أن تكون الثامنة بالتراب فدل على اعتبار التقييد بالعدد وأن ما دونه لا يتعلق به تطهير الإناء وهو مفهوم المخالفة^(١).

ما رواه مسلم في باب (قدر ما يستر المصلي) بسنده عن حميد بن هلال عن عبد الله بن الصامت عن أبي ذر ، قال : قال رسول الله ﷺ :

« إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ يُصَلِّي ، فَإِنَّهُ يَسْتُرُهُ إِذَا كَانَ بَيْنَ يَدَيْهِ مِثْلُ آخِرَةِ الرَّحْلِ ، فَإِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَ يَدَيْهِ مِثْلُ آخِرَةِ الرَّحْلِ ، فَإِنَّهُ يَقَطَعُ الصَّلَاةَ الْحِمَارُ وَالْمَرْأَةُ وَالْكَلْبُ الْأَسْوَدُ » .

قُلْتُ : يَا أَبَا ذَرٍّ مَا بَالُ الْكَلْبِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْكَلْبِ الْأَحْمَرِ مِنَ الْكَلْبِ الْأَصْفَرِ؟ قَالَ : يَا ابْنَ أَخِي سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ كَمَا سَأَلْتَنِي فَقَالَ : « الْكَلْبُ الْأَسْوَدُ شَيْطَانٌ » .

دلّ منطوق الحديث دلالة ظاهرة محكمة على أن التقييد بالنعى مفيدٌ انتفاء الحكم عما ليس مقيداً به ، وذلك هو مفهوم المخالفة ، ولو لم يكن غير هذا لكفى برهانا على الاعتداد بهذا السبيل في استنباط أحكام الشريعة .^(٢)

القييد الذي علق به الحكم في العبارة لو لم يكن لتخصيص ما قيد به لكان ذكره بغير فائدة ، ونصوص الشريعة أجل من أن يكون فيها شيء بغير فائدة ، بل لو لم يكن للتخصيص أو فائدة معتبرة يأنس بها السياق والقرائن لكان ذلك

(١) شرح اللمع : ٤٣٣/١ ، الإحكام : ١١٤/٣ ، شرح المختصر للعضد : ١٧٨/٢

(٢) وجمهرة أهل العلم على أن القطع بهذه ليس قطع إبطال يوجب إعادة الصلاة ، بل قطعها محمول على قطع كمال الحضور فيها فإن القلب يتشوش بمشاهدة شيء يمر بين يديه . وإن ذهبت طائفة إلى الإبطال . وقوله (الكلب الأسود) هو من باب قولنا : شياطين الإنس ، ففي كل جنس ما يبلغ في الأذى مبلغاً يفوق به أفراد جنسه ، فيسمى شيطاناً ، ولم يرتض جمهرة من أهل العلم أنه على الحقيقة ، فإذا رأيت كلباً أسود بهيماً لا غبرة فيه فقد رأيت شيطاناً من نسل إبليس . وإن قال بعض بأن الشيطان يتمثل في صورة هذا الكلب الأسود البهيم ، وهذا غيبٌ لا أعلم دليلاً معتبراً من الشرع عليه .

ملغزا حيث يورد ما يوهم الإفادة ولا يفيدها ، ولكان أيضاً مقصرا في البيان مع دعاية الحاجة إليه ، وكل خلاف الأصل الذي أقيم عليه خطاب الشريعة ، وكذلك خلاف الفطرة البيانية ، فدل واقع الحال ومقتضى العقل أن ذكر القيد إذا لم يكن لفائدة غير تخصيص ما قيد به كان ذكره دالا على إفادة مفهوم المخالفة^(١).

القول بمفهوم المخالفة يجعل الفائدة في النص أكثر مما لم يقل به ، فكان الأهدى والأهنا جعله طريقا من طرائق استنباط المعنى من النص ولا سيما خطاب الشريعة ، فما كان أكثر فائدة كان أولى^(٢).

التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة ، وهو يفيد نفي الحكم لانتفاء العلة ، فذلك تعليق بالصفة ، بل جعل اقتران الحكم بوصفه دليلا على أن ذلك الوصف علة ذلك الحكم ، والأحكام دائرة مع عللها^(٣).

أهل اللغة يفرقون بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة مثل تفريقهم بين الخطاب المرسل والمقيد بالاستثناء ، والاستثناء دال على أن حكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه ، فكذا التقييد بالصفة دال على أن حكم المطلق على خلاف حكم المقيد بها^(٤).

ضوابط الأخذ بمفهوم المخالفة

القائلون بالأخذ بمفهوم المخالفة في استنباط المعاني من النصوص أقاموا ضوابط وشرائط يوجبون حقها في كل قيد ، كيما تفهم دلالة مفهوم المخالفة مما قيد به ، وهذه الضوابط يمكن جمعها في ثلاثة ضوابط كلية تندرج تحتها ضوابط جزئية يرجع بعضها إلى المسكوت عنه وبعضها للمنطوق به .

(١) المستصفي : ٢ / ٢٠٠ ، والإحكام : ٣ / ١٠٩ ، والإبهاج : ١ / ٣٧٤ ، وفواتح الرحموت :

٤١٩ / ١ ، وفتح الباري : ١ / ٢٢٠

(٢) الإحكام : ٣ / ١١٤ ، شرح المختصر للعضد : ٢ / ١٧٨

(٣) المستصفي : ٢ / ٢٠٢ ، والإحكام : ٣ / ١١٤

(٤) الإحكام : ٣ / ١١٢

الضابط الكلى الأول :

أن لا تظهر أولية المسكوت عنه بالحكم أو مساواته فيه .
إذا لم يتحقق هذا الشرط فالمفهوم يكون من قبيل الموافقة وهو راجع إلى
المسكوت عنه^(١) .

وهذا يستوجب التفرس في المسكوت عنه ، ليعلم احتواؤه على مناط حكم
المنطوق به أو عدم احتوائه ، فإن تحقق خلوه من متعلق حكم المنطوق به لم
يبق محلاً لثبوت حكم المنطوق فيه ، وإذا ما خلا من مثله كان المصير إلى أن
يكون محلاً لنقيضه ضرورة استحالة أن يكون المحل بغير حال والمحكوم بغير
حكم .

هذا الضابط قد يترأى أنه سهل التحقق منه إلا أن الواقع التدبري يؤكد
حاجته إلى ضرب من الفراسة ، وذلك أن إدراك ملامح مناط الحكم في
المنطوق به وإبصاره فيه لا يحتاج إلى لقائية ، إذ تكفى معرفة اللغة
ومواضعاتها الإفرادية والتركيبية ووعى خصائصها الدلالية بينا إدراك تحققه في
المسكوت عنه يحتاج إلى ضرب من اللقانة والمثابرة ضرورة أن المسكوت عنه
حاضر في النص ، فيكون ضبطه بحاجة إلى شيء من الحنكة الإدراكية .

إذا قلنا « في الغنم السائمة زكاة » أيكون المسكوت عنه هو كل ما عدا الغنم
السائمة من الأنعام والدواب أم هو معلوفة الغنم وحدها ، وهذا قائم على
تحرير ما علق عليه حكم استحقاق الزكاة : أهو السوم وحده أم الجنسية
(الغنيمة) والصفة (السوم) معا ؟ وعلى هذا يترتب القول في حكم زكاة ما عدا
الغنم ، وليس شك في أن هذا وإن احتاج تفرُّساً في النص ورصدَ ملابساته
وجمعَ نظائره ومقابلاته ، فإنه يحتاج إلى أمرين آخرين على درجة رفيعة من
الأهمية :

الأول : فقه غايات التشريع ومقاصده .

(١) بيان المختصر : ٤٤٥/٢ ، وشرح المختصر للعضد : ١٧٤/٢ ، وشرح الكوكب :
٤٨٩/٣ ، ومفتاح الوصول : ٩٤ ، والقواعد والفوائد لابن اللحام : ٢٩٠

والآخر : فقه الواقع زمن التشريع ، والواقع زمن الاستنباط فالإسلام دين الزمان والمكان المنعقد من الحدود ، هو صالحٌ لهما ومُصلِحٌ في الوقتِ نفسه ، ولذا كان دين الحياة كلها ، فعالميته حقٌّ لا يعتريه عند كل ذي عقل أدنى شك . .

الضابط الكلي الثاني :

ألا يناقض حكم المخالفة في المسكوت عنه حكم له مدلول عليه بغير المخالفة سواء كان منطوقاً أو مفهوم موافقة ، في النص نفسه أو غيره^(١) .
يقتضى هذا الضابط مراجعة النصوص ومقاربتها ومقارنتها ليرى المتدبر حركة المعنى فيها حتى لا يأخذ معنى بسبيل المخالفة عارضة معنى له في نص آخر ، معارضة لا تحتمل جعل على أى وجه من وجوه الجمع ، إذ كل السبل أقوى عند المعارضة من سبيل المخالفة .

في قول الله تعالى جده : ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ (النساء: ١٠١) .

علق قصر الصلاة على شرط خوف فتنة الذين كفروا لهم ، فأفاد بمفهومه أن القصر بانتفاء ما علق عليه ﴿ إِنْ خِفْتُمْ ﴾ وذلك ما فهمه الصحابي الجليل « يعلى بن أمية » ومن قبله سيدنا عمر رضي الله عنه غير أن حكم المسكوت عنه في آية والمخالف للمنطوق به عارضة حكم للمسكوت عنه هنا منطوق به أبان عنه رضي الله عنه لعمر حين استبينه ، فقال : « صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته »^(٢) فالآية وحدها غير كافية لاستنباط المعنى بمفهوم المخالفة منها ، فالسنة مبينة لها كاشفة عن حركة المعنى فيها ، وهذا يفرض على المستنبط جمع نصوص الشريعة موضع التدبر من الكتاب والسنة ومقاربتها ومناظرتها وهو أمر ليس الوفاء به يسيراً

(١) المحصول : ٥٧٩/٢/٢ ، شرح المنهاج : ٨٠٤/٢ ، وشرح الكوكب المنير : ٦٧١/٤ ،

شرح الجمع للمحلي ، ومعه حاشية العطار : ٤١٢/٢

(٢) سبق تخريجه

ومن هذا ما رواه الشيخان البخاري في كتاب (الصلاة) ومسلم في كتاب (صلاة المسافرين) بسنديهما عن أبي قتادة السلمي أن رسول الله ﷺ قال :
« إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمْ الْمَسْجِدَ فَلْيَرْكَعْ رَكَعَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يَجْلِسَ » .

قوله « قبل أن يجلس » دال بعبارته على أن تحية المسجد من قبل الجلوس ويفيد مفهومه أن هذه التحية تسقط ولا تشرع إذا ما جلس قبل أن يصلي ، إلا أن هذا المفهوم عارضه نص حديث آخر فأبطله .

روى مسلم في باب (التحية والإمام يخطب) بسنده عن أبي الزبير عن جابر ، أنه قال : « جَاءَ سُلَيْكُ الْغَطَفَانِيُّ يَوْمَ الْجُمُعَةِ . وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَاعِدٌ عَلَى الْمِنْبَرِ . فَقَعَدَ سُلَيْكٌ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ . فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ : « أَرَكَعْتَ رَكَعَتَيْنِ ؟ » قَالَ : لَا . قَالَ : « قُمْ فَارْكَعُهُمَا » .»

قوله (قم) دال على أنه كان قد جلس وبرغمه أمره بهما .

ومن هذا ما رواه البخاري في كتاب (الإيمان - الدين النصيحة) بسنده عن زياد بن علاقة قال سمعت جرير بن عبد الله رضي الله عنه يقول يوم مات المغيرة ابن شعبة قام فحمد الله وأثنى عليه وقال :

« عَلَيْكُمْ بِاتِّقَاءِ اللَّهِ وَخَدُّهُ لَا شَرِيكَ لَهُ ، وَالْوَقَارِ وَالسَّكِينَةِ حَتَّى يَأْتِيَكُمْ أَمِيرٌ ، فَإِنَّمَا يَأْتِيكُمْ الْآنَ ، ثُمَّ قَالَ اسْتَعْفُوا لِأَمِيرِكُمْ ، فَإِنَّهُ كَانَ يُحِبُّ الْعَفْوَ . ثُمَّ قَالَ أَمَا بَعْدُ ، فَإِنِّي أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ قُلْتُ أَبَايُكَ عَلَى الْإِسْلَامِ . فَشَرَطَ عَلَيَّ وَالنُّصْحَ لِكُلِّ مُسْلِمٍ . فَبَايَعْتُهُ عَلَى هَذَا ، وَرَبُّ هَذَا الْمَسْجِدِ إِنِّي لَنَاصِحٌ لَكُمْ . ثُمَّ اسْتَغْفَرَ وَتَزَلَّ »

ظاهر مفهوم الغاية بحتى (حتى يأتاكم أمير) أن الأمور به ينتهي بمجىء الأمير ، وذلك لا يقوله مسلم البتة ، بل الأمور به باق بعد مجىء الأمير بطريق الأولى ، فالمخالفة هنا عارض دلالتها أصل من أصول الإسلام .

وقد نص البلاغيون على مثل هذا الشرط في حديثهم عن إفادة التقديم
القصر :

يقول الإمام عبد القاهر: «لو قلت: ما أنا قلتُ هذا ولا قاله أحدٌ من الناس .
وما أنا ضربتُ زيداً ولا ضربه أحدٌ سواي كان خُلُفاً من القول وكان في
التناقض بمنزلة أن تقولَ : لستُ الضاربَ زيداً أمس . فتُثبتُ أنه قد ضُرب ثم
تقولُ من بعده : ما ضربه أحدٌ من الناس ولستُ القائلَ ذلك . فتثبتُ أنه قد قيلَ
ثم تجيءُ فتقولُ : وما قاله أحدٌ من الناس ...»^(١)

وما كان ذلك خلفاً إلا أن عجز العبارة قد تناقض منطوقه مفهوم صدرها ،
فكان المسكوت عنه في الصدر مصرحاً بحكم له مناقض لحكمه المفهوم من
الصدر وهذا تناقض في بناء العبارة يؤدي إلى تناقض في تصور السامع^(٢).

الضابط الكلي الثالث :

ألا يظهر لما علق حكم المنطوق به فائدة تقتضى تخصيصه بالذكر غير نفي
الحكم عن المسكوت عنه .

هذا الضابط الكليّ تدرج تحته ضوابط أو شروطٌ جزئية متعددة لا تطبق
حصراً من هذه .

١- ألا يكون ما علق عليه حكم المنطوق به خارجاً في النظم مخرج الغالب إن
خرج كذلك كان ذكره منظوراً فيه إلى منزلته في حركة الحياة التي

(١) دلائل الإعجاز - ط : شاكر : ١٢٥

(٢) ما يتكلم فيه عبد القاهر من قبح (ما أنا قلتُ هذا ولا قاله أحدٌ من الناس) هو حين
لا يكون في السياق ما لا يصرف عن ظاهر المراد ، فإن كان فيه ما يشير إلى قصد
الإبلاغ في نفي وقوع الفعل ، فينفيه عن نفسه ، فيقيمك مقام المتطلع إلى معرفة
ما كان منه ، ثم يعلمك بأنه ليس من فاعلِ البتة ، لأن الفعل لم يكن ، كان هذا أوغل
قراراً في النفس كما لا يخفى ، فما قضى به عبد القاهر ليس على إطلاقه ، بل هو
منظور فيه إلى الغالب المعهود ، ولكنه لا يمنع من غيره بقرينته .

يصورها النص فيكون آتيا لعطاء دلالي غير تخصيص الحكم بما علق عليه
ونفيه عما عداه .

وأهل العلم لم يجعلوا ما جاء على غالب الأمر مخصصا ، فما كان كذلك
كان في الكثير لازما في الذهن لما قرن به ، فيكاد يكون استحضاره في العبارة
منبعثا من استحضاره في الذهن الناجم من الغلبة وفقا لفطرة التداعي في شرعة
العلاقة بين مخزون الفكر وملفوظ اللسان ، فاستحضار موصوف لازمته صفة ما
في الذهن لا يكاد الموصوف ينعقد منها حين يدرج على اللسان أو حين يخطر
في القلب ، فلا يكون ذكره حينذاك مفيدا انتفاء ما علق عليه عما لم يعلق عليه .
ومما هو خارج هذا المخرج في البيان القرآني قول الله ﷻ : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا
أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ ﴾ (الإسراء: ٣١).

النهي عن قتل الأولاد علق على خشية الإملاق ، ولن يفهم منه جواز قتلهم
إذا لم تكن خشية ، فتلك لا يعقلها من به طرق ، وهو جد متعارض من منطق
الألباب والفطرة . ومتعارض مع قول الله ﷻ : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ
اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ (الإسراء: ٣٣). فالتعليق على خشية الإملاق ما كان لإفادة
مفهومه بل كان إبرازه تصويرا لما كان الغالب على أمرهم من قتل أولادهم ،
إذ خشية الوقوع في الإملاق كان الدافع الغالب لقتلهم
وما قيل أن قتلهم كان خشية العار ، فغير غالب بل هو النادر ، فالعربية الحرة
لا تزنى - إنما الزنا في غيرهن - وقد قالتها هند أم معاوية - عليهما الرضوان -
حين المبايعة : أوتزنى الحرة؟! إنها مقالة كاشفة عن واقع محفوظ .
والتقييد في هذه الآية وإن لم يجعلها من باب مفهوم المخالفة فإنه يجعلها
من باب مفهوم الموافقة ، إذ فيه تنبيه بالأدنى على الأعلى ، فمن نهى عن قتل
ولده مخافة الإملاق هو أشد نهيا عند عدم المخافة^(١).

(١) مما يحسن الالتفات إليه أن خشية الإملاق لا تكون إلا عند ضعف اليقين بالله ﷻ ،
فإنه تفضل بضممان رزق الخلائق : ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ
مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ (هود: ٦) . --

وفي هذه الآية اجتمعت عدة ضوابط لحركة المعنى تصرف عن سلوك سبيل مفهوم المخالفة في فقه بيانها .

ومن هذا الباب ما رواه أبو داود في كتاب (النكاح) من سننه بسنده عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت قال رسول الله ﷺ « أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلِيهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ ». ثلاث مرات « فَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَالْمَهْرُ لَهَا بِمَا أَصَابَ مِنْهَا فَإِنْ تَشَاجَرُوا فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَ لَهُ » .

منطوقه على أن نكاح المرأة بغير إذن وليها باطل ، فبطلان نكاح نفسها اقترن بعدم إذن وليها ، فظاهر هذا التعانق أو الاقتران أنه إذا أذن وليها ، فلها نكاح نفسها ، فكأنه قيل يصلح إنكاح المرأة نفسها بإذن وليها وهذا غير مشروع إذ المعنى الشرعي للنص قائم على حرمة تولى المرأة إنكاح نفسها بإذن وليها أو بغيره ، وما القيد في هذا النص إلا تصوير لما هو غالب ، إذ المرأة لا تفعله إلا إذا رفض الولي ، وحينذاك قد تفسق فتفعل .

وأنت لا تكاد تجد امرأة تباشر نكاح نفسها إلا إذا ما كان وليها غير راض ، فكل امرأة تملك ذرة من حياء حريصة على أن يكون لها في هذا ولي يتحدث بلسانها ويبدى رغبتها دونها ، فهو قيد مصور واقعا غالبا وليس قييدا ينشئ حكما ، وتلك هي الفطرة الغالبة التي صورها ذلك القيد .

-- ﴿ وَكَأَيِّن مِّن دَابَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ ۗ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾

(العنكبوت: ٦٠) وفي السنة ما رواه ابن ماجه في كتاب (التجارات) بسنده عن ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ « أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ وَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ فَإِنَّ نَفْسًا لَّنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَوْفِيَ رِزْقَهَا وَإِنْ أَبْطَأَ عَنْهَا فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ خُذُوا مَا حَلَّ وَدَعُوا مَا حَرَّمَ » .

اليقين بوعد الله ﷻ حجاز منيع مما يصيب النفوس من القلق أو الهلع من عادية الفقر ، وإذا ما اطمأنت النفوس على رزقها سعدت بحياتها ، وأقبلت على الحياة تعمرها بما يرضي الله ﷻ .

إن كلَّ قيد قُرْن المعنى به إن كان قرنه به منبعثاً من غلبة الاقتران في الخارج الشهودي ، فإن ذلك الاقتران لا ينبى عن تعليق تأثيرى في الوجود والعدم ، بل يكون من دلائل هذا الاقتران تصوير الواقع الغالب .

واعتبار الخارج مخرج الغالب يتطلب من المستنبط دراسة الواقع المعيشى زمن التشريع ليرصد حركة الحياة فيه ، وما كان غالباً على أمر هذا الزمن وما كان غير غالب ليتمكن من إنزال الأحكام في ضوء ذلك ، ويتمكن من اصطفاء السبيل الأقوم إلى استنباط المعنى من النصّ ، وهذا وحده جهد جهيد يعتمد فيه فقه النص على حقائق التاريخ ودقائق علم الاجتماع وحضارة العرب ، بل على الوعي بكليات علم البيئة لجزيرة العرب ، إذ أن ذلك عنصر رئيسي من عناصر فقه النصّ ومحله الذي هو عمدة فقه الدين وفقه التدين معا . هذا الذي ذكرت من عدم خروج الوصف مخرج الغالب ليعتبر في مفهوم المخالفة إنما هو مذهب الجمهور ، وقد نازع في هذا بعض أهل العلم :

ذهب الجوينى إلى أن مفهوم المخالفة من مقتضيات اللفظ ومدلولاته ، وما كان كذلك لا تسقطه موافقة الغالب ، إذ لا تمنع هذه الموافقة دلالة اللفظ على مفهومه فوجوه الدلالة في الشيء الواحد قد تتعدد مثلما أن النكات البلاغية لا تتزاحم^(١) .

ويذهب العز بن عبد السلام إلى أنّ الوصف الغالب هو الأولى بأن يكون له مفهوم مخالفة مما ليس بغالب ، ذلك أن الوصف الغالب العادة شاهدة بثبوته ، فليس المتكلم في حاجة إلى ذكره ، إذ هو مستحضر في ذهن السامع ، وما فهم بغير ذكر لا يذكر في فطرة البيان ، فإذا عدل المتكلم فذكره - وهو الشاخص في وعى السامع - دل ذلك على أنه مراد من وراء ذكره أمر هو إفادة

(١) ينظر : البرهان في أصول الفقه للجويني : تحقيق : عبد العظيم الديب - قطر : فقرة :

٣٨٠ ، ٣٨١ ، وحاشية البناي على شرح الجمع : ٢٤٧/٢ ، ونهاية السؤل : ٢١٩/١

مفهومه المخالف ، أمّا إن كان غير غالب فإنه يذكر لأغراض كثيرة منها إحضاره في ذهن السامع وإخباره به وإثباته للحقيقة الموصوفة به ، وليس سلب المعنى عن المسكوت عنه ، فظهر أن الوصف الغالب على الحقيقة أولى أن يكون له مفهوم مخالفة^(١).

ينظر العزُّ هنا إلى علاقة المتكلم بالسامع ، وأن المتكلم في بناء عبارته يراعى أحوال سامعيه ، ومن أحوالهم أن الشيء قد يكون حاضراً في الذهن وقد لا يكون ، وفي ضوء حالته يكون بناء العبارة فإذا عدل المتكلم عما يقتضيه ظاهر حال السامع كل ذلك لغاية ، وهذه الغاية حين يكون ظاهر حال السامع عدم الحاجة إلى ذكر شيء لإعلامه به إن ذكره يكون لإفادة مفهوم المخالفة .

هو في هذا ينظر من جانب يغابر ما ينظر منه الجمهور :

هم ينظرون إلى واقع المتكلم حين يبنى عبارته وعلائق الكلمات ، فما كان متقارنا في الواقع كان على لسانه كذلك ، فلا يكون الاقتران في الصورة البيانية إلا ثمرة الاقتران خارجها فلا يفاد منه غير الاستصحاب .

وقد ذهب القرافي إلى نقد ما ذهب إليه العزّين عبد السلام بأن الوصف إذا كان غالباً لازماً لتلك الحقيقة في الذهن لسبب الشهرة والغلبة فذكره إيّاه مع الحقيقة عند الحكم عليها لعله حضوره في ذهنه لا للتخصيص الحكم به ، وأما إذا لم يكن غالباً ، فالظاهر أنه لا يذكر مع الحقيقة إلا لتقييد الحكم به لعدم مقارنته للحقيقة في الذهن حينئذ ، فاستحضاره معه واستجلابه لذكره عند الحكم إنما يكون لفائدة ، والغرض عدم ظهور فائدة أخرى فتعين التخصيص^(٢).

(١) الإبهاج : ٣٢٧/١ ، والقواعد والفوائد : ٢٩٠ ، والتقريب والتحبير : ١١٥/١ ، وتيسير

التحرير : ٩٩/١

(٢) الإبهاج : ٣٧٢/١

وهذا الذي دفع به القرافي ما ذهب إليه العزُّ قوى بالغ ، لأن غلبة الاقتران تكاد تطفئ توهج الدلالة على الاختصاص فلا يلمحها البصر ، من الألفة الاستعمالية بين الموصوف وصفته ، فضلا عما توظف له تلك العلاقة ، والواقع الإدراكي لدلالة الألفاظ يؤكد أن عامل الألفة والعادة من أعتى عوامل الإخماد لجذوة الدلالة ، أو لاترى أن من الأساليب التي يظن أنها حقيقة هي في واقعها الأول من المجاز .

ولذا ذهب بعضهم إلى أن المجاز غالب على اللغة في واقعها الأول وهو إيغال غير مقبول . كذلك دلالة الوصف على تخصيص الموصوف به بالحكم تتضاءل إذا ما ألفت الألسن والآذان والأذهان الاقتران بينهما ، ففي الألفة الاقترانية ما ينهك قوى الدلالة على التخصيص .

٢- ألا يكون ما علق عليه الحكم مذكورا موافقة للواقع زمن النزول أو الورد .
الواقع الذي يكون حال التشريع : نزولا وورودا قد يكون له أثر مشهود في بناء النظم لخطاب الشريعة .

من ذلك قول الله ﷻ :

﴿ وَلَيْسَتَعْفِىَ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَالَّذِينَ
يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ۚ وَءَاتُوهُمْ
مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي ءَاتَاكُمْ ۗ وَلَا تُكْرَهُوا فَتِيَّتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا
لَتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ
رَحِيمٌ ﴾ (النور: ٣٣).

يدل منطوق الآية على النهى عن إكراههن على البغاء إن أردن التحصن ويفيد مفهومه في الظاهر أنه إذا لم يردن التحصن ورغبن في البغاء من معين من الرجال فلا نهى .

ذلك ما يمكن أن يؤخذ من ظاهر الآية مفصوما عن الواقع الذي نزلت فيه ، فإذا ما وصلنا رحم النص بواقعه وأزلنا غربته عن مولده فإن النص يعطى عطاء غير ذلك .

روى مسلم في كتاب (التفسير) بسنده عن أبي سفيان عن جابر قال كان عبد الله بن أبي بن سلول يقول لجارية له اذهبي فابغينا شيئا فأنزل الله ﷻ : ﴿ وَلَا تُكْرَهُوا فَتَمَيِّتْكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِيَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (النور: ٣٣).

هذا الواقع صورته الآية وأقامت عبارتها على نحو يكشف ضلال الفاعلين فلا يكون قوله تعالى ﴿ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا ﴾ شرطا مقيدا للنهي رافعا له عند خلوه بل هو للتنفير من إكراههن أو السماح لهن إن رغبن ، وهو حاكٍ واقعا سقطوا فيه ، وهو بالغ في التشنيع عليهم والتفخيم لفعالتهن الشوهاء .

إذا أدركنا المفارقة بين الإكراه منهم وإرادة التحصن منهن علمنا هول ما سقطوا فيه ، وعلمنا أن القيد الشرطي لا مفهوم مخالفة له ، وأن النهي هنا قد سلط على أشنع صور الفعل وأركسها كيما تطلع النفس الأمانة بالسوء عنه . ولعله من سنة البيان القرآني الذهاب في مثل هذا السبيل حين يكون المنهى عنه موعلا فيهم وحين تستمسك به أهواؤهم ، فيسعى البيان القرآني إلى إزعاجها وزعزعتها عما هي فيه من رجس ، فيصور لها أبشع فعالها ، فينهاها عنه بغية الوصول بها إلى أن تطلع عن الفعل كله ، وذلك مسلك من مسالك التربية والهداية والإبانة ، وذلك ما نلاحظه في معالجتهم من الأدواء الموبقة كالربا والزنا ، إذ هما من الفاتكات بشخصية الأمة ، فما حلَّ الربا في اقتصاد أمة إلا دمرها تدميرا ماديا يعقبه تدمير معنوي ، وما حلَّ الزنا في أمة إلا دمرها تدميرا معنويا ينتهي إلى تدمير مادي اقتصادي .

وإذا ما كنتُ قد أُنبتُ عن بعض من وجوه دلالة القيد الشرطي في الآية ، فثمَّ جماعة تذهب إلى أن الشرط في الآية إنما ذكر لأنَّ الإكراه لا يتصور مع بذلها نفسها ، إذ لا يكون الإكراه إلا مع إرادة التحصن ، فهو تصوير لحال الإكراه وتأكيده^(١).

(١) أحكام القرآن للكلبي الهراسي : ٢٩٨/٤ ، وأحكام القرآن لابن العربي : ١٣٨٦/٣ ، والفتوحات الإلهية على الجليلين : ١٧٣/٦

قولٌ له وجه إلا أنه غير لطيف ، فقد تكره الأمة وإن لم ترد التحصن بمفهومه الإسلامي ، قد تكره البغاء رغبة عن فاعله أو زمانه أو مكانه لا رغبة عن البغاء في نفسه ، فالإكراه قد يكون ولا تكون منهن إرادة تحصن ، ولا يسمى رغبتها عنه حينذاك تحصنا ، فدلالة الكلمة في المعجم القرآني لا تساعد على ذلك فجوهر الدلالة فيه العفة وواقع النزول يحبس دلالة النص في صورته ، إذ العبرة عند أهل التحقيق بعموم البيان لا بخصوص سببه .

وإذا ما نظرت في صياغة الشرط ألفيت إتيانه « بأن » دون « إذا » على الرغم من أن واقع النزول على أن إرادتهن التحصن محققة فيمن نزلت الآية بشأنهن ، وكان مقتضى الظاهر أن يقول : إذا أردن ، غير أنه عدل عنه « للإيدان بوجوب الانتهاء عن الإكراه عند كون إرادة التحصن في حيز التردد والشك ، فكيف إذا كانت محققة الوقوع ، كما هو الواقع؟ »^(١).

وفي هذا تصوير بشاعة ما كان عليه أسيادهن من ضلال مبين إذ لا يفعله إلا من سحقت كرامته وانمحقت نخوة الرجولة وعزتها في صدره ، فكيف كان يسعى ذلك المكره أن يكون في قومه الرئيس ؟ وكيف كان لقومه الرضا به سلطانا عليهم ؟ وفي هذا تصوير لخطر الاختيار البشري لمنهج الحياة بعيدا عن هدى الله ﷻ .

فالشرط في هذه الآية جاء مصورا للواقع زمن النزول تصويراً ذا وظيفة تربويّة بالغة ، وسواء كان هذا الواقع قليلا فيهم باعتبار مجموعهم أو كان غالبا

(١) تفسير أبي السعود ؛ ١٧٣/٦ ،

ما يذهب إليه بعض البلاغيين والمفسرين إلى أنّ أداة الشرط (إن) مفيدة التردد والشك في وقوع الشرط ، لا أسلمه ، فأداة الشرط (إن) هي لمجرد تعليق الجواب على الشرط دون إشارة إلى حكم على الشرط بالتحقق أو التردد ، قولي : إن جاء محمد أكرمتك ، لا يعني أنني أريد الإفادة بشكي وترددي في مجيء محمد ، بل لا أريد سوى تعليق إكرامك على مجيء محمد أما أنه سيأتي أو أتشكك في ذلك ، فهو خارج عن القصد ، فالأداة (إن) أم أدوات الشرط ، ولا تفيد غير تعليق الشرط على الجواب ، وهذا هو الأليق القول به ، ولا سيما في البيان القرآني).

على بعضهم فالشرط على صورته : تصوير الواقع أو الخروج مخرج الغالب لا مفهوم مخالفة له .

وفرق ما بين المصور للواقع والخارج مخرج الغالب أن الأول لا يشترط فيه الشيوع بل هو مقترن بسبب النزول ، والثاني يشترط فيه الشيوع وإن لم يقترن بسبب نزول أو ورود .

ومن هذا الضرب قوله «فتياتكم» في الآية نفسها ، فظاهره يدل على أن النهي عن الإكراه معلق بكون المكروه فتاة ، وتلك الكلمة في اللغة تطلق على الشاب من كل شيء ، فهي وصف لمرحلة زمنية في سن الأنثى من بعد البلوغ ودون سن اليأس . فإذا نظرنا إلى النظم باعتبار هذه الدلالة أفاد أن مفهومه عدم النهي عن إكراه الصغيرة أو العجوز والرغبة في هاتين متوفرة عند قوم ، ولكن الوضع الشرعي للكلمة ، فتى وفتاة أطلقهما على العبد والأمة :

روى مُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ مِنْ كِتَابِ (الألفاظِ) بِسَنَدِهِ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ :

« لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ عَبْدِي وَأَمْتِي . كُلُّكُمْ عِبِيدُ اللَّهِ وَكُلُّ نِسَائِكُمْ إِمَاءُ اللَّهِ وَلَكِنْ لِيَقُلْ غُلَامِي وَجَارِيَّتِي وَفَتَاتِي » .

سواء كانت الفتاة صغيرة أو كبيرة ، والغالب في البغاء أن يكون فيمن جاوز سن البلوغ ولم يبلغن من الكبر مبلغاً ، فقوله (فتياتكم) ليس له مفهوم مخالفة على أي حال .

٣- ألا يكون ما علق عليه حكم المنطوق به مذكوراً للتفخيم أو التهويل أو التنفير أو الامتنان أو غير ذلك من كشف أو مدح أو ذم ... إلخ .

من هذا قول الله تعالى : ﴿ وَءَامِنُوا بِمَا أُنزِلَتْ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَافِرِينَ ۗ وَلَا تَشْتَرُوا بِعَاقِبَتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِنِّي فَاتِتُونَ ﴾ (البقرة: ٤١) .

ظاهر النص أن النهي عن الكفر به مُقَيَّدُ بالسَّبقِ إليه ، وقد يفهم من هذا أنهم إذا سبقهم أحد إلى الكفر فإنهم غير منهيين عنه ، وذلك لا يقوله عاقل فضلا عن أن يقره الذكر الحكيم .

خصت الأولية بالذكر لأنها أفحش صور إتيان الكفر ، فالابتداء بالكفر أشع من غيره ولا سيما من المخاطبين فالواجب أن يكونوا هم أول من يؤمن به ، لما عندهم من العلم بصدقه ، وقد صدر النهي بقول الله ﷻ : ﴿ وَءَامِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ ﴾ وكأنه يقول لهم لا تسارعوا إلى الكفر بهذا الكتاب ، فأنتم أحق الناس بالإيمان به ، فتلك وظيفتكم ، وفي هذا تعريض بهم ، وتنفير من حالهم حتى لا يثق بهم أحد ، فهم أبعد الناس عن الحق حين لا وافق أهواءهم .

وقد يُقال : قوله تعالى ﴿ أُولَ كَافِرٍ بِهِ ﴾ معناه أعلاهم كفراً وأشدّهم ، هي أولية منزلة لا أولية وقوع ، والأمر كمثل الوجه الأول لا يكون القيد من مفهوم المُخَالَفَةِ . وفيه من التشنيع ما في الأول .

ومن هذا قول الله ﷻ :

﴿ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمَهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ ﴾ (البقرة: ١٩٧).

قوله تعالى : ﴿ فِي الْحَجِّ ﴾ قيد لا مفهوم مخالفة له ، فلا يباح الرفث والفسوق والجدال فيه وفي غيره ، إذ هي أمور مدمرة لاستقرار الأمة ، والقيد هنا لإظهارِ بَشَاعَةِ هذه في نفسها ، وضرورتها في الحج أشدّ حيث اجتماع من تباعدت ديارهم واختلفت ألسنتهم وألوانهم وأعرافهم ، فهو مناخ خصب لنشوء ونمو هذه الأفاعيل الفاتكة ، فاختصاص الحج بالذكر لتحويل أثرها فيه ، ولأنه ميقات تطهير لا تدنيس وتدمير ، فالأولى به طهر اللسان وإلزام القلب والجوارح بما هو أهدى .

وأبرز النهي في صورة النفي للإبلاغ في الالتزام به فقال ﷺ : ﴿ فَلَا رَفَثَ ﴾ ولم يقل ، فلا ترفثوا ، وفيه إشعار للمخاطبين أن يكونوا أهلا لتحقيق المطلوب واقعا يخبر عنه ، وكأنه قد وقع ، وتلك سنة بيانية من سنن القرآن الكريم في الأمر والنهي ، ولا سيما في ما يكون ذا أثر بالغ في الأمة ، فكأن فيه إخراج حال من أمر به مخرج من امثل ، فكان حقه الإخبار عنه بما امثل ، وهو ضرب من الحث على الإيقاع والالتزام ، ومسلك من مسالك التأكيد والتفخيم ، وأخرج المضمرة ظاهرا فقال « في الحج » ومقتضى ظاهر البيان « فيه » تبيانا لكمال الاعتناء بشأنه والإشعار بعلّة الحكم ، فالزيارة للبيت والمشاعر والتقرب بها إلى الله ﷻ من موجبات ترك هذه الخارقات .

ومن هذا الباب قول الله ﷻ :

﴿ إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقْتَلُونَكُمْ كَافَّةً وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴾ (التوبة: ٣٦).

قوله تعالى ﴿ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ ﴾ إن أريد بالظلم هنا معناه العام وهو فعل ما نهى الله عنه عامة ، وكان الضمير في قوله ﴿ فِيهِنَّ ﴾ راجع إلى قوله ﷻ : ﴿ أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ﴾ فظاهر العبارة على أن النهي عن ظلم النفس مقيدٌ بزمان هذه الأربعة ، ولا يقال البتة إن لذلك القيد مفهوم مخالفة ، إذ ظلم النفس منهيٌّ عنه في الزمان كله .

وإنما خصت الأربعة على القول بإرجاع الضمير إليها تعظيما وتفخيما وتهويلا من إيقاع الظلم فيهن فهن الحرم من الزمان ، وهن الأولى بمزيد من العناية بالاتقاء من أدنى ضروب ظلم النفس والغير ، فإذا ما كانت النفس البشرية من طبعها ظلم نفسها ، وظلم غيرها إلا من رحم الله ، فهي جديرة بأن

تتخذُ مزيداً من الوقاية من ذلك في هذه الأشهر الحرم ، لعلها تُدمن الوقاية في غيرها^(١).

فإن جعلنا (الظلم) في قوله ﷺ : ﴿ فَلَا تَظْلِمُوا ﴾ نوعاً خاصاً من الظلم وهو النسبي بجعلها حلالاً فكأنه قيل : لا تجعلوا حرامها حلالاً فلا تكون الآية مما نحن فيه .

ومثله إن جعلنا الضمير في ﴿ فِيهِنَّ ﴾ راجعاً لقوله ﴿ أَتِنَا عَشْرَ شَهْرًا ﴾ وهو رأي ابن عباس رضي الله عنهما فلا تكون الآية مما نحن فيه إذ وجه التقييد حينئذ ظاهر . وليس في الإضافة في قوله ﴿ أَنْفُسَكُمْ ﴾ مفهوم مخالفة سواء كانت حقيقة يراد بها نفس المخاطب أو عامة يراد بها كافة المكلفين ، إذ كلُّ ظلم يصدر من المرء هو في حقيقته وعقباه ظلم لنفسه خاصة ، مِنْ أَنَّ وبالهِ الأبدى الأعظم راجعٌ إليه ، ولأنَّ جعله عاماً كما في قوله ﷺ :

﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْءَلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ١٨٨).

لن يكون له مسكوت عنه يحكم عليه بنقيض حكم المنطوق به ، فعلى الوجهين لا يفهم منه أن النهي عن الظلم فيهن خاصٌ بنفس المخاطب غير منهي عنه حين تكون ظلماً لغيره ، فضلاً عن أن ذلك معارض بنصوص النهي عن الظلم عامة .

(١) إرجاع الضمير في « فيهن » إلى « أربعة حرم » هو الذي عليه جمهور العلماء إذ « الأربعة » أقرب ذكراً ، ولأن الضمير قد جمع في « فيهن » ، والذي قد أظهر في علم العربية أن « الهاء » تكون لما زاد على العشرة تعامل في الضمير معاملة الواحدة المؤنثة ، هذا هو الكثير وقد يعكس قليلاً ، فجاء النظم مع الاثنى عشر بإفراد الضمير « فيها » فيكون الضمير المجموع في « فيهن » للأربعة وبناء على ذلك فهذا القيد لا مفهوم له ، وإنما هو تشريف لهن بالذكر وتفخيم لحرمتهن وتنفير من إيقاع الظلم فيهن ، إذ جريرته فيهن أفدح مثلما جزاء العمل الصالح فيهن أوفر وأكرم .

ومما خص بالذكر امتنانا لا تقييدا نافيا حكمه عما عداه قول الله ﷻ :

﴿ وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل: ١٤)

قوله ﴿ طَرِيًّا ﴾ ليس تقييدا لحكم أكل السمك ، فيجوز أكله طريا ولا يجوز غير طري إذا ما قُدد أو ملح أو حفظ بأيّ طريق مشروع من طرق الحفظ ، بل الوصف هنا للامتنان فالسياق العام والخاص للآية هو الامتنان ، فالسورة سورة النعم والامتنان .

وفي الوصف ﴿ طَرِيًّا ﴾ عطاءات كثيرة منها الإشعار بأنّه لحم لطيف يختلف عن لحم الدواب يتسارع الفساد إليه .

وفيه إشارة إلى أنّه لحمٌ هينٌ هضمه ، لا يؤذي كما قد يؤذي غيره ، إن استكثر منه ، وقد دلت التجارب على عظيم الفرق بين لحم السمك ولحم غيره .

٤- أن يكون ما علق عليه حكم المنطوق به مذكورا لبيان حكم حادثة اقتضت بيان الحكم في المذكور .

من ذلك ما رواه مسلمٌ في صحيحه من كتاب (الحيض) بسنده عن عطاء عن ابن عباس أنّ رسول الله ﷺ مرّ بشاة مطروحة أعطيتها مولاة لميمونة من الصدقة فقال النبي ﷺ : « أَلَا أَخَذُوا إِهَابَهَا فَدَبَّغُوهُ فَانْتَفَعُوا بِهِ » .

الإضافة في « إهابها » لا يفيد حكم التطهير بالدبغ بإهاب شاة ميمونة ولا بأيّ شاة بل هو عام في كل إهاب « إذ القصد الحكم على تلك الحادثة بعينها لا النفي عما عداها »^(١) ولا سيما أن العبرة في غالب الأمر بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، فالحادثة لا يُخصّ حكمها بمحلها وينفى عما عداه ،

(١) شرح الكوكب : ٤٩٤/٣

وإلا أدى ذلك إلى أن يكون لكلّ حادثة حكم خاص ، فتتعدد الأحكام بتعدد الحوادث التي لا تنتهي .

٥- أن يكون المذكور قد ورد لتقدير جهالة المخاطب حكمه خاصة ، فيذكره المتكلم لبيان حكم ما يجهل المخاطب لا لتخصيصه بالحكم دون المسكوت عنه ، أو يكون المتكلم قد ترك ذكر المسكوت عنه خوفاً منه ، أو عليه أو لجهل المتكلم نفسه به أو يكون المتكلم قد خص المذكور بالذكر ليقاس عليه لا لتخصيصه بالحكم .

من ذلك ما رواه الشيخان البخاري في كتاب (بدء الخلق) ومسلم في كتاب (الحج) بسنديهما عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله ﷺ : « خَمْسٌ فَوَاسِقٌ يُقْتَلْنَ فِي الْحَرَمِ الْفَأْرَةُ ، وَالْعُقْرَبُ ، وَالْحُدْيَا ، وَالْغُرَابُ ، وَالْكَلْبُ الْعُقُورُ » .

ذكره هذه الخمس أي دل بمفهومه على عدم قتل سواهن في الحرم أم ذكرهن لينظر فيما تتميز به هذه الخمس ، فيجري الحكم فيما جرى فيه الوصف (فواسق) فيكون قتل غيرهن بمفهوم الموافقة بينما قتلهن بسبيل المنطوق الصريح (دلالة العبارة)

إن نظرت ألفت أن النبي ﷺ قد صرح بعله الحكم : « كلهن فاسق » وفي هذ دلالة إيماء وتنبيه ، فلنا العمل بالحكم فيما تحقق فيه الوصف كتحققه فيما ذكر .

يقول الخطابي : « ويدخل في معناهن الحيات والهوام ذوات السموم والضرر ويدخل في معنى الكلب العقور . الذئب والنمار والأسد الضارية »^(١)

ومن أهل العلم من لا يأخذ بمفهوم العدد ، فقوله : (خمسة) لا مفهوم مخالفة له عندهم . ويؤيد عدم الأخذ بمفهوم العدد في هذا الحديث ورود

(١) أعلام الحديث : ٩٣٥/٢

روايات ذكر فيها غير هذه الخمس^(١) مما يدل على أن أعيانها غير مقصور الحكم عليها بل هو خاص بالمعنى الذي كان الحكم له ؛ كما أن هذه المذكورات هن الغالب في هذا المكان ، فإذا ما كان مثلهن في الإضرار ، في مكان آخر فمن الحل قتله لتحقيق الوصف فيه .

وقوله ﷺ « يقتلن في الحرم » ليس له مفهوم مخالفة ، يوجب ألا يقتلن في غيره ، بل له مفهوم موافقة أعلى وأولى ، فقتلهن في الحل أولى من قتلهن في الحرم ، فما لا يقتل أو يُصاد في الحرم ، قد يقتل أو يُصاد في الحل .

٦- أن يكون ما علق عليه المعنى المذكورا في معرض إجابة سؤال عما ذكر أو مذكورا لبيانه لمن هو معنى به و إن لم يسأل عنه

من ذلك ما رواه البخاري في كتاب (الصلاة) ومسلم في كتاب (صلاة المسافرين) بسنديهما عن ابن عمر قال سأل رجل النبي ﷺ وهو على المنبر ما ترى في صلاة الليل قال ﷺ : « مثني مثني ، فإذا خشي الصبح صلى واحدة ، فأوترت له ما صلى » .

وإنه كان يقول اجعلوا آخر صلواتكم وترًا ، فإن النبي ﷺ أمر به .

قوله : (مثني مثني) خبر عن محذوف علم من السؤال ، فالتقييد بصلاة الليل لا أثر له في الحكم ، فيكون خاصا به ، إذ أنه ذكر في الجواب نزولا على حال السائل ، فلا يستنبط منه أن صلاة النهار لا تكون مثني البتة ، إذ « لا يلزم من جواب السؤال عن إحدى الصفتين أن يكون الحكم على الضد في الأخرى لظهور فائدة في الذكر غير الحكم بالضد »^(٢)

وهذا نافع جدا فيما يأتي بيانه في ما يعرف بمفهوم اللقب فغير قليل من صورته من هذا القبيل أو نحوه .

(١) ينظر في هذا فتح الباري : ٢٩/٤

(٢) شرح الكوكب : ٤٩٢/٣

أن يكون المخصوص بالذكر قد ورد على وجه التبعية لغيره ، فلا يفيد ذكره مفهوم المخالفة في غيره

يبدو هذا جليا في قول الله ﷻ :

﴿ أَجِلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْغَنَ بِشِرْوَاهُنَّ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَشِّرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿ (البقرة: ١٨٧).

النهي عن المباشرة مقيد بالاعتكاف وحده ، أما قيد (في المسجد) فإنه لا مفهوم له ، إذ المعتكف ممنوعٌ من المباشرة سواء كان في المسجد أو خارجه حين يباح له الخروج لأمرٍ ما ، فمغادرته لا ترفع نهي المباشرة ، إذ وصف الاعتكاف باق في الشخص وإن كان خارج المسجد ، ولو جعلنا « في المسجد » قيدا له مفهوم مخالفة لتغيرت ملامح المعنى في الآية ، ولكان للمعتكف مباشرة زوجه خارج المسجد ، وهو ما عليه الظاهرية .

والراجع أن قيد (في المسجد) ذكر تبعا لقيد الاعتكاف ، وفيه دلالة على أن الاعتكاف إنما يكون في المسجد لا في غيره ، فيكون في ذكره تقييد لحكم الاعتكاف ، لا لحكم المباشرة ، فله مفهوم مخالفة من وجه دون وجه .

مجمل القول في هذا أنه متى كان للمخصوص بالذكر فائدة غير نفى حكمه عما عداه ، فلا يكون للمذكور حينذاك مفهوم مخالفة .

وإذا نظرت ألفت أن الادعاء بالقدرة على حصر أغراض تخصيص شيء بالذكر حصرا لازما إنما هو ادعاء عريض سياتر عليه التوقف في الأخذ بمفهوم المخالفة توقفا يكاد يكون سرمديا، وهو توقف لا يكون بالقطع بمنعه، ولا بالقطع بقبوله ، وفي هذا تعطيل لسبل الفهم والتدبر .

الأصوبُ اشتراطُ عدم ظهور فائدة غير نفى حكم المخصوص بالذكر عمًا
عداه ، وهذا الطهور يرجع فيه إلى السياق العام والخاصّ والقرائن الحالّية
واللفظيّة ، ومقارنة النصوص وعرضها على كليات التشريع ومقاصده ، فإذا لم
يظهر للتخصيص فائدة تتناسق مع ما ذكر آنفا من ضوابط فلا مناص من القول
بدلالته على مفهوم المخالفة^(١).

وجه اشتراط هذه الشروط

إنما اشترطت هذه الشروط وتلك الضوابط لأنها الفوائد الظاهرة للذكر والتي
تبادر إلى الذهن أولاً من التخصيص بالذكر ، بينما مفهوم المخالفة فائدة بعيدة
ورودها وتبادرها إلى الذهن متأخر عن تلك الفوائد عند المعارضة^(٢)
ويبقى سؤال : ألا يستقيم قصد الأمرين بالعبارة : إفادة مفهوم المخالفة
وغيره كذكره في السؤال ، والامتنان والتفخيم ... إلخ أليست النكات البلاغية
لا تتزاحم متى كانت غير متناقضة أم أن مفهوم المخالفة معاندٌ ومناقض لكلّ
المعاني المستفادة من التخصيص بالذكر؟

ذكر الشنقيطيّ أن صاحب «الآيات البينات» ذكر - على سبيل البحث - عدم
تأخر مفهوم المخالفة عن هذه الفوائد إن أمكن قصدها معاً ، وأن ظاهر كلام
غيره تأخير المفهوم مطلقاً.^(٣)

الطائفة الثانية : الراغبة عن القول بمفهوم المخالفة

يذهب الحنفيّة وآخرون من غيرهم إلى أن المخصوصَ بالذكرِ حكمه ثابتٌ
له ، ولا دلالة فيه على أن حكم ما عداه بخلافه سواء كان ذا وصفين ، فخص

(١) تنظر الشروط في : الإحكام للآمدي : ١٤٤/٣ ، وشرح الكوكب : ٤٩٢/٣ - ٤٩٤ ،
وشرح الجمع مع حاشية البناني : ٢٤٦/١ ، وإجابة السائل : ٢٥٣ ، وبيان المختصر :
٤٤٦/٢ ، وشرح المختصر : ١٧٤/٢ ، ونهاية السؤل : ٣١٩/١ ، ومفتاح الوصول : ٩٦

(٢) شرح الجمع مع حاشية البناني : ٢٤٧/١

(٣) نشر البنود : ٩٤/١

أحدها بالذكر ، أو كان ذا أوصاف كثيرة ، فخص بعضها بالذكر ، ثم علق به حكم^(١) .

فالتخصيص بالذكر غير عارٍ من الفائدة ، ولكنها ليست إفادة أن ما عدا المذكور حكمه نقيض حكم المذكور ، بل لغيرها من نحو : الدلالة على أن الحكم في المذكور حكم نصيٍّ أي أنه معقولٌ من النصِّ وما عداه قد يطلب من نص غيره يوافقه أو يخالفه أو من دلالة أخرى غير نصية .

ومن ذلك أن يتأمل المستنبطون في علة الحكم في المذكور ، فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص عليه لينالوا درجة الاجتهاد وثوابه ، فالتخصيص بالذكر فيه دعوة إلى الاستنباط والمقايسة ، فلا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون^(٢) .

وهم لا يذهبون إلى أن ما عدا المذكور لا يكون حكمه نقيض حكم المذكور البتة ، بل يقولون به أحيانا ، لكن بغير دلالة مفهوم المخالفة الذي يقول به الآخرون ، فكل موضع حكم فيه الحنفيةُ لما عدا المذكور بخلاف حكم المذكور ، فلا يخلو من أن يكون وجوبه متعلقا بدلالة أخرى غير اللفظ المذكور ، فأما أن يكون لأن الأصل أن يوجب الحكم فيما عدا المذكور قبل ورود حكم المذكور ، بهذا الحكم ، فلما ورد التوقيف في المذكور بالحكم المنصوص عليه فيه أخرجناه من الأصل ، وتركنا الباقي على حكمه الذي كان عليه قبل الحكم المذكور ، وإما بدلالة أخرى أوجبت الحكم فيما عدا المذكور بخلاف حكم المذكور ، فأما المنصوص عليه فحكمه ثابت هو عبارة عنه وما عداه فحكمه موقوف على الدلالة^(٣) .

(١) الفصول في الأصول للجصاص : ٢٩١/١

(٢) السابق ، وأصول السرخسيّ : ٢٥٦/١ ، وكشف الأسرار للنسفي : ٤١٠/١

(٣) الفصول للجصاص : ٣١٣/١ ، والكشف للنسفي : ٤١٠/١ ، والتقريب والتحبير :

مناطق منع الأخذ بمفهوم المخالفة عندهم

المانعون ليسوا على مذهب واحد في تحرير مناطق المنع هم أقرب إلى الاتفاق على منعه في خطاب الشريعة : قرآنا وسنة منهم من قيد النفي في نصوص الكتاب والسنة في غير أساليب الأمر والنهي ، أما الأمر والنهي فيدل عليه فيها .

أما الخطاب البشري فيه خلاف ، فجمع منهم يقول به في كلام الناس ، ولا سيما المتأخرون^(١) .

ذهب تلميذ أبي حنيفة : محمد بن الحسن في كتابه السير الكبير في باب « مَا يَكُونُ أَمَانًا وَمَا لَا يَكُونُ عَلَى شَرْطٍ يَشْتَرُطُهُ » إلى أنه « إِذَا قَالَ رَجُلٌ مِنْ الْمَخْصُورِينَ : آمِنُونِي حَتَّى أَنْزِلَ إِلَيْكُمْ عَلَى أَنْ أَدْلُكُمْ عَلَى مِائَةِ رَأْسٍ مِنَ السَّبْيِ فِي مَوْضِعٍ ، فَأَمْنُوهُ عَلَى ذَلِكَ ، فَلَمَّا نَزَلَ أَتَى بِهِمْ ذَلِكَ الْمَوْضِعَ فَإِذَا لَيْسَ فِيهِ أَحَدٌ ، فَقَالَ : قَدْ كَانُوا هَاهُنَا ، فَذَهَبُوا ، وَلَا أَدْرَى أَيَّنَ ذَهَبُوا . فَإِنَّهُ يَنْبَغِي لِلْمُسْلِمِينَ أَنْ يَرُدُّوهُ إِلَى مَأْمَنِهِ إِنْ لَمْ يَفْتَحُوا الْحِصْنَ . فَإِنْ افْتَتَحُوا الْحِصْنَ فَعَلَيْهِمْ أَنْ يُبَلِّغُوهُ مَأْمَنَهُ مِنْ أَرْضِ الْحَرْبِ . لِأَنَّهُ حَصَلَ أَمْنًا فِي الْمَعْسَكِ »

فَإِنْ قَالَ الْمُسْلِمُونَ : إِنَّمَا أَمْنَاهُ عَلَى أَنْ يَدُلَّنَا وَلَمْ يَفِ بِالشَّرْطِ ، قِيلَ لَهُمْ : إِنَّهُ لَمْ يَقُلْ لَكُمْ إِنِّي إِنْ لَمْ أَدْلُكُمْ فَلَا أَمَانَ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ .

وهذا تنصيص من محمد ، رحمه الله على أن مفهوم الشرط ليس بحجة ...
وقد حكاه الكرخي عن أبي يوسف رحمه الله في قول الله تعالى جده :
﴿ وَيَذَرُوا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ ﴾ (النور: ٨) أنه لا يدل على أنه لا يدرأ عنها العذاب إن لم تشهد .

(١) التقرير والتحرير : ١١٧/١ ، ١١٨ وحاشية عزمي على شرح المنار لابن مالك : ص ٥٥٠ ، ورد المختار لابن عابدين : ٧٥/١ ، ٤١٦/٣

وَقَالَ تَعَالَى : ﴿ فَإِذَا أَحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْتَ بِفَدْحِشَةٍ ﴾ (النساء: ٢٥) وَهَذَا لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا إِذَا أَتَتْ بِالْفَاحِشَةِ وَلَمْ تُحْصِنِ أَنَّهُ لَا يَلْزَمُهَا ذَلِكَ الْعَذَابُ . وَهَذَا لِأَنَّ مَفْهُومَ الشَّرْطِ كَمَفْهُومِ الصَّفَةِ ، وَذَلِكَ لَيْسَ بِحُجَّةٍ ^(١) .

وَمِنْ شُيُوخِ الْحَنْفِيَّةِ مَنْ ذَهَبَ إِلَى الْقَوْلِ بِمَفْهُومِ الْمَخَالَفَةِ فِي الْعَدَدِ وَسَوْفَ يَأْتِي مَزِيدٌ بَيَانٌ لَهُ فِي مَبْحَثِهِ .

أَتَّخِذُ الْمَانِعُونَ أَدْلَةً عَلَى عَدَمِ صِحَّةِ سُلُوكِ سَبِيلِ مَفْهُومِ الْمَخَالَفَةِ لِاسْتِنْبَاطِ الْمَعَانِي مِنَ النُّصُوصِ ، أَوْ جِزْأَهَا فِيمَا يَلِي : ^(٢)

أَوَّلًا : الْقَوْلُ بِمَفْهُومِ الْمَخَالَفَةِ عِنْدَ التَّقْيِيدِ بِالذِّكْرِ فِي كَثِيرٍ مِنَ النُّصُوصِ يَتَنَاقِضُ مَعَ مَا هُوَ مَنْصُوصٌ عَلَيْهِ ، فَلَوْ كَانَ مَفْهُومُ الْمَخَالَفَةِ سَبِيلًا إِلَى اسْتِنْبَاطِ الْمَعَانِي لَمَا كَانَ مَنَاقِضًا لغيره أَوْ نَاسِخًا لَهُ .

مِنْ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ ﷻ :

﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ^ط وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران: ١٣٠)

الْقَوْلُ فِيهِ بِمَفْهُومِ الْمَخَالَفَةِ دَالٌ عَلَى إِبَاحَةِ الرِّبَا إِذَا لَمْ يَكُنْ أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ، وَهَذَا يَتَنَاقِضُ مَعَ حُكْمِ آخِرِ مَنْصُوصٍ عَلَيْهِ بِالْعِبَارَةِ ، فَقَدْ قَالَ تَعَالَى جَدَّهُ ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ (البقرة: ٢٧٥) وَ قَوْلُهُ ﷻ : ﴿ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا ﴾ (البقرة: ٢٧٨) .

وَمَا رَوَاهُ مُسْلِمٌ فِي كِتَابِ الْحَجِّ مِنْ حَدِيثِ طَوِيلٍ رَوَاهُ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ فِيهِ : « ... أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ تَحْتَ قَدَمِي مَوْضُوعٌ وَدِمَاءُ الْجَاهِلِيَّةِ

(١) شرح السرخسي كتاب السير الكبير لمحمد بن الحسن : ١٧٦/٢ ، وينظر معه :
الفصول للجصاص : ٢٩٣ / ١

(٢) تنظر الأدلة في : أصول السرخسي : ٢٥٨/١ ، وكشف الأسرار : ٤٢٠/١ ، والإحكام
للأمدي : ١٢١/٣ ، وشرح المنار لابن مالك : ص ٥٥١ وقواطع الأدلة للسمعاني -
تحقيق : الحكمي - ط : الرياض : ١٤١٩ هـ - ١٣/٢

مَوْضُوعَةٌ وَإِنَّ أَوَّلَ دَمٍ أَضْعُ مِنْ دِمَائِنَا دَمُ ابْنِ رَبِيعَةَ بْنِ الْحَارِثِ كَانَ مُسْتَرْضِعًا فِي بَيْتِي سَعْدٌ فَقَتَلْتُهُ هَذَا وَرَبَا الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ وَأَوَّلُ رَبَا رَبَا عَبَّاسِ ابْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَإِنَّهُ مَوْضُوعٌ كُلُّهُ....»

ثانيا : العمل بإفادة التخصيص بالذكر نفى الحكم عما عداه يؤدي إلى معان فاسدة ففي قوله ﷻ ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَايٍ إِنْ فَعَلْتُ ذَلِكَ غُدَا ۗ ﴿٢٣﴾ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ۗ ﴾ (الكهف: ٢٣، ٢٤).

التقييد بقوله ﴿ غُدَا ۗ ﴾ غير دال على تخصيص الاستثناء بالغد الذي هو بعد يومك ، وإن له أن يقول إني فاعل ذلك بعد عام دون أن يستثنى ، فذلك فاسد ، لا يقال ، فدل على أن التخصيص بالغد لا يدل على نفى الحكم عما عداه .

وكذلك قوله ﷻ : ﴿ إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقْتَلُونَكُمْ كَافَّةً وَعَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴾ (التوبة: ٣٦).

القول بمفهوم المخالفة فيه يترتب عليه عدم النهي عن ظلم النفس في غير هذه الأشهر ، وهو معنى فاسد فضلا عن أنه يجمع إلى فساد المعنى مناقضة معنى دل عليه بالمنطوق دلالة قاطعة بالنهي عن الظلم مطلقا .

وهذا الدليل غير الذي قبله ، فذلك يعتمد على تناقض دلالة المنطوق ، وهذا يعتمد على فساد دلالة مفهوم المخالفة في نفسها .

ثالثا : لو كان الأخذ بمفهوم المخالفة معتبرا في استنباط المعاني لاعتمد عليه ولم يسلك في بيان حكم المسكوت عنه طرقا أخرى ، كما في قوله ﷻ :

﴿ وَتَسْفَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ۗ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْرَضُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ۗ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ ۗ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ (البقرة: ٢٢٢).

مدلول مفهوم المخالفة فيه يدلُّ على أنه لا ينهى عن قربانهن بعد الطهر ، وهذا ما عبر عنه منطوق الجملة من بعدها : ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ﴾ (البقرة: ٢٢٢).

وكذلك قوله ﷺ : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرِّضَاعِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبَاتُكُمُ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنَ نِسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾ (النساء: ٢٣).

ما يدل عليه مفهوم المخالفة عند القائلين به هو أنه إذا لم يدخلوا بهن جاز نكاح أمهاتهن ، وهذا ما جاءت العبارة دالة عليه صراحة ونصا في ﴿ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ﴾ فعدم الاعتماد على دلالة المفهوم في تقرير المعنى واتخاذ طريق آخر لبيانه في النص نفسه أو في نص آخر دليل على عدم اعتبار مفهوم المخالفة .

رابعا : لم يطرد في العربية الأخذ بمفهوم المخالفة ولذا قد يستفهم السامع عن حكم المسكوت عنه ، فإذا قيل : في الغنم السائمة زكاة ، فالسامع قد يسأل بعده : أفي المعلوفة زكاة ؟ وهذا السؤال دليل على أن السامع لم يفهم مدلول مفهوم المخالفة من العبارة ، ولو دل لما سأل ولأنكر عليه ذلك .

خامسا : لو كان المعنى بسبيل مفهوم المخالفة معقولا من النظم لكان الصحابة أولى الناس بفهمه ومعقوليته .

هم الفاقهون دقائق العربية ، وقد ورد عنهم تركهم الأخذ بمفهوم المخالفة ، وقد تكلموا في أحكام الحوادث وتناظروا فيها ، وحاج فيها بعضهم بعضا تارة بالعموم ، وتارة بأخبار الآحاد وتارة بالنظر والمقايسة ، ولم يبلغنا عن أحد منهم أنه حاج صاحبه بهذا الضرب من الحجاج أو استدل عليه بمثله ، فكيف

أغفلوا ذلك وخفى عليهم موضعه ، وهو معقول من لغتهم ومفهوم من ظاهر خطابهم في زعم المخالف

سادسا : لا يستقيم أن يكون التخصيص موجبا نفى الحكم في غير منصوص ، لأنه غير متناول له أصلا ، فكيف يوجب نفيا أو إثباتا للحكم فيما لم يتناوله ؟ ثم سياق النص لإيجاب الحكم ونفى الحكم ضد هذا الإيجاب فلا يجوز أن يكون هذا من واجبات نص الإيجاب ، ولأن المذهب عند فقهاء الأمصار جواز تعليل النصوص لتعدية الحكم بها إلى الفروع فلو كان لتخصيص موجبا نفى الحكم في غير المنصوص لكان التعليل باطلا ، لأنه يكون ذلك قياسا في مقابلة النص .

سابعا : لو كان المخصوص بالذكر دالا على أن ما عداه حكمه بخلافه لوجب منع القياس .

القياس جاء لبيان حكم ما لم ينص عليه ، ومفهوم المخالفة عند القائلين به فيه بيان حكم غير منصوص ، فيكون مفهوم المخالفة مبطلا القول بالقياس . وهذا الدليل منبثق مما قبله .

نقد الأدلة :

هذه الأدلة التي اعتمد عليه الراغبون عن القول بمفهوم المخالفة أدلة لا تُردُّ على ما ذهب إليه القائلون بمفهوم المخالفة ، لأنهم لم يقولوا به على إطلاقه ، بل أقاموا ضوابط وشروطاً لصحة اتخاذ مفهوم المخالفة ، هذه الضوابط فيها إبطالٌ لأدلة المانعين الأخذ بمفهوم المخالفة .

الدليل الأول للمانعين يبطله الضابط الثاني عند المثبتين مفهوم المخالفة وهو أن لا يتعارض حكم المخالفة في المسكوت عنه حكم له منطوق به .

الدليل الثاني للمانعين يبطله الضابط الكلي الثالث عند المثبتين : ألا يظهر لما علق عليه حكم المنطوق به فائدة تقتضى تخصيصه بالذكر غير نفى الحكم عن المسكوت عنه .

وكذلك الضابط الكليّ الأول للمبتين : ألا تظهر أولية المسكوت عنه بالحكم أو مساواته فيه .

قوله ﷺ: ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَايٍ إِنْ فَعِلْتُ ذَلِكَ غَدًا ﴾ (٢٤، ٢٣) (الكهف: ٢٣، ٢٤) التقييد بالغد للدلالة على أن غيره من الزمّان المستقبل أولى بالنهي عند عدم الاستثناء ، فمن نهى أن يقول ذلك في « الغد » فهو أشدُّ نهياً أن يقوله فيما بعده بغير استثناء ، فالمسكوت عنه أولى بالحكم فهو من قبيل مفهوم الموافقة (الفحوى) التي تسمى دلالة معنى النص عند الحنفية

الدليل الثالث من أدلة النافين مردود عليهم ، فلو أنا أخذنا به لأبطلنا قولهم بدلالة الإشارة ودلالة الاقتضاء ، ودلالة معنى النص ، فما يثبت بهذه الدلالات في نصّ قد يرد منصوفاً عليه بالعبارة في نص آخر ، أفيدل ذلك على بطلان الاعتماد على دلالة الإشارة لورود مدلولها منصوفاً عليه في عبارة أخرى ؟

خطاب الشريعة يورد المعنى بأكثر من سبيل من سبل الإبانة وفقاً لما يقضى به السياق والمقصد الكلي والملازمات ، سواء كان الإيراد تأكيداً وترسيخاً أو تيسيراً وهداية ، فمن الأمة من يعي ما هو بسبيل العبارة ولا يكاد يعي ما هو بسبيل الإشارة ، ومنهم من يستهدى بسبيل الفحوى ، فتفاوت المدارك في الأمة جاء على وفقه تفاوت البيان في كشف معاني التشريع .

الدليل الرابع : دعوى عدم إطراد الأخذ بمفهوم المخالفة في العربية دعوى عريضة لا تقوم إلا على الاستقراء التام للغة ، ولا يستطيعها غير نبي ، والنفي ملزمٌ بنصب الأدلة على حلّو العربية منه ، واشتراطُ الإطرادِ أمرٌ لا يستقيم في علوم اللغة فإنه أمرٌ نادرٌ في العربية ، وإذا ما كنا نأخذ بأحاديث الأحاد في التشريع لقلة الأحاديث المتواترة ، فالأخذ بغير المطرد - وليس بالنادر - في العربية أولى ، فالعربية تستقى من ألسنة القبائل المتعددة المختلفة في شتى شئون حياتها .

ودعوى أن استفهام السامع مبطلٌ القول بمفهوم المخالفة دعوى مردودة على القائلين بها ، فهي للمثبتين على النافين ، لأن سؤاله دليل على أن المسكوت عنه يحمل حكم الموافقة وحكم المخالفة ، فهو يستفهم لعل ثم مانعا من احتمال المخالفة ، وقد سبق بيان ذلك في مبحث أدلة صحة الأخذ بمفهوم المخالفة .

الدليل الخامس : دعوى أن الصحابة لم يسلكوا سبيل مفهوم المخالفة في استنباط النصوص مدفوع بما رويناه من أدلة نقلية على أخذ رسول ﷺ والصحابة عليهم الرضوان بمفهوم المخالفة ، وتأويل هذه الأدلة على نحو يتعاند مع ما يعطيه ظاهره المتناسق مع الفطرة البيانية في فقه النصوص تأويل غير مستقيم فمقال النبي ﷺ : « إنما خيرني الله فقال استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة » وسأزيده على سبعين « فيه دلالة باهرة على فهمه ﷺ مفهوم المخالفة » ولو لم يقم الدليل على أن المقصود بالسبعين المبالغة لكان الاستدلال بالمفهوم باقيا^(١) .

وقول المخالف أن ذكر السبعين المراد به « أن كثرة عدد الاستغفار لا يغني عنهم وليس المراد هذا العدد بعينه »^(٢) وإنما هو غير وارد على ما ثبت عن النبي ﷺ من قوله « سأزيده على سبعين » وقد سعى الجصاص إلى رد هذه الرواية بأنها خطأ من راوى الحديث ، لأن الله ﷻ قد أخبر أنهم كفروا بالله ﷻ ورسوله ﷺ فلم يكن النبي ﷺ ليسأل الله ﷻ مغفرة الكفار مع علمه بأنه لا يغفر لهم^(٣) .

وهذا رد للرواية بغير دليل ، فالرواية ثابتة في صحيح البخاري وغيره وقد سبق تخريجها .

(١) فتح الباري : ٢٧٠/٨

(٢) الفصول للجصاص : ٣٠٩/١

(٣) أحكام القرآن للجصاص : ١٧٨/٣

الدليل السادس والسابع : ينقضهما اشتراط المثبتين مفهوم المخالفة ألا يكون المخصوص بالذكر وارداً لتعليم القياس عليه وهو يندرج تحت الضابط الكليّ الثالث عندهم : ألا يظهر لما علّق عليه حكم المنطوق به فائدة تقتضي تخصيصه بالذكر غير نفي الحكم عن المسكوت عنه .

وبالجملة فالآيات والأحاديث التي استشهد به النافون مفهوم المخالفة هي مندرجة تحت الضوابط الثلاثة التي اشترطها القائلين بالمخالفة ، وفيما سبق تبيانه من هذا الضوابط والشروط وكذا أدلة الآخذين ما يغنى في نقض أدلة النافين .

تقويم مذهب النافين الأخذ بمفهوم المخالفة :

على الرغم من أن الدلائل التي اعتمد عليه المانعون الأخذ بمفهوم المخالفة لا تقيم مذهبهم ولا تنقض مذهب الآخذين بمفهوم المخالفة ، فهذا المانع يميل إلى الاحتياط في اعتبار الدال حتى تكون منزلة الدلالة في مقام غير ضعيف ، فإذا كانت ظنية الدلالة إضعافاً لها ، وكان المفهوم على الجملة في مقام الظن فمفهوم المخالفة أشدّ في الظنية ، القائلون به يؤكدون أنه لا يؤخذ بمفهوم المخالفة إلا إذا ظهر أن المخصوص بالذكر ليس له معنى غير نفي حكم المذكور عن المسكوت عنه ، وذلك باب فسيح مما يجعل ظنية الدلالة في المخالفة بالغة ، ومن المقرر أن التخصيص بالذكر دلالة غير محصورة ولا مضبوطة محددة خصوصاً في كتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ ، فإنه يجوز أن يكون لكلمة واحدة فيهما في سياقها دلالات كثيرة يعجز عن إحصائها فهم العقلاء ، وإذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم عما عداه .

هذا المذهب قائم على الحيطة البالغة في إدراك معاني النصوص ولا سيما في بيان الوحي كتاباً وسنةً مع كثرة ما يدل عليه التخصيص بالذكر قد يجعل

المستتبط في غير طمأنينة للأخذ بمفهوم المخالفة ، إلا أننا وإن قلنا باتساع دلالة التخصيص بالذكر ، ولاسيما في بيان الكتاب والسنة وتكاثر المعانى .
الذي لا يخفى أن هذه الدلالات ليست على درجة سواء فضلا عن أن بعضها لن يتناقض مع الأخذ بمفهوم المخالفة .

ودعوى أن الأخذ بمفهوم المخالفة لا يكون إلا عند الجزم بعدم إفادة التخصيص بالذكر غير نفى حكم المنطوق عن المسكوت عنه أمر لا يكاد يتحقق إلا فيما كان قطعيّ الدلالة ، وهذا لا يكاد يكون في مسالك الاستنباط التي قال بها المانعون كدلالة الإشارة ، ولو أنهم استمسكوا بالجزم لضباقت أمامهم سبل الاستنباط .

والقائلون بمفهوم المخالفة لا يقولون بالجزم بل يكتفون بظهور دلالة نفى حكم المنطوق عن المسكوت عنه ، وهذا الظهور قد تكون روافده وقرائنه مقالية أو حالية ، فتجعل دلالاته في مقام أعلى وأسمى .

* * *

أنواع مفهوم المخالفة

لما كان مفهومُ المخالفةِ مُنبثقاً من تعليق حكم المذكور في النظم على قيد معتبر ، وكانت القيود التي تعلق عليها الأحكام متعددة متغايرة كان مفهوم المخالفة أنواعا متعددة . والقائلون بمفهوم المخالفة غير متفقين على حصر هذه الأنواع .

وإن يكن أكثر أهل العلم على أنها ستة أنواع كُليةٍ يندرجُ ما عداها في بعضها ، لافتقارها إلى ميزاتٍ جوهريةٍ مغايرةٍ .

وهذه الأنواع الستة ليست على درجة واحدة في مستوى الدلالة ، بعضها بلغ من الضعف مبلغا جعل جمهرة القائلين بمفهوم المخالفة على تركه وإغفاله ، وذلك كمفهوم اللقب .

ونحن إذ نورده إنما نعرضه لبيان وجه الدلالة فيه عند القائلين به ووجه الضعف عند تاركيه في ضوء الفقه البياني للنصوص .
ليس كل ما ادعاه التاركون له تقويما عندنا .

والأنواع التي تعرض لها هي :

- مفهوم الشرط .
- مفهوم الغاية .
- مفهوم الصفة .
- مفهوم العدد مفهوم اللقب .
- مفهوم الحصر .

مفهوم الشرط اللغوي

تعتمد الدلالة اللغوية لكلمة شرط على أمرين : العلامة والإلزام ، والمعنيان رتب ثانيهما على أولهما ، فلا إلزام إلا من بعد إعلام ، ويغلبُ على الإعلام تكراره ، فجزر الدلالة الأصلي هو الإعلام : تقول : أشرط إبله : أعلمها بشرطه ، وسمى أعوان السلطان شرطا لإعلامهم بعلامات يعرفون بها ، وإذا استمر هذا الإعلام استحال إلزاما ، فيعرف بمنطق الدلالة العرفية أنه يدل وجوده على وجود المعنى المعلم به وانتفاؤه على انتفاء المعنى المعلم به ، بذلك تقضى الفطرة الإدراكية ، وهي لا تكون إلا بعد ملازمة دلالية سحيقة .

وفي ضوء هذا كان مفهوم الشرط اللغوي عند القائلين به هو دلالة النظم على ثبوت نقيض حكم المذكور المعلق على شرطه المتعين للمسكوت عنه عند انتفاء ذلك الشرط^(١).

فإذا قلنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود . فوجود النهار معلق على طلوع الشمس ، وانتفاؤه معلق أيضا على انتفاء طلوع الشمس .

قد قام الدليل على أن طلوع الشمس شرط بعينه في وجود النهار ، أي لا يشاركه غيره فيه . وهذا هو جوهر الشرط الذي له مفهوم مخالفة .

أما إن قلت : إن كنت ضاحكاً في الصلاة فصلاتك باطلة . فهذا الشرط على حاله هذا لا مفهوم له أي لا يلزم من انتفاء الضحك انتفاء بطلان الصلاة ، فالضحك ليس شرطا بعينه في البطلان لا يشاركه فيه غيره ، فكم من مبطلات غيره .

لم يكن العلماء على اتفاق في الأخذ بمفهوم المخالفة بالشرط ، وفقا لتحرير أثر الشرط في العبارة عندهم :

(١) المحصول : ١ / ٢ / ٢٠٥ ، شرح الكوكب ٣ / ٥٠٥ ، إرشاد الفحول : ص ١٨٢

فريق على أن أثر الشرط في العبارة لا يعدو توقف تأثير المؤثر عليه وليس وجود المشروط عند وجوده ، فلا علاقة مباشرة مستقلة بوجود المشروط ، فالإحصان شرط في الرجم ، وهو لا يتوقف عليه فإن وجد وجد ، بل الإحصان يتوقف عليه تأثير المؤثر في وجوب الرجم وهو الزنا ، وهذا المؤثر (الزنا) يتوقف تأثيره على الإحصان الذي هو شرط وجوب الرجم^(١).

فريق آخر على أن أثر الشرط في الإيجاب وحده ، فإن وجد لشرط وجد المشروط دون نظر في تأثير انتفاء الشرط ، فيبقى المحكوم عليه على حاله قبل الاشتراط ، فهو من قبيل التخصيص بالذكر وليس التخصيص بالحكم . وهذا مذهب النافين مفهوم المخالفة على الجملة والنافين له في الشرط وإن قالوا به في غيره . كالباقلاني والآمدى والقفال^(٢).

الجمهور على أن أثر الشرط في العبارة الدلالة على الملازمة بين الشرط والمشروط في كل من الإيجاب والنفي ؛ فحديثنا في الشرط اللغوي ، وليس في غيره^(٣).

والشرط اللغوي من قبيل الأسباب ، وهي التي يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم^(٤).

وهذا الشرط اللغوي الدال على انتفاء مشروطه عند انتفائه من خصائصه أن يكون متعينا لا يشاركه غيره في التأثير في المشروط ، هذا التعين يلزم المشروط الانتفاء عند انتفاء الشرط ، أما إن كان الشرط غير متعين بحيث يشاركه في التأثير غيره فلا يكون له مفهوم مخالفة بنفسه ، فإذا قلنا : « إن

(١) الإبهاج : ١٦٧/٢ ، وحاشية الفنري على المطول : ١٢٦ .

(٢) أصول السرخسي : ٢٦٠/١ ، فواتح الرحموت : ٣٤٣/١ ، حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن مالك : ص ٥٥٢ ، شرح المنهاج للأسنوي : ٣٢٢/١ .

(٣) راجع أنواع الشرط في الفروق للقرافي : ٦٢/١ ، الإبهاج : ١٦٧/٢ .

(٤) الفروق للقرافي : ٦٢/٢ .

طلعت الشمس فالبيت منار» لا يكون ذلك من قبيل الشرط الذي له مفهوم مخالفة إلا إذا يتبين لنا أن طلوع الشمس هو المؤثر الوحيد في إنارة البيت . وهذا التبين يكون بقرائن فإذا تبين أن إنارة البيت لها مؤثرات أخرى لم يكن الشرط من قبيل الأسباب أم إن قلنا « إن طلعت الشمس فالنهار موجود» فلا ريب في أن هذا له مفهوم مخالفة لانتفاء النهار بانتفاء طلوع الشمس .

فالقائلون بمفهوم المخالفة للشرط يشترطون فيه إضافة إلى الضوابط العامة لمفهوم المخالفة التي سبق تبيانها أمرين :

● أن يكون شرطاً لغوياً .

● أن يكون شرطاً متعيناً .

هذا المذهب قال به القائلون بمفهوم المخالفة في الصفة ، وبعض من لم يقل بمفهوم الصفة كابن شريح وأبي الحسن البصري ، بل قال به بعض الحنفية كالكرخي^(١).

مما ينبغي ضبطه هنا أن العبارة قد تكون ذات شرط وصفة أو غيرها وحينذاك تحتاج إلى تحرير مناط مفهوم المخالفة فيها . أهو الشرط أم غيره ، وقد يختلط الأمر ، ولذا تجد شواهد وأمثلة يوردها عالم في مفهوم الشرط ، ويوردها آخر في مفهوم الصفة وفقاً لتحرير مناط المفهوم فيها .

فإذا نظرنا في قول النبي ﷺ الأنف بيانه : « من باع نخلاً قد أبرت فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المباع » ألفينا فيه شرطاً (من باع) وصفةً (قد أبرت) ولكان أوردناه في مفهوم الصفة ؛ لأن مناط المفهوم فيه الصفة وليس الشرط ، لأن إخلاء العبارة من أسلوب الشرط وبناءها على نحو آخر محتفظ بالصفة

(١) قواطع الأدلة للسمعاني تحقيق : عبدالله الحكمي - ط : ١٤١٩ - الرياض : ١٢/٢ ، ١٩ ، والمحصول : ٢٠٥/٢/١ ، وشرح اللمع : ٤٢٨/١ ، والمسودة : ص ٣١٤ ، ورفع الحاجب للتاج السبكي : ٥٣٥/٣

يستبقى فيها مفهوم المخالفة ، فإن قلنا : النخل المؤبرة ثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع « كان مفهوم المخالفة قائما ، وإذا ما حذفنا الصفة (المؤبرة) فمفهوم المخالفة لا يبقى فيه إلا من سبيل الاستثناء أو سبيل اللقب عند القائلين به ، فيجعله حكما خاصا بالنخل دون غيره من الأشجار» .

ومثل هذا ما رواه مسلم في كتاب (الحج) و(الإمارة) من صحيحه بسنده عن يَحْيَى بْنِ حُصَيْنٍ عَنْ جَدَّتِهِ أُمِّ الْحُصَيْنِ قَالَ سَمِعْتُهَا تَقُولُ حَجَجْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَجَّةَ الْوَدَاعِ فَرَأَيْتُهُ حِينَ رَمَى جَمْرَةَ الْعَقَبَةِ وَأَنْصَرَفَ وَهُوَ عَلَى رَأْسِ رَأْسِهِ وَمَعَهُ بِلَالٌ وَأَسَامَةُ أَحَدُهُمَا يَقُودُ بِهِ رَأْسَهُ وَالْآخَرُ رَافِعٌ ثَوْبَهُ عَلَى رَأْسِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنَ الشَّمْسِ - قَالَتْ - فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَوْلًا كَثِيرًا ثُمَّ سَمِعْتُهُ يَقُولُ :

« إِنْ أَمَرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ مُجَدِّعٌ - حَسِبْتُهَا قَالَتْ - أَسْوَدٌ يَقُودُكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا» .

مناط مفهوم المخالفة فيه هو التقييد بالصفة وليس الشرط .

وقد يرد في النص رافدان لمفهوم المخالفة : الشرط والصفة ولكلّ منهما دلالة عليه في غير محل دلالة الآخر ، من ذلك قول الله ﷻ :

﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ فَاَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَفِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنْنَ فَإِنَّهُنَّ بَفِيحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ ﴾
(النساء: ٢٥).

منطوق الآية على أن من عجز عن نكاح المحصنة وخشى العنت على نفسه فله أن ينكح أمة مؤمنة .

ومفهوم هذا أن نكاح الأمة لا يحل في أحوال عدة : القدرة على نكاح محصنة ، أو عدم الخوف من العنت ، أو كانت أمة كافرة .

هذا ما يدل عليه ظاهر النظم ، وإذا ما تدبرنا سياق الآية ونظمها وفقه الأئمة لها رأينا فيضا من الهدى يتدفق من فقه بيانها :

وردت الآية في سياق ما يحل وما يحرم نكاحها (الآية : ٢٢ - ٢٤) مصدرا له بتحريم نكاح كان مشروعاً في الجاهلية : نكاح الابن زوج أبيه ، وفي هذا التحريم برٌّ بالغٌ بأبيه ، وقد وصف الله تعالى الاعتداء عليه بأنه فاحشة ومقتٌ وسبيل سيئ العقبى ، وهي مراتب تقبيح شاملة كل صور القبح ، ثم أتى على ما حرم من جهة الرَّحْم والنسب ومن جهة الرضاع ، ومن جهة المصاهرة ، ومن جهة حق الآخرين ، وأباح ما وراء ذلك الذي فصله .

وكان ذلك في حكم نكاح الحرائر حلاً وحرمة ، فأدرج على السياق حكم نكاح الإماء ، فكانت هذه الآية ، فكأنه قال : هذا حكم من استطاع نكاح الحرة ، ثم بين حكم من لم يستطع نكاحها ، فجاءت العبارة عن حكم نكاح الإماء في أسلوب مزدوج ، أقيم فيه نتيجة الشرطين بينهما ، وهو ضرب من النظم بديع .

بدأ صدر الشرط بقوله تعالى ﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾ فكان البيان بقوله : ﴿ لَمْ يَسْتَطِعْ ﴾ دون قوله : (عجز) من فيض الرحمة ، فنفي الاستطاعة أفصح مجالا من العجز ، فالعجز يفهم منه انتفاء القدرة ، بينما الاستطاعة طلب الطوع أى الانقياد ، وهو وجود ما يصير به الفعل متأتياً ، فهي عند المحققين اسم للمعاني التي بها يتمكن الإنسان مما يريد من إحداث الفعل^(١) فإذا فقد أيّ عنصر من عناصر التمكين من إحداث الفعل فهو غير مستطيع ، فدلالة نفي الاستطاعة تطلق على كل من لم ينقد له عنصر مما تتأتى به الأفعال ، بينما دلالة العجز تطلق على الإحباط أمام اكتساب أدوات الفعل ، فمن باب الرحمة في التشريع كان البيان بنفي الاستطاعة .

(١) المفردات للراغب (ط - و - ع)

كذلك البيان عن معمول ما نفى بقوله (طولا) هو فيض من الرحمة ، فإن كلمة (طول) ذات دلالات متعددة ، فهي السعة والغنى والزيادة والصبر... فعلق على انتفاء انقياد صورة من صور أسباب الغنى والسعة والزيادة لنكاح الحره والصبر أو بعض ذلك ، وعلى خوف العنت من عدم النكاح إباحة نكاح الإمام المؤمنات .

وهو لم يعلق هذه الإباحة على شرط واحد بل علقه على ثلاثة شروط :

شرطان في النكاح و شرط في المنكوحه :

شرط في النكاح عدم استطاعة نكاح حرة وخشية العنت أي الوقوع في الزنا ، وقد عبر عنه بالعنت الذي هو كسر ما انجبر من العظم وذلك ضرره بالغ كما لا يخفى ، وكان مجرد الخوف من الوقوع في الزنا غير كاف ، إذ أن غيرالمتزوج كثيرا ما يخشى على نفسه الوقوع فيه ، بل الذي لا يستطيع القدرة على الصبر على الرغم من سلوكه ما شرع له في دفعه ، كالصيام وأنواع العبادات المشروعة .

وجاء الشرط الأول في صورة شرط اصطلاحىّ مردفا له بالمشروط ، ثم أورد الشرط الثاني في صورة قيد لا شرط اصطلاحى ، وكأنى استشعر في هذا إبرازا لمنزلة كل شرط ، فكأن الأول هو الشرط الرئيسي والثاني تابع له على الجملة . وكان الثاني قيد للأول فما كلّ غير مستطيع طولا أن ينكح حرة بخائف عنتا .

وهذا الذي قلت غير ما ذهب إليه قتادة والثورى من أن الطول هو الصبر أى من لم يستطع صبورا على نكاح الحره أو صبورا عن نكاح الأمة .

ذلك أنّ هذا التفسير يجعل قوله تعالى ﴿ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ ﴾ تأكيدا لمدلول الشرط الأول ، والتأسيس أولى من التأكيد إذا لم يكن مقتضى للتأكيد ، والمقام هنا فيما نبصرلا يدل على اقتضائه التأكيد ، ولا سيما أن المجتمع لا يقبل الأحرار فيه على نكاح الإمام إلا لأمر بالغ .

وقول الله ﷻ ﴿ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتْيَتِكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾ هذا المشروط فيه دلالة على أن النكاح هنا ليس لما ملكت يد النكاح بل يد غيره من المؤمنين وفيه دلالة أيضا على أنه لا ينكح أحد مؤمنة تحت يد كافر ، فقوله ﴿ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ تدل فيه الإضافة على مفهوم الصفة ، ولكن لا تدل صفة ﴿ فَتْيَتِكُمْ ﴾ على مفهوم المخالفة بحيث يجوز نكاح الأمة الصغيرة أو العجوز عند عدم توفر الشرطين . فإن البيان بقوله ﴿ فَتْيَتِكُمْ ﴾ نازل على الكثير الغالب فليس له مفهوم مخالفة .

والتقييد بالصفة ﴿ مُؤْمِنَاتٍ ﴾ هنا دلالتها غير دلالتها في قوله أولا ﴿ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾ فالقيد في الشرط ليس له مفهوم مخالفة حيث أبطله قوله تعالى ﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ (المائدة: ٥) فالتقييد في الشرط ﴿ مُؤْمِنَاتٍ ﴾ لبيان الأفضلية وليس لنفي نكاح المحصنات الكتابيات ، فذلك مباح عند جمهور أهل العلم ، والتقييد بالمؤمنات في المشروط ﴿ مِّنْ فَتْيَتِكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾ له مفهوم مخالفة عند جمهور أهل العلم . ويرى غيرهم أن القيد بالإيمان في المشروط كالتقييد به في الشرط .

وإذا نظرنا في القرائن المقالية في الآية ألفينا أنها إلى القول بمفهوم المخالفة في قيد المشروط أقرب فقوله تعالى ﴿ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ فيه دلالة على أن من تحقق فيه الشرطان ، فالقرآن يدعو إلى الصبر عن نكاح الأمة ، فكيف حيث تكون كتابية ، فكيف إذا ما كانت تجاهر بالعداء للإسلام ، فكيف إذا كانت تساند من يقتل المسلمين ؟ يضاف إلى هذا أن عدم اعتبار القيد في الشرط لا أثر له ، فطول الكتابية ليس أيسر من طول المحصنة المؤمنة ، فالإحصان (الحرية) هو مناط عدم استطاعة الطول بينما الإيمان هو مناط الحكم في الإماء ، فعلة المنع من نكاح الإماء هو الضرر الذي يلحق بأولادهن وهو أشد وأنكى حين تكون غير مؤمنة ، وأشد من هذا حين تكون معادية للإسلام ، مساندة من يحاربه ، ولو بالكلمة ، وإن يكن الأولاد لدين آبائهم تابعين وهذا ما قال به الأئمة :

قال الإمام مالك :

« ولا ينبغي لحر أن يتزوج أمة وهو يجد طولاً لحره ، ولا يتزوج أمة إذا لم يجد طولاً لحره إلا أن يخشى العنت ، وذلك أن الله ﷻ قال في كتابه : ﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مَنِ فَتَيْتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾ (النساء: ٢٥) وقال : ﴿ ذَلِكَ لِمَنْ حَشِيَ الْعَنْتَ مِنْكُمْ ﴾ قال مالك : والعنت هو الزنا»^(١).

ويقول الإمام الشافعي :

« فإذا اجتمع أن لا يجد طولاً لحره ، وأن يخاف الزنا حل له نكاح الأمة ، وإن انفرد فيه أحدهما لم يحل له ، وذلك أن يكون لا يجد طولاً لحره ، وهو لا يخاف العنت أو يخاف العنت وهو يجد طولاً لحره ، وإنما رخص به في خوف العنت على الضرورة»^(٢).

ويقول : «الإماء المؤمنات لا يحلن إلا لمن جمع الأمرين مع إيمانهن ؛ لأن كل ما أباح لم يحل إلا بذلك الشرط كما أباح التيمم في السفر والأعواز في الماء ، فلم يحل إلا بأن يجمعا التيمم»^(٣).

فالسباق الكلي للآية سياق ضرورة لا سياق رخصة تؤتى من باب مارواه أحمد في مسنده من حديث ابن عمر بسنده عن عمارة بن غزيرة عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ : « إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معصيته».

ولو كان من باب الرخصة لما ختم الآية بقوله تعالى ﴿ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾.

(١) الموطأ : كتاب نكاح الأمة على الحره ، شرح الزرقاني : ١٤٦/٢ .

(٢) الأم للشافعي : ١٠/٥ .

(٣) السابق : ٦/٥ .

وهذا التذييل ورد في مقام الضرورة أيضا ﴿ فَمَنْ أَضْطَرُّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ
فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (البقرة: ١٧٣).

فقه المعنى في الآية كما رأيت كان بحاجة إلى مراجعة السياق ومقاربة
النصوص ومناظرتها ومقارنة بعضها ببعض لنبصر ما اتفقت فيه المعاني ،
وما اختلفت ، وما اجتمعت عليه وما افرقت ، ووعي ما بينها من مفارقات
نظمية وسياقية ، وذلك روح الفقه البياني للنصوص وسرمن أسرار البلاغة
عظيم .

* * *

مفهوم الغاية

الغاية : نهاية الشيء وطرفه ومقطعه .

وللدلالة على الغاية في اللغة أداتان رئيستان : « إلى » و « حتى » فهما موضوعتان لذلك ، وإن دلتا بمعونة السياق على غير الغاية ، وقد يدل عليها غيرهما بمعونة السياق أيضا . وفي تحرير مناط الغاية خلاف ^(١)

الظاهر أن مبدأ الغاية إنما هو مدخول الحرف ، فإذا قلت : انتظرتك حتى وصول أخيك ، فلحظة الوصول هي مراد غاية الانتظار .

والسياق وقرائن الأحوال والمقال قد تقضى بإدخال مبدأ الغاية (مدخول الحرف) في حكم ما قبله ويكون الإخراج لما بعد المدخول ، وقد تقضى بتناول الإخراج مدخول الحرف أيضا ، وهذا ما تراه في قول الله ﷻ :

﴿ فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴾ (المائدة: ٦).

في قوله ﷻ : ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ﴾ (البقرة: ٢٣٠) فمدخول الحرف غير خارج عن حكم ما قبل الحرف ، بينما في قوله ﷻ : ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾ (البقرة: ١٨٧) وفي قوله ﷻ : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ ﴾ (البقرة: ٢٢٢) مدخول الحرف خارج عن حكم ما قبله وهو الأكثر والأقرب إلى أصل الدلالة . فالقائلون بمفهوم المخالفة للغاية يذهبون إلى أنه « دلالة النظم المقيد بغاية على ثبوت نقيض حكمه لما بعد أداتها » ^(٢).

* * *

(١) المعتمد : ١٥٦/١ ، الإحكام للآمدي : ٤٥٨/٢ ، ونهاية الوصول إلى علم الأصول لابن الساعاتي . تحقيق : سعد السلمي : ٥٧١/٢ ، ونهاية السؤل : ١١٣/٢ ، والمسودة : ص ٣٥٨ ، وإرشاد الفحول : ص ١٨٢ ، والمقتصد لعبد القاهر : ٨٤١/٢

(٢) المستصفي : ٣٩٠٨/٢ ، وشرح اللمع : ٤٢٨/١

وجه دلالة الغاية على مفهوم المخالفة

تسميتها غاية دليل على أن الحكم ينتهي عندها والانتهاه معناه عدم تجاوز ما قبله لما بعده ، فإذا قلت إن ما بعد الأداة مسكوت عنه يتحمل لم يكن للغاية دلالة ، فمجرد تسميتها غاية قاضٍ بأنَّ حكم ما قبلها لا يمتد لما بعدها .

وإذا نظرت إلى التركيب في أسلوب الغاية ألفت أن محل الحكم المنطوق به ومحل الحكم المسكوت عنه مذكوران في التركيب ، فمفهوم المخالفة هنا واقع على الحكم لا على محله ، فمحله مذكور غير مسكوت عنه . فهو أقرب ما يكون إلى أسلوب القصر بطريق العطف عند البلاغيين ، فقولك « أكرمت محمد لا عليا » فيه الإكرام ومحله مذكوران وعدم الإكرام مذكور محله ولكن هو مسكوت عنه .

لم تتفق كلمة العلماء في دلالة الغاية على مفهوم المخالفة فكانوا على طوائف :

ذهبت طائفة إلى أن دلالة الغاية على نفي الحكم عما بعدها ليس بسبيل مفهوم المخالفة بل بسبيل المنطوق غير الصريح : دلالة الإشارة لتبادره إلى الأذهان ، فالغاية وضعت لتخالف حكم ما بعدها لحكم ما قبلها ، فقولك : سألزمك حتى تقضيني حقي ، يلزم عليه أن الملازمة منفية بعد قضاء الحق وليس هذا مقصود المتكلم بل مقصوده أنه سيلازم إلى وقت القضاء ، وليس قصده الحديث عما سيكون منه بعد القضاء والدلالة اللزومية غير المقصودة دلالة إشارة ، وهي من قبيل المنطوق لا المفهوم ، وهذا الوجه قال به بعض علماء الحنفية أيضا^(١).

يذهب الباقلاني إلى أن الغاية من قبيل المنطوق أيضا إلا أنها من الإضمار (دلالة اقتضاء) ذلك أن الغاية كلام غير مستقل ، ففي قوله ﷺ : ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا

(١) التقرير والتحبير : ١/١٨٨ ، شرح جمع الجوامع وتقرير الشرييني : ١/٢٥٦ .

فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ﴿ (البقرة: ٢٣٠) كلام لا بد فيه من إضمار ليستقيم المعنى أى حتى تنكح زوجا غيره فيفترق وتنقضى عدتها فينكحها ، والإضمار بمنزلة الملفوظ ، لأنه إنما يضمن لِسَبْقِهِ إلى فهم العارف باللسان^(١).

يذهب جمهور العلماء إلى أن الغاية دالة على انتفاء حكم ما قبلها عما بعدها بطريق مفهوم المخالفة ، وقد قال بمفهوم الغاية من العلماء من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضى عبد الجبار ، ومعظم نفاة المفهوم^(٢).

وهذا المذهب الثالث هو القوى البالغ كما لا يخفى :

حصر دلالة الغاية في عدم القصد الذي هو جوهر دلالة الإشارة غير قويم ، فما كل دلالة بسبيل الغاية غير مقصودة . فسوف يأتيك منه ما الغاية فيه قصدٌ رئيس .

والقول بأن دلالة الغاية من باب الاقتضاء باعتبار أنها كلام غير مستقل إنما هو قول غير محرر : قد يلتقي الحذف مع الغاية ولا يكون جوهر الدلالة في الحذف بل في التقييد بأداة الغاية ، وما حذف ما بعدها إلا لجلاء المعنى نفسه أو جلائه بالسنة أو غيرها ، وفي قوله تعالى ﴿ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ﴾ الاقتضاء ليس محصورا فيما بعد أداة الغاية بل شامل بعض ما قبلها وبعض ما بعدها : « فإن طلقها الثالثة فلا تحل له من بعد ذلك حتى تنقضى عدتها وتنكح زوجا غيره يجامعها ويطلقها وتنقضى عدتها من الثانى » فالمعنى مستمد من رافدي الاقتضاء والغاية معا في هذه الآية بينما في غيرها لا يكون الاقتضاء رافدا من روافد المعنى في الآية و سوف يأتيك من بعد .

* * *

(١) المستصطفى : ٢٠٨/٢

(٢) شرح اللمع : ٤٢٩/١ ، وشرح الكوكب : ٥٠٧/٣ ، وشرح العضد مختصر ابن الحاجب : ١٨١/٢ ، نهاية السؤل : ١١٣/٢

مما هو جلي باهر في إقامة الغاية مفهوم المخالفة في قول الله ﷻ :

﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ (التوبة: ٢٩).

دل بمنطوقه على أن الأمر بقتال أهل الكتاب من اليهود والنصارى الذين لم يقبلوا دعوة الإسلام إلى غاية محددة هي إعطاء الجزية عن يد وهم صاغرون . وأفاد مفهومها أن المأمور به غير مشروع بعد إعطاء الجزية على الوجه المذكور ، ولا يستقيم القول بأن ما بعد الغاية مسكوت عن حكمه ولا يعلم إلا بخارج عن الآية ، لأن في ذلك إلغاءً لدلالة ﴿ حَتَّى ﴾ إذ يلزمه عدم اليقين بانتهاء حكم ما قبل ﴿ حَتَّى ﴾ عندها واحتمال امتداده ، وهذا يتعارض مع وضعه للغاية وقد قيّد ما بعد ﴿ حَتَّى ﴾ بوصفين معتبرين عندنا : قوله تعالى ﴿ عَنِ يَدٍ ﴾ وقوله : ﴿ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ فلا يصح النيابة في إعطائها إلا لعذر ولا يصح إعطائها على غير تذللّ واعتراف بفضل الإسلام عليهم في فرض الجزية وقبولها وعدم معاملتهم معاملة مشركي العرب من الدخول في الإسلام أو وقوع القتل بهم .

فهذان الوصفان معتبران في إعطاء الجزية لولى أمر المسلمين الحاكم قومه بكتاب الله وسنة نبيه ﷻ ، لا بما شرع لنفسه أو جمع بطانته لتشريع له ما يهوى .

وإذا ما نظرنا ألفينا ظاهر النظم في الآية دالاً على أن المأمور بقتالهم من جمعوا الصفات الثلاث من أهل الكتاب : ﴿ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ (التوبة: ٢٩) ، و ﴿ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ ﴾ و ﴿ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ ﴾ (التوبة: ٢٩) وأن ﴿ مِنْ ﴾ في قوله تعالى : ﴿ مِنْ الْكِتَابِ ﴾ تبين الموصول في أول الآية .

وإذا نظرنا في حال أهل الكتاب : اليهود والنصارى ألفينا أنهم مثبتون وجود الله تعالى ، بل منهم من يؤمن بوحدايته ، غير أنه يُنكرُ عموم نبوة سيدنا محمد ﷺ وشمولها غير العرب وأنهم يقولون باليوم الآخر ، وأنهم يحرمون بعض ما حرم الله كالزنا والقتل والسرقة .

والذي هو أقرب في هذا فقه النظم على غير ما يتراءى به هذا الظاهر ، وَلَكَّ أَنْ تَسْلُكَ أَحَدِ السَّبِيلَيْنِ :

السَّبِيلِ الْأَوَّلِ : أن ما يقع من إيمان بالله وباليوم الآخر ومن تحريم بعض ما حرم الله سبحانه وتعالى لا قيمة له في ميزان الإسلام ، لأنها أفعال خارجة عن ضوابط شريعة الإسلام ، فإيمانهم بالله تعالى وباليوم الآخر أحاط به كثير من الفساد والتشبيه والتجسيم... وكذلك إيمانهم وتصورهم اليوم الآخر وما فيه من ثواب وعقاب مخالف لما جاء به الهدى الإسلامي ، وهم لا يحرمون كلَّ ما حرم الله تعالى ورسوله ﷺ فقد استباحوا كثيرا مما حرم الله ﷻ ورسوله ﷺ كالخمر ، والاختلاط المنفتح بين الرجال والنساء والسفور والغناء والربا وإيذاء المسلمين سرا وعلانية ... إلخ .

وتأتى الثالثة فهي التي لم يتحقق فيهم شيءٌ منها : إنهم يدينون دين الحق وهو الإسلام كما جاء به القرآن والسنة .

السَّبِيلِ الثَّانِي : إن هذه الصفات ليست تقييدية حاصرة بل صفات كاشفة بعض واقعهم ، وفيها أيضا بيان وجه الأمر بقتالهم ودلالة على أن من جمع هذه الأفعال من غيرهم هو أولى بالقتال منهم فضلا عن أن في ذكر هذه الصفات مع قوله تعالى ﴿ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ﴾ إبلاغا في ذمهم ، فإتيانهم الكتاب كافٍ في أن يحفظوا أنفسهم من تلك الصفات السابقة لأنها تتنافى مع هدى الكتاب الذي أوتوا ، وليس من بعد هذا الضلال المبين محمداً يكتسبونها من وصفهم بأنهم أهل كتاب .

* * *

ومن هذا الباب قول الله ﷻ :

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ (البقرة: ٢٢٢).

قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾ دل منطوقه على امتداد النهي عن قربان النساء في المحيض إلى غاية أن يطهرن .

وفي قوله تعالى ﴿ يَطْهُرْنَ ﴾ قراءتان : قرأ الجمهور بسكون الطاء وضم الهاء . وقرأ حمزة والكسائي وخلف وعاصم في رواية أبي بكر بتشديد الطاء^(١) .

القراءة الأولى : المعنى أن الغاية هي انقطاع الدّم أى لا تقربوهن حتى ينقطع عنهن الدّم .

والقراءة الأخرى المعنى أن الغاية هي اغتسالهن من بعد انقطاع الدّم أى لا تقربوهن حتى يغتسلن .

والقراءتان بحاجة إلى تبيان وجه المعنى فيما بعدها ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ﴾ فإذا قلنا أن النهي عن قربانهن غاية انقطاع الدم لا الاغتسال ، فما بعدها لا يتناسق مع هذا الفهم ؛ لأنه شرط الإتيان من حيث أمر الله تعالى بتطهرن أي اغتسالهن ، وقد يكون فاصل زمني قصير أو طويل بين الانقطاع والاعتسال ، فلا يكون تناسق بين المعنيين .

وفي القراءة الثانية التناسق بادٍ فقد جعلت غاية النهي عن قربانهن اغتسالهن وكذلك ما بعدها شرط الإتيان بتطهرن ، فيكون معنى الإتيان هو معنى القربان على هذه القراءة .

وإذا ما نظرنا إلى الآية في ضوء البيان النبوي الذي هو الرافد الثاني من روافد تفسير النصّ القرآنيّ بعد القرآن نفسه ألفينا مارواه الشيخان البخاري

(١) المبسوط في القراءات العشر ، لابن مهران : ص ١٣٠

ومسلم في كتاب (الحيض) من صحيحيهما بسنديهما عن عبد الرحمن ابن أسود عن أبيه عن عائشة قالت كانت إحدانا إذا كانت حائضاً ، فأراد رسول الله ﷺ أن يباشرها ، أمرها أن تتزر في فور حيضتها ثم يباشرها . قالت وأيكم يملك إربه كما كان النبي ﷺ يملك إربه .

قولها « وأيكم يملك إربه » فيه دلالة ظاهرة على أن النبي ﷺ لم يكن يتجاوز مباشرة ما تحت الإزار وأنه كان قادراً على امتلاك نفسه وغيره لايمكها مثله ، وهو ﷺ إنما يفعل ذلك مع أزواجه تشريعاً لا تشهياً ، فإن معه غيرها .

فالقربان المنهى عنه في القراءة الأولى : قراءة الجمهور ، هوالمباشرة تحت الإزار ، لافوقه ، لأن المباشرة فوقه قد فعلها المعصوم ﷺ وزوجه في فور حيضها أى في وقت كثرته ، فيكون معنى الآية على القراءة الأولى : ولاتباشروهن تحت الإزار وحتى ينقطع الدم ، ولاتجامعوهن حتى يغتسلن ، ولذلك لم يقل فإذا تطهرن ، فأقربوهن ؛ لأن المباشرة تحت الإزار من غير مجامعة متوقفة على انقطاع الدم ، لا على الاغتسال فلدينا ثلاث مراتب :

مباشرة فوق الإزار ، ومباشرة تحته ، وجماع .

الأولى : غير منهى عنها ، والثانية : منهى عنها قبل انقطاع الدم ، مباحة بعده ، والثالثة : منهى عنها قبل الاغتسال مباحة بعده وعلى هذا ، فمدلول مفهوم الغاية في ﴿ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾ على قراءة الجمهور بتخفيف (الطاء) ليس هو مدلول جملة الشرط بعده ، فمدلول مفهوم الغاية إذا انقطع الدم جازت مباشرتهن تحت الإزار ، وليس هذا معنى جملة الشرط منطوقاً أو مفهوماً ، إذ منطوقها أنّ الجماع جائز بعد الغسل ومفهومها أنّ الجماع لا يجوز قبل الاغتسال .

هذا الذي ذهبت إليه من التدبر البياني للقراءتين وتبيان حركة المعنى فيهما وعلاقة الدلالة في أسلوب الغاية بالدلالة في أسلوب الشرط هو عندى أقرب مما ذهب إليه السرخسي من أن الوجه أن « نحمل القراءة بالتشديد على حال

ما إذا كان أيامها عشرة ، لأن الطهر بالانقطاع إنما يتيقن في تلك الحالة ، فإن الحيض لا يكون أكثر من عشرة أيام ، فأما فيما دون العشرة لا يثبت الطهر بالانقطاع بيقين لتوهم أن يعاودها الدم ، ويكون ذلك حيضا ، فتمتد حرمة القربان إلى الإطهار بالاغتسال»^(١).

لا ريب في أن السرخسي يفسر الآية في ضوء ما ورد عن أبي حنيفة أن أكثر مدة الحيض عشرة أيام^(٢) ولهذا أخذ السرخسي بما رواه من أن الحيض عشرة فما زاد فهي مستحاضة^(٣) وهذا فيه منازعة.

روى البخاري في باب (إِذَا حَاضَتْ فِي شَهْرٍ ثَلَاثَ حِيضٍ وَمَا يُصَدِّقُ النِّسَاءُ فِي الْحَيْضِ وَالْحَمْلِ فِيمَا يُمَكِّنُ مِنَ الْحَيْضِ) عَنْ عَطَاءٍ أَنَّهُ قَالَ : « الْحَيْضُ يَوْمٌ إِلَى خَمْسَ عَشْرَةَ .

والسرخسي جعل كل قراءة لصنف من النساء فاللاتى مدة حيضهن عشرة أيام لهن التخفيف ، فيحل جماعهن بمجرد بلوغ العشر واللاتى حيضهن دون العشر لهن قراءة التشديد فلا يحل جماعهن إلا بالاغتسال .

ومذهبه في تفسير النصّ يؤدي إلى أن يكون قول الله تعالى : ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ﴾ خاصا بمن حيضها دون العشر إلا إذا جعل قوله ﷺ ﴿ تَطَهَّرْنَ ﴾ يحمل معنى التطهير بالاغتسال بالفعل والاغتسال بالقوة (بلوغ عشرة أيام) فيكون ذلك من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز ، وهو لا يقول به ، إلا إن قيل إنه من قبيل عموم المجاز ، وهو به قائل ، غير أنه يبقى أنه لم يكشف عن وجه المفارقة البيانية بين ﴿ تَقَرَّبُوهُنَّ ﴾ و﴿ أَتَوْهُنَّ ﴾ في ضوء ما ذهب إليه من فقه المعنى في الآية .

(١) أصول السرخسي : ١٩/٢ .

(٢) رد المحتار لابن عابدين : ٢٤٨٠/١

(٣) روى الدارمي في سننه من كتاب الطهارة بسنده : أَخْبَرَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ ابْنُ سَلَمَةَ عَنْ جَلْدِ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ قُرَّةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ : الْحَيْضُ عَشْرَةُ أَيَّامٍ ، ثُمَّ هِيَ مُسْتَحَاضَةٌ . ١٨٣٤

والذي ذهبت إليه قائم على إدراك العلاقة بين وجوه القراءة في ﴿ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ ﴾ وما بعدها بحيث لا تتعاند دلالة البيان في جملة الشرط مع دلالة البيان على أى وجه من وجوه القراءتين ، وقائم أيضا على إدراك المفارقة الدلالية في ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ﴾ وبين ﴿ فَأَتُوهُنَّ ﴾ .

وقائم على أن الدلالة في ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ﴾ تأسيسية لا تأكيدية .

وقائم على مراعاة كل أصناف النساء في أمد حيضهن .

ومن ثم كانت حركة المعنى في نظم الجملتين متسقة لا اضطراب ولا تعارض وفي ذلك وفاء بحق النصح لكتاب الله ﷻ ومحاولة لإدراك ما تتفق فيه المعانى وما تختلف ، وما تجتمع عليه وما تفرق ، وهو سر من أسرار البلاغة عظيم .

ومن باب مفهوم المخالفة بالغاية قوله ﷻ :

﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ (النساء: ٦٥).

في السياق العام لسورة النساء : سورة التواصل الداخلى للأمة والتماسك والتراحم ، وفي سياق خاص من هذا السياق العام حيث تقام ضوابط تحقيق هذا التواصل وتقرير المرجع الذي تفيء إليه الأمة لتحقيق هذا التواصل بدأ ومنتهى إذا ما أصابها شرخ ووهن في هذا السياق جاءت الآيات (٥٨-٧٠) من هذه السورة لتقيم هذه الضوابط ، تقرّر شأن الذين زعمون أنّهم آمنوا بما أنزل الحق ﷻ ولكنهم يتحاكمون إلى الطاغوت ، فأبان أن ذلك ليس من الإيمان في شيء ، وأقسم أنه لن يتحقق منهم فعل الإيمان إلا إذا حكموا شرع الله ﷻ فيما بينهم فقال : ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ .

هذه الفاء دالة على ترتب ما بعدها على ما قبلها و (لا) تحتل عدة وجوه :

● أنّها ردّ لكلام تقدمها تقديره فلا يفعلون ، أو ليس الأمر كما يزعمون من أنهم آمنوا بما أنزل إليك ، ثم استأنف ، فعلى هذا يكون الوقف على « لا » تاماً .

● أن (لا) الأولى قدمت على القسم اهتماما بالنفى ، ثم كررت توكيداً ، وكان يصح عريّةً لا قرأنا إسقاط (لا) الأولى ويبقى معنى النفي ، ولكن تفوت الدلالة على الاهتمام المذكور ، وكان يصح عريّةً ، لا قرأنا إسقاط (لا) الثانية ، ويبقى معنى الاهتمام ولكن تفوت الدلالة على النفي فجمع بينهما لذلك .

● أن (لا) الثانية مزيدة (إعراباً لا معنى)، والقسم معترض بين حرف النفي والمنفي وكان التقدير فلا يؤمنون .

● أن (لا) الأولى مزيدة والثانية غير مزيدة ، وزيدت الأولى لتأكيد معنى القسم كما زيدت في قوله ﷺ : ﴿ لِعَلَّا يَعْلَمَ ﴾ (الحديد: ٢٩) لتأكيد وجوب العلم ، ولا يؤمنون جواب القسم .

وإذا نظرنا إلى واقع القسم القرآني ألفينا أن (لا) لم تسبق القسم إلا إن كان فعل القسم صريحا وكان القسم بغير الله ﷻ كما في ﴿ لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ ﴾ (البلد: ١) والمعنى حينذاك إلى تأكيد القسم وتعظيم المقسم به وبيان أن المقسم عليه أكد من احتياجه للقسم عليه ، وهذا المعنى لا يحسن في القسم بالله ﷻ^(١) وإن يكن ذلك قد جاء في الشعر ، قال الشاعر :

ولا ، والله ، لا يُلْفَى لِمَا بِي ولا لِمَا بِهِمْ أَبَدًا دَوَاءُ

فالذي هو أولى الوجوه أن تكون (لا) الأولى ردّ لكلامهم ونفى لدعواهم ، ولم يذكر المنفي هنا صراحة حتى يشمل كلّ ما سيق من دعاوى جاءوا بها .

وفي تخصيص القسم باسم الرب المضاف إلى كاف خطاب المصطفى ﷺ تأكيد تعظيم للقسم ، ولرسول الله ﷺ فالتجلى بالربوبية ، وكان المقسم عليه نفي الإيمان لا يتحقق الإيمان إلا بتحقق ما بعدها فهو من مفهوم المخالفة

(١) الانتصاف لابن المنير : ٥٣٨/١

بالغاية وإذا نظرنا في الغاية التي تنتهي نفى الإيمان عند تحققها ألفينا أنها مكونة من أمور متكاملة :

(أ) تحكيم النبي ﷺ فيما يكون بينهم من شئون حياتهم .

(ب) الإذعان الكامل الداخلي لما يقضى به الشرع دون أن يترك قضاؤه أى ضيق أو شك أو توقف أو حرج في نفوسهم ، وفي قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ لَا يَجِدُوا ﴾ إحياء بوجوب التعهد والتفتيش في داخلهم والقيام على بواطنهم لتطهر من أي حرج ، وفي العطف بثم دلالة على سمو هذه ، فالاحتكام إلى الشرع وحده غير كاف ، فالأعلى الإذعان بعد الاحتكام .

(ج) التسليم البالغ لما قضى به الشرع تسليما عظيما يستولى على حركتهم في الحياة .

هذه ضوابط ثلاثة إذا لم تتحقق جميعا فلا يتحقق الإيمان للمرء . فمن ادعى الإيمان ولم يحتكم إلى شرع الله تعالى ، ولا أذعن في داخله ، فأفعمه الرضا بما قضى الشرع ولا سلم تسليمًا بالغًا في سلوكه ، فلن تقبل دعواه ، وبهذا تسبر دعاوى القوم ، فتساقط مزاعم الطاغوت وإفك بطانته وتدليس الناعقين أنهم بشرع الله تعالى يؤمنون ويحكمون ، وهم الذين يقفون بالمرصاد لكل محاولات تحكيم شرع الله تعالى في شؤون الحياة .

ومن هذا الباب قول الله ﷻ :

﴿ وَإِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْآخَرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغَىٰ حَتَّىٰ تَفِئَءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ (الحجرات: ٩).

جاءت هذه الآية في مساق سورة أقيمت لبيان منهج التلاحم الداخلي للأمة ورسم الآداب والمعايير التي يجب الاستمسك بها لتحفظ للأمة تماسكها في بنيتها الداخلية ، فهذا التماسك هو ردع الوقاية من وهن الأمة فإنها لن تؤتى إلا

من داخلها كما هدى إليه النبي ﷺ ، في مساق إقامة ضوابط ما يحفظ للأمة وجودها وقوتها وعزتها جاءت هذه الآية ، فقد سبقها نهى الأمة عن أن تقدم أي أمر بين يدي الله ﷻ ، ورسوله ﷺ ، فتحتكم بغير ما جاءت به الشريعة ونهيتها أيضا عن إعلاء أي أمر فوق ما جاءت به الشريعة والإقدام على ما يوحى بإعلاء أي أمر عليها فالخضوع والنزول على هدي ومراد الشرع فيه العصمة من الوهن ، وحذر من الاستماع إلى ما يمكن أن يطعن في صفونها ، فالأمة إنما تؤتى من أخبار الفاسقين . ثم بين لهم أن إخضاع الهدي للهوى فيه الوقوع في الجهد والوهن والعنت .

ثم كشف لهم عما فرض عليهم حين تكون فتنة تبغي بها طائفة على أخرى فقال ﷻ : ﴿ وَإِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا ﴾ (الحجرات: ٩) .

وفي الإتيان بأداة الشرط (إن) تعليق للجواب على الشرط دون أن تكون هنالك إشارة إلى أن ذلك كثير وقوعه أو قليل ، هو لمجرد تعليق الجواب على الشرط دون حكم على الفعل الشرط .

التعبير بالطائفة فيه إيحاء بأن المتقاتلين فيهم دأب على ما يقدمون عليه ، وهو يوحى بغير ما يوحى به قولنا الفريق أو الجماعة ، فلكل كلمة من جذرها الاشتقائي نصيب دلالي ملحوظ في النظم .

وفي قوله ﷻ ﴿ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ دلالة على أن هاتين الطائفتين إذا لم تكونا من المؤمنون أو كانت إحداهما من المؤمنين فلا يجب على الأمة السعى إلى الصلح بينهما بل الوقوف مع الطائفة المؤمنة في ضوء القاعدة الإسلامية :

روى البخاري في كتاب (المظالم) من صحيحه بسنده عن حميد عن أنس رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ : « انصروا أخاك ظالماً أو مظلوماً » . قالوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، هَذَا نُنصِرُهُ مَظْلُومًا ، فَكَيْفَ نُنصِرُهُ ظَالِمًا ؟ قَالَ : « تَأْخُذُ فَوْقَ يَدَيْهِ » .

فإن كانتا معا من غير المؤمنين فلنا أن نخلى بينهما حتى يقضى الله سبحانه
وبحمده فيهما أمرا ، فقوله تعالى : ﴿ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ وصف له مفهوم مخالفة
عند القائلين بالمفهوم .

وفي قوله تعالى : ﴿ أَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ﴾ إطلاق لسبل الإصلاح فيما كان مدعاة
لتقاتلها ، وذلك بدعوتها إلى الاحتكام إلى ما شرع الله ﷻ .

وفي قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى ﴾ دلالة على مقاتلة
إحدهما ومناصرة لأخرى لا يكون إلا من بعد السعي إلى الصلح بينهما
بكشف الشبهات ، وتبين الحق وإظهاره ، ودعوتها إلى أمر الله ﷻ ، فإن
تجاوزته إحدهما وجب منعها عن البغى وقتلها حتى تفيء إلى أمر الله تعالى .

وفي هذا سبيلان من سبل مفهوم المخالفة :

الأول : سبيل الشرط حيث علق مقاتلة إحدهما على بغيتها بعد الصلح
وتبيين الحق .

والآخر : سبيل الغاية ، فجعل قتال الطائفة الباغية فريضة إلى غاية ونهاية
ماثلة في رجوعها إلى أمر الله ﷻ ، فإن فاءت حرم قتالها .

وقوله تعالى ﴿ تَفِيءَ ﴾ : الفيء الظل الواقع بعد الزوال سمي به لرجوعه بعد
ما أزالته الشمس وفي هذا تحريض على الرجوع إلى أمر الله تعالى فهو الظل
والسكينة والرفاهية .

وجاء ما دلّ عليه مفهوم الغاية معبراً عنه بعبارة أخرى ﴿ فَإِنْ فَاءَتْ
فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ﴾ لعل المصالحة التي أمر بها هنا غير التي أمر بها في قوله ﷻ
﴿ وَإِنْ طَافَتَا مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَقْتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ﴾ فهو أولا إصلاح
بالدعوة إلى حكم الله ﷻ وهو آخراً فصلٌ فعليٌ فيما بينهما على شرع الله ﷻ
ولذا جاء قوله ﴿ بِالْعَدْلِ ﴾ هنا فالإصلاح الفعلي صاحبه بحاجة إلى الحذر في
التنفيذ حتى لا يحيد عن العدل ، فمظنة الحيف محتملة هنا ؛ لأنه إصلاح بعد
مقاتلة ، وفيه دلالة على أنهم وإن بغوا على غيرهم ، فذلك لا يسقط حقهم في

العدل بينهم ، فإن الظلم ممنوعٌ في كلِّ حالٍ ومن ثمَّ جاء قوله تعالى
﴿ وَأَقْسَطُوا إِنَّ اللَّهَ مُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ .

والتذييل بقوله : ﴿ إِنَّ اللَّهَ مُحِبُّ ﴾ فيه تثقيفٌ نفسيٌّ جدُّ عظيمٍ ، فكل نفسٍ
سَوِيَّةٌ تسعى إلى أن تكون حيثُ يكون محبوبُ الله سبحانه ، فمن أحب عبداً
مثله كان الحريصَ على أن يكون حيثُ يحب ذلك المحبوب ، فكيف إذا
ما كان محبوبنا هو الله تعالى .

إن قوله ﷻ ﴿ إِنَّ اللَّهَ مُحِبُّ ﴾ من فيض ربوبيته العالمين رحمانيته به
ورحيميته بعباده ، وهي الصفات التي استهل بها خطابه العبادَ في كتابه العزيز
في صدر سورة « الفاتحة » وأنت بملكك أن ترجع أي معنى من معاني القرآن
الكريم إلى ثلاثة محاور :

الأول قوله : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ والثاني قوله : ﴿ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ ② الرَّحْمَنِ
الرَّحِيمِ ﴾ والثالث قوله تعالى : ﴿ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴾ .

وأنا زعيم بأنك لن تجد معنى من معاني القرآن الكريم إلا وهو وثيقُ
العلاقة بواحدٍ من هذه المحاور الثلاثة على الأقل إن لم يكن بها جميعاً من
وجوهٍ عدَّةٍ ، وهذا ضربٌ من ضروب إحكام القرآن وتفصيله الذي استفتحت به
سورة هود : بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿ الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ
مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ (هود: ١) .

* * *

مفهوم الصِّفةِ

يراد بالصِّفة عند الأصوليين في هذا الباب كلُّ أمرٍ مقيدٍ لآخر ذي معنى مشترك ، وليس ذلك القيد استثناء ولا شرطا ولا غاية .

هي أعمُّ من النَّعتِ النحويِّ ، فالمراد ماوضع ليدل على الذات باعتبار معنى هو المقصود ، فيدخل فيها ما كان نعتا أو حالا أو إضافة أو ظرفَ زمانٍ أو مكانٍ أو معمولا أو علةً ، بل وما كان عدداً عند بعض أهل العلم ، فالاعتدادُ في الصِّفة هنا هو تقييد الذات والقيود هي المعاني التي وضعت لتقييد الذوات، فالمراد من قولهم : (لفظ مقيد لآخر) ما يصلح أن يكون قيذا ، وليس ذلك إلا فيما يدلّ على الذات باعتبار معنى هو المقصود ، وقولهم (لآخر) أعم من أن يكون ذلك الآخر ملفوظا أو مقدرا ، لما علم من أن المقدر كالملفوظ مع القرينة ، ولأجلها يحذف الموصوف تارة والصِّفة أخرى .

وإذا ما نظرنا إلى ما أدرجه الأصوليون في الصِّفة ألفينا أنها قائمة بتقييد ما تعلقت به ، فالمخصوص بحال إنما هو موصوف ومقيد بحاله وهيئته ، والمخصوص بظرف هو موصوف ومقيد بالكون فيه ، والمخصوص بعلة هو موصوف ومقيد بها ... إلخ .

وما لم يدرجه الأصوليون في الصِّفة : «الاستثناء والشرط والغاية» هو مفارقٌ للصِّفة من وجه ، وإن كان يُمكن إدراجُه في الصِّفة وتأويله بما هو في قوتها ، ولذا ذهب الجوينيُّ إلى أن ما ذكره الشافعي من حصر القول بالمفهوم في الجهات التي عدها من التخصيصات حق متقبل عند الجماهير ، ولكن لو عبّر معبراً عن جميعها بالصِّفة لكان ذلك منقداً فإن المعدود والمحدود موصوفان بعدهما وهدما ، والمخصوص بالكون في مكان وزمان موصوف بالاستقرار فيهما ، فإذا قال القائل زيد في الدار ، فإنما يقع خبرا ما يصلح أن يكون مشعرا عن صفة متصلة بظرف زمان أو بظرف مكان ، والتقدير مستقر

في الدار أو كائن فيها ، والقتال واقع يوم الجمعة ، فالصفة تجمع جميع الجهات التي ذكرها»^(١).

وعلى هذا كانت جميع التقييد والتخصيص راجعة إلى الصفة ولعل إخراج هذه الأنواع الثلاثة (الاستثناء ، والشرط ، والغاية) ضرب من الاصطلاح لوحظ فيه أن المفهوم فيها ليس لانتفاء الشرط الذي تعينت شرطيته ، وفي الاستثناء دلالة المخالفة آتية من إخراج محلّ الحكم المفهوم عن محلّ الحكم المذكور. وفي الغاية دلالة المفهوم آتية من وضع أداة لمنع امتداد الحكم إلى ما بعد الأداة ، فمصدر المفهوم في هذه الثلاثة مخالف مصدره في غيرها ، فكانت عندهم جديرة بالاستقلال^(٢).

إن إخراج هذه الثلاثة إنما هو لأدنى ملابسة ، إذ أن وجه الإخراج لا يعتصم من النظر ، فليس عسيراً تأويل هذه الثلاثة إلى وجه التقييد الوصفي .
مَصْدَرُ دَلَالَةِ الْمُخَالَفَةِ بِالصِّفَةِ هُوَ التَّقْيِيدُ أَيُّ نَقْصِ الشُّيُوعِ ، وَتَقْلِيلُ الْإِشْتِرَاكِ ، وَذَلِكَ بِأَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ مِمَّا يُطْلَقُ عَلَى مَا لَهُ تِلْكَ الصِّفَةُ وَعَلَى غَيْرِهِ ، فَيَتَّقِيدُ بِالْوَصْفِ لِيَقْتَصِرَ عَلَى الدَّلَالَةِ عَلَى مَا لَهُ تِلْكَ الصِّفَةُ دُونَ الْقِسْمِ الْآخِرِ^(٣).

فإذا لم تكن تلك الصفة لتقليل الشُّيُوعِ ومنع الاشتراك لم يكن لها دلالة مخالفة ، كأن تكون الصفة مدحاً أو ذمّاً ... إلخ .

موقف العلماء من مفهوم المخالفة بالصفة :

أهل العلماء في الأخذ بمفهوم المخالفة بالصفة ثلاث طوائف :

[الطائفة الأولى] منعتة سواء كانت الصفة مناسبة للحكم أم لا ، على الرغم من أخذها بمفهوم المخالفة على الجملة ، كما هو الأمر عند الغزالي في

(١) البرهان في أصول الفقه للجويني - تحقيق : عبد العظيم الديب - قطر : فقرة ٣٩٥ .

(٢) تقرير الشربيني على جمع الجوامع : ٢٥٠/١ .

(٣) السعد على شرح العضد مختصر ابن الحاجب : ١٧٤/٢ .

«المستصفي» دون «المنخول» وعند الباقلاني والآمدي والرازي والأخفش وابن جني وابن فارس وغيرهم^(١).

يذهبون إلى أن أثر الدلالة بالصفة لا يتعدى ما قيدت به ، وتقييدها حينذاك تقييد بيان لا تقييد إخراج أى بيان محلّ الحكم ومستقره ، فإخراج من لا يدخله الحكم ، فالمسكوت عنه لا يعلم حكمه بتقييد المذكور ، بل يعلم من غير الصفة المقيدة .

أصحاب هذه الطائفة يرون التقييد بالصفة من قبيل التخصيص الذكري أي التخصيص في الإثبات ، وليس من التخصيص الحصري .

وهو مما تراه في قول أبي يعقوب السكاكي في تقديم المسند إليه : وإما لأنه يفيد زيادة تخصيص كقوله :

مَتَى تَهْزُرُ بَنِي قَطْنٍ تَجِدُهُمْ سَيُوفًا فِي عَوَاتِقِهِمْ سَيُوفُ
جُلُوسٌ فِي مَجَالِسِهِمْ رِزَانٌ وَإِنْ ضَيْفٌ أَلَمَّ فَهُمْ خُفُوفٌ

والمراد هم خفوف

هو لا يريد الحصر بل التخصيص بالذكر^(٢).

[الطائفة الثانية] تذهب إلى الأخذ بمفهوم الصفة في بعض السياقات والصور دون بعض ، وهم في هذا ليسوا على اتفاق في ضابط ما يؤخذ فيه بمفهوم الصفة وما لا يؤخذ فيه :

أولا : يذهب الغزالي في «المنخول» والجويني في «البرهان» إلى أن الصفة إذا كانت مناسبة للحكم الذي علق بها جعلت قيدها فيه يقر فيما قيد بها ، وينتفى عما عداه^(٣).

(١) المستصفي : ٢٠٤/٢ ، والمحصول : ٢٢٩/١ ، والإحكام : ١٢٤/٣ .

(٢) مفتاح العلوم للسكاكي/٩٤ ، والمطول للسعد : ص ١٢٠٨ ، والفوائد الغياثي لطاش كبرى زاده : ص ٨٣ ، ٨٤ .

(٣) البرهان في أصول الفقه للجويني - تحقيق : الديب - قطر - ١/٤٦٦ ، ٤٦٧ فقرة ٣٧٢ ، والمنخول : ص ٢١٥

يقال بمفهوم الصفة في قولنا : « في سائمة الغنم زكاة » لا من مجرد التخصيص بل من الرابطة المتقررة في عقل الفقيه بين السوم المرفق المقل للمؤنة المحقق للثروة ، وبين وجوب الزكاة الواجبة رفقا للفقراء من فضلة أموال الأغنياء ، فيفهم لذلك عند التخصيص من فحوى اللفظ ارتباط لا يستريب الناظر فيه ، فيرتب عليه نفي الحكم عن المعلوفة .

ولا يقال به في قولنا « في الغنم البيض زكاة » إلا أن جعلنا لصيغة (البيض) دخلا في استحقاق الزكاة كأن تكون أقلّ كافة وأوفر ثمرة ونتاجا وأجودها ، فيكون الوصف مناسبا كوصف السوم .

يبين ذلك ما رواه مسلم في كتاب الصلاة بسنده عن يونس عن حميد بن هلال عن عبد الله بن الصامت عن أبي ذرٍّ رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « إذا قام أحدكم يصلي فإنه يستره إذا كان بين يديه مثل أخرة الرجل فإذا لم يكن بين يديه مثل أخرة الرجل فإنه يقطع صلاته الحمار والمرأة والكلب الأسود » .

قلت : يا أبا ذرٍّ ما بال الكلب الأسود من الكلب الأحمر من الكلب الأصفر؟ قال : يا ابن أخي سألت رسول الله ﷺ كما سألتني فقال : « الكلب الأسود شيطان » .

الوصف باللون الأسود كان له أثرٌ في فقه دلالة مفهوم المخالفة من النص ، وكلّ من عبد الله بن الصامت وأبي ذر فهما ذلك من النص ، وكان في رد رسول الله ﷺ دلالة على اعتبار التقييد بالوصف في الحكم ، حيث بين أن الأسود غير الأبيض في قطع الصلاة ، وفي هذا تأصيل لدلالة الإيماء والتنبيه في إثبات نفس الحكم لما تحققت فيه الصفة ، وتأصيل لدلالة مفهوم المخالفة في إثبات نقيض الحكم لما لم تتحقق فيه الصفة ، وهذا يمنح النصّ اتساعاً دلالياً وثناءً عطاءً .

والغزالي يرى أنّ الصفة التي لا تخيل لا يستنبط من التقييد بها المعنى بطريق مفهوم المخالفة كما في ما رواه مسلم في كتاب (المساقاة) من صحيحه

بسنده من حديث معمر بن عبد الله أنه أرسل غلامه بصاع قمح فقال بعه ثم اشتريه شعيراً. فذهب الغلام فأخذ صاعاً وزيادة بعض صاع فلما جاء معمرأ أخبره بذلك فقال له معمر لم فعلت ذلك انطلق فرده ولا تأخذن إلا مثلاً بمثل فإنني كنت أسمع رسول الله ﷺ يقول «الطعام بالطعام مثلاً بمثل». قال وكان طعامنا يومئذ الشعير. قيل له فإنه ليس بمثله قال إنني أخاف أن يضارع.

الطعام لا يناسب حكم الربا ، فهو كاللقب لا يستفاد منه مفهوم المخالفة^(١). وللمنازع أن ينازعه في ذهابه إلى أن كلمة «الطعام» ليست صفة مخيلة ، فكونها طعاما تقوم به الحياة مما يستوجب الإبلاغ في حماية الناس من تحكم بعضكم في بعض حتى حرم فيه الاحتكار ، فإذا كان الاحتكار وهو أقل إثما من الربا قد حرم في الطعام ، فلأن يحرم فيه الربا لكونه طعاما أولى ، فيمكن القول بأن الربا فيه من أشنع أنواع الربا لتوفر ثلاثة معان فيه : القدر والجنس والقوت .

وكما فعل الغزاليّ فعل الجويني ، ففرق بين الوصف المناسب وغير المناسب : يقول :

« إذا كانت الصفات مناسبة للأحكام المنوطة بالموصوف بها مناسبة العلل معلولاتها فذكرها يتضمن انتفاء الأحكام عند انتفائها كقوله ﷺ : « في سائمة الغنم زكاة»^(٢)

(١) المنحول : ص ٣١٥

(٢) روى أبو داود في كتاب (الزكاة) من سنده بسنده عن موسى بن إسماعيل حدثنا حماد قال أخذت من ثمامة بن عبد الله بن أنس كتاباً زعم أن أبا بكر كتبه لأنس وعليه خاتم رسول الله ﷺ حين بعته مصدقاً وكتبه له فإذا فيه « هذه فريضة الصدقة التي فرضاها رسول الله ﷺ على المسلمين التي أمر الله عز وجل بها نبيه ﷺ فمن سئلها من المسلمين على وجهها فليعطها ومن سئل فوقها فلا يعطه.... وفي سائمة الغنم إذا كانت أربعين ففيها شاة إلى عشرين ومائة».

السوم يشعر بخفة المؤن ودرور المنافع واستمرار صحة المواشي في صفو هواء الصحاري وطيب مياه المشارع ، وهذه المعاني تشير إلى سهولة احتمال مؤنة الإرفاق بالمحاويج عند اجتماع أسباب الارتفاق بالمواشي ، وقد انبنى الشرع على رعاية ذلك من حيث خصص وجوب الزكاة بمقدار كثير وأثبت فيه مهلا يتوقع في مثله حصول المرافق ، فإذا لاحت المناسبة جرى ذلك على صيغة التعليل .

وكذلك النهي عن ليّ الواجد فإنّ الموسر المقتدر ذا الوفاء والملاء إذا طلب بما عليه لم يعذر بتأخير الحق للمستحق ، وهذا في حكم التعليل لانتسابه إلى الظلم إذا سوّف وماطل^(١) .

وهذا الذي ذهب إليه الغزالي في «المنحول» ، والجويني في «البرهان» وإن بدا فيه وجاهة التدقيق العلميّ ، فإنه مذهب غير منبثق من واقع نصوص التشريع باعتبارها الأصل في الأخذ بمفهوم المخالفة ، فالمتدبر فيها لا يكاد يجد صفة علق عليها الحكم في الموصوف وهي غير مناسبة ذلك الحكم ، وإن كان التناسب خفياً على قلوبنا ، فالخفاء أمر اعتباري ، فما يكون جدّ خفيّ على امرئ هو جليّ عند آخر ، فالعبرة بوجود التناسب ، وهو قار غير مجثوث في نصوص الشريعة . أمّا نصوص التخاطب البشريّ فالأمر يرجع حينذاك إلى أحكام إنزال كلامهم على ضوابط الأخذ بمفهوم المخالفة التي سبق تبيانها ، وهو إنزال يكشف عن وجه الدلالة بالصفة في التخاطب البشريّ .

ثانياً : يذهب أبو عبد الله البصريّ إلى أن : الخطاب المعلق بالصفة يدل على نفى الحكم عما عداه في حال ولا يدل عليه في حال ، فالحالة التي يدل فيها على ذلك أحد أمور ثلاثة :

إما أن يكون الخطاب وارداً مورد البيان ، نحو قول النبي ﷺ : « في سائمة الغنم زكاة » .

(١) البرهان في أصول الفقه - تحقيق : الديب - قطر - ١/٤٦٦، ٤٦٧ - فقرة ٣٧٢ .

وإما أن يرد مورد التعليم نحو : خبر التحالف والسلعة قائمة .

وإما أن يكون ما عدا الصفة داخلا تحت الصفة نحو الحكم بالشاهدين يدل على نفيه عن الشاهد الواحد ، لأنه داخلٌ تحت الشاهدين .^(١)

يعتمد البصريُّ على ثلاثة ضوابط : اثنان يرجعان إلى سياق النص والثالث يرجع إلى العلاقة الكمية بين المسكوت عنه والمنطوق به ، فسياق الإبانة عن المجمل ، كما في « سائمة الغنم زكاة » حيث ورد بيانا للإجمال في قوله تعالى ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴾ (البقرة: ٤٣).

وسياق التعليم في خبر التحالف أي تحالف المتبايعين عند الاختلاف :

روى ابن ماجه في كتاب (التجارات) من سننه بسنده عن القاسمِ ابنِ عبدِ الرحمنِ عن أبيه أنَّ عبدَ الله بنَ مسعودٍ باعَ منَ الأشعثِ بنِ قيسِ رقيقاً منَ رقيقِ الإمارةِ فاختلفا في الثمنِ . فقالَ ابنُ مسعودٍ بعثك بعشرين ألفاً . وقالَ الأشعثُ بنُ قيسٍ إنما اشتريتُ منك بعشرةِ آلافٍ . فقالَ عبدُ الله إن شئتَ حدتُك بحديثٍ سمعتهُ منَ رسولِ الله ﷺ فقالَ هاتِه . قالَ فإني سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقولُ « إذا اختلفَ البيعانَ وليسَ بينهما بينةٌ والبيعُ قائمٌ بعينه فالقولُ ما قالَ البائعُ أو يترادانِ البيعُ » . قالَ فإني أرى أن أردُّ البيعَ . فردّه .

فالسباقان : البيان والتعليم يحددان الغاية من إيراد الصفة ، فالإبانة موردتها الصفة حيث كشف التقييدُ بها الإجمالَ الوارد في الآية وبين فيه الحكم وما لا يكون ، وذلك يحتاج إلى وعيٍ بالقرائن الحالية والمقالية ومساق النص ، وذلك هو روحُ الفقه البياني للنصوص .

والتعليم في الحديث سياق يكشف عن أن الوصف فيه جاء ليقيم الضابط لغياب الحكم وشهوده ، فقوله ﷺ « ... وليسَ بينهما بينةٌ والبيعُ قائمٌ بعينه » . وصف مقيد جاء في سياق تعليم ، فدل على أن إيراده على هذا النحو منوط به

(١) المعتمد للبصري : ١٥٠/١

الكشف عن محل ثبوت الحكم وانتفائه ، وهذا أيضا يحتاج إلى حنكة في فقه بيان النص .

والحالة الثالثة : العلاقة فيها علاقة كمية بين المسكوت عنه والمنطوق به ، والبصري يدخل « العدد » في مفهوم الصِّفة ، وهو متَّجه بعض الأصوليين فالمسكوت عنه منوط تحت المنطوق به فدلَّ على انتفاء الحكم عنه ، فإن قصره عليه كان في أمره نظر ، وإن لم يقصره على العدد - وهذا ما يذهب إلى فهمه من عبارته - لم يكن فيه نظرٌ ، ذلك أنَّ قوله « إن ما عدا الصفة ... » يمكن حمله على ما هو أشملُ في العدد فعلاقة الانطواء والشمول ليست مقصورة على العدد بل تكونُ في علاقة الأنواع بالأجناس كما لا يخفى ، وإن قصرناه على العدد كما قد يوحي به تمثيله بالحكم بالشاهدين كان ذلك غير مطرد ، فقد يكون ما عدا الصفة داخلاً تحت الصِّفة ، وليس حكمه مناقضاً بل موافقاً ولا سيَّما في سياق نفى الحكم عن المنطوق به المقيد بالعدد ، فإنَّ ما دون هذا العدد مندرجٌ حكمه بالموافقة .

[الطائفة الثالثة] أخذت به طريقا من طرق الاستنباط متى تحققت فيه ضوابط مفهوم المخالفة الآنف تبيانها .

وهؤلاء لا يفرقون بين نصوص الشريعة في بيانها العليّ ، ونصوص التخاطب البشريّ .

في مقدمة هذه الطائفة : مالك والشافعي وأحمد والأشعري وأبو عبيد القاسم بن سلام وأبو عمر بن العلاء ، وجماعة من أهل العلم والعربية. ^(١)
هذه الطائفة لا تأخذ بقيد الصفة في دلالة المخالفة إلا إذا لم يكن للتقييد بها في النظم معنى غير إثبات نقيض حكم المذكور للمسكوت عنه ، فالصفة لها في النظم وظائفٌ دلالية كثيرة ، فوجب سير الاحتمالات الدلالية لأثر الصِّفة

(١) المسودة : ص ٣٢٢

في العبارة ومنزلة دلالتها مما يناظر عبارتها ، فلا تدل على نقيض ما ثبت للمسكوت عنه في عبارة أخرى ، وليس بلازم القطع في هذا ، بل يعتمد على الظاهر والغالب بعد التفتيش فإذا نظرنا في قول الله تعالى جده :

﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾ (الإسراء: ٢٣) .

ألفينا قوله ﴿ عِنْدَكَ ﴾ قيذا لا يستقيم استنباط معنى منه بطريق مفهوم المخالفة إذ له دلالات أخرى ، فإن وجودهما عنده يصحبه في الكثير الغالب إخلالٌ بكمال حق البرّ لهما ولا سيما حين يبلغان الكبر ، فكثيراً ما يضيّقون ذرعا بهما بخلاف ما إذا كانا بعيدين فالشوق يدفع إلى الإبلاغ ، فكان قوله : ﴿ عِنْدَكَ ﴾ غير دال على أنهما إذا كانا بعيدين لم يستحقا البر بهما .

يُضَافُ إِلَىٰ هَذَا أَنَّ كَلِمَةَ (عِنْدَ) تَفَارِقُ كَلِمَةَ (لَدَى) فِي أَنَّهَا مُطْلَقَةٌ لَا تَسْتَوْجِبُ حُضُورًا فِعْلِيًّا ، بِخِلَافِ (لَدَى) فَإِنَّهَا تَسْتَوْجِبُ حُضُورًا فِعْلِيًّا فَلَا تَقُولُ لَدَىٰ كِتَابٍ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي مَلِكِكَ وَصَحْبَتِكَ ، وَلَكِ أَنْ تَقُولَ عِنْدِي كِتَابٌ ، وَلَيْسَ فِي صَحْبَتِكَ عِنْدَ قَوْلِكَ هَذَا ، فَقَوْلُهُ ﴿ عِنْدَكَ ﴾ يَسْتَفَادُ مِنْهُ وَجُوبُ الْبِرِّ فِي الْحَالِينِ الصَّحْبَةِ وَالْبَعْدِ الْحَسِيِّ ، وَذَلِكَ مَا تَقْضِي بِهِ الشَّرِيعَةُ . وَمَنْ أَهْلُ النَّظَرِ مِنْ يَفْهَمُ مِنْ قَوْلِهِ ﴿ عِنْدَكَ ﴾ فِي آيَةِ الْحِثِّ عَلَىٰ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ ، لَا يَبْتَعِدُ عَنْهُمَا ، وَهَذَا وَإِنْ كَانَ الْأَعْلَى ، فَلَيْسَ بِبَلَازِمٍ إِذَا لَمْ يَلْحَقْ بَعْدَهُ عَنْهُمَا أَدْنَىٰ ضَرَرٍ حَسِيٍّ أَوْ مَعْنَوِيٍّ بِأَيُّهُمَا ، فَإِنْ تَحَقَّقَ ضَرَرٌ مَا يَبْعُدُ وَلَدَهُمَا عَنْهُمَا ، فَإِنَّ الْبِرَّ يَقْضِي بِوَجُوبِ الْمَصَاحِبَةِ ، وَالتَّخَلِّيِّ عَنِ كُلِّ مَا يَمْنَعُ مِنْ ذَلِكَ ، وَإِنْ كَانَ جِهَادًا تَطَوُّعِيًّا بِالنَّفْسِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ تَعَالَى .

روى البخاري في كتاب (الجهاد) من صحيحه بسنده حبيب بن أبي ثابت قال سمعتُ أبا العباسِ الشَّاعِرَ - وَكَانَ لَا يُتَّهَمُ فِي حَدِيثِهِ - قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ

ابن عمرو رضي الله عنه يقول جاء رجل إلى النبي ﷺ فاستأذنه في الجهاد فقال «أحى والداك». قال نعم. قال «ففيهما فجاهد».

وإذا نظرنا في قول الله تعالى جده: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ خُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (النور: ٣١).

نجد أن قوله ﷻ: ﴿الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ وصف مقيد للحكم فلا يثبت حكم ما قيد به، فيمن لم يقيد به، فالطفولة وحدها غير كافية لتقييد الحكم، إذ الطفولة أمر اعتباري، فالحكم هنا خص بمن لم يميز العورة من غيرها دون اعتبار لسن الطفولة، فقد يظهر عليها في بيئة من البيئات، وزمن من الأزمان طفل دون الثالثة، فهو يأخذ حكم الذين يظهرن على عورات النساء بينما لا يظهر عليها آخر في الخامسة مثلا، فالصفة ﴿الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا﴾ هنا قيد فاعل في إفادة مفهوم المخالفة.

حدود الأخذ بمفهوم المخالفة بالصفة:

قيد الصفة إنما هو قيد في ذات لها جنس، فإذا ما دلت الصفة على تعلق حكم الذات بها، أيكون ذلك منظورا فيه أيضا إلى ارتباطها بذلك الجنس بحيث يستمد المعنى من العلاقة بين الصفة وجنس موصوفها أم تكون العبرة في الصفة نفسها، فحيث وجدت وجد حكمها؟

قوله فيما رواه البخاري في كتاب الزكاة، من كتاب أبي بكر لأنس حين وجهه إلى البحرين، مبينا له فريضة الزكاة كما فرضها رسول الله ﷺ: «هذه

فَرِيضَةُ الصَّدَقَةِ الَّتِي فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى الْمُسْلِمِينَ ، وَالَّتِي أَمَرَ اللَّهُ بِهَا رَسُولَهُ ، فَمَنْ سَأَلَهَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى وَجْهِهَا فَلْيُعْطَهَا ، وَمَنْ سَأَلَ فَوْقَهَا فَلَا يُعْطِ وَفِي صَدَقَةِ الْغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةً شَاةً ...». أيكون الاعتبار بوصف السوم وحده ، فإذا تحقق في غير الغنم اعتبرت دلالة المخالفة بصفة السوم ، فلا تكون زكاة في «البقر» أو «الإبل» غير السائمة أم يكون الاعتبار بالسوم والغنمية معا ، فلا تكون زكاة في سائمة أبدا إلا إذا كانت غنما ؟

طائفة على أن الاعتبار بالصفة ومحلها معا ، فدلالة المخالفة في صفة السوم إنما هو خاص بجنس الغنم ، فلا يستتبط من هذا النص وجوب الزكاة في سائمة البقرة أو الإبل ... إلخ .

ذلك أن النطق يتناول سوم الغنم ، فينبغي أن يكون نقيضه محدودا به فلا يتعدى معلوفة الغنم ، أمَّا الحكم في البقر والإبل وغيرهما فالنص لا يدل عليه ، ولا هما من مقتضاه ، فلا يصح إدخالها في بيان هذا النص منطوقا أو مفهوما^(١) .

هؤلاء لا يعتبرون السوم علة عامة حيث تحققت تحقق ما اقترن بها من حكم ، بل هو علة في محل خاص هو الغنم ، وصاحب الشرع ما قرن الحكم بالصفة وحدها ، بل بها وبمحلها ، والحكم متى علّ على أصليين لا يجوز تعليقه على أحدهما بانفراده ، لأن أحدهما بعض العلة وبعض العلة لا يوجب الحكم به^(٢) .

في دعوى أنهما أصلان نظر :

إنه يحتمل أن يكون أحدهما أصلا والآخر تابع له ، كما في قول الله ﷻ : ﴿ وَأَنْتُمْ عَنكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ ﴾ فضلا عن أن وجه دلالة الإيماء في (في)

(١) شرح اللمع : ٤٤٠/١ ، ونشر البنود : ٩٧/١ ، شرح الجمع (البناني) : ٢٥١/١

(٢) المحصول : ٢٤٩/٢/١ ، والمسودة : ص ٣٢٠ .

سائمة الغنم...) منبثق من صفة السوم لا منها ومن محلها ، ولعل ذكر المحل لم يكن للتخصيص أو المشاركة فيه بل لاعتبار آخر ، كأن تكون «الغنم هي الغالب في السوم أو وردت وفقا لواقعة أو في سياق سؤال... إلخ ، وإذا ما كان هذا النظر الذي أبديته مناقشة في المثال .

وهذا ليس من شأن المحصلين والمقررين ، فإنه يرمى إلى ضبط وجه دلالة الإيماء أولا باعتبارها من أسس دلالة مفهوم المخالفة بالصفة .

وذهب جماعة إلى أن العبرة بالصفة وحدها ، فهي تسري على جميع الأجناس التي يمكن أن توصف به كالإبل والبقر ، إذ السوم هو العلة^(١) فالزكاة وجبت لقلة كلفة ما وجبت فيه على صاحبها ، وليست الملكية في نفسها بموجبة الزكاة لعدم الإطراد فما كل مملوك وإن تكاثر تجب فيه زكاة ، فالملكية التي لا تقوم على كلفة غير معهودة هي مناط الحكم» والحكم متى علق بصفة نزلت منزلة العلة ، والحكم يتبع علته في طرفي الوجود والعدم ، وإن لم توجد قرينة على كونه أمرا خاصا كان الظاهر القصد إلى ما يعم الأجناس كالأنعام لصلاحية القصد وفقد المانع منه ، ووجود مانع من غيره ، إذا ليس كون جنس معين مرادا دون الآخر بأولى من العكس ، حينئذ يفيد نفي الحكم عن المعلوفة من سائرها»^(٢) .

وذلك ما نفهمه من قول الشافعي : « روى عن النبي ﷺ أنه قال : في سائمة الغنم كذا ، فإذا كان هذا يثبت ، فلا زكاة في غير السائمة من الماشية» .
قال الشافعي : « لا يبين لى أن في شيء من الماشية صدقة حتى تكون سائمة»^(٣) .

(١) جمع الجوامع (بناني) : ٥١٢/١ ، ونشر البنود : ٩٧/١

(٢) التقرير والتحبير : ١١٦/١

(٣) الأم : ط : دار الفكر بيروت : ٢٥/٢

قوله « فلا زكاة في غير السائمة من الماشية » جلياً في التعميم وكذا قوله « ولا يبين لي أن في شيء من الماشية... » دون قوله : « من الغنم » دالاً على أن العلة عنده السوم مطلقاً في أي جنس من الماشية ، ومثله مروياً عن أحمد^(١) وابن خزيمة ترجم الباب الذي ورد فيه الحديث : « في سائمة الغنم ... » بقوله : « باب ذكر الدليل على أن الصدقة إنما تجب في الإبل والغنم في سوائهما دون غيرها ، ضد قول من زعم أن في الإبل العوامل صدقة » يؤخذ منها أنه من أصحاب هذا المذهب .

لننظر في النصوص ومقاصدها فهما دعامة الاستنباط ، فليس من هم المستنبط أن يعقل حركة المعنى في إطار النص وحرفيته وحده ، بل عليه أن يعي حدود مقاصده ، فالزكاة حين جعلت في السائمة من الغنم إنما كان مناطها السوم والملكية معا ، إذ لا كلفة في إعاشة السائمة من بعد امتلاكها بخلاف المعلوفة ، فرفعت الزكاة عنها حين تحققت كلفة الامتلاك ، إلا أن تكون معدة للتجارة .

هذا المنطوق وافراً في كل مملوك من الماشية ، فعدم التفريق بيتن معلوفة أو سائمة البقر والإبل وغيرهما ، ومعلوفة وسائمة الغنم فيه إزهاق لوجه من وجوه مقاصد التشريع ، فضلاً عن أن معنى الكلفة في الامتلاك أشد في الإبل والبقر منه في الغنم فهما أولى برفع الزكاة فيها ، وإن وجبت حين تكون عروض تجارة ، على أن النسائي روى في كتاب (الزكاة) من سننه بسنده عن بهز بن حكيم قال حدثني أبي عن جدّي قال سمعتُ النبي ﷺ يقول : « في كل إبل سائمة في كل أربعين ابنة لبون لا يفرق إبل عن حسابها من أعطاهم مؤجراً فله أجرها ومن أبى فإننا أخذوها وشرط إبله عزمة من عزمات ربنا لا يحل لآل محمد ﷺ منها شيء » .

(١) المسودة : ص ٣٢٠ .

وأبو عبيد : القاسم بن سلام أخذ بقيد السوم في البقر وغيره ، ولم يعتبره
خاصا بالغنم كما فهمه الشيرازي والرازي. (١)

هذا ضبط حدود مفهوم الصفة ، وهو فقه من البيان عظيم قرره عبد القاهر
الجرجاني إذ في تحرير المسكوت عنه المثبت له نقيض حكم المذكور أمرٌ
يحتاج إلى دقة ولقانية ، فقد يكون حيناً مطلقاً وحيناً يكون مقيداً ، وللبلاغيين
في ضبط المنفى عنه حكم المذكور حديثٌ مدقّقٌ في باب القصر الحقيقي
والإضافي .

ومن هذا مارواه الشيخان في كتاب (اليوع) بسنديهما عن عَنْ نَافِعٍ عَنْ
عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ :
« مَنْ بَاعَ نَخْلًا قَدْ أُبْرَتْ فَثَمْرُهَا لِلْبَائِعِ ، إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ » .

منطوقه دال على أن من باع نخلا مؤبرة (ملقحة) أن يدخل الثمر في البيع
إذا لم يشترطه المشتري لنفسه ، فيكون النخل للمشتري وثمره للبائع « جعل
النبي صلى الله عليه وسلم الثمر ما دام مستكنا في الطلع كالولد مستجنا في بطن الحامل إذا
بيعت كان الحمل تبعاً لها ، فإذا ظهر تميز حكمه عن والديه كذلك ثمر
النخل» (٢) .

ومفهومه دالٌّ على أن من باع نخلاً غير مؤبرة فالثمرة الآتية من بعد
للمشتري إذا لم يشترط البائع ، ذلك مذهب جمهور أهل العلم وهو يجعل
مناط مفهوم المخالفة في صفة التأبير .

ونازع في هذا جماعة منهم الأوزاعي فلم يعتبر مفهوم صفة التأبير وجعل
التمر للبائع قبل التأبير وبعده (٣) .

(١) ينظر كتاب الأموال لأبي عبيد : تحقيق : محمد خليل هراس - ط : القاهرة ١٤٠١ هـ
ص ٣٤٣ ، ٣٤٤ (فقرة : ٩٨٥ - ٩٩٠)

(٢) أعلام الحديث للخطابي : ١٠٨٤/٢

(٣) فتح الباري : ٣١٩/٤

وقوله ﷺ (قد أبرت) لا يدل بمفهومه على اختصاص الحكم بما فعل به التأبير حقيقة ، وانتفائه عما تشقق بنفسه ، ولقح عبر الهواء كما يكون حيناً ، فلا عبرة لإسناد الفعل إلى فاعل معين بل العبرة بوقوع التأبير سواء كان من فاعل قاصد أو من غيره .

ومن هذا الباب ما رواه الشيخان البخاري في (الإيمان) ومسلم في (الزكاة) عن عدي بن ثابت قال سمعتُ عبدَ الله بنَ يزيدَ عن أبي مسعودٍ عن النبي ﷺ قال :

« إِذَا أَنْفَقَ الرَّجُلُ عَلَى أَهْلِهِ يَحْتَسِبُهَا فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ » .

قوله ﷺ : « يحتسبها » قيد في الحكم على نفقة الرجل على أهله بأنها صدقة فإذا ما تخلفت تلك الصفة (الاحتساب) تخلف الحكم ، وتخلف الوصف قد يكون منزعة الخروج على هدى الكتاب والسنة ، فمجرد النية في الاحتساب غير كاف ، فالاحتساب مرهون بأمرين : المنزع والمسلك ، المنزع يقتضى صدق التوجه ، والمسلك يقتضى صدق الاقتداء والالتزام دونما إفراط ولا تفريط ، فليس كلُّ ما ينفق على الأهل صدقةً وإن قصد بها وجه الله ﷻ ، بل لازماً أن يكون ذلك الإنفاق محكوماً بهدى الكتاب والسنة توجُّهاً واقتداءً .

التقييد بالصفة وثيق في تحرير دلالاته بالسياق المقالي والمقامي ، مما يجعلُ تحرير المدلول أمراً مما يختصُّ به أهل النظر والفراسة والقدرة على الإحاطة ، وإلا تلبس المرء بما ليس هو المسوق له البيان أو مما لا ينتجه السياق المقامي أو المقالي .

وللوعي بمقاصد الخطاب أثرٌ جد بليغ في هذا التحرير . فحسن جداً أن يلتفت المتدبر إلى السياق الاستعمالي للغة والسياق الفهمي لها ، ولا بد أن يكون هنالك تواصلٌ بين السياقين وفي الوقت نفسه لا بد أن يستحضر العلاقة بين النصوص في بيان الوحي قرآناً وسنة ، فهذه العلاقة ذات أبعاد تفسيرية أو تقييدية ، أو نسخية (إبطالية) ، والغفلة عنها لا يجتنى منها إلا ما يقطع

العلاقة بين السامع والخطاب ومقاصده . وبذلك تبطل الوظيفة الإبلاغية والتأثيرية للخطاب .

مجمل القول أن التقييد بالصفة باب رحيب في بيان الوحي ، ودلالاته ومعانية متنوعة كثيرة لا سبيل إلى إحصائها وضبطها ، ولو شاء باحث أن يفرغ لذلك لتكاثرت عليه ، فقضى جهده ، وعمره في ذلك ، وما استطاع إحاطة ، وفيما ذكرت بلغة إلى العرفان بما لم أذكر هنا .

* * *

مفهوم العدد

من السنة البيانية أن يسند أمرٌ مقيدٌ بعددٍ إلى أمرٍ آخرَ ، وهذا التقييد يكون لأغراض بيانية متعددة قد يكون منها حصر ما حكم به فيما قيد بهذا العدد بحيث لا يتجاوزه إلى غيره ، وحينذاك يفهم المتلقى بالفطرة أن ما زاد على هذا العدد أو نقص عنه لا يترتب عليه ذلك الحكم ، وهو ما يعرف بمفهوم العدد .

ويمكن تعريفه بدلالة ما قيد حكمه بعددٍ على ثبوت نقيض حكمه لما قبله غير المقيد بعدده .

ذلك جوهر التعريفات الواردة عند أئمة أهل العلم في هذا .

والأخذ بمفهوم العدد له واقع في لغة العرب والدلالات الشرعية ، فمن أمرٍ بأمرٍ وقيده بعدد مخصوص ، فزاد المأمور على ذلك العدد أو نقص عنه فأنكر عليه الزيادة أو النقص كان هذا الإنكار مقبولا عند كل من يعرف لغة العرب ، فإن ادعى المأمور بأنه فعل ما أمر به مع كونه نقص عنه أو زاد عليه كانت دعواه هذه مردودة عند كل من يعرف لغة العرب^(١) .

وقد أخذ بمفهوم العدد مالك والشافعي وأحمد وغيرهم .

والذي يحسن تحريره ألا يطلق القول بمفهوم كل عدد ولا سيما في خطابات الناس ، فغير قليل ما ترد الأعداد في بيانهم على نهج المبالغة حتى شاع فيهم أن العدد لا مفهوم له .

أما بيان خطاب الشريعة فالأولى اعتباره غالبا ولا سيما في العبادات والحدود ، كما في قوله ﷺ : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة

(١) إرشاد الفحول : ص ١٨١

جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿ (النور: ٢)

وقوله ﷺ : ﴿ فَمَنْ لَمْ يَحْجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا
فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ
حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (المجادلة: ٤)

فالأصل أن تحرر دلالة العدد في النص والنظر إليها من خلاف ضوابط
مفهوم المخالفة ، وعلينا أن نلحظ في علاقة ما دون العدد وما فوقه به ، فقد
يكون ما دونه داخلاً في حكمه بطريق الأولى ، فمفهوم المخالفة حينذاك لما
فوقه ، وقد يكون الأمر بعكسه ، فيكون مفهوم المخالفة لما دونه ، ففي
قوله ﷺ :

﴿ أَسْتَغْفِرُ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرُ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ
ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴾ (التوبة: ٨٠).

فهم النبي ﷺ أن ما دون السبعين داخل في حكم السبعين بطريق الأولى فهو
من دلالة الفحوى (مفهوم الموافقة) وأن ما زاد على السبعين غير داخل في
-حكمها ولذا قال ﷺ : « لأزيدين على السبعين »

ويبقى أمر دقق فيه محمد بن شجاع الثلجي من الحنفية ، ومن بعده التقي
السبكي من الشافعية وهو أن مفهوم العدد إنما يكون فيما كان محصوراً بلفظ
العدد ، كما في ما رواه مسلم في كتاب (الحج) في صحيحه بسنده عن
عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حُمَيْدٍ أَنَّهُ سَمِعَ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ يَسْأَلُ السَّائِبَ بْنَ يَزِيدَ
يَقُولُ هَلْ سَمِعْتَ فِي الْإِقَامَةِ بِمَكَّةَ شَيْئًا فَقَالَ السَّائِبُ سَمِعْتُ الْعَلَاءَ بْنَ
الْحَضْرَمِيِّ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : « لِلْمُهَاجِرِ إِقَامَةٌ ثَلَاثٌ بَعْدَ
الْصُّدْرِ بِمَكَّةَ ». كَأَنَّهُ يَقُولُ لَا يَزِيدُ عَلَيْهَا .

تأمل قول الراوي : « كأنه لا يزيد عليها ».

فإن كان الحصر بالمعدود لا بالعدد كما في ما رواه مسلم في كتاب (المساقاة) من صحيحه بسنده عن خالد الحذاء عن أبي قلابة عن أبي الأشعث عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله ﷺ: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواءٍ بسواءٍ يداً بيدٍ فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيدٍ».

فإن هذه المعدودات الستة لا يدل ذكرهن على هذا النحو على نفي حكم الربا عما عداهن بخلاف ما إذا قال: ست لا يعين إلا مثلاً بمثل، فالعدد يدل على حصر الحكم فيهن^(١).

ويقول الجصاص من بعد أن يعرض رأي المفرقين بين الذكر عدداً والذكر معدوداً: «من قال بهذا القول الذي ذكرنا من المتأخرين كانوا يفرقون بين ما هو مخصوص بذكر العدد وبين ما ليس بمخصوص بعداد نحو قوله: «الذهب بالذهب مثلاً بمثل».

وذكره الأصناف الستة ولم يكونوا يجعلون مثله دلالة على أن ما عداها فحكمه بخلافها لأنه لم يحصرها بعدادٍ ولم يقل إن الربا في ستة أشياء كما قال: «خمس يقتلن المحرم».

«... والذي عندي في ذلك أنه لا فرق بينه وبين المخصوص بالذكر من غير ذكر عددٍ في أنه لا دلالة فيه على حكم ما عداه بنفي ولا إثبات»^(٢).

وكانى بالثلجي والسبكي من بعده قد جعلوا المعدود في قوة اللقب الذي لا مفهوم له عند كثير من أهل العلم، فلو ذكرنا خمسة أعلام لأشخاص وحكمنا عليها بحكم، فإنه لا يدل على نفي الحكم عما عداهم عن المانعين مفهوم المخالفة.

(١) أصول السرخسي: ٢٥٦/١، والإبهاج: ٣٨١/١

(٢) الفصول للجصاص: ٢٩٤/١

والذي هو أولى عندي عدم التفريق بين العدد والمعدود في جعلهما معا مما له مفهوم مخالفة في بيان الوحي ، ولاسيما في سياق بيان الأحكام الشرعية ، فالعدد قد أدخله بعضهم في الصفة بناء على أن قَدَرَ الشَّيْءَ صِفَتُهُ ، وأنَّ الْمَعْدُودَ مَوْصُوفٌ بِالْعَدَدِ عَلَى أَنَّهُ يَحْسُنُ أَنْ نَفَرِّقَ بَيْنَ مَعْدُودٍ قُصِدَ مِنْهُ الْعَدَدُ ، وَمَعْدُودٍ قُصِدَ مِنْهُ الْجِنْسُ ، فقولك : جاءني رجلان ، قد تريد منه تحديد العدد ونفى أن يكون الآتي أكثر من رجلين ، وقد تريد منه تحديد جنس الآتي وأنه من الرجال لا من النساء ، فالسياق والقرائن هادية إلى المراد .

روى أبو داود في كتاب الطهارة من سننه بسنده : حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ وَعُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَالْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ وَغَيْرُهُمْ قَالُوا حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ الْوَلِيدِ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَأَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْمَاءِ وَمَا يُنُوبُهُ مِنَ الدَّوَابِّ وَالسَّبَّاحِ فَقَالَ ﷺ :

« إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَلْتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ » .

قَالَ أَبُو دَاوُدَ وَهَذَا لَفْظُ ابْنِ الْعَلَاءِ وَقَالَ عُثْمَانُ وَالْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ ابْنِ عَبَّادِ بْنِ جَعْفَرٍ . قَالَ أَبُو دَاوُدَ وَهُوَ الصَّوَابُ .

ظاهر البيان أن طهورية الماء مرتبطة بمقداره ، وإن أدنى ذلك المقدار قلتان^(١) فإذا ما كان قلتين فأكثر ، كان غير فاقد لظهوريته ، وإن تغير لونه أو طعمه أو رائحته .

فمن أخذ بمفهوم العدد جعل ما زاد على قلتين طاهراً كيفما كان حاله ، وهو متجه الشافعية وجمع من الحنابلة^(٢) .

(١) القلة تعادل مثتي كيلو جرام ما يعادل مثتي لترٍ وسميت قلة ؛ لأنها ترفع إذا ما ملئت ماء أي يمكن للرجل حملها .

(٢) ينظر المغني لابن قدامة : ٣٩/١ .

ومن لم يأخذ جعل عيار الطهارة النقاء لا المقدار ، وهو مذهب الحنفية^(١) .
وهذا الاتجاه الآخذ بمفهوم العدد في هذا الحديث يعارضه حديثٌ صريح
في أن الاعتداد بالنقاء لا بمقدار الماء .

روى أبو داود في كتاب (الطهارة) من سننه بسنده : حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي
شُعَيْبٍ وَعَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ يَحْيَى الْحَرَّانِيُّ قَالَا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ مُحَمَّدِ
ابْنِ إِسْحَاقَ عَنْ سَلِيطِ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ رَافِعِ
الْأَنْصَارِيِّ ثُمَّ الْعَدَوِيِّ عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ
يُقَالُ لَهُ إِنَّهُ يُسْتَقَى لَكَ مِنْ بَثْرِ بُضَاعَةٍ وَهِيَ بَثْرٌ يُلْقَى فِيهَا لُحُومُ الْكِلَابِ
وَالْمَحَايِضُ وَعَذِرُ النَّاسِ .

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ « إِنْ الْمَاءَ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ » .

قَالَ أَبُو دَاوُدَ وَسَمِعْتُ قُتَيْبَةَ بْنَ سَعِيدٍ قَالَ سَأَلْتُ قَيْمَ بَثْرِ بُضَاعَةٍ عَنْ عُمُقِهَا
قَالَ أَكْثَرُ مَا يَكُونُ فِيهَا الْمَاءُ إِلَى الْعَانَةِ . قُلْتُ فَإِذَا نَقَصَ قَالَ دُونَ الْعَوْرَةِ .
قَالَ أَبُو دَاوُدَ وَقَدَّرْتُ أَنَا بَثْرَ بُضَاعَةٍ بِرِدَائِي مَدَدْتُهُ عَلَيْهَا ثُمَّ ذَرَعْتُهُ فَإِذَا
عَرَضُهَا سِتَّةُ أَذْرُعٍ وَسَأَلْتُ الَّذِي فَتَحَ لِي بَابَ الْبُسْتَانِ فَأَدْخَلَنِي إِلَيْهِ هَلْ غُبَّرَ
بِنَاوِهَا عَمَّا كَانَتْ عَلَيْهِ قَالَ لَا . وَرَأَيْتُ فِيهَا مَاءً مُتَغَيَّرَ اللَّوْنِ .

ومن البين أن دلالة المنطوق تدفع دلالة المفهوم إذا ما تعارضا . فكان
المصير إلى أن الماء يفقد طهوريته باعتبار مقداره ، بل باعتبار صفته .

والذي عليه التحقيق أن الماء إذا ما كان فوق القلتين وطرح فيه نجاسة لم
تغير أحد أوصافه الثلاث : اللون والرائحة والطعم ، فهو طاهر ، فإن تغير وكان
فوق القلتين فهو نجس ، وإن كان عدة قلال ، وإن كان دون قلتين ووقعت فيه

(١) ينظر بدائع الصنائع : ٤٠٤/١

نجاسة لم تغير أياً من أوصافه الثلاث فذلك محل الخلاف بين أهل العلم ،
والأحوط عن كان غيره متوفراً ، فتركه أفضل أو إلا أخذ طهوراً^(١) .

ومما يدل على أن اعتبار مفهوم العدد إذا ما تحققت شرائط مفهوم المخالفة
أولى من عدم اعتباره أن فقه الصحابة لبيان خطاب الشريعة دال على اعتبارهم
مفهوم المخالفة من ذلك ما رواه مسلم في كتاب (البر والصلة والأدب) بسنده
عَنْ سُهَيْلٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِنِسْوَةِ مِنَ الْأَنْصَارِ :
« لَا يَمُوتُ لِإِحْدَاكُنَّ ثَلَاثَةً مِنَ الْوَالِدِ فَتَحْتَسِبُهُ إِلَّا دَخَلَتِ الْجَنَّةَ » . فَقَالَتْ
امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ أَوْ اثْنَيْنِ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ « أَوْ اثْنَيْنِ » .

فقول المرأة « أو اثنين ؟ » دليل باهر على أنها فهمت أن التقييد بثلاثة من
الولد قد يراد به نفي ذلك عما دون الثلاثة فاستفهمت لتري : ألهذا العدد مفهوم
مخالفة فيما دونه أم لا ؟ وقد فهمت بفطرتها البيانية أن ما فوق الثلاثة دخل في
حكمها بطريق الأولى .

وهذا أساس بياني واضح لأسلوب مفهوم العدد ، ولأسلوب الفحوى
لا ينقض ، وقوله ﷺ : « أو اثنين » هو من باب الرحمة والبشرى والفضل ،
فذلك شأنه ﷺ ما سئل إلا جاد ، فأغنى ، ومناط استشهادنا في سؤال المرأة
كما هو ظاهر .

ومن هذا الباب ما رواه البخاري في كتاب (الاستئذان) بسنده عَنْ نَافِعٍ عَنْ
عَبْدِ اللَّهِ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ :
« إِذَا كَانُوا ثَلَاثَةً فَلَا يَتَنَاجَى اثْنَانِ دُونَ الثَّالِثِ » .

(١) ينظر : المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ، لأبي العباس ابن عمر القرطبي :
٢٠/٤ ، ومجموع فتاوى ابن باز ، جمع محمد سعد الشويعر : ١٦/١٠ ، ومجموع
فتاوى الشيخ صالح الفوزان ، جمع حمود المطر ، عبد الكريم المقرن ، ط (١)
١٤٢٤ هـ - دار ابن خزيمة - الرياض ، ٢١٣/١ .

وفي رواية لأحمد في مسند ابن عمر : عَنْ ذُكْوَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :

« إِذَا كُنْتُمْ ثَلَاثَةً فَلَا يَتَنَاجَى اثْنَانِ دُونَ وَاحِدٍ » .
قَالَ : فَقُلْتُ لِابْنِ عُمَرَ : فَإِذَا كَانُوا أَرْبَعَةً ؟ قَالَ : « فَلَا بَأْسَ بِهِ » .

فذلك دال على أن ذكوان فهم احتمال العدد أن يكون له مفهوم ، وكان رد ابن عمر رضي الله عنهما ظاهرا في فهمه أن للعدد في هذا مفهوما ، وكذلك تراه ظاهرا في ترجمة البخاري لروايته الحديث إذ يقول : « باب إذا كانوا أكثر من ثلاثة فلا بأس بالمساواة والمناجاة » .

وفهم ابن عمر وذكوان والبخاري مما يستمسك به ويقتدى ، على أن نبصر أنه إذا كانوا عشرين ، فتناجوا دون واحد ، فإن ذلك يحزنه ، إلا إن رغب هو عن المشاركة في المناجاة .

* * *

مفهوم اللقب

اللقب عند النحاة له دلالة محصورةٌ فيما أشعر بمدحٍ أو ذمٍّ ، وهو قسيم الاسم والكنية ، ولكن الأصوليين لا يريدون به ذلك المفهوم النحويّ ، بل هو عندهم شاملٌ للعلم الشخصيّ بأنواعه الثلاثة (الاسم واللقب والكنية) وللإسم الجامد (الذهب والفضة) ولإسم الجنس المشتق (الطعام)^(١).

والقائلون بمفهوم اللقب يتجلى تعريفه عندهم في أنّه دلالةٌ اسمٍ علّقَ الحكمُ عليه على ثبوتِ حكمه المُعلّقِ عليه لِمَا عَدَاهُ .

قولنا : « دلالة اسم » تفيد أن الدلالة إذا ما أتت من قرينة ، فلا يدخل في محل النظر ، لأن الخلاف الناشب بين أهل العلم إنّما هو في دلالة اللقب نفسه ، لا أنّ في الكلام قرينة على دلالاته ، فإذا وجدت قرينة فلا خلاف .

جمهرةٌ من أهل العلم على أنّ (اللقب) لا يدلُّ بذاته على المخالفة ، فالغزاليّ على أنّ مفهوم اللقب هو أبعدها ، وقد أقرَّ بطلانه كلُّ محصّلٍ من القائلين بالمفهوم .

والآمديّ على أنّه اتفق الكلّ على أنّ مفهوم اللقب ليس بججّةٍ ، خلافاً للدقاق وأصحاب الإمام أحمد بن حنبلٍ .

(١) عدّ اسم الجنس المشتق من اللقب هو مذهبٌ بعض أهل العلم كالغزاليّ والآمديّ ، وهم في هذا لا ينظرون إلى اشتقاقه ، ولكن إلى أنه اسم جنس ، فهو عندهم بمثابة اسم الجنس الجامد ، فالاعتداد باسميته لا باشتقاقه .

وجماعة أخرى لا تعد اسم الجنس المشتق (الطعام) من اللقب ، بل تعده من الصفة ، وهؤلاء ينظرون إلى اشتقاقه لا لكونه اسماً على شيءٍ . ينظر : المستصفيّ : ٢٠٤/٢ ، والإحكام للآمديّ ١٠٠/٣ ، والبحر المحيط للزرکشيّ : ٢٩/٤

ويقول أبو الخطاب الكلوذاني في التمهيد : « قال أكثر الفقهاء والمتكلمين لا يدلُّ على أنَّ ما عداه بخلافه » ويقول ابن همام : « نفاه الكلِّ إلا بعض الحنابلة » ويقول : ابن بدران « أنكره الأكثرون ، وهو الصحيح »^(١)

والقول به على الجملة منسوبٌ إلى الدِّقاق وقد قصره عليه القرافي غير أنَّ ذلك قد نسب إلى الصيرفي من الشافعية وابن خويذ منداد من المالكية ، بل نسب لمالك نفسه في قوله إن الأضحية لا تجزئ بالليل لقول الله ﷻ : ﴿ لِيَشْهَدُوا مَنَفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ ﴾ (الحج: ٢٨).

يقول القرطبي في تفسيره الآية : « واختلفوا في ليالي النحر هل تدخل مع الأيام فيجوز فيها الذبح أولاً ؛ فروي عن مالك في المشهور أنها لا تدخل فلا يجوز الذبح بالليل . وعليه جمهور أصحابه وأصحاب الرأي ؛ لقوله تعالى : ﴿ لِيَشْهَدُوا مَنَفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ ﴾ فذكر الأيام ، وذكر الأيام دليل على أن الذبح في الليل لا يجوز ».

ونسب القول بمفهوم اللقب لأحمد ، وإلى ابن القصار وداود الظاهري والصيرفي والدِّقاق ، وابن فورك ، وابن خويذ منداد^(٢)

ومن أهل العلم من فصل ، فقال إن كان مشتقا كالطعام كان له مفهوم مخالفة ، لأنه قريب من الوصف ، ومنهم من قال به في أسماء الأجناس كالغنم دون أسماء الأعلام كزيد ، ومنهم من ذهب إلى أنه يكون له مفهوم إذا سبقه

(١) المستصفي : ٢٠٤/٢ ، المعتمد : ١٥٩/١ ، الإحكام : ١٣٧/٣ ، والمحصول : ٢٢٥/٥/١ ، شرح اللمع : ٤٤١/١ ، والوصول إلى الأصول : ٢٣٨/١ التمهيد : ٢٠٣/٢ تيسير التحرير : ١٩٣/١ ، نزهة الخاطر لابن بدران : ٢٢٥/٢ .

(٢) التمهيد : ٢٠٢/٢ وما بعده ، شرح الكوكب : ٩-٥/٣ ، بيان المختصر : ٢٧٩/٢

ما يعمه وغيره ، وأكثر مفهومات اللقب التي جاءت عن أحمد بن حنبل لا تخرج عن ذلك ، فهي مسبوقه بما يعمها .

روى مسلمة في كتاب (المساجد) في صحيحه بسنده عن أبي مالك الأشجعي عن ربي عن حذيفة قال قال رسول الله ﷺ : «فُضِّلْنَا عَلَى النَّاسِ بِثَلَاثٍ جُعِلَتْ صُفُوفُنَا كَصُفُوفِ الْمَلَائِكَةِ وَجُعِلَتْ لَنَا الْأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِدًا وَجُعِلَتْ تُرْبُهَا لَنَا طَهُورًا إِذَا لَمْ نَجِدِ الْمَاءَ» .

فقد سبق اللقب (تربتها) ما يعمه (الأرض) فكان ذكر التربة هنا مخصصا لها بطهوريته دون غيرها من أجزاء الأرض^(١) .

ولم يأخذ بمفهوم اللقب أكثر أهل العلم كأبي إسحاق الشيرازي ، وأبي عبد الله البصري ، وأبي الطيب ، وأبي المجد المقدسي ، وابن عقيل والبيضاوي والموفق قدامة ، وغيرهم^(٢) .

والذي هو أولى أنه إذا ما تحققت ضوابط مفهوم المخالفة الأنف تبيانها ، فالفطرة البيانية تنزع إلى اعتبار مفهوم اللقب ، شريطة اعتبار القرائن والملابسات ولا سيما في تحرير ما عدا المذكور ، فكثيرا ما يكون المسكوت عنه إضافيا لا يشمل كل ما عدا المذكور .

وقد قيل إن الدِّقَاق هو القائل بمفهوم اللقب ، وقد ألزم الكفر لذلك ، لأنه إن قال به في «محمد رسول الله» كان نافيا للرسالة عن عيسى عليه السلام وغيرهم من الأنبياء^(٣) .

إن صحَّ هذا فهذا الاعتراض لا وجه له البتة ، وما كان للدِّقَاق أن يفحم به ، بل وما كان لمن اعترض به أن يعترض ، لأنه خال من أي وجه من وجوه الاعتراض عندنا .

(١) المسودة : ص ٣١٥ ، شرح الكوكب : ٥١٠/٣ .

(٢) المعتمد : ١٤٨/١ ، نهاية السؤل : ٣٢٤/١ ، وشرح المنهاج : ٢٨٦/١ .

(٣) نور الأنوار : ٤٠٧/١ ، وشرح المنهاج : ٢٨٨/١ .

قول الله ﷻ : ﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ﴾ (الفتح: ٢٩) إن لم يرد في سياق محاجة ومنازعة ، فليس القصد به إلى مفهوم المخالفة بل إثبات الرسالة له ﷺ دون نفيها عن غيره ، ويكون على منهاج قول الخنساء :

إذا قبح البكاء على قتل رأيتُ بكاءك الحسن الجميلاً

فما هي بالتي إلى أن البكاء على غيره ليس بالحسن الجمال ، وأن ذلك خصّ به صخرٌ ، لا يكون لها أن تريد . إنها أرادت إقرار البكاء عليه في جنس ما حسنه الحسن الظاهر الذي لا يغييم على ناظر. ما يكون لها أن تشغل بالبكاء على غيره لتقيس به البكاء عليه .

هي الغارقة في شأن البكاء عليه ، ولا شأن لها ببكاء غيرها على غير صخر . إنه العالم عندها ، لا يخطر بخلدها غيره ، وذلك آية الآيات في تصوير هيمنة صخر على شعورها بالكون والحياة .

وإن كان في سياق محاجة ومنازعة في إثبات الرسالة لغيره ونفيها عنه أو إثباتها لهما كمن يقول : محمد ومسيلمة رسولا الله . فتقول : « محمد رسول الله » فأنت بذكر اللقب (محمد) خصصته بالخبر ونفيته عما عداه المخصوص في سياقه ، وإقحام غير مسيلمة في هذا تجن على المناظرة .

والفقه البياني لأسلوب القصر الإضافي فيه الوقاية من الوقوع في مثل هذا اللدد .

يقول الإمام عبد القاهر :

« واعلم أن قولنا في الخبر إذا أخر نحو « ما زيد إلا قائم » أنك اختصت القيام من بين الأوصاف التي يتوهم كون زيد عليها ونفيت ما عدا القيام ، فإنما نعني أنك نفيت عنه الأوصاف التي تنافي القيام نحو أن يكون جالساً أو مضطجعا أو متكئاً أو ما شاكل ذلك ، ولم ترد أنك نفيت ما ليس من القيام بسبيل ، إذ لسنا ننفي عنه بقولنا : « ما هو إلا قائم » أن يكون أسوداً أو أبيضاً ،

طويلاً أو قصيراً ، أو عالماً أو جاهلاً ، كما إذا قلنا : « ما قائمٌ إلا زيدٌ » لم نُردْ
أنه ليس في الدنيا قائمٌ سواه ، وإنما نَعني : ما قائمٌ حيثُ نحنُ وبحضرتنا
وما أشبه ذلك^(١).

وهذا أصل عظيم في فقه أسلوب القصر الإضافي ومفهوم اللقب بل وفي
اعتبار دلالة النظم في ضوء السياق والقرائن . فعلينا أن نحذر كثيرا في تقرير
المسكوت عنه لا في مفهوم اللقب وحده بل في مفهوم المخالفة بأنواعه كلها ،
لترى أهو عام كل ما عدا المذكور أم خاص ببعض ما عداه ؟ وجملة الأمر في
هذا أن الأخذ بمفهوم اللقب ضيق المجال لكثرة الشرائط التي ينبغي تحققها ،
ولأن كثيرا مما يعد من قبيل اللقب يمكن إدراجه في مفهوم الصفة كما في
الألقاب المشتقة المنظور إلى عنصر الصفة في دلالتها .

* * *

(١) دلائل الإعجاز ، قراءة شاكر : ص ٣٤٦ - فقرة : ٤٠٩

مفهومُ الحصر

ليس القائلون بمفهوم المخالفة ذاكرين جميعا مفهوم الحصر من أنواع المخالفة ، وما ذلك دليل على رفض غير الذاكرين الأخذ به ، فمنهم من لم يذكره في أصول الفقه وذكره في غيره ، فالبيضاوي لم يذكره في « المنهاج » ولكن أخذ به في تفسيره أنوار التنزيل .

مفهوم المخالفة بالحصر أنواع عدة ، والأصوليون مختلفون في عدّها وترتيبها ، فالغزالي يذكر مفهوم الحصر بإنما والحصر بالاستثناء ويجعل كلّ واحد مسألة مستقلة من أصناف مفهوم المخالفة العشرة عنده .

غير أنّنا ندرجُ جميع أنواع مفهوم الحصر تحت عنوان واحد ، مفصلين القول في كل نوع من أنواعه الخمسة : الاستثناء ، وإنما ، والتعريف وضمير الفصل ، والتقديم

[١] مفهوم الحصر بالاستثناء

تأتي صيغة الاستثناء على زنة الاستفعال ، وأعلى دلالات هذه الصيغة : الطلب ، والتأكيد والتحوّل والصيرورة .

وهو من المستثنى بمعنى الصرف والرد والعطف . ويعنى عند النحاة الإخراج بأداة ما كان قبلها من حكمه إيجابا أو نفيا أو إخراج ما بعد أداة الإخراج عن حكم ما قبلها إيجابا أو نفيا .

وأفضلها : الإخراج بأداة ما لولاه لوجب دخوله لغة في حكم ما قبل الأداة . والاستثناء يرتكز على أربعة عناصر : حكم ومحكوم عليه (مستثنى منه) وأداة ، ومُخرَج (مستثنى) ، فالأداة قادرة على إخراج ما بعدها من حكم ما قبلها ، ومن هنا يأتي معنى الحصر .

فإذا قلنا : « حضر الطلاب إلا محمداً » فالأقرب إلى الفهم هو حصر نقيض حكم ما قبل الأداة فيما بعدها . فإذا قلنا : « ما حضر إلا محمداً » ، فقد حصرنا الحكم الذي قبل الأداة فيما بعدها : حصر الحضور في محمد .

وإذا كان مفهوم المخالفة قائماً على إثبات نقيض حكم المذكور للمسكوت عنه ، فالأصوليون على أن تركيب الاستثناء قائم على الدلالة اللغوية لعنصر الإثبات وعنصر النفي ، فإذا قلنا : « قام القوم إلا خالدًا » ، فالتركيب يدل بمنطوقه على إثبات القيام للقوم ويدل بمفهومه - على الراجح - على نفي القيام عن خالد ، وإذا قلنا : « ما قام القوم إلا خالد » ، فإنه يدل بمنطوقه على نفي القيام عن القوم ، ويدل بمفهومه - على الراجح - على ثبوت القيام لخالد .

وعلينا أن نلاحظ هنا أن المسكوت عنه في هذين التركيبين وهو ما يسمى بالاستثناء التام ليس هو المحكوم عليه بنقيض حكم ما قبل الأداة ، بل هو حكم ما قبل المحكوم عليه المتقدم على الأداة (المستثنى منه) فالمسكوت عنه هنا ليس محلَّ الحكم ، بل الحكم وحده ، بينما مفهوم المخالفة في الصفة هو الحكم والمحكوم عليه المقابلين للمذكور وحكمه ، وهذا يشبه مفهوم الغاية ، وإذا قلنا : « ما قام إلا محمداً » فالتركيب يدلُّ بمنطوقه على نفي القيام عن غير محمد ، ويدلُّ بمفهومه على إثباته لمحمد ، فالحكم المذكور أولاً ومحلّه مسكوت عنه والحكم بمفهومه على إثباته لمحمد ، فالحكم المذكور أولاً ومحلّه مسكوت عنه والحكمُ ثانياً مسكوتٌ عنه ومحلُّه المذكور ، فهو أقرب إلى الاحتباك وإلى مفهوم الصفة والشرط .

ومن ثمَّ فالاستثناء التام يكون المسكوت عنه هو نقيض الحكم المذكور ، أما محل هذا الحكم المسكوت عنه فمذكور ، وعلى ذلك إذا حملنا المفهوم على محل الحكم ، وهو ما يؤخذ من كلام المحليِّ في شرح «الجمع»^(١)

(١) شرح جمع الجوامع للمحلي : ٢٤٩/١

فلاستثناء التام لا يكون من قبيل المفهوم ، لأنَّ محل الحكم المذكور سواء الحكم المذكور أو الحكم المسكوت عنه ، وإذا حملنا المفهوم على الحكم نفسه وهو ما ارتضاه البناني^(١) كان الاستثناء التام من المفهوم .

ولعل ذلك من الوجوه التي اعتمد عليها الذين قالوا إنَّ دلالة الاستثناء إنما هي من قبيل المنطوق ، وإن قيل إنه من قبيل المنطوق غير الصريح (دلالة الإشارة) كان أولى منه ، لأن القصر في التركيب لا يكون على درجة واحدة لكل من الإثبات والنفي ، فقد يراد أحدهما دون الآخر ، ولكنه يلزم عنه ، وحينذاك يكون من قبيل دلالة الإشارة ، وقد يرادان معا أحدهما على وجه الأصالة والآخر على وجه التبعية ، فيكون من قبيل دلالة العبارة ، ففي قولنا : « لا إله إلا الله » قد يرد في سياق الردّ على من أثبت ألوهية غيره ، فيكون القصد الرئيسي إلى نفي ألوهية غيره ، فالنفي هو المقصود ويكون إثبات الألوهية له هو القصد التبعي ، وقد تكون في مقام إثبات ألوهية الحق ﷻ لذا ما كنا في مجادلة ملحد لا يؤمن بألوهية شيءٍ ، فالإثبات في هذا المقام هو الرئيس والنفي لازم مقصود بالتبعية وقد يرادان معا على درجة سواء إذا كنا في مقام الاعتراف بالوحدانية لا مقام المجادلة والرد .

تركيب الاستثناء على أي نمطٍ من أنماطه قائم على الإثبات والنفي يصرح بأحدهما ويفهم الآخر لزوماً ، وذلك راجعٌ إلى أنَّ الأداة في هذا التركيب ذات وظيفة إخراجية ، فهي تخرج ما بعدها عن حكم ما قبلها أيًا كان الحكم السابق عليها إثباتاً أو نفيًا ، فإن كان إثباتاً (قام القوم إلا محمداً) فإنها تخرج ما بعدها عما ثبت لما قبلها ليحكم عليه بنقيضه ، ولا شك أن حكم ما قبلها منطوق به ، وحكم ما بعدها لازم له ، وهو مناقض لملزومه أفيجعل حينذاك من مفهوم المخالفة سواء كان مقصوداً أصلياً أو تبعياً أو غير مقصود؟ إن

(١) حاشية البناني على شرح الجمع : ٢٤٩/١

جعلنا معتمد مفهوم المخالفة مجرد المناقضة بغض الطرف عن القصد وعدمه ، فالاستثناء مفهوم المخالفة .

وإذا قلنا : « ما قام القوم إلا محمدا » فالأداة تخرج ما بعدها (محمدا) عن نفي القيام ويحكم عليه بثبوت القيام له ، ولا شك أن الأول منطوق به والثاني لازم مقصود أصالة أو تبعا .

ففي أي صورة من صور الاستثناء تكون الأداة مخرجةً ما بعدها مما قبلها ، وكل شيءٍ خرج من نقيض وجب دخوله في حكم النقيض الآخر ، وما قبل (إلا) حكم (إثبات أو نفي) ومحكوم به (حدث) ومحكوم عليه (ذات) ويكون عاماً إذا أفرادٍ تشمل ما بعد الأداة ، فإذا قلنا : « قام القوم إلا خالدا » أو « ما قام القوم إلا خالدا » فالاستثناء في الأول من الإثبات نفي وفي الثاني الإستثناء من النفي إثبات ، وهو لازم للمنطوق به ، فطرفي الاستثناء أحدهما ثابت بطريق المطابقة سواء كان نفيًا أو إثباتًا ، والطرف الآخر بطريق اللزوم فحكم ما قبل (إلا) منطوق وحكم ما بعدها مفهوم ، طريق كلاهما اللغة .

الحنفية وإن ذهبوا إلى أن الاستثناء دالٌّ على النفي والإثبات فأحدهما بطريق اللغة والآخر بطريق غيرها ، وذلك الإخراج بالأداة عندهم إخراج لما بعدها من المحكوم عليه وحده مجردا من حكمه ففي « قام القوم إلا خالد » الأداة أخرجت خالدًا من القوم دون تعرضٍ للحكم ، وهذا يعنى أن دلالة العبارة ثبوت القيام من القوم الذين نقص منهم خالدٌ ، أمّا خالدٌ ، فالعبارة لم تعرض له بحكم البتة لا إثباتًا ولا نفيًا ، فهو مسكوتٌ عن حكمه ، وعلى ذلك فليس الاستثناء من الإثبات نفي ، ولا من النفي إثباتٌ بدلالة اللغة ، ولكن حكم المخرج يكون عن طريق البراءة الأصلية إن كان حكمه نفيًا « قام القوم إلا خالدًا » أو يكون بطريق آخر كالقرائن والملابسات والسياق إن كان حكمه إثباتًا ، لأن الإثبات لا يثبت بطريق البراءة الأصلية .

فالحنفيّة لا يَنازعون في أنّ كلّ استثناء من الإثبات نفى ومن النفي إثبات ولكن المنازعة في طريق الدلالة أي في نوع المخالفة فهي عندهم ليست مخالفة من طريق اللغة ، ولكن بطريق آخر .

نخلصُ ممّا سبق بيّانه أنّ جميع صور الاستثناء المتصل من مفهوم المخالفة عند جمهور الأصوليين من غير الحنفيّة بل هو أعلى أنواع مفهوم المخالفة بينما القصر عند البلاغيين خاص بالاستثناء المفرغ.

وللبهاء السبكيّ رأي في جعله الاستثناء التام مفيداً للقصر ، وهو رأي غير قويم القولُ به في باب القصر الاصطلاحيّ على مذهب البلاغيين ، وإن كان يؤخذ به في القولِ بمفهوم المخالفة على منهاج الأصوليين :

جوهر الدلالة في القصر عند البلاغيين أن يكون الإثبات والنفي في جملة واحدة بحيث يكون أحدهما آتياً من طريق المنطوق والآخر عن طريق المفهوم ، وكلاهما عنصرٌ رئيسٌ في بناء دلالة القصر في العبارة ، لا أن يكون أثر الأداة وما بعدها تالياً مرحلة التكوين ، فتكون الأداة للتقييد أو الاستدراك ، كما في « قام القوم إلا خالداً » فالمعنى قد تمّ من قبل الأداة ، وجاءت الأداة وما بعدها مقيدة لا بانية للمعنى ، بخلاف « ما قام إلا خالد » فالأداة وما بعدها عنصر رئيس في بناء المعنى فلا وجود للمعنى قبلهما .

وهذا لا يقدر في عدّ الاستثناء المتّصل بصوره الثلاث من قبيل مفهوم المخالفة عند الأصوليين ، وذلك أمر لم يَنازع فيه أحد من القائلين بمفهوم المخالفة في الجملة .

[٢] مفهوم الحصر بإنما

إذا ما كان جمهور أهل العلم على أنّ (إنّما) مركبة من (إنّ) و(ما) فإنّ بينهم اتفاقاً على أنّ (إنّ) لتوكيد نسبة المسند (الخبر) للمسند إليه (المبتدأ)

سواء كانت النسبة إثباتاً أو نفيًا فما في (إن) من التوكيد قائمٌ في (إنما) ^(١) غير أن بينهم منازعةً في نوع (ما) بعد اتفاقهم على أنها غير موصولة ، فمنهم من ذهب إلى أنها نافية ومنهم من ذهب إلى أنها مَزِيْدَةٌ وعلى تحرير نوعها تستبين ملامح وجهِ دلالتها على الحصر عند القائلين به .

موقف أهل العلم من الحصر بإنما :

(أولاً) يذهب جماعة من اللغويين والنحاة والأصوليين إلى أن (إنما) لا تقيد الحصر ، بل هي للتوكيد وحده فهي في قولنا (إنما الإسلامُ غالبٌ)

(١) الذي أذهب إليه أن فرقاً بين التأكيد بإن ، والتأكيد بإنما :

التأكيد بإن قد يأتي من أن المخاطب منكر الخبر ، فهو يؤكد له بإن وقد يكون لغير ذلك ، فإذا قلنا (إنما) فالباعثُ هنا ليس ملاحظة حال المخاطب ، وما يموج فيه من إنكار لما يخبر به أو تردد ونحوه ، الباعثُ هو ملاحظة ما يُخبرُ به : الدلالة على أنه من شأنه أن يقبل ، وأنه في الوقتِ نفسه ذو أهمية بالغة ، فهي تحملُ في أصلها الدلالة على هذين الأمرين ، وهذا لا يتعارض مع إفادتها الحصر ، لأن الحصر ليس كله بمنحصر في التأكيد الذي مبعثه ملاحظة حال المخاطب الذي يموج في صدره الإنكار أو التردد ، فما كل حصر كذلك ، وإن كان كل حصر هو تأكيد بالغٌ .

ومن ثم ليس هنالك تلازم بين دلالة (إنما) على الحصر ودلالتها على أن التأكيد من أن المخاطب منكرٌ .

هذا هو الأصل في دلالتها ، ولكنه قد تقام في سياق فتخرج عن هذا المعهود من أصل دلالتها ، وهذا شأن القواعد البيانية تخضع لسلطان السياق ، وهي تجري على الأصل ، فإذا اقتضى سياقٌ تجاوز هذا الأصل لم تكن القاعدة حجازاً ، وهذا مرونة بالغة في القواعد البيانية .

مجمل القول أن (إنما) تحملُ دلالة على أن ما هي متصدرة الإخبارِ به هو ممأ لا تنازعُ الفطرة ومعهود العرفان في تقررهِ ، وأن الشآن ، أن يكون ممأ يسلم ، ، وأن التأكيد الذي تحمله (إنما) ليس مبعثه أن مدخولها مما يستفز ، ويبعث عن الدفع أو التردد أو التوقف ، بل هو تأكيد يلفتُ إلى أهمية مدخولها . فأنت في قولك «إنما محمدٌ كريمٌ» الأصلُ أنه لا يقال لأن ثم منكرٌ يدفعُ ثبوت هذا النعت له ، بل الأصل الإشارة إلى قيمة ما يخبر به ، وما ينسب إلى المتحدثِ عنه .

مثلها في (إنَّ الإسلامَ لغالبٌ) فكما أن (اللام) في لغالب زائدة لا تقيد حصراً مع (إنَّ) كذلك (ما) زائدة لا تقيد مع (إن) حصر .

ذلك مختار الحنفية والآمدى وأبي حيان بل نسبه إلى البصريين^(١) غير أنَّ أبا حيان لم يكن على رأيٍ مطرد في دلالة (إنَّما) في تفسيره (البحر المحيط) ففي قول الله ﷻ : ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾ (البقرة: ١١) نفي أن تدلُّ على الحصر بالوضع ، وإذا ما فهم فإنَّما يفهم من سياق الكلام ، لا أن (إنَّما) دلت عليه ، يقول : «والذي نذهب إليه أنَّها لا تدلُّ على الحصر بالوضع ، كما أنَّ الحصر لا يفهم من أخواتها التي كُفَّتْ بما ، فلا فرق بين (لعلَّ زيدا قائم) و(لعلَّ ما زيد قائم) فكذلك (إنَّ زيدا قائم) و(إنَّما زيد قائم) وإذا فهم حصر فإنَّما يفهم من سياق الكلام ، لا أنَّ (إنَّما) دلت عليه» .^(٢)

ضعيفٌ ما ذهب إليه أبو حيان من المساواة بين دلالة كَفَّ (إنَّ) بما ، ودلالة كَفَّ (لعل) بها ، ثمَّ فرقٌ جليٌّ قوى بين معنى (إنَّ) ومعنى (لعل) : إنَّ للتوكيد والتحقيق ، فإذا ما لحقها (ما) لم تكفَّ بكفها عن العمل في مدخولها وتهيتها للدخول على الجملة الفعلية ، بل إنَّ لها تأثيراً في دلالتها ومعناها ، إنَّها ترفع التأكيد والتحقيق في (إنَّ) إلى مستوى أعلى من التوكيد .

إنَّها ترفعه إلى التخصيص والحصر القائم على إثبات شيءٍ لشيءٍ ونفيه عن غيره ، فيكون النَّفيُّ عن غيره مؤكداً لإثباته له . أمَّا (لعل) فمعناها التَّرجي ، فإذا كفت بما ، كفت عن العمل في مدخولها فضلاً عن أنها تجعلها دالة على الإبلاغ في التَّرجي ، ومهما سمت المبالغة في التَّرجي بلعلَّما فلن تصل إلى دلالة التخصيص والحصر ، إذ أن دلالة كل من (إن) و(لعل) على طريقتين لا يلتقيان مهما امتدا .

(١) البحر المحيط : ٦١/١

(٢) الموضوع السابق

أضف إلى ذلك أن أبا حيان صرح في غير موطن أن (إنما) أداة حصر يقول في تفسير قول الله ﷻ : ﴿ وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُهُ وَاحِدٌ ﴾ (النحل: ٥١) «ولما نهى عن اتخاذ الهين واستلزم النهى عن اتخاذ آلهة أخبر تعالى أنه إله واحد ، كما قال ﴿ إِلَهُكُمْ إِلَهُهُ وَاحِدٌ ﴾ (النحل: ٢٢) بأداة الحصر وبالتأكيد بالوحدة»

ويقول عند قول الله ﷻ : ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ ﴾ (النحل: ١١٥) : «ذكر تعالى تحريم هؤلاء الأربع في سورة الأنعام وهذه السورة وهما مكيتان بأداة الحصر»

ويقول عند قول الله ﷻ : ﴿ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ ﴾ (آل عمران: ٢٠) «أى هم لا يضرؤنك بتوليهم ، وما عليك إلا تنبيههم بما تبلغه من طلب إسلامهم وانتظامهم في عبادة الله وحده»^(١). فأبو حيان إما أن يصرح بأن (إنما) أداة حصر ، وإما أن يقيم في بيان دلالتها النفي والاستثناء فيجعلها متضمنة معنى (ما و إلا) وليس ذلك إلا برهانا على إفادتها الحصر ، كما قضى به جمهور البلاغيين ، فأبو حيان لم يكن على نهج سواء في دلالة (إنما) على الحصر .

وحاصل الأمر أن المانعين القول بدلالاتها على الحصر يقولون إن ما يفهم منه في بعض صورها إما أن يكون من السياق أو من غيرها في التركيب .

روى البخاري في كتاب (بدء الخلق) بسنده عن يحيى بن سعيد الأنصاري قال أخبرني محمد بن إبراهيم التيمي أنه سمع علقمة بن وقاص الليثي يقول سمعتُ عمر بن الخطاب رضي الله عنه على المنبر قال سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول : « إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى ، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهَجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبَهَا أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهَجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ »

(١) البحر المحيط : ٤١٣/٢ ، ٥٠١/٥ ، ٥٤٤ .

وروى في كتاب (البيوع) بسنده عن حسان بن أبي عبادٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ قَالَ سَمِعْتُ نَافِعًا يُحَدِّثُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا سَأَوَمَتْ بِرِيرَةَ فَخَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ ، فَلَمَّا جَاءَ قَالَتْ إِنَّهُمْ أَبَوْا أَنْ يَبِيعُوهَا ، إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطُوا الْوَلَاءَ . فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ : « إِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ » .

الحصر نشأ من عموم «الأعمال» وعموم «الولاء» إذ المعنى كل عمل بنية، وكل ولاء للمعتق ، وذلك كلى موجب ، فينتفى مقابلة الجزئي السالب ، وهو بعض العمل بغير نية ، وبعض الولاء ليس لمن أعتق^(١) .

وقد يستفاد الحصر من السياق في موطن دون موطن ، وفي هذا دلالة على أن معنى الحصر فيها غير وضعي ، ففي ما رواه مسلم في كتاب (المساقاة) بسنده عن عبيد الله بن أبي يزيد أنه سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ أَخْبَرَنِي أُسَامَةُ ابْنُ زَيْدٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ « إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ » .

لا يفيد السياق الحصر ، إذ في الفضل الربا ، بينما يستفاد الحصر من السياق في قوله ﷺ : ﴿ إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ ﴾ (طه: ٩٨) إذ هو مسوق للرد على المخاطبين في اعتقادهم ألوهية غير الله ، أفاد السياق أن المقصود من القول حصر الألوهية في الله ﷻ^(٢) .

واستدل أولئك بأن وضع (إنما) المكون من (إن) و(ما) المزيدة ليس فيه ما يدل على النفي ، فمن أين يستقى نفي الحكم عن غير المذكور؟^(٣) وذلك مردود بأنه لا يلزم أن تكون الدلالة التركيبية مساوية للدلالة الإفرادية لكل عنصر من عناصر المركب ، فدلالة (إنما) على الإثبات والنفي معا إنما كانت بوضع جديد بعد التركيب^(٤) .

(١) شرح العضد مختصر ابن الحاجب : ١٨٣/٢

(٢) شرح جمع الجوامع وحاشية البناني : ٢٥٨/١

(٣) فواتح الرحموت : ٢٤٣/١

(٤) تقرير الشريبي على حاشية البناني وشرح الجمع : ٢٥٩/١

واستدل أولئك أيضا بأن (إنما) جاءت في تركيب يفسد القول بالحصر فيها ، كما في قوله ﷺ : ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ ﴾ (النحل: ١١٥) فالمحرمات غير محصورة في هذه المذكورات وليس ما عداها حل مباح .
وذلك مردودٌ أيضا بأنَّ الحصرَ هنا إضافيٌّ ليس عاماً كلِّ ما عدا المذكور ، وهو صورة من صور الحصر الشائعة في العربية .

ودعوى أنَّ دلالتها سياقية غير قوينة فالسياق ليس بالذي ينشئ هذه الدلالة ويكونها ، بل السياق يقضى ما يدل على الحصر فيقيمه مقامة الكاشف عن دلالته ، فهو أداة كشف الدلالة في العناصر وليس أداة إنشاء تلك الدلالة فيها .
إنَّ كلَّ كلمة في الخطاب البياني خاضعة لسلطان السياق بحيث يكون له تحرير ما يبرز من عطاءات تلك الكلمات الموضوعية لها وما يتوارى وما يخفت كيما تنسجم الدلالات كلها مع طبائع الأحوال واقتدارها وكم الملابس وكيفياتها سواء كانت ملابس داخلية في التركيب أو خارجية عنه .
وهو على الرغم من هذا السلطان وتلك الهيمنة ليس بالذي ينشئ ويؤسس الدلالات في الكلمات أيا كانت تلك الكلمات .

أمَّا دعوى أنَّ الحصر ينشأ أحيانا من دلالة العموم كما « إنما الأعمال بالنيات » فتلك دعوى قائمة على الخلط بين (إنما) والتعريف في المسند بـ(أل) الأول تأسيسيّ والآخر تأكيديّ ، شأنه في هذا شأن قوله ﷺ : ﴿ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (البقرة: ٥) فالتعريف مؤسس للحصر وضمير الفصل مؤكِّد له ، فدعوى أنَّ الحصر الآتى من العموم في (الأعمال) مبطلٌ الحصر الآتى من (إنما) دعوى زائفة وإلا كان ادعاء أنَّ الحصر بضمير الفصل مبطلٌ الحصر بالتعريف في الآية .

(ثانيا) : يذهب جماعة إلى أن (إنما) تفيد الحصر من طريق المجاز ، فهي في أصل وضعها التأكيد ، وهو معنى لا يفارقهما ، وقد يصحبها قرائن دالة على إفادة معنى الحصر ، فتكون دلالتها عليه مجازية^(١) .

(١) شرح الكوكب المنير : ٥١٨/٣ ، وفتح الباري : ٩/١

(ثالثا) : يذهب آخرون إلى عكس هذا : يذهبون إلى أن الأصل في (إنما) هو دلالتها على الحصر ولكنها قد ترد في مقامات تدل فيها على التوكيد وحده فتكون دلالتها على التوكيد الصنف دلالة مجازية. ^(١)

(رابعا) : يذهب جمع كثير من أهل العلم إلى أنها تفيد الحصر وضعاً وفي سياقاتها كلها ودلالتها عليه دلالة وضعية حقيقية .

على ذلك الرّازيّ والكازروني والموفق قدامة ، وأبو حامد الشافعي والكنيا الهراسي والكوفيون من النحاة والفارسي والزجاج والعكبري ، أما جمهور البلاغيين فذلك عندهم من البدهيات التي لا ينازع فيها . ^(٢)

وجه دلالتها على الحصر عندهم :

القائلون بدلالة (إنما) على الحصر بالوضع مختلفون في بيان وجه دلالتها : قيل إنّها دلالة بالمنطوق على الإثبات والنفي لأنها مركبة من (أن) الدالة على الإثبات و(ما) النافية ، فيقتضى ذلك ثبوت المذكور ونفي غير المذكور ، وهذا هو الحصر ^(٣).

هذا الوجه غير دقيق فلو كانت (ما) نافية لكان لها الصدارة فضلا عن أن (إن) ليست للإثبات بل لتأكيد نسبة الصفة للموصوف إثباتا أو نفيًا ، وكذا لو كانت (ما) نافية لكان النفي فيها صريحا ولكان قبيحا إيراد (لا) العاطفة بعدها كما في «إنما محمد كريم لا بخيل» لأن (لا) العاطفة موضوعة لأن تنفي ما بدأت فأوجبته ، وليست موضوعة لأن تفيد بها النفي في شيء قد نفيته

(١) فتح الباري : ٩/١

(٢) أعلام الحديث : ١١٢/١ ، شرح اللمع : ٤٤١/١ ، والمسودة : ص ٣١٦ ، حاشية البناني على شرح الجمع : ٢٥٨/١ ، دلائل الإعجاز : ص ٣٢٨ ، والتبيان للطبي ص ١٢٣ ، والمطول : ٢١٢ (تركيا) وشروح التلخيص : ١٦٣/٢

(٣) المحصول : ٥٣٨/١/١ ، والإبهاج : ٣٥٦/١ ، شرح الكوكب : ٥١٥/٣ ، ونهاية السؤل : ٣٠٢/١ ، وأعلام الحديث : ١١٣/١ ، والمطول : ص ٢١٢ (تركيا)

فيشترط فيها ألا تسبق بنفى صريح ، فلو كانت (ما) نافية لما كان حسنا إيراد (لا) من بعد (إنما) وأهل العلم والأدب على حسنه^(١).

وقيل إن (إنما) دالة على إثبات نطقا وعلى النفي مفهوما ، لأن (ما) ليست نافية بل زائدة كافة^(٢) ولذا ترد في مقامات تقتضى إبراز المثبت ، وكثير مصاحبته النفي من قبلها أو من بعدها ، فكأن في ما صاحبها في سياقها من نفي تأكيد المنطوق للنفي المفهوم منها ، وقد قرر عبد القاهر أن (إنما) تفيد النفي والإثبات دفعة واحدة^(٣) مما يؤكد أن دلالتها على النفي ليست منطوقا ، لأنه لا يقول بأن (ما) نافية ، بل هي عنده كافة .

وقيل إن (إنما) تفيد الحصر نطقا بدلالة الإشارة لتبادر الحصر إلى الأذهان ، ولذلك قد يعارض الحصر في بعض المواضع .

روى مسلم في كتاب (المساقاة) من صحيحه بسنده عن عبيد الله بن أبي يزيد أنه سمع ابن عباس يقول أخبرني أسامة بن زيد أن النبي ﷺ قال : « إِنَّمَا الرَّبَا فِي النَّسِيئَةِ »

الحصر بإنما في هذا الحديث متروك لمعارضته منطوق ما دل على الربا في غير النسيئة ، فمنع الحصر هنا من خارج عنها.^(٤)

ومن الوجوه ما نقله السكاكي عن علي بن عيسى الربعي (ت : ٤٢٠ هـ) وهو من أكابر أئمة النحو في بغداد : « أن كلمة (إن) لما كانت لتأكيد إثبات المسند للمسند إليه ، ثم اتصلت بها (ما) المؤكدة لا النافية على ما يظنه من لا وقوف له بعلم النحو - ضاعف تأكيدها ، فناسب أن يضمن معنى القصر ،

(١) مفتاح العلوم : ص ١٤١

(٢) المسودة : ص ٣١٦ ، فواتح الرحموت : ٤٣٤/١

(٣) دلائل الإعجاز ، ط : شاکر : ص ٣٣٥

(٤) فواتح الرحموت : ٤٣٤/١ ، حاشية البناني على شرح الجمع : ٢٥٩/١

لأنَّ قصر الصفة على الموصوف ، وبالعكس ليس إلا تأكيداً للحكم على تأكيد^(١)

وهذا الوجه المنقول عن الربيعي إن أريد به أن ما كان تأكيداً على تأكيد هو من قبيل الحصر ، فغير دقيق ، لأن ذلك من إيهام العكس ، فالتأكيد أعم من الحصر ، فكل حصر فيه تأكيد على تأكيد ، وليس العكس ، وهذا ما دفع به الكرمانى شارح البخاري هذا التوجيه ووافق عليه البهاء السبكي^(٢) .

الذي هو أولى أن دلالة (إنما) على الإثبات بالمنطوق وعلى النفي بالمفهوم ، وأن هذا المفهوم قد تكتفه قرائن باهرة فترفعه إلى درجة عالية من الظهور قد كثر في البيان القرآني والبيان النبوي إيرادها مصحوبة بنفي صريح سابق عليها أو تال لها .

ولا يكاد نصّ ممّا وردت فيه غير متضمّن نفيًا وإثباتًا ، ويكاد يطرد قيام «النفي والاستثناء» مقامها من حيث صحة المعنى وإن غابت ملامح بيانية حينذاك لتبين ما يتناغى مع (إنما) عما يتناغى مع (النفي والاستثناء) وهو ما بسطه البلاغيون في حديثهم عن المفارقة بين المقامات (إنما) ومقامات النفي والاستثناء^(٣) .

ما مضى حديث في دلالة (أنما) بكسر الهمزة على الحصر ، والأصوليون لم يكتفوا به بل أدرجوا بعده حديثاً في دلالة (أنما) بفتح الهمزة على الحصر ، وذهبوا إلى أنّها فرعُ المكسورة^(٤) .

(١) مفتاح العلوم : ص ١٤٠

(٢) فتح الباري : ٩/١ ، وشروح التلخيص : ١٩٣/٢

(٣) المطول : ص ٢١٧ ، ودلالات التراكيب : ص ٩٩

(٤) حاشية البناني على شرح الجمع : ٢٥٩/١

الفرق ليس في المعنى بل في كسر الهمزة وفتحها مع بقاء (ما) في المفتوحة على ما هي عليه في المكسورة ، فما ورد على (إنما) المكسورة يرد على (أنما) المفتوحة .

من ذلك ما ذكره الزمخشري في تفسير قول الله ﷻ : ﴿ قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ (الأنبياء: ١٠٨) إذ جمع بين إنما المكسورة وأنما المفتوحة في الدلالة على القصر ، فقال : « إنما لقصر الحكم على شيء أو لقصر شيء على حكم ، كقولك إنما زيد قائم ، وإنما يقوم زيد ، وقد اجتمع المثالان في هذه الآية ، لأن ﴿ إِنَّمَا يُوحَىٰ ﴾ مع فاعله بمنزلة « إنما يقوم زيد » وفي ﴿ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ ﴾ بمنزلة « إنما زيد قائم » وفائدة اجتماعهما الدلالة على أن ما يوحى إلى رسول الله ﷺ مقصور على استئثار الله بالوحدانية »

القول بدلالة (إنما) المكسورة على الحصر في هذه الآية إنما يكون على جعل (ما) زائدة ، وليست موصولة ، بينما الآية تحتل أن تكون (ما) في المكسورة موصولة على معنى : إن الذي يوحى إلى أنه ليس إلهكم إلا إله واحد .

أما (أنما) المفتوحة فدلالته على الحصر هنا ظاهرة متناسبة مع السياق فقد أقيمت في خاتمة سورة «الأنبياء»، وهي سورة المهيمن عليها معنى التوحيد ويكاد يكون قوله ﷻ : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (الأنبياء: ٢٢) هو محور المعنى الكلي للسورة تدور في فلكه المعاني الجزئية للآيات ، وقد جاء قول الله جل ثناؤه : ﴿ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ ﴾ (الأنبياء: ١٠٨) معبرا في صورة نفى واستثناء في السورة نفسها ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ (الأنبياء: ٢٥) فدل ذلك على تضمن (أنما) المفتوحة في ﴿ أَنَّمَا

إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴿ معنى «النفى والاستثناء» ففي الآية صورتان من صور القصر :

الأولى : قصر صفة على موصوف قصر قلب لما يعتقد المخاطب من تعدد الآلهة فكأنه قال : ما يوحى إليّ في شأن الإله إلا كونه مقصورا على الوحدانية .
والثانية : قصر موصوف على صفة قصر قلب أيضاً لما يعتقد المخاطب من تعدد ، فكأنه : ما إلهكم موصوفٌ إلا بالوحدانية ، فهو قصر إضافي كما هو الشأن الغالب في قصر الموصوف على الصفة ، إذ المنازعة في التعدد والوحدانية وليس غيرها من الصفات .

وذلك ما يفهم من كلام الزمخشري وهو الذي يفيد النظر الصحيح .
ومما اجتمع فيه (إنما) المكسورة والمفتوحة قول الله ﷻ : ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌُ وَاحِدٌ فَاَسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ ۗ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ﴾ (فصلت: ٦).

وردت هذه الآية في سياق الرد على الكافرين دعواهم أنهم لا يفهمون عنه ، فأمره أن يقرر لهم أنه بشر مثلهم وليس ملكا أو جنا لا يمكنهم الفهم عنه وأنه يدعوهم إلى أمر ليس غريبا على فطرتهم لا يفهم ، فجاء قوله ﴿ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ﴾ قاصرا رسول الله ﷻ على صفة البشرية ، ونافيا عنه ما يناقضها فيمنع الفهم عنه ، فهو قصرٌ إضافي لقلب دعواهم ، وجاء قوله : ﴿ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌُ وَاحِدٌ ﴾ على نهج قصر موصوف على صفة قصرا إضافيا للقلب ، أى ما إلهكم الحق إلا إله واحد ، وليس متعددا كما تعتقدون ، فاستقيموا إليه وتخلوا عما تعمدون إليه من آلهة باطلة ، واستغفروه وحده مما أنتم عليه من شرك وسوء عمل وويل للمشركين .

ومثل هذه قول الله ﷻ : ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌُ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ ۗ أَحَدًا ﴾ (الكهف: ١١٠).

ومما يتجلى فيه معنى الحصر في (أنما) المفتوحة قوله ﷺ : ﴿ أَعْلَمُوا
أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ﴾ (الحديد: ٢٠).

أفاد الزمخشري احتواء الآية على معنى الحصر ، فقال : « أراد أن الدنيا
ليست إلا محقرات من الأمور ، وهي اللعب واللهو والزينة والتفاخر والتكاثف
وأما الآخرة فما هي إلى أمور عظام »

ويؤكد هذا أنه قد جاء في موضعها (إنما مكسورة) في آية أخرى ﴿ إِنَّمَا
الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ﴾ (محمد: ٣٦) بل جاء موضعها « النفس والاستثناء »
﴿ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ﴾ (الأنعام: ٣٢) فدل ذلك على تضمن (أنما)
المفتوحة معنى النفس والاستثناء الذي هو من أقوى صور مفهوم المخالفة عند
الأصوليين .

وإذا كان الزمخشري قد جعل (أنما) المفتوحة في آية سورة « الحديد » دالة
على الحصر ففي آية أخرى لم يجعلها كذلك ، في قول الله ﷻ : ﴿ وَظَنَّ دَاوُدُ
أَنَّمَا فَتْنَهُ ﴾ (ص: ٢٤) قال : « لما كان الظن للغالب يدانى العلم استعير له ،
ومعناه : وعلم داود وأيقن أنما فتناه : أنا ابتليناه لا محالة بامرأة « وريا » هل
يثبت أو يزل »

ولكن البقاعي في « نظم الدرر » يذهب إلى أن (أنما) المفتوحة في هذه الآية
دالة على الحصر ، يقول : « ﴿ وَظَنَّ دَاوُدُ ﴾ أى اختبرناه بهذه الحكومة في
الأحكام التى يلزم الملوك مثلها ليتبين من أمرهم فيها ، وعلم أنه بادر نسبة
المدعى عليه إلى الظلم من قبل أن يسمع كلامه ، ويسأله المدعى الحكم ،
فعاتبه على ذلك ، والأنبياء - عليهم السلام - لِمَقَامَاتِهِمْ يُعَاتِبُونَ عَلَى مِثْلِ هَذَا ،
وهو قصرُ الموصوفِ عَلَى الصِّفَةِ قَلْبًا ، أى هذِهِ الْقِصَّةُ مَقْصُورَةٌ عَلَى الْفِتْنَةِ ،
لَا تَعْلُقُ لَهَا بِالْخُصُومَةِ ، وَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ مَا قِيلَ مِنْ قِصَّةِ الْمَرْأَةِ - الَّتِي عَلَى كُلِّ

مُسْلِمٍ تَنْزِيهِهُ ، وسائر إخوانِهِ - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - عَنْ مَثِيلِهَا - لَقِيل : وعلم داود ، ولم يقل (وظن) كما شهد كل من له أدنى ذوق في المحاورات»^(١).

جعل البقاعي (أنما) المفتوحة في هذه الآية للحصر ، ليتناسق المعنى مع مقام النبوة ، فيدفع عن سيدنا داود عليه السلام ما قيل .

والتركيب في ﴿ أَنْمَا فَتْنَهُ ﴾ يضارع التركيب في (إنما قمت) وإن اختلفا في كسر الهمزة وفتحها ، وقد ذهب الفراء في (إنما قمت) إلى أنه قد نفى عن نفسه كل فعل إلا القيام ، فكأنه قال : ما أنا إلا قائم ، فهو قصر موصوف على صفة ، بخلاف (إنما قام أنا) فهو لنفى الفعل عن غيره وإثباته لنفسه ، فكأنه قال : ما قام إلا أنا ، فهو قصر صفة على موصوف ،^(٢) وما معناه (أنما فتناه) من قبيل قصر الموصوف على الصفة أى وظن داود ما القصة إلا فتنة وابتلاء واختبار له .

إذا ما كان أبو حيان قد نازع في إفادة (إنما) المكسورة الحصر فإنه قد زعم أن المفتوحة لا خلاف فيها ، بل الخلاف في المكسورة وأما المفتوحة فإن (أن) حرف مصدرى ينسبك منه مع ما بعده والجملة من بعدها جملة غير مستقلة^(٣) ، وعلى الرغم من ذلك الذي أكده قد فسر المفتوحة في قول الله تعالى ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ مَا عَلَيْنَا رَسُولَنَا الْبَلَّغُ الْمُبِينُ ﴾ (المائدة: ٩٢) على معنى الحصر ، وأقام مقامها النفي والاستثناء ، يقول : «أي فإن أعرضتم فليس على الرسول إلا أن يبلغ أحكام الله وليس عليه خلق الطاعة فيكم ، ولا يلحقه من توليكم شيء بل ذلك لاحق

(١) نظم الدرر : ٣٧٥/٦

(٢) الصّاحبي : ص ١٠٥

(٣) البحر المحيط : ٣٤٤/٦

بكم ، وفي هذا من الوعيد البالغ ما لا خفاء به إذ تضمن أن عقابكم إنما يتولاه المرسل لا الرسول وما كلف الرسول من أمركم غير تبليغكم»^(١).

غير خاف أنه قد أبرز معنى الحصر في الآية وأكده ، ولم يؤول (أنما) مع ما بعدها بمصدر كما زعم ، فإن قيل إنه ما استنبط الحصر من (أنما) بل من تقديم الخبر على المبتدأ ﴿ عَلَى رَسُولِنَا أَلْبَلِغُ الْمُبِينُ ﴾ . قلنا : ذلك منقوض بأنه رافض للقول بإفادة التقديم الحصر وقد أكد ذلك في فاتحة تفسيره^(٢) ، وإن قيل إن الدلالة هنا سياقية أى استنبطت من سياق العبارة لا من (أنما) المفتوحة ، قلنا : إن دلالة الأدوات كلها إنما يحررها السياق ودلالاتها الوضعية دلالة مفتوحة ولا سيما الأدوات التركيبية أى التى تمحضت دلالتها المفتوحة من تركيبها من عنصرين فأكثر ، فوجب أن يسوى بين دلالة (أنما) ودلالة غيرها من أدوات المعانى في طريق الدلالة .

محصل القول إذا كان بعض الأصوليين وجمهور البلاغيين على أن (أنما) موضوعة للحصر ، فالذي ينبغي أن يكون ملحوظاً أن الاعتداد عندنا ليس بالوضع الكلمي ولا بالوضع التركيبي - عند القائلين به - بل الاعتداد بما هدى إليه السياق ، فالسياق سلطان فوق سلطان الوضع الكلمي والتركيبى .

للكلمة دلالة مركزية ، ثم لها دلالات احتمالية تتغير بتغير السياق والقرائن ولا تتشابه إلا بقدر تشابه السياق والقرائن .

وهذا أساس ركين من أسس نظرية النظم القائمة على أن « التركيب النفيس أشبه بقطعة من معدن نفيس تعطى ألوانا متكاثرة كلما أدرتها إدارة جديدة ، والسياق هو القوة التى تحرك هذه القطعة لتشيع من ألوانه ما يراد إشعاعه»^(٣).

(١) السابق : ١٥/٤

(٢) البحر المحيط : ٢٤/١

(٣) دلالات التراكيب : ص ٢٥٣

ولما كانت دلالة (أنما) على الحصر دلالة نشأت بالوضع من بعد التركيب باتصال (ما) الكافة بكلمة (أن) الدالة بالوضع الكلمى على تأكيد نسبة الخبر للمبتدأ كانت دلالة الحصر فيها دلالة وضعية منظورا فيها إلى طبيعة دلالة الوضع الكلمى لـ(إنّ) ولطبيعة دلالة اللواحق التى لم تلحق لتعمل في المجال الإعرابي في وجهه المحسوس ، وهي إذ تكفها عن ذلك تمنحها اقتداراً في المجال التركيبي ، فتجعلها قادرة على الولوج على الأفعال ، وما كان لها من قبل (ما) أن تلج ، وتمنحها اقتدارا دلاليا أيضا ماثلا في إفادة نفى نسبة الوصف إلى الموصوف ، والتي كانت من قبل (ما) غير قادرة على الجمع بينهما في آنٍ واحدٍ فكان المرتكز على النفي فيها ليس له عنصر ظاهر فيها مثلما لم يكن المعنى المرتكز على الإثبات ليس له عنصر ظاهر فيها ، وما يظن أن عنصره (إنّ) إنما هو وهم ، فكلمة (إنّ) ليست لإثبات الصفة للموصوف ، بل لتأكيد نسبة الصفة للموصوف سواء كانت النسبة ثبوتية أو نفية : « إنَّ محمداً كريم ، و أنَّ محمداً ليس بخيلاً » .

وهذا يجعل معنى النفي والإثبات فيه غير منطوق . بل المنطوق به هو تأكيد نسبة أحدهما إلا أن جعلناه منطوقا غير صريح وهو ما يعرف بدلالة الإشارة ، وذلك غير قويم إن جَعَلْنَا دلالة الإشارة محصورة في الدلالة غير المقصودة إذ أنّ الإثبات والنفي معنيان مقصودان في (إنما) . والذين قالوا بأن الإثبات فيها منطوق ، والنفي مفهوم هم متجاوزون بالمثبت عن الإثبات ، إذ المنطوق به جملتها هو الصفة المؤكد نسبتها إلى الموصوف وليس إثباتها ، ففي قولنا : « إنما أنت كريم » نص على المثبت لك ، وهو الكرم ، وليس على الإثبات علاقة ونسبة وهي عنصر ملحوظ لا ملفوظ . والمنفى وهو المقابل للمثبت مفهوم .

طبيعة الدلالة في (أنما) على الحصر تجعلُ للسياق والقرائن عليها سلطانا قاهرا ينهه من سلطان الوضع الحادث من بعد التركيب فيها مما يجعل دلالة

الحصر فيها في بعض السياقات قد تخفى ، فيظن أنها غير دالة على الحصر حينئذ بينما الأمر يحتاج حينذاك إلى تدقيق في ملامح السياق والقرائن .

وقد كان البلاغيون والأصوليون على وعى بالغ حيث جعلوا دلالة (أنما) على الحصر إقامة النفي الاستثناء مقامها وإن تراءت مفارقات بيانية لا تقدح في أصل الدلالة على الحصر . فلكل منهما سياق تقام فيه فتأنس به .

[٣] مفهوم الحصر بالتعريف

التعريف « يقصدُ به معيْنٌ عند السامع من حيثُ هو معين ، فهو إشارةٌ تعيين المعنى وحضوره » فمدلول اللفظ حينئذ متعين قائم في ذهن السامع^(١) ، وهو يكون بأشياء عدة تناول الأصوليون منها « لام التعريف » و « الإضافة » ودلالاتها على الحصر .

ذهب الغزاليُّ إلى أن الحصر بالتعريف يلحق بالحصر بإنما ، وإن كان دونه في القوة لكنه ظاهر في الحصر ، فإننا ندرك الفرقَ بين قول القائل : زيد صديقي ، أو صديقي زيد ، وقوله : العالم زيد ، فالأول تعريف بالإضافة والثاني بـ(أل) ، ومتى كان الخبر أخص والمبتدأ أعم ، أفاد الحصر ، ففي قولنا : صديقي زيد أي لا عمرو ، وقولنا العالم زيد أي لا خالد ، وذلك بشرط ألا يقترن به قبل الفراغ من الكلام ما يغيره فإن اقترن كما في « العالم زيد وعمرو » لم يفد الحصر في زيد^(٢) .

وإذا ما كان بعض الأصوليين يذهبون إلى أنه إذا ما كان الخبر نكرة فإنه لا يفيد المبتدأ الحصر كما في ما رواه البخاري في كتاب الصوم بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال :

(١) حاشية السيد على الكشاف: ٥٠/١، ورسالة في لام التعريف لعيسى الصفوي تحقيق :

محمد الدغري ، مجلة جامعة أم القرى العدد ١ (المحرم ١٤٣٠هـ) ص ٣٧ .

(٢) المستصفي : ١٠٧/٢

«الصِّيَامُ جُنَّةٌ ، فَلَا يَرُفُثُ وَلَا يَجْهَلُ ، وَإِنْ امْرُؤٌ قَاتَلَهُ أَوْ شَاتَمَهُ فَلْيَقُلْ إِنِّي صَائِمٌ . مَرَّتَيْنِ ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَخُلُوفُ فَمِّ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ ، يَتْرُكُ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ وَشَهْوَتَهُ مِنْ أَجْلِ الصِّيَامِ لِي ، وَأَنَا أَجْزَى بِهِ ، وَالْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا» . فإنه لا يمنع أن يكون غيره أيضا جنة ^(١) فإن المحققين منهم على أن المبتدأ يجب انحصاره في خبره مطلقا سواء كان الخبر معرفة أو نكرة ، فالخبر لأبد أن يكون مساويا أو أعم كما في قولنا : «الإنسان ناطق والإنسان حيوان»

وعلى ذلك يكون المبتدأ ذو الخبر المساوي منحصرًا في مساويه كانحصار الإنسان في الناطق ، وأن يكون المبتدأ ذو الخبر الأعم منحصرًا في الأعم كانحصار الإنسان في الحيوان . فإذا كان الخبر نكرة فالحصر الذي يدل عليه إنما هو المقتضى نفي النقيض فقط كما في قولنا «زيد قائم» فهذا يقتضى نفي نقيض القيام فقط ولا يقتضى نفي كل ما عداه ، فإذا ما كان الخبر معرفة ، فالحصر فيه يقتضى نفي النقيض والضد والخلاف كما في «زيد القائم» ^(٢) .

وحديث الأصوليين في الحصر بالتعريف حديث موجز وفيه ضرب من التعميم والإجمال ويغلب عليه أحيانا التجاوز في تحريره ، وليكون الأمر أكثر جلاء وضبطا فإنني أخلص القول في هذا مما اشتجر به :

الأصل في (أل) دخولها على الأسماء ، ولكل اسمٍ مُسَمَّى : (حقيقة) وذلك المسمى وتلك الحقيقة تطلق على أفراد فلدينا في كل اسم شيئان الأول : مسمى ، والآخر أفراد ف(ال) الداخلة على الاسم إما أن تشير إلى الحقيقة وحدها وإما أن تشير إليها مع ملاحظة أفرادها .

إن أشير ب(أل) إلى المسمى من حيث هو دون ملاحظة شيء من أفراده ، فتسمى لام الحقيقة ولام الجنس ولام الطبيعة ولام الماهية ، وكلها بمعنى

(١) شرح الكوكب المنير : ٥١٩/٣

(٢) الفروق للقرافي : ٤١/٢ ، ٤٢

تراها ظاهرة في قولهم (الرجل أقوى من المرأة) أى حقيقة الرجل وجنسه أقوى من حقيقة المرأة ، دون ملاحظة أفراد كلّ جنس ، فقد تكون إحدى النساء أقوى من واحد من الرجال .

ومن هذا قول الله ﷻ : ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾ (الأنبياء: ٣٠) أى من جنس الماء ولا يراد واحد من أفراده : ماء مطر أو عين أو نهر... إلخ

ومثله قول المعري :

وَالخِلُّ كَالْمَاءِ يُنْدِي لِي ضَمَائِرَهُ مَعَ الصَّفَاءِ ، وَيُخْفِيهَا مَعَ الْكُدْرِ

وعلامة هذا النوع من اللامات أنه لا يصح أن يوضع موضعها كل أو بعض ، ويصح أن يوضع موضعها كلمة (جنس).

وإن أشير بـ(أل) إلى الحقيقة والجنس من حيث تحققه في أفراده وما صدقاته ، وكان المراد جميع أفراده فتسمى « لام الاستغراق » ، وعلامتها صحة وضع (كلّ) موضعها ، تراها في قول الله ﷻ : ﴿ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴾ (النساء: ٢٨) أى كل إنسان ، وكذلك في قوله ﷻ : ﴿ وَالْعَصْرُ ① إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٌ خُسْرٍ ﴾ (العصر: ١، ٢) ولذا صح الاستثناء منه ، فقال ﷻ : ﴿ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ﴾ (العصر: ٣).

وإن كان المراد بهذه (اللام) التى أشير بها إلى الحقيقة والجنس بعض أفراده فإن كان بعضا غير متعين فتسمى لام العهد ذهنى ، و هي لا تفيد تعريفا معنويا فالاسم معها كالنكرة كما في قول الله ﷻ : ﴿ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الدَّيْبُ ﴾ (يوسف: ١٣) أى ذئبٍ كَانَ ، فالمراد فرد شائع غير معين .

ومثله قول الشاعر :

وَلَقَدْ أَمْرٌ عَلَى اللّٰثِمِ يَسُبُّنِي فَمَضَيْتُ ثَمَةً قُلْتُ لَا يَعْنِينِي

فهو لم يقصد لثيماً معينا بل أى لثيم كان .

وإن كان المراد بهذه اللام التي أشير بها إلى الحقيقة والجنس بعض أفرادها وكان بعضها متعينا ، فإما أن يكون قد سبق ذكره أو معه من القرائن والأحوال ما يعينه ، فإن كان قد سبق ذكره فتسمى اللام لام العهد الذكري .

وعلامتها صحة وضع ضمير موضعها يعود على المذكور وذلك كما في قول الله ﷻ : ﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ ﴿١٦﴾ (المزمل: ١٥، ١٦) أي فعصاه فرعون ، وكذلك قول الله ﷻ : ﴿ اللَّهُ نُورٌ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ ﴿٣٥﴾ (النور: ٣٥) وإن كان هذا متعينا بقرائن الأحوال والملابسات فتسمى لام العهد الخارجي الحضوري وذلك كقولك لمن دخل عليك من باب ما أغلق الباب ، فإنه لن يغلق أي باب بل الذي دخل منه ، وقد عَيَّنْتُهُ الْقَرِينَةَ ، وكقول معلم النحو لتلميذه أخرج الكتاب ، فهو معين عنده بقرينة الحال .

فأل إما أن تكون لام الجنس أو الاستغراق أو العهد الذهبي أو العهد الخارجي الذكري أو العهد الخارجي الحضوري .

وهذه الأنواع الخمسة من حيث التعيين ضربان :

الضرب الأول « لام الجنس » و « لام الاستغراق » و « لام العهد الذهني » .

وهذا ضعيف في تعيين المشار إليه بـ(أل) .

والضرب الآخر « لام العهد الخارجي » بنوعيهما الذكري والحضوري ، وهذا أقوى في التعيين ، والذكري أعلى من الحضوري ؛ لأن الذكري مدخولها حاضر في السمع ، والحضوري حاضر في الذهن^(١) .

(١) ينظر في هذا : الأصول لابن السراج : ١٥٠/١ ، وشرح الكافية للرضي : ١٣١/٢ ، ورسالة في لام التعريف لعيسى الصفوي ، تحقيق : محمد الدغريري : ص ٤٦

وما هو أقوى تعيينا هو أضعف حصرا « لأنّ الحصر إنما يتصور فيما يكون فيه عموم كالجنس فيحصر في بعض الأفراد»^(١) فد(أل) الجنس والحقيقة هي الأعلى في الدلالة على الحصر . وهي تفيده بأنواعه الثلاثة : الإفراد والقلب والتعيين دون حاجة إلى دليل خارجي ، و(ال) التي للعهد إنما تدل على الحصر بدليل خارجي وهي تفيد القلب والتعيين ، وفي إفادتها الإفراد منازعة .

ومجمل الأمر أن (أل) الجنسية تدخل على المبتدأ وعلى الخبر وعليهما معا . إذا دخلت على المبتدأ وحده كما في ما رواه البخاريّ في كتاب (البيوع) بسنده عن الزهريّ عن أبي سلمة عن جابر رضي الله عنه جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم الشفعة في كلّ مال لم يقسم ، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة . « فإنها تفيد قصر المبتدأ على الخبر أي حصر المبتدأ في الخبر فيكون المعنى الشفعة محصورة فيما لم يقسم (ما الشفعة إلا فيما لم يقسم) ، وهذا المنفي صرح به آخر الحديث (فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة).

كذلك إذا ما كان الخبر أيضاً معرفة (الأمير زيد) أي (ما الأمير إلا زيد) فكل ذلك تفيد فيه (ال) حصر المبتدأ في الخبر . والجمهور على أنه إن كانا معرفين فالمقدم هو المبتدأ ولكن الرازيّ على أن ما كان ذاتا منهما كان هو المبتدأ تقدم أو تأخر ، ففي نحو (الشجاع عليّ) المبتدأ (عليّ) وكذلك هو المبتدأ في (عليّ الشجاع) وذلك أن الاسم متعين للابتداء تقدم أو تأخر لدلالته على الذات والصفة متعينة للخبرية تقدمت أو تأخرت لدالتها على أمر نسبي ، وقد ردّ هذا الذي ذهب إليه الرازيّ بأن الصفة حين تقدم إنما يراد منها الذات المتصفة بثبوت الصفة لها . والاسم حين يؤخر إنما يراد به التسمية بذلك الاسم أي الشخص الذي يثبت له الشجاعة هو المسمى بعليّ .

(١) شروح التلخيص : ١٠٢/٢

أما إذا دخلت (ال) على المسند وحده فالمسند إليه يكون معرفاً بغيرها فتكون (ال) مفيدة حصر المسند في المسند إليه كما في قول الله ﷻ : ﴿ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (البقرة: ٥) أى أن الفلاح محصور في المشار إليهم : (ما المفلحون إلا هم)

فإذا ما دخلت (ال) على المسند إليه والمسند معاً كما في «الكرم التقوى» و «الأمير الشجاع» فالتحقيق احتمالاً الأمرين : حصر المسند إليه في المسند ، وحصر المسند في المسند إليه ، واستظهر السيد الشريف أن يكون من حصر المسند إليه في المسند أى حصر الكرم في التقوى والإمارة في الشجاع ، لأن الحصر مبنيٌّ على قصد الاستغراق وشمول الأفراد ، وذلك بالمسند إليه أنسب ، إذا قصد فيه إلى الذات وفي المسند إلى الصفة .

وذهب آخرون إلى أنه إذا كان أحدهما أعمّ كان هو المحصور سواء قدم أو آخر ، كما في «الكرم التقوى» فالكرم أعمّ ، فهو المحصور في التقوى ، فكانه قيل : ما الكرم إلا التقوى

وقد يكون المعرف بلام الجنس عاماً وقد يكون مخصصاً ومقيداً بقيد . وكذلك دلالة المعرف على الحصر ليست لزومية قاطعة فقد يأتي التعريف بغير الحصر كما في قول الخنساء :

إِذَا قَبِحَ الْبُكَاءَ عَلَيَّ قَتِيلٍ رَأَيْتُ بُكَاءَكَ الْحَسَنَ الْجَمِيلَا

وقول ابن الرومي :

هُوَ الرَّجُلُ الْمُشْرُوكُ فِي جِلِّ مَالِهِ وَلَكِنَّهُ بِالْمَجْدِ وَالْحَمْدِ مُفْرَدٌ

وكلام عبد القاهر في هذا وتقريره أن التعريف ما جاء لحصر ، بل الخنساء أرادت بالتعريف إثباتاً وتقريراً معنى الوصف للموصوف على وجه الكمال الذي لا يخفى ، وأراد ابن الرومي به تعيين الحقيقة بجعلها أمراً مقدراً موهوماً بصورة في خاطره ، ثم يجريه مجرى ما عهد وعلم إبلاغاً في تحقيقه

وتصويره ، فكأن ابن الرومي يقول لك : فكّر في رجل لا يتميز عفاته وجيرانه ومعارفه عنه في ماله وأخذ ما شاءوا منه فإذا حصّلت صورته في نفسك ، فاعلم أنه ذلك الرجل^(١).

إذا ما كنت قد بسطت القول في الحصر بالتعريف بأل وكنت قد ذكرت أن الغزالي قد قرن بين التعريف بال والتعريف بالإضافة ، فإن أهل العلم على أن ما جرى من تقسيمات في (ال) جار في المعرف بالإضافة ، لأن الإضافة إلى المعرفة إشارة إلى حضور المضاف الحاضر في ذهن السامع تارة يراد به فرد معين في الخارج وتارة يراد منه الحقيقة من حيث هي أو من حيث تحققها في ضمن جميع الأفراد أو في ضمن فرد غير معين^(٢) فما يجرى على المعرف بال من حيث إفادة الحصر هو مثله جار على المعرف بالإضافة .

[٤] - مفهوم الحصر بضمير الفصل

أشار بعض الأصوليين إلى أن ضمير الفصل بين المبتدأ والخبر يفيد الحصر ، كما في قول الله ﷻ : ﴿ وَإِنْ جُنَدْنَا لَهُمُ الْغَلْبُونَ ﴾ (الصفات: ١٧٣) فإنه لم يسق إلا للإعلام بأنهم الغالبون دون غيرهم ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ ﴾ (غافر: ٤٣) وقوله تعالى : ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (النور: ٥) ولأن ذلك لم يضع إلا للإفادة ، ولا فائدة في مثل قوله ﷻ : ﴿ وَلَيْكُنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ ﴾ (الزخرف: ٧٦) سوى الحصر ، وكذلك قوله ﷻ : ﴿ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ ﴾ (الشورى: ٩) أي فغيره ليس بولي^(٣).

ما قاله بعض الأصوليين في هذا غير محرر وهو في حاجة إلى تحقيق :

(١) الدلائل : ص ١٨٢، ١٨٣، وانظر : المطول : ص ١٧٨ (تركيا) وشروح التلخيص :

٩٦/٢ ، والدر النضيد لحفيد السعد : ص ٣٠٨

(٢) الدسوقي على مختصر السعد في البلاغة : ٩٧/٢

(٣) شرح الكوكب المنير : ٥٢١/٣ ، حاشية البناني على شرح الجمع : ٢٥٢/١ ،

والكوكب الدرّي للأسنوي : ص ٢٠٩

ضمير الفصل إنما هو صورة ضمير واقع بين المبتدأ والخبر أو ما أصلهما كذلك وليس بضمير ذي مرجع بل هو حرفٌ أتى على صورة الضمير ، إذ الغرض الأهم من الإتيان به دفع الالتباس ، وهذا معنى الحرف لا معنى الضمير ، فهو مفيد معنى في غيره لا فيه وذلك شأن الحرف ولما صار ضمير الفصل حرفا انخلع عنه لباس الاسمية فلزم صيغة الضمير المرفوع فلم يتصرف مثلما لا يتصرف الحرف غير أنه بقي له من الاسمية الموافقة في العدد والجنس والنوع ، لعدم عراقته في الحرفية ذلك ما عليه جمهور أهل العلم^(١).

ولا يلزم الإتيان بضمير الفصل إلا إذا تحقق في الكلام شروط :

أن يكون المبتدأ قبله غير مسبوق بناسخ .

أن يكون المبتدأ اسما ظاهرا لا ضميرا .

أن يكون الخبر صالحا لأن ينعت به المبتدأ .

فإذا ما تحققت هذه الشروط وجب أن يؤتى بضمير الفصل دفعا لالتباس خبر المبتدأ بنعته . فإذا ما انخرم شرط لم يلزم الإتيان بضمير ، بل كان الإتيان به جائز ، ولذلك أجاز جماعة الإتيان بضمير الفصل والخبر فعل مضارع لمشابهة المضارع الاسم وامتناع دخول (ال) عليه فشابه الاسم المعرفة ، وجعلوا منه قول الله ﷻ : ﴿ أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ ﴾ (التوبة: ١٠٤) وقوله ﷻ : ﴿ وَمَكَرُ أَوْلِيكَ هُوَ يُبَوِّرُ ﴾ (فاطر: ١٠) وذلك ما عليه الزمخشري في الكشاف والسعد في المطول ونازع فيه البهاء السبكي في العروس^(٢).

(١) عروس الأفراح (شروح) ٣٨٦/١ وشرح الرضي كافية ابن الحاجب : ٢٤/٢

(٢) المطول : ص ١٠٥ (تركيبا) شرح الرضي الكافية ج : ٢٥/٢ ، ومغني اللبيب :

١٠٤/٢ ، وعروس الإفراح (شروح) : ٣٨٧/١ .

وجوز آخرون أن يكون الخبر فعلا ماضيا ، وذلك ما عليه السهيلي
 والتتوخي والبقاعي وغيرهم منه قول الله تعالى جدّه : ﴿ وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ
 وَأَبَكَ ﴿٤٣﴾ وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا ﴿٤٤﴾ وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ﴿٤٥﴾ مِنْ
 نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى ﴿٤٦﴾ وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرَى ﴿٤٧﴾ وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وَأَقْنَى ﴿٤٨﴾
 وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشِّعْرَى ﴿٤٩﴾ وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَى ﴿٥٠﴾ وَثَمُودًا فَمَا أَبْقَى ﴿٥١﴾
 وَقَوْمَ نُوحٍ مِّن قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا هُمْ أَظْلَمَ وَأَطْغَى ﴿٥٢﴾ (النجم: ٤٣-٥٢).

أتى بضمير الفصل هنا فيما ادعى فيه نسبة ذلك المعنى إلى غير الله تعالى
 ولم يؤت به حيث لم يدع ذلك كما يراه في ﴿ وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ ﴾ فإنه ظاهر
 في اختصاص الله ﷻ به بل هو في غاية التعذر على غيره ، فأعراه عن ضمير
 الفصل وقد نقده البهاء السبكي بأن الخلق أحياء وقد نوزع في الأحياء وجاء
 معه ضمير الفصل في ﴿ وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا ﴾ ^(١)

ونضيف لذلك أنه لم يأت بضمير الفصل مع ما يدعى أنه لغير الله ﷻ كما
 في قوله ﷻ : ﴿ وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَى ﴾ فالإهلاك ينسب عندهم للدهر
 ﴿ وَمَا يُلْكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ﴾ (الجمانية: ٢٤).

والمازني لا يجيز جعل الضمير قبل الماضي لا يشبه الاسم حتى يقال إنه
 فيه كأنه اسم .

والجمهور على أن الضمير الذي قبل أفعل التفضيل ضمير فصل كما في
 قول الله ﷻ : ﴿ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَن
 أَهْتَدَى ﴾ (النجم: ٣٠) وذلك لمشابهة أفعال التفضيل ما فيه (ال) من حيث كون
 المخصص أفعل التفضيل حرفا هو (من) التفضيلية وهذا الحرف ملتبس بأفعل
 التفضيل متحد معه ، كما أن مخصص المعرف بال حرف متحد معه وهو (ال)

(١) نظم الدرر : ٣٣٢/٧ (بيروت) عروس (شروح) : ٣٨٦/١ ، حاشية الشهاب على
 البضاوي : ١١٧/٨ ، التحرير والتنوير للطاهر : ١٤٧/٢٧

ولما كانت (من) التفضيلية كآل التعريفية معنى لم يجز اجتماعهما فلا يقال :
« محمد الأفضل من زيد » على أن الأفضل خبر^(١).

ما مضى بيان للمقامات التركيبية التي يقام فيها ضمير الفصل وجوبا وجوازا
والتي يوصف فيها هذا العنصر بأنه ضمير فصل ، فيعطى منزلته الدلالية والتي
تتمثل في أن يكون لثلاث دلالاتٍ نص عليها الزمخشري وهو بصدد تفسيره
قول الله ﷻ : ﴿ أَوْلَيْكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾
(البقرة: ٥) وهي :

الدلالة على أن الوارد بعده خبر لا صفة .

والتوكيد أى توكيد الحكم للدلالة على ربط المسند بالمسند إليه ، وقيل
توكيد المحكوم عليه لأنه راجع إليه فهو توكيد له والأول أقوى فليس لضمير
الفصل مرجع .

وإيجاب إن فائدة المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره أى أنه لقصر المسند
على المسند إليه .

فضمير الفصل مفيد التوكيد اضطرادا وقد يفيد الحصر أحيانا وذلك حين
لا يكون في جملته ما يفيد الحصر سواه أما إن كان كما في ﴿ وَأَوْلَيْكَ هُمْ
الْمُفْلِحُونَ ﴾ فالمؤسس معنى الحصر فيه إنما هو التعريف أما ضمير
الفصل فهو مؤكد دلالة التعريف على الحصر^(٢).

وذلك هو الأعلى في فقه البيان .

ألا ترى أننا إن قلنا بإفادة ضمير الفصل تأسيس الحصر في جملته دائما
فقد يتعارض مقتضى الحصر به مع مقتضى الحصر بأل كما في الشجاع هو
زيد ، فمقتضى الحصر المبتدأ في الخبر أى ما الشجاع إلا زيد ، ومقتضى

(١) شرح الرضي الكافية : ٢٥/٢

(٢) المطول (تركيا) : ص ١٠٥ .

الحصر بضمير الفصل حصر الخبر في المبتدأ كما في ﴿ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ﴾ (النحل: ١٢٥) فقد حصر الخبر في المبتدأ بحيث لا يكون ذلك العلم لغيره تعالى هذا إذا ما كان التعريف في المبتدأ فإن كان في الخبر فلا يكون تدافع بين مقتضى التعريف ومقتضى ضمير الفصل ولكن الأعلى جعل الحصر مؤسسا بالتعريف ومؤكدا بضمير الفصل .

[٥] مفهوم الحصر بالتقديم

بناء العبارة في العربية لا يقوم على أسر عناصرها في موقع لا يكون لها سواه في أيِّ مقامٍ أقيمت العبارة ، بل هو بناء يكلُّ أمر ذلك إلى السياق والمقام ولقانية المتكلم وإبداعه ، ومن ثمَّ كان لعناصر العبارة موقع يختلف باختلاف السياق والغرض المسوق له الكلام خلا قليلا من أدوات المعاني .

ومرتكز النظم إعجازا في بيان الوحي قرآنا ، وسنةً ، وإبداعا في لغة البشر إنما هو الموقع والعلاقة : موقع العنصر العبارة فيها وعلاقته بغيره ، فهذان لا قيام لنظم بدونهما وما عداهما منزله من دونها وكلُّ ذلك مرجعه ومعيار حسنه إلى السياق والغرض المسوق له الكلام .

ولا ترى بياناً فقيهاً في تفسير النصوص وفهم معانيها لا يجعل لموقع عناصر الكلام ومنازلها مرجع فضلية عظمتي .

وبيان موقع الكلمة تقديمها وتأخيرا كثير الفوائد جم المحاسن عنى البيانين منه بدلالته على التخصيص والحصر أكثر من عنايتهم بغيرها من الفوائد والمحاسن .

ولم تكن عناية الأصوليين نظريا بإفادة تقديم المعمول على عامله الحصر عناية مبسوطة ، بل تكاد لا تعدو الإشارة العابرة ، وربما صاحبها الإشارة إلى أن ذلك دعوى البيانين في فن المعاني وإن ذلك قد خالف فيه ابن الحاجب وأبو حيان^(١) .

(١) شرح الكوكب المنير : ٥٢٢/٣ ، وحاشية البناني على شرح الجمع : ٢٥٧/١

وممن أنكر إفادة التقديم الحصر ، وجعله مفيدا للاختصاص التقيُّ السُّبكيُّ (ت : ٧٥٦ هـ) مفرقا بين الحصر والاختصاص بناء على أن «الاختصاص افتعال من الخصوص ، والخصوص مركب من شيئين : أحدهما عام مشترك بين شيئين أو أشياء ، والثاني معنى منضم إليه يفصله عن غيره ، كضرب زيد ، فإنه أخص من مطلق الضرب ، فإذا قلت : ضربت زيدا ، أخبرت بضرب عام وقع منك على شخص ، فصار ذلك الضرب المخبر به خاصا لما انضم إليه منك ومن زيد» .

وهذه المعاني الثلاثة أعنى مطلق الضرب وكونه واقعا منك وكونه واقعا على زيد قد يكون قصد المتكلم بها ثلاثتها على السواء ، وقد يترجح قصده لبعضها على بعض ويعرف ذلك بما ابتداء به كلامه ، فإن الابتداء بالشيء يدلُّ على الاهتمام به وأنه هو الأرجح في غرض المتكلم ، فإذا قلت : «زيدا ضربت» علم أن خصوص الضرب على زيد هو المقصود ، ولا شك أن كلَّ مركب من خاص وعام له جهتان ، فقد يقصد من جهة عمومه . وقد يقصد من جهة خصوصه ، فقصد من جهة خصوصه هو الاختصاص ، وأنه هو الأهمُّ عند المتكلم ، وهو الذي أفاد به السامع من غير تعرُّضٍ ولا قصدٍ لغيره بإثباتٍ ولا نفي .

«وأما الحصر فمعناه نفيٌ غير المذكور وإثبات المذكور ، ويعبر عنه بـ«ما وإلا» أو بـ«إنما» . فإذا قلت : «ما ضربت إلا زيدا» كنت نفيت الضرب عن غير زيد ، وأثبتته لزيد ، وهذا المعنى زائد على الاختصاص ، وإنما جاء في ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة:٥) للعلم بأنه لا يُعبد غير الله ولا يستعان غيره....»^(١) .

(١) فتاوى السبكي : ١٢/١ ، ١٣ ، وينظر : شرح جمع الجوامع : ٢٥٧/١ .

ما ذهب إليه السبكي من حصر التقديم في دلالة الاختصاص الاهتامي وتجريده من دلالة الاختصاص الحصري فيه إبطال دلالة للتقديم مستمدة من طبيعته النظامية المكتتفة بسطان السياق الدلالي . فتحريك المؤخر عن منزلته التي هي له ودفعه إلى منزلة مقدمة لا ينحصر في الدلالة على اهتتام المتكلم بما قدمه ، فالسياق قد يفرض علينا في «زيداً أكرمت» أن نُبرز العناية بالدلالة على إيقاع إكرامنا على «زيد» خاصة ، كأن يكون وقوع الإكرام منا على «زيد» غير متوقع ، كأن يكون بينه وبيننا نفرة ومخاصمة ، فالقصد هنا على إبراز وقوعه عليه خاصة دون اعتبار لوقوعه على غيره أو عدم وقوعه ، وقد يكون المقام والسياق الذي قيلت فيه العبارة نفسها قائماً على منازعة ومجادلة في وقوع إكرام منا على زيد دونه أو معه فلا يكون القصد إلى إبراز وقوع الإكرام عليه منا ، بل على وقوعه عليه وحده أو دون غيره المزعوم ، ومنع أن يكون هذا التركيب صالحاً لأن يقام في مثل هذا السياق والمقام إنما هو حجرٌ غير مشروع على فطرة الأداء البياني .

والتقي السبكي نفسه قد خضع لسطان الدلالة السياقية للتقديم على الحصر في ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة: ٥) فقال «وإنما جاء هذا المعنى في ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ، للعلم بأنه لا يعبد غير الله ولا يستعان غيره ألا نرى أن بقية الآيات لم يطرد فيها ذلك»

وكان التقي السبكي يدعى أن البيانيين والقائلين بإفادة التقديم الحصر يدعون اطراد هذه الإفادة ، وما قال أحدٌ منهم بذلك بل هي إفادة أغلبية مقرونة بسياقاتها ، بل إن الاختصاص بمفهومه عند التقى السبكي ليس بمطرد في التقديم في كل نص وسياق ، فالضياء بن الأثير يذهب إلى أن التقديم «يستعمل على وجهين :

أحدهما : الاختصاص ، والآخر : مراعاة نظم الكلام وذلك أن يكون نظمه لا يحسن إلا بالتقديم ، وإذا أخرج المقدم ذهب ذلك الحسن ، وهذا الوجه أبلغ

وأؤكد من الاختصاص» ^(١) بل أنه ليذهب في قول الله ﷻ : ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة: ٥) إلى عكس ما ذهب إليه التقي السبكي من إفادة الآية معنى اختصاص الله بالعبادة ، وادعى ابن الأثير « أنه لم يقدم المفعول فيه على الفعل للاختصاص وإنما قدم لمكان نظم الكلام ، لأنه لو قال : نعبدك ونستعينك لم يكن له من الحسن ما لقوله ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ألا ترى أنه تقدم قوله سبحانه وبِحَمْدِهِ : ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (٢) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٢﴾ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٣﴾ (الفاتحة: ٢-٥) وذلك لمراعاة حسن النظم السجعي الذي هو حرف النون ، ولو قال : نعبدك ونستعينك لذهبت تلك الطلاوة ، وزال ذلك الحسن ، وهذا غير خاف على أحد من الناس فضلا عن أرباب علم البيان» ^(٢)

وإذا ما كان التقي السبكي قد حجر واسعا فابن الأثير مثله حجر واسعا ، فليس في السياق ولا التركيب ولا أصل المعنى ما يمنع أن يجتمع في التقديم إفادة الاختصاص الحصري وإفادة مراعاة حسن السجع النظمي ، بل إن حسن السجع النظمي لا قيام له إلا بتناسقه مع المعنى «فإنك لا تجد تجنيسا مقبولا ولا سجعا حتى يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه وساق نحوه ، وحتى تجده لا تبغي به بدلا ولا تجد عنه حولا» ^(٣)

وليس القول بعجز التقديم عن أن يجمع الاختصاص الحصري وحسن السجع النظمي في غمد بأقل حجرا من القول بعجز التقديم عن تجاوز الدلالة على الاختصاص الاهتمامي إلى الاختصاص الحصري .
وإذا كان التقي السبكي يذهب إلى أن «الفضلاء لم يذكروا في ذلك لفظة الحصر وإنما قالوا الاختصاص» ^(٤) فإن ذلك منقوص بأن الزمخشري الذي

(١) المثل السائر : تحقيق : الحوفي وطبانة : ٢١١/٢

(٢) السابق ٢١٢/٢

(٣) أسرار البلاغة : ط : شاكر : ص ١١

(٤) فتاوى السبكي : ١٢/١

اعتمد السبكي على الاستشهاد باستخدامه مصطلح الاختصاص دون مصطلح الحصر إنما كان يضمن التقديم الذي ذكر فيه مصطلح الاختصاص معنى النفي والاستثناء وهو معنى الحصر وليس معنى الاختصاص الاهتمامي :

يقول الزمخشري في تفسيره قول الله ﷻ : ﴿ إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ﴿٢٥﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ ﴾ (الغاشية: ٢٥، ٢٦) : « فإن قلت : ما معنى تقديم الظرف ؟

قلت : معناه التشديد في الوعيد ، وأن إيابهم ليس إلا إلى الجبار المقدر على الانتقام... » .

أما منازعة « أبي حيان » في إفادة التقديم الحصر فقد لقيت من بعض شيوخ أهل العلم نقضا لم يبق فيها^(١) .

وما ذهب إليه ابن الحاجب وهو النحوى الأصولي من أن دعوى الناس إفادة التقديم الحصر وهم ، وتمسكهم بنحو ﴿ بَلِ اللَّهِ فَاعْبُدْ ﴾ (الزمر: ٦٦) ضعيف لورود ﴿ فَاعْبُدِ اللَّهَ ﴾ (الزمر: ٢) فيلزم أن المؤخر يفيد عدم الحصر لكونه يقتضيه^(٢) فإن تضعيفه هو الضعيف ، إذ أنه غفل عن أثر السياق وعن دلالات التراكيب .

لو أن ابن الحاجب نظر في سياق قوله : ﴿ فَاعْبُدِ اللَّهَ ﴾ وقرائنه لأدرك أن معنى الحصر في الآية زاهر قاهر مصرح به لا يحتاج إلى تأسيس بدلالة التقديم والتأكيد . وهي الدلالة المعقولة المفهومة ، يقول الحق ﷻ : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ﴿٢﴾ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ ﴾ (الزمر: ٢) أليس معنى تخصيص الله ﷻ بالعبادة هو المهيمن على معنى الآية ؟ أليس قوله : ﴿ مُخْلِصًا ﴾ وحده كافيا لإرغام كل عاقل على فقه معنى التخصيص الحصري من الآية ؟

(١) ينظر البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري لشيخنا أبي موسى : ص ٢٧٢ ، ٢٨١

(٢) شرح الكوكب المنير : ٥٢٢/٣

أما قوله ﷺ : ﴿ بَلِ اللَّهِ فَاعْبُدْ ﴾ فقد جاء في سياق الرد والدفح لدعوة الكافرين له أن يعبد غير الله ﷻ يقول الحق ﷻ : ﴿ قُلْ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ ﴾ (١) وَلَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِن أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ (٢) بَلِ اللَّهِ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿ (الزمر: ٦٤-٦٦).

وهذا وحده كاف في فقه دلالة التقديم في هذه الآية على التخصيص الحصري .

ولعلّ الشيخ يزعم أنّ القائلين بإفادة التقديم الحصر يذهبون إلى أنّ دلالة وضعيّة تلزمه حيث حلّ فيلزمهم بأن التأخير في ﴿ فَاَعْبُدِ اللَّهَ ﴾ يفيد عدم الحصر بناء على قولهم . أو لعله يزعم أنهم يذهبون إلى أنّ الحصر يلزمه التقديم ، فحيث كان الحصر كان التقديم ، فكلا الأمرين لا يقالان من أحد البتة ، فهم مجاهرون بأن إفادة التقديم الحصر إنّما هي بواسطة مدلول الكلام ومفهومه الخطابي ، وحكم القوة المدركة لخواص التراكيب ولطائف اعتبارات البلغاء بإفادته التخصيص من غير وضعٍ لذلك وجزمٍ عقلي حتى أنّ من لم يكن له هذا مع كمال قوته الإدراكية والتسابق إلى القوة العقلية ربما يناقش في ذلك ، إفادة التقديم الحصر بسبيل الفحوى بمدلولها البلاغي لا الأصولي (١) .

وقد صرح ابن النجار الحنبلي (٢) بأن الحنابلة وأصحاب الشافعي احتجوا بإفادة التقديم الحصر على تعيين لفظي التكبير والتسليم في افتتاح الصلاة والخروج منها خروجاً مشروعاً ، بما رواه أبو داود من كتاب (الطهارة) بسنده عن مُحَمَّدِ بْنِ الْحَنْفِيَّةِ عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :

(١) شرح السعد لمفتاح البلاغة نقلاً عن تقرير الشربيني على شرح الجمع : ٢٥٧/١ ، والمطول (تركيباً) ص ٤٢١ ، وحاشية الفنري على المطول : ص ٢٦٢ ، وشروح التلخيص : ٢٠٣/٢ .

(٢) شرح الكوكب المنير : ٥٢٣/٣ .

«مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ». (حسنه الألباني)

حيث أفاد تقديم الخبر «تحریمها وتحليلها» تخصيص التحريم بالتكبير وتخصيص التحليل بالتسليم ، وهذا مبني على أنَّ المعرف بآل هو المبتدأ ، «التكبير» و«التسليم» فيكون من تقديم الوصف (الخبر) على الموصوف (المبتدأ) والترتيب الفطري خلافه ، فيفهم من العدول إليه قصد النفي عن غيره^(١).

وجمهور البلاغيين على أن تحرير الخبر والمبتدأ ليس من جهة التعريف بآل، بل ما كان ظاهرا في العموم سواء كان صفة أو اسم جنس كان هو المبتدأ، وما كان أخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما أو غير علم كان هو الخبر لا يؤدي بالضرورة إلى إنكار دلالة التركيب في «تحریمها التكبير وتحليلها التسليم» على الحصر ، بل الحصر ظاهر فيه ، ولكن طريقه التعريف بآل عند البيانيين وبعض الأصوليين^(٢) وبذلك قال أيضا من قال فيه بالتقديم ، فجعل فيه وجهين للحصر إما التقديم وإما التعريف^(٣).

ومن هذا القبيل ما رواه أبو داود في كتاب (الطهارة) بسنده عن سَعِيدِ ابْنِ سَلَمَةَ - مِنْ آلِ ابْنِ الْأَزْرَقِ - أَنَّ الْمَغِيرَةَ بْنَ أَبِي بَرْدَةَ - وَهُوَ مِنْ بَنِي عَبْدِ الدَّارِ - أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ رضي الله عنه يَقُولُ سَأَلَ رَجُلٌ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نَرَكِبُ الْبَحْرَ وَنَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيلَ مِنَ الْمَاءِ فَإِنْ تَوَضَّأْنَا بِهِ عَطِشْنَا أَفَتَوَضَّأُ بِمَاءِ الْبَحْرِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم : «هُوَ الطُّهُورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مِيتُهُ».

(١) شرح العضد مختصر ابن الحاجب : ١٨٣/١

(٢) المسودة : ص ٣٢٤

(٣) شرح الكوكب المنير : ٥١٨/٢ ، ٥٢٢

جاء قوله « الطهور ماؤه الحل ميتته » خبر لمبتدأ محذوف معلوم من السؤال تقديره (هو) « أي البحر الطهور ماؤه الحل ميتته » . وجملة الخبر (الطهور ماؤه) مكونة من مبتدأ مؤخر (ماؤه) وخبر مقدم (الطهور) على وجه من التأويل ، وأصله ماؤه طهور ، وميتته حل ، قدم الخبر على المبتدأ في الأمرين جميعاً لغرضين :

أما أولاً فلأن يدفع بذلك إنكار من ينكر الحكمين جميعاً : جواز الوضوء وحل ميتته ، لأنه ربما يسنح في النفوس من أجل كونه زعافاً مختصاً بالملوحة البالغة فلا يجوز الوضوء به وإن كان ميتاً فلا يحل أكله لعدم الزكاة فيه ، فقدم الخبر من أجل دفع ذلك وإزالته .

وأما ثانياً ، فلأجل التنبية على الاختصاص بكونه أخص الأمواه بجواز الوضوء به ولصفائه ورقته ، وإن ميتته حلال لا يشوبها في طيب المكسب وحل تناول شائب .

ولو قال في الجواب هو الذي ماؤه طاهر وميتته حلال نزل عن تلك الرتبة وفاتت عنه المزية^(١) .

والقول بالحصص في هذا إنما هو على أنه حصر غير تحقيقي اقتضاه حال السائل فإن سؤاله دالٌّ على أنه في شك من طهورية ماء البحر لما اختص به من ملوحة لا يصلح معها الشرب فكان الإبلاغ في الهدى والإرشاد إعلامه بكماله في الطهورية ، فكان الاختصاص قائماً بتحقيق ذلك الإبلاغ . وكان من فيض الإبلاغ في الهدى والإرشاد أن قرن إلى بيان طهورية ماء البحر بيان حل ميتته على الرغم من أنه إنما سأل عن طهورية الماء ، ولم يسأل عن حل ميتته :

« قال الرافعي : لما عرف ﷺ اشتباه الأمر على السائل في ماء البحر أشفق أن يشبهه عليه حكم ميتته ، وقد يبتلى بها راكب البحر ، فعقب الجواب عن سؤاله ببيان حكم الميتة .

(١) الطراز للعلوي : ٦٩/٢

وقال غيره : سأله عن مائه ، فأجابه عن مائه وطعامه لعلمه بأنه قد يعوزهم الزاد كما يعوزهم الماء فلما جمعتهم الحاجة انتظم الجواب بهما .

قال ابن العربي : وذلك من محاسن الفتوى بأكثر مما سئل عنه تَثْمِيمًا لِلْفَائِدَةِ ، وإفادَةً لِعِلْمٍ آخَرَ غَيْرِ مَسْئُولٍ عَنْهُ ، ويتأكد ذلك عند ظهور الحاجة إلى الحكم كما هنا ، لأن من توقف في طهورية ماء البحر فهو عن علم بحل ميته مع تقدم تحريم الميتة أشد توقفاً^(١)

ومن الأسس البيانية لهذه الأساليب البلاغية المعروفة كالاستطراد والاستتباع والتفريع والتتمة وغير ذلك .

حاصل القول في التقديم أن الأصوليين لا يعرض كثير منهم لدلالته على الحصر ولاسيما في أسفارهم في أصول الفقه ، وإن كان بعضهم يتناول ذلك في فنون أخرى من العلم . فالرازي والبيضاوي لهما حديث في إفادته الحصر في تفسيريهما مما يدل على أنهما لا بمنعان القول بإفادته الحصر ، لأن مثل أولئك لا تنقصم شخصياتهم العلمية ، بل على تناسق وانسجام في منهج التفكير وعلى أهل العلم جمع حركة الفكر عند كل واحد من جميع ما خلفه في فنون العلم المختلفة ليقوم بعضها في ضوء بعض ، وغير خفى أن هذا ليس من وكدي في هذا البحث .

* * *

(١) شرح الموطأ للزرقاني : ١/٢٣٥

مراتب أنواع مفهوم المخالفة

لمفهوم المخالفة أنواعٌ متعددة ليست على درجة سواء في قوة الدلالة ، وليس القائلون بمفهوم المخالفة على اتفاق فيها كلها ، بل فيهم من قال ببعضها ونفى الأخذ ببعضها ، وفي ضوء ذلك فاضل المحققون بين هذه الأنواع ورتبها على هذا النحو من الأعلى إلى الأدنى :

مفهوم « الاستثناء » فهو على أنواع المفاهيم ، ولم ينازع فيه أحد من القائلين بالمفهوم ، بل قال بعضهم إنه من قبيل المنطوق لقوة دلالاته على المخالفة .

مفهوم « إنما » وقد جعل في درجته مفهوم « الغاية » لتبادر الحصر إلى الفهم بهما حتى قيل إنهما من قبيل المنطوق أيضا .

مفهوم الشرط ، كلّ من قال بمفهوم الصفة قال به ، بل قال به جماعة لم يقولوا بمفهوم الصفة مما يدل على علوه على درجة مفهوم الصفة .

مفهوم الصفة . قال به كل من قال بمفهوم العدد ، وبعض من لم يقل بمفهوم العدد فهو أعلى درجة من مفهوم العدد .

مفهوم العدد ، لم يقل به بعض من قال بمفهوم الصفة ، وإن قال به بعض الحنفية الذين لم يقولوا بمفهوم المخالفة على الجملة .

مفهوم الحصر بالتعريف .

مفهوم الحصر بضمير الفصل .

مفهوم الحصر بالتقديم .

على هذا النحو كان ترتيبهم أنواع مفاهيم المخالفة ، وإنما يظهر أثر ذلك الترتيب عند المعارضة ، فتقدم الأعلى على الأدنى ، غير أن ذلك ليس على إطلاقه ، فقد يتعارض مفهوم الحصر بإنما وهو في الدرجة الثانية مع مفهوم

التقديم هو في الدرجة الأخيرة من درجات مفاهيم المخالفة ، ويقضى السياق الأخذ بمفهوم التقديم دون مفهوم «إنما» .

نرى ذلك في قول المتنبي :

أجزني إذا أنشدت شعراً فإنما بشعري أتاك المادحون مردداً

« يزعم المتنبي أن كل مقالات الشعراء في زمنه منسولة من مقوله ، وعدل القضاء أن يكون هو المجازي إذا ما حمل شاعرٌ مدحة للمخاطب ، فما ذلك الشاعر إلا حاملٌ مقال المتنبي . فهم أتوك بشعري ، وإن نسبه إلى أنفسهم» .

مدعى عظيم من المتنبي إنه الساكن في كل شاعر ، والناطق على لسان كل مقصدٍ ، فقوله (إنما بشعري أتاك المادحون مردداً) دالٌّ على أن المقصور عليه هنا هو قوله «بشعري» أى ما أتاك المادحون إلا بشعري . وهذا يتعارض مع القول بإفادة «إنما» الحصر ، لأن الحصر بها يقتضي أن يكون المقصور عليه معها هو المؤخر ، وهو معنى متعاند مع السياق الشعري للبيت .

ومثل ذلك في قول المتنبي أيضا :

أساميا لم تزده معرفة وإنما لذة ذكرناه

يذهب إلى أنه ما ذكر تلك الأسماء تعريفاً للمسمى بها ، كيف إنه المعلوم بذاته ، وإن صفاته المشهورة للداني والقاصي فمن ذا الذي لا يعلمه حاضراً في سمعه وقلبه ؟ وما كان ذكر تلك الأسماء إلا تلذذاً .

وهذا يقتضى أن يكون الحصر للتقديم أى ما ذكرناها إلا لذة ، وهذا يتعارض مع مقتضى الحصر بإنما ، فوجب إعلاء الحصر بالتقديم على الحصر بإنما ، لأنه الأنس بالمعنى الشعري

* * *

مراتب سبل الاستنباط

سَلَكَ الْحَنْفِيَّةَ فِي ضَبْطِ سُبُلِ اسْتِنْبَاطِ الْمَعَانِي مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ بِالنَّظْمِ لَا بِالرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ سَبِيلًا يُغَايِرُ مَا سَلَكَه الشَّافِعِيَّةُ وَأَشْيَاعُهُمْ فِي هَذَا ، وَقَدْ حَصَرَ الْحَنْفِيَّةَ هَذِهِ السُّبُلَ فِي أَرْبَعٍ :

سَبِيلُ الْعِبَارَةِ : وَقَدْ أَدْرَجُوا فِيهَا دَلَالََةَ الْإِيمَاءِ وَالتَّنْبِيهِ لِاشْتِرَاكِهِمَا فِي سَوْقِ الْكَلَامِ لَهَا سَوْقًا أَصْلِيًّا أَوْ تَبَعِيًّا .

سَبِيلُ الْإِشَارَةِ : وَقَدْ خُصَّ بِالدَّلَالَةِ الْاَلْتِزَامِيَّةِ غَيْرِ الْمَقْصُودَةِ أَصَالَةً أَوْ تَبَعًا .
وَسَبِيلُ دَلَالَةِ مَعْنَى النَّصِّ : وَهُوَ مَا ثَبَتَ بِمَعْنَى النُّظْمِ لُغَةً ، فَهِيَ دَلَالَةُ مَعْنَى عَلَى مَعْنَى .

وَسَبِيلُ الْاِقْتِضَاءِ : وَقَدْ خُصَّ بِالدَّلَالَةِ الْاَلْتِزَامِيَّةِ الَّتِي لَا يَتَحَقَّقُ مَعْنَى النَّصِّ بِدُونِهَا .

وَلَمْ يَقُلِ الْحَنْفِيَّةُ بِمَفْهُومِ الْمُخَالَفَةِ بَلْ اَعْتَبَرُوهُ مِنْ طُرُقِ الْاَسْتِنْبَاطِ الْفَاسِدَةِ وَهُمْ فِي نَهْجِهِمْ هَذَا قَدْ فَاضَلُوا بَيْنَ هَذِهِ السُّبُلِ وَرَتَّبُوهَا تَرْتِيبًا يُبَيِّنُ مَنْزِلَةَ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْاُخْرَى إِذَا مَا تَعَارَضَتْ :

جَعَلُوا دَلَالََةَ الْعِبَارَةِ ، وَمَا اَنْدَرَجَ فِيهَا مِنْ دَلَالَةِ الْإِيمَاءِ وَالتَّنْبِيهِ اَعْلَى اَنْوَاعِ سُبُلِ الْاَسْتِنْبَاطِ ، لِأَنَّ الدَّلَالََةَ فِيهَا دَلَالَةٌ مُسْتَقَاةٌ مِنَ النَّصِّ نَفْسِهِ ، وَهِيَ مَقْصُودَةٌ قَصْدًا أَصْلِيًّا أَوْ تَبَعِيًّا ، فَالنَّظْمُ قَدْ سَبَقَ لِأَجْلِهَا فَكَانَتْ مِنَ الْقُوَّةِ بِمَكَانٍ جَعَلَهَا أَوْلَى الدَّلَالَاتِ عِنْدَ التَّعَارُضِ .

يَتْلُوهَا سَبِيلُ الْإِشَارَةِ ؛ لِأَنَّهُ دَلَالَةٌ مُسْتَقَاةٌ مِنَ النَّصِّ نَفْسِهِ أَيْضًا إِلَّا أَنَّهَا دَلَالَةٌ لَزُومِيَّةٌ غَيْرُ مَقْصُودَةٍ أَصَالَةً أَوْ تَبَعًا مِمَّا يَجْعَلُهَا أَدْنَى دَرَجَةٍ مِنْ دَلَالَةِ الْعِبَارَةِ عِنْدَ التَّعَارُضِ فَتَقْدَمُ الْعِبَارَةُ حِينَئِذٍ وَتَبْطُلُ دَلَالَةُ الْإِشَارَةِ .

يَتْلُوها فِي الْمَرْتَبَةِ الثَّلَاثَةِ سَبِيلُ دَلَالَةِ مَعْنَى النَّصْرِ ؛ فَإِنَّهَا مِنْ دُونَ الْعِبَارَةِ ، وَمَنْ دُونَ الْإِشَارَةِ ، لِأَنَّهَا دَلَالَةٌ غَيْرُ مُسْتَقَاهُ مِنَ النَّصْرِ مُبَاشِرَةً ، بَلْ مِنْ مَعْنَى النَّصْرِ عَنْ طَرِيقِ اللَّغَةِ ، وَلَا رَيْبَ فِي أَنَّ مَا كَانَ مَصْدَرُهُ النَّصْرَ نَفْسَهُ أَقْوَى مِمَّا كَانَ مَصْدَرُهُ مَعْنَى النَّصْرِ ، فَمَا كَانَ طَرِيقُهُ مُبَاشِرًا أَوْلَى مِمَّا كَانَ طَرِيقُهُ غَيْرَ مُبَاشِرٍ .

ثُمَّ يَأْتِي فِي الْمَرْتَبَةِ الْأَخِيرَةِ عِنْدَهُمْ دَلَالَةُ الْاِقْتِضَاءِ ، فَإِنَّهَا دَلَالَةٌ لَا تُسْتَقَى مِنْ مَعْنَى النَّصْرِ لُغَةً ، بَلْ مِنْ مَعْنَاهُ شَرْعًا ، إِذْ أَنَّهَا تُسْتَقَى ضَرُورَةً اسْتِقَامَةً النَّصْرِ وَصِحَّتِهِ ، وَأَنَّهَا لَيْسَتْ عَنْ طَرِيقِ اللَّغَةِ بَلْ عَنْ طَرِيقِ الشَّرْعِ (١) .

كَذَلِكَ يُقِيمُ الْحَنْفِيُّ مَرَاتِبَ سَبُلِ الْاسْتِنْبَاطِ بَيْنَمَا جُمُهورُ الْأُصُولِيِّينَ الشَّافِعِيَّةِ وَأَشْيَاعُهُمْ يَقْسِمُونَ السَّبُلَ قِسْمَيْنِ :

١- الْمَنْطُوقُ الصَّرِيحُ : يَشْمَلُ مَا كَانَتْ دَلَالَتُهُ مُطَابِقِيَّةً أَوْ تَضْمِينِيَّةً وَهُوَ أَعْلَى مَرَاتِبِ سَبُلِ الْاسْتِنْبَاطِ .

٢- الْمَنْطُوقُ غَيْرُ الصَّرِيحِ : يَشْمَلُ مَا كَانَتْ دَلَالَتُهُ التِّزَامِيَّةً ، وَهُوَ ذُو دَرَجَاتٍ أَوْرَدَهَا مُرْتَبَةً حَسَبَ عُلُوِّهَا عِنْدَهُمْ :

(أ) دَلَالَةُ اِقْتِضَاءٍ : هِيَ مِنْ دُونَ دَلَالَةِ الْمَنْطُوقِ الصَّرِيحِ ، لِأَنَّهَا مَقْصُودَةٌ وَذَاتُ مَكَانَةٍ فِي النَّظْمِ إِذْ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا اسْتِقَامَتُهُ وَصِحَّتُهُ .

(ب) دَلَالَةُ الْإِيمَاءِ وَالتَّنْبِيهِ : هِيَ دَلَالَةٌ لُزُومِيَّةٌ مَقْصُودَةٌ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا شَيْءٌ فَتَكُونُ أضعَفَ مِنَ الْاِقْتِضَاءِ إِذَا مَا تَعَارَضَا .

(ج) دَلَالَةُ الْإِشَارَةِ : هِيَ دَلَالَةٌ لُزُومِيَّةٌ غَيْرُ مَقْصُودَةٌ ، وَلَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا شَيْءٌ ، فَتَكُونُ أضعَفَ مِنَ الْاِقْتِضَاءِ بِمَرَحَلَتَيْنِ : عَدَمُ الْقَصْدِ وَعَدَمُ التَّوَقُّفِ .

(١) أصول السرخسي : ٢٣٦/١ ، والمغني للخبازي : ص ١٤٩ ، وكشف الأسرار للنسفي :

٣٨١/١ ، وشرح المنار لابن مالك وحواشيه : ص ٥٢٤ ، ٥٢٩ ، ٥٤٠ .

ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ دَلَالَةِ الْمَفْهُومِ بِقِسْمِيَّهَا : الْمُوَافَقَةَ وَالْمُخَالَفَةَ ، وَتَكُونُ الْمُوَافَقَةُ أَعْلَى مِنْ دَلَالَةِ الْمُخَالَفَةِ ، وَدُونَ الْإِشَارَةِ ، أَمَا أَنَّهَا أَعْلَى مِنَ الْمُخَالَفَةِ ، فَلِأَنَّهَا مَحَلُّ اتِّفَاقٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ ، وَأَنَّهَا دُونَ دَلَالَةِ الْإِشَارَةِ ، فَلِأَنَّ الْإِشَارَةَ مِنْ قَبِيلِ الْمَنْطُوقِ ، فَإِذَا تَعَارَضَتِ دَلَالَةُ الْمُوَافَقَةِ (الْفَحْوَى) مَعَ الْإِشَارَةِ ، قَدِّمَتْ دَلَالَةُ الْإِشَارَةِ وَبَطَلَتِ الْفَحْوَى ، وَإِذَا تَعَارَضَتِ دَلَالَةُ الْمُخَالَفَةِ مَعَ أَيِّ دَلَالَةِ أُخْرَى بَطَلَتْ دَلَالَةُ الْمُخَالَفَةِ ، فَكَانَ مِنْ شَرْطِ الْأَخْذِ بِمَفْهُومِ الْمُخَالَفَةِ أَلَّا يَتَعَارَضَ مَعَ مَفْهُومِ الْمُوَافَقَةِ ، وَيَطْرُقُ أَوْلَى أَلَّا يَتَعَارَضَ مَعَ أَيِّ دَلَالَةٍ مِنَ دَلَالَاتِ الْمَنْطُوقِ الصَّرِيحِ وَغَيْرِ الصَّرِيحِ .

مِمَّا مَضَى يَتَجَلَّى أَنَّ دَلَالَةَ الْمَنْطُوقِ الصَّرِيحِ عِنْدَ الْجُمْهُورِ فِي مَرْتَبَةِ دَلَالَةِ الْعِبَارَةِ - خِلاَ الْإِيْمَاءِ - عِنْدَ الْحَنْفِيَّةِ .

وَأَنَّ دَلَالَةَ الْإِشَارَةِ ذَاتُ مَكَانَةٍ أَعْلَى مِنَ الْاِقْتِضَاءِ وَالْفَحْوَى عِنْدَ الْحَنْفِيَّةِ وَذَاتُ دَلَالَةٍ أَدْنَى مِنَ الْاِقْتِضَاءِ عِنْدَ غَيْرِ الْحَنْفِيَّةِ وَأَعْلَى مِنَ الْفَحْوَى أَيْضًا .

وَأَنَّ دَلَالَةَ الْإِيْمَاءِ ذَاتُ دَلَالَةٍ عَلِيًّا عَلَى كُلِّ الدَّلَالَاتِ عِنْدَ الْحَنْفِيَّةِ ؛ إِذْ أَنَّهَا مُنْدرِجَةٌ فِي الْعِبَارَةِ عِنْدَهُمْ . بَيْنَمَا هِيَ أَدْنَى مِنَ الْمَنْطُوقِ الصَّرِيحِ وَالْاِقْتِضَاءِ عِنْدَ غَيْرِ الْحَنْفِيَّةِ .

وَأَنَّ دَلَالَةَ الْاِقْتِضَاءِ أَدْنَى الدَّلَالَاتِ عِنْدَ الْحَنْفِيَّةِ بَيْنَمَا هِيَ أَدْنَى مِنَ الْمَنْطُوقِ الصَّرِيحِ وَأَعْلَى مِمَّا عَدَاهُ عِنْدَ غَيْرِ الْحَنْفِيَّةِ .

وَأَنَّ دَلَالَةَ الْفَحْوَى أَعْلَى مِنَ الْاِقْتِضَاءِ عِنْدَ الْحَنْفِيَّةِ ، وَأَدْنَى مِنَ دَلَالَةِ الْمَنْطُوقِ الصَّرِيحِ وَغَيْرِ الصَّرِيحِ بِأَنْوَاعِهِ عِنْدَ غَيْرِ الْجُمْهُورِ .

كَذَلِكَ يَتَجَلَّى لَنَا أَنَّ الْخِلَافَ فِي هَذَا التَّرْتِيبِ بَيْنَ الْحَنْفِيَّةِ وَغَيْرِهِمْ ذُو أَثَرٍ بَالِغٍ فِي الْأَخْذِ بِالْمَعَانِي الْمُسْتَنْبَطَةِ وَالْاِعْتِدَادِ بِهَا وَفَوْقَ دَرَجَةِ السَّبِيلِ الَّذِي اسْتَنْبَطَ

بِه .

إن نَظَرْنَا فِي مَنَهِجِ الْجُمْهُورِ فِي الْمَفَاضِلَةِ أَلْفِينَا أَنَّهُمْ اعْتَمَدُوا عَلَى نَوْعِ الدَّلَالَةِ وَدَرَجَتِهَا ، فَقَدَّمُوا الدَّلَالََةَ الْمُطَابِقِيَّةَ وَالتَّضْمِينِيَّةَ عَلَى اللُّزُومِيَّةِ الَّتِي هِيَ دَلَالَةُ الْمَنْطُوقِ غَيْرِ الصَّرِيحِ ، ثُمَّ نَظَرُوا فِي الدَّلَالَةِ اللُّزُومِيَّةِ مِنْ جِهَةِ الْقَصْدِ وَعَدَمِهِ ، فَقَدَّمُوا الْمَقْصُودَةَ (الِاقْتِضَاءَ وَالِإِيمَاءَ) عَلَى غَيْرِ الْمَقْصُودَةِ (الإِشَارَةَ) ، ثُمَّ نَظَرُوا فِي الْمَقْصُودَةِ فَقَدَّمُوا مَا كَانَ ضَرُورَةً فِي النُّظْمِ عَلَى مَا لَمْ يَكُنْ ضَرُورَةً ، ثُمَّ نَظَرُوا فِي دَلَالَةِ الْمَفَاهِيمِ فَقَدَّمُوا مَا كَانَ مَحَلَّ اتِّفَاقِ (الفَحْوَى) عَلَى مَا لَمْ يَكُنْ مَحَلَّ اتِّفَاقِ (المُخَالَفَةِ) فَكَانَ عَامِلُ الْمَفَاضِلَةِ فِي الْمَفَاهِيمِ خَارِجِيًّا وَعَامِلُ الْمَفَاضِلَةِ فِي الْمَنْطُوقِ ذَاتِيًّا .

أَمَّا الْحَنْفِيَّةُ فَمِعْيَارُ الْمَفَاضِلَةِ بَيْنَ الاسْتِنْبَاطِ عِنْدَهُمْ مَنْظُورٌ فِيهِ إِلَى أَمْرَيْنِ :
الأوَّلُ : مِعْيَارُ الرَّئِيسِ ، عِلَاقَةُ الدَّلَالَةِ بِالنَّصِّ وَمَعْنَاهُ .

الآخِرُ : مِعْيَارُ الثَّانَوِيِّ ، قَصْدُ الدَّلَالَةِ وَعَدَمِهِ .

مَا تَحَقَّقَ فِيهِ الْأَمْرَانِ : الدَّلَالَةُ النَّصِيَّةُ الْمُبَاشِرَةُ وَالْقَصْدُ كَانَ أَعْلَى الْأَنْوَاعِ وَهُوَ الْعِبَارَةُ الشَّامِلَةُ دَلَالَةَ الْإِيمَاءِ وَالتَّنْبِيهِ .

يَتَلَوُّهُ مَا تَحَقَّقَ فِيهِ الْمِعْيَارُ الرَّئِيسُ وَتَخَلَّفَ الْمِعْيَارُ الثَّانَوِيُّ وَهُوَ الْإِشَارَةُ ، إِذْ هِيَ دَلَالَةُ نَصِيَّةٍ غَيْرُ مَقْصُودَةٍ .

وَيَتَلَوُّهُ مَا غَابَ عَنْهُ الْمِعْيَارُ الرَّئِيسُ دُونَ الثَّانَوِيِّ ، فَكَانَتْ دَلَالَتُهُ مَقْصُودَةً إِلَّا أَنَّهَا مُسْتَقَاةٌ مِنْ مَعْنَى النَّصِّ لَا مِنَ النَّصِّ نَفْسِهِ ، وَهُوَ دَلَالَةُ الدَّلَالَةِ مَا كَانَ مُسْتَقَاةً ضَرُورَةً النَّصِّ وَحَاجَتِهِ لَا نَعْتَهُ وَمَعْنَاهُ وَكَانَ مَقْصُودًا وَهُوَ دَلَالَةُ الْإِقْتِضَاءِ .

ذَلِكَ أَسَاسُ الْمَفَاضِلَةِ بَيْنَ سُبُلِ اسْتِنْبَاطِ الْمَعَانِي مِنْ بَيَانِ الْوَحْيِ قُرْآنًا وَسُنَّةً عِنْدَ الْحَنْفِيَّةِ وَالْجُمْهُورِ .

إِذَا مَا نَظَرْنَا فِي ذَلِكَ بِبَصِيرَةِ الْبَيَانِيِّ أَلْفِينَا أَنَّ ذَلِكَ مُنْبَثِقٌ مِنْ وَاقِعِ النَّظَرِ فِيمَا بَيْنَ الْمَعَانِي مِنْ عِلَاقَتِ كَيْفِ تَجْتَمِعُ وَتَفْتَرِقُ ، وَفِيمِ تَتَّفِقُ وَتَخْتَلِفُ ، وَدَرَجَاتِ

الفضل فيما بينها ، وهو سر من أسرار البلاغة جعله إمام البلاغيين عبد القاهر الجرجاني مطمح بصيرته وغاية حركته عبر سفره القيم « أسرار البلاغة » .

وإذا ما كان عبد القاهر قد ألزم بصيرته النظر في النصوص وفقا لهذا المنهج في مجال المعاني الشعرية أكثر من غيرها ، فإن الأصوليين كانت حركتهم في أسفارهم وفقا للمنهج نفسه في مجال المعاني الشرعية لا الشعرية ، وما النظر في المعاني الشعرية إلا سبيل إلى النظر في المعاني الشرعية لدى العالم المسلم .

ومن لم يفقه حركة المعنى الشعري في القصيد هو العاجز عن إحصار حركة المعنى الشرعي في الكتاب والسنة ، وقد كانت الشعراء في الجاهلية يسمون فقهاء لأدراكهم المعاني الغامضة في أشعارهم وما يجري في كلامهم من الحكم الخفية التي لا يدركها غيرهم .

قال الشيخ الشيرازي رحمه الله : حتى رأيتهم قد ذكروا في أشعارهم نظير ما نذكره في الأحكام وذلك أن نذكر في الشرع قياس الدلالة فيبين الدليل على الحكم ولا نذكر العلة فوجدتهم يقصدون المدح على الشيء فلا يصرحون به بل بذكرون ما يدل عليه .

وقد ذكر ذلك أهل العلم ، و يسمونه « الردف » من ذلك قول زهير يمدح هرما :

قد جعل المبتغون الخير في هرم والسائلون إلى أبوابه طرقا

ولا ريب في أن الأصولي لن يستطيع سلوك سبل استنباط المعاني من الكتاب والسنة ولا أن يلج باب القياس إذا لم يكن قديرا على فقه الكلمة الشاعرة ، فإن التبصر في دقائقها ومسالك المعنى فيها هو المعتكز الأول الذي يجب أن يقيم فيه الأصولي حتى يصلب عوده ثم يلج أفق بيان الكتاب والسنة حديد البصر نافذ البصيرة محيط الإدراك لا تشغله دانية عن لمح قاصية

وَلَا يُغْرِه إِمْسَاكُ أُنْسَةٍ عَنِ اقْتِنَاصِ شَارِدَةٍ ، فَيَشْعُرُ بِمَا لَا يَشْعُرُ بِهِ غَيْرُهُ مِنْ
وُجُوهِ الاتِّفَاقِ وَالإفْتِرَاقِ بَيْنِ الأحْكَامِ وَالِدَّلَائِلِ وَالْعِلَلِ وَمَا يُفْسِدُهَا أَوْ يَعْتَرِضُهَا
أَوْ يُقَوِّمُهَا ، فَيَكُونُ كَأَنَّهُ الشَّاعِرُ إِذْ رَأَى لِمَا لَا يُدْرِكُهُ غَيْرُهُ ، فَيُبَيِّنُ عَنْهُ بِمَا
لَا يَسْتَبْقِي غُمُوضًا وَلَا يُوهِمُ ثُلْمَةً أَوْ يُخِيلُ خَرْقًا .

الَّذِي مَضَى مِنَ القَوْلِ فِي سُبُلِ الاسْتِنْبَاطِ الغَالِبِ عَلَيْهِ أَنْ يَكُونَ فِي مَجَالِ
الإِبَانَةِ عَنِ المَعْنَى فِي مُسْتَوَى الآيَةِ القُرْآنِيَّةِ أَوْ مَجْمُوعِ آيَاتِ تُشَكِّلُ صُورَةَ
كُلِّيَّةٍ ، وَيُغْلَبُ أَلَا يَجْتَازُ بِهَا إِلَى مُسْتَوَى الإِنْبَاءِ التَّرْكِيبِيِّ لِلسُّورَةِ القُرْآنِيَّةِ ،
وَلَا سِيَّمًا السُّورِ الطُّوَالَ وَالْمِثِينَ .

وَلَمَّا كَانَ عَمَلْنَا هَذَا غَيْرَ مَقْصُورٍ عَلَى النُّظَرِ فِي المَعْنَى المَكْنُونِ فِي الآيَةِ
وَالآيَتِينَ أَوْ الصُّورَةَ الكُلِّيَّةِ ذَاتِ الآيَاتِ بَلْ يَمْتَدُّ إِلَى مَا هُوَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ إِلَى
السُّورَةِ القُرْآنِيَّةِ الَّتِي تُشَكِّلُ وَحْدَةً نَصِيَّةً كَمَا يَقُولُ المُحَدِّثُونَ مِنْ عُلَمَاءِ اللُّغَةِ (١)
لَمَّا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ حَسَنًا أَنْ أَعْمَدَ إِلَى القَوْلِ فِي سَبِيلِ اسْتِنْبَاطِ المَعْنَى مِنْ
النَّصِّ السُّورِيِّ (السُّورَةِ) وَهَذَا مَا تَحْمِلُهُ إِلَيْكَ الصَّفَحَاتُ القَادِمَةُ .

* * *

(١) النص عند علماء اللسان المحدثين له مدلول اصطلاحى غير ما هو معهود عند علماء
الأصول وعلى رأسهم الشافعى : عنده البيان الذى لا يتطرق احتمال دلالة منطوقه على
غير ما ظهر من ذلك المنطوق ، فمنطوقه هو القاطع فى مقصوده أو ما استغنى بظاهر
نطقه عن تأويله .

أما علماء اللسان المحدثون فالنص عندهم مجموعة أحداث كلامية لها معنى وغرض
تواصلية مؤهلة أن تكون خطابا موجهاً إلى شخص متعين .

ومن ثم يشترطون فى النص وحدتين : وحدة الموضوع ووحدة القصد
وقد كثر فى عصرنا الحديث عن نصية الخطاب والمعايير السبعة التى يجب تحققها
فى كل خطاب ليكون نصاً

معالم الطريق
إلى استنباطِ معاني الهدى
في سياق السُّورة

مَا مَضَى نَظْرٌ فِي التَّصَوُّرِ النَّظْرِيِّ لِمَا جَاءَ بِهِ جَمَهْرَةٌ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ سَبِيلِ اسْتِنْبَاطِ الْمَعْنَى مِنْ بَيَانِ الْوَحْيِ ، وَلَا سِيَّمَا الْأُصُولِيِّينَ ، وَكَانَ جُلُّ نَظَرِهِمْ فِي دَائِرَةِ الْآيَةِ وَالْآيَاتِ لِمَا تَقْتَضِيهِ طَلِبَتُهُمْ مِنَ الْمَعْنَى ، فَهُمْ كَمَا قُلْتُ قَبْلُ ذَوُو عِنَايَةٍ بِالْمَعْنَى التَّكْلِيفِيَّةِ : مَعْنَى التَّشْرِيحِ أَمْرًا وَنَهْيًا ، وَهَذَا يَتَحَقَّقُ لَهُمْ بِالنَّظَرِ فِي آيَةٍ أَوْ آيَاتٍ فِي سِيَاقِهَا الْقَرِيبِ .

وَلَمَّا كَانَ عَمَلِي هَذَا غَيْرَ مُنْحَصِرٍ فِي اسْتِنْبَاطِ الْمَعْنَى التَّكْلِيفِيَّةِ مِنْ بَيَانِ الْوَحْيِ قُرْآنًا وَسُنَّةً ، بَلْ هُوَ عَمَلٌ يَجْمَعُ إِلَى ذَلِكَ النَّظْرِ فِي سَبِيلِ اسْتِنْبَاطِ الْمَعْنَى التَّثْقِيفِيَّةِ الَّتِي تَكْتَفِي الْمَعْنَى التَّكْلِيفِيَّةِ وَتَمْتَرُجُ بِهَا أَيْضًا عَلَى نَحْوِ مُطَرِّدٍ وَمُنْتَظَمٍ أَيْضًا لِمَا كَانَ ذَلِكَ كَانَ حَسَنًا أَنْ أَمُدَّ النَّظْرَ إِلَى مَا هُوَ أَرْحَبُ مِنْ دَائِرَةِ الْآيَةِ وَالْآيَاتِينَ أَوْ الصُّورَةِ الْكُلِّيَّةِ ، أَنْ أَمُدَّهُ إِلَى سِيَاقِ السُّورَةِ ، فَإِنَّ اتِّخَاذَ مِنْهَا نَظْرًا وَاسْتِنْبَاطَ يَجْمَعُ إِلَى الْآيَةِ أَوْ الصُّورَةِ سَبَاقًا وَلِحَاقًا بَلْ يَجْمَعُ فَوْقَ ذَلِكَ السِّيَاقِ الْكُلِّيَّ لِلْسُّورَةِ الْقُرْآنِيَّةِ لَهُ أَكْرَمُ عَطَاءٍ وَأَوْفَرُ نَوَالٍ ، وَلَا سِيَّمَا الْمَعْنَى التَّثْقِيفِيَّةِ ، فَأَثَرُ النَّظْرِ فِي سِيَاقِ السُّورَةِ عَلَى النَّفْسِ قَوَى وَأَوْغَلَ وَأَجْدَى مِنْ قَصْرِهِ عَلَى آيَةٍ أَوْ آيَاتِينَ أَوْ عَلَى صُورَةٍ مُرَكَّبَةٍ مِنْ آيَاتٍ .

لِهَذَا أَسْعَى إِلَى اتِّخَاذِ سَبِيلِ اسْتِنْبَاطِ تَعِينِ عَلَى اجْتِنَاءِ الْمَعْنَى الْبَيَانِيَّةِ لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فِي سِيَاقِ السُّورَةِ تَأْسِيسًا عَلَى أَنَّهَا وَحْدَةُ التَّحْدِيدِ الصُّغْرَى ؛ لِتَكُونَ زَادًا إِلَى حَسَنِ فَقْهِ مُرَادِ رَبِّنَا ﷺ مِنَّا ، فَنَسْعَى إِلَى التَّصَاعُدِ فِي سَبِيلِ تَحْقِيقِ مَا يُحِبُّ ﷻ وَيَرْضَى .

وَإِنِّي هُنَا لَمْ وَجِزُ الْقَوْلَ غَايَةَ الْإِيْجَازِ مِنْ أَنِّي عَلَى عَزْمٍ صَادِقٍ أَنْ أَبْسُطَهُ فِي عَمَلٍ مُسْتَقِلٍّ أَمْنَحُهُ فِيهِ مَزِيدًا مِنَ الْوَقْتِ وَالْجُهْدِ مَا يَلِيقُ بِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ .

مَجَالَاتُ التَّدْبِيرِ وَاسْتِنْبَاطِ الْمَعْنَى الْقُرْآنِيِّ :

إِذَا مَا كَانَ الْمَعْنَى الْقُرْآنِيِّ هُوَ بُغْيَةُ الْمُتَدَبِّرِ وَطَلِبَتِهِ الَّتِي يَرْتَحِلُ إِلَيْهَا ، فَإِنَّ لِهَذَا التَّدْبِيرِ الْمُبْتَغَى بِهِ نَوَالِ الْمَعْنَى الْقُرْآنِيِّ مَجَالَاتٍ تَتَوَالَى فِيهِ حَرَكَةُ الْمُتَدَبِّرِ

حُلُولًا وَارْتِحَالًا ، لَا يَتَوَقَّفُ ، وَلَا يُعْرَفُ مُنْتَهَى يَنْتَهِي عِنْدَهُ ؛ لِيَعْقِلَ الرَّاحِلَةَ وَيَحْطُ الرَّحْلَ .

وَيُمْكِنُنَا أَنْ نَقُولَ إِنَّ الْمَجَالَ السِّيَاقِيَّ لِلتَّدْبِيرِ وَالِاسْتِنْبَاطِ يُمَكِّنُ أَنْ يَتَجَاوَزَ دَائِرَةَ الْمُعْقَدِ إِلَى دَائِرَةِ السُّورَةِ بِاعْتِبَارِ أَنْ وَحْدَةَ التَّحْدِي هِيَ السُّورَةُ .

فِي سِيَاقِ التَّلَاوَةِ نَرَى أَرْبَعَ دَوَائِرَ يُحِيْطُ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ وَفَقًا لِاتِّسَاعِ كُلِّ دَائِرَةٍ ، فَكُلُّ دَائِرَةٍ مِنْهَا هِيَ أَقْلُ اتِّسَاعًا تَقُومُ فِي رَحِمِ الدَّائِرَةِ الْأَوْسَعِ .

تِلْكَ الدَّوَائِرُ هِيَ دَائِرَةُ الْآيَةِ ، فَالْمُعْقَدُ ، فَالسُّورَةُ ، فَالْقُرْآنُ الْكَرِيمُ كُلُّهُ .

الْمَعْنَى الْقُرْآنِي الْمَجْتَمِعِي مِنْ تَدْبِيرِ السُّورَةِ فِي سِيَاقِهَا الْكُلِّي يُغْلِبُ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَعْنَى لَطِيفٌ وَطَرِيفٌ وَمُتَجَدِّدٌ ، وَمُتَنَوِّعٌ وَحَظُّ الْأَدَوَاتِ الْوَهْيِيَّةِ الذُّوقِيَّةِ أَكْبَرُ مِنْ حَظِّ الْأَدَوَاتِ الْمَوْضُوعِيَّةِ الْكَسْبِيَّةِ الَّتِي يُمَكِّنُ أَنْ يَتَقَارَبَ أَهْلُ الْعِلْمِ فِي اِكْتِسَابِهَا ، وَإِتْقَانِهَا ، وَتَفْعِيلِهَا ، وَاسْتِثْمَارِهَا .

غَيْرُ قَلِيلٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ ، وَلَا سِيَّمَا الْفُقَهَاءَ وَالْأُصُولِيَّوْنَ وَاللُّغَوِيِّوْنَ كَانَتْ عِنَايَتُهُمْ بِالسِّيَاقِ الْقَرِيبِ : (السِّيَاقِ وَاللِّحَاقِ) أَوْفَرَ ، وَمَاهَذَا بِالرَّغْبَةِ عَنِ السِّيَاقِ الْبَعِيدِ (سِيَاقِ السُّورَةِ أَوْ السِّيَاقِ الْقُرْآنِيِّ) وَإِنَّمَا ذَلِكَ أَنَّ طَلِبَتَهُمْ مِنَ النَّظَرِ وَالتَّدْبِيرِ مُتَحَقِّقَةٌ مِنَ النَّظَرِ فِي السِّيَاقِ الْقَرِيبِ . وَإِنْ كَانَتْ لَهُمْ عِنَايَةٌ بِمُرَاقَبَةِ تِلَاحِظِ النُّصُوصِ (الآيَاتِ) فَآيَةٌ فِي سُورَةِ (البَقَرَةِ) يُنِيرُ خَبَايَاهَا آيَةٌ فِي سُورَةِ الْمَائِدَةِ أَوْ الْأَحْقَافِ مَثَلًا ، وَلِذَا كَانُوا حَرِيصِينَ عَلَى التَّذْكِيرِ بِأَنَّ الْقُرْآنَ يُفَسِّرُ بَعْضُهُ بَعْضًا ، وَأَنَّهُ كُلُّ مُنْسَجِمٍ مُتِلَاحِظٌ ، فَأَوَّلُ أَدَوَاتِ التَّأْوِيلِ عِنْدَهُمْ مُلَاحِظَةُ مَا يَتَقَارَبُ مَعَ مَا يُرَادُ تَأْوِيلُهُ ، فَمَا أَجْمَلَ مِنْهُ فِي مَوْضِعٍ فَقَدْ فُسِّرَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ .

وَقَدْ أَلْفَ ابْنُ الْجَوْزِيِّ كِتَابًا فِيْمَا أَجْمَلَ فِي الْقُرْآنِ فِي مَوْضِعٍ وَفُسِّرَ هَذَا الْمَجْمَلَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ مِنْهُ .

وَعِنَايَتُهُمْ بِالتَّدْبِيرِ وَبِالِاسْتِنْبَاطِ فِي سِيَاقِ السُّورَةِ مِنْ دُونِ عِنَايَتِهِمْ بِذَلِكَ فِي سِيَاقِ الْآيَةِ وَالْآيَاتِ .

وَهَذَا عَلَى الْمُسْتَوَى الْعَمَلِيِّ أَمَا عَلَى الْمُسْتَوَى الْمَعْرِفِيِّ ، فَلَا تَكَادُ مَعْرِفَتُهُمْ
بِذَلِكَ تَقِلُّ عَنْ مَعْرِفَةِ كَثِيرٍ مِنَ الْمَحْدِثِينَ بِأَثَرِ النَّظْرِ فِي السِّيَاقِ الْكَلْبِيِّ .

إِذَا مَا أَرَادَ الْمُتَدَبِّرُ ضَرْبًا أَعْلَى مِنْ دَقَائِقِ الْمَعَانِي وَلَطَائِفِهَا ، فَإِنَّهُ يُتَّخَذُ دَائِرَةَ
السُّورَةِ مَجَالًا يَعْمَلُ فِيهِ بِبَصِيرَتِهِ وَفِرَاسَتِهِ الْبَيِّنِيَّةِ ، فَلِكُلِّ سُورَةٍ سِيَاقٌ يُوَحِّدُ
نَسَبَ آيَاتِهَا ، وَيُحَقِّقُ تَوَاصُلَ الرَّحِمِ الْقَائِمِ بَيْنَهَا ، وَفِي نُورِ السِّيَاقِ الْمُتَمَدِّ
لِلسُّورَةِ يَتَبَيَّنُ لِلْمُتَدَبِّرِ كَثِيرٌ مِنَ اللَّطَائِفِ .

يَذْهَبُ أَبُو إِسْحَاقَ الشَّاطِبِيُّ إِلَى أَنَّ « الْكَلَامَ الْمَنْظُورَ فِيهِ تَارَةً يَكُونُ وَاحِدًا
بِكُلِّ اعْتِبَارٍ ، بِمَعْنَى أَنَّهُ أَنْزَلَ فِي قَضِيَّةٍ وَاحِدَةٍ طَالَتْ أَوْ قَصُرَتْ ، وَعَلَيْهِ أَكْثَرُ
سُورِ الْمَفْصِلِ ، وَتَارَةً يَكُونُ مُتَعَدِّدًا فِي الْاعْتِبَارِ بِمَعْنَى أَنَّهُ أَنْزَلَ فِي قَضَايَا
مُتَعَدِّدَةٍ كَسُورَةِ الْبَقَرَةِ ... وَلَا عَلَيْنَا أَنْزَلَتْ السُّورَةُ بِكَمَالِهَا دَفْعَةً وَاحِدَةً أَمْ نَزَلَتْ
شَيْئًا بَعْدَ شَيْءٍ ، وَلَكِنْ هَذَا الْقِسْمُ لَهُ اعْتِبَارَانِ : اعْتِبَارٌ مِنْ جِهَةِ تَعَدُّدِ الْقَضَايَا ،
فَتَكُونُ كُلُّ قَضِيَّةٍ مُخْتَصَّةً بِنَظَرِهَا ، وَمِنْ هُنَالِكَ [أَيُّ مِنْ النَّظَرِ فِي كُلِّ قَضِيَّةٍ
عَلَى حَدِيثِهَا] يُلْتَمَسُ الْفِقْهُ عَلَى وَجْهِ ظَاهِرٍ لَا كَلَامَ فِيهِ ...

وَاعْتِبَارٌ مِنْ جِهَةِ النُّظْمِ الَّذِي وَجَدْنَا عَلَيْهِ السُّورَةَ إِذْ هُوَ تَرْتَبٌ بِالْوَحْيِ
لَا مُدْخَلَ فِيهِ لِأَرَاءِ الرِّجَالِ ... فَاعْتِبَارُ جِهَةِ النُّظْمِ مَثَلًا فِي السُّورَةِ لَا يَتِمُّ بِهِ فَائِدَةٌ
إِلَّا بَعْدَ اسْتِيفَاءِ جَمِيعِهَا بِالنَّظَرِ ، فَالِاقْتِصَارُ عَلَى بَعْضِهَا فِيهِ غَيْرُ مُفِيدٍ غَايَةَ
الْمَقْصُودِ ، كَمَا أَنَّ الْاِقْتِصَارَ عَلَى بَعْضِ الْآيَةِ فِي اسْتِفَادَةِ حُكْمٍ مَا لَا يُفِيدُ إِلَّا بَعْدَ
كَمَالِ النَّظَرِ فِي جَمِيعِهَا » ^(١) .

وَالْمَعْنَى الْمُجْتَنَى مِنَ التَّدَبُّرِ فِي سِيَاقِ السُّورَةِ هُوَ الْمَعْنَى الْقِرَائِيُّ الَّذِي
أَذْهَبَ إِلَى أَنَّ الْبَحْثَ عَنْهُ مُحَقِّقٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمَعَانِي الْإِحْسَانِيَّةِ تَكْلِيفًا وَتَثْقِيفًا
الَّتِي نَحْنُ فِي مَزِيدِ الْاِفْتِقَارِ إِلَيْهَا تَفْقَهُهَا وَتَأْدَبًا .

(١) الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي : ٤١٤/٣ ، ٤١٥ - تحقيق : عبد الله دراز .

وَيَبْقَى مِنْ بَعْدِ هَذَا الْمَجَالِ الْأَرْحَبِ لِلتَّدْبِيرِ : دَائِرَةُ السِّيَاقِ الْقُرْآنِيِّ كُلُّهُ مِنْ مُفْتَتِحِ تِلَاوَتِهِ : (أَمَّ الْكِتَابِ) إِلَى مُخْتَتَمِ التَّلَاوَةِ : (سُورَةُ النَّاسِ) وَالْمُتَدَبِّرِ فِي صَنِيعِهِ دَائِمًا فِي حَرَكَةٍ مُتَصَاعِدَةٍ بَتَّصَاعِدِ الْمَعْنَى الْقُرْآنِيِّ ، وَجَمِيعِ هَذِهِ الْمَعَانِي الْمُتَصَاعِدَةِ الْمَبْثُوثَةِ فِي آيَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مِنْ مُفْتَتِحِ سُورَةِ (الْبَقَرَةِ : سَنَامِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ) إِلَى مُخْتَتَمِ آيَاتِ (سُورَةِ النَّاسِ) هِيَ تَفْصِيلٌ لِمَا هُوَ مُجْمَلٌ مِنَ الْمَعَانِي فِي سُورَةِ الْفَاتِحَةِ (أَمَّ الْكِتَابِ) وَكُلُّ مَعْنَى قُرْآنِيٍّ هُوَ مَنْسُولٌ مِنْ مَعْنَى مِنْ مَعَانِي سُورَةِ الْفَاتِحَةِ ، وَلِهَذَا قَرَّرَ أَهْلُ التَّحْقِيقِ أَنَّ (سُورَةَ الْفَاتِحَةِ : أَمَّ الْكِتَابِ) قَدْ جَمَعَتْ كُلَّ مَعَانِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ عَلَى سَبِيلِ الْإِحْكَامِ ، وَسَائِرِ السُّورِ تَفْصِيلٌ لِتِلْكَ الْمَعَانِي ، وَكَلَامُ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي هَذَا مَبْسُوطٌ فِي مَوَاطِنِهِ .

مُجْمَلُ الْقَوْلِ أَنَّ مَجَالَ التَّدْبِيرِ مِنْ حَيْثُ اتَّسَاعِهِ دَوَائِرُ يُحِيطُ بِالصَّغِيرِ مِنْهَا مَا هُوَ أَكْبَرُ حَتَّى تُحِيطَ دَائِرَةُ السِّيَاقِ الْقُرْآنِيِّ كُلَّهُ بِالدَّوَائِرِ كُلِّهَا .

وَلِكُلِّ دَائِرَةٍ مِنْ دَوَائِرِ مَجَالِ التَّدْبِيرِ مَوْثِقَاتُهَا وَعَطَاؤُهَا ، وَعَلَى قَدْرِ الزَّادِ الَّذِي يَحْمِلُ الْمُتَدَبِّرُ وَعَلَى قَدْرِ الْوَسَائِلِ الَّتِي يَمْتَلِكُ وَعَلَى قَدْرِ الْمَنْهَجِ الَّذِي بِهِ يَأْخُذُ يَكُونُ الْعَطَاءُ وَالنَّوَالُ .

مَرَا حِلُّ النَّظَرِ تَدْبِيرًا وَاسْتِنْبَاطًا لِلْمَعْنَى فِي سِيَاقِ السُّورَةِ الْقُرْآنِيَّةِ :

الطَّرِيقُ إِلَى اسْتِنْبَاطِ مَعَانِي الْهُدَى الْإِحْسَانِيَّةِ فِي سِيَاقِ السُّورَةِ مَدِيدٌ ذُو مَرَا حِلِّ أَجْمَلُ الْقَوْلِ فِيهَا :

الْمَرَحَلَةُ الْأُولَى : الْبَصَرُ بِمَوْقِعِ السُّورَةِ عَلَى مَدْرَجَةِ السِّيَاقِ الْقُرْآنِيِّ تَرْتِيلًا وَتَنْزِيلًا .

مِمَّا يَعْرِفُهُ كُلُّ مُسْلِمٍ لَهُ عِلَاقَةٌ بِالْكِتَابِ الْعَزِيزِ ، أَنَّهُ لَمْ يَنْزَلْ كُلُّهُ دَفْعَةً وَاحِدَةً عَلَى قَلْبِ النَّبِيِّ ﷺ بَلْ بَقِيَ ثَلَاثَةٌ وَعِشْرِينَ عَامًا يَنْزَلُ بِهِ جِبْرِيلُ .

اسْتُفْتِحَ سِيَاقُ التَّنْزِيلِ بِقَوْلِ اللَّهِ ﷻ : ﴿ أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ
الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ
مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ (العلق: ١-٥).

وَأَخِرُ مَا نَزَلَ عَلَى الرَّاجِحِ قَوْلُهُ ﷻ : ﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ
ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٢٨١).

وَأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بِأَمْرٍ مِنَ الْوَحْيِ كَانَ يَضَعُ الْآيَةَ قَرِينِ أُخْرَى عَلَى مَا يُؤْمَرُ فِي
السُّورَةِ الَّتِي يُعِينُهَا لَهُ الْوَحْيُ ، حَتَّى اكْتَمَلَ السِّيَاقُ التَّرْتِيلِيُّ الْمُسْتَفْتِحَ بِسُورَةِ
الْفَاتِحَةِ ، وَالْمُخْتَمَّ بِسُورَةِ (النَّاس) .

أَضْحَى ذَلِكَ مِنَ الْبَدَهِيَّاتِ الَّتِي يَعْلَمُهَا جَمَهَرَةُ الْمُسْلِمِينَ .

وَمِنْ ثَمَّ كَانَ لِكُلِّ سُورَةٍ مَوْعٍ عَلَى لَاحِبِ السِّيَاقِ التَّنْزِيلِيِّ ، وَمَوْعٍ عَلَى
مَحْجَةِ السِّيَاقِ التَّرْتِيلِيِّ .

وَمُلَاحَظَةُ الْمُتَدَبِّرِ الْمُسْتَنْبِطِ مَوْعِهَا عَلَى السِّيَاقَيْنِ ذَاتُ أَثَرٍ حَسَنٍ فِي فَهْمِ
الْمَعْنَى الْقُرْآنِيِّ الْمَكْنُونِ فِي السُّورَةِ . وَإِنْ تَكُنْ مُلَاحَظَةُ الْمَوْعِ عَلَى السِّيَاقِ
الرَّتِيلِيِّ أَعْظَمَ أَثْرًا ، وَأَكْثَرَ أَهْمِيَّةً . وَفِي تَحْدِيدِ مَوْعِ السُّورَةِ مِنْ مُدْرَجَةِ سِيَاقِ
الْمَعْنَى الْقُرْآنِيِّ لِتَحْدِيدِ مَعَانِيهَا الْكُلِّيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ مِنَ التَّأْسِيسِ وَالتَّأَكِيدِ بَعْضٌ مِنْ
الصَّعُوبَةِ إِلَّا أَنَّهُ مِمَّا يُيسِّرُ الْأَمْرَ أَنَّ كُلَّ سُورَةٍ لَهَا نَوْعَانِ مِنَ الْمَعَانِي :

مَعَانٍ كُلِّيَّةٌ هِيَ مَعَانِي الْمَعَاقِدِ وَالنَّجُومِ الَّتِي تَتَكُونُ مِنْهَا السُّورَةُ .

وَمَعَانٍ جُزْئِيَّةٌ هِيَ مَعَانِي الْجُمْلِ وَالْآيَاتِ فِي كُلِّ نَجْمٍ وَمَعْقِدٍ مِنْ مَعَاقِدِ
مَعَانِي السُّورَةِ وَنَجُومِهَا .

وَحِينَ تَكُونُ السُّورَةُ قَرِيبَةً مِنْ سُورَةِ « الْفَاتِحَةِ » فَإِنَّهُ مِنَ الْيَسِيرِ رَدُّ الْمَعَانِي
الْكُلِّيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ بِمَا تَرْتَبِطُ بِهِ مِنْ مَعَانِي السُّورَةِ السَّابِقَةِ عَلَيْهَا ، بَلْ وَمِنْ غَيْرِ
الْعَسِيرِ رَدُّ الْمَعَانِي الْكُلِّيَّةِ إِلَى مَا تَرْتَبِطُ بِهِ مِنْ سُورَةِ الْفَاتِحَةِ .

أما السُّور التي تقارب نهاية السِّيَاق الترتيليّ من القرآن الكريم ، فإنَّ ردَّ معاهد المعاني وهي المعاني الكلية إلى ماسبقها كافٍ في تبيان موقع السورة على مدرجة المعنى الكليّ للقرآن الكريم .

وهذه المرحلة وإن كان فيها من الصَّعوبة غيرُ قليلٍ إلا أنَّ لها من الأثر والمنزلة في فقه معنى السورة ومنهج بنائها ، هذا علاوة على أنَّ فيها بياناً لتناسب سور القرآن الكريم ، وذلك التناسب ضربٌ من إحكام القرآن الكريم لا يقلُّ البتَّة عن تناسب آيات السُّورة الواحدة .

« وهو من أبواب البلاغة العالية التي تُروَعُ من غير أن تكون داخلية تحت مصطلح من مصطلحات مُتُونِ علم البلاغة ؛ لأنها علاقات معان تتفق ، وتختلف ، وتتقارب ، وتتباعد ، ولها في تقاربها وتباعدها درجات .

كلُّ ذلك بتدبير دقيق ، واعتبارات ، وسياقات ، ومقامات منها ظاهر وخفي^(١) .

فدراسة موقع السورة القرآنية على مدرجة السياق الكليّ للمعنى القرآنيّ بها يتبيَّن أمر المعاني اختلافاً واتفاقاً واجتماعاً وافتراقاً ... إلخ

وقد كان لأهل العلم عناية ببيان علاقة السورة بما قبلها ، وكانت جهودهم متفاوتةً ، فمنهم من يكتفى ببيان علاقة ظاهر فاتحة السورة بخاتمة ما قبلها وكثيراً ما يقف عند التشابه اللغوي ، ومنهم من يتجاوز ذلك في لطف قد لا يتبين لمتعجِّل ، وأنت إذا ما نظرت في صنيع تلميذ «البقاعيّ» : «الجلال السيوطي» رأيت شيئاً من هذا الذي لا يتبين لمن تعجَّل .

وقد يظن أن هذا ضربٌ من التلاحم ، وليس من نمو المعنى وتصاعده ، ولكنك إذا ما كنت على ذكر بأنَّ خاتمة السورة هي تكثيفٌ لمعناها الرئيس ، ومقصودها الأعظم ، وكان فاتحة السورة التي تليها هي استهلال بارعٌ موحٍ

(١) من أسرار التعبير القرآنيّ لشيخنا أبي موسى ، ط : ١٤١٢ - مكتبة وهبة ، ص :

بمقصودها الأعظم علمت من طرفٍ خفي أن هذا النهج نظر في علاقة مقصود
السورة السابقة المكثف في خاتمها بمقصود التي بعدها الموحى به بفاتحتها ،
فهو تصاعد وتراكب مقاصد ، وليس تلاحم آيات . وهذا نهج في غاية اللف
والخفاء ، لا يبصره إلا من صبر وصابر .

وهكذا تتناسل مقاصد السور تناسلا يقوم بأمرين جليلين :

الأول : تأسيس معنى لم يكن مؤسسا في التي قبلها .

والآخر : تأكيد ما سبق تأسيسه .

وفي كل تأكيد تأسيس من وجه آخر ، ولا يكون التأكيد بالتكرير بل
بالتصريف البياني في تصوير المعاني ، ذلك أن القرآن الكريم لا يقوم على
منهاج التكرير العقيم المنتج إعادة البيان مكوّنًا ومكوّنًا ، ذلك أنه لا يتأتى
البتة تكرّر عنصرٍ مهمّ من عناصر البيان هو ذو أثر جليل في تصوير المعنى .
ذلك العنصر هو السياق الذي يقوم فيه البيان المعاد ذكر مكوّنه المرثّل ، فإذا
ما تغير موقع البيان المعاد مكوّنه المرثّل تغير المكنون المتدوّق ، فليس القائم
بالمعنى المكنون في البيان هو ما يرثله اللسان بل هنالك أمورٌ أخرى لا تقلُّ
منزلة عنه منها السياق المقالي الذي يقوم فيه ذلك البيان ، وذلك السياق
معصوم من التناسخ ، فهو كدفقة الموج في سياق ماء المحيط الزاخر لا تتكرّر
أبدأ .

المعنى القرآني على لاجب السياق الكلي للقرآن يتصاعد وينمو ممثلا في
تصاعد ونمو المقاصد الرئيسة للسور ، وهي مقاصد قد يظن أنها تتكرّر ،
والتأمل يهدي إلى أنها في كل مرة يضاف إليها شيءٌ يحيلها إلى مقصدٍ جديد ،
فتقرير وحدانية الله تعالى قد تراه مقصد أعظم لأكثر من سورة ، وهو في كل
سورة يضافُ إليه امر يجعله كأنه لم يسبق ذكره . ومن ثم لا يخلُق على كثرة
الردّ ، ولا تنقضى عجائبه .

كذلك يتبيّن تصاعد المعنى القرآني ، وتصاعد المقاصد الكلية في السياق
الكلي للقرآن الكريم ، الذي هو أساس عظيم في فقه حركة المعنى القرآني

على لاجب سياق الترتيل ، وهو باب من أبواب البلاغة الغنية العلية التي نفتقر إلى مزيد العناية به .

المرحلة الثانية : البصر بوحدة سياقِ السورة ومقصودها الأعظم .

إذا ما كان تقسيم القرآن الكريم وتفصيله إلى سور عدتها أربع وعشرون ومئة سورة توقيفاً من قبل الحق عز وجل فإن من فوائد هذا التفصيل أنه «سبب تلاحق الأشكال والنظائر وملائمة بعضها لبعض وبذلك تتلاخط المعاني ويتجاوب النظم»^(١).

تلاحظ المعاني وتجاوب النظم دالٌّ على أن آيات كلِّ سورة إنما يكون بينهما من التناسب والتجاوب والتآخي والتناغمي ما يحقق لكلِّ سورة وحدة بيانية معجزة مذهشة. بل إن تسمية كلِّ قسم من هذه الأقسام باسم (سورة) - وهي تسمية توقيفية - أيضاً - تدلُّ على أن كلِّ قسمٍ سُمِّيَ باسم «سورة» إنما يجمع آياته غرضه الرئيسيّ وتربطها علائقٌ جوانيةٌ وثيقةٌ ، فإن كلمة (سورة) يمكن أن تقول هي مأخوذة مما يدل على معنى المنزلة أو الرتبة أو الإحاطة أو البقية على نحو ما ذكره أهل العلم في اشتقاقها اللغوي^(٢).

وإذا كانت السورة بمعنى المنزلة والمرتبة ، فذلك دلالة على أن ما جمعه من آيات في محيطها المحكم يمثل منزلة ومرتبة من مراتب المعنى القرآني المتصاعد ، فإن كل سورة من سور القرآن الكريم مترتبة على التي قبلها ، فهي منزلةٌ من منازل المتصاعدة .

وإذا كانت السورة من «السُّورِ» الذي هو بقية مما يُشربُ ، ثم خُفِّفَتْ هَمْزُهُ ، فإن في ذلك دلالةً على تجانس آياتها من جهة وتجانسها مع سائر السور الأخرى ؛ لأنَّ سُورَ الشَّرَابِ يجانس سائره .

(١) الكشاف : ٢٤١/١

(٢) المفردات للراغب : ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، تفسير الطبري : ٨٦/١ ، ٨٧ ، البرهان للزركشي :

٢٦٣/١ ، الإتيان : ١٥٠/١ ، مناهل العرفان للزرقاني : ٣٥٠/١

ولعلَّ معنى الجمع الذى هو الرئيس فى اسمه (القرآن) واسمه (الكتاب) يؤازر دِلالة التَّناسق والتَّناسب والتَّآخى والتَّناغى بين آيات وكلمات السُّورة من وجه وسوره جميعا فيما بينها من وجهٍ آخر ؛ لأنَّ العزيز الحكيم العليم لا يجمع بين ما تناقر فى ظاهره وباطنه ، وهو الذى أَلَّف بين أرواح خلقه فيما هدى إليه سيدنا محمد ﷺ .

روى البخاري في كتاب (أحاديث الأنبياء) بسنده عن أم المؤمنين عن عائشة رضيها قالَتْ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ : «الأرواحُ جنودٌ مُجَنَّدَةٌ ، فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ ، وَمَا تَنَآكَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ» .

كذلك آيات القرآن الكريم ، وسوره جنود مجندة ، فعالم الإنسان من خلقه وعالم القرآن من أمره ﴿ **أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ** ﴾

(الأعراف: ٥٤)

وكل ما يُخيل أنَّ له أثرا فى ضعف فحول الأدباء إتقان وجوه التناسق والتناسب والتآخى والتناغى بين أجزاء بيانهم الإبداعى لا يتطرق إلى عقل أن يتخيله إذا ما كان الأمرُ تناسقاً وتناسباً وتآخى وتناغى جمل وآيات السورة القرآنية وسور القرآن الكريم كلُّه ؛ ذلك أنَّ الذى قاله وأنزله إنما هو الله رب العالمين العزيز الحكيم العليم الحميد .

ولو أنَّ الإنس والجن والخلق أجمعين تظاهروا على أن يلمحوا مجرد لمح أى فرق بين تناسق وتناسب وتآخى وتناغى آيات سورةٍ أنزلت منجمة فى عِدَّة أعوام كسورة «البقرة» وسورة أنزلت جملة واحدة كسورة «الأنعام» - على ما يذهب إليه بعض أهل العلم - أو أن يلمحوا الفرق بين آيات النصف الأول والنصف الثانى فى سور نزل نصفها الأول جملة ، ثم نزل نصفها الآخر جملة ، كمثل سورة (العلق)، ولو أنَّهم أجمعين تظاهروا على أن ينسقوا آيات سورة من القرآن الكريم على نحو آخر غير الذى هى عليه منذ أن لحق رسول الله ﷺ

بالرفيق الأعلى إلى يومنا هذا وإلى أن تقوم الساعة أو أن يضيفوا إليه آية أو يحدفوا منه آية لتجلى للعالمين شئارُ صنيعهم ولأدرك كل من له علم بالإسلام والعربية أن ما فعلوا ظاهر العوار ، بينَ الفُضِيحةِ .

فهم ليسوا بالعاجزين عن الإتيان بسورة من مثله فحسب بل هم العاجزون عن أن يعيدوا نسق آيات سورة من سوره على نحو آخر يحفظ لها بلاغتها وإعجازها في هديها .

وإذا ما كان بعضُ أهل العلم قد استطاع أن يدسَّ في بعض قصائد الجاهلين أبياتا أو استطاع أن ينتحل على بعض الشعراء قصائد تامة مما هو معروف في مظاته ، فإنَّ أهل العلم بالشعر قد مازوا النَّسِيب من الزَّئيم ، ولم يخف عليهم ما انتحل .

هذا في الكلمة الشاعرة التي يأتيها الباطل بين يديها ومن خلفها ، فكيف بالكلمة المعجزة كلمة العزيز الحكيم العليم الحميد ؟ !!!

والذي لا ريب فيه أن سور القرآن الكريم ولاسيَّما السبع الطُّوال والمئين إنما هي ذات معانٍ كليَّة ومعانٍ جزئية تمثل الجملة والآية المعنى الجزئي الذي هو عنصر من عناصر تكوين المعنى الكليِّ الذي يشكِّلُ معقداً من فصول ومعاهد السورة .

والسورة القرآنية في تشكيل جملها وآياتها معاهد بمعانيها الكلية التي يتولى كلُّ معقد منها تبيان قضية من قضايا الوحي تستوجب أن يكون على بال من المستمع والمتفهم الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها ، لا ينظر في أولها دون آخرها ، ولا في آخرها دون أولها ، فإنَّ القضية وإن اشتملت على جمل ، فبعضها متعلِّق بالبعض ؛ لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد ، فلا محيص للمتفهم عن ردِّ آخر الكلام على أوله وأوله على آخره»^(١) .

(١) الموافقات في أصول الشريعة : للشاطبي : ٤١٣/٣ - تحقيق : عبد الله دراز .

ولابد له من بعد ذلك من الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب السورة برمتها ، فتعدد قضايا السورة الواحدة وتعدد معانيها الكلية نازل على سلطان الغرض الأعظم من كلّ سورة ، فليست منزلة القضية الواحدة ذات المعاني الجزئية من السورة إلا كمنزلة الجملة والآية من القضية الواحدة ، فكما أنه لا يستقيم إلا ردُّ أول الكلام على آخره في كل قضية ومعقد من معاهد المعاني الكلية ، كذلك لا يستقيم إلا ردُّ أول الكلام على آخره في كل سورة من سور القرآن الكريم .

«وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف ، فإن فرَّق النظر في أجزائه لا يتوصل إلى مراده ، فلا يصح الاقتصار على بعض أجزاء الكلام إلا في موطن واحد وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه لا بحسب مقصود المتكلم ، فإذا صحَّ له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام ، فعَمَّا قريب يبدو له منه المعنى المراد ، فعليه بالتعبُّد به^(١) .

فوجب على من أراد أن يعرف ما يريد منه الحق ﷻ بكلامه وما يُحبُّ ، ويرضى من قليل الخير وكثيره ودقيقه وجليله ، وما يبغض ربنا ﷻ ويكره من شيء : التَّقولُ والفعل والاعتقاد أن ينظرَ في الخطة التي بها يستكشف المراد ، ويوقف على المقصود ، وهي خطة من أساسها ملاحظة أول الكلام وآخره . والشَّاطِبيُّ يفرق بين غاية الفقيه ، وما يلزمها من مجال حركة التدبر ، وغاية البيانيِّ ، وما يلزمها من مجال حركة التدبُّر :

غاية الفقيه تحصيل المعنى الشرعي المتمثل في الحلال ودرجاته ، والحرام ودرجاته ، وهذه الغاية تتحقق بحركة تدبُّريَّة مجالها قد يكون آية أو آيتين أو عدة آيات .

وغاية البيانيِّ المعنى القرآنيُّ في كماله وامتداده ، والذي به تتحقق الدلالة على أن القرآن الكريم آية النبوة المحمدية ، وهذا لا يتحقق إلا بامتداد النظر

(١) الموافقات : ٣ / ٤١٣ ، ٤١٤ .

في سياق السورة والسُورِ ، ذلك أن الوقوفَ على أوجه الإعجاز القرآنيّ وما تزخر به كلّ سورة من الرقائق والدقائق واللطائف لا يتمُّ إلا بالنظرِ في أوّل السورة وآخرها و«إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر ، فالإقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود ، كما أن الإقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر في جميعها»^(١).

وإذا ما كان النظر في الآية كلها أو في جملة من الآيات يمكن اكتساب الوقوف على المعنى الجمهوريِّ فيها ، فإنّ ما في هذه الآية أو الجملة من الآيات من المعاني الإحسانية التي هي مطمحُ أهل التّقَى والإحسان لا يمكن استبصار شيء منه إلا بالتدبر للوجود الجمعيّ (النصيّ) للسورة كلها .

وما ذاك إلا لأنّ لكلِّ سورةٍ طابعها الروحيّ الذي فيه تعبق المعاني الإحسانية بأرجحها ، والمسلم الناصح نفسه لا يقصُرُها على المعاني الجمهوريّة من القرآن الكريم التي بها يكون جذرُ الإيمان بالقلب ، وإنّما شأن المسلم الناصح أن يغذو قلبه نميرَ المعاني الإحسانية ، ولذلك كان الأمر بالتدبر في آيات القرآن الكريم ، فذلك هو السبيل إلى استبصار المعاني الإحسانية وإدراك ما بين المعاني الجزئية في الآية أو الجملة من الآيات أيسر من إدراك ما بين المعاني الكلية في السورة ، وما المعاني الجزئية في تلاحمها إلا كمثل أجزاء العضو الواحد من الإنسان بينما المعاني الكلية في السورة كلّها تلتحم فيها كما تلتحم الأعضاء في الجسد .

وبناء السورة القرآنيّة من معانٍ كليّة بُنيت من معانٍ جزئية يكون على أنحاءٍ ومناهج عديدة .

ومجمل الأمر في هذا «أنّ كلَّ سورة لها مقصدٌ واحدٌ يُدار عليه أوّلها وآخرها ، ويستدلُّ عليه فيها ، فترتّب المقدمات الدّالة عليه على أتقن وجه

(١) الموافقات : ٣ / ٤١٥ .

وأبدع نهج ، وإذا كان فيها شيء يحتاج إلى دليل استدلال عليه ، وهكذا في دليل
الدليل ، وهلم جرا ، فإذا وصل الأمر إلى غايته ختم بما منه ابتداء ، ثم انعطف
الكلام وعاد النظر عليه على نهج آخر بديع ، ومر في غير الأول منيع ، فتكون
السورة كالشجرة النضيرة العالية والدوحة البهيجة الأنيقة الحالبة المزينة بأنواع
الزينة المنظومة بعد أنيق الورق بأفنان الدر وأفنانها منعطفة إلى تلك المقاطع
كالدوائر ، وكل دائرة منها لها شعبة متصلة بما قبلها ، وشعبة ملتحمة بما
بعدها ، وآخر السورة قد واصل أولها ، كما لاحم انتهاؤها ما بعدها وعانق
ابتدائها ما قبلها ، فصارت كل سورة دائرة كبرى مشتملة على دوائر الآيات
الغرّ البديعة النظم العجيبة الضمّ يلين تعاطف أفنائها ، وحسن تواصل ثمارها
وأفنائها»^(١).

فمن مقتضيات هذا كما يقول البقاعي في مقدمة نظم الدرر أن «من حقّق
المقصود من كل سورة عرف تناسب آياتها وقصصها وجميع أجزائها» .
وعرف أيضاً «أن كل سورة أعيدت فيها قصة ، فالمعنى الذى فى تلك
السورة استدلال عليه بتلك القصة غير المعنى الذى سيقته له فى السورة السابقة ،
ومن هذا اختلفت الألفاظ بحسب تلك الأغراض وتغيرت النظم بالتأخير
والتقديم والإيجاز والتطويل مع أنها لا يخالف شيء من ذلك أصل المعنى
الذى تكونت به القصة» .

فالمقصد الكلى والمغزى هو الروح المهيمن على جميع عناصر السورة بدأ
من الكلمة فى أصغر صورها وانتهاء إلى المعقد ذى الآيات العدة فى أكبر
صوره ، فإذا العناصر كلها المكونة للسورة متحدة اتحاد أعضاء الجسد الواحد
وأجزاء الشجرة الواحدة ، يتغلغل فى كل عنصر منها القصد الرئيسى ، فيطبع
صورته ومعناه وموقعه وعلاقاته بالطابع الذى يطبع به كل ما اتحد معه فى

(١) مصاعد النظر للبقاعي : ١٤٩/١

تكوين السورة ، فإذا كُلُّ كلمة أو جملة أو آية أو نَجْمٍ من نُجومِ السورة يعكس لنا حقيقة واحدة كَلِيَّة هي المغزى الرئيسيّ المهيمن .

وهذا ما ترى به كلُّ عنصرٍ معتمداً في أداء رسالته الكَلِيَّة على بقية العناصر كلها ومتعاوناً معها تعاوناً لا تغفل عنه البصيرة مما يجعل كلُّ عنصرٍ من هذه العناصر خارج السياق الجمعيّ للسورة غيره وهو في ثَبَجِ هذا السياق الجمعيّ وعلى لاجِبه ، فيكون لهذا العنصر مفرداً عن منظومته السياقية روحٌ غير تلك التي كانت له وهو في تلك المنظومة السياقية .

وبهذا الروح يتحقق التمازج بين السياقين الكَلِيَّين للقرآن الكريم : السياق التشريعيّ والسياق الثقيفي . ترى آيات التشريع العقدي والسلوكي ممزوجة بآيات الثقيف والتربية النفسية للأمة لتقبل على التشريع إقبالَ رغبةٍ وشغفٍ وتلذُّذٍ في ما شرَعَ اللهُ ﷻ لذة و متعة واسترواحاً ، فاستهترت النفس المطمئنة في ذلك استهتار الفاجرة الأمارة بالسوء في الموبقات والآثام ، بل إنَّ هذه الروح لتمزج التشريع والثقيف في الآية الواحدة مزجاً لا تحس معه أيُّ نفس مُرَهفة أيُّ شيءٍ مِنَ التَّبَايُنِ والتَّفَاصُلِ على الرغم مما قد يُظنُّ أَنَّ البَيَانَ التَّشْرِيْعِيَّ يقتضي غير ما يقتضيه البيان الثقيفي مفرداتٍ وتراكيبٍ وتوقيعا صوتيا .. إلخ .

اقرأ ما شئت مما سمى بآيات الأحكام بقلبٍ سليمٍ وحِسٍّ لغويٍّ مرهفٍ وذائقةً بيانيةً نافذةً ، وانظر ماذا ترى ؟

ترى آيات التشريع العقديّ والسلوكيّ تمازج بها نَمِيرُ الثقيف والتربية النفسية والشحن الروحيّ للقوى بحيث لا ترى نفس المسلم فيما جاء فيها من واجبات أثر المشقة والإثقال وتكبير حرية الحركة السلوكية للمسلم في الأرض ، بل ترى في ذلك إشراقة الهدى والإعانة والتنظيم والوقاية وجلال التشريف بالسوق الرؤوف على مدارج القرب الأقدس. ولهذا لا ترى تفاوتاً بين بلاغة القرآن الكريم المعجزة في وجه من وجوها :

لا ترى تفاوتاً بين أيّ ضربٍ من ضروب آياته التشريعية أو التثقيفية ، ولا بين أيّ سورة وسورة أخرى ، فجميع جملة وآياته وسُورَه على درجة سواء في بلاغتها المعجزة ذلك أنّ الإعجاز البلاغيّ للجملّة أو الآية أو السورة ليس في كثرة ما اشتملت عليه من خصائص التراكيب ، وصنوف التصوير وضروب التّخبير .

هذا المغزى الكلّيّ والمقصود الرئيسيّ هو مفتاح خزائن كلّ سورة من لطائف المعاني ، ورقائقتها ، وحقائقها ، لأنّه المهيمن على كلّ عنصر من عناصر البيان في السورة فكان الاعتناء باستبصاره واستحضاره هو في حقيقته سعيّ إلى امتلاك مفاتيح خزائن المعنى القرآنيّ في السورة وهو من اللطافة والدقة ما يُخيّل للنّاظر العجّل أنّ لسورتين من القرآن الكريم تقارنتا أو تباعدتا مغزىً ومقصداً واحداً ، وإنّ لخزائن معانيها مفتاحاً واحداً اغتراراً بتقارب بعض الجمل والآيات والمعاهد في السورتين ، فلا يكاد يُجدي حينذاك استفتاحه خزائن المعاني في السورتين بمفتاح واحد في استبصار شيءٍ من دقائق المعاني ورقائقتها ولطائفها في السورتين التي بها يرتقى المرء في مقامات القرب الأقدس .

● روافد استبصار المقصود الأعظم

استكشاف المغزى والمقصود الكلّيّ في سورة يحتاج الى مصابرة ومدارسة فسيحة عميقة متكاثرة الروافد ، أشير هنا إلى بعض هذه الروافد التي يمكن أن يُستقى منها فقهه واستبصاره .

اسم السورة :

لكلّ سورةٍ من القرآن الكريم اسمٌ تعرف به بين أصحاب القرآن الكريم منذ عصر النبوة الماجد ، وبعض السور لها أكثر من اسم منها ما هو توقيفيّ جاء على لسان رسول الله ﷺ أو لسان بعض صحابته رضي الله عنهم ومنها ما هو اصطلاحى^(١) .

(١) تفسير الطبري : ٨٤/١

واسم كل سورة مترجم عن مقصودها ؛ لأن اسم كل شيء تلحظ المناسبة
بينه وبين مسماه ، عنوانه الدال بالإجمال على تفصيل ما فيه^(١)

سورة (يونس) تراها سميت بذلك مع أن قصة سيدنا (يونس) عليه السلام جاءت
فى سورة (الصفات) فى عشر آيات. وفى سورة (الأنبياء) بينما لم يأت ذكره
فى سورة (يونس) عليه السلام إلا فى آية واحدة.

﴿ فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَتَفَعَّلَهَا إِيْمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا ءَامَنُوا كَشَفْنَا
عَنَّهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ ﴾ (يونس: ٩٨).

وكانت هذه السورة أحق باسم (يونس) عليه السلام فإن قصة يونس فيها «هى المثل
الوحيد البارز للقوم الذين يتداركون أنفسهم قبل مباغة العذاب لهم ، فيتوبون
إلى ربهم ﷻ وفى الوقت سعة ، وهم وحدهم فى تاريخ الدعوات الذين آمنوا
جملة بعد تكذيب ، فكشف عنهم العذاب الذى أوعدهم به رسولهم عليه السلام قبل
وقوعه بهم كما هى سنة الله ﷻ فى المكذبين المصيرين»^(٢).

ومطلع السورة هاد إلى ذلك :

﴿ الرَّءِىٓ تِلْكَ ءَايٰتُ الْكِتٰبِ الْحَكِيْمِ ﴿٢٠﴾ اَكٰنَ لِلنَّاسِ عَجَبًا اَنْ اُوْحِيْنَا اِلَيْ
رَجُلٍ مِّنْهُمْ اَنْ اَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اَنْ لَّهُمْ قَدَمٌ صٰدِقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ
قَالَ الْكٰفِرُوْنَ اِنْ هٰذَا لَسٰحِرٌ مُّبِيْنٌ ﴾ (يونس: ٢٠).

ولم يرد هذا المطلع فى مفتتح سورة أخرى ، ولا فى غير مطلعها ، فففيه
دلالة على أن القرآن الكريم وحى من عند الله ﷻ ، وليس من عند غيره وأن
غيره لا يقدر على شيء من ذلك ، ولذلك استنكر تعجب الناس أن يوحى
الله ﷻ إلى رجل منهم بإنذار المعاندين وتمكين المؤمنين إذ كيف يعجبون
ولا يستطيعه أحد سواه ﷻ .

(١) مصاعد النظر ، البقاعي : ٢٠٩/١

(٢) فى ظلال القرآن ، سيد قطب : ص ١٧٥٢

وكذلك كشف العذاب وتمكين قوم لما آمنوا لا يستطيعه أحد سواه ، ففي
تفرد قوم (يونس) عليه السلام بالإيمان الجمعيّ وكشف العذاب عنهم دون غيرهم من
الأمم آية صادقة على أن القرآن الكريم من عند الله تعالى وحده أوحاه إلى رجلٍ
من العرب عبده سيدنا محمد صلى الله عليه وآله دون غيره من العرب .

وقد يكون للسورة الواحدة أكثر من اسم توقيفيّ، كما في سورة (الفاتحة)^(١)
وكثرة الأسماء التوقيفية آيةٌ على عظيم مقصودها ، فإنّ كلَّ اسمٍ من أسمائها
ناظرٌ إلى وجه من وجوه مقصودها ، وهذا له أصول تصلح لإقامة علم فقه
أسماء سور القرآن الكريم .

وذلك وحده جدير بأن يفرغ له بعض أهل العلم لمدارسته وتحقيقه .

فاتحة السورة وخاتمتها :

لم يشأ الله تعالى أن يجعل القرآن الكريم كلّ سورة واحدة بل جعله سوراً
تفاوتت في عدد آياتها وكلماتها ، وجعل لكلّ سورة مطلع تلاوة ومقطعها ،
فهل لذلك علاقة بالغة بمقصود السورة الأعظم ؟.

الفاتحة والمطلع :

من سنة العربية في بيانها أن تجعل في الصدر دلالة على المراد وإنباءً
بالمقصود ، كيما يكون السامع على بصيرة بما هو متلقٍ له وشأن العربيّ في
حياته الاستدلال بما كشف له على ما غاب عنه ، وقد علمته حياة الصحراء
الاستدلال والفراسة ، فكانوا يستخدمون الدليل في أسفارهم ؛ ليكشف لهم
ما غاب عنهم ، ويهديهم ما اشتكل في مناهج أسفارهم .

وهم في بيانهم من قبل نزول القرآن الكريم يتخذون من صدور قصائدهم
هوادي إلى مضامينها ، وجاء الذكر الحكيم على ما كان من سننهم في الإنباء

(١) تفسير الطبري : ٨٩/١ ، ٩٠ .

بمطالع البيان على مقاصدهم ، فكان مطلع كلِّ سورة مضمناً معالمَ هادية إلى مقاصدها .

فاتحة الكتاب وأمّ القرآن الكريم هي مطلعُه وفيها إجمال تفصيل القرآن من الأصول والفروع تشريعاً ومن المعارف واللطائف تثقيفاً ، فيحصل لمن تدبّر « من معاني الفاتحة - تصريحاً وتضميناً - علم إجمالي بما حواه القرآن من الأغراض ، وذلك يدعو نفس قارئها إلى تطلّب التفصيل على حسب التمكن والقابلية ، ولأجل هذا فرضت قراءة (الفاتحة) في كل ركعة من الصلاة حرصاً على التذكر مما في مطاويها»^(١).

إذا ما كان هذا في إنباء مطلع القرآن الكريم بما حواه تفصيلاً في سورة ، فالأمر كمثلُه في كلِّ سورة ، إذ ينبئ مطلعُ كلِّ سورة على مضمونها ومقصودها. وأهل العلم بالبيان على أن يكون الابتداءً دلائلَ البيان مناسباً لقصد المتكلم من جميع جهاته^(٢) فاستبصار مقصود المتكلم من مفتاح كلامه نهج قديم وسنن تليد دعا إليه وأخذ به الأقدمون وهو في باب التدبّر القرآنيّ أسمى وأوسق .

الخاتمة والمقاطع :

إذا ما كان في مطلع تلاوة كلِّ سورة دلائلُ على مضمونها وقرائن هداية إلى حسن استبصار معالم مقصودها الأعظم ، فإنَّ من سنن بناء الكلام في أدب العربية أن ينعطف آخرُ الكلام على أوَّلُه ، ويكون في آخره ما يتآخى مع أوَّلُه ويتناغى مع مفتاحه في المطلع ، والافتتاح إسهام ، وإرصاد ، وإنباء بما يتضمنه الكلام من مقاصد ، فإن في مقطع التلاوة ، وفي المختتم استجماع معاني

(١) التحرير والتنوير لابن عاشور : ١٣٤/١

(٢) الصناعتين للعسكري : ص ٤٨٩ ، سرّ الفصاحة : ص ٢٧٠ ، منهاج البلغاء لحازم : ص ٣٠٩ .

الكلام ، واكتناز مقاصده ، فهو آخر ما يسمع ، فوجب أن يكون كنزا جامعاً لمعانيه ومقاصده . ومن ثمَّ عُنِيَ أهل الأدب به .

فى الذكر الحكيم خاتمة السورة كمطلعها « فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَتَمَ كُلَّ سُورَةٍ مِنْ سُورِهِ بِأَحْسَنِ خَتَامٍ ، وَأَتَمَّهَا بِأَعْجَبِ إِتْمَامٍ خَتَامًا يَطَابِقُ مَقْصِدَهَا ، وَيُؤَدِّي مَعْنَاهَا » (١)

ومقطع تلاوة كلِّ سورة يقابل مطلعها ، فقد يكون ذلك المقطع هو خاتمة السورة وقد يكون آخر خاتمتها .

تدبر خصائص المعاني الكلية المصرفة فى السور وما بينها من فروق :

تشتمل السبع الطوال والمئون على معان كلية مكونة من معان جزئية . هذه المعاني الكلية قد يتشابه بعضها فى سورة مع بعض فى سورة أخرى ، لما يتسم به الذكر الحكيم من التصريف ، وهذا يثمر فروقاً بيانية فى بناء آيات تلك المعاني الكلية فى السورتين .

وتصريف المعاني فى القرآن الكريم وجه من وجوه بلاغة المعجزة كما نص على ذلك الأقدمون (٢) .

وهذا التصريف للمعاني ينفى عنها وصف التكرار والإعادة ؛ لأنه تصريفٌ منبثقٌ عن المقصود الأعظم لكل سورة ، وأكثر ما يكون جلاء ذلك التصريف فى القصص القرآني حتى كان القول بالتصريف البياني فيها مما شاع ذكره فى أسفار أهل العلم .

وفى تدبير بناء كل معنى من المعاني الكلية المصرفة فى السور استكشاف للمقصود الأعظم لكل سورة ، وهو استكشافٌ يملك به المتدبرُ مفاتيحَ خزائن المعنى القرآني فى السورة .

(١) الطراز للعلوي : ٣ / ١٨٣

(٢) النكت فى إعجاز القرآن للرماني : ص ١٠١ - دار المعارف - مصر

والنظر البيانيّ في مثل هذا مصروفٌ إلى ملاحظة بناء المعنى الكليّ من المعاني الجزئية الماثلة في الجملة القرآنية على اختلاف مقاديرها إيجازاً وبسطاً ، وهو نظر لا يرى في هذا تكراراً بل يراه من قبيل التتميم والتكميل الذي هو وجه من وجوه التصريف ؛ لأنّ كلّ معنى كليّ من تلك المعاني مكملٌ ومتممٌ لما قاربه في سورة سابقة على سورته ، وهذا التتميم إنّما يكون بجديد يتناغى مع السياق الذي أقيم فيه .

ومن هنا كانت الفروق البيانية شكلاً ومضموناً مما اقتضاه تشابه سياقات المعاني الكليّة في بعض سور القرآن الكريم ، والتّفرُّس والتّدبُّر لما بين المعاني الكليّة في سورة ما وما بين المشابه لها في أخرى رافد من روافد تحرير المقصود الأعظم للسورة وما في استبصار تصريف المعاني الكلية المتشابهة في السور من حزنه لا يتغلب عليها إلا بطول الصحبة ونفوذ الرؤية والمثابرة .

تَدَبُّرُ الْمَعَانِي الْكَلِيَّةِ الْخَاصَّةِ (الضرائد) .

إذا ما كان كثير من المعاني الكليّة التي هي معاقد بناء المعنى في السورة قد صار مصرفاً في أكثر من سورة ، فإنّ بعضَ المعاني الكليّة قد خصّصت به سورة دون غيرها من سور القرآن الكريم . وفي تدبُّر هذا ما يُعينُ على استبصار الروح المُهَيِّمِ على تلك السورة ، ذلك أنّ معالم ذلك الروح ستكون باديةً في ذلك المعنى الكليّ المخصوص به تلك السورة .

قِصَّةُ «البقرة» مثلاً لم ترد في غير سورة «البقرة» ، وكذلك قِصَّةُ «هاروت وماروت» ، وقِصَّةُ تحويل القبلة ، وفريضة الصيام ، وبيان أحكامها ، وقِصَّةُ : «طالوت وجالوت» وقِصَّةُ الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوفٌ حذر الموت ، وقِصَّةُ الذي حاج «إبراهيم» عليه السلام في ربه ، وقِصَّةُ الذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها ، وقِصَّةُ «إبراهيم» عليه السلام والطير ، وأحكام المدينة ...

كلُّ ذلك مما اختصت به سورة (البقرة) ولم يكن في غيرها مما يدلُّ على أنَّ في هذه المعاني ما هو أعلق بمقصود سورة البقرة من غيرها فلم تصرّف هذه المعاني في ما دونها من السور.

وكذلك سورة (الكهف) اختصت بقصة أصحاب الكهف وقصة العبد الصالح عليه السلام مع موسى عليه السلام وقصة صاحب الجنتين وقصة ذى القرنين ، وفي هذا دلالة على أنَّ فيما بين هذه القصص ما يوحد بينها من جهة وما يجعلها أشدَّ تناسباً بمقصودها الأعظم ، فاخصت بها من دون غيرها من السور.

وتكاد كلُّ سورة ولاسيما السور الطوال والمئين تنفرد بمعنى كليّ لا يتصرّف في غيرها ، مثلما تجد في كلِّ سورة من الطوال والمئين معنى هو تصريف معنى في سورة أخرى .

دراسة مثل هذا يكشف لنا عن بعض معالم الروح المهيمن على السورة ، وبه يتبين لنا الوجه في عدم تصريف هذه المعاني في سور أخرى ، فلولا أنَّ في تلك المعاهد من معانٍ خاصة تفرّق بين الروح المهيمن على سورتها والروح المهيمن على ما عداها لكانت جديرة بالتصريف الذي هو سمّت غالب على كثير من المعاني الكلية في القرآن الكريم

تدبر الفروق البيانية بين المعاني الجزئية المصرفة في السورة

المعاني الكلية المصرفة في السور مكوّنة من معانٍ جزئية تمثلها الجمل القرآنية على اختلاف مقاديرها ، وأكثر سور القرآن الكريم فيها غير قليل من المعاني الجزئية المصرفة المتشابهة في بعض وجوه النظم مع معانٍ جزئية في سورة أخرى .

وما بين هذه المعاني وصورها من وجوه اتفاق وافتراق كثيراً ما تستجلى معالمه في ضوء السياق الجزئيّ القريب الذي هو امتداد السياق الأكبر مما

يجعله أقرب إدراكاً ، ومنه يتوصل إلى الروح المهيمن على السياق الكليّ
للسورة الذى هو المهيمن على السياق الجزئى الذى هو أظهر سلطاناً على
مشتبه النظم فى المعانى الجزئية .

وهذا يستوجب المناظرة بين مناهج التفصيل للمعانى المصرفة مناظرةً
تتجاوز الاكتفاء بتسجيل ظواهر الاتفاق والافتراق فى مشتبه النظم إلى السعي
إلى استبصار أثر السياق الجزئى أولاً ، ثم الانتقال منه إلى السياق الكلى
للسورة الذى به تُستبين معالم المقصود الأعظم الذى هو الروح السارى فى
السورة كلها .

وإذا ما كان مشتبه النظم قد لقى عناية بالغة من أهل العلم قديماً وحديثاً ،
فقد غلب على كثير منهم ملاحظته واستبصاره فى سياقه الجزئى الذى هو
خطوة إلى أمد أبعد ، وقليل من أولئك من مد استبصاره وتدبره مشتبه النظم
فى ضوء السياق الكلى للسورة ملاحظاً سلطان المقصود الأعظم .

ما ذلك إلا لخفاء ذلك السلطان على مشتبه النظم فى المعانى الجزئية التى
يغلب أن يكون نظمها نظماً تركيبياً بخلاف سلطان المقصود الأعظم على سياق
المعانى الكلية ومشتبه النظم الترتيبى فيها ، فإنه أجلى منه فى التركيب .
بهذا يتبين لك أن مشتبه النظم فى المعانى الجزئية غير مشتبه النظم فى
المعانى الكلية التى هى معاهد السورة ونجومها الكبرى .

● تكرار أو تصريح نمط تركيبى فى سياق السورة :

يكون فى بعض سور القرآن الكريم إعادة بعض الجمل أو الأنماط التركيبية
الجزئية على نهج متميز لا يكون فى غيرها ، ومثل هذا فيه دلالة على اعتناء
السورة بما يتضمنه هذا العنصر التركيبى المصرف أو المكرر فيها ، لما له من
مزيد اغتلاق بمضمونها وسياقها الكلى ومقصودها الأعظم ، وهذا على
ضربين :

الضرب الأول : هو التكرار النظمي الذي تكون فيه الإعادة لنمط تركيبى بحروفه ومعناه فى سياق السورة الواحدة ، كتكرار قوله ﷻ : ﴿ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِي ﴾ (القمر: ١٦) ...

الضرب الثانى : هو التصريف النظمي الذى تكون فيه الإعادة لنمط تركيبى ذى عدول فى بعض مفرداته أو مواقعها فى سياق السورة الواحدة ، وهو ما يعرف بمشبهه النظم فى السورة الواحدة .

ومن نحو قوله ﷻ :

﴿ إِنَّمَا جَزَأُوا الَّذِينَ مُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (المائدة: ٣٣).

﴿ يَتَأْتِيهَا الرُّسُولُ لَا مَحْزَنَ الَّذِينَ يُسْرِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا ءَامَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ مُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَٰذَا فَخُذُوهُ وَإِن لَّمْ تَأْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَن تَمْلِكَ لَهُ مِنْ اللَّهِ شَيْئًا أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ هُمْ فِي الدُّنْيَا جِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (المائدة: ٤١).

وهذا الضرب جدير باسم التصريف لما فيه من تصريف فى العبارة هو آية على تصريف فى المعنى مما يصرِّفه عن استحقاق اسم التكرار ، فإنه كما ذهب إليه الإمام « عبد القاهر » من أنه لا يكون لإحدى العبارتين مزية على الأخرى حتى يكون لها فى المعنى تأثير لا يكون لصاحبتهما .

وهذا الذى نقوله فى دلالة تكرار أو تصريف بعض عناصر السورة وانتشارها على لا حب سياقها فى وحدتها البيانية ، وما يهيمن عليها من الروح الساري فى جملها وآياتها ومعاقدها إنما يقول بمثله بعض مذاهب النقد الحديث .

لا نقول ذلك استظهاراً بمذهب نقديّ على صحة مذهب فى البيان القرآنيّ ، بل لبيان أنّ ما نذهبُ إليه هنا إنّما هو من معين الإدراك الفطريّ الرشيد للحقائق فى أى ضرب من ضروب البيان ..

المعجم اللغوى .

لكلّ سورة من سور القرآن الكريم معجمٌ لغويّ يتميز بصنفيّن من الكلمات الصنف الأول : ما توارد فيها على نحو لافت للبصر .

والصنف الآخر : ما اختصت به دون غيرها على نحو من الأنحاء : مادة أو اشتقاقاً وتصريفاً .

الصنف الأول : يشمل المعجمُ الكلماتِ التى تنتمى إلى أسرة لغوية واحدة بحيث يكون بين تلك الكلمات قرابة دلالية قد تكون جلية حيناً ، وقد تكون خفية حيناً آخر .

والأسرة اللغوية تُستجمَعُ فيها الكلمات عن طريق الاشتقاق الذى تلتقى الكلمات فيه حول جذر لغوي واحد .

ويمكن أن يجمع إلى تلك الأسرة اللغوية تلك الكلمات التى تتلاحظ معانيها ، وتتجاوب ، وأن لم يكن بينهما اشتقاق لغوي ، كمثّل كلمات التقوى والطاعة والإيمان ، والإحسان ، الإيقان ، فهى من أسرة دلالية متقاربة ، وكذلك ما يتعلق بذلك من عبادات كالصلاة والزكاة والجهاد والقتال ونحو ذلك .

ولتوارد أسماء الله الحسنى فى سورة ما على نحو خاص مزيد عناية بملاحظة وتدبّر اعتلاق معانيها بسياق ومقصود السورة التى فيها ، فالله ﷻ لا يقيم اسماً من أسمائه الحسنى إلا فى سياقه ليدل على ما يترادف من فيوض المعاني على ذلك السياق ، فكان فقه معانى أسماء الله الحسنى ومواقعها فى الذكر الحكيم باباً من العلم جدّ عظيم ، ولا يقوم به إلا من كان محتسباً متخلقاً بما يليق به من معاني تلك الأسماء ، فيكون له من ذلك زاد إلى زاد عرفانه العلمي يهديه إلى حسن استبصار الروح المهيمن على السورة .

ومثل هذا الاستبصار رافد من روافد فقه الروح المهيمن على بيان السورة ،
فإذا ما لا حظنا معه أمراً آخر هو اقتران بعض الأسماء مع بعض على نحو فريد
فى بعض السور كان ذلك أيضاً معينا على معرفة معالم المقصود الأعظم .

ومن الجدير بالملاحظة أن كلمات الأسرة اللغوية إذا ما تكاثر تواردها فى
سورة ما كان فى هذا آية على هيمنة ما تلتقى عليه تلك الكلمات دلاليا على
موضوع السورة ، ذلك أن حشد مفردات هذه الأسرة اللغوية وتجييشها فى
سورة واحدة لن يكون عملاً عقيماً أو عابثاً ، فهو تنزيل من عزيز حكيم عليم
حميد .

والصنف الآخر : هو الذى تختص به السورة دون غيرها على نحو من
الأنحاء ، فإن كثيراً من السور تختص بكلمات لا تكون فى غيرها على إطلاق
الوجوه كلها ، أو تختص بها من وجه دون وجه ، مثل اختصاصها بها من وجه
الاشتقاق دون وجه المادة أو وجه الجمع دون الأفراد إلى آخر ذلك .

والناظر فى معجم الكلمات القرآنية يرى كثيراً منها لم يرد ذكره إلا فى
سورة واحدة ، وبين يدي عشرات من فرائد المفردات فى الذكر الحكيم ، وغير
خفي أن فى هذا الاختصاص آيات بيّنة على مزيد اختصاص معناها بمقصود
سورتها ، ولولا ذلك ما كان لها أن تختص السورة بها من دون غيرها ،
ولا سيما أن غيرها قد يرد فيها ما يتوارد معها فى معناها العام .

ومن هذا اختصاص بعض السور باسم من أسماء الله الحسنى .

ومما يحسن استبصاره فى هذا أسماء الجنة والنار واليوم الآخر فان بعض
السور تختص باسم غير معهود من ذلك مما ينبى عن مزيد اعتلاق بين معنى
ذلك الاسم وسياقه الجزئى ، فالكلي ، ثم مقصود السورة الأعظم ، وقد يكون
فى اختصاص معنى ما بمقصود سورتها خفاءً يستوجب مزيد اجتهاد فى
الاستبصار والتدبر ، وإن كان اختصاص معناها بسياقها الجزئى أجلى وأظهر .

إنَّ تدبر فرائد المفردات في البيان القرآني ذو عونٍ على حسن فقه المعاني الإحسانية التي بها يتصاعد العبد في مقامات القرب الأقدس .

المرحلة الثالثة : تقسيمُ السُورَةِ إلى معاقدٍ كُليَّةٍ

يغلبُ على سور القرآن الكريم أن تكون ذات معانٍ كلية تمثل معاقد لبناء السورة الكليَّة وتحرير معالم هذه المعاقد مبتدأً ومنتهاً إنما يقع عليه المرء من طول قراءة ونظر وتبصُّر في السورة به يصبح المعنى الكليُّ للسورة مستحضراً في قلب القارئ ، فيتأتى له إيصار تلك المعالم ، ثمَّ تحديدها ، ومثل هذا ذو أهمية بالغة في الوقوف على مدارج المعنى القرآني في السورة الذي به تتحقق معرفة حركة المعنى في سياق السورة .

وهو ذو أهمية أيضاً في معرفة مواقع هذه المعاني الكلية في السورة على مدرجة المعنى القرآني فيما سبق السورة مناط البحث .

تقسيم السورة إلى معاقد تقسيم أساسه تأخي المعاني الجزئية وتناغيها في تشكيل وحدة كُليَّة بيِّنة المعالم التي بها تمتاز عما سبقها وما تلاها من وجه ، وبها يتحقق الاعتلاق بما سبقها وما تلاها - أيضاً - من معاقد على جادة السياق الكليِّ للسورة .

وهذا التقسيم به يتبين صاحب القرآن الكريم مقدِّمة السورة ومفتتحها ومؤخرتها ومختتمها وما جرى بينهما من معاقد ، وموقع قلب السورة الذي منه تتناسل وشائج القربى وأسباب التآخي وأشطانه .

كلُّ سورة ولاسيَّما الطوال والمئين وكبار المفصل لا تكاد تخلو من : (المطلع والمقطع والقلب) وإذا ما كان المطلع تلاوة والمقطع ترتيباً قد تحدد موقعهما من السورة ، فإنَّ مقداريهما يختلفان من سورة إلى أخرى ، كما أنَّ موقع قلب السورة ليس محدداً ، فقد يكون في ثبجها ، وقد يكون أقرب إلى مطلعها ، أو أقرب إلى مقطعها .

إنَّ تقسيم السورة إلى حلقات تجمع في محيطها مجموع المعاني الجزئية التي تشكّل معنى كلياً هو أساسٌ لاستبصار العلاقات بين معاني السورة على نحو محكم ذلك أنَّ استبصار علاقة المعنى الجزئي بغيره في محيط حلقة من حلقات المعنى القرآنيّ للسورة أقرب إدراكاً وأيسر تحصيلاً من استبصار علاقته بمعنى جزئيّ في محيط حلقة أخرى من حلقات السورة ، لأن تلك العلاقة ذات خفاء ، وهو خفاء لا علاقة له بوثاقة الاعتلاق أو وَهْنِهِ ، فقد يكون وجه الاعتلاق خفياً إلا أنه جد وثيق .

واستبصار السورة آية آية دون تقسيمها إلى فصول ومعاهد كلية يضعف قدرة المستبصر على إدراك معالم المقصود والغرض الأعظم المهيمن على السورة ، فإن انشغاله بتلاحم الآية بالآية التي بعدها لا يعنيه على مد بصره إلى أفق أبعد ، لكن استبصار التلاحم بين آيات المعقد الواحد أقرب وأمكن ثم من بعده استبصار علائق المعاهد بعضها ببعض وخضوعها لسلطان غرض رئيس ومقصود أعظم .

المرحلة الرابعة : التَّحْلِيلُ البَيَانِيُّ لكلمات وجمل وآيات ومعاهد السورة

التحليل البياني للسورة هو القادر على إضاءة السورة داخلياً فتشرق مضامين الهدى منها في نفوسنا على نحو يحقق اكتساب أمرين :

الأول : المضمون التشريعي ببعديه : العقدي والسلوكي ، والمضمون

التثقيفي متوازيين أو متمازجين .

الآخر : القناعة والرضا القلبيّ المثمر زهداً في كلّ ما يشغل عن التلذذ

بالعبودية لرب العالمين ، فإنَّ لها لذة هي الثواب الحقيقيّ للإخلاص في كلّ طاعة مما يجعل ذائقها في الفردوس على الرغم من أنَّه قد يكون حينئذ أشعث أغبر ذا طمرين مدفوعاً بالأبواب لا يؤبه له

وكلُّ أنحاء التدبر للسورة المفتقرة إلى منهج التحليل البياني للسورة عاجزة

عن تحقيق هذين الأمرين معاً مما يحقق لتلك الأنحاء عجزاً أو تقصيراً في النصيحة لكتاب الله ﷻ .

رسالة المتدبر ليست مقصورة على استكشاف المضمون التشريعيّ الثقيفي بل ذلك فريضة استنبات القناعة والرضا القلبي بذلك المضمون ثم استثماره في توليد الطاقة الإنجازية لذلك المضمون ، فلا قيمة لاستكشاف معالم التشريع والثقيف بل هي له مجموعاً إليه استيلاءً دوافع الإنجاز والإتقان .

وإذا ما عجز التحليل البياني للسورة عن استيلاء دوافع الإنجاز والإتقان في نفس المتلقي ، فإنّ مردّ ذلك إلى نقص في تناول عناصر السورة بالتحليل أو إلى خلل في تصور معالم ذلك التحليل أو في توظيف ذلك التصور توظيفاً متلائماً مع شخصية السورة التي هي مناط التحليل .

منهاج التوظيف لتلك المعالم تختلف من سورة إلى أخرى ، ولا مسوغ البتة إلى إسقاط ما يصلح لسورة ما على سائر السور الأخرى ، لما بينها من تباين مضموني وبنائي يرمى في سياق كليّ إلى غاية واحدة .

ليس التحليل البياني للسورة إلاّ قراءة إنتاجية فاحصة كلّ عناصرها فحصاً كاشفاً عن قيمة كلّ عنصر وعلاقته في تشكيل الوجود الدلاليّ للسورة مثلما كان له قيمة في تشكيل وجودها اللغويّ المقروء أو المسموع .

هذه القراءة يجتاز بها صاحبها مرحلة تحويل المسطور على وجه صحيفة إلى مسموع منغوم في أذن سامع ، فذلك معنى عام للقراءة يشارك فيه الدهماء أهل العلم .

وإنّما هي قراءة قائمة بإخضاع جميع عناصر المقروءة في وجود الكليّ للاستبصار : فهي موقف استبصاري إنتاجي من السورة ، وهذا يقتضي من صاحب هذه القراءة التحليلية للسورة أن يتسلل بوعيه في الوجود اللغويّ للسورة يجوس خلاله ويخادنه ، فيمتزج وعيه بالسورة مثلما تمتزج السورة بوعيه .

هذا ما يجعل المعنى القرآنيّ للسورة في صورته الإدراكية لا القصديّة يختلف باختلاف وعى المتلقى ، فإنّ ثمّ علاقةً جدلية بين السورة والمتلقي

قائمة على التبادل ، فهو يأخذُ من السورة مقومات وجودها اللغويّ ، ويضيف إلى وجودها الدلاليّ من ذاته القائمة بالإيمان والتعلم العميق الفسيح والخبرة وملكة التذوق والاستبصار والالتزام السلوكيّ وغير ذلك .

وإنّى أزعّم أنّ التحليل البيانيّ للسورة القرآنية سبيلٌ من سبل حسن القيام بالاستجابة لأوّل أمر إلهيّ في دعوة الإسلام : ﴿ أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾ (العلق: ١).

ما أمر به ﷺ هو قراءة استيعاب للكون محسوسه ومعقوله استيعاباً يفعم النفس ، ويسيطر على منهج السلوك المعرفيّ والحركة المشكّل وجوداً جديداً للإنسان به يحقق رسالة الاستخلاف العظمى ورسالة الشهادة على الأمم الأخرى ، فتنال به الأمة المحمدية مقام الخيرية .

أزعّم أنّ القراءة التحليلية للسورة القرآنية سبيل إلى تحقيق تلك القراءة المأمور بها في سورة العلق .

وكل ما يذكره أهل العلم من معالم التحليل البياني في مثل هذا إنّما هو مفاتيح أبواب طرائق مديدة فسيحة إلى عالم التحليل البياني للسورة فلا يكاد يحاط بأقطاره المترامية .

ولهذا كان للذاتية الرشيدة الثقيفة أثرٌ عظيمٌ في استيلاء طرائق تحليلية متناسقة مع واقع كل سورة .

وإذا ما كان نقدة الأدب يذهبون إلى أنّ أولى قواعد المنهج العلمي هي أن تخضع نفوسنا لموضوع دراستنا لكي تنظم وسائل المعرفة وفقاً لطبيعة الشيء الذي نريد معرفته وأننا نكون أكثر تمشياً مع الروح العلمية بإقرارنا بوجود التأثيرية في دراستنا شريطة أن تخضع هذه التأثيرية للضبط والمراجعة - إذا كان هذا فإن الأمر مهمٌ في التحليل البيانيّ للسورة لأن إخضاع نفوسنا لها سوف يفجر فينا طاقة معرفية ذوقية تدرك ما لا تمكن العبارة عنه ، لكنّه يؤثر تأثيراً نافذاً في شتى المجالات التي تمكن العبارة عنها .

الذوق الذى هو دعامة أساسية من دعائم التحليل البياني هو الذوق المتحدر من عدة روافد موضوعية يمكن اكتسابها بالمدارسة والدربة ، ومن ذاتية شخصيته تكتسب من سلوك إيماني ناصح والتزام حركى خالص .

وإذا ما كان من جوهر الأخذ بالذوق الذاتى الرشيد بالثقافة والسلوك الحركى أن يكون معللاً فإنه مما لا يخفى أنه ليس بلازم أن يكون ذلك التعليل موضوعياً جلياً فى كل أمر .

المهم أن يقوم المنهاج على ثلاثة :
التحليل .

والتأويل (تفسير الظواهر).
والتعليل .

وهذه المرتكزات ليست مما استحدثه التفكير البياني والنقدي بل ذلك أمرٌ قد حثَّ عليه وأكدّه الأسلاف فى أسفارهم :

تراه جلياً عند «عبد القاهر الجرجاني» فى فواتح (دلائل الإعجاز) :

« لا يكفي فى علم الفصاحة أن تنصب لها قياساً وأن تصفها وصفاً مجملاً وتقول فيها قولاً مرسلًا ، بل لا تكون من معرفتها فى شيء حتى تفصل القول ، وتحصل ، وتضع اليد على الخصائص التى تعرض فى نظم الكلم ، وتعدّها واحدة واحدة وتسميها شيئاً شيئاً وتكون معرفتك معرفة الصنع الحاذق الذى يعلم علم كل خيط من الأبريسم الذى فى الديباج وكل قطعة من القطع المنجورة فى الباب المقطع وكل آجرة من الآجر الذى فى البناء البديع»^(١)

فهذا دالٌّ دلالةً بيّنةً على أن الاستقصاء والتحليل دعامتان رئيسيتان فى منهج التفكير البياني ، فالإجمال ، والاكتفاء بظاهر البيان مما يتحرز منه التفكير

(١) دلائل الإعجاز ، قراءة شاكر ص ٣٧

البياني ، ولذا يُذكَرُ به «عبد القاهر» في مواضع عديدة من كتابه ؛ ليكون المتدبر والمتذوق على ذكر من أهميته .

يقول : «واعلم أنك لا تشفي الغلة ولا تنتهي إلى ثلج اليقين حتى تتجاوز حد العلم بالشيء مجملاً إلى العلم به مفصلاً ، وحتى لا يقنعك إلا النظر في زواياه والتغلغل في مكانه ، وحتى تكونَ كمن تتبع الماء حتى عرف منبعه ، وانتهى في البحث عن جوهر العود الذي يصنع فيه إلى أن يعرف منبته ومجرى عروق الشجر الذي هو منه»^(١)

تأمل قوله : «لا يقنعك إلا النظر في زواياه والتغلغل في مكانه...» يتبين لك عظيم أهمية الاستقصاء في التحليل البياني ليقف المرء على ما هو مكنون في البيان من خصال البلاغة والبراعة والبيان .

الاستقصاء في التحليل والتدبر والتذوق لابدَّ معه من تعليلٍ وتأويلٍ وإبانةٍ عن ذلك بلسان مبين ، فإنَّ الاستقصاء في تحليلٍ وتدبر البيان لا يعدو مرحلة التذوق الانطباعي الذي قد لا يستفاد منه . يقول الإمام :

« لا بُدَّ لكلِّ كلامٍ تستحسنه ولفظٍ تستجيده من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلّة معقولة وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل وعلى صحة ما ادعينا من ذلك دليل وهو باب من العلم إذا أنت فتحتَه اطلعت منه على فوائد جليّة ومعان شريفة»^(٢)

فالعلم بجهة الحسن والاستجادة وعلّة ذلك وسببه ، ثمَّ الاقتدار على الإبانة عن ذلك الذي أدركته بفراستك البيانية ؛ ليكون تدبرك وتذوقك موضوعياً علمياً متطهراً من الذاتية المجردة التي لا يستفاد منها غالباً في باب العلم والتعلم ، ولا تهدي إلى الآخر ما به يستطيع السير على الطريق الذي سلكت ،

(١) دلائل الإعجاز: ص ٢٦٠

(٢) السابق : ص ٤١

فإنَّ البلاغيَّ والناقد من رسالتهما فتح السبل إلى الولوج في النص ، وإغراء القارئ بمخادنة النص بالإشارة إلى بعض من جليل مكنونه .

وتبقى الإشارة التذكيرية بأمرين رئيسيين في منهاج التحليل البياني للقرآن الكريم في سياق السورة :

● الأول : العناية بتحليل مشتبه النظم (التصريف البياني للمعنى القرآني)

● الآخر : العناية بذالتوجيه البياني للقراءات القرآنية.

هذان أمران لا تستقيم دراسة تحليلية لبيان القرآن الكريم غفلت عن أحدهما أو تساهلت في العناية بالوفاء ببعض حقهما .

ينتبه بعض الباحثين إلى الأمر الأول «التصريف البياني للمعنى القرآني» فيقرنون النظر فيما تشابه نظماً وتركيباً ... مع ما هم بصدد تحليله تحليلاً بيانياً ، وقد كان لسلفنا مزيد عناية بذلك ، فأفردت أسفاراً جليلاً في هذا لاتخفى على طالب علم بالبيان القرآني .

والأمر الآخر يغفل عنه غير قليل من الدارسين على الرغم من الزعم بأن مناط درسهم بلاغة القرآن الكريم ، والقرآن الكريم ليس بالمقصود على ما جاء في قراءة حفص عن عاصم ، وإن كان ترتيل جمهور أهل القرآن الكريم بها .

علينا أن نقوم ببعض حق تدبر وتأويل بلاغة القرآن الكريم في وجوه الترتيل الأخرى ، وهي متواترة تواتراً لا يقل البتة عن تواتر قراءة حفص عن عاصم ، فليس من العدل أن نقصر عنايتنا بوجه من القراءات المتواترة دون غيرها مما تواتر مثلها .

التوجيه البياني للقراءات القرآنية فريضة في كل بحث يعمد إلى تدبر البيان القرآني الكريم : تحليلاً وتأويلاً وتعليلاً ، سواء ما كان مجال القراءة فيه متعلقاً بالكلمة مادة وصيغة وموقعا ، وما كان متعلقاً بالنظم والتركيب والتصوير والتوقيع والتغني .

مجال التحليل البياني للسورة .

السورة القرآنية في وجودها اللغوي مكونة من عدة عناصر متنوعة ، ولكل عنصر صورة صوتية أفرادية أو تركيبية ودلالية ذهنية أو تركيبية أو سياقية وأنماط تكوينية وصور وظلال وعلاقات ووشائج .

وإذا ما كان أى بيان يتحقق وجوده الكلي من خلال تمازج عناصره اللفظية والمعنوية أو التركيبية تمازجاً لا يتأتى معه أن يقوم عنصراً بعمله منعزلاً عن بقية العناصر ، أو أن يُستبدل به عنصراً آخر ، فإن دراسة هذا البيان لا تتأتى إلا باستقصاء التحليل الذى يقتضى دراسة كل عنصر فى ذاته وفى وجوده السياقي الجمعي .

ولهذا التحليل البياني لصورة المعنى القرآني المتعبّد بترتيلها في السياق السورّي مجالات عديدة ، وهي مجالات متصاعدة في تحقيق الوجود النصّي المكتمل لبناء السورة .

كلّ مجال منها يُقريكَ تدبُّره زاداً إلى تدبُّر ما بعده من المجالات المتصاعدة ، بل إنك لتجد نفسك - وقد حسبت أنك قد فرغت - تملك من الزاد ما يُغريك بأن تكون الحالّ المرتحل في تدبُّرك وتذوقك ، فإذا بك وقد أردت أن تحط الرحال ، تسرج الجياد إلى ما بدأت به ، فتستأنف التدبر والتذوق فإذا سبّحات العطاء تتوافد وترادف على قلبك .

وتلك ما يلقّاها إلاّ الذين صبروا على المجاهدة في التحليل والتدبُّر والتذوق وما يلقّاها إلا ذو حظّ عظيم من الطّبع والعلم والتقوى .

نمط التحليل :

إذا ما كانت السورة القرآنية وحدة بيانية كبرى ، فمن البين أن أهم سمات نصية الخطاب إنما سمة الاطراد ، أي أن يكون في الخطاب أمراً مطرداً حاضراً فيه لا يغيب عن مكوناته وتكويناته ، وليس من المتوقع أن يكون هذا المطرد حُضوراً في بنية الخطاب الكبرى كلمة أو تركيباً أو معنى جزئياً ما . كلاً .

المعهودُ أن يكون معنًى محوريًا يجري أثره في مكونات النصّ على تنوعها ، وفي تكويناته بحيثُ يترأى هذا المعنى المحوريّ من وراء أمورٍ تظهرُ لذي النظرة العجلى .

وهذا الاطرادُ والحضورُ الاستمراريّ للمعنى المحوريّ يمنح الخطابَ تماسكًا .

واطرادُ حضور المعنى المحوريّ في الخطاب له مجالانِ يترأى فيهما :

● الأول : هو عواملُ الترابطِ النظميِّ (السبك / التضام) المتحققة في ضروبٍ عدّة لبعضِ المكوناتِ كلاً وتراكيب ، ولبعضِ أنماطِ التراكيب . وهذا ما يبرزُ في الخطابِ سمةَ السبكِ في البعد اللغوي للنصّ ،

تراه متحققاً في بعضِ أنماطِ التكرارِ لمفرداتِ الخطابِ على مستوى الأسرة الاشتقاقية للكلم ، وعلى مستوى النمط التصريفي لها ، وعلى مستوى التقاربِ الإيقاعي للكلم ، ثم على مستوى الأسرة الدلالية للكلم .

وتراه متحققاً في الإحالات الضميرية ، فالضمير عاملٌ مهمٌّ من عوامل التماسك سبكاً . وكذلك أسماء الإشارة والموصول ...

غير قليل من قضايا علم المعاني لدى البلاغيين المختصة ببناء الجملة (أحوال الركنين وإسنادهما ومتعلقات الفعل) وكذلك غير قليل مما يعرفُ بالمحاسن اللفظية من نحو الجناس والسجع ، ورد الأعجاز على الصدور الكلمي ، ومراعاة النظر الكلمي ... إلخ إنما هو من قبيل الترابط النظمي (السبك)

● الآخر : هو عواملُ الترابطِ الدلاليِّ (الحبك/التقارن) المتحققة في ضروبٍ عدّة من العلاقاتِ الدلالية بين معاني الجملِ والآيات والآيات والصور والفصول ...

وهذا تراه متمثلاً فيما يعرف بالإجمال والتفصيل ، والجمع والتقسيم واللف والنشر ، ورد العجز على الصدر المعنوي ... وما تراه في العلاقات بين

المعاني في ما يعرف بكمالِ الاتصالِ وشبهه ، وغير قليلٍ من المحسنات المعنوية هو من قبيل الترابطِ الدلالي (الحبك/التقارن).

وعبد القاهر قد عني كثيرا بهذا الضرب ، واستعلاه على الأول على نحو ما تراه في قوله في دلائل الإعجاز : «واعلم أن مما هو أصلٌ في أن يدقَّ النظرُ ويغمضَ المسلكُ في توحي المعاني التي عرفت أن تتحدَّ أجزاء الكلام ويدخل بعضها في بعض ويشتدَّ ارتباطُ ثانٍ منها بأولٍ وأن يحتاجَ في الجملةِ إلى أن تضعها في النفسِ وضِعاً واحداً وأن يكونَ حالكَ فيها حالَ الباني يضعُ يمينه هاهنا في حال ما يضعُ بيساره هناك . نعم وفي حال ما يبصرُ مكانَ ثالثٍ ورابعٍ يضعها بعدَ الأولين . وليس لما شأنه أن يجيءَ على هذا الوصفِ حدٌّ يحصره وقانونٌ يحيطُ به فإنه يجيءُ على وجوهٍ شتى وأنحاءَ مختلفةٍ».

هذا النمط العالي العلاقات القائمة بين جمهرة من المعاني هي علاقات توالد وتناسل وتراتب . وهذا من قبيل (الحبك/التقارن) وهو معني بتأكيد أن الكلام العالي على تنوع وتعدد أجزائه هو قطعةٌ واحدة ، تراق يقول في «الدلائل» : «واعلم أن مثلَ واضح الكلام مثلُ من يأخذ قطعاً من الذهب أو الفضة فيذيب بعضها في بعض حتى تصيرَ قطعةً واحدة».

وفطرة الترابطِ الدلالي (الحبك/التقارن) فكرةٌ محوريَّةٌ لدى علمائنا الأقدمين ، ولا سيَّما مفسِّرو الكتاب العزيز .

القارئ البصيرُ تفسير «نظم الدرر» لبرهان الدين البقاعي (ت : ٨٨٥هـ) يجدُ عنايته بالترابطِ الدلاليِّ بين معاني الجمل والآيات والفصول (الحبك / التقارن) تعلقو عنايته بالترابطِ النظميِّ ، ولذا كثر في تأويله البيان القرآني قوله : ولما كان كذا كان قوله كذا مما يبرز رؤيته النافذة إلى التراتب والتوالد والتناسل بين معاني الجمل والآيات والصُّور والفصول .

صحيحٌ أن مصطلح (الحبك/التقارن) غيرُ حاضرٍ في لسانه كما أن مصطلح الترابطِ الدلاليِّ غيرُ حاضرٍ في لسانه ، ولكنَّ جوهرَ المصطلحِ وحقيقته ومفهومه كان هو الحاضرِ القائم الذي لا يغيبُ عنه .

مستويات البناء البياني :

ومجالات التحليل البيانيّ للسورة القرآنية إذا ما شئنا حركة من الأدنى إلى الأعلى ، والجزئي إلى الكليّ تبدأ بتحليل المفردات في سياقها التركيبي وانتهاءً بتحليل بناء السورة كلها لهذا أرى أنّ البناء البيانيّ للسورة (كذلك كل نصّ من نحو القصيدة والخطبة والمقالة....) ذو مستويات أربعة .

البناء البياني للنص أربعة مستويات متصاعدة : النظم ، والترتيب ، والتأليف ، والتركيب . أدناها النظم ، وأعلاها التركيب ، وهذا الذي قلت مستمد من كلام عبد القاهر في « دلائل الإعجاز » .

يقول الإمام : « ولم أزل منذ خدمتُ العِلْمَ أنظرُ فيما قاله العلماءُ في معنى الفصاحةِ والبلاغةِ والبيانِ والبراعةِ وفي بيانِ المغزى من هذه العباراتِ وتفسيرِ المرادِ بها فأجدُ ... المَعَوَّلَ على أن ها هنا نَظْمًا وترتيبًا وتأليفًا وتركيبًا وصياغةً وتصويرًا ونَسْجًا وتحبيرًا » .

قوله : « أن ها هنا نَظْمًا وترتيبًا وتأليفًا وتركيبًا وصياغةً وتصويرًا ونَسْجًا وتحبيرًا » . فيه بيانٌ لمستويات البناءِ البياني ، وفيه بيان فنون التشكيل لصورة المعنى .

يمثل مستويات البناء الأربعة (النظم والترتيب والتأليف والتركيب)

ويمثل فنون التشكيل الأربعة : (الصياغة والتصوير والنسج والتحبير)

الفرق بين مستويات البناء ، وفنون التشكيل أن مستويات البناء متصاعدة ، يدخل الأدنى (النظم) في الأعلى (التركيب) فما من تركيب إلا وهو قائم على نظم وترتيب وتأليف .

أمّا فنون التشكيل فهي غير متصاعدة بل هي متنوعة ، ولذا قلت (فنون) ولم أقل (مستويات) .

البناء يمثل الحركة التصاعدية (الرأسيّة) للمعنى .

التشكيل يمثل الحركة التمديدية (الأفقية) للمعنى .

وكل فن من هذه الأربعة قد تتحقق فيه المستويات الأربعة ، وقد تتحقق فيه بعضها . قد يكون تشكيل تصويري مبني من النظم ، وقد يكون تصوير نسيجي مبني من التأليف .

والذي يعني هنا القول في مستويات البناء البياني للمعنى .

المستوى الأول : (النظم) مجاله بناء الجملة وإن امتدت ، وهي تتشكل من مفردات وما في معنى المفرد والعلاقات بين مكونات الجملة (النظم) علاقات إعرابية ، وظيفية تتمثل في الإسناد والتقييد والتبيين والتوكيد (وهذا يندرج تحت ما يُعرف عند أصحاب نظرية النص بالسبك).

المستوى الثاني : (الترتيب) مجاله الصورة الكلية ، وهي تتشكل من الجمل التي بناها النظم ، والعلاقات بين الجمل هنا علاقات معنوية ، فمعاني الجمل هي التي نتاج (النظم) هي التي تحقق العلاقات المشكلة للصورة ، فهي علاقات معنوية دلالية ، (وهي تندرج تحت ما يُعرف عند أصحاب نظرية النص بالحبك).

المستوى الثالث : (التأليف) مجاله المعقد (الفصل) المشكل من صور كلية أنتجها (الترتيب) والعلاقات بين الصور هنا علاقات أغراض مرحلية ، فلكل صورة كلية موضوع تناوله ، وغرض مرحلي تحققه ، (وهذا أيضاً يندرج تحت ما يُعرف عند أصحاب نظرية النص بالحبك) .

المستوى الرابع : (التركيب) مجاله النص كله (السورة القرآنية) المشكل من المعاهد (الفصول) ، والعلاقة بين المعاهد هي المقصد المحوري ، وهو ما يُسميه علماؤنا المقصود الأعظم ، وفي نعته بالأعظم لقانية بالغة ، فالأعظم ما اندرج فيه غيره ، وحواه وأحاط به واشتمل عليه . وسميت الفاتحة (أم الكتاب) القرآن العظيم من أنها تستجمع المعنى القرآني في صورة مكثفة ، فهي النموذج المعجز لإيجاز القصر .

هذا ما أذهب إليه من أن البناءَ البيانيَّ للخطابِ ذوُ مستوياتٍ متصاعدة .
كنت هنالك قد تكلمت في سبل الاستنباط التي عني بها الأئمة في تدبر الآية
والآيتين أو الصورة الكلية ، وأنا هنا ناظر في سبيل الاستنباط من النص
المتحقق من البناء التركيبي ، وكما قلت إنَّ هذا البناءَ التركيبيَّ مشتمل على
المستويات الثلاثة السابقة (النظم ، والترتيب ، والتأليف) .

ويقتضي الأمرُ مزيدَ تفصيلٍ موجز العبارة :

أولاً : التحليل البياني للمفردات

وكنت قد حدثتك عن المعجم اللغوي للسورة ، وأثره في تحقيق وتحرير
مقصود السورة التي أنت بصدد تدبرها ، فإنَّ « أول ما يحتاج أن يشتغل به من
علوم القرآن العلوم اللفظية ، ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة ،
فتحصيل معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوائل المعاون لمن يريد أن
يدرك معانيه ، كتحصيل اللين في كونه أول المعاون في بناء ما يريد أن
يبنيه ... »^(١)

ومن العليِّ هنا أن ترصد المفردات في كلِّ سورة رصداً كاملاً يشمل أدوات
المعاني والأسماء والأفعال ، وذلك من قبل أن يتم إعداد معجم كلمات لكلِّ
معقد من معاهد السورة على حدة ؛ ليتبين للمتفقه معانيها ما بين معاهد كل
سورة من المجموع الكليِّ لكلِّ صنف من كلمات السورة .

إذا ما جئنا إلى سورة البقرة مثلاً رصداً أولاً جميع كلماتها ، وهذا ليس
بالعسير اليوم ، وقد كثرت وسائل ذلك ويسرت ، ثمَّ فصلنا ما فيها من أدوات
معاني كل أداة على حدة ، ثمَّ كل مادة ، ونبين ما كان اسماً وما كان فعلاً
وما كان من الأفعال ماضياً وما كان غير ذلك ، وما هو مجرد وما هو مزيد ،
ومن الأسماء ما هو جامد وما هو مشتق ، وكل مشتق يصنف وفق نوع اشتقاقه .
وإعداد هذا المعجم مع كلِّ معقد ونجم ثم محاولة المقارنة بين معاجم كل

(١) المفردات للراغب الأصفهاني ص ٦

إنما يعين على إدراك ما لكل معقد من تميز وما فى كل من العرى الوثقى
التي يتواشج بها لغوياً وتركيباً ودلالياً مع المعاهد الأخرى فى السورة .
حضور مادة لغوية ما فى المعاهد كلها أو أكثرها قد يكون آية من آيات
الاعتلاق والتناسج بين فصول السورة ومعاقدها ، لهذا فإننى أوتر إعداد معجم
لكل معقد بعد المعجم الكلي للسورة ، ثم مقارنته ببعضه واستبصار ما بينه من
تحالف وتخالف كمي ونوعي ودلالي .

ومن البين السافر أن التحليل البياني لمفردات السورة يعمد فيه صاحبه إلى
محاولة استبدال عناصر لغوية مقاربة بعناصر لغوية تشكلت منها السورة ، ثم
موازنة ما استبدل بما استبدل به ليتأتى له استبصار بعض معالم خصائص تلك
العناصر اللغوية التي تنفرد بها ، ولا سيما إذا ما كانت تلك الكلمات المستبدلة
بغيرها مما له وجود فى سياق سورة أخرى .

وقد رأيت « عبد القاهر » يهديك إلى شيء من هذا ، وهو يلفت بصرك إلى
تدبر قول الله ﷻ : ﴿ وَقِيلَ يَا رَجُلُ أَتْلَىٰ مَاءَكَ ﴾ (هود: ٤٤) .

وكان يوقفك لتنظر فى مادة الكلمة وصيغتها وموقعها وعلائقها بأخواتها
وغير خفى إنه إذا ما كانت الكلمات القرآنية هى كلمات العربية من قبل
تنزل القرآن الكريم ، فلم يبدع كلمات لم تعرفها العرب .

بلاغة القرآن الكريم ليست فى إنه جاء بما لا تعرف العرب من كلمات بل
بلاغته فى أنه نسج بيانه من كلمات تقاذفتها ألسنة العرب من قبل ، وبرغم من
هذا كان البيان القرآني بما اصطفاه من مفردات المعجم العربي ونسجه لها
معجزاً حتى إنك لو شئت أن تقيم كلمة غير قرآنية مقام كلمة قرآنية بينهما
تآخ فى المعنى والأداء لتبين لك فرق ما بينهما وفضل ما جاء فى البيان القرآني
على ما اجتهدت فى اصطفاؤه من المعجم العربي على اتساعه .

يقول « أبو محمد ابن عطية الأندلسي » (ت : ٥٤٦هـ) :

« كتابُ اللهِ لو نزعَتْ منه لفظَةٌ ، ثُمَّ أُديرَ لسانُ العربِ فِي أن يوجد أحسن
منها لم يوجد »^(١)

(١) المحرر الوجيز ، لابن عطية : ٣٩/١ .

وكان من قبله قد أعلمك «عبد القاهر» أن العرب في عصر المبعث المحمديّ قد فتشوا القرآن الكريم تفتيشاً مدققاً فما وجدوا فيه كلمةً غيرها يعدلها فضلاً عن أن يفضلها :

«أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه وخصائص صادفوها في سياق لفظه وبدائع راعتهم من مبادئ آيه ومقاطعها ومجاري ألفاظها ومواقعها ، وفي مضرب كلِّ مثلٍ ومساق كلِّ خبرٍ وصورة كلِّ عِظَةٍ وتنبيه وإعلامٍ وتذكيرٍ وترغيبٍ وترهيبٍ ، ومع كلِّ حجةٍ وبرهانٍ وصفةٍ وتبيانٍ .

وبهرهم أنّهم تأملوه سورة سورة ، وعُشراً عشراً ، وآية آية ، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها ولفظة ينكر شأنها أو يرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبهه أو أحرى وأخلق بل وجدوا اتساقاً بهر العقول ، وأعجز الجمهور ، ونظاماً ، والتثاماً ، وإتقاناً ، وإحكاماً لم يدع في نفس بليغ منهم ولو حك يافوخه السماء موضع طمع حتى خرست الألسن عن أن تدعي وتقول وخلدت القروم فلم تملك أن تقول»^(١).

ومن قبل ذلك بقرن من الزمان قال «أبو سليمان الخطابي» إن حسن اختيار الكلمات من عمود بلاغة الخطاب عامة ، فكيف بذلك في بلاغة القرآن الكريم : «.. اعلم أنّ عمود هذه البلاغة التي تجمع لها هذه الصفات هو وضع كلِّ نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخصّ الأشكل به الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه إمّا تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام ، وإمّا ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة»^(٢).

تأمل قوله : «إذا أبدل منها ... إلخ» تدرك أثر اختيار المفردات من حيث هي مادة أو صيغة في المعنى ، فقد يفسد المعنى العقلي ، وقد يفسد المعنى البياني الذي عبر عنه بذهاب الرونق .

(١) دلائل الإعجاز : ص ٣٩ .

(٢) بيان إعجاز القرآن ، الخطابي : ص ٢٩ دار المعارف . القاهرة .

ولعلّ هذا مما استمدّ منه « عبد القاهر » تبينه الطريق إلى تحقيق مقومات تمام بلاغة الخطاب في قوله : « ومن المعلوم أن لا معنى لهذه العبارات [البلاغة والقصاحة ..] وسائر ما يجري مجراها مما يفرد فيه اللفظ بالنعته والصفة وينسب فيه الفضل والمزية إليه دون المعنى غير وصف الكلام بحسن الدلالة وتمامها فيما له كانت دلالة ، ثم تبرجها في صورة هي أبهى وأزين وأنق وأعجب وأحق بأن تستولي على هوى النفس وتنال الحظ الأوفر من ميل القلوب وأولى بأن تطلق لسان الحامد وتطيل رغم الحاسد .

ولا جهة لاستعمال هذه الخصال غير أن يؤتى المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته ويختار له اللفظ الذي هو أخص به وأكشف عنه وأتم له وأحرى بأن يكسبه نبلا ويظهر فيه مزية»^(١).

تأمل قوله : « ويختار له اللفظ ... » كيف أنه أوجب في اللفظ المختار خمس صفات :

أن يكون أخصّ بالمعنى .

وأكشف عنه .

وأتم له .

وأحرى بأن يكسبه نبلا .

ويظهر فيه مزية .

فبعد القاهر كما ترى يهديك إلى أن المفردات التي منها يقوم بناء الخطاب البليغ المتمسم بحسن الدلالة وتمامها وتبرجها في صورة بهية معجبة مفردات ليس لها بدائل تقوم مقامها ، فليس ما يعرف بالترادف الذي تقوم فيه كلمة مقام أخرى في الخطاب البليغ ثم لا يكون ثمّ أثر في بلاغته ، وهذا ما يجعل المثابرة في التحليل البياني لمفردات الخطاب أساساً يبنى عليه غيره .

اصطفاء القرآن الكريم كلماته من مفردات معجم العربية إنّما كان ناظراً فيه إلى كثير من مكونات الكلمة المصطفاه من صوت وصيغة ومدلول ودلالة

(١) دلائل الإعجاز ، قراءة شاكر : ص ٤٣ .

اكتسبها من روافد عدة ، فمنحتها قدرة على أن تتناسج مع مفردات أخرى فى سياقات عديدة على أنحاء متنوعة .

فتحليل السورة يستوجب النظر والاستبصار لمثل تلك الاصطفاات والاستخدامات القرآنية لهذه الكلمات ، ومن هنا عنيَ أهل العلم بالقرآن الكريم بمحاولة استكشاف تناسق وتناسب الكلمة القرآنية فى سياقها من وجوه عديدة : من حيث صورتها الصوتية ، وصورتها التكوينية ومن حيث جذرها الاشتقاقي .

يحسن بالقائم بالتحليل البياني للسورة أن يعنى بكثير من وجوه كلمات القرآن الكريم ، فإنه سوف يبدوله من تلك الوجوه ضرورياً من التناسق المبهر هو جدير بأن يكون مناط عناية البلاغيين فى درسهم وبحثهم .

النظر فى الكلمات القرآنية من وجوهها المختلفة وعلاقة تلك الوجوه بالسياق الجزئى الذى تنسج فيه وبالسياق العام للسورة كلها ثم علاقتها بالسياق القرآنى كله لأمر جد عظيم فى حاجته إلى مجاهدة علمية وروحية وجد عظيم فى عطائه .

وإذا ما كان صاحب التحليل البيانيّ لمفردات القرآن الكريم ناظراً فى مادة الكلمة القرآنية وعلاقتها بسياقها والغرض المنسوب له البيان ، فإنه أيضاً ناظر إلى صيغة الكلمة القرآنية والعطاء الدلاليّ لها فى سياقها .

وإذا ما كان « النظر فى مفردات النص الأدبى من أوجب ما يجب على مفسره ودارسه ؛ لأنها مفتاح النصّ ، وزمام ما فيه من دقيق المعاني وخفي الإشارات ، وكلّما أحسن الدارسُ هذه الوقفات واستشف من المفردات كلّ ما تعطيه وتلوح به من معنى ووحى ورمز كان أقدر على الاندماج والمشاركة ، وبهذا يصل نفسه بنفس منشئه ، ويلحق فى آفاقه ، ويتابع خطراته ، ويملك تجربته كاملةً ... » ^(١) فإنّ الأمر أعظم فى تدبر سورة من القرآن الكريم .

(١) البلاغة القرآنية لشيخنا : ص ٢٦١ .

مجمل الأمر في هذا أن القائم بالتحليل البياني للسورة القرآنية فريضة أولى عليه أن يتدبر كلمات السورة كلمة كلمة يسبر أغوار كل وجه من وجوها سبراً يستكشف به بعض آحاد التناغم بين تلك الوجوه وسياقها الجزئي وسياق سورتها .

وهذا يجعلنا على عرفان بحال كل كلمة قرآنية وسنة القرآن الكريم في استخدامها لتحقيق مقاصده ليكون لنا من ذلك زاد في سفرنا إلى مرضاة ربنا ﷻ ، فنعرف للكلمات حقوقها وحدودها ، فلا نستخدم الكلمة في غير ما يجب أو يجمل استخدامها فيه .

ثانياً : التحليل البياني للجمل والصور .

لا ريب في أن مفردات أى لغة لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها بل لأن ينسق بعضها مع بعض ، فيتولد من ذلك النسق معنى يؤدي به الغرض ويصور به الحال ، وأدنى صور ذلك النسق المحقق ذلك المعنى المؤدى المصور إنما يسمى (جملة) من أن الجمل هو الجمع .

وهو في صناعة الكلام جمع للكلم على نحو خاص ، وليس مجرد ضم . وكل لغة لها نهجها ونحوها في نسق كلمها في جمل وعبارات تصور ما هو مكنون في الصدور من دقائق الفكر ورقائق الشعور ..

وهذا التنسيق الجملي بين الكلم يتأثر بصانعه تأثراً جد عظيم أكثر من تأثره بمواضع التنسيق الكلية في كل لغة ، فسلطان الناسق الناظم أعظم من سلطان الأصول الكلية للتنسيق ، لأن تلك الأصول ما هي إلا متناثرة هادية يسترشد بنورها ولا يخضع لسلطانها أو يتعبد باتباعها .

والجملة أصغر الأنساق الدالة على معنى مكنون ولذلك قلما يكون خطاب أو حوار أو بيان تقوم به جمل تواردت دون أن يبنى منها عبارة أو تنسق منها فقرة مما يجعل الجملة في سياق التخاطب كمثل الكلمة في بناء الجملة . وإذا كان القرآن الكريم قد بنى سوره من آيات ، فإن بناء الآية لا يخضع ابتداء وانتهاء إلى معيار موضوعي من ظاهر المعنى أو التركيب أو النسق الصوتي بل من وراء ذلك أمر قد تعجز عقولنا عن وعيه أو عباراتنا عن بيانه .

والتحليل البياني لتراكيب العبارة القرآنية القائمة بتمام المعنى يعمد أول ما يعمد إلى تحليل ما يحقق لبلاغة العبارة عمودها ، ثُمَّ يَعْمَدُ من بعده إلى ما يحققُ لها تَمَامَهَا .

عمود بلاغة الكلام إنما هو في نظم العبارة من الكلم على وفق مناهج نحو العربية .

يقول الإمام « عبد القاهر » كاشفاً عن عمود البلاغة وما يكون منه :

« اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه (علم النحو) وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه التي نهجت ، فلا تزيع عنها ، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك ، فلا تخل بشيء منها ، وذلك أنا لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظرَ في وجوه كلِّ بابٍ وفروقه ».

عبد القاهر يرشدك إلى أصول يُبنى عليها تركيب الجملة من الكلم ، والعبارة من الجمل ، وأنت تلحظ أن هذه الوجوه لا تقف عند نمط من الأنماط ، كنمط الموقع مثلاً ، بل تتناول الموقع كما في التقديم والتأخير ، وتتناول هيئة الكلمة من خارجها من نحو التعريف والتنكير ، وتتناول العلائق بين المكونات ، وغير ذلك مما لا يخفى عليك في كلامه .

وهذه الفروق والوجوه في بناء التركيب جملة وعبارة كثيرة ليس لها غاية تقف عندها ونهاية لا تجد لها ازدياداً بعدها ، وتكاثرها هذا يجعل المرء ليس همه استيعاب الأنماط بمقدار الفقه لمنهج التركيب ، وأصول العلائق بين الكلم في بناء الجملة ، وبين الجمل في بناء العبارة .

فقه المنهج أجدى على المرء من حفظ مفردات المنهج ؛ لأنَّ الإحاطة بأنماط التراكيب ، وإن كان عسيراً بل متعذراً ، فإنَّ عطاءه من دون ما يبذل فيه ، وذلك أنَّ المزية ليست بواجبة لهذه الفروق والوجوه والأنماط « في أنفسها ومن حيث هي على الإطلاق ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام أو بحسب موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها مع بعض ».

فهذه ثلاث مثابات يؤول إليها أصل المزية في تلك الوجوه والفروق والأنماط التركيبية :

- المعنى والغرض الموضوع له الكلام .
- موقع الوجوه والفروق بعضها من بعض .
- استعمال بعضها مع بعض .

وهذا يوجب على القائم بالتحليل البياني للتراكيب أن يرجع مزايا البيان وبلاغته إلى هذه الأمور ، وليس من شك في أن هذه الثلاث متغيرة متنوعة بتغير السياق وتنوعه ، ومن ثم لا تجد قوانين تطبق بحذافيرها في كل موطن وسياق .

وهذه المثابات الثلاث توجب علينا في تحليلنا البياني للصور الكلية أن تكون من خطواتنا الرئيسية في التحليل :

« تحقيق التناسب بين الوجه الذي اصطفيناه والمعنى والغرض المنصوب له الخطاب » .

وهذه خطوة مهمة جداً وكثيراً ما نغفل عنها ، أو لا نوفيها كثيراً من حقها . إذا ما نظرت فيما يعرض من احتمالات التأويل رأيت غير قليل منها لا يتناسب مع المعنى والعرض المقام له الكلام ، وأقرب شيء ترى فيه ذلك تأويلهم بعض آيات الغيب واليوم الآخر ، وآيات أفعال الله ﷻ وصفاته على أنها مجاز أو تخييل ، وهذا التحليل لا يتناسب مع المعنى والغرض المنصوب له الكلام .

« العناية بعلاقات الأساليب واستعمال أنماط التركيب بعضها ببعض .

وهذا يستوجب أن نبحث عن النمط الرئيسي في تصوير المعنى ، والأساليب المعينة له على ذلك ، ففي كل صورة معنى ، ولا سيما المعاني الكلية الممتدة القائمة من عدة أساليب وهي ليست منازلها سواء في تحقيق المعنى ، منها ما هو رئيس ، ومنها ما ليس كذلك ، وقد تعدد الأساليب الرئيسة فتكون أكثر من أسلوب .

علينا أن نستبصر النمط التركيبي الرئيس في كل صورة من صور المعاني التي نحن بصدد تحليل تراكيبها تحليلًا بيانيًا .

« العناية بتدبر مواقع الأساليب والأنماط بعضها مع بعض » .

الأسلوب المهيمن مثلًا ليس بلازم أن يكون في صدر صورة المعنى ، فيكون النمط التركيبي الرئيس مما بني عليه الأنماط الأخرى .

وإذا ما كانت كل صورة من صور المعاني من عدة أساليب ، فإنه ليس ثمَّ أسلوبٌ ونمطٌ تركيبى هو المقدم على غيره ، والذي تبنى عليه الأساليب والأنماط الأخرى بل يتخذ موقعه وفق ما يفتضيه حال صورة المعنى في حسن دلالة وتمامها عليه . وهذا مما لانكاد نعنى به كثيرًا في تحليلنا البياني لتراكيب صور المعاني .

ولهذا عُنِيَ « عبد القاهر » بالتنبيه إلى تلك المثابات كما يقوم في قلوبنا وحرارة تأملنا وتدبرنا ، وينبهننا إلى عظيم لطفها ، كأنَّها التي تكتم عنك أنفاسها كما تكتم الحسناء حركتها وحسَّها عن كلِّ غريب :

« واعلم أن من شأن الوجوه والفروق أن لا يزال تحدث بسببها وعلى حسب الأعراض والمعاني التي تقع ، دقائق وخفايا لا إلى حد ونهاية ، وأنها خفايا تكتم أنفسها جهدها حتى لا ينتبه لأكثرها ، ولا يعلم أنَّها هي ، وحتى لا تزال ترى العالم يعرضُ له السهو فيه وحتى إنه ليقصدُ إلى الصَّواب ، فيقع في أثناء كلامه ما يوهم الخطأ كل ذلك لشدة الخفاء وفرط الغموض »^(١) .

وهذا يقيمك في سياق المجاهدة والمصابرة والعمل على اقتناص اللطائف ، والتطهر من معابة التساهل والتسارع والاستغناء بظاهر النظر .

وتشتد الحاجة إلى المصابرة والمجاهدة في التدبر وتحليل التراكيب تحليلًا بيانيًا حين يكون الأمر على وجهين من التأويل أو أكثر أحدهما أنسب وأنس بالسياق والمقام والغرض المنصوب له الكلام .

(١) دلائل الإعجاز : ص ٢٨٥ .

وإذا ما كان بيننا في الشيء أنه لا يحتمل إلا الوجه الذي هو عليه حتى لا يشكل ، وحتى لا يحتاج في العلم بأن ذلك حقه وأنه الصواب إلى فكرة وروية في مزية ، وكانت المزية تتحقق ويجب الفضل إذا احتمل في ظاهر الحال غير الوجه الذي جاء عليه وجهاً آخر ثم رأيت النفس تنبوعن ذلك الوجه الآخر ورأيت للذي جاء عليه حسناً وقبولاً تعد مهمماً إذا أنت تركته إلى الثاني^(١) .

المجاهدة في التحليل والتأويل حينئذٍ فريضة لا مناص من القيام لها وبها . بهذا يبين لنا « عبد القاهر » السبيل إلى التحليل البياني لعمود بلاغة الكلام الذي بغيره لا يكون كلام يؤدي معنى ويصور حالاً . ومن وراء عمود بلاغة الخطاب (النظم) ما به يتحقق لبلاغة الكلام تمامها ، وهو ثلاثة :

حسن الدلالة على المعنى .

تمام الدلالة على المعنى .

تبرج الدلالة على المعنى في صورة بهية معجبة . وقد سبق أن ذكرت لك مقاله^(٢) .

وغير خفي أن حسن الدلالة وتمامها وتبرج صورتها ليس مقصوراً على النظم بل النظم عمود ذلك وبدونه لا يكون حسن دلالة ولا تمامها ولا تبرج صورتها .

ولذلك يقرر أن ذهابه إلى أن عمود البلاغة المعجزة هو النظم لا يخرج ما في القرآن الكريم من الاستعارة وضروب المجاز من جملة ما هو به معجز ، بل ذلك يقتضى دخول الاستعارة ونظائرها فيما هو معجز ، وذلك

(١) دلائل الإعجاز : ص ٢٨١ .

(٢) دلائل الإعجاز : ص ٤٣ .

لأنّ هذه المعاني التي هي الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها من مقتضيات النظم ، وعنه يحدث ، وبه يكون ...»^(١).

فالإمام حين يكون بصدد التحليل البياني لعمود البلاغة يقصر قوله على النظم القائم على ما بين الكلم من علائق تركيبية إسنادية راجعة إلى معاني النحو. وحين يكون بصدد التحليل البيانيّ لتمام البلاغة لا يقصره على شيء دون غيره ، ولذلك نراه يدخل السلامة من الثقل والتنافر وما شاكل ذلك فيما تقع به الفضيلة^(٢)، بل إنه ليذهب إلى ما هو بعيد حين يرى أن السجع والجناس حين يقتضيها المعنى مقوماً من مقومات تمام بلاغة الكلام حتى إنّ المتكلم لو رام تركهما إلى خلافهما مما لا تجنيس فيه ولا سجع لدخل من عقود المعنى وإدخال الوحشة عليه في شبيه مما يتسبب إليه المتكلف للتجنيس المستكره والسجع النافر^(٣).

ومثل هذا جعل «أبا فهر» يذهب إلى أنّ «الذي فعله عبد القاهر في كتابه (دلائل الإعجاز) هو أول تحليل للغة من حيث هي تركيب .

ومزية كل تركيب في اشتماله على وجوه (البيان) القائمة في نفس المبين عنها. وبهذا الكتاب وصنوه : (كتاب أسرار البلاغة) أسس «عبد القاهر» (علم تحليل البيان الإنساني كله) لا في اللسان العربي وحده بل في جميع ألسنة البشر .

وضع عبد القاهر هذا الأساس فلم يسبقه إليه سابق ولا لحقه من بعده لاحق في لسان العرب ولا في غير لسان العرب»^(٤).

فاستطاع بهذا التحليل أن يكشف لنا «عن سر تأثير الكلام المركب من الألفاظ في نفس الإنسان المتذوق لهذا الكلام ، فيهتز لبعضه اهتزاز الأريحية ،

(١) دلائل الإعجاز : ص ٣١٢ .

(٢) دلائل الإعجاز : ص ٥٩ ، ٤٧٤ .

(٣) أسرار البلاغة : ص ١٤

(٤) مداخل إعجاز القرآن ، محمود شاكر ، مطبعة المدني بالقاهرة ، ١٤٢٣هـ ص ١١٨

ويجد له من العذوبة والبشاشة ما يحمله على حفظه وترديده وتأمل جماله وروعته»^(١).

وجملة الأمر في هذا أن التحليل البياني للتراكيب وأنماطها في إطار سياق كل معقد من معاهد السورة ثم إطار سياق السورة كلها لا يدع نمطاً تركيبياً إلا ونظر في جميع وجوهه ووصفها وفسرها وبين أوجه المعنى وعلته ومقتضاه من السياق والمقام بدأ من تركيب الجملة فتركيب المعقد فالسورة ، فإذا ما تم ذلك كانت الحاجة بالغة إلى حسن التأليف والتصنيف .

واستكشاف ما غلب من أنماط تركيبية في العقد ثم في السورة وما ندر وما كان فريداً .

واستكشاف ما كان النمط التركيبي الرئيس في كل سياق ومقام وما يمتاز معه من أنماط تركيبية أخرى .

واستكشاف ذلك في كل معقدٍ ، ثم في السورة كلها معين على فقه المعنى القرآني أولاً ثم معين ثانياً على فقه طبائع التركيب في البيان القرآني عامة ، وهذا يهدى أيضاً إلى فقه ما بينهما في السياق القرآني والسياقات الأخرى من مفارقات منها تدرك الأذواق أن هذا تركيب قرآني أو غير قرآني وإن عجزت عن الإبانة والتفسير فضلا عن التأويل والتعليل .

التحليل البياني لمستويات دلالة الصورة على المعنى .

التصوير الذى هو تشكيل المعنى إنما هو متعدد العناصر ، بل إن كل عنصر من عناصر البيان هو في حقيقته عنصر في بناء صورة المعنى .

الصورة القرآنية في مفهومها العام هي : الهيئة التى تكون عليها الكلمات والعبارات بما فيها من سمات صوتية وتكوينية ودلالية فى سياق من سياقات القول المبين عما يحقق به المرء عباديته الخالصة .

فهى كل ما يحقق للمعنى هيئة فى نفس المتلقى تختلف عن هيئة غيره ، فكل ما شارك فى تكوين هذه الهيئة هو عنصر من عناصر الصورة .

(١) مداخل إعجاز القرآن ص ١١٨ ، محمود شاكر ، مطبعة المدني بالقاهرة ، ١٤٢٣ هـ .

وبذلك لا تنحصر الصورة فيما عرف عند البلاغيين المتأخرين بالتشبيه والمجاز والكناية . بل يشمل تصاريف الكلمات في النظم والضمّ ، فكلّ تعلق أو احتكاك بين لفظتين يلد لا محالة صورة خاصة لمعنى خاص لا ينطبق على غيره .

وهذا كما ترى مؤسس على قول « عبد القاهر » :

« واعلم أنّ قولنا « الصورة » إنما هو تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذى نراه بأبصارنا ، فلمّا رأينا البيئونة بين آحاد الأجناس تكون من جهة الصورة ، فكان تبين إنسان من إنسان ، وفرس من فرس بخصوصية تكون فى صورة هذا لا تكون فى صورة ذاك ، وكذلك كان الأمر فى المصنوعات ، فكان تبين خاتم من خاتم وسوار من سوار بذلك ، ثمّ وجدنا بين المعنى فى أحد البيتين وبينه فى الآخر بينونة فى عقولنا وفرقاً عبّرنا عن ذلك الفرق وتلك البيئونة بأن قلنا : للمعنى فى هذا صورة غير صورته فى تلك .

وليس العبارة عن ذلك بالصورة شيئاً نحن ابتدأناه ، فينكره منكراً بل هو مستعمل مشهور فى كلام العلماء ، ويكفيك قول « الجاحظ » : « وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير » .

فالتشبيه والمجاز والكناية إنما هى من أنماط التصوير وليست هى التصوير كلّه فى عرف علمائنا الأقدمين وأن تكن أصولاً كبيرة فى التصوير « كأنّ جُلّ محاسن الكلام أن لم نقل : كلها - متفرعة عنها وراجعة إليها وكأنها أقطاب تدور عليها المعانى فى متصرفاتها وأقطار تحيط بها من جهاتها »^(١) .

والمتأخرون من علماء البلاغة حين خصوا هذه الأنماط التصويرية الثلاثة : (التشبيه والمجاز والكناية) باسم علم البيان لم يكن ذلك منهم اختصاصاً لهذه الثلاثة بأنّها علمُ تصوير المعنى بل بيان أنماط دلالة الكلام على معناه وضوحاً وخفاءً .

(١) أسرار البلاغة ، قراءة شاكر ص ٢٧

علم البيان عندهم ليس علم تصوير المعانى بل البلاغة كلها علم تصوير المعانى ، والبيان منها علم وجوه دلالة الصورة على المعنى وضوحاً وخفاءً .
وأية ذلك تعريفهم علم البيان بأنه : علم يعرف به منهج إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى تصويره من حيث وضوح الدلالة عليه وخفاؤها .
وكل من الإيضاح والإخفاء بيان ، فتعريفهم علم البيان محط الفائدة فيه ومناط الخصيصة الفارقة قولهم (فى وضوح الدلالة عليه) وليس قولهم « يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة » على سبيل الإطلاق بل هو اختلاف فى مناهج الإبانة عن المعنى وضوحاً وخفاءً ، وإلا فإن علم البلاغة كله هو علم إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة أى علم تصوير المعنى بصور مختلفة سواء كان هذا الاختلاف بتقديم عنصر أو تأخيره أو فصله أو وصله أو تعريفه أو تنكيهه أو ذكره أو حذفه... إلخ .

إذا تغيرت صورة العبارة عن المعنى تغيراً لا يتعلق بوضوح الدلالة عليه ، فإن هذه الصورة لا تكون من علم البيان أى لا تكون صورة بيانية بل تكون صورة تعبيرية إن صحت العبارة .

وليس تسمية العلم بالبيان من أنه مقصور على درجات الوضوح ومضروف عن درجات الخفاء ، فالإبانة ليست ظهوراً ووضوحاً يقابل الخفاء ، بل البيان هو التفصيل الذى يتأتى منه أن تكون السبل إلى المعانى واضحة ، وإن كانت هذه المعانى دفينية ، وليست العبرة بوضوح المدلول بل العبرة بوضوح الدلالة .

وعلى هذا يحسن أن نعنى بالنظر فى مستويات دلالة الصورة بمفهومها العام على المعنى ، وهى مستويات متنوعة متعددة ، وقد لفت البلاغيون الانتباه إلى شيء من ذلك فى تقسيمهم الكناية إلى تلويحية وإشارية ورمزية وتعريفية ، فهذا التقسيم المرتبط بمستويات خفاء دلالة الصورة على المعنى هو الأليق بما عُرِفَ عِنْدَ الْمُتَأَخِّرِينَ بِعِلْمِ الْبَيَانِ .

وقد كان للأصوليين ولاسيما الحنفية عناية بهذا فقسّموا البيان إلى ظاهر وخفي ، وجعلوا مستويات الظهور أربعة :

(الظاهر ، والنص ، والمفسر ، والمحكم).

ومستويات الخفاء أربعة :

(الخفي والمجمل والمشكل والمتشابه) .

وكلُّ ذلك أُدرج تحب اسم (البيان) .

وهذا الضرب من النظر في مستويات دلالة الصورة على المعنى مما نحتاجُ إلى مزيد العناية به ، وهو مجالٌ خصبٌ لتفاوت الصور في دلالاتها على معانٍ متقاربه .

ليس يخفى أن مستوى دلالة التشبيه على المعنى ليس هو مستوى دلالة الاستعارة عليه ، وهذا آت من طبيعة الدلالة في كلِّ ، طبيعة الوظيفة البيانية لكل .

أنت ترى أن البلاغيين وهم يتكلمون عن الأغراضِ البلاغية قد يذكرون للغرض الواحد أكثر من أسلوب ، وهذا ليس ضرباً من التفنن الأجرد ، بل هو من قبيل التنوع في مستويات الدلالة على المعنى .

وكلما كان طريقُ الدلالة أطف كان عطاء الدلالة أوفر ، ويمكن أن تقول كلما كان عطاء الصورة أوفر كانت دلالتها على طائفة من هذه العطاءات أطف وأخفى .

ومما يحسن الالتفاتُ إليه أن للقيم الصوتية في الصورة أثرٌ قوي في الدلالة على ضربٍ من المعاني لا تطيقُ الخصائصُ التركيبية الإبانة عنه من لطفه .

وغير قليلٍ من تنوع القراءات القرآنية هو من قبيل التنوع في القيم الصوتية للصورة ، فيحسن الاعتناء بذلك في تحليل البيان لا على مستوى الآية أو المعقد بل على مستوى السورة القرآنية أيضاً .

والقيم الصوتية في البيان القرآني خاصة منه ما هو من كفيات النظم : مكوناته وتكويناته ، ومنه ما هو مستقبل من كفيات الأداء المشروع .

ومما يعين على حسن الإحساس بهذه القيم الصوتية ومنزلتها في حمل لطائف المعاني الإحسانية حسن الإصغاء إلى كبار أهل الترتيل الخاشع الواعي لخصائص المعاني القرآنية ، ومخادنة ذلك حتى يستحيل ذلك ملكة بها يملك

المتدبر البصر بخصائص تلك القيم الصوتية في مواضعها ومواضعها وسياقاتها الجزئية والكلية .

والقرآن الكريم قد حثّ على شيءٍ من ذلك . يقول ﷺ :
﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ
آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾ (الأنفال: ٢).

وللبصر بخصائص القيم الصوتية ، وأثرها في تصوير المعاني الإحسانية منزلة عليّة في تحقيق وجل القلوب ، وزيادة الإيمان ونمائه .

روى أبو داود في كتاب (الوتر) بسنده : حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ طَلْحَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْسَجَةَ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « زَيَّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ »

(صححه الألباني في تخريج مشكاة المصابيح ، وقال : رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه والدارمي)

وفي رواية للدارمي في كتاب (فضائل القرآن) من سننه بسنده : حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَكْرٍ حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ أَبِي عِمْرَانَ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ مَرْثَدٍ عَنْ زَادَانَ أَبِي عُمَرَ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ :
« حَسِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ ، فَإِنَّ الصَّوْتِ الْحَسَنَ يَزِيدُ الْقُرْآنَ حُسْنًا » .

(صححه الألباني في تخريج مشكاة المصابيح ، وقال رواه الدارمي)

وغير خفي أن الصّوت الحسن في الترتيل لا يحسن القرآن في ذاته بل يحسنه في إحسان السّامع به ، يستشعر جلاله وجماله ، وهذا معهود في الناس ، فكم من مرّة يسمع المرء آيةً قد سمعها وتلاها مرات ، فلم يستشعر جلال المعنى وجلالها في تلك المرّات كمثل ما استشعر في تلك المرّة التي تلقى فيها هذا الترتيل المصوّر .

التحليل البياني لمعاقد السورة

بيّن أنّه ليست كل سور القرآن ذات معاقد ، فبعض السور كأنّها جملة واحدة على نحو ما تراه في سورة العصر ، والنصر

السور الطوال والمئين هي الغالبُ عليها أن تكون ذات معاهد ، والتحليلُ هنا لا ينشغل بما انشغل به في تحليل بنية الصورة نظماً وترتيباً بل هو معنى بعلاقات التآلف بين المعاني الجزئية التي تشكل معنى كلياً ذا غرضٍ بياني مرحلة ، يمثل مرحلة في مسيرة المعنى القرآني في سياقِ السُّورة .

المعنى القرآني في سياقِ السُّورة ، ولاسيما السور الطوال ، والمئين ، يتحركُ إلى الغاية في مراحل ، ومنازل ، تسلمُ كل مرحلةٍ إلى التي بعدها ، وهي مراحلٌ لا يتناسخ المعنى القرآني فيها ، ولا يتكرر .

إن بدا للناظر العجل أن ثمّ تكراراً ، بيدَ أنه إن تأمل ، فلن يجد أثارة من التكرارِ بمفهومه الاصطلاحيّ (إعادة الصورة والمعنى بتمامه دون أدنى إضافة) فتغير الموقع على لاجبِ السياق الممتدّ عاملٌ من عوامل التغيير في المعنى ، مما يدفع القول بتناسخ المعاني الجزئية في البيان القرآني .

غاية النظر البياني تحليلاً للمعقد هو استبصار العلاقة الغائرة بين مكونات المعقد ، والتي تحقق لمكوناته خصيصة التآلف ، وهي خصيصة بالغة اللطف هي أشبه بالنسبِ الغائرِ بين بطون القبيلة .

التواصل الروحي المنبثق من رحم المعنى المتشكل في الصورة الكلية هو الذي نطلق عليه تأليفاً ، والألفة بين الأشياء ليست أمراً قائماً في محسوسٍ معقول بظاهر العقل ، بل بباطنه ، فهو أحوج إلى ضربٍ من الفراسةِ البيانية ، ولذا لا يفلح كل ناظرٍ في لمحِه .

التحليل البياني لبنية السورة

ويأتيك من بعد في لطفه وخفائه ووعورته ، وفي وفرة عطائه ، وفرادة نواله التحليل والتأويل البياني لبنية السورة (النصّ)

هي مرحلة تعتمد على حسن البصر بأثر المقصد الأعظم في بنية المعقد ، والصورة ، والجملة ، بل واختيار الكلمة ، بل واصطفاء وجه من وجوه أداء كلمة على أنحاء من الأداء في سورة ، وعدم تنوع أداء الكلمة نفسها في سياقِ سورةٍ أخرى ، والالتزام بوجهٍ واحدٍ في أدائها .

هذا مستوى يستنبط في لطائف المعاني بل لطائف الإشارات التي لا تخضع لتصنيف من التصنيفات المعهودة لدى البلاغيين ، فليس بملكك أن تعايرها معايير البلاغة كما هي قائمة في أسفار البلاغيين ، فالمراد ألطف من ذلك .

وهذا مجالٌ منضبط بضوابط الفهم عن الله التي سبق أن بينتها ، فما هذا إلى التأويل الباطني ، والتفسير الإشاري لدى طوائف الصوفية ، كلاً هذا ترقُّ في مدارج الاستنباط الموضوعي والذوقي الرشيد .

هذا الذي قلته تصورٌ نظري يقومه التجريب ، فيبقي منه ، ويلقي غير قليل ، ولستُ بالزاعم أنني المقتدر على كمال هذا التجريب .

أنّ التصور المعرفي المنهجي شيءٌ مرتبطٌ بحل الوعي النظري والفرضي البحثي ، وهذا شيءٌ ، والممارسة التأويلية التدبرية التذوقية للواقع البياني المتكلم في منهاج تحليله وتأويله شيءٌ آخر. فليس عدلاً أن تقوم التصورات المنهجية بما قد يصيب المجرب (المطبق) لهذا التصور المنهجي ، فيمنى بشيءٍ من العجز أو التكلّف أو الغفلة^(١) .

وليس هذا محاولة لتسوية ما أنا واقعٌ فيه ضرورةً من العجز أو التكلّف أو الوهن في ممارساتي التحليلية التأويلية التذوقية لواقع البيان العليّ : بيان الوحي قرآناً وسنة ، وإنما هو وصفٌ للواقع الذي لا مفرّ من تبينه ، وتقريره .

* * *

(١) يسارع بعض أهل النظر في تفسير البقاعي إلى الإعراض عن تصوره المنهجي المعرفي لتناسب القرآن الكريم بناء على ما يستشعرونه من آثار التكلّف في ممارساته التأويلية ، فيجعلون مما استشعروه من تكلف دليلاً على ضعف النظرية أو فسادها ، وهذا ليس عدلاً في باب العلم .

الباب الثاني

استنباط معاني الهدى
من بيان الوحي

توطئة :

كان الباب الأول معقوداً للنظر في التصور المعرفي ، والمراجعات المنهجية لمذاهب وآراء ومقالات أهل العلم من الأصوليين والبلاغيين في سبيل استنباط المعاني من بيان الوحي القرآني الكريم والسنة النبوية ، وما ذاك إلا أداة وسبيل إلى أمرٍ أجدى وأنفع ، وأسمى وأرفع ، تدبر بيان الوحي ، وممارسة استنباط معاني الهدى التكوينية والثقيفية منه ، فبذلك يستحيل القول في التصور المعرفي ، والمراجعات المنهجية علماً نافعاً .

ففي هذا الباب تتلاقى السبل التي حاجز بينها أحيانا التصنيف المنهجي ، للتلاقي في التدبر تلاقياً في البيان ، فتجد المفهوم ممزوجاً بالمنطوق ، بل تجد مفهوم المخالفة ممزوجاً بمفهوم الموافقة ، وتجد دلالة الإشارة قائمة في دلالة الاقتضاء أو الإيماء ، وهكذا تتلاقى سبل الاستنباط ، فيكون منها فيضٌ من معاني الهدى ، وكذلك تبرز لك أهمية الضوابط التي ذكرتها لاستنباط المعاني من بيان الوحي ، وتقفُ بنفسك على منزلٍ منهاجٍ أئمتنا في فقه النصّ وفهمه ، وتثويرٍ مكنونه من معاني الهدى .

عيارُ كلِّ منهاج قراءة هو مقدار ما يمنحك من حسن الفهم عن ربك ، (ويسر القدام عليه ، والرضى به رباً ، بل والتفاخر بذلك ، والسعادة بالقيام بما يهديه إليك أمراً ونهياً من فيض ربوبيته ورحمانيته ورحيمته).

بهذا المعيار يمكنك أن تصطفي منهاج الذي تقرأ به خطاب ربك إليك :

﴿ لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ (الأنبياء: ١٠).

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا ﴾

(النساء: ١٧٤)

﴿ وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ وَمَثَلًا لِمَنْ خَلَا مِنْ قَبْلِكُمْ

وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ (النور: ٣٤).

﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ بِوَكِيلٍ ﴾ (الزمر: ٤١).

فهذا ذلك على أن الوحي نازلٌ للناسِ ، فهو خطاب الله إليهم ، فكل ما يُعينك على حسن فقه هذا الخطاب ، والفهم عن منزله إليك على نبيه ، (فهو المنهاج الأقوم ، وبمقدار بعده عن تحقيق ذلك يكون قدره في الضلالة ، فأنت البصير بأمرك ، ولا تحاجزَن دعاوى تتوافد على أذنك صباح مساء بأن مناهج السلف غير قادرة على حسن الفهم عن الله).

ولا يليقن بك أن تكون إمعة بل انظر ، ووازن وقوم ، ثم اصطف ما تراه أخذاً بك إلى باب رضوان ربك وقربك منه في معاشك ومعادك .

والمعاني التي أسعى إلى استنباطها من بعض آيات القرآن الكريم ، وبعض أحاديث النبي ﷺ ليست بمنحصرة فيما هو من طلبة الأصولي والفقهي (الأحكام الشرعية القائمة بما هو من قبيل الحل ، والحرمة بدرجاتهما) بل إن ثم معاني ممزوجةً بتلك المعنى هي التي تحقق للعلم بالمعاني الشرعية (التكليفية) فاعليتها في حياة المسلم .

مجرد العلم بدقائق الأحكام العقدية والشرعية ، ومكارم الأخلاق لا يكفي ، فالعلم للعلم لا يُقال به في الإسلام ، بل هذا من قبيل العلم غير النافع الذي يستعاذ بالله منه ، بل العلم للعمل ، وكلُّ علم لا يُثمر عملاً صالحاً نافعاً في المعاش والمعاد هو علم غير نافع .

هذه المعاني التي بها يتحقق فعل العرفان بالمعاني الشرعية (التكليفية) هي المعاني النفسية (الثقيفية) التي تثقف النفس تهذيباً ، تروضها ، تعدها للقيام بما علمت ، تستفزها إلى معالي الأمور مُمارسةً ، وتأثيراً في حركة الحياة من حولها .

حسنُ فقه هذه المعاني الثقيفية يُحيل فقه القرآن والسنة من الفقه الورقي الذي أغرم به غير قليل من طلاب العلم ، فتنافسوا في جمعه ، وتحصيله ،

وحمله إلى الفقه الحركي المنتج تغييراً إلى الأجد والأحمد في حركة الحياة ،
وإذا ما كان من هدي الله :

﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ (الرعد: ١١).

من وجوه المعنى في هذه الآية أن الله لا يغير ما يقوم من حركة الحياة حتى يغيروا ما بأنفسهم من العرفان بمعاني الهدى عرفاناً حرفياً كلمياً إلى سلوكٍ عمليٍّ فاعلٍ في حركة الحياة .

لو أن أبناء الأمة المسلمة استحالوا أفقه الناس على مرّ الزمان ببيان الوحي قرآناً وسنةً فقهاً كلمياً يسودون به الصحائف ، ولا يمارسون هذا الفقه في حياتهم ، فلن تكون هذه الأمة أمة مسلمة ، وما استحقت البتة العزة في الدنيا ، والمنجاة في الآخرة ، ولذا كان صحابة رسول الله لا يتسابقون في حفظ سور القرآن وآياته وكلمه وحروفه كما نضع اليوم ، بل يتنافسون في فقه ما سمعوا ، وممارسة ما فيه من معاني الهدى .

تجدُ الصحابي يمكث سنوات يحفظ السورة القرآنية الواحدة لأنه لا يحفظها حروفاً بل يحفظها حدوداً ، يُقيمها ممارسة عملية في الحياة ، وهذا لا يتحقق إلا إذا أفعم قلبه بمحبة ما فيها ، وهذا ما تقوم به المعاني النفسية الممزوجة في المعاني الشرعية ، والتي تكتنفها أيضاً ، فمقدار عدد الآيات القائمة بتلك المعاني الثقيفية يفوق كثيراً عدد الآيات القائمة بالمعاني التكليفية (عقيدة وسلوكاً).

ومن سنة البيان القرآني أنه يصدر الدعوة إلى المعاني التكليفية بقوله ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ وهي جملة قرآنية تحملُ أيضاً من المعاني الثقيفية تهتئ النفس لتلقي ما تُكلفُ به أمراً ونهياً . والعقل البلاغي مهمومٌ بحسن فقه هذه المعاني أكثر من العقل الأصولي الفقهي ، ومن ثم كان الجمع بين العقلين

في تدبّر بيان الوحي قرآنًا وسنةً ذا أثر عظيم في العرفان القلبي بالمعاني ،
والتحقيق العملي لما جاءت به .

وذلك هو العبادة التي خلقنا لها : تحقيق عرفاني بمعاني الهدى ، وتحقيق
عملي لها في واقع الحياة .

ما يقوم منه هذا الباب بعضه نظرٌ تحليليٌّ تأويلي يستنبط المعنى من
مجموع آيات تشكل معنىً ، وبعضه نظرٌ تحليليٌّ تأويلي يستنبط المعنى من
سورة قرآنية من قصار السور ، ولم يتسع المقام للنظر في سورة من السور
الطوال أو المئين .

وبعضه نظرٌ في أحاديثٍ بابٍ من أبواب البيان النبويّ .
يتنوع مجال التأويل ، فيتنوع المنهج ، والأداة أيضًا .

* * *

استنباط معاني الهدى من آيات الربا من سورة البقرة

جاءت هذه الآيات الكريمات في خاتمة سورة البقرة ، وهي سورة تتصدر التفصيل لما أجمل في سورة الفاتحة . فهي رأس القرآن المفصل .

استهل الله ﷻ بيانه في القرآن بسورة الفاتحة ، وهي سورة معقودة لبيان روح الإسلام الذي جاءت به كل الرسل والأنبياء من لدن آدم ﷺ إلى سيدنا محمد ﷺ : التوحيد المطلق الخالص من كل شوب .

وكل آيات سورة الفاتحة السبع تحمل في رحمتها معنى (لا إله إلا الله) وإن تنوعت في مستويات الإبانة عن هذا المعنى (التوحيد) .

فما من آية من هذه الآيات إلا وأنت مبصرٌ فيها ذلك المعنى ، فالآية الأولى ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ يهدي نظمها إلى ذلك المعنى ، فالجار والمجرور متعلقٌ بفعل طوي ذكره ، دلالة على العموم : عموم الأفعال التي يمارسه العبد ، فكل فعل من أفعاله ، وحال من أحواله هو (بسم الله) وهذه (الباء) تحمل معنى (الإلصاق) حيث حلت ، وإن دلت سياقاً على ألف معنى ، فهي لا تتخلى عنه أبداً . إنه بمثابة روحها ، ممزوج في كل معنى من المعاني التي تستعمل فيها ، وهذا الإلصاق الدال على الملازمة التي لا تنفك أبداً يهديك إلى أنه ما من عمل أو حال من أعمالك أو أحوالك إلا هو بسم الله ، فكأنك تقول أبداً عملي بذكر اسم الله ، فإذا كان هذا ، فإنه يلزم ألا يكون غير الله ﷻ إلهاً ، لأنه لو كان هنالك غيره معه ، أو دونه لكان لزاماً أن يكون له نصيبٌ من ذلك ، فأنت تعلن أنه ليس لغيره نصيبٌ في أن يستهل أي عمل أو حال بذكر اسمه أو بالاستعانة باسمه ، فلو كان لتنازعا أو لكان لأحدهما نوع من الأحوال والأعمال ، وللآخر نوعٌ ، فهذا دالٌّ دالة بيّنة ، وهذا من قبيل دلالة العبارة عند

الحنفية ، فهو معنى يلزم نظم العبارة ، وهو معنى مقصود سيق البيان لتعليمه ، وتبيانه والدلالة عليه . فهذا المعنى عندي مما سيق له النظم لدلالة عليه سوفاً أصلياً . وهو معنى مقصود . وكل سورة استهلت بقوله ﷻ ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ أسس فيها المعنى القرآني على معنى التوحيد . فهذا المعنى هو مركز معاني الهدى في القرآن الكريم^(١) .

وإذا نظرت في مستهل سورة الفاتحة ألفت أن الله ﷻ تعرف إلينا بقوله ﷻ :
 ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ ① الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ② الرَّحْمَنِ
 الرَّحِيمِ ③ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿ (الفاتحة: ١-٤)

استهل تعريفنا به ﷻ حتى لا نضل ، فهذا من فيض رحمانيته وربوبيته بأنه المستحق للحمد لذاته ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ ولم يقل الحمد لي ؛ ليرز معنى الألوهية التي تفرد بها كما دلت عليه ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ ثم أبرز لنا معاني المودة والتعطف والجمال ، إشارة إلى أنه يحب أن تكون علاقتنا به علاقة مبنية على المحبة له ، لا على الخوف والرهبة منه .

العبادة المؤسسة على المحبة أعظم أثراً من العبادة المؤسسة على الرهبة ، وأعلى منهما ما جمع بين المحبة والرهبة ، وغلب جانب المحبة على جانب الرهبة . ولذا ذكر في تعريفنا به ﷻ ثلاث صفات هي من صفات الجمال ﴿ رَبِّ الْعَالَمِينَ ② الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ ثم أردف ذلك بصفة واحدة من

(١) مذهبي أن قوله ﷻ : ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ في صدر كل سورة استهلت به هو جزء من الآية الأولى منها خلا سورة الفاتحة فهو آية مستقلة ، والقول بأنه ليس بآية من أي سورة أو هو آية من الفاتحة وحدها ، وأنه في غيرها للفصل بين السور ، قول لا دليل عليه ، وما كان للصحابة أو الرسول ﷺ أن يزيدوا من عند أنفسهم على القرآن الكريم حرفاً ، ولو كان منه . فالآية من سورة البقرة هي ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ ﴿ التمر ﴾ ، ومن سورة الناس ﴿ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ﴾ فمعنى ﴿ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ﴾ هو حجر الأساس لكل معاني الهدى في كل سورة استفتحت بقوله ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ .

صفات الجلال ﴿ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴾ (الفاتحة: ٤) وهي غير خالصة للجلال والهيبة بل فيها من الجمال ما يخصُّ أهل اسمه (الرَّحِيم) فهذا اليوم لهم يوم تكربة .

وكل آية من هذه الآيات التي استهلَّت بها سورة الفاتحة تتضمن معنى (لا إله إلا الله) على نحو لا يخفى عليك ، لتأتي الآية الخامسة ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ (الفاتحة: ٥) وهي آية من فرائد القرآن الكريم لم ترد على هذا النسق في غير هذا الموضع^(١) فتجهر بمعنى (لا إله إلا الله) وتقرر اختصاصه بالعبادة ، وبالاستعانة ، وهذان هما شقَّ حياة العبد^(٢) .

وتخصِّصه بالاستعانة من رحم تخصِّصه بالعبادة ، فكأنَّ في قوله ﷻ : ﴿ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ عطفًا لخاصٍّ على عام ، ولو قيل : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾ من دون قوله ﷻ ﴿ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ لفهم معناه ضمناً من قوله : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾^(٣) .

(١) فرائد القرآن الكريم من الموضوعات الجليلة التي يحسُن أن يفرغ لها طالب علم نابه، يستقرئ ما جاء فيه مرة واحدة على نسقه من المفردات ، وتراكيب الجمل ، والآيات ، والصور وما جاء من القصص ، ومشاهدها مرة واحدة ، على نحو ما تراته في سورة الكهف ، وفي سورة البقرة وكذلك يستقرئ ما جاء فريداً من المعاني لم يتكرر ، وكل ذلك ينسق في فصول ، ويدرس دراسة تحليلية مرتبطة بالسياق الجزئي القريب ، والسياق القرآني المديد ، ويربطه بالبيان النبوي ومنهاجه في الإبانة عنه ، ففي هذا من معاني الهدى ما نفتقر إلى العرفان العلمي المحكم به ، والله المستعان على طاعته .

(٢) يتضمن قوله ﷻ : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ توحيد الألوهية ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾ وتوحيد الربوبية ﴿ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ وقدم توحيد الألوهية على الربوبية ، لأن مناط المباينة بين الإسلام وما عليه غير قليل من العرب قبل البعثة هو توحيد الألوهية.

(٣) الاستعانة هي طلب المعونة ممن يستعين به فيما يعجز العبد عن الوفاء به بنفسه ، وغير قليل من الأعمال رتب على اتخاذ أسباب تحققه ، منها ما يكون في مقدور العبد تحقيق أسبابه ، ودفع موانع تحققه ، ومنها ما لا قبل له به ، فعليه أن يعمل على تحقيق الأسباب التي بملكه أن يحققها ، وأن يتعاون على ذلك مع غيره من ==

ويأتيك قوله ﷺ : ﴿ أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ (الفاتحة: ٦) حاملاً معنى (لا إله إلا الله) فإذا كان طلب الهداية للصراط المستقيم متوجهاً به إلى الله ﷻ ، فهذا يلزمه أنه ليس غيره بأهل أن يتوجه إليه به ، ولو كان معه إله آخر لكان جديراً بأن يتوجه إليه أيضاً .

دلّ هذا على أنه من لوازم معنى هذه الآية معنى (لا إله إلا الله) وهو معنى مقصود قصداً تبعياً مترتباً على المعنى الوضعي لهذا التركيب .

وتأتي بقية السورة لبيان هذا الصراط المستقيم المطلوب الهداية إليه ، ولبیان صراطين آخرين سلكهما السابقون فما أفلحوا : صِرَاطِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَصِرَاطِ الضَّالِّينَ .

=العباد ، وهذا ما صرح به قول الله ﷻ ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى ﴾ (المائدة: ٢) أما ما لا قبل لنا بتحقيقه ، فلا نستعين فيه بأحد إلا الله ﷻ ، ومن ثم ليس في تخصيص الله تعالى هنا بالاستعانة ما يمنع من الاستعانة بما جعله الله ﷻ أسباباً لتحقيق الأفعال ، وترك اتخاذ الأسباب ليس من التوكل على الله ﷻ في شيء ، وحين تعجز كل الأسباب الممكنة عن الوفاء بتحقيق العمل ، لا يملك العبد سوى التوجه بقلبه صادق إلى الله ﷻ وحده يطلب عونه ، وهذا هو الاستعانة التي تفرد بها الله ﷻ ، وهو من رحم العباد . فكما أن الاستعانة بالله ﷻ حين تعجز الأسباب ، من العبادة كذلك الاستعانة بما لم يجعله الله ﷻ من الأسباب كالأولياء وغيرهم ليس من العبادة في شيء ، وبهذا أغلق الله ﷻ الطريق في وجه من يزعم زوراً أنه يستعين بالأولياء من قبيل الاستعانة بالأسباب ، فإن الله ﷻ لم يقل إنه قد جعلهم أسباباً لتحقيق الأعمال يلجأ إليها من يعجز بنفسه .

هذا المعنى إذا تحقق وتقرر في النفس أقبلت على أعمالها تستثمر الأسباب المشروعة ، موقنة أن فعل هذه الأسباب مرهون بإرادة الله تعالى ، فإذا أكدت الأسباب وعجزت ، فليس إلا اللجوء إلى خالق الأسباب . والعبد إذا تقررت هذه المعاني في نفسه اطمأن ، وآمن أنه إن أكدت كل الأسباب المشروعة ، وعجزت ، فإن له باباً لا يخيب قاصده : الاستعانة بالله تعالى .

فالسورة تبين أنّ ثَمَّ ثلاثة أنواعٍ من الصراط :
صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ .
صِرَاطَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ .
صِرَاطَ الضَّالِّينَ .

أمّا الأول : فهو صراط الذين عملوا عملاً صالحاً مؤسساً على علمٍ محكم :
الذين أنعم الله عليهم بالهداية إبانة ، والهداية إعانة .
وأمّا الثاني : فهو صراط الذين علموا ، فتحققت لهم هداية الإبانة ، ولم
يعملوا بما علموا ، فغضب الله عليهم ، ورأس هذا الفريق اليهود .
وأمّا الصراط الثالث : فهو صراط الذين اجتهدوا في العمل على غير علمٍ
محقق فضلوا ، ورأس هذا الفريق رهبان النصارى .
وفي هذه الأمة هذه الثلاث :

الطائفة الأولى : هم أهل العلم المحقق ، والعمل الصالح (العلماء العاملون
بما علموا) وقليلٌ ما هم في زماننا .

الطائفة الثانية : هم حملة العلم الذين لا يعملون بما علموا ، اتخذوا العلم
وتدقيقاته ، وتشقيقاته ومراجعاته والحجاج فيه عملاً ، يكتب الرجل منهم بحثاً
في إقامة الصلاة أو إيتاء الزكاة أو خلق التسامح والرحمة ونحو ذلك لا يدع
شاردة ولا واردة من قضايا ومسائل هذا الموضوع ، ولا يغيب عنه مذهب
أورأي أو قول لعالم إلا أورده وحلله وناقشه ، ويكتفي بذلك ، فإن صَلَّى
الفريضة كان كمثل غيره لا يقيم منها شيئاً ، ومثل أولئك اليوم كثيرٌ ، ولا سيّما
في الجامعات طلاباً وشيوخاً . كثر فيهم العلم ، وعظم ، وقلّ منهم العمل
الصالح وهزل . فأولئك على قدمٍ من طريق الذي غضب الله عليهم : اليهود

والطائفة الثالثة : هم الذين يتعبدون على غير علمٍ ، فكثرت فيهم البدع ،
وهذا ما تراه ظاهراً في طوائف الصوفية ومن شاكلهم ، تجد الرجل يقوم ليله

مصلياً ذاكراً على غير هدى ، تراه يقوم الليل على قبر شيخه ، ويصلى على النبي ﷺ بصيغة إحادية تجعل الأمر كله لرسول الله ﷺ وكان النبي ﷺ شريكاً لله ﷻ في الخلق والأمر ، والله ﷻ يقول :

﴿ إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ (الأعراف: ٥٤) ويقول لرسوله ﷺ :

﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ ﴾ (آل عمران: ١٢٨).

هذه الطائفة عملها مردود عليها لأنها وإن أخلصت في عملها فإنها إنما لم تجعله على هدي ما شرعه الله ﷻ ورسوله ﷺ ، فكانوا من الضالين ، والله ﷻ يقول في مستهل سورة (الملك) :

﴿ تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١﴾ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴿٢﴾ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴾ (الملك: ١، ٢).

وأحسن العمل ما كان خالصاً لله تعالى وحده ، وكان على هدي ما شرعه في كتابه ، وسنة رسوله ﷺ ، فإذا فقد العمل أحد الركنين لم يكن عملاً صالحاً. بل كان عملاً ضالاً .

هذا المعنى المكنون في سورة الفاتحة هو أساس كل معاني الهدى في القرآن الكريم ، وهي تصريف لمعالمه وآثاره في حركة الحياة .

كل معنى من المعاني التي تزخر بها سور القرآن الكريم من أولٍ إنما يقوم فيه معنى (لا إله إلا الله) معنى ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ .

هذا هو مستهل السياق القرآني ، والذي ستدرج على لاجبه كل معاني الهدى في القرآن الكريم ، وهذا السياق القرآني المديد بدءاً من أول سورة البقرة حتى خاتمة سورة الناس حلقات كل سورة تمثل حلقة من حلقاته ، ولا تجد حلقة

من تلك الحلقات تتطابقُ مع أخرى قربتُ أم بعدتُ ، وإن كانت بعضُ الحلقات تتقارب ، وتتشابه من بعضِ الوجوه ، ولا سيّما الحلقات التي يكون معنى التّوحيد فيها بارزاً في الإبانة عنه . وإن كان هو في كلِّ الحلقات قائماً مكيناً .

وتأتي أول الحلقات سورة (البقرة) وهي تسمية توقيفية جرت على لسان سيدنا مُحَمَّدٍ ﷺ في أكثر من حديثٍ صحيحٍ ، وجاء في فضلِ هذه السورة وحدها أو مع تاليتها سورة (آل عمران) أحاديثٌ صحيحة عديدة .

سورة الفاتحة استهلّت بما عرفنا به الله ﷻ نفسه لكون على بينة به ﷻ ، فنعبده على علمٍ محقّقٍ ، فليس أعلم بالله منه ﷻ ، فمن أراد أن يعرف الله ﷻ فليجمع الآيات التي تكلم فيها عن نفسه ، وليتدبرها ، ثم ليجمع إليها الأحاديث النبوية الصحيحة التي تكلم فيها عن الله ﷻ ، فليس من بعد هذين علمٌ يوثقُ به .

إذا ما كان في مستهلّ سورة الفاتحة فإن الله ﷻ قد استهل سورة (البقرة) بالحديث عن كتابه ، عن المنهج الذي نعبده عليه ، عن الصراط المستقيم الذي طلبنا منه هدايتنا إليه .

استهلّ السورة بقوله ﷻ : ﴿ اَلَمْ ذٰلِكَ اَلْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ ﴾ (البقرة: ٢،١).

عرفنا أن القرآن هو الكتاب الجامعُ كلَّ معالم وملامح الصراط المستقيم ، وأنه العليّ المنزّل ، والبعيد الشّأو الذي لا يطاول في معانيه ومبانيه ، العليّ في عطائه ، وفي هديه . وعرفنا أن هذا الكتاب الكامل العالي المنزل ، البعيد الشّأو من كماله في جميع أمره لا يجد عاقلٌ ما يمكن أن يجعله مرتاباً فيه ، فهو ليس بأهل لأن يرتاب فيه من نظر بعقلٍ صحيحٍ ، وقلبٍ سليمٍ ، وموضوعية علمية متجردة من الهوى .

من وجد في نفسه شيئاً من الريبة في شأن القرآن فهذا آية بينة على أن في قلبه مرضٌ . فعليه أن يراجع قلبه ، أن يطهره مما فيه .

وأبان لنا عمن يكون له القرآن هدىً ، عمن ينتفعون بهذا الكتاب ، فمن بعد ما أبان عن حقيقة الكتاب ومنزلته ، أبان لنا عما يجب أن نكون عليه لنتفع بهذا الكتاب .

كلُّ هذا من فيض ربوبيته ، ورحمانيته ، ورحميته ، فقال ﷺ : ﴿ هُدَى لِلْمُتَّقِينَ ﴾ وما يتقى هنا معلوم من آخر سورة الفاتحة :

اتقاء صراط المغضوب عليهم وصراط الضالين ، فكأنه قيل هو هدى لمن سلك سبيلا غير سبيل المغضوب عليهم وسبيل الضالين ، لمن اتقى هذين الصراطين ، فالتقوى هنا تقوى خاصة ، هي تقوى في مجال التلقي عن الله ﷻ ، في مجال الفهم عنه بيانه .

والهداية المذكورة هنا هي هداية الإبانة والإعانة معاً ، وهي الهداية المطلوبة في سورة الفاتحة ، أما هداية الإبانة والكشف والإيضاح فهذه مبذولة للعالمين ، ولهذا جاء في سورة البقرة قوله ﷻ : ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ ﴾ (البقرة: ١٨٥) فالهداية هنا هداية إبانة لا هداية إعانة ، فليس الناسُ جميعاً قد منحوا هداية الإعانة ، فحين يجعل الهدى للذين آمنوا ومن فوقهم ، فالهداية هنا هداية إبانة ، وإعانة معاً . فقوله ﷻ في أول سورة البقرة ﴿ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ﴾ هو من قبيل هداية الإبانة والإعانة معاً ، ومثلها في هذا مثل ما جاء في قوله ﷻ في موضع آخر منها :

﴿ قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (البقرة: ٩٧)

﴿ هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ (آل عمران: ١٣٨).

﴿ وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِبَيِّنَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (الأعراف: ٢٠٣)

﴿ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (يونس: ٥٧).

﴿ لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِن تَصَدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (يوسف: ١١١).

﴿ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ ۗ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (النحل: ٦٤).

﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ۗ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ ۗ وَنَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِّلْمُسْلِمِينَ ﴾ (النحل: ٨٩).

﴿ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِّلْمُسْلِمِينَ ﴾ (النحل: ١٠٢).

وأما قوله تعالى : ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَىٰ الْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمُ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ آهُونَ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾ (فصلت: ١٧) فالمعنى هنا على هداية الإبانة ، لا هداية الإعانة .

صدر سورة (البقرة) كما ترى أبان عن منهاج العبادة والاستعانة ، عن الصراط المستقيم إلى مرضاة الله ﷻ ، وأبان عمن هو أهل للانتفاع بالقرآن الكريم .

وأنت إذا ما نظرت في آيات سورة البقرة متدبراً ألفت أن كلمات التقوى قد جاءت فيها على نحو لم تعادلها فيه سورة أخرى ؛ فنسبة كلمات التقوى إلى غيرها من كلمات السورة أعلى منها في أي سورة أخرى .

وهذا يدل على أن هذا الفعل محور من محاور السورة (التقوى).

وكذلك تجد (الإنفاق في سبيل الله) مما كان وروده في سورة البقرة أعلى من وروده في أي سورة أخرى ، فقد جاء في عشرين موضعاً ، بخلاف الحديث عن الصدقة ، وبين أن الإنفاق في سبيل الله من وسائل تقوى الله ﷻ كما جاءت به السنة :

روى البخاري في كتاب (الزكاة) بسنده عن أبي إسحاق قال سمعتُ عبد الله ابن معقل قال سمعتُ عدى بن حاتم رضي الله عنه قال سمعتُ رسول الله ﷺ يقول : « اتقوا النار ولو بشق تمرّة » .

وروى الترمذي في كتاب (الزكاة) بسنده عن أنس بن مالك قال قال رسول الله ﷺ : « إن الصدقة لتطفي غضب الرب وتدفع ميتة السوء » .
قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه ..

وإذا ما كان صدر السورة قد أبان أن القرآن الكريم إنما ينتفع به الذين اتقوا سبيل المغضوب عليهم ، وسبيل الضالين ، فإنها أردفت ذلك ببيان أصناف الناس فجعلتهم ثلاثة :

وكان في هذا التصنيف الثلاثي بياناً آخر لما كان في خاتمة سورة (الفاتحة):
وجعل رأس سمات الفريق الأول ، فريق الذين ينتفعون بالقرآن الذين يتقون سبيل المغضوب عليهم وسبيل الضالين الذين إذا علموا الحق عملوا به -
جعل رأس صفاتهم الإيمان بالغيب .

وعلاقة الإيمان بالغيب بالتقوى علاقة جد عظيمة ، فإنه لا تتحقق التقوى إلا لمن قام في قلبه قياماً مكيناً أن الله ﷻ رقيبٌ عليه يعلم خائنة الأعين ، وما تخفي الصدور ، فهو يعمل مستحضراً مراقبة الله تعالى له ، وهذا ما ختمت به السورة ﴿ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة: ٢٨٣) فالمرء لا يمكنه أن يعمل

ما لا يسترضى إذا علم أن ثم مطلعاً عليه ، فكيف إذا ما أيقن أن الله ﷻ هو
المطلع عليه ، فهذا الاستحضار مبني على الإيمان بالغيب .

وإذا ما كان الإيمان بالغيب رأس التقوى ، فالعلاقة بين الإيمان بالغيب
والإنفاق في سبيل الله ابتغاء مرضاته جد وثيقة وظاهرة .

وأنت تجد ما تضمنته آيات سورة البقرة من أحكام شرعية لا يمكن للمرء أن
يستمسك بها إلا إذا كان الإيمان بالغيب عنده أصلاً عظيماً . ولا يمكن أن يدع
أعمالاً لا تسترضى إلا إذا كان مؤمناً بالغيب ، وليس من شك في أن الغيب
المطلق إنما هو الله ﷻ □ فالعباد يعرفونه بأثار جماله وجلاله ﷻ .

ويتبين لك أن إيراد الأحكام الشرعية في سورة البقرة كان لتقرير أن قبولها
مشروط بتقوى الله ﷻ الذي رأسه الإيمان بالغيب ومراقبة الله ﷻ ، فهذا تأسيس
لسلوك المسلم في حركته في حياته على أساس عقدي متمثل في (التقوى)
فَتَصْرَفَاتُ المرء وممارساته في شؤون حياته إذا لم تكن مؤسسة على التقوى ،
فهي مردودة عليه .

تبين لنا محور المعنى القرآني في سورة البقرة : وهذا المعنى قد أقيم في
معقدين كليين من قبلهما مقدمة ، ومن بعدهما خاتمة .

المقدمة من الآية (٢٠-١)

والقسم الأول من الآية (٢١-١٦٧) من أول قول الله ﷻ : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ
اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة: ٢١) .

إلى آخر قوله ﷻ : ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّا كَرِهْنَا لَنَا كَرِهًا فَنَتَّبِعَهُمْ كَمَا
تَبَرَّأُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَلَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ
النَّارِ ﴾ (البقرة: ١٦٧) وهو قائم بالحقائق والتشريعات العقدية الإيمانية .

وأيات هذا الشوط مقسومة على عقدين : الأول من أول قول الله ﷻ :
﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾

(البقرة: ٢١)

إلى آخر قوله ﷻ :

﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾

(البقرة: ٣٩)

فهذه ثماني عشرة آية في دعوة الناس كافة إلى الإسلام .

وجاءت فيها قصة سيدنا آدم ﷺ أبي البشر بعد أن أنكر عليهم الكفر بالله ﷻ ، وقد كانوا أمواتا ، فأحياهم ، ثم يميتهم ، ثم يحييهم ، ثم إليه يرجعون ، ومبينا لهم في قصة سيدنا آدم ﷺ أنه فطر على الإيمان وأن الشيطان استكبر ، وكان من الكافرين ، فهو لن يرضى إلا أن يكونوا مثله ، ومن ثم ختمت آيات هذا العقد بقول الله ﷻ :

﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾

(البقرة: ٣٩).

ليكون في هذا تقريرٌ بالترهيب من الإعراض عما دعا إليه في مفتتح المعقد بالترغيب :

﴿ يٰٓأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ
﴿٥٦﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾

(البقرة: ٢١، ٢٢).

وآيات العقد الثاني من هذا القسم من قول الله ﷻ :

﴿ يٰٓبَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِنِّي فَأَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴾ (البقرة: ٤٠).

إلى آخر قوله ﷻ :

﴿ وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَن لَنَا كَرَّةٌ فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا كَذٰلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ ﴾ (البقرة: ١٦٧)

فهو سبع وعشرون ومئة آية في دعوى أهل الكتاب خاصة إلى ترك باطلهم والدخول في هذا الدين الحق .

والتشابه بين العقدين ابتداء وانتهاء جدّ واضح ، وجدّ وثيق ، وجاءت دعوة أهل الكتاب إلى الإسلام من بعد دعوة الناس كافة إلى عبادة ربهم ﷻ وهم من جملة الناس تأكيدا لتلك الدعوة ، ولأنّهم أحقّ الناس بالاستجابة لها والدخول فيها سراعا :

﴿ وَءَامِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَافِرٍ بِهِمْ وَلَا تَشْتَرُوا بِعَاقِبَتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِنِّي فَاتَّقُونَ ﴾ (البقرة: ٤١) لأنهم أعلم الناس حينذاك بصدق الدعوة المحمدية ، وإذا ما آمن أهل الكتاب بالإسلام كان ذلك أدعى إلى دخول غيرهم فيه أفواجا ، لذلك بسطت آيات ذلك العقد بسطا وعظم القول في أهل الكتاب ونعى عليهم كثيرا من أفاعيلهم وكتمانهم الحق وهم يعلمون ، وتبديلهم قولا غير الذي قيل لهم ، وتوليهم من بعد أخذ الميثاق عليهم أن يأخذوا ما آتاهم بقوة ، ويذكروا ما فيه ، وإيمانهم ببعض الكتاب وكفرهم ببعض ، وكفرهم بالكتاب المصدق لما معهم وإعلانهم الإيمان بما أنزل عليهم وكفرهم بما وراء ذلك ، ونبذهم كتاب الله ﷻ وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون ، وودّهم ردّ المسلمين عن دينهم ، وإنكارهم تحويل القبلة ، وكتمانهم ما أنزل الله ﷻ من البيّنات والهدى من بعد ما بينه للناس في الكتاب ، فكان هذا البسط اعتناءً بشأن دعوتهم إلى الإسلام .

والقسم الثاني من السورة من الآية : (١٦٨ - ٢٨٣) من أول قول الله ﷻ :

﴿ يَأْتِيهَا النَّاسُ كُلُّوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾ (البقرة: ١٦٨) .
إلى آخر قوله ﷻ :

﴿ وَإِن كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهِنَّ مَقْبُوضَةً فَإِنِ مِن بَعْضِكُمْ بَعْضًا فَلَْيُؤَدِّ الَّذِي أُوْتِمِنَ أَمْنَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمهَا فَإِنَّهُ رَاءِئِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة: ٢٨٣) .

فهذه خمس عشرة ومئة آية معقودة لبيان أحكام الشريعة لتكتمل بها صورة الإسلام وهدية عقيدة وشريعة ، فإن السورة سنام القرآن الكريم ، واستهلال هذا الشطر بدعوة الناس كافة إلى أن يأكلوا مما فى الأرض حلالا طيبا ولا يتبعوا خطوات الشيطان ، فهو عدوهم المبين يتناغى مع ما عقدت له آياته من بيان أحكام الشريعة وأبرزها أحكام المطعم ؛ لأنها أساس قبول الأعمال ، فإن كل جسم نبت من حرام ماله إلى النار لا تقبل صلاته وصيامه وزكاته وحجه وجهاده إلى آخر تلك الشرائع التى فصلتها آيات هذا العقد .

التوحيد رأس الجانب العقدى .

وطيب المطعم رأس الجانب التشريعي .

فكانت الدعوة إلى الأول للناس كافة فى مستهل القسم الأول العقدي وكانت الدعوى إلى الآخر للناس كافة فى مستهل القسم الثانى التشريعي .

ثم توالى تشريعات ما أحل الله ﷻ من الطعام ، ثم بيان البرِّ وصوره ، وأحكام القصاص ليحقق الأمن من بعد طيب المطعم وأحكام الصيام والجهاد والحج والإنفاق والقتال فى الأشهر الحرم والخمر والميسر وأحكام الأسرة وأحكام المعاملات المالية من صدقة وربا وقرض ورهن ، فختم آيات هذا القسم بأطول آية : (آية المداينة) فأية الرهن مؤكدا الدعوة إلى الأمانة والقيام بحق الشهادة .

ثم تاتى الخاتمة فى ثلاث آيات (٢٨٤ - ٢٨٦) :

﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فِيمَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٨٤﴾ ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴿٢٨٥﴾ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا

مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ كُنَّا مُسِيئِينَ أَوْ أخطَانَا رَبَّنَا وَلَا
تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِلْنَا مَا لَا
طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ
الْكَافِرِينَ ﴿ (البقرة: ٢٨٤-٢٨٦)

فهذه الآيات الثلاث مقررة أن الكون يكون كله لله ﷻ وحده ، وأن ما فى
الأنفس يحاسب عليه ، فيغفر لمن يشاء ، ويعذب من يشاء ، فكان فى هذه
تعقيبا على القسمين معا العقدي (تخفوه) والتشريعي (تبدوه) وفى الوقت نفسه
توطئة لذكر الذين قاموا بحق هذين القسمين المذكورين فى الآيتين (٢٨٥ ،
٢٨٦) ، فكان هذا رد عجز السورة على صدرها الذى يبين صفات المتقين ،
فتلاقى حديثه عن المؤمنين فى مقطعها مع حديثه عن المتقين فى مطلعها .

تبين لنا مما مضى بناء السورة من معاهد متناصلة هيمن عليها جميعاً مقصداً
رئيساً سرى فى جميع معاهد السورة وآياتها .

تقسيم السورة إلى حلقات تجمع فى محيطها مجموع المعانى الجزئية التى
تشكل معنى كلياً هو أساس لاستبصار العلاقات بين معانى السورة على نحو
محكم ، ذلك أن استبصار علاقة المعنى الجزئى بغيره فى محيط حلقة من
حلقات المعنى القرآنى للسورة أقرب إدراكاً وأيسر تحصيلاً من استبصار
علاقته بمعنى جزئى فى محيط حلقة أخرى من حلقات السورة ، لأن تلك
العلاقة ذات خفاء ، وهو خفاء لا علاقة له بوثاق الاعتلاق أو وهنه ، فقد يكون
وجه الاعتلاق خفياً إلا أنه جد وثيق .

واستبصار السورة آية آية دون تقسيمها إلى فصول ومعاهد كلية يضعف
قدرة المستبصر على إدراك معالم المقصود والغرض الأعظم المهيمن على
السورة ، فان انشغاله بتلاحم الآية بالآية التى بعدها لا يعنيه على مد بصره إلى
أفق أبعد ، لكن استبصار التلاحم بين آيات المعقد الواحد أقرب وأمكن ثم من

بعده استبصار علائق المعاهد بعضها ببعض وخضوعها لسلطان غرض رئيس ومقصود أعظم .

لم تكن آيات الربا في سورة البقرة هي أول ما نزل من القرآن في سياق التنزيل ، وإن تكن هي أول ما يتلى من الآيات التي في شأن الربا في سياق الترتيل .

فالأحكام القرآنية نزلت على سبيل التدرج تربية للأمة ، وأخذ لها على الجادة ، ومن ثم فإن حديث القرآن الكريم عن الربا وتثقيف القلوب بإعادتها إلى الفطرة السوية التي جبلت عليها من النفرة من الظلم قد نهج تدرجياً ، فلم يبدأ بالتصريح لهم بتحريم الربا عليهم ، ولم يوجب عليهم ترك ما بأيديهم منه وتطهيرهم منه ، لكنه بدأ بتثقيف قلوبهم حتى تتهيأ لتلقي الهدى مطمئنه محبة له ، فلا ترى فيه تكليفاً ، بل ترى فيه تشرifa تشرَّبُ إليه .

(١) قال تعالى في سورة الروم ، وهي مكية :

﴿ أُولَٰئِكَ يَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (٣٧) فَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ ۗ ذَٰلِكَ حَبْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٣٨﴾ وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبَا لِمُرْتَدُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْتَدُّوا عِندَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ ﴿٣٩﴾ (الروم: ٣٧-٣٩) ..

في هذه الآيات هدي إلى أنه هو وحده ﷻ الذي يبسط الرزق لمن يشاء وكيف يشاء ، وهو وحده الذي يقدر عليه الرزق حين يشاء ، وكيف يشاء ، فليس للعبد البتة أثر في بسط رزقه حيناً وتقديره حيناً آخر ، فإذا ما كان هذا هو الحق فليس للعاقل أن يقبض يده عن الخير ، بل عليه أن يبسطها لذوى القربى والمساكين وابن السبيل ، فذلك خير لمن أراد وجه الله ، والعاقل لا يسعى الي أن يكتسب رزقه وينميه بغير ما يليق به عبداً لله وحده فيتطلع إلى ما عند الناس ، وما عند الله أعظم وأبقى .

وهكذا هيأ النفوس لتتقبل هدى الله عز وعلا في صرفها عن التطلع إلى ما عند الناس من إرباء لأموالهم .

لم يصرح لهم بالنهي عن الربا ، بل بين لهم أن ما يريدون به إرباء أموالهم عند الناس لا عند الله لن يكون له ذلك ، وهذا يشمل الإهداء الذي لا يراد به وجه الله ﷻ والإقراض الذي لا يشترط فيه الزيادة ، وإنما يُرجى نفعه بغير شرط ، والإقراض المشروط بالزيادة ، فكل ذلك داخل في هذا البيان ، وبين لهم أنهم إن أرادوا إرباء أموالهم فليقصدوا بإهدائها أو إقراضها وجه الله ﷻ .

وفي هذا حثٌ بالغٌ على أن تطهر نياتهم من ملاحظة الخلق ، وأن تكون مصروفةً إلى مراقبة الله ﷻ وحده ، وفي هذا من تثقيف القلوب وتربيتها وتهياتها لتتقبل ما ستأتي به الآيات من بعد بأحكام تحريم الربا وبالتنفير منه وبالتهديد عليه .

(٢) قال تعالى في سورة النساء :

﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّت لَّهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٦١﴾ لَيْكِن الرِّسْخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٦٢﴾﴾ (النساء: ١٦٠-١٦٢).

فبين لنا أنه ﷻ عاقب الذين هادوا بأن حرم عليهم طيبات أُحِلَّت لهم باقترافهم أربع موبقات : الظلم ، والصدّ عن سبيل الله ، وأخذهم الرب ، وقد نهوا عنه ، وأكلهم أموال الناس بالباطل ، فجعل أخذ الربا موجبا لحرمانهم من الطيبات .

وفي هذا من التهديد والتحذير ما فيه ، فإذا ما كان أخذ الربا يقدم عليه من يريد أن ينعم بما يأخذ ، فإن عاقبته تكون من جنس عمله ، فيحرم مما كان

ممتعا به ، وهذا أخشى ما يخشاه العاقل ، فمن علم أنه سيحرم مما يسعى إلى اكتسابه توقف وانتهى .

وفي قوله «أخذهم الربا ، وقد نهوا عنه» دلالة باهرة على أنه قد شدد عليهم النهي في هذا ، وليس إشارة إلى أنه اختصّ بالنهي من بين الثلاثة الباقية ، ولا سيما أن الربا أنكى الأشياء الثلاثة الباقية وأجمعها :

في الربا ظلمٌ مبين ، وفيه صدٌّ عن سبيل الله ﷻ ، فإن المرابي يمنع بما يقترب نفسه أولا عن سبيل الله ﷻ ، ويمنع الآخرين من أن يسلكوا سبيل الله بسوء ما تخلقت به ، فمن أعظم ما يدعو الناس إلى سبيل الله ما يتخلق به الداعي من الرحمة والتعاطف ، ونجدة المحتاج وتفريج كرب المكروبين ، ومد يد العون لمن استعان به ، وكل هذه المعاني الداعية إلى سبيل الله ﷻ يندأ المرابي بما يقترب . وفي الربا أكل أموال الناس بالباطل .

كل هذا فيه دلالة بيّنة على شنار أخذ الربا .

ومن سنن البيان القرآني أنه لا يحصر مسالك النهي عن المحرمات في الإبانة عنه بصيغة النهي « لا تفعل » بل إنه يسلك مسالك عديدة في الإبانة عن النهي عن المحرمات وتصوير عظيم النهي عنها ، ومن هذه المسالك تقبيح الأفعال المراد النهي عنها ، أو بيان سوء عاقبة فاعليها ، وما أعد لهم في الدنيا والآخرة ، وهذه الآية من هذا السبيل ، فإنه قد بين ما كان من طائفتي الذين هادوا :

المسيئين ، والمحسنين وما أعد لكل منهما من الجزاء :

فبين ما كان من الطائفة الأولى المسيئة :

الظلم والصد عن سبيل الله وأخذ الربا ، وأكل أموال الناس بالباطل .

هذه الأربعة لا تجد عاقلاً على ظهر الأرض يتوقف في عظيم حرمة ثلاثة

منها : الظلم ، والصد عن سبيل الله ، وأكل أموال الناس بالباطل .

والله ﷻ قد جعل أخذ الربا في ثبج هذه الثلاثة المجمع على تحريمها بين العقلاء بيانا لمن يعقل أن «أخذ الربا» هو قطب رحاها ، وهو الجامع لها ، فهو بدأ بالتحريم ، ولذلك جاء من بعده قوله تعالى : «وقد نهوا عنه» .

وبين ما كان من الطائفة الأخرى المحسنة : الراسخين في العلم منهم والمؤمنين :

كان منهم الإيمان بما أنزل إلى النبي ﷺ وبما أنزل من قبله ، وبإقام الصلاة ، وبإيتاء الزكاة وبالإيمان بالله واليوم الآخر فكان جزاؤهم أنه سيؤتيهم أجراً عظيماً .

وفي هذا من الترغيب والتهديب والتثقيف المهيئ للقلوب للإقبال على أمر الله ﷻ ونهيه في حب واستشراق ، فتقع منهم الطاعة عن حب عظيم .
(٣) قال الله تعالى في سورة آل عمران :

﴿ يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم مِّنْ أَمْوَالِكُمْ أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣٠﴾ وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٣١﴾ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ (آل عمران: ١٣٠-١٣٢).

في هذه الآية المدنية تصريح بالنهي عن التصرف بالربا وتنفير منه من بعد أن هيا القلوب لتلقي التصريح بالنهي عنه .

وفي تقييده بقوله ﷻ : ﴿ أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً ﴾ مزيد تنفير منه ، فإن الفطرة السوية لتنفّر منه ، وإن لم تنه عنه إذا ما تدبرت ما فيه من الظلم المبين ، فهذا القيد ليس لتخصيص النهي بهذه الحالة التي تكون الزيادة على رأس المال أضعافا مضاعفة دون غيرها من الحالات التي لا تكون فيها الزيادة مضاعفة ، بل القيد للتفطير والتنفير ، فشان العرب في بيانها أنها إذا أرادت أن تُبالغ في التنفير من شيء عمدت إلي أشع صورة فذكرتها ، حتى يكون في ذكرها عونٌ على إقبال

النفس للاستجابة ، فإن بشاعتها تصرف النفس عن السعى إلى تأويل المعنى أو تأجيل الطاعة ، فالمنهي عنه كلما كان شديد القبح وبعيداً عن الفطرة كانت النفوس عنه أشد نفرة .

فالقيد ﴿ أَضْعَفًا مُضْعَفَةً ﴾ مثله القيد في قولك : « لا تعق والديك في الكبر » أيقول عاقل إن القيد « في الكبر » لتخصيص النهي بهذه الحالة ، مما يفهم منه جواز العقوق في غير الكبر ؟ !!

إنه لمزيد التنفير من الفعل في أصله ، وفي كل أحواله ، وهذا ما جاء عليه أيضاً قول الله ﷻ :

﴿ وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَّتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِيَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ (النور: ٣٣).

(٤) وكان من آخر ما نزل في هذا آيات الربا من سورة البقرة : (٢٧٥-٢٨٠). يقول الله سبحانه ويحمده :

﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُد مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيهِ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوْا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾ يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِغُوا فَلَئِنَّكُمْ زُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾ وَإِن كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٨٠﴾ وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٢٧٥-٢٨١).

سورة البقرة كمثال سائر السور سياقها قائمٌ من شريجين : الأول : تكليفٌ ،
والآخر : تثقيفٌ ، وهذا الآخر (التثقيف) قائمٌ لخدمة الأول .

وسياق التكليف يكون تكليفاً عقدياً محله القلب وتكليفاً عملياً محله
الجوارح ، ولا تجد تكليفاً عملياً في القرآن إلا أسس على عقدي ، ومزج به .
فانظر أول تكليف في سورة البقرة : ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ
وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ (البقرة: ٣) .

يتجلى لك أنه أسس على تكليف عقدي : ﴿ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾ ولهذا
أسست الأعمال على النية : وهي تكليفٌ عقدي :

روى البخاري في كتاب (الإيمان) من صحيحه بسنده عن علقمة بن وقاصٍ
عن عمر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال :

« الأعمال بالنية ، ولكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله ،
فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها ، أو امرأة يتزوجها ،
فهجرته إلى ما هاجر إليه . »

بيان الوحي يمزج بين هذين : التكليف والتثقيف كما يمزج فيما هو تكليف
عملي ما هو تكليفٌ عقدي .

وسياق التثقيف يقوم بتهديب النفوس وتهيتها وترويضها ويبعث القلوب
على أن تقبل على التكليف إقبال محبة واستشراق وتعلق ، ومن ثم يتحقق
الإتقان في الأداء .

وآيات سياق التثقيف في القرآن الكريم أكثر من آيات التكليف أي التي
التكليف ظاهر من عبارتها أو من لازم عبارتها فلا تكاد تجد آية تكليف
إلا يحدق بها تثقيفٌ ، بل يمتزج بها تثقيف يبعث على الإقبال والإتقان .

في هذا السياق وفي ذروته جاءت آيات أحكام المعاملات المالية بين المسلمين لتؤسس على أصلٍ مكين لا تستقيم حركة الحياة عامة ، والحياة الاقتصادية خاصة إلا على أساسه : التقوى المؤسسة على الإيمان بالغيب .

وإذا ما كانت التقوى في مجالها الكلي المنهجي (اتقاء صراط المغضوب عليهم واتقاء صراط الضالين) وفي مجالها الجزئي السلوكي (أن يدع ما لا بأس به خشية الوقوع فيما فيه بأس^(١)) محوراً رئيساً من محاور المعنى القرآني في السورة ، وكان الإيمان بالغيب حجر الأساس في تحقيق هذه التقوى ، فإن من أعظم ما يتقيه العاقل ما يكون له عظيم الأثر في كل ما يأتي من أعمال .

ومن أعظم ما يؤثر في قبول الأعمال وردّها بعد الإخلاص طيب المطعم ، فكل عمل يثمره مطعم حرام إنما هو عمل مردود على صاحبه ، وإن أتقن صنعه أيما إتقان ، وإن ظن أنه يخلص لله ﷻ فيه ، وأنه ينفع الناس به ، فأعظم المطاعن في الأعمال بعد مطعن الشرك بالرياء مطعن المطعم الحرام .

وهذا ما يجعل العاقل ينتقي المطعم الحرام إتقاؤه الشرك بالله .
وإن من أعظم وأتقى ما يجعل المطعم حراماً الربا ، وقد ابتلى الله ﷻ به عباده ، فجعل أبوابه عديدة ، ومروجوه والدعاة إليه في زماننا جدٌ كثير وحاملو الناس عليه أشد عتواً .

(١) روى الترمذي في كتاب (صفة القيامة) من سننه بسنده : حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي النَّضْرِ حَدَّثَنَا أَبُو النَّضْرِ حَدَّثَنَا أَبُو عَقِيلٍ الثَّقَفِيُّ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَقِيلٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ حَدَّثَنِي رَبِيعَةُ بْنُ يَزِيدَ وَعَطِيَّةُ بْنُ قَيْسٍ عَنْ عَطِيَّةِ السَّعْدِيِّ وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :

« لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُتَّقِينَ حَتَّى يَدَعَ مَا لَا بَأْسَ بِهِ حَدَرًا لِمَا بِهِ الْبَأْسُ » . قَالَ أَبُو عَيْسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ .

وجاء في صحيح البخاري من باب الإيمان موقوفاً على ابن عمر « وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ حَقِيقَةَ التَّقْوَى حَتَّى يَدَعَ مَا حَاكَ فِي الصَّدْرِ » . ومثل هذا لا يقل اجتهادا من ابن عمر .

روى ابن ماجه في كتاب (التجارة) بسنده عن شُعبَةَ عَنْ زُبَيْدٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ «الرَّبَا ثَلَاثَةٌ وَسَبْعُونَ بَابًا». (صححه الألباني) ^(١)

وفي هذا دلالة على عموم البلوى بالربا ، وأن أبواب الربا لا تحصر فيما كان في عصر ففي كل عصر ومصر تبتدع للربا أبواب لم تكن من قبل ، وتشرع سبل ، وتعبد طرق ، وأهل العلم بالكتاب والسنة والحياة هم الأعلم بما هو من أبواب الربا ، وما ليس منه .

وهذا ما يحملنا على أن نجتهد في تدبر آيات الربا في هذا السياق . فيها امتزجت معاني التكليف بمعاني التثقيف ، على نحو بديع يحمل القلوب إلي حسن الاتباع إن فقهت البيان على وفق أصول وضوابط الفقه عن الله رب العالمين .

وفريضة على أهل العلم ألا تكون جهودهم مصروفة إلى بيان أحكام التكليف من دون العناية بمناهج التثقيف التي سلكها بيان الوحي قرآنا وسنة ، وإن من أولى الناس بهذا علماء البيان القرآني .

فريضة عليهم أن يقوموا لله ﷻ زرافاتٍ ووحداً يتبصرون تلك المناهج ، ويقدمونها إلى الناس ، ليقبلوا على تكاليف ربهم أمرا ونهيا إقبال عاشق طوعا لاضائق ذرعا .

(١) روى أبو داود في كتاب (البيوع) من سننه بسنده عن سعيد بن أبي خيرة عن الحسن عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : « لِيَأْتِيَنَّ عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَبْقَى أَحَدٌ إِلَّا أَكَلَ الرَّبَا فَإِنْ لَمْ يَأْكُلْهُ أَصَابَهُ مِنْ بُخَارِهِ ». قَالَ ابْنُ عِيْسَى « أَصَابَهُ مِنْ غُبَارِهِ ». (ضعف الألباني هذه الرواية في تخريج مشكاة المصابيح ، وقال : رواه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه) ولضعفه لم أدرجه في المتن ، فاستأنست به هنا .

في هذا السياق القرآني المتسامي في سورة البقرة جاءت آيات الربا مكنوفةً بالحديث عن أمرين من أمور التصرفات المالية :

الأول : يمثل مقام الفضل : التصدق بالليل والنهار سرّاً وعلانيةً إبتغاءَ مرضاةِ الله ﷻ .

والآخر : يمثل مقام العدل : الدين والقرض والرهن .

وهذان يقابلان ما تمثله آياتُ الربا من بيان أنه بعيدٌ كلَّ البعد عما جاءت له السورة من جعل صفاء التوحيد من كلِّ شيءٍ هو معدن إقامة أبعاد الناس عن صفاء التوحيد والإيمان بالغيب الذي هو رأسُ الصّفات المتقين الذين كان القرآن الكريم هدىً لهم ، فإنَّ في الربا رغبة في عاجل مشهود عن أجل مغيب ، فالذي يتصدق أو يقرض احتساباً إنما يبتغي ثمرة قد غيبت عنه ووثق بالوعد بها ممن وعد ، وهذا من الإيمان بالغيب .

بهذا يتبين لنا أنّ حسن فقه آيات الربا في سورة البقرة لن يكون إلا بإتقان فقه سياق آيات السورة كلها ، وما أقيمت له السورة من دعوة إلى أن يكون صفاء التوحيد ونقاء العقيدة هو معدن الأخذ بأحكام الشريعة ، وأنه لا قيمة لإنفاذ أيِّ حكم من أحكام الشريعة في شتى شؤون الحياة إلا إذا كان صفاء التوحيد هو المهيمن على ذلك .

إذا لم يكن فقه البيان مؤسساً على ذلك كان فقهاً متعانداً مع هدى القرآن الكريم ، ولن يتصاعد بصاحبه والآخذ به على مدارج الطاعة والقرب .

التبصر في البيان

جزاء استحلال الربا . يقول الله ﷻ :

﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ﴾ (البقرة: ۲۷۵).

من بعد أن أبان الله ﷻ عن وحدانيته وقيومته في أعظم آية من آيات القرآن الكريم : « آية الكرسي » على نحو لا يدع لبساً عند عاقل ، وأبان أنه بهذا البيان

﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِرْ
بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾

(البقرة: ٢٥٦)

وأنه هو ولي الذين آمنوا ، وأن الذين كفروا أولياؤهم الطاغوت ، فأفعم بهذا
البيان قلوب المؤمنين بالطمأنينة ، وثبت أقدامهم على الجادة ، ثم قصر محاجة
المعاندين أبا الأنبياء سيدنا إبراهيم عليه السلام في ربه ﷻ ، وأبان عن الباطل في ضعف
كيد ، وهو أن ما يشبهه به على الناس ، وعن قوة الحق وظهور حجته ، من بعد
هذا بسط ﷻ البيان عن حال الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله بالليل والنهار
ابتغاء مرضاة الله ﷻ وما أعده لهم من حسن مثوبة في الدنيا والآخرة (الآيات :
٢٦١ - ٢٧٤) فكان في هذا تصوير عظيم لحال الذين آمنوا الذين تولاهم ،
فأخرجهم من الظلمات إلى النور ، فكانوا هم أصحاب الرشد والهدى .

ثم استفتح البيان عن حال من أحوال الذين كفروا والذين تولاهم
الطاغوت ، فأخرجهم من النور إلى الظلمات ، فكانوا هم أصحاب الغي
المقيت ، فكشف عن حال من أحوالهم تقابل ما أبان عنه من حال الذين آمنوا
المنفقين أموالهم في سبيل الله ﷻ : حال الذين يأكلون الربا في صورة قائمة
تراها الأبصار والبصائر في واقع الحياة المشهودة .

وفي هذا مقابلة بديعه بين حال أولئك القائمين على حال الأمة بالرعاية
والكفالة وحسن التواصل ، وحال هؤلاء القائمين على استثمار حالات
المضطرين فيها لما يروونه نفعا لهم ، هذا التقابل بين حال المتصدق والمرابي
قائم في فعله وثمرته : المتصدق ظاهر فعله أنه ينقص ماله والمرابي ظاهر
فعله أنه ينمي ماله ، ولكن باطن الحال الذي عليه الاعتبار عند أولي الألباب
أنه ما نقص مال من صدقة ، وأن الله ﷻ يمحق الربا ، فجاء البيان القرآني :
﴿ يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَتِ ﴾ (البقرة: ٢٧٦) .

وجاء قول الله ﷻ : ﴿ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّا لَيْرْتُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْتُوا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ ﴾ (الروم: ٣٩).

وما ذاك إلا أن المتصدق نازلٌ على مراد الله وشرعه ، فأنقص هو ماله إيماناً بالغيب ، فكان الإرباء من الله ﷻ والمضاعفة ، والمرابي ترك أمر الله ﷻ وقنع بأمر عقله وقياسه فكان له من إبليس شبه بالغ فكان الجزاء من الله ﷻ المحق لما أربى .

وهذا يقيم المتلقي في حال الموازنه والتبصر ليعرف وقع أقدامه على جادة الطريق إلي ربه ﷻ .

بين البيانيين : البيان عن الصدقة ، وأهلها ومآلها . والبيان عن الربا وأهله ومآله مقابلةٌ كليةٌ عليّة في باب بلاغة الخطاب القرآني .

وهذا النهج من الإبانة يحملُ على أن يُقيم المرءُ نفسه مقام المناظرة ، والموازنة ، واتخاذ القرار على هدى وبصيرة ، فينعتق من ذلّ الإمعية ، وسياسة قطعان الغنم ، وفي هذا إنعام على العبد بنعمة التحرر من سلطة الخضوع لحد من العالمين ، وبنعمة كمال العبودية لله ريب تالعالمين ، فهذه الأسلوب ينسل من قوله ﷻ : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ وهو من صور استجابة الله ﷻ أول دعاءٍ ﴿ أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ .

وأول ما يلقاك من البيان أنه لم يعطف هذه الآية على ما قبلها :

﴿ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة: ٢٧٤) .

وظاهر الأمر أن يعطف عليه لما بينهما من علاقة التقابل المضموني من جهة ، وعلاقة التناظر الأسلوبي من جهة أخرى .

جاء البيان مستأنفاً ، وكان فيه دلالة على أن الذين يأكلون الربا ليسوا من الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سراً وعلانية مرضاة لله ﷻ في شيء ، وكانهم بأفعالهم هذه قد تباعدوا عنهم ، ولم يبق فيهم ما يمكن أن يعطفهم عليهم ، كأنهم صاروا جنساً آخر غير السابق عليهم . وفي هذا من تنفير النفس ما فيه عند من يفقه ذلك .

كذلك تقبل النفس على تلك الآية ، وقد أفعمها الإحساسُ ببعده الشقة بين من تتكلم عنهم ، ومن تكلمت الآية السابقة عنهم ، وأنبأت بأن ﴿ هُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ فهذه ثلاث عطايا :

﴿ هُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ﴾ .

﴿ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ ﴾ .

﴿ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ .

وهذه الثلاث كثر ورودها في سياق سورة (البقرة) على نحو لم يكن لغيرها من سور القرآن الكريم :

﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّبِيَّةَ مِنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة: ٦٢) .

﴿ بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة: ١١٢) .

﴿ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتَّبَعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنَّا وَلَا أَدَىٰ هُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة: ٢٦٢) .

﴿ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة: ٢٧٤) .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوْا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة: ٢٧٧).

وهذا يبرزُ عظيمَ المثوبة التي أعدت لهم ، قوله ﷺ ﴿ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ﴾ تحمل من البشرى ما لا يمكن لك أن تحيط به تصوراً ، وهذه الخصوصية الاستفادة من تقديم الجار والمجرور (لهم) على المسند إليه (أجرهم) .

ويأتي إبراز أكلة الربا على نهج إبراز المنفقين أموالهم بالليل والنهار سراً وعلانية ، فهم في فعلهم جامعين بين الزمان (الليل والنهار) والحال (سراً وعلانية) فهذا أمرٌ متمكن فيهم لا يكفون عن ممارسته مرضاة لربهم ﷻ .

أبرزَ الفريق الثاني في هذا الوصف الكاشف عن حقيقتهم وما عرفوا به في قومهم ، وكأنه ليس لهم من الأفعال والصفات ما يعرفون به إلا تلك الموبقة ﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا ﴾ فكان في اصطفاء البيان عنهم باسم الموصول ما يهدي إلى أن محط الحديث عنهم إنما هو تلك الجريمة الماحقة ، وأنهم ليس لهم من أفعالهم ما يكشفهم جلياً إلا تلك الموبقة ، وفي هذا أيضاً تصويرٌ لفعلهم كأنه قائم في الناس يبصره كلُّ من أراد ، فهم قائمون لا يتخلون عنه : هم يُجدّدونه ، ومن ثمَّ كان البيان بهذا الفعل المضارع فهو منفتح الدلالة منفتح الوجود الزمني .

ودلالة الفعل يَأْكُلُونَ محتملةٌ وجوهاً عدّةٌ :

تحتمل حقيقة الفعل الذي هو تناول الطعام بالفم وابتلاعه ، وهذا ينمُّ على ما يمكن أكله .

وتحتمل أن يراد به كل التصرفات التي تقع على الربا .

يقول أبو جعفر الطبري في تأويله الآية :

« وليس المقصودُ من الربا في هذه الآية الأكل ، إلا أن الذين نزلت فيهم هذه الآياتُ يوم نزلت ، كانت طُعْمَتُهُمْ ومَأْكُلُهُمْ من الربا ، فذكرهم بصفتهُمْ ،

معظمًا بذلك عليهم أمر الربا ، ومقبحًا إليهم الحال التي هم عليها في مطاعهم ، وفي قوله ﷺ : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ (٢٧٨، ٢٧٩) ما ينبى عن صحة ما قلنا في ذلك ، وأن التحريم من الله ﷻ في ذلك كان لكل معاني الربا ، وأن سواء العمل به وأكله وأخذه وإعطاؤه . اهـ (١)

روى مسلم في كتاب (المساقاة) من صحيحه بسنده عن جابر قال : لعن رسول الله ﷺ أكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه وقال هم سواء .

وفي رواية لأحمد في مسنده من حديث ابن مسعود ﷺ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَنبَأَنَا سُفْيَانُ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُرَّةَ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَعْوَرِ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ ﷺ : أَكِلُ الرِّبَا وَمُوكِلُهُ وَكَاتِبُهُ وَشَاهِدَاهُ إِذَا عَلِمُوا بِهِ ، وَالْوَاشِمَةُ وَالْمُسْتَوْشِمَةُ لِلْحُسْنِ ، وَالْأَوَى الصَّدَقَةِ ، وَالْمُرْتَدُّ أَعْرَابِيًّا بَعْدَ هِجْرَتِهِ ، مَلْعُونُونَ عَلَى لِسَانِ مُحَمَّدٍ ﷺ يَوْمَ الْقِيَامَةِ . قَالَ فَذَكَرْتُهُ لِإِبْرَاهِيمَ . فَقَالَ حَدَّثَنِي عَلْقَمَةُ قَالَ قَالَ : عَبْدُ اللَّهِ أَكِلُ الرِّبَا وَمُوكِلُهُ سَوَاءٌ .

فالطبري ذهب إلى أن اختصاص الأكل بالذكر هنا ملاحظة للغالب على حال من نزلت الآية عند بيان حالهم وعقباها ، فلا يكون في هذا تخصيص للحكم بالذكر لا يقال به إذا ما كان الذكر مراعاة للغالب ، لا لتقييد الحكم به . فالحرمة ليست مختصة بالأكل بل تشمل كل تصرف ، ومن البين كما يقول الرازي : « أن ما يحرم لا يوقف تحريمه على الأكل دون غيره من التصرفات فثبت أن المراد من أكل الربا في هذه الآية التصرف في الربا » (٢) .

(١) جامع البيان للطبري : ١٥١ / ٣ .

(٢) مفاتيح الغيب للرازي : ٦٤٤ / ٣ .

« ويذهب الرازي أيضاً إلى أن المراد بالأكل أوسع من التصرف في الربا بل يشمل الاستحلال والاستطابة وذلك لأن الأكل قد يعبر به عن الاستحلال ، يقال : فلان يأكل مال الله قضمًا خضمًا أي يستحل التصرف فيه»^(١).

وهذا أوسع دلالة ، فمن استطاب شيئًا تصرف به في كلِّ وجوه التصرف ، وإذا لم يستطبه فقد يتصرف به في بعض الوجوه دون بعض ، وأول ما ينحى من وجوه التصرف عندما تكون أدنى شبهة في الاستطابة هو التصرف بالمطعم ، فغير قليل ممن في أموالهم شبهة يتحاشون أن يأكلوا مما علموا بما فيه شبهة ، وتصرفوا به فيما عداه من كمالات رغباتهم وشهواتهم الحيوانية ، فإذا أكل الإنسان العاقل شيئًا دلَّ تصرفه هذا على أنه بالغ عنده من الاستحلال والاستطابة الغاية ، فكان في البيان بالفعل ﴿ يَأْكُلُونَ ﴾ دلالة على أن المتحدث عنهم يستحلون الربا ويستطيبونه .

وفيه إيماء إلى أن الشأن فيمن يأكل الربا أن يكون عنده حلالا مستطابا ، وأن من أكله ، وزعم أنه معتقد حرمة فإما أن يكون مخادعا أو مأفونا .

وجاءت كلمة «الربا» بهذه الألف واللام ، فهي تحتمل أن تكون للجنس ، وأن تكون للعهد ، وللربا في لسان العربية معنى ، وله في متعارف من نزلت فيهم الآيات معنى ، وله في بيان الشريعة معنى ، فأى المعاني يراد ؟ .

ذلك ما سيأتيك بيانه عن قريب إن شاء الله ﷻ .

وجاء قوله ﷻ : ﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ﴾ (البقرة: ٢٧٥) بانيًا هذه الجملة المضارعية المنفيه بـ (لا) على اسم الموصول ، لتكون خبراً عنه ، وفي هذا من تأكيد نسبة الخبر إلى مبتدأ ما لا يخفي ، فالفرق بين جلي بين ما جاء به النظم القرآني وقولنا : لا يقوم الذين ياكلون الربا إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان

(١) السابق : ٦٥٢/٣ .

من المسّ : لتقديم المُسند إليه على خبره الفعليّ من التأكيد والتأطيد حظاً وافراً ، فإنهم لا يقدمون الاسم إلا لحديث قد نوى إسناده إليه ^(١) فيُشعرُ تقديمُ الاسمِ أنك أردت أن تُحدثَ عنه ، فيأتي الحديثُ من بعد ما وطأت له ، وقدمت الإعلامَ فيه فيدخلُ على القلبِ دخولَ المأنوس به ، فيكون ذلك أشدَّ لتمكُّنه فيه ، كما يقول عبدُ القاهر ، وذلك من أن المعنى هنا جدُّ خطيرٍ وجدُّ عظيمٌ يراد أن يلوّطَ بالقلب ، فلا يغفلُ عنه ، بل يراد أن يتمكن منه ، ويتغازر فيه .

وقوله **﴿ يَقُومُونَ ﴾** مضارعٌ منفتحٌ الدلالة ، إذ أن القيامَ شاملٌ كثيراً من حركة الإنسان في هذه الحياة ، فليس القيامُ في لغة العربِ بالمقصورِ على انتقال جسدِ الإنسانِ من حالِ الجلوسِ إلى حالِ الانتصابِ ، بل يدخلُ فيه العزمُ والتوقفُ في الأمرِ والإدامة على الشيءِ والرعاية له

وهذا الانفتاحُ الدلاليُّ يقتضي عَدَمَ حصره في دلالة القيامِ من القبرِ أو القيامِ للحسابِ ، كما روي عن بعض الصحابة وأهل العلم

يروى ابن جرير أن ذلك عن ابن عباس ، ومجاهد ، وسعيد بن جبير ، وقتادة ، والضحاك ، وثم قراءة تفسيرية منسوبة لابن مسعود رضي الله عنه :

« إلا كما يقومُ الذي يتخبطه الشيطانُ من المسّ يوم القيامة » ^(٢).

(١) الأصل في العربية الجملة الفعلية ، ومجىء جملة اسمية الصدر فعلية العجز عدولٌ عن الأصل ، فالأصل إما أن تكون اسمية الصدر والعجز معاً ، وإما أن تكون فعلية الصدر ، فإذا قدم الاسم على الفعل فهذا عدول عن الأصل ، ولا يكون عدولٌ إلا لمقتضى معنوي يراد الدلالة عليه بهذا العدول عن المعهود.

(٢) جامع البيان للطبري : ١٤٩/٣ ، وينظر : معاني القرآن للفراء : ١٨٢/١ ، ومفاتيح الغيب : ٦٥٠/٣ ، وأنوار التنزيل للبيضاوي وحاشية الشهاب : ٣٤٦/٢ ، وفتح الباري : ١٦٣/٨ .

وهذا عندي ليس بالمانع أن يكون المعنى أوسع مما روي ، فما جاء به
المأثور من التفسير عن بعض الصحابة والتابعين لا يمنع من الوجوه ما كان
من معدن المأثور ، وليس معانداً له فمن فوائد المأثور الهداية إلى وجوه الفهم
المنبثقة من معدنه والمنع مما يتعاند معه .

فيمكن أن يشمل المعنى أن آكل الربا عند قيامه لممارسته وقد امتلكه
الجشع والحرص والرغبة في الاستحواذ يشبه من يقوم حال تخبط الشيطان له ،
فما يكون عليه حال المرابي حين ممارسته من فقد سلطان العقل على تصرفه
هو شعبة من جنون ، والعرب تشبه قيام الشيء في سرعة ونشاط دون مراعاة
ولا تحفظ ولا تريث بالجنون كما تراه في قول الأعشى يصف ناقته :

وخرق مخوف قد قطعت بجسرة
إذا خب آل فوقه يترقرق
هي الصحب الأديني وبينها
مجوف علافي وقطع ونمرق
وتصبح من غب السرى وكأتما
ألم بها من طائف الجن أولق

فالقيام هنا متسع الدلالة : قيام بين يدي الله ﷻ وقيام من القبر عند النشور ،
وقيام عند ممارسة الربا ، وقيام في سائر شؤون حياتهم . وكل هذا لا يعاند
بعضه بعضاً ، وحصره في واحد منها تضيق لأقطار المعنى .

ونحن نرى بأعيننا حال آكلي الربا في ديارنا يتخبطون في حياتهم ، وقد
خلى الله ﷻ بينهم وبين أنفسهم ، فلا يخرجون من مأزق إلا ليقعوا في مهلكة
هذا على مستوى الأفراد والدول ، فأكثر الدول الإسلامية المتهاوي اقتصادها
إنما تؤسس على مشروعية الربا ، والتحايل لتضليل شعوبها بأن هذا ليس من
الربا . وأن هذه تصرفات مالية جديدة لا يعرفها الإسلام فهي مما أبيع ، وكان
كل جديد من التصرفات لم يكن في عهد النبي ﷺ وعهد أصحابه ﷺ هو
تصرف مباح ، وتلك هي الحالقة .

دلالة قوله : ﴿ يَقُومُونَ ﴾ غير محصورة في القيام من القبر يوم البعث ، بل تتناول صنوفا من حركتهم في حياتهم الفردية والجماعية .

« قال أبو الحسن الحراليّ (ت : ٦٣٨هـ) » في إطلاقه إشعاراً بحالهم في الدنيا والبرزخ والآخرة ، ففي إعلامه إيذان بأن أكله يسلب عقله ، ويكون بقاءه في الدنيا بخرق لا بعقل : يقبل في محل الإدبار ويدبر في محل الإقبال» اهـ^(١) وأنت تلحظ ذلك فيمن حولك من آكليه من أفراد الأمة ، ومن الحكومات التي تقيم اقتصادها عليه ، وتحمل شعوبها عليه حملا .

ودلالة النفي بـ « لا » في ﴿ لَا يَقُومُونَ ﴾ دلالة متسعة منفتحة انفتاح الصوت في « الألف » المطلق الذي لا يتناهى ، وهذا الامتداد في النفي بـ « لا » تأتي « إلا » الاستثنائية لتستخرج من فضاء دلالاته المستوعبة جميع صور القيام وأحواله صورة وحالة الجزاء الأوفق بأولئك الذين يأكلون الربا السّاعين إلى سحق أهل الاضطرار ، فأبرزت هذه الصورة في قوله : ﴿ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ﴾ أي لا يقومون إلا قياما مثل قيام الذي يتخبطه الشيطان من المس .

وهي صورة تَبَيِّنِيَّةٌ لا تحدّد كنهه الواقع ولا تحصره ، بل تقرّبه إلى مستوى الإدراك البشري ، فهولُ الواقع الجزائيّ العدل لمقترفي هذه الموبقة الماحقه فوق مستوى الإدراك البشري لكنّهبها ، ومن ثم كانت « الكاف » في « كما » : وهي في محل نصب صفة لمصدر محذوف هو المستثنى بإلا .

ولم يأت البيان على نحو : لا يقومون إلا قيام الذي يتخبطه الشيطان من المسّ ، فهذه (الكاف) تطوي من تحتها فيضاً من الدلالة على هول الواقع الذي ينسحق فيه أولئك المرابون الآن ، وما يترصّدهم يوم القيامة أعتى .

(١) نظم الدرر : ٥٣٠/١ (بيروت) ، وانظره أيضاً في : تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير ، تحقيق : محامدي الخياطي ، ط : المغرب ص : ٤٧٣ .

وهو تشبيه مركبٍ بمركبٍ تحقيقيٍّ لا تخيليٍّ :

شبهت حال الذين يأكلون الربا في قيامهم في شئون حياتهم الدنيا ، وفيما سيكونون عليه يوم البعث بحال الذي يتخبطه الشيطان من المسِّ في عدم الهدى في حركته وشئون أمره .

وإذا ما كان المعهود أن يكون الوصف الجامع أقوى في حقيقته ووصفه في المشبه به ، فهولُ المعنى في المشبه أفضح في كنهه من هوله في المشبه به ، وإن كان ما في المشبه به أشدَّ جلاءً للبصر منه في المشبه ، ولكن الذي في المشبه أشدَّ جلاءً للبصيرة^(١) .

فعلى الرغم من أن ما يعانيه الذي يتخبطه الشيطان من المسِّ ليس بمقصورٍ على آكل الربا وحده ، فقد يكون ممتدًّا رحبًا قد يمس شعبًا وأمةً ، وذلك ما نحن قائمون فيه من أن ولاية المسلمين غير قليلٍ منهم لا يرهبون آكل الربا أو حمل شعوبهم عليه حملا ، فيصطلي الناس جميعا بسوء العقبي .

وفي البيان عمَّا يعترى أولئك الذين يأكلون الربا بقوله ﷺ ﴿ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ﴾ إيماء بشمول وقوة إيقاع العقوبة ، فالتخبط مأخوذ من الخبط الذي هو ضرب على غير استواء ، وهو الوطء الشديد ، وفي صورة

(١) اشتراطُ البلاغيين أن يكون الوصف (وجه الشبه) في المشبه به أقوى ليتحقق الإلحاق الذي هو وظيفة التشبيه إنما يريدون أنه أقوى في عرفان المخاطب ، وليس أقوى في نفسه ، وحقيقته ، فقد يكون هو أقوى في المشبه في حقيقته لا في عرفان السامع ، فيشبه بما هو أدنى في حقيقته ، وأقوى في عرفان السامع ، وهذا ما تلحظه في قول الله ﷻ : ﴿ أذَلِكَ خَيْرٌ نَزْلًا أَمْ شَجَرَةُ الزُّقُومِ ﴾ ﴿٦٢﴾ إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ ﴿٦٣﴾ إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ ﴿٦٤﴾ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ ﴿٦٥﴾ (الصافات: ٦٢-٦٥)

الوصف في المشبه في الحقيقة أقوى منه في المشبه به ، وإن كان في عرفان السامع هو في الشبه به أقوى .

في هذا ملاحظة لحال السامع ، لما يقتضي البعد الوظيفي للبيان .

التخبط «التفعل» إشعاراً بالذهول والهول الذي يعتري من يقع عليه ، ولما في التخبط من القوة والقسوة والجبروت استعير لعسف السلطان ، فقيل : سلطان خبوط .

وفي اصطفاء كلمة «الشیطان» إيماءً إلى ما يعتري المرء بسببه من البعد والشطن عن الهدى والرحمة ، وما يعتريه من الاحتراق والشيط بنار الغضب الإلهي .

وفي هذا من التهديد ما فيه لقوم يعقلون وكلّ هذا من التثقيف النفسي لترتدع ، وتفر من الربا وأهله .

وقوله ﷺ : ﴿ مِنْ الْمَسِّ ﴾ يحتمل أن يكون متعلقاً بقوله : ﴿ لَا يَقُومُونَ ﴾ أي : لا يقومون من المس الذي بهم إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان وهذا الوجه لا يصلح مع القول بأنّ القيام هو قيامهم من القبور يوم البعث ، لأنّ ذلك اليوم لا يكون فيه مجنون وعاقل ، إذا ما فسّرنا المسّ بأنّه الجنون أو اللّمم .
ويحتمل أن يكون متعلقاً بقوله : ﴿ يَقُومُ ﴾ أي : لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من أجل المسّ ، وهذا لا محذور فيه لغة فما قبل «إلا» يعمل فيما بعدها إذا كان ظرفاً .

ويحتمل أن يكون متعلقاً بقوله ﴿ يَتَخَبَّطُهُ ﴾ ، فتكون ﴿ مِنْ ﴾ بيانية ، بينما تكون في تعلقها بـ ﴿ يَقُومُونَ ﴾ أو بـ ﴿ يَقُومُ ﴾ سببية .

وفي قوله ﷺ ﴿ مِنْ الْمَسِّ ﴾ دلالة على أن مركز العقوبة في الدنيا إنّما هو في ألبابهم ، فالمسّ هو الجنون ، أو لومه ويمتد ليشمل كل أمره الحسي والمعنوي .

وجاءت العبارة عن الخبر بصورة القصر بالنفي والاستثناء (استثناء مفرغ) فقصر قيامهم على صفة من الصفات القيام ، ونفي عنه ما عداه من صفات القيام الأخرى ، فهو استثناء من عموم الأوصاف أي أنّهم لا يقومون إلا قيام من يتخبطه الشيطان من المسّ .

وهذا من قصر الموصوف على الصفة قصرًا حقيقيا تحقيقيا^(١) وفي بناء النظم على هذا النحو من الحصر تقرير لما هم عليه تقرير ، يبرزهم شاخصين في العيون لا يغيبون ، ولا تخفى حالهم على من كان في رأسه عين .

وفي هذا ما يقوم حجازًا بين المرء والتَّردِّي في تلك الموبقة ، فكان مزجًا بين التكليف والتثيف لا يخفي ، فتقبل النَّفس على الحكم الشرعي في طمأنينة بالغة .

(١) وقد يظن أن في عدّه كذلك ما يناقض ما قرّره البلاغيون المتأخرون من أن ذلك لا يكاد يوجد لتعذر الإحاطة بصفات الشيء إذ ما من متصورٍ إلا وله صفات تتعذر الإحاطة بها ، فكيف يصحُّ قصرُ الموصوفِ على صفةٍ ما ونفي ما عداها عنه بالكلية (المطول : ٢٠٥ - ط : تركيا) .

غير أنني لا أرى ما ذهب إليه القائلون بذلك :

القصر الحقيقي هو إثبات شيءٍ لشيءٍ ونفيه عما عداه من جنسه أو ممّا له به علاقة وملابسة ، وليس عن كلّ ما عداه من كلّ جنس ، وإن لم تكن له به علاقة ، فأنت إذا ما قلت : ما المتنبئ إلا شاعرٌ ، فأنت تثبت له الشاعرية ، وتنفي عنه كلّ صفة من جنس الشاعرية ، وهي البيان ، ولست تعرض لنفي كلّ صفة عنه ، وإن لم تكن من جنس البيان ؛ لأنّ هذا لا يقول به عاقلٌ فهو طويلٌ أو قصيرٌ ، وهو أبيض أو أسمر ، وهو شجاعٌ أو جبانٌ ، وهو والدٌ وزوجٌ ، وصديقٌ ومسلمٌ وعربيٌّ.... وقد جلى ذلك وحققه عبد القاهر قائلًا :

«واعلم أن قولنا في الخبر إذا أخرج نحو : ما زيد إلا قائم أنك اختصت القيام من بين الأوصاف التي يتوهم كون زيد عليها ، ونفيت ما عدا القيام ، فإنما يعني أنك نفيت عنه الأوصاف التي تنافي القيام نحو أن يكون جالسًا أو مضطجعًا أو متكئًا أو ما شاكل ذلك ولم ترد أنك نفيت ما ليس من القيام بسبيل ، إذ لسنا ننفي بقولنا : «ما هو قائم» أن يكون أسود أو أبيض أو قصيرًا أو عالمًا أو جاهلًا» (دلائل الإعجاز : ط : شاكر : ٣٤٦)

هذا قاطعٌ بأن قصر الموصوف على صفة قصرًا حقيقيا تحقيقيا قائم في بيان العربية ، وما نحن بصدده من قول الله ﷻ : ﴿ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ﴾ (البقرة: ٢٧٥) من هذا الباب ..

وفي بناء الخبر ﴿ لَا يَقُومُونَ ﴾ على اسم الموصول وصلته ﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا ﴾ إشعارٌ بعليّة صله الموصول في استحقاق الخبر ، وتلك من صور الإيماء والتنبيه إلى وصف الحكم الذي كان له .

وفي المشبه به دلالة بالإشارة إلى أن تخبط الشيطان الإنسان من المسّ أمرٌ حقٌ ، وليس ضرباً من الوهم ، أو الخداع ، فالشيطان يمكنه أن يمسه الإنسان ، وأن يتخبطه إذا لم يكن هذا الإنسان يتحفظ من هذا المسّ بذكر الله ﷻ بلسان حاله ولسان مقاله معاً .

ولولا أن المسّ والتخبط حقيقةٌ كائنةٌ ما كان للأمر بالاستعاذة من الشيطان قيمةً ، وقد جاء في قول الله ﷻ :

﴿ وَإِنَّمَا يَنْزَعَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾

(الأعراف: ٢٠٠).

﴿ إِنِّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَئِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ ﴾ (الأعراف: ٢٠١).

﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴾ (النحل: ٩٨).

وكذلك لما كان الأمر بالأذكار الواردة عن النبي ﷺ بسند صحيح ، فكيف يستعاذ مما لا وجود له ؟ الاستعاذة منه دالة دلالة قوية على أن المستعاذ منه حقيقة قائمة^(١).

(١) روى البخاري في كتاب (أحاديث الأنبياء) من صحيحه بسنده عن الزهري قال حدثني سعيد بن المسيب قال قال أبو هريرة رضي الله عنه سمعت رسول الله ﷺ يقول « ما من بني آدم مولود إلا يمسه الشيطان حين يولد ، فيستهل صارخاً من مس الشيطان ، غير مريم وأبناها » . ثم يقول أبو هريرة ﴿ وَإِنِّي أُعِيدُهَا بِلِكِّ وَذُرِّيَّتِهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴾ . وروى في كتاب (بدء الخلق) من صحيحه بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : « من قال لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك ، وله الحمد ، وهو على كل شيء قدير . في يوم مائة مرة ، كانت له عدل عشر رقاب ، وكتبت له مائة حسنة ، ومحيت عنه مائة سيئة ، وكانت له حرزاً من الشيطان يومه ذلك حتى يمسي ، ولم يأت أحد بأفضل مما جاء به ، إلا أحد عمل أكثر من ذلك » .

ولما كان الأمر جدَّ خطيرِ الأثر في صفاء عقيدة التوحيد في الأمة ، وفي اتساق حركتها لم يقصر الدلالة على الوصف الذي كان له الحكم على طريق الإيماء والتنبية التي قد يغفل عنها غافلٌ بل أبرز وجهها آخر من وجوه الوصف في عبارة صريحة جلية : ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾ فاسمُ الإشارة يستحضر الجزاء الذي وقع بأولئك الذين يأكلون الربا :

﴿ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ﴾ .

وكأنه قائم بين يديك تبصره ، فيشير لك إليه .

وفي اصطفاء اسم الإشارة الموضوع للبعيد في لسان العربية (ذلك) إشارة الى فضاة المشار إليه وأنه عظيم الهول ، لا يقدم على مستوجهه إلا من به أفنٌ . وصرح بأداة السببية «الباء» زيادة في جلاء استحقاق هذا المصير بما بعد «الباء» ، وهو وجه مما استحقوا به ذلك الجزاء يترافق مع العلة الأولى : أكل الربا أي استحلاله واستطابته والتصرف فيه بكلّ وجوه التصرف التي تكون من الإنسان .

وهذا سبيلٌ من سبل بيان الوصف الذي كان له الحكم والجزاء ، فلدينا وصفان للحكم والجزاء :

الأول : يأكلون الربا : أي يستحلونه ويستطيّبونه .

الآخر : قالوا إنما البيع مثل الربا .

الوصف الأول بين أنه علة استحقاق الحكم والجزاء : ﴿ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ﴾ بطريق جعله صلة الموصول الذي بني عليه الحكم علة له .

--(حاشية) قوله ﷺ : «إِلَّا أَحَدٌ عَمِلَ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ» فيه دلالة على أن قوله : (مئة مرة) ليس له مفهوم مخالفة بالزيادة ، ودلالة على أنه ليس من البدعة أن تزيد على المئة في هذا ، فالأدنى هو (المئة) ليتحقق الموعود بفضل الله ﷻ .

والوصف الآخر : يبين أنه علة استحقاق الحكم والجزاء بطريق إدخال (باء) السببية على الوصف ، فجمع النظم بين سبيلين لبيان وجه المعنى (الحكم) الأول سبيل المنطوق الصريح ، والآخر سبيل الإيماء والتبويه عند جمهور الأصوليين ، والسبيلان عند الحنفية سبيل واحد هو سبيل العبارة ، لما يتحقق فيهما من القصد والسوق إليه سوقاً أصلياً

النظم قد جعل الحكم مكنوفاً بعليته : أكل الربا : أى استحلاله واستطابته ، والقول بأن البيع مثل الربا .

وهو نظم دالٌّ على أن المتحدث عنهم ليسوا من الإسلام في شيءٍ ، فالذي يقول : إنما البيع مثل الربا ليس من المسلمين في شيءٍ ، فمن سلك مسلكهم ، فجادل فيما هدى الوحي كتاباً أوسنة أنه من الربا ، فاستحله ، فهو منهم ومصيره مصيرهم .

والفخر الرازي يثير في هذا مسألة يقول فيها : « ظاهر قول الله ﷻ : ﴿ ذَلِكُمْ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾ يدل على أن الوعيد إنما يحصل باستحلال الربا دون الإقدام عليه ، وأكله مع التحريم ، وعلى هذا التقدير لا يثبت بهذه الآية كون الربا من الكبائر .

فإن قيل : مقدمة الآية تدل على أن قيامهم يوم القيامة متخبطين كان بسبب أنهم أكلوا الربا .

قلنا : إن قوله ﷻ : ﴿ ذَلِكُمْ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾ صريح في أن العلة لذلك التخبط هو هذا القول والاعتقاد فقط ، وعند هذا يجب تأويل مقدمة الآية [يقصد الذين يأكلون الربا] وقد بينا أنه ليس المراد من الأكل نفس الأكل ، وذكرنا عليه وجوها من الدلائل ، فأنتم حملتموه على التصرف في الربا ، ونحن نحمله على استحلال الربا واستطابته ، وذلك لأن الأكل قد يعبر به عن الاستحلال ، يقال : فلان يأكل مال الله قضمًا قضمًا أي يستحل

التصرف فيه ، وإذا حملنا الأكل على الاستحلال صارت مقدمة الآية مطابقة لمؤخرتها ، فهذا ما يدل عليه لفظ الآية إلا أن جمهور المفسرين حملوا على وعيد من يستحل هذا العقد»^(١)

وقد سبق أن بينت أن ما ذهب إليه الرازي من الأكل في قول الله ﷻ : ﴿يَأْكُلُونَ الرِّبَا﴾ هو الوجه ، وهو لا يتعاند مع ما ذهب إليه الآخرون من إرادة التصرف في الربا ، ولا مع من يذهبون إلى إرادة الأكل على حقيقة ؛ فالمرء لا يتصرف في الشيء إلا إذا كان مستحلا له مستطيا ، ففي التصرف دلالة على الاستحلال والاستطابة ، وفي الأكل دلالة أعلى عليه ، فمن فسّر الأكل بحقيقته كان تفسيره باللازم ، وكذلك من فسّره بالتصرف ، فكل أكل مستحل ، وكل متصرف فيه كذلك ، فذلك الشأن الغالب على أمر الإنسان ، فإذا كان هنا من يأكل ما لا يستحل ويستطيب ، فذلك خارج عن عداد الناس .

وفي الكلام وجه آخر مرجعه إلى إسم الإشارة ﴿ذَلِكَ﴾ فإنه يحتمل أن يكون مشاراً به إلى صلة الموصول في صدر الآية وليس إلى الخبر عن ذلك الوصول ، أي ذلك الأكل للربا واقع منهم بسبب أنهم يقولون إنما البيع مثل الربا ، فهم يستحلونه ولا يرون فرقا بينه وبين البيع ، فلا يكون قولهم هذا علة مباشرة لاستحقاق الجزاء المذكور المدلول على أن علة أكل الربا بطريق الإيماء والتنبية علي أكل الربا الذي هو علة استحقاقهم الجزاء المذكور ، وعلى هذا يكون نظم الآية على هذا النحو :

الذين يأكلون الربا بسبب أنهم يسوون بين الربا والبيع لا يقومون ويكون في تأخير بيان علة الوصف المترتب عليه الحكم والجزاء المذكور لتقريره في النفس ، لأن الذي يسمع أن أكل الربا جزاؤه ذلك الجزاء الرهيب

(١) مفاتيح الغيب للرازي : ٦٥٢/٣ .

يستشرفُ إلى أن يعرفَ الوجهَ الذي استحقَّ به أكل الربِّا ذلك من دون من يأكل حراماً غير الربِّا ، فيأتي بأنَّ أكلهم الربِّا أثمره استحلالهم له واستطابتهم إياه .

وجاءت العبارة عن العلة بقوله ﷺ : ﴿ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾ فإن كان القول على حقيقته أي قولاً بلسان المقال ، فلا يلزمه أن يكون واقعاً بهذا المعنى من كلِّ مستحلٍّ مستطيبٍ ، فقد يكون القائلُ بعضهم ، ويكون الآخرون راضين بما قيل بلسان المقال بدلالة قوله ﴿ يَأْكُلُونَ الرِّبَا ﴾ .

ومثل هذا يعدُّه البلاغيون من قبيل المجاز الحكميِّ ، فقد أسند القول إلى كلِّ آكلٍ ، والحالُ أنَّه قد يكون من بعضهم .

وفي هذا إنباءٌ بأنَّ من علمَ من أخيه أكل ربِّاً ، ولم يتخذ من جريرته موقفاً يُنبئُ عن سخطه لما فعلَ ، كان كالراضي بجريرته ، والرضا بالمنكر كمارسته ، ففي الرضا الحكمي بالمنكر تقوية لأهله ، ومن ثمَّ استحق السَّاكتون عن المنكر غير الممارسين له أن يُنسب الفعلُ إليهم ، فاستحقوا من الجزاء مثلهم .

وقد جاء البيان القرآنيّ محذراً من مجرد الرُّكون إلى الذين ظلموا : ﴿ وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِن أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴾ (هود: ١١٣) .

فإذا ما كان جزاءً من يركن إلى الذين ظلموا هذا ، فكيف بجزاء الظالمين أنفسهم ، وليس الربِّا إلا صورةٌ مدمرةٌ من صور ظلم العبد نفسه أولاً ، وإخوانه ثانياً ، والأمة ثالثاً .

يوظف البيان القرآني ما يُسميه البلاغيون مجازاً حكماً (المجاز العقلي) توظيفاً يدفع بأولي الألباب في اتجاه التصدي لكلِّ محاولات التخريب في الأمة ، ويجعل منهم أدوات فاعلة في إصلاح هذه الأمة ، وبقائها موصولة بربها ﷻ ، قائمة مقام الريادة في الحياة غير مستذلة من غيرها . فالمجاز هنا

ليس لعباً باللغة ، وليس ترفاً ، المجاز هنا منهاج تربية وتثقيفٍ وبعثٍ واستفزاز ، واستنفار^(١) .

إنَّ على كلِّ طوائفِ الأُمَّةِ في أيِّ قطرٍ من أقطارِها إذا رأت منكرًا يصرَّ أهله عليه ، ويحملون الناسَ على الرِّضا به أو السكوت عن الآخذينه ، كما هو الحال في شأن غير قليل من أصحاب القرار في ديارنا .

روى أبو داود في كتاب (الملاحم) من سننه بسنده حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ بَقِيَّةَ عَنْ خَالِدِ حٍ وَحَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَوْنٍ أَخْبَرَنَا هُشَيْمٌ - الْمَعْنَى - عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ قَيْسٍ قَالَ قَالَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بَعْدَ أَنْ حَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ : « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّكُمْ تَقْرَأُونَ هَذِهِ الْآيَةَ وَتَضَعُونَهَا عَلَى غَيْرِ مَوَاضِعِهَا » : ﴿ عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا أَهْتَدَيْتُمْ ﴾ (المائدة: ١٠٥) .

قَالَ عَنْ خَالِدٍ وَإِنَّا سَمِعْنَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ :

« إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ أَوْشَكَ أَنْ يَعْمَهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ » .

(١) الذين لا يقولون بالمجاز في القرآن مصطلحاً ، لا يقولون إن القول اللساني واقع من كلِّ من أكل الرِّبَا استطابة ، فهذا لا يقال ، فهم آخذون بما أخذ به القائلون بالمجاز الحكمي هنا ، ولكنهم على أن هذا من قبيل التوسع ، إما في القول بالألا ينحصر في القول اللساني ، فكل دلالة حال هي ودلالة المقال سواء ، واختلاف الدلالة لا يوجب اختلاف الفعل في أصله ، وإن تحقق اختلاف في الكيفية ، وهذا لا يؤثر ، أو هو توسع في الإسناد ، فليس إسناد الفعل منحصر في إسناده إلى فاعله المباشر ، بل هو يسند إلى كلِّ ما كان منه بسببٍ ، فليس الإنسانُ أولى بأن يسند إليه الفعلُ من الزَّمان والمكان ، ونحو ذلك ؛ لأنَّ الإنسان وحده بغير زمان أو مكان لا يتحقق منه الفعلُ ، فلم يكن هو الأوَّلِي بإسناد الفعل إليه وحده؟
لعلَّ هذا هو مَخْرَجُ مذهبهم بترك القول بمصطلح المجاز ، مع بقاء القول بمدلوله ، وأثره في الفهم ، والأمر حينئذٍ قريبٌ من قريب .

وَقَالَ عَمْرُو عَنْ هُشَيْمٍ وَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : « مَا مِنْ قَوْمٍ يُعْمَلُ فِيهِمْ بِالْمَعَاصِي ثُمَّ يَقْدِرُونَ عَلَى أَنْ يُغَيِّرُوا ثُمَّ لَا يُغَيِّرُوا إِلَّا يُوشِكُ أَنْ يَعْمَهُمُ اللَّهُ مِنْهُ بِعِقَابٍ » .

قَالَ أَبُو دَاوُدَ رَوَاهُ كَمَا قَالَ خَالِدُ أَبُو أُسَامَةَ وَجَمَاعَةٌ . وَقَالَ شُعْبَةُ فِيهِ « مَا مِنْ قَوْمٍ يُعْمَلُ فِيهِمْ بِالْمَعَاصِي هُمْ أَكْثَرُ مِمَّنْ يَعْمَلُهُ » . (صححه الألباني) (١) .

وجاء البيان القرآني عن مقال أهل الربا في صورة قصر بـ(إنما) ، وتشبيه البيع بالربا ﴿ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾ دون أن يُقال ذلك بأنهم شبَّهوا البيع بالربا أو جعلوه مثله ، أو ساووا بينهما ؛ ليرز للناظر في مقالهم : ﴿ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾ عظيم خبثهم ومكرهم .

هم لا يكتفون بإخضاع حركة حياتهم للربا ، بل يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا ، يعلنون في الناس ، إنما البيع مثل الربا ، هم قد ارتكبوا عظام عُدَّة :

اقتراف الربا سلوكا وممارسة ومنهج حياة .

واعتقدوا حله وطيبه ومشروعيته .

وأعلنوا ذلك في الناس تأثيرا عليهم ، وتضليلا لهم ، وإيقاعا لهم في

مستنقع الربا .

(١١) إنَّ على كل طوائف الأمة إذا رأَت المنكر من مترفها مستشرِّياً فيها ألاَّ يستقرَّ لسانها سكوتاً عن الاعتراضِ على هذا المنكر وأهله ، وعليهم أن يساندوا كل خارجٍ بالحسنى إلى التغيير مما نحن فيه من مذلة وهوان واستعبادٍ واستحقارٍ إلى التي هي أقوم ، وأصلح . إنَّ هذا السكوت لهو الصبر القبيح الذي أمرنا بضده ﴿ فَأَصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا ﴾ (المعارج: ٥) .

ولا يطيق هذا الصبر القبيح إلا ذليلٌ . يقول المتلمس :

من كان ذا عَضُدٍ يدرك ظلامته إنَّ الذليل الذي ليست له عَضُدٌ

ولا يقِيمُ على ضيمٍ يسأمُ به إلا الأذلان : غَيْرُ الحَيِّ والوَتْدُ

هذا على الخسف مربوطٌ برمته وذا يشجُّ فلا يرثى له أحدٌ

وإذا ما كان هذا حال السالفين من المنافقين والكافرين في صدر الدعوة ، فإنك لتراه قائماً بين يديك في أناس تراهم وتسمعهم ، يتسلطون على المقاليد : يأكلون الربا ، ويستحلونه ، ويحملون رعاياهم على اقترافه حملاً : يضيقون عليهم الخناق ويسدون في وجوههم السبل ، فهذا من عظيم الخيانة لله ﷻ ، ولرسوله ﷺ ثم لشعوبهم ورعيته .

جاء قوله ﴿ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾ علي هذا النهج التركيبي الدال على أنهم يقصرون البيع على الاتصاف بمماثلته الربا قصراً إضافياً للرد على من يدعوهم إلى التفريق بينهما بحرمة الربا وحل البيع ، فجعلوا ما هو مسلم حله « البيع » مقصوراً على مماثلته ما هو منازع في حله بينهم « الربا » .

وهم قد جعلوا القصر بـ « إنما » زعماً منهم أن ذلك أمر لا منازعة فيه ، وأن من نازع في مثلية البيع للربا ، فإنما نازع فيما هو مسلم به ، فالشأن في « إنما » أن يؤتى بها فيما لا ينازع فيه ، يقول عبد القاهر : « موضوع « إنما » علي أن تجيء لخبر لا يجهله المخاطب ، ولا يدفع صحته ، أو لما ينزل هذه المنزلة »^(١)

وكان مقتضى الظاهر أن يقال : إنما الربا مثل البيع ، فالعرف قاض بأن يشبه ما هو منازع في حله بما هو مسلم بحله ، فيلحق المنازع في وصفه بالحل بما هو مسلم وصفه به ، فذلك شأن التشبيه في لسان العربية إذا ما أريد المقايسة والإبانة عن حال ما خفي أمر أو تنوزع فيه ، فثم احتمال إرادة ادعائهم أن الربا هو الأصل في الحل ، وأن المنازعة أجدر بها أن تكون في البيع .

ويبدو أنهم ما أرادوا إلى تشبيه البيع بالربا في الحل ، وإلا كان الأولى بهم أن يكون بيانهم عن التشبيه بأداته الموضوعية له « الكاف » فهي أداته الوحيدة الموضوعه له ، ويكون البيان بها بيانه عن المشابهة بين طرفيها أما « مثل »

(١) دلائل الإعجاز - ط : شاعر : ص ٣٣٠ .

و« يشبه » ونحوهما فإنما هو اسم أو فعلٌ موضوعٌ للدلالة على المعنى قائمٌ بذاته لا بغيره ، فذلك من قبيل الحكم على المسند إليه به ، وليس من قبيل التشبيه .

هو كقولك : « محمدٌ كريمُ الأبِ » تريد أن تحكم عليه بكرم الأب .
وأنت إذا ما قلت : محمدٌ مثلُ الأسدِ ، لا تشبهُه بالأسد ، وإلا لقلت : محمد كالأسد ، وإنما أنت تحكم على محمد بأنه مثل الأسد .

وفرق بين الحكم بالمثلية والإخبار بأنَّ محمدًا يشبه الأسد .^(١)

المشابهة المدلول عليها بالكاف يستفاد منها الاشتراك في صفةٍ من الصفات التي هي محل العناية ، أمَّا الحكمُ على شيءٍ بمثليته شيئًا آخر ففيه إفادة أن ما بينهما يتجاوز التلاقي في الوصف إلى ما هو أقرب إلى الذات فقولي : « محمد مثل الأسد » أتجاوز به التلاقي في صفة الشجاعة إلى أمور أخرى هي أدخلُ في ما لكل في ذاته .

المثلُ يقوم مقام الذات في اللغة ، وفي القرآن الكريم : ﴿ فَإِنِ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا ءَامَنَ بِهِمْ فَقَدِ اهْتَدَوْا ﴾ (البقرة: ١٣٧) وهم لن يهتدوا إلا إذا آمنوا بنفس ما آمن به المسلمون ، فكأنه قيل : فإن آمنوا بنفس وعين ما آمنتم به فقد اهتدوا .

(١) العلاقة بين « محمدٌ كالأسدِ » و « محمدٌ يشبه الأسد » كالعلاقة بين قولك « إنما محمدٌ شجاعٌ » وقولك : « محمدٌ مقصُورٌ على الشجاعة » وأنت عليم أن البلاغيين لا يعدون « محمدٌ مقصُورٌ على الشجاعة » من القصر الاصطلاحي ، فكذلك يحسن ألا يُعد قولنا : « محمد يشبه الأسد » من التشبيه الاصطلاحي ، ويقصر التشبيه الاصطلاحي على ما كانت أدواته (الكاف) أو (كأن) وما لم تذكر فيه الأداة . أما ما كانت أدواته (مثل) و(مثيل) وشبيهه ، ونحو ذلك فهو من التشبيه المعنوي ، وليس الاصطلاحي .

ولهذا أرى أنهم يزعمون أن البيع مقصورٌ على الحكم عليه بمماثلته الربا في ما هو من قبيل ذاته ، وما يتعلق بها من صفات أي أن البيع عندهم مثل الربا في التصرفات القائمة بين طرفي القائمين به ، وفي حكم هذه الصرفات .
 والبيع الذي جعلوه مثل الربا في التصرف والحكم ليس هو كلُّ بيع يقع من فاعله ، وإنما هو البيع الذي قصد به المرابحة ، فكم من بائع شيئاً مما يملك لا يريد به المرابحة ، فقد يبيع الرجل ثوبه أو كتابة الجديد بأقل مما اشتراه به لحاجة ، وهو يطلق عليه بائع وعلى تصرفه بيع من حيث استكمال شروط العقد المعتبرة دون نظر لتحقيق ثمرة التصرف ، فالشرع والعرف لا يعتبر أن ثمرة التصرف : الاسترباح من أركان عقد البيع .

بيان حقيقة الحكم بحل البيع وحرمة الربا

بَيْنَ اللَّهِ ﷻ مَا كَانَ مِنَ الْمُسْتَحْلِينَ الرَّبَا ، وَمَا دَفَعَهُمْ إِلَيْهِ ، وَجَزَاءَهُمْ عَلَيْهِ ، فَاقْتَضَى الْحَالُ بَيَانَ الْحَقِيقَةِ فِي الْحُكْمِ بِحُلِّ الْبَيْعِ ، وَحَرْمَةِ الرَّبَا ، فَجَاءَ قَوْلُهُ ﷻ : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ .

ويذهب بعض أهل العلم إلى أن قول الله ﷻ : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ من تمام قول المستحلين الربا ، فتكون (الواو) في ﴿ وَأَحَلَّ ﴾ عاطفة جملة كلام على جملة كلام ، فيشارك ما بعدها ما قبلها في الحكم والإعراب .
 والمعنى على هذا الوجه : «أنهم قالوا البيع مثل الربا ، ثم إنكم تقولون : «وأحل الله البيع وحرم الربا» فكيف يعقل هذا ؟

يعني أنهما «أي البيع والربا» لما كانا متماثلين ، فلو أحل أحدهما وحرم الآخر لكان ذلك إيقاعاً للتفرقة بين المثليين ، وذلك غير لائق بحكمة الحكيم .
 فقوله ﷻ : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ ذكره الكفار على سبيل الاستبعاد^(١) .

(١) ينظر مفاتيح الغيب للرازي : ٦٥٣/٣

وهذا الوجه لا يكون معه في الإتيان بالواو نظر ، إلا أنه « لا يتم إلا بإضمار زيادات بأن يحمل ذلك على الاستفهام على سبيل الإنكار أو يحمل على الرواية من قول المسلمين ، ومعلوم أن الإضمار خلاف الأصل»^(١) .

والذي هو الأعلى أن يكون قوله ﷺ ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ كلاماً مستأنفاً ، هو كلام من الله ﷻ يبطل به افتراء المرابين أن البيع مثل الربا . والحجة في هذا أنه ﷺ ذكر عقيب هذه الكلمة قوله : ﴿ فَمَنْ جَاءَهُدُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُدُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ فظاهر هذا الكلام يقتضي أنهم لما تمسكوا بتلك الشبه ، وهي قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾ فالله ﷻ قد كشف عن فساد تلك الشبهة وعن ضعفها ، ولو لم يكن جواب تلك الشبهة المذكوراً لم يكن قوله ﷺ : ﴿ فَمَنْ جَاءَهُدُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ ﴾ لائقاً بهذا الموضع »^(٢) ف(الواو) على هذا استئنافية ، أو حالية كما ذهب إليه البقاعي^(٣) .

وجاء الردُّ القرآنيُّ على افتراءهم أن البيع مثل الربا على نحو خاصٍ قد يبدو ظاهره أنه غير متسقٍ مع ظهار افتراءهم ، فمقتضى الظاهر أن يعمد الردُّ إلى نقض دعوى المثلية الفارقة بين البيع والربا ، كما تقتضي به أصول المحاجة ، إلا أنه جاء بالبيان على نهجٍ خاصٍ هو عند التبصُّر أوفق بالحال وأعلق : استأنف البيان الردُّ عليهم بيان حكم البيع وحكم الربا عنده بانياً الردُّ على نهج الجملة الفعلية المجردة من كلِّ تأكيد ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ على الرغم من أن المردودَ عليهم جدُّ منازعين ومناكدين .

وكان مقتضى ظاهر الحال أن يكون البيان مستجمعاً مكثفاً مؤكداً القول كلها ، وذلك تسفيهٌ لهم وبيانٌ أن ما يُخبر به هو أعظمٌ من أن ينازع فيه ، فالذي

(١) مفاتيح الغيب : ٦٥٣/٣ .

(٢) الموضع السابق .

(٣) نظم الدرر : ٥٣٦/١ - بيروت

هو متفردٌ بالقول فيه بالحلّ والحرمة عند كلِّ عاقلٍ إنّما هو الله ﷻ وحده ،
فمن نازع في هذا كان حقه ألاّ يعتبرَ حاله ، وأن يستسقطَ مقالهُ ، فيجعل
ما كان ليس أهلاً للاعتبار والملاحظة .

وفي هذا من التّحقيرِ والتّسفيه ما لا يُطاق .

الله ﷻ وحده هو الذي يقول بحل كذا وحرمة كذا ؛ لأنّه العليمُ وحده
بحكمة تحليلِ هذا وتحريمِ ذلك .

وألبابُ النَّاسِ لا تملك ما به تستكشفُ حقائق الأشياء وخصائصها كيما
تحكم عليها بحلّ أو حرمة ، وفي هذا هدى للناس أنّ شأن الحكم بالحلّ
والحرمة فوق طاقات الإدراك البشري .

﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَلًا قُلْ
إِنَّ اللَّهَ أَدْبَرَ لَكُمْ أَمْرًا عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾ (يونس: ٥٩).

﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ
لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴾

(النحل: ١١٦).

وقد كان القائلون : ﴿ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾ جديرين بكلّ هذا التّسفيه من
أنهم أقاموا أنفسهم مقاماً ليسوا هم بأهل ، فالذي يُقيمُ نفس مقام المقايسة بين
الأشياء ليحكم بينها ينبغي أن يكونَ عليماً بجلائل الأمور ودقائقها وملابساتها
وثمارها ، والحقُّ ﷻ هو العليمُ بذلك فهو صاحبُ الحكم بالحلّ والحرمة ،
والتّفريق بين البيع والرّبا .

هو لم ينقضُ افتراءً مثلية البيع للرّبا من حيث هي جزئية تشريعية ، بل ردّ
القضية من أساسها : قضية إقامة الإنسان نفسه مقام المشرّع ، فذلك شركٌ
أكبر ، إنّهُ منازعة لله ﷻ فيما اختصَّ به فلا يكون لغيره : حق التشريع لخلقه .

الذي يقيم نفسه مشرعاً من دون الله ﷻ أدخل في هاوية الشرك ؛ لأنه يجعل نفسه إلهاً مع الله ﷻ أو من دونه فاقضى السياق الكلي للسورة أن يكون الرد قائماً على تجلية الحقيقة كلها : أن المشرع الأوحد هو الله وحده ، فهو الذي يقول : هذا حلال وهذا حرام .

ومن البين أن البيع في قوله ﷻ : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ معلوم الحقيقة عند العرب ، والسنة النبوية جاءت فبيّنت حرمة بعض صورته التي كانت في العرب من قبل الإسلام ، لما فيها من أضرار بالمتعاقدين أو أحدها ، وأما ما يقوم فيها من غبنٍ وغررٍ .

وفي هذا إشارة إلى أن الأصل في البيع الحل ، فهو حلال لذاته وما يعتري بعض صورته من تحريمٍ هو تحريمٌ لأمر عارض تلبس بها ، فإذا مازال ذلك العارض عاد البيع إلى حكمه الأول .

والبيع تدور مادته في اللغة بتقلباتها على الاتساع ، وكأن في هذا إشارة إلى اتساع الحكم الشرعي وشموله مما تعارف عليه الناس في مبايعتهم على الفطرة ، وأنه لم يحرم إلا ما شابه شيئاً هو بالتعمّل والتحليل .

« والبيع كما عرفه الفقهاء نقل ملكٍ بثمنٍ .

وقال الحرالي : هو رغبة المالك عمّا في يده إلى ما في يد غيره ، والشراء رغبة المستملك فيما في يد غيره بمعاوضة بما في يده مما رغب عنه ، فلذلك كلُّ شارٍ بائعٌ ^(١)»

ولهذا نجد من معاني البيع في اللغة الشراء ، يقول أبو بكر بن الأنباري : « بعتُ من الأضداد : يقال بعت الشيء على المعنى المعروف عند الناس ، وبعث الشيء إذا ابتعته .

قال جماعة من الرواة : قيل لجرير : من أشعر الناس ؟ قال الذي يقول :

(١) نظم الدرر : ١/٥٣٥ ، ٥٣٦ (بيروت) .

وَيَأْتِيكَ بِالْأَخْبَارِ مَنْ لَمْ يَبِعْ لَهُ بَتَاتًا وَلَمْ تَضْرِبْ لَهُ وَقْتًا مَوْعِدًا
أَرَادَ مَضْنًا لَضْمًا تَشْتَرِي لَهُ ، وَالْبَتَاتُ : الزَادُ ...

وَجَاءَ فِي الْحَدِيثِ عَنْ حَظِيْفَةَ أَنَّهَا قَالَتْ عِنْدَ مَوْتِهِ : يَبْعُوا لِي كَفْنَا . أَيِ اشْتَرَوْهُ .
وَقَالَ الشَّاعِرُ :

إِذَا الثَّرِيَا طَلَعَتْ عَشَاءً فَبِعْ لِرَاعِي غَنَمِ كَسَاءً
وَقَالَ :

إِذَا الثَّرِيَا طَلَعَتْ غُدِيَّةً فَبِعْ لِرَاعِي غَنَمِ شُكِيَّةً .
أَرَادَ فَاشْتَرِ^(١)

وَمَعْنَى ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ أَيِ أَذِنَ فِيهِ فَكَأَنَّهُ كَانَ مَعْقُودًا غَيْرَ مَسْمُوحٍ بِهِ ،
فَجَاءَ الْإِذْنُ مِنَ اللَّهِ ﷻ بِالْمَسَامَحَةِ فِيهِ ، رَفْعًا لِلْحَرْجِ ، وَتَحْقِيقًا لِلتَّكَامُلِ ، وَكَأَنَّ
فِي هَذَا إِشَارَةً إِلَى أَنَّ يَعْْمَلُ الْإِنْسَانُ جَاهِدًا عَلَى أَنْ يُحَقِّقَ لِنَفْسِهِ وَرَعِيَّتِهِ
مَا يَكْفِيهِمْ ، فَإِنْ لَمْ يَتَأْتْ لَهُ ذَلِكَ ، فَالْبَيْعُ الْمَشْرُوعُ هُوَ السَّبِيلُ إِلَى تَحْقِيقِ
كِفَايَتِهِ .

وَجَاءَ قَوْلُهُ ﴿ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ وَمَعْنَى حَرَمَ أَيِ لَمْ يَأْذِنْ فِيهِ ، فَهُوَ بَاقٍ عَلَى
الْمَنْعِ مِنْهُ ، فَمَادَةٌ (ح . ر . م) تَعْطِي مَعْنَى الْقَيْدِ وَالتَّضْيِيقِ وَالتَّحْدِيدِ وَالمَنْعِ .
وَمَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ الْأَصْلُ أَنْ يَتَوَقَّفَ الْعَاقِلُ فِي شَأْنِهِ ، فَلَا يُقَدِّمُ عَلَى شَيْءٍ
مِنْهُ حَتَّى يَسُوِّقَ مِنْ حَالِهِ ، فَإِذَا لَمْ يَتَبَيَّنْ لَهُ الْأَمْرُ ، فَالسَّلَامَةُ فِي تَرْكِهِ .
وَهَذَا شَأْنُ الْمَحْرَمَاتِ جَمِيعًا ، وَمِنْ أَعْلَاهَا « الرِّبَا » .

وَقَوْلُهُ ﴿ الرِّبَا ﴾ يَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ (ال) فِيهِ عَهْدِيَّةٌ أَيِ الرِّبَا الَّذِي كَانَتْ
الْعَرَبُ تَعْرِفُهُ وَتَسْمِيهِ رِبَاً مِنْ قَبْلِ نَزُولِ الْآيَاتِ ، أَوْ « الرِّبَا » الَّذِي ذَكَرَ فِي آيَاتِ
سَبْقِ نَزُولِهَا ، فَالْعَرَبُ قَدْ سَمِعَتْ حَدِيثَ الْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ نَزُولِ آيَةِ (البقرة) عَنْ
الرِّبَا ، وَتَبَيَّنَ لَهُمْ مَعْنَاهُ ، فَمَدَّلُوهُ مَعْلُومَ لَهُمْ مِنْ قَبْلِ .

(١) الأضداد لابن الأنباري : ٧٣-٧٥ .

ويحتمل أن تكون (ال) فيه جنسية ، تشمل ما كان معهودا ، وما ستحدده السنة النبوية ، ويكون في الثاني إيذاناً بأن ما تحرمه السنة النبوية هو تحريم من الله ﷻ ؛ لأن السنة من وحي الله ﷻ

حقيقة الربا في الجاهلية ، وحقيقته في الإسلام

لما جاء قوله تعالى : ﴿ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ كان بينا أن الله ﷻ لا يخاطبهم إلا بما يعرفون ، والذي كانوا يعرفونه هو ربا الديون : ربا النسيئة ، ولكن السنة النبوية جاءت ، فأكدت تحريم ربا الجاهلية ، وحرمت معه نوعاً آخر لم تكن الجاهلية تعدّه ربا ، وهو ربا الفضل ، فأضحى الربا في الإسلام نوعين ، ربا النسيئة ، وriba الفضل .

أولا ربا النسيئة : وهو زيادة على أصل الدين نظير الأجل . وذلك ما كانت الجاهلية تعرفه وتعمل به ، وتعدّه من الربا الذي جاء الأمر بوضعه في خطبة الوداع : روى مسلم في كتاب الحج من صحيحه من حديث جابر الطويل وفيه «.... أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ تَحْتَ قَدَمِي مَوْضُوعٌ ... وَرَبَا الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ وَأَوَّلُ رَبِّبًا أَضْعُ رِبَانًا رَبَا عَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَإِنَّهُ مَوْضُوعٌ كُلُّهُ.....» . حقيقة هذا الضرب من الربا أن يقرض الرجل آخر إلى أجل على أن يقضي ما أقرضه له وزيادة من جنس ما أقرض ، أو من غيره عند أجل يضربه له ، فإن وفى بأصل الدين والزيادة المقابلة للأجل المضروب ، فيها ، وإلا مدّ الدائن في الأجل ، وزاد المدين في الزيادة على رأس الدين ، وهكذا إلى أن تصل الزيادة إلى أضعافه .

ومثال هذا أن يقرضه في شهر «المحرم» مئة دينار إلى آخر شهر «رمضان» ، على أن يردّها مئة وعشرة دنانير ، فإن وفى في شهر «رمضان» بالمئة وعشرة دنانير وإلا أجّله مثلا إلى آخر شهر «ذي الحجة» على أن

يقضي مئة وعشرين ديناراً مثلاً . فالزيادة على أصل القرض نظير الأجل الذي نصبه له .

ومنه أيضاً أن يقرضه في شهر «المحرم» مثلاً مئة دينار إلى آخر شهر «رمضان» علي أن يدفع له كل شهر دينار ، فإذا جاء شهر «رمضان» وفي برأس القرض : المئة ، وإلا مدّه في الأجل إلى شهر «ذي الحجة» مثلاً على أن يدفع له كل شهر دينارين ، ثم يدفع المئة كلها عند نهاية الأجل .

ومنه أن يبيعه في شهر «المحرم» بعيراً بمئة دينار يدفعها في شهر «رمضان» ، فإن دفعها ، وإلا مدّه عند العجز إلى شهر «ذي الحجة» مثلاً على أن يجعل الثمن مائة وعشرين ديناراً مثلاً .

ويدخل هذا أن يقرضه إلى أجل على أن يوفي رأس الدين ومعها هدية حسية أو معنوية محدّده أو غير محدّده ، فمن قبل ممّن له عليه دين هدية لم يكن يهديه مثلها من قبل فالهدية من الربا الموضوع .

يروى ابن ماجه في كتاب (الصدقات) من سننه بسنده عن يحيى بن أبي إسحاق الهنائي قال سألت أنس بن مالك الرجل منا يقرض أخاه المال فيهدى له قال قال رسول الله ﷺ : « إذا أقرض أحدكم قرضاً فأهدى له أو حمّله على الدابة فلا يركبها ولا يقبله إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك . » (صححه الألباني)

وروى البيهقي في كتاب البيوع من سننه الكبرى بسنده أخبرنا الشيخ أبو الفتح العمري أخبرنا ابن فراس حدّثنا أبو جعفر الديلمي حدّثنا سعيد بن عبد الرحمن المخزومي حدّثنا سفيان عن أيوب عن ابن سيرين قال قال رجل لابن مسعود رضي الله عنه : إني استسلفت من رجل خمسمائة على أن أعيره ظهر فرسي فقال عبد الله : « ما أصاب منه فهو ربا . »

فما اشترطه إنما هو ركوب فرس المدين ، فكان الركوب نظير القرض ربا ، وذلك أنه اشترط عليه ذلك .

وإذا ردَّ المدين الدين أفضل أو أكثر مما اقترض دون اشتراط فللدائن :
صاحب الدين أن يأخذه ، لأنه لم يشترط ، ولم يتطلع إليه ، وإن كان الأعلى أن
يأخذ مثل ما أقرضه إلا أن يكون المدين من أهل التقى ، فقد كان النبي ﷺ
يردُّ الشيء بأفضل منه طواعيةً ، لا اشتراطاً .

روى مسلم في كتاب (المساقاة) من صحيحه بسنده عن أبي سلمة عن أبي
هريرة قال استقرض رسول الله ﷺ سناً ، فأعطى سناً فوقه ، وقال « خياركم
محاسنكم قضاءً » .

فإن أقرضه ، وهو يعلم أن المقرض إنما يردُّ أفضل أو أكثر مما يأخذ
وتطلع المقرض إلى ذلك ، وإن لم يشترط فالزيادة في حكم الربا ، لأنه
ما أقرضه إرفاقاً واحتساباً ، وإنما أقرضه طمعاً فيما اعتاده من الإفضال في
الردِّ ، فالزيادة في كل هذا نظير الأجل المضروب للمقرض .

وهذا الربا الذي تكون الزيادة فيه نظير الأجل هو المحرم بالقرآن الكريم
تحريماً قطعياً عند جميع العلماء ، فمن استحل شيئاً منه ، فقد كفر بالله ﷻ ،
لأنه استحل محرماً بالقرآن الكريم تحريماً قطعياً الدلالة .

ولا فرق في هذا بين أن تكون الزيادة صغيرة أو كبيرة ، يدفعها غني أو فقير ،
أو أن يكون الظالم هو صاحب المال : المقرض أو المدين ، فقد يكون آخذ
المال « المدين » هو الظالم لا المظلوم .

ولا فرق بين أن تكون زيادة الربا بين مسلم ومسلم أو بين مسلم وكافر :
ذمي أو حربي .

ولا فرق بين أن تكون الزيادة بين الرجل وولده أو أبيه أو زوجه ، أو بين
ولى أمره : حكومته (البنوك الحكومية) فالربا محرّم بغض النظر عن العلاقة
بين طرفيه : آكله ومؤكله .

ولا فرق بين أن تكون الزيادة نظير الأجل عن قرض استهلاكى أى عن
حاجة للمقرض أو عن قرض استغلالي إنتاجي ، اقترضه ليستغله فى تجارة
أو صناعة أو زراعة أو بناء معهد علم خيري ، أو مستشفى خيرية أو مسجد

أو لعلاج مسلمٍ فقيرٍ من داءٍ وبيل ، كلُّ ذلك محرمٌ بالقرآن الكريم تحريماً قطعياً .

وربما الجاهلية الذي حرّمه القرآن الكريم ، وحرّمته السنة النبوية المطهّرة ، هو ربا الديون « فَقَدْ كَانَ الرَّجُلُ إِذَا حَلَ دَيْنُهُ يَقُولُ لِمَدِينِهِ اقْضِ أَوْ زِدْ فَإِنْ قَضَاهُ وَإِلَّا زَادَهُ فِي الدَّيْنِ وَفِي الْأَجَلِ » ، وهو لم يكن كلّه قرضاً استهلاكياً يأخذه محتاجٌ من غنيٍّ بل كان بعض هذا المحرم قرضاً إنتاجياً .

هذا هو الضربُ الأوّل من الربا ، وهو الذي يسميه العلماء الربا الجليّ ، ويسمونه ربا الدّين ، وربا النسيئة ، وربا الجاهلية ، وهو عينه ربا البنوك سواء بنوك العامة ، وبنك التسليف وبنك العقاريّ وبنك الزراعيّ ويدخل فيه سندات البنوك ، وشهادات الاستثمار المعروفة .

وهذا الضربُ الذي حرّمه القرآن بقوله تعالى ﴿ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ كان بينا عند العرب وعند الصحابة ، ولا سيما أن الآيات لم تدع من بعد ذلك لبساً فقوله ﷺ ﴿ وَإِنْ تَبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ بين جلي في أنّه حرم كل زيادة كبيرة أو صغيرة على رأس المال المدين به ليس له فوقه ذرة من جنسه أو من غير جنسه .

مثل هذا البيان لا يمكن أن يبقى معه عند عاقل أدنى شبهة في تحريمه ، ولا أدنى شبهة في تحرير حقيقته . وحرّمته ليست مرتبطة برضا الطرفين أو عدم رضاهم ، وليست مرتبطة بتحقق الضرر أو توقعه . هو محرم لعينه ، لا لما يتوهم من الحكم^(١) .

(١) ألا ترى الزنا إذا وقع بين متراضيين ، وكان أحدهما أو هما معاً عقيمين يقيناً إنما هو حرام قولاً واحداً ، ولا يجرؤ أحدٌ أن يقول بحلّه ، على الرغم من رضا الطرفين ، وعلى الرغم من اليقين من أنه لن يترتب عليه اختلاط الأنساب لعقم الطرفين أو أحدهما ... ثمّ محرّمات هي محرمة لعينها ، ولعلة يعلمها الله ﷻ ، فلا تربط أحكامها بحكم يستلمها الناس بعقولهم .

نعم ، لا ريب في أن له حكمةً ، واستلهاً الحكمة من الأحكام الشرعية لا يربط بها الحكم وجوداً وعدماً ، فذلك شأن العليل والأسباب ، وهذه ينصر عليها من قبل الوحي ، ولا يترك استلهاً للعباد ، فالعلة هي التي يدور الحكم ثبوتاً وانتفاءً ، فعلينا ألا نخلط بين ما نصّر الوحي على أنه علة الحكم ، وما نستلهمه بأفهامنا من الحكم .

علينا ألا ندلس على الناس ، فإن الفتوى كالتوقيع عن الله ﷻ ، فالتقول على الله ﷻ وخيمة عقباه ، والله ﷻ يقول في شأن نبيه ﷺ :

﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ﴿٤٧﴾ وَإِنَّهُ لَتَذِكْرٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾

(الحاقة: ٤٤-٤٨)

والضرب الثاني هو ربا الفضل : ويكون هذا في البيوع ، وحقيقته بيع شيء من الربويّات وما في حكمها بجنسه متفاضلاً . وهذا الضرب حرمة السنة النبوية المطهرة الصحيحة .

روى البخارى في كتاب (البيوع) من صحيحه بسنده عن يحيى بن أبى إسحاق حدّثنا عبد الرحمن بن أبى بكر قال قال أبو بكره ﷺ قال رسول الله ﷺ : « لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا سواءً بسواء ، والفضة بالفضة إلا سواءً بسواء ، وبيعوا الذهب بالفضة والفضة بالذهب كيف شئتم » .

وفي الباب نفسه من حديث مالك عن نافع عن أبى سعيد الخدرى ﷺ أن رسول الله ﷺ قال : « لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل ، ولا تُشفوا بعضها على بعض ، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل ، ولا تُشفوا بعضها على بعض ، ولا تبيعوا منها غائباً بناجزاً »

وروى مسلم كتاب (المساقاة) بسنده عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بيداً بيداً فمن زاد أو استزاد فقد أربى الآخذ والمُعطي فيه سواء».

وفي رواية له في الكتاب نفسه بسنده عن خالد الحذاء عن أبي قلابة عن أبي الأشعث عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بيداً بيداً سواءً بسواءٍ إذا بيداً بيداً فاختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيداً».

ومثل هذا ومن باه روى عن عثمان وعمر وأبي هريرة .

هذا الضرب من الربا هو الذي حرّمه الإسلام بالسنة وما حرّمته السنة هو مما حرّمه القرآن سواء .

روى أبو داود في كتاب (الخراج) من سننه عن العرياض بن سارية السلمى رضي الله عنه قال نزلنا مع النبي ﷺ خيبر ومعه من معه من أصحابه وكان صاحب خيبر رجلاً مارداً منكراً فأقبل إلى النبي ﷺ فقال يا محمد ألكم أن تذبحوا حمرنا وتأكلوا ثمرنا وتضربوا نساءنا فغضب يعنى النبي ﷺ قال : «يا ابن عوف اركب فرسك ثم نادِ ألا إن الجنة لا تحل إلا لمؤمن وأن اجتمعوا للصلاة» . قال : فاجتمعوا ، ثم صلى بهم النبي ﷺ ثم قام فقال : «أيحسب أحدكم متكئاً على أريكته قد يظن أن الله لم يحرم شيئاً إلا ما فى هذا القرآن ألا وإنى والله قد وعظت وأمرت ونهيت عن أشياء إنها لمثل القرآن أو أكثر وأن الله ﷻ لم يحل لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب إلا بإذن ولا ضرب نساءهم ولا أكل ثمارهم إذا أعطوكم الذى عليهم» .

وروى في كتاب (السنة) بسنده عن حريز بن عثمان عن عبد الرحمن ابن أبي عوف عن المقدم بن معديكرب عن رسول الله ﷺ أنه قال : « ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرّموه . ألا لا يحل لكم لحم الحمار الأهلي ولا كل ذي ناب من السبع ولا لقطعة معاهد إلا أن يستغنى عنها صاحبها . ومن نزل يقوم فعليهم أن يقروه فإن لم يقروه فله أن يعقبهم بمثل قرأه » .

وفي الكتاب نفسه بسنده عن أبي النضر عن عبيد الله بن أبي رافع عن أبيه عن النبي ﷺ قال : « لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول لا ندري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه » .

والعرب لم تكن قبل الإسلام تعدّ ربا الفضل من الربا والعلماء يسمونه الربا الخفي ، وهو محرم وسيلة ، فابن القيم يذهب الى أن « ربا النسيئة » محرم قصداً لما فيه من الضرر العظيم ، « و ربا الفضل » محرم وسيلة ؛ لأنه ذريعة إلى ربا النسيئة ، فحرمه الرسول ﷺ حتى لا يقع المسلمون في ربا النسيئة . (١)

وهذه الحيلة تراها فيما رواه مالك في كتاب (اليوع - باب بيع الذهب بالفضة تبرا وعينا) من الموطأ عن نافع عن عبد الله بن عمر أن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه قال : « لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض » .

ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا الورق بالذهب أحدهما غائب والآخر ناجز .

(١) أعلام الموقعين : ١٥٤/٢

وَإِنِ اسْتَنْظَرَكَ إِلَى أَنْ يَلْجَ بَيْتَهُ فَلَا تُنْظِرْهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمُ الرَّمَاءَ وَالرَّمَاءُ هُوَ الرَّبَّاءُ» .

قوله : « إني أخاف عليكم الرماء » آية على أن في اتخاذ المفاضلة سبيلاً إلى الربا، وهو مما يجدر الحيطه في اتقائه لما له من عظيم الخطر ﴿ يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴾ (البقرة: ٢٧٦) .

وهذا إن كان في هذه الرواية موقوفاً على عمر رضي الله عنه فإنه المرفوع عند أحمد من حديث ابن عمر بسنده عن أبي جناب عن أبيه عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ : « لَا تَبِيعُوا الدِّينَارَ بِالدِّينَارَيْنِ وَلَا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمُ الرَّمَاءَ » . والرَّمَاءُ هُوَ الرَّبَّاءُ فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ الرَّجُلَ يَبِيعُ الْفَرَسَ بِالْأَفْرَاسِ وَالنَّجِيَّةَ بِالْإِبِلِ ؟ قَالَ : « لَا بَأْسَ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ » .

ويحتمل أن يكون معنى قوله « إني أخاف عليكم الرماء » إني أنهاكم عن ذلك ؛ لأنني أخاف عليكم عقبى الرماء إن فعلتم ، فيكون هذا الفعل هو أيضا من الربا عينه ، وليس ذريعة إلى الربا ، فلا يكون ربا الفضل محرماً لسدِّ الذريعة ، ووقاية من ربا النسئة ، بل يكون عقابه وعقاب النسئة سواء إلا أن ربا النسئة حرم بالقرآن و ربا الفضل حرم بالسنة ، وتحريم السنة في منزلة تحريم القرآن الكريم .

وفي السنة النبوية ما يؤيد أن التفاضل ليس وسيلة إلى الربا بل هو عين الربا: روى البخاري في كتاب (الوكالة) ومسلم في كتاب (المساقاة) من صحيحيهما بسنديهما عن يحيى قال سمعتُ عقبَةَ بنَ عَبْدِ الْغَافِرِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيدِ الْخُدْرِيَّ رضي الله عنه قَالَ جَاءَ بِلَالٌ رضي الله عنه إِلَى النَّبِيِّ ﷺ بِتَمْرٍ بَرْنِيٍّ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ : « مِنْ أَيْنَ هَذَا ؟ » . قَالَ بِلَالٌ رضي الله عنه كَانَ عِنْدَنَا تَمْرٌ رَدِيٌّ ، فَبِعْتُ مِنْهُ صَاعَيْنِ بِصَاعٍ ، لِنُطْعِمَ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ عِنْدَ ذَلِكَ :

«أَوْهٌ أَوْهٌ عَيْنُ الرَّبِّا عَيْنُ الرَّبِّا ، لَا تَفْعَلْ ، وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَشْتَرِيَ فَبِعِ
التَّمْرَ بِيَعٍ آخَرَ ثُمَّ اشْتَرِهِ»^(١)

وفي رواية للنسائي ، وأحمد : «أَوْهٌ عَيْنُ الرَّبِّا لَا تَقْرَبُهُ» .

يقول القاضي عياض قوله (عين الربا) نص على أنه عين الربا ، وهذا يبعد
معه أن يكون أراد أنه يشبه الربا^(٢) .

ولا يقال إنه لو كان عين الربا لأمر برده ، لأنّ واقع حال النبي ﷺ أنه
لا يحكم على أمرٍ بأنه محرّمٌ ثم يمضيه ، فترك التصريح بالأمر بإرجاعه لما دل
عليه الحال . ولسان الحال أصدق وأبلغ من لسان المقال .

وفي صحيح مسلم من كتاب (المساقاة) بسنده عن أبي قزعة الباهليّ عن
أبي نضرة عن أبي سعيدٍ قال أتى رسولُ الله ﷺ بتمرٍ فقال : « مَا هَذَا التَّمْرُ مِنْ
تَمْرِنَا » . فقال الرَّجُلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ بَعْنَا تَمْرِنَا صَاعَيْنِ بِصَاعٍ مِنْ هَذَا . فقال
رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « هَذَا الرَّبِّا فَرُدُّوهُ ثُمَّ بِيَعُوا تَمْرِنَا وَاشْتَرُوا لَنَا مِنْ هَذَا » .

فالرسول ﷺ قد حكم على ربا التفاضل وهو صورة من صور البيع بأنه عين
الربا ، وتوجّع من صنيعه تنفيراً منه أيما تنفيرٍ .

وإذا كانت السنة النبوية قد صرحت بسنه أشياء حرمت فيها ربا الفضل
والنسيئة عند اتحاد الجنس ، وحرّمت النسيئة وأجازت الفضل عند اختلاف

(١) قوله ﷺ (أَوْهٌ) «كَلِمَةٌ تُقَالُ عِنْدَ التَّوَجُّعِ وَهِيَ مُشَدَّدَةُ الْوَاوِ مَفْتُوحَةٌ ، وَقَدْ تُكْسَرُ
وَالْهَاءُ سَاكِنَةٌ ، وَرُبَّمَا حَذَفُوهَا ، وَيُقَالُ بِسُكُونِ الْوَاوِ وَكُسْرِ الْهَاءِ ، وَحَكَى بَعْضُهُمْ مَدَّ
الْهَمْزَةَ بَدَلَ التَّشْدِيدِ» .

قَالَ ابْنُ التَّيْنِ إِنَّمَا تَأْوَهُ لِيَكُونَ أَبْلَغَ فِي الزَّجْرِ ، وَقَالَهُ إِمَّا لِلتَّأَلُّمِ مِنْ هَذَا الْفِعْلِ وَإِمَّا مِنْ
سُوءِ الْفَهْمِ . (فتح الباري لابن حجر) وتأوه النبي ﷺ لأن ما وقع فيه بلال معصية
وبلية ، والمعصية عنده ﷺ هي أعظم المصائب .

(٢) إكمال شرح صحيح مسلم للقاضي عياض اليحصبي ١٢٨/٥ .

الأجناس ، كما جاءت به الرواية في صحيح مسلم من كتاب (المساقاة) بسنده من عبادة بن الصامت قال قال رسول الله ﷺ : «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواءٍ بسواءٍ يداً يداً فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً يداً». فإن جمهور أهل العلم - خلا نفاة القياس من الظاهرية - لا يقصرون الحكم على هذه الستة المصرح بذكرها بل يدخلون ما كان منها بسبيل .

فكل ما تحقق فيه معنى الحكم الذي حكم به الرسول ﷺ كان له حكم الستة المنصوص عليها في الحديث ، فهذه الستة هي التي كانت على عهد رسول الله ﷺ وما ذكرها تخصيصاً بالحكم بل تبيننا لمناط الحكم وضابطه ، وحديث الإمام أحمد عن ابن عمر رضي الله عنهما الذي ذكرته قريباً دالاً على ذلك ، فقد نهى عن بيع الصاع أي ملء الصاع بالصاعين دون تحديد لما هو مكيل به ، فكان فيه دلالة على أن كل ما تحقق فيه معنى الثمنية هو كالدينار والدرهم اللذين هما من الذهب والفضة ، وكل ما تحقق فيه معنى التقدير كيلا أو وزنا كان له حكم البر والشعير وتحققه في المطعومات أعلى وأولى ، وهي تختلف من مصر وآخر ، ومن عصر وآخر ، فما هو من قوت الناس في عصر أو مصر قد لا يكون من قوتهم في آخر ، فليس الأعلى حصر الربا في هذه الستة^(١) .

(١) يقول مالك في الموطأ من كتاب (اليوع) : « لا يصلح مدُّ زُبْدٍ وَمُدُّ لَبَنٍ بِمُدِّي زُبْدٍ وَهُوَ مِثْلُ الَّذِي وَصَفْنَا مِنَ التَّمْرِ الَّذِي يُبَاعُ صَاعَيْنِ مِنْ كَيْسٍ وَصَاعًا مِنْ حَشْفٍ بِثَلَاثَةِ أَصْوَعٍ مِنْ عَجْوَةٍ »

وفي المنتقى شرح الموطأ : « وَهَذَا كَمَا قَالَ إِنَّ اللَّبْنَ وَالزُّبْدَ مِمَّا يَحْرُمُ فِيهِ التَّفَاضُلُ ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُقْتَاتٌ ، وَلِأَنَّ السَّمْنَ يُدْخَرُ ، وَهُوَ مِنْهَا فَلَا يَجُوزُ لِذَلِكَ بَيْعُ مُدِّي زُبْدٍ بِمُدِّي زُبْدٍ ، وَمُدُّ لَبَنٍ ؛ لِأَنَّهُ لَا يَعْلَمُ تَسَاوِي مُدِّي الزُّبْدِ مَعَ مَا فِي اللَّبَنِ مِنَ الزُّبْدِ وَالزُّبْدِ الَّذِي مَعَهُ ، وَالْجَهْلُ بِالتَّسَاوِي فِيمَا يَجْرِي فِيهِ الرَّبَا يَمْنَعُ صِحَّةَ الْعَقْدِ فَكَيْفَ وَقَدْ تَبَيَّنَ فَضْلُ مُدِّي الزُّبْدِ عَلَى مَا فِي اللَّبَنِ مِنَ الزُّبْدِ ، وَمَا مَعَهُ مِنَ الزُّبْدِ ،

ربا البيوع قد يكون فيه فضل وقد يكون فيه نسيئة ، وقد يكون فيه الضربان معاً : النسيئة والفضل ، فإذا باع ديناراً بدينارين إلى أجل ، ففيه فضلٌ ونسيئة ، وإذا باع ديناراً بدراهم إلى أجل ففيه الفضل ، وهو هنا مباحٌ لاختلافِ الجنسين ، فهذا ذهبٌ وذاك فضةٌ ومثله أن يبيع دولاراً بجنيهات أو ريبالات يداً بيد ، هو مباح. أما نسيئة فلا . بل لا بد من يدٍ بيدٍ في المجلس . وتقوم الوثائق المعتمدة (الشيكات والحوالات الرسمية) مقام التقابض في المجلس ، فمن باع شيكاً بألف جنيه مصري بشيك بمئة دينارٍ في المجلس لم يكن عليه بأسٌ .

وليس في هذا تضيق على المسلمين بل فيه التوسعة عليهم ، والدفع لهم إلى العمل والإتجار ، فمن كان عنده قمحٌ رديءٌ فليبعه بالدراهم ثم يشتري بالدراهم ما يشاء ، لا يبيعه بقمحٍ هو أفضل منه نوعاً ، ودونه في المقدار ، ومثل هذا يجري في بقية الأصناف ، ولا يلزمه أن يبيع جيده بمثله مقداراً بما هو دونه في الجودة ، لا يفعلها عاقل .

الطريقُ القويمُ أن تكونَ الأثمانُ : الذهب والفضة ، وما أقيم مقامها في الثمن هي الوسيط في تداول الأعيان ، وفي هذا تضيق لنظام المقايضة التي يكون فيها شائبة غبن أو ظلم .

روى البخاري في كتاب (البيوع) من صحيحه بسنده عن سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا عَلَى خَيْبَرَ ، فَجَاءَهُ بِتَمْرٍ جَنِيْبٍ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « أَكُلْ تَمْرَ خَيْبَرَ هَكَذَا » ؟ . قَالَ : لَا وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّا لَنَأْخُذُ الصَّاعَ مِنْ هَذَا بِالصَّاعَيْنِ ، وَالصَّاعَيْنِ بِالثَّلَاثَةِ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « لَا تَفْعَلْ ، بَعِ الْجَمْعَ بِالدَّرَاهِمِ ، ثُمَّ ابْتَعْ بِالدَّرَاهِمِ جَنِيْبًا » ^(١) .

(١) التمر الجنيب ، على وزن عظيم هو التمر الكبيس ، وقيل الجيد الطيب ، وقيل ما كان من نوع واحد غير مخلوط بأنواع أخرى من التمر كأنه جنَّب عن غيره ، والتمر الجمع هو التمر المختلط بأنواع عديدة .

وربا الفضل هو الذي حرّمته السنة النبوية ، ولما كان تحريمه بها لم يبلغ بعض الصحابة رضي الله عنهم كان من لم يبلغه التحريم منهم يفتي بجواز ربا الفضل ، ومن هؤلاء سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما كان يفتي أن الربا في النسيئة ، سواء كانت النسيئة في دين أو بيع ، وذلك لما بلغه من حديث أسامة بن زيد رضي الله عنه :

روى مسلم في كتاب (المساقاة) من صحيحه بسنده سفيان بن عيينة عن عبيد الله بن أبي يزيد أنه سمع ابن عباس يقول أخبرني أسامة بن زيد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إنما الربا في النسيئة » .

وفي رواية لمسلم في كتاب (المساقاة) بسنده عن عمرو عن أبي المنهال قال : باع شريك لي ورقا بنسيئة إلى الموسم أو إلى الحج ، فجاء إلي ، فأخبرني ، فقلت : هذا أمر لا يصلح . قال : قد بعته في السوق ، فلم ينكر ذلك علي أحد . فأتيت البراء بن عازب ، فسألته ، فقال قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة ، ونحن نبيع هذا البيع ، فقال صلى الله عليه وسلم : « ما كان يدا بيد فلا بأس به وما كان نسيئة فهو ربا » . واثت زيد بن أرقم فإنه أعظم تجارة مني . فأتيته ، فسألته ، فقال مثل ذلك .

وفي الكتاب نفسه بسنده : حدثنا زهير بن حرب حدثنا عفان ح وحدثني محمد بن حاتم حدثنا بهز قال حدثنا وهيب حدثنا ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس عن أسامة بن زيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لا ربا فيما كان يدا بيد » .

وأهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لم يدعوا ابن عباس على ما بلغه عن أسامة بل راجعوه بالحكمة والموعظة الحسنة ، والحجة البينة والبرهان القاهر دون تسفيه وتفسيق : روى الشيخان البخاري في كتاب (اليوع) ومسلم في كتاب (المساقاة) بسنديهما أن أبا سعيد الخدري رضي الله عنه لقي ابن عباس رضي الله عنه الله عنهما فقال له : أرايت قولك في الصرف ، شيئا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم أم شيئا وجدته في كتاب الله عز وجل ؟ .

فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ : كَلَّا ، لَا أَقُولُ . أَمَّا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَنْتُمْ أَعْلَمُ بِهِ ، وَأَمَّا كِتَابُ اللَّهِ ، فَلَا أَعْلَمُهُ ، وَلَكِنْ حَدَّثَنِي أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « أَلَا إِنَّمَا الرَّبَّاءُ فِي النَّسِيبَةِ » (١) .

مثل هذه المساجلة بين أبي سعيدٍ وابنِ عَبَّاسٍ ﷺ ومعارضة أبي سعيدٍ ﷺ له في روايات أخرى عند مسلم في الباب نفسه دالٌّ علي أن ابنِ عَبَّاسٍ ﷺ لما علم حديث أبي سعيد الخدري ترك حديث أسامة وأخذ بحديث أبي سعيد ، فأفتى بحرمة ربا الفضل . وتلك هي أخلاق أصحابِ رسولِ الله ﷺ (٢) .

الانتهاء من بعد الموعظة وثمرته

بهذا تبين الرشدُ من الغي ﴿ لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ ﴾ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿ (الأنفال: ٤٢) فلم يبقَ إلا أن يُبينَ لَهُمْ عُقْبَىٰ مَنْ انْتَهَىٰ عَنِ الرَّبِّاءِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُ ذَلِكَ الْبَيَانُ الْحَكِيمُ ، فَقَالَ : ﴿ فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾ .

(١) قول ابن عباس : « كلا ، لا أقول » يريد لا أقول إنه شيءٌ سمعته من النبي ﷺ ، ولا أقول إنِّي وجدته في كتابِ الله ﷻ ، ثم بين مصدر قوله ، وهو خبر أسامة . هذا بين لنا أدب الحوار بين الصحابة وصدقهم ، وخضوعهم للحجة والبرهان ، وتركهم العناد استكباراً أن يرد عليهم كما قد يقع من بعض أهل النظر في العلم . على خلق أصحاب النبي ﷺ يجب أن يكون طلاب العلم وأهل النظر فيه ، وأهله ، فإنهم مستأمنون على عقول العباد وأخلاقهم وأحوالهم . روى أحمد في مسنده بسنده حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا بِهِزٌ حَدَّثَنَا أَبُو هِلَالٍ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ مَا خَطَبَنَا نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ إِلَّا قَالَ « لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ » .

(٢) ينظر في هذا موسوعة فقه ابن عباس : ٤٨٠/٢ ، وموسوعة فقه ابن عمر : ص ٣٥٦ ، وموسوعة فقه ابن مسعود : ص ٢٦٨ - تأليف محمد رواس قلعه جي - جامعة أم القرى ..

وهو تفريع على الوعيد الذي توعد بقوله ﷺ: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا﴾. فإنه ، وإن كان خبراً فالمعنى على الوعيد .

قرأ الجمهور: ﴿جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ﴾ على التذكير ، وقرأ أبيُّ والحسن بالتأنيث: ﴿جاءته موعظةٌ﴾ .

أيسر ما قيل في تذكير الفعل في هذه القراءة أنه « لم يجىء بعلامة التأنيث لأنه غير حقيقي أو لأنَّ الموعظة في معنى الوعظ ، حتى كأنه قال فمن جاءه وعظ من ربه »

هذا توجيه لصحة التذكير .

والقراءات القرآنية لا تحتاج إلى توجيه تصحيحي تصويبي ، فهي حجة في نفسها إذا ما كان سندها صحيحاً متواتراً ، ولكننا نحتاج إلى توجيه بياني ، يكشف عن المعنى الذي يحمله التذكير ، ولا يكون في التأنيث .

من هذا التوجيه البياني أن في التذكير إشارةً إلي وضوح وجلاء تلك الموعظة وقوة مجيئها ، ودلالاتها على حرمة الربا وفضاعة ارتكابه .

يقول الحراليّ : « أطلق الكلمة من علامة التأنيث النازل الرتبة ترفيعاً لقدر هذه الموعظة الخفية المدرك العظيمة الموقع »^(١)

وقراءة التأنيث تشير إلى يسر مجيء الموعظة ويسر بلوغها ، والمجيء هو البلوغ المترتب عليه العلم بالموعظة ، فكان في هذا دلالةً على الوضوح والقوة من جهة التذكير ، وعلى اليسر من جهة التأنيث ، ولما كان السياق يتطلب قوة الموعظة الهادية إلى حرمة الربا ووضوحها ، كانت قراءة التذكير أقوى سنداً ، وأكثر رواة من قراءة التأنيث التي رواها أبيُّ ، والحسن .

والتذكير أعلى مبالغة لما في اصطفاء الفعل من مادة «المجيء» من ملاحظة معنى القوة والقصد والحصول ، بخلاف الإتيان ، فمعنى السهولة ملحوظ فيه .

(١) نظم الدرر : ٥٣٨/١ - بيروت

وقوله ﷺ : ﴿ مَوْعِظَةٌ ﴾ يعني به : «التذكير والتخويف الذي ذكّرههم وخوفهم به في أي القرآن ، وأوعدهم على أكلهم الربّا من العقاب»^(١) .

وفي قوله ﷺ ﴿ مَوْعِظَةٌ ﴾ دلالة على أنّ الجائي إنّما هو الحكم الشرعيّ ممزوجاً بالعظة الهادية المهيّئة القلب السّليم لذلك الحكم ، فيقبل عليه دونما منازعةٍ ولجاجة ، وهذا من السنة البيانية للقرآن : مزج التكليف بالثقيف ، واصطفاء الكلمة مادة وصيغة رافد من روافد هذا المزج ..

وفي بناء الكلمة وهيئاتها «مبالغة وإعلاء لما أشعرت «المفعلة» الزائدة الحروف على أصل لفظ الوعظ ، بما يشعر به «الميم» من التمام ، «الهاء» من الانتهاء ، فوضع الأحكام حكمة ، والإعلام بثمرتها في الآخرة موعظة تشوق النفس إلى رغبتها ورهبتها»^(٢)

وفي تنكير ﴿ مَوْعِظَةٌ ﴾ تعظيمٌ لشأنها ؛ إذ هي موعظة بالغة ، وجاء قوله ﷺ ﴿ مِنْ رَبِّهِ ﴾ محتملاً أن يكون متعلقاً بالفعل ﴿ جَاءَ ﴾ أو متعلقاً بصفةٍ مقدرة لموعظة أي موعظة منزلة من ربه .

يقول أبو حيان : «وعلي التقدير فيه تعظيم الموعظة إذ جاءته من ربه الناظر له في مصالحه . وفي ذكر (الرّب) تأنيسٌ لقبول الموعظة إذ الربّا فيه إشعارٌ بإصلاح عبده»^(٣)

وفي عطف ﴿ انتهَى ﴾ بالفاء على ﴿ جَاءَ ﴾ وإشراكه في الصلّة دلالة على ضرورة الانتهاء عند مجيء الموعظة دونما لجاجة أو مجادلة أو تسويق ، فما في العقوبة من الهول كافٍ بأن يكون الحِجَازَ المنيع بين العبد واللجاجة والتسويق .

(١) جامع البيان للطبري : ١٥٢/٣

(٢) نظم الدرر : ٥٣٨/١ - بيروت

(٣) البحر المحيط : ٣٣٥/٢

يقول الحراليّ : « أتى بالفاء المعقبة ، فلم يجعل فيه فسحة ، ولا قرار عليه لما فيه « أي الربا » من خبل العقل الذي هو أصل مزية الإنسانية ، وإن لم يشعر به « أي بخبل العقل » حكماء الدنيا ، ولا أطباؤها » (١)

وفي حذف معمول ﴿ انْتَهَى ﴾ دلالة على وجوب الكف عن كل ما يتعارض مع هذه الموعظة ظاهراً وباطناً ، وفي هذا بيان أن من يحاول التحايل على الربا ، ليأكله إنما هو خارج عن الانتهاء الذي فرضه الله ﷻ على كل من جاءه موعظة من ربه ﷻ .

وقد كثر في زماننا طرق التحايل على شريعة الله ﷻ ولاسيما التحايل في باب تداول الأموال ، فسميت الأشياء بغير أسمائها ، وكان استبدال الاسم يترتب عليه استبدال الحكم وهذا من التضليل :

﴿ لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ ﴾ ﴿٢٥﴾ قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَنَّهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٢٦﴾ ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ نُخَذِبُهُمْ وَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تُشَاقِقُونَ فِيهِمْ ۗ قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴿٢٧﴾ الَّذِينَ تَتَوَفَّوهُمْ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقَوْا السَّلَمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٢٨﴾ فَأَدْخَلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَلَيْسَ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ ﴿٢٩﴾ (النحل: ٢٥-٢٩) (٢)

(١) نظم الدرر : ٥٣٨/١ - بيروت

(٢) وقد جاء في الأثر حديث مرسل : روى الإمام أبو عبد الله بن بطة بإسناده عن الأوزاعي عن النبي ﷺ قال : « يأتي على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع » هذا الحديث المرسل استأنس به جمهرة من أهل العلم ، يقول ابن تيمية : « والمرسل صالح للاعتضاد به باتفاق الفقهاء » =

والفخر الرازي يذهب إلى أن قول الله ﷻ ﴿ فَأَنْتَهَى ﴾ ليس فيه بيان أنه انتهى عما ذا « فلا بد أن يصرف ذلك المذكور إلى السابق ، وأقرب المذكورات في هذه الكلمة ما حكى الله ﷻ أنهم قالوا : ﴿ إِنَّمَا أَلْبَيْعٌ مِّثْلُ الرِّبَا ﴾ فكان قوله تعالى ﴿ فَأَنْتَهَى ﴾ عائدا إليه ، فكان المعنى : فأنتهى عن هذا القول» (١)

في الانتهاء معنى المطاوعة ، فإنه مطاوع «نهاه» أى منعه من الشيء وكان له بالنهي الذي هو العقل علاقة ، فمن لم يبادر إلى الكف عن الربا كان في هذا إيذان بأفن عقله .

وفي بناء جملة الشرط على هذا النحو - وكان مقتضى الظاهر أن يقال : فمن انتهى عند مجيء الموعظة من ربه - إشارة إلى أن الشأن في العاقل أن يكون انتهاؤه واقعا عند مجيء الموعظة ، فجعل المجيء كأنه هو الشرط ، وكأنه لن يكون في الانتهاء من العقلاء أدنى توقف في حصوله ، فلم يبرز الانتهاء مقدما على الرغم من أن جواب الشرط ﴿ لَهُ مَا سَلَفَ ﴾ مرتب على الانتهاء ، وليس على مجيء الموعظة وحده .

في هذا تعريضٌ بالغ بمن لم يكن منه الانتهاء عن الربا بمجرد مجيء الموعظة ، وأنه بفعله هذا كاد يخرج من ذوي النهي .

وجاء الجواب ﴿ لَهُ مَا سَلَفَ ﴾ والسلف : ما تقدم ، فكل شيء تقدمك فهو سلفك ، ولذلك قيل لمن تقدمنا : السلف ، دالاً على أن كل ما قد سلف منه من تعاملات ربوية عقدها وقبضها ، وصارت في يده من قبل مجيء الموعظة إنما هو له لا يؤخذ به ، ولا ينتزع منه ، ولا يردّه إلى من قبضه منه .

== ينظر الفتاوى الكبرى لأبي العباس أحمد بن تيمية ، ، دار المعرفة - بيروت ، ط (١) ١٣٨٦ ، ٣٧/٦ ، وإعلام الموقعين عن رب العالمين ، لابن القيم ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، مصر ، القاهرة ، سنة ١٣٨٨ هـ ، ١٩٧/٣ وحاشية ابن القيم على سنن أبي داود ، ط : دار الكتب العلمية - بيروت ، والموسوعة الفقهية الكويتية ، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة الكويت ، الطبعة الثانية ، دارالسلاسل - الكويت ، ٣٠/٢

(١) مفاتيح الغيب - دار الغد العربي : ٦٥٥/٣

ولا يعني هذا أنه كان فيه ذنب ، وأن الله ﷻ قد عفا عنه وصفح ، كما ذهب إليه الزجاج « لأنه قبل نزول الآية في التحريم لم يكن ذلك حراماً ولا ذنباً ، فكيف يقال المراد من الآية الصفح عن ذلك الذنب مع أنه ما كان هناك ذنب ؟ والنهي المتأخر لا يؤثر في الفعل المتقدم ، ولأنه ﷻ أضاف ذلك إليه بلام التمليك ، وهو قوله تعالى : ﴿ فَالَهُ مَا سَلَفَ ﴾ فكيف يكون ذلك ذنباً ؟. »^(١)

ما ذهب إليه الرازي وإن كان هو المتناسق مع ظاهر الحال إلا أننا إذا ما تبصرنا بدا لنا أن فيما ذهب إليه الزجاج معنى لطيفاً : أى في اعتبار أن قوله ﴿ لَهُ مَا سَلَفَ ﴾ فيه معنى الصفح ، وترك المؤاخذه ، وذلك دلالة بسبيل الإشارة ، فالأصل أن يكون الترك من قبل نزول الموعظة من أن الفطرة قاضية بمعرفة الربا ، وكانت العرب تعلم حرمة الربا ، والربا محرم في الشرائع السماوية قبل نزول القرآن ، ولهم شيء من العلم بتحريمه في اليهودية والنصرانية^(٢).

فالربا تنبذ الفطرة مثلما كانت الفطرة العربية الصافية عند بعض العرب تنبذ الخمر والزنا والسرقه ، وتعد ذلك من المعرة والمعابة بل إن العرب أنفسهم من قبل الإسلام كانوا يعلمون أن المال المكتسب بالربا كسب غير طيب ، كمثل كسب البغي ، ولذلك حرصوا عن بناء الكعبة قبيل الإسلام أن تكون نفقة البناء من الكسب الطيب لا يكون فيها مال ربا ولا كسب بغي ولا ظلم .

(١) مفاتيح الغيب - دار الغد العربي : ٦٥٥/٣

(٢) من الفلسفات والتنظيمات الأرضية ما حرم الربا وحقره ، فأفلاطون ، وأرسطو ، وشيشرون قد حرموا الربا ، بل إن «شيشرون» قد جعل جريمة الربا تتساوى مع جريمة القتل .

ينظر حقائق الإسلام وأباطيل خصومه لعباس العقاد - ط : المؤتمر الإسلامي : ص ١٣٣ ، ١٣٤ ، والإسلام والربا لأنور إقبال قرشي : ص ٢٨-٣٢ ، ومعجزة الإسلام في موقفه من الربا : ص ٣٠-٣٣

يروى أن أبي وهب - خال والد رسول الله ﷺ قال لِقُرَيْشٍ :
« لا تُدْخِلُوا فِيهِ مِنْ كَسْبِكُمْ إِلَّا الطَّيِّبَ ، وَلَا تُدْخِلُوا فِيهِ مَهْرَ بَغِيٍّ وَلَا بَيْعَ رَبًّا
وَلَا مَظْلَمَةً أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ » (١) .

يقول السهيلي : « قوله : « ولا يبيع ربا » يدلُّ على أنَّ الرِّبَا كان محرما عليهم
في الجاهلية ، كما كان الظلم والبغاء - وهو الزنا - محرما عليهم ، يعلمون
ذلك ببقية من بقايا شرع إبراهيم عليه السلام كما كان بقي فيهم الحج والعمرة وشيء
من أحكام الطلاق والعتق ، وغير ذلك ، وفي قوله ﷺ : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ
وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ على تقدم التحريم » (٢)

الفطرة السَّوِيَّة ذات منطق مدرك هول ما يقترفه المرابي من ظلم يسحق به
المضطرين ، ومعاندة الفطرة كافية في استحقاق الإثم ، ومن ثمَّ كان في البيان
بقوله ﷺ ﴿ لَهُ ﴾ إشارة الى أنَّ الأصل أن يكون الذي منه من قبل نزول الآيات
عليه ، فليأثم ، فترك تأثيمه ، فكان هذا الترك كسباً له .

وإذا ما كان أهل العلم علي أنَّ ما سلف من معاملات الربا قبل نزول الآيات
لامواخذة فيه لمن قبضه فإنَّ الحرَّالِيَّ يذهبُ إلى أنَّ السَّلف هو الأمر الماضي
بِكُلِّيَّتِهِ الباقِي بخلفه [أي أنَّ لكلِّ سلفٍ خلف ، وخلف هذا ما يترتب عليه من
مخالفة الأولى في الآخذ لمن أتقى] .

وقال : في إعلامه إيذانٌ بتحليل ما استقرَّ في أيديهم من ربا الجاهلية ببركة
توبتهم من استئناف العمل به في الإسلام لما كان الإسلامُ يَجِبُ عَمَّا قَبْلَهُ

(١) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ، لابن عبد البر النمري ، تحقيق مصطفى
العدوي ، ومحمد عبد الكبير ، ط : وزارة الأوقاف المغربية الرباط : ١٣٨٧ ، ٤١/١ ،
وفتح الباري لابن حجر ، تحقيق ابن باز ، ومحَب الدين الخطيب ، ط : دار الفكر ،
ج ٤٤/٣ ، و أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار لأبي الوليد محمد بن عبد الله
ابن أحمد الأزرق ، تحقيق على عمر ، ط : مكتبة الثقافة الدينية ، ط (١) ١٢٧/١ .

(٢) الروض الأنف للسهيلي على هامش السيرة النبوية لابن هشام : ٢٢٦/١ .

وفي طيِّ إشعاره تعريضُ بردهِ لمنْ يأخذُ لنفسِهِ بالأفضل ، ويقوي إشعاره قوله ﴿ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾^(١).

ومن البين أن هذا عامُّ أريد به خاصُّ ، فليس ذلك شاملاً كلِّ مرابٍ انتهى عن الرِّبَا ، بل هو خاصُّ بمنْ كان مرابياً قبل نزول الآيةِ زمن الوحيِ فأنتهى ، فإنَّ له ما تمَّ قبضه قبل نزول الآية ، أمَّا ما لم يتم قبضه فليس له أخذه بل عليه تركه ، وذلك ما تقرره دلالة السياق ، إذ السياقُ لبيان ما كانوا عليه من رباً من قبل نزول الحكم بتحريم الرِّبَا تحريماً صريحاً قاطعاً .

فمن كان مسلماً مرابياً من بعد نزول الآيات ثم تاب ، فتوبته لا تدخله في قول الله ﷻ ﴿ فَالَّذِينَ مَاتُوا مِنْكُمْ ﴾ إذ أن توبته تلك إنما تجب عقوبة الإثم الأخروية ، ولا تسقط حقوق الناس عليه ، فعليه أن يعيد لأصحاب الحقوق حقوقهم متى كانت في يده أو كان قادراً على استردادها ، وإلا استعفاهم واسترضاهم .

يؤكد هذا قول الله ﷻ من بعد ذلك ﴿ وَإِنْ تُبْتِغُوا فَالْكُمُ زُؤُوسٌ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٢٧٩).

ويأتى قوله ﷻ : ﴿ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾ ليفتح أبواباً من الترغيب والترهيب لما يحتمله مرجع الضمير في قوله : ﴿ وَأَمْرُهُ ﴾ : يحتمل أن يكون المرجع هو المنتهى تأنيساً له وبسطاً أمله في الخير ، كما تقول وأمره إلى طاعة وخير وموضع رجاء .

ويحتمل أن يكون المرجع ما عاد إليه في ﴿ جَاءَهُدُ ﴾ و ﴿ رَبِّيهِ ﴾ .
ويحتمل أن يكون : ﴿ مَا ﴾ في ﴿ مَا سَلَفَ ﴾ أي الذي سلف من أخذ الرِّبَا أمره إلى الله ﷻ ، فهو الذي يملك إبطال إثمه على من انتهى ، وصدق في الانتهاء ، ويملك إنفاذ إثمه على من نكث من بعد ، وهذا الاحتمال ينبثق من جلال القيومية المهيمنة ، وإن كان السياقُ مثيراً هذا المعنى مما يمكن الاستغناء به عن التصريح بأصل معناه .

(١) نظم الدرر للبقاعي : ٥٣٨/١ (بيروت) .

ويحتمل أن يكون ﴿الرِّبَا﴾ في قوله ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ أى أمر الربا إلى الله ﷻ وحده في تحريمه ، وليس لأحد غيره ، وهذا يتجاوب مع قوله ﷻ ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ .

هذه الوجوه تفسح فضاء الدلالة ، وأقربها عود الضمير إلى المنتهى ، فالسياق له وهذا ما استعلاه بعض أهل العلم^(١)

وفيه من الثقیف والإغراء بالانتهاء والثبات عليه ما فيه ، فمن علم وأيقن أن أمره إلى الله ﷻ اطمئن قلبه على ما هُدي إليه ، فلا يلتفت إلى ما كان منه ، وإن خايله الشيطان بالعود ، ثقة منه بما سيكون له من الله ﷻ .

جزاء العود بعد البيان

هدى البيان فيما مضى إلى ما يكون لمن انتهى عن أكل الربا مستحلاً قائلاً إنما البيع مثل الربا عند مجيء الموعظة تنزيلاً في زمن الوحي دونما تسويق أو لجج ومجادلة ، ومن كمال البين مقابلته بمآل من عاد ناكثاً ، فقال ﷻ : ﴿ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ مبرزاً فعله في صورة إشارة إلى إصراره على جريرته التي كان عليها من قبل مجيئه موعظة من ربه المنعم عليه بذلك .

وفي هذا بيانٌ عظيم لحقيقة حال أولئك ، فليس أضلّ ممن يعود إلى ما كان عليه من ضلالة من بعد أن كشفت له ، ويبيّن له الهدى ، فكأنه ممن يستوى عنده الظلمات والنور ، وممن استوى حاله من بعد الموعظة والهداية وحاله من قبلهما ، ولو أنّ الأنعام علّمت شيئاً ، فإنها لا تعود إلى حالها التي كانت عليها من قبل التعليم ، وواقع الحال شاهدٌ بهذا ، وقد قرر الله ﷻ ذلك في كتابه الكريم :

(١) مفاتيح الغيب للرازي : ٢٥٥/٣ ، والبحر المحيط لأبي حيان : ٢٣٥/٢ .

﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ
بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ
هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾ (الأعراف: ١٧٩).

وفي إطلاقِ الفعلِ ﴿ عَادَ ﴾ دون تقييدٍ بمتعلقٍ ما يفتحُ القولُ في تقديره ،
ويمكنُ أن يكون ذلك على وجهين :

الوجهُ الأوَّلُ : أن يكون متعلقه هو فعل الربا والتصرف فيه ، وهذا يشملُ من
أكله عن استحلال ، كفعل الكافرين ، ومن تصرف فيه وهو مؤمنٌ بحرمة ،
فيكون شاملا الكافرِ والمسلم العاصي . بهذا قال الزمخشري ، ونقله أبو حيان
عن سفيان قائلًا : « قال سفيان : ومن عاد إلى فعل الربا حتى يموت فله
الخلود » وإليه ذهب ابن كثير : « ومن عاد إلى الربا ففعله بعد بلوغه نهى الله
عنه ، فقد استوجب العقوبة ، وقامت عليه الحجة » . واستعلاه الشوكانيُّ ،
وَاسْتَظْهَرَهُ الطَّاهِرُ بْنُ عَاشُورٍ .

بَيْنَ مَنْزَعِ الزَّمْخَشَرِيِّ وَمَنْ قَالَ يَقُولُهُ فِي تَقْدِيرِ الْمُتَعَلِّقِ فَرَقٌ سَيَتَّضِحُ بَعْدَ
حِينَ .

والوجه الآخرُ : أن يكون متعلقه هو ما كان السياقُ له : المُسْتَحِلُّ الرَّبَا
القائل : إنما البيعُ مثلُ الربَا .

بهذا قال ابن جرير وابن منصور الماتريدي وابن أبي حاتم الرازي ، والرازي
والبيضاوي والبقاعي وأبو إسحاق الثعلبي في الكشف والبيان والألوسيُّ

والأعلى الأنس بالسياق هو الوجهُ الثاني ، فالسياقُ لمن استحَلَ الربَا ، وقال
إن البيعُ مثله ، وليس في كلِّ من له في الربَا تصرفٌ ، ويزيده قوة أن كان بيانُ
الجزاء بقوله ﷻ : ﴿ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ فظاهرُ
البيان أنه لمن كان منه فعلٌ هو من باب الكفر ، وهو الاستحلالُ ، وليس من
باب العصيان وإن كان من كبائره وموبقاته ، والتصرفُ بالربَا من غير استحلال

إنما هو كبيرة لا تُخرجُ صاحبها من الإسلام ، ولا تستوجبُ له الخلودَ المؤبدَ في النار يوم القيامة ، لا يخرجُ منها أبداً . ذلك ما عليه أهل السنة .

والزَمخشرى وإن قال إنه العودُ إلى التصرفِ بالرِّبَا ، فإنه يرى على مذهب المعتزلة أن مرتكبَ الكبيرة ، ومنها التصرفُ بالرِّبَا مخلدٌ في النار ، لا يخرجُ منها أبداً واتخذ هذه الآية مستندا له .

وقد نقضه ابن المنير بأن : «الذي وقع العودُ إليه مسكوتٌ عنه في الآية ، ألا تراه قال : ومن عاد ، فلم يذكر المعود إليه ، فيحملُ على ما تقدّم ، كأنه قال : ومن عاد إلى ما سلف ذكره ، فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ، والذي سلف ذكره فعل الربا ، واعتقاده جوازه ، والاحتجاج عليه بقياسه على البيع .

ولا شك عندنا أهل السنة والجماعة أن من تعاطى معاملة الربا مستحلا مكابرا في تحريمهما مسندا إحلالها إلى معارضة آيات الله البينات بما يتوهمه من الخيالات ، فقد كفر ، ثم ازداد كفرا ، وإذ ذاك يكون الموعود بالخلود في الآية من يقول إنه كافرٌ مكذبٌ غير مؤمن ، وهذا لا خلاف فيه»

وفي قول ابن المنير : «من تعاطى معاملة الربا...» دقةٌ ، فمن استحلَّ صورة من صور الربا عن اجتهاد ونظر ، أو عن جهالة بالحكم فيها ، لا عن استحلال أصل الربا والقول بأن البيع مثله ، فلن يكفر ، ولكنه الضَّال ، فإذا ما تبين له الهدى وَعَقَلَهُ عاد إلى الحق .

وفي هذا حجازٌ منيعٌ من الحكم بالكفر على من يؤمن بأن الربا حرامٌ إلا أنه يذهب إلى استحلال بعض الصور الداخلة في الربا عن اجتهاد أو جهالة ، ولا يراها من الربا ، كمثل ما بلغنا أن ابن عباس كان يرى أن ربا الفضل ليس من الربا المحرّم ، ويقصر المحرّم على ربا النسيئة ، لعدم بلوغه حديث تحريم ربا الفضل ، فلما بلغه رجع عما كان عليه ، وقال بحرمة ربا الفضل والنسيئة معا ، ولم يحكم عليه أحدٌ من الصحابة بكفر أو تفسيق .

إنما يفسق من بلغه خبر التحريم بحجة وبرهان ، ثم يعمد إلى التأويل أو التحايل أو القول بأن هذه معاملات لم تكن في عهد النبي ﷺ وأصحابه ، فهي مباحة . تساهلا منه وجراءة على الفتوى بغير علم محقق^(١) .

والقائلون بأن العود في ﴿ وَمَنْ عَادَ ﴾ إنما هو إلى فعل الربا والتصرف فيه يؤولون - خلا الزمخشري وشيعته - الخلود في الجزاء المذكور بطول المكث ، لا بالتأييد ، وعدم الخروج منها وذلك على معنى المبالغة ، كما تقول العرب : مُلِكَ خالداً أى طويل بقاءه ، لا على معنى التأييد الحقيقي^(٢) .

وانتقد القول بأن الخلود في النار جزاء المستحل ، لا جزاء المتصرف بالربا من غير استحلال ؛ لأن بيان جزاء المستحل منطوقاً لن يدل على جزاء المتصرف بغير استحلال مفهوماً ، ولكننا إن قلنا إنه جزاء المتصرف من غير

(١) روى الدارمي في مقدمة سننه بسنده : أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « أَجْرُكُمْ عَلَى الْفُتْيَا أَجْرُكُمْ عَلَى النَّارِ » . وهو حديث مرسل ضعفه الألباني .

يقول ابن القيم : « قال ابن هانئ : « سألت أبا عبد الله عن الذي جاء في الحديث أجروكم على الفتيا أجروكم على النار » قال أبو عبد الله رحمه الله يفتي بما لم يسمع » (أعلام الموقعين : ج ١/ ٣٣)

قوله ما لم يسمع أي بغير نص وأثر عن النبي ﷺ أو صحابته ، فهذا الحديث وإن كان مرسلاً فإن معناه صحيح عقلاً ، لأن الجراءة على الفتوى جراءة على التوقيع عن الله ﷻ بغير يقين ، وهذا قد يدفع إلى ما يدفع في النار .

يقول المناوي : « (أجروكم على الفتيا) أي أقدمكم على إجابة السائل عن حكم شرعي (أجروكم على النار) أقدمكم على دخولها لأن المفتي مبين عن الله حكمه فإذا أفتى على جهل أو بغير ما علمه أو تهاون في تحريره واستنباطه فقد تسبب في إدخال نفسه فيها »

(التيسير بشرح الجامع الصغير ، عبد الرؤوف المناوي ، ط : (٣) ١٤٠٨ - مكتبة الإمام الشافعي - الرياض - ج ١/ ٧١) .

(٢) المحرر الوجيز : ٣٤٧/٢ ، والتحرير للطاهر : ٩٠/٣ .

استحلال ، فإنه يفهم منه أن جزء المستحل أعظم ، على غرار الدلالة على الحكم بطريق الفحوى : مفهوم الموافقة ، والتنبيه بالأدنى على الأعلى كما في قول الله ﷻ : ﴿ فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفِي ﴾ (الإسراء: ٢٣) فيكون الخلود بمعنى طول المكث لا تأييده على الحقيقة لمن تصرف من غير استحلال ، والخلود الذي هو التأييد على الحقيقة لمن استحل .

وهذا الانتقاد مدفوعٌ بأنَّ الفعل الذي يكفرُ مستحلُّه لا يكون إلا كبيرةً موبقةً إن فعلها من غير استحلال كان جزاؤه عظيمًا ، ولكنه من دون جزاء الكفر ، ولذا لم ينبه عليه هنا ، وإن جاءت السنة الشريفة ببيانه وجاءت الآية من بعد بتهديد فاعله^(١) .

وجاء البيان عن جزاء من عادٍ إلى الاستحلال من بعد مجيء الموعظة بقوله ﷻ ﴿ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ وكان مقتضى الظاهر أن يقال ﴿ ومن عاد فعليه ما سلف ﴾ مقابلةً لقوله ﷻ : ﴿ فَمَنْ جَاءَهُد مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ ﴾ وفي هذا إشارة إلى حقيقة ما عفي عنه للذي انتهى ، والتزم وأخلص ، وكأنه يقال له : هذا ما كان عليك ، فعفونا لك عنه ، وأبقينا على من عاد من بعد مجيء الموعظة .

وفي هذا إغراءٌ بالمسارعة إلى الانتهاء عن الربا من بعد مجيء الموعظة ، وحجاً عن التردّي في اللجاجة والمناكدة أو التسويف .

وهو مسلكٌ من مسالك تثقيف القلوب في البيان القرآني لتقبل على التكليف إقبال محبٌ وهو من أعلى مقامات الطاعة والعبودية لله رب العالمين . وفي البيان باسم الإشارة ﴿ أُولَئِكَ ﴾ استحضارٌ للمعاندين العائدين إلى ما كانوا عليه من قبل مجيء الموعظة ، فجعلهم في أبصارنا كما هم في بصائرنا ، فلا يتغيبون عن إدراك المسلم بصراً وبصيرة ، فلا يتهاوى إلى مزالقهم ، وإن أغروه بما لا يُطاق أثرُ الإغراء به

(١) روح المعاني للألوسي : ٥١/٣ .

وفي اسم الإشارة أيضاً بيان وجه استحقاقهم ذلك الجزاء العظيم ، وبيان أن من نحا نحوهم في استحلال ما حرم الله مكابرة فإن له ذلك الجزاء الذي كان لهم .

وفي اسم الإشارة أيضاً دلالة على أنهم بعداء عن الهدى وعن نفع الأمة ، وأنهم ممن يجب على الأمة المسلمة أن تبعده عن حياتها ، ولا يكون له فيها سلطان ، ولا يُسمع له ، فكيف يرضى المسلم أن يكون لمثل أولئك البُعداء عن الهدى والرحمة مكان مرموق في أمة مسلمة ، بل كيف يرضى بأن يكونوا هم أصحاب الكلمة النافذة؟!

وفي قوله ﷺ ﴿ أَصْحَابُ النَّارِ ﴾ إشارة إلى عظيم استحقاقهم النار ، وكأنها لا ترضى بغيرهم بديلاً ، كأنهم لا يصلحون لغيرها ، وأكد هذا بقوله ﷺ : ﴿ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ ففي البيان بـ ﴿ هُمْ ﴾ إشارة إلى أنهم بطبيعتهم أحقُّ الناس بالخلود في النار ، فالذي كان منهم من استحلال الربا والتصرف فيه والمنازعة في تحريمه لا يكون إلا ممن طبعه لا يصلح إلا للنار .
ويفهم من هذا النهج التركيبي واصطفاء عناصر الإبانة فيه أن أصحاب المعاصي من المسلمين الذين يجازون عليها بالنار في الآخرة ليسوا من أصحاب النار ، وليسوا هم بطباعهم مستحقين للخلود فيها ، وإن كان جزاؤهم دخول النار .

وفرق بين من سيكون في النار لمعصية ، وإن كبرت ، ومن سيكون من أصحاب النار لكفر ، يلازمها ملازمة الصاحب صاحبه الذي لا يطيق فراقه .

بين الربا والصدقة

وإذا ما كان البيان القرآني قد قرّر المصير الأخروي المترصد أولئك المعاندين العائدين إلى جريرة الربا استحلالاً من بعد مجيئهم موعظة من ربهم ﷺ ، فإنه يقرر المصير الدنيوي المترصد مال المرابي بقوله ﷺ : ﴿ يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزَيِّدُ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴾ .

وهذا الذي ذهبت إليه من أن الآية تبين مصير الربا في الدنيا إنما هو من هدي النبي ﷺ . روى أحمد في مسنده من حديث ابن مسعود رضي الله عنه بسنده عن الرُّكَيْنِ بْنِ الرَّبِيعِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ : « الرَّبَا وَإِنْ كَثُرَ فَإِنَّ عَاقِبَتَهُ تَصِيرُ إِلَى قُلٍّ » .

والبيان القرآني يعبر عن ذلك بالمحق ، والمحق : النقصان ، وذهاب البركة ، وكل شيء أبطلته حتى لا يبقى منه شيء ، فقد محقته ، وقال ابن الأعرابي : المحق : أن يذهب الشيء كله حتى لا يرى منه شيء ، وقال سمي المحاق محاقا ، لأنه طلع مع الشمس فمحقته ، فلم يره أحد .

وقال الحرَّالي : « الإذْهَابُ بِالْكَلِيَّةِ بِقُوَّةٍ وَسَطْوَةٍ » . وهناك علاقة بين المحق ، والمحو في المعنى وصورته اللفظية . وما في المحق من صوت (القاف) آية على استقرار هذا الإذْهَابِ وتلك الإبادة في المحق ، لما تحمله (القاف) من دلالة على معنى الاستقرار ، فعظم الكلم التي تكون (القاف) فيها حرف مبني ، يتضمن المعنى إشارة إلى الاستقرار .

ولم يرد فعل المحق في القرآن الكريم في غير هذا الموضع وفي قول الله ﷻ : ﴿ وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَمْحَقَ الْكٰفِرِينَ ﴾ (آل عمران : ١٤١) . ومنه تُدْرِكُ العلاقة بين الفعلين : الربا والكفر ، ولا سيَّما الربا عن استحلال ، فإنه من معدن الكفر المخرج عن الملة ، أما الربا عن غير استحلال ، فإنه من كفر النعمة الذي لا يخرج صاحبه من الملة ، ولا تجرى عليه أحكام الكافرين . ومن البين أن كل ما يترتب على مال اكتسب من الربا من أنواع الخير والطاعة إنما هو مردود على صاحبه فالله ﷻ طيب لا يقبل إلا طيبا .

لا فرق في هذا بين عمل مادي أو معنوي ، وأي محق أعظم من هذا ؟

وفي قوله ﷻ : ﴿ يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا ﴾ دلالة على أن مصير كل معاملة مالية أو غيرها قائمة على الربا في حياة الأفراد أو الأمم إنما هو المحق لا ينتزع

الله ﷻ منها كسبها ، بل يستأصلُ شأفة أصل المال ، فلا يبقى له نفعٌ لأحد ، وإن كثر في أيدي الناس ظاهراً .

وكفى المرابي سوءَ عُقبى أن تهذبه الله ﷻ بما تهذد به الكافرين ، بل يكفيه إن عَقَلَ سوءَ سيرته في قومه واشتهاره بينهم بالجشع المقيت ، والربا لا يَحْمِلُ عليه شيءٌ مثل حبِّ المال والجشع فيه .

وكلُّ من يسمعُ ذلك التَّهديد من بعد ما سمع الوعد الكريم لمن أنفق ماله في سبيل الله ابتغاء مرضاة الله ﷻ ، فإنه - إن عَقَلَ - يرتدعُ عن الربا وإن أغرى به أيما إغراء .

وقد جعل الله ﷻ في مقابلة محقِّ الربا إرباءَ الصَّدقات ، وإرباؤها : زيادتها ومضاعفتها بإقامة البركة فيها ، فهذه الآية ناظرة إلى قوله الله ﷻ :

﴿ مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضْعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾

(البقرة: ٢٦١).

وقوله ﷻ : ﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضْعِفُهُ لَهُ أضعافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ (البقرة: ٢٤٥) .

وقوله ﷻ : ﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضْعِفُهُ لَهُ وَ لَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ ﴾ (الحديد: ١١) .

وجاء تبينها في السنة النبوية فيما أخرجهُ الشَّيْخَانُ في كتاب (الزكاة) بسنديهما عن أبي هريرة رضي الله عنه قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « مَنْ تَصَدَّقَ بِعَدْلِ تَمْرَةٍ مِنْ كَسْبٍ طَيِّبٍ - وَلَا يَقْبَلُ اللَّهُ إِلَّا الطَّيِّبَ - وَإِنَّ اللَّهَ يَتَقَبَّلُهَا بِيَمِينِهِ ، ثُمَّ يُرَبِّيهَا لِصَاحِبِهَا كَمَا يُرَبِّي أَحَدَكُمْ فَلَوْهُ حَتَّى تَكُونَ مِثْلَ الْجَبَلِ » .

وما رواه مسلم في كتاب البرّ بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال : « مَا نَقَصَتْ صَدَقَةٌ مِنْ مَالٍ وَمَا زَادَ اللَّهُ عَبْدًا بِعَفْوٍ إِلَّا عِزًّا وَمَا تَوَاضَعَ أَحَدٌ لِلَّهِ إِلَّا رَفَعَهُ اللَّهُ ».

يقول النووي : « ذكروا فيه وجهين :

أحدهما : معناه أنه يبارك فيه ، ويدفع عنه المضرات ، فينجز نقص الصورة بالبركة الخفية ، وهذا مدرك بالحسّ والعادة .

والثاني : أنه وإن نقصت صورته كان في الثواب المرتب عليه جبراً لنقصه وزيادة إلى أضعاف كثيرة»^(١)

ومن بالغ البركة أن يصرف الله ﷻ عن المال الذي تصدّق منه العوادي من الآفات وما يهلكه بالإنفاق فيما لا ينفع ، وهذا يلحظه كلُّ عاقلٍ في ماله أو مال غيره ، فكم من مالٍ قليلٍ عدده هو أنفع لصاحبه وأهله ممّا هو فوقه بأضعافٍ مضاعفةٍ .

وهذه المقابلة التي أقامها الله ﷻ بين الربا وجزائه ، والصدقة وجزائها إنما هي مقابلة بين ما يُقيم الحياة الماجدة للأمة ممثلاً في الصدقات ، وما يُقوضُ بنيانها وعزتها ممثلاً في الربا ، ولا يفتحُ عبدٌ على نفسه أو أخيه أو أمته باباً من أبواب الربا إلا كان فاتحاً ما يقوضُ البنيان ويبيدُ المجد والعزة .

وجاء تقديم محقِّ الربا على إرباء الصدقة في بنية المقابلة نظراً لما هو قريبٌ إليها ، فالسابقُ عليها حديثٌ عن الربا ، وفي هذا ردُّ عجزٍ ، وهو إرباء الصدقاء على صدر وهو ما تراه في قوله ﷻ :

﴿ مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضْعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَسِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة: ٢٦١)

(١) شرح النووي صحيح مسلم : ١٩/١٠ (هامش شرح القسطلاني صحيح البخاري)

وهو نهج من أنهاج التشكيل الدائري للمعنى ، وهو في القرآن الكريم ذو مكانة لما له من أثر في استقبال النفس له .

وجاء البيان القرآني عن هذا الحكم الإلهي خلاءً من أدوات التوكيد وأساليبه : ﴿ يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الصِّدْقَ ﴾ مبالغة في أن هذه الحقيقة لا يتوقف في أمرها عاقلٌ لأن شواهدا قائمة في بصر وبصيرة كل سامع ذلك الحكم الإلهي .

التجريد من التوكيد هنا هو ذروة التوكيد . (تجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق) .

وقد ذيلت هذه المقابلة بالتهديد البالغ : ﴿ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴾ مظهراً اسم الجلالة في صدر الجملة بانياً عليه الخبر الفعلي المنفي ، وكان يمكن عربيّة أن يقال وهو لا يحب ، ولكن استحضار اسم الجلالة في هذا المقام له في النفس عظيم الأثر .

هذا الاسم الجليل يربي المهابة في النفس ، وتستشعر معه وهج جلال الألوهية وعزّها .

وبناء الجملة على هذا النسق : (الله - لا يحب) فيه توكيدٌ وتقريرٌ لانتفاء مدخولِ حرفِ النفي عن الله ﷻ .

والمعنى على أنه ﷻ لا يحب أي فرد متصفٍ بأنه كفّارٌ أثيمٌ .

يقول ابن جرير الطبري : « إنه يعنى به : والله لا يحب كل مُصِرٍّ على كفرٍ بربه مقيمٍ عليه ، مستحلُّ أكل الرِّبَا وإطعامه ، أثيم ، متمادٍ في الإثم ، فيما نهاه عنه من أكل الربا والحرام ، وغير ذلك من معاصيه ، ولا ينزجر عن ذلك ، ولا يرعوى عنه ، ولا يتعظ بموعظة ربه ﷻ التي وعظه بها في تنزيله وآي كتابه»^(١) .

(١) جامع البيان للطبري - دار الغد العربي : ١٥٤/٣

وفي فقه الفعل المنفي وقوعه من الله ﷻ على كل كفار أثيم ينبغي أن نكون على ذكر من أنه ﷻ : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ (الشورى: ١١) في ذاته وصفاته وأفعاله ، فلا نستحضر معنى الحب الواقع منا نحن العبيد ، وكيفيته وأداته فنسب ذلك إلى خالقنا ﷻ ، بل حبه الشيء مما خلق هو فعل من أفعاله التي تليق بذاته ، نُؤمن بها على ما وصف به نفسه ﷻ دون تاويل أو تعطيل أو تكييف .

وكلمة ﴿ كُلٌّ ﴾ المعمولة للفعل المنفي ﴿ لَا يُحِبُّ ﴾ لفظٌ دالٌّ على الإحاطة بالشيءِ وكأنه من لفظ الإكليل والكلالة والكلية مما هو في معنى الإحاطة ، وهو اسم واحد في لفظه جمعٌ في معناه ... وحقه أن يكون مضافاً إلى اسمٍ منكرٍ شائعٍ في الجنس من حيث اقتضى الإحاطة^(١) .

والنفي الداخل على عامل « كل » في الآية دالٌّ سياقاً وقرينةً على أن الله ﷻ قد نفى عن نفسه حبَّ كلِّ متصفٍ بهاتين الصفتين المذكورتين : ﴿ كَفَّارِ أَثِيمٍ ﴾ ولا يفهم من ذلك البتة أنه لا يلزم نفيه عن بعض المذكورين كما في قولك : « لم أر كلَّ حاضر » فإنه يفهم من قولك هذا أنك ترى بعض الحاضرين أي أنك لا تنفي الفعل ، بل تنفي قيده ، وهو الشمول والإحاطة ، فيصدق برؤية الحاضرين .

هذا النهج لا يستقيم هنا ، فليس القصدُ إلى نفي قيد الفعل الذي دخل عليه النفي ﴿ يُحِبُّ ﴾ بل القصدُ إلى نفي الفعل نفسه ، ونفيه يلزم إحاطته منفيًا جميع أفراد معموله المذكور ، فإنه لا يستقيم القول بأن الله ﷻ يُحبُّ بعض من هو كفار أثيم ، فذلك يتناقض مع ما يليق بجلال المتكلم ﷻ وأصول الفهم تقتضي أن يكون الفهم ملاحظاً حال المتكلم بالبيان ، ولاسيما أن في البيان نفسه قرينةٌ صارفةٌ عن ذلك الفهم الضال ، هي أن المضاف إليه : ﴿ كَفَّارِ أَثِيمٍ ﴾ مما لا يقع على شيءٍ منه الفعل في حال إثباته ، فكان في حاله هذا حجازاً مانعاً

(١) بدائع الفوائد لابن القيم : ٢١١/١ .

من الذهاب إلى فهمه على النهج الذي يمكن أن نفهم عليه قولك : « لم أر كلَّ حاضرٍ » .

ومن نهج العربية في بيانها أنهم يدخلون النَّفي على الفعل المقيد بقيد ، وهم لا يريدون نفي القيد وحده ، وإثبات الفعل لهم ، بل يريدون إلى نفي الفعلِ أصله ، وهذا مشهورٌ فيهم ، تهدي القرآئن إلى مرادتهم : والمثل في هذا قول امرئ القيس في قصيدته التي مطلعها :

« سما لك شوق بعد ما كان أقصر »

وإني زعيمٌ إن رجعتُ مملكا بسيرٍ ترى منه الفرائقَ أزورا
على لاحبٍ لا يهتدي بـمناره إذا سافه العود التباطيُّ جرجرا

فقول الله ﷻ : ﴿ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴾ من هذا النحو القصد إلى نفي الفعل نفسه لا نفي قيده ، دلالة على أنه من سنة الله ﷻ أنه متى كان كفرٌ وإثمٌ ، لم يكن منه حبٌ لذلك الكفر والإثم أياً كان فاعله .

في هذا من التهديد ما فيه ، فالعاقل يفرق من كلِّ فعل يلزمه انتفاء حبِّ الله ﷻ له ولصاحبه . وفيه تثقيف وتربية وتهذيب للأمة : أن لا تحبَّ هذا الفعل ومن كان منه كائناً من كان فاعله .

يقول الله ﷻ : ﴿ قُلْ إِنْ كَانَ ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرْتَبِصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴾ (التوبة: ٢٤) .

وجاء قرن قوله ﴿ كَفَّارٍ ﴾ بقوله ﴿ أَثِيمٍ ﴾ وفي ذكر قوله ﴿ كَفَّارٍ ﴾ ما يغني لأمرين :

الأول : تبينا للمراد من قوله ﴿ كَفَّارٍ ﴾ وأنه ليس الذي في قوله : ﴿ كَمَثَلِ غَمِّثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ﴾ (الحديد: ٢٠) .

والآخر : الإشارة إلى أنهم لم يكتفوا بالكفر ، بل أضافوا إليه صنوفاً من الإثم تتعلق بالعباد من الإضلال ، والتضليل ، فهم يستحقون أن يُطردوا من محبة الله ﷻ لكفرهم ، ولإثمهم أيضاً .

جزاء الإيمان والعمل الصالح

ما مضى بيان ما كان من الواقعيين في الربا من قبل نزول آيات التحريم القاطع : «الموعظة» سواءً منهم ما انتهى عند مجيء الموعظة ، ومن عاد إلى موبقته من بعد البيان والهدى .

ومن مسلك التثقيف لقلوب العباد ، ومناهج البيان أن يردف البيان عن فريق ما بالبيان عن حال ما يقابله ، ليقيم المرء على مفترق الطريقين : طريق الرشاد وطريق الفساد . ﴿ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴾ (البلد: ١٠) أي بينا له الطريقين بيانا كاشفاً .

لذلك كان البيان عن الطائفة المقابلة لمن مضت ، مبرزاً أعظم خصالها وأفعالها ومصيرها وجزائها في الدنيا والآخرة فقال ﷻ :

﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوْا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة: ٢٧٧).

صدر البيان بـ (إِنَّ) إعلاماً بأهمية ما جاء البيان به وتقريره وتأطيدته لعظمته في نفسه ، وإن لم يكن ثم منكر لما جاء به ، فكيف إذا ما كان أكثر الناس في توقفٍ أو معاندة؟ ^(١)

(١) توكيد الخبر في العربية عامة ، وفي القرآن الكريم خاصة ليس بمنحصر في حال السامع (المخاطب) إنكاراً أو تردداً ، فليس هذا بالباعث والمقتضى الأوحى ، بل ربمأ كان أقلهم حضوراً في البيان القرآني ، ولعلّ حال المعنى المؤكّد نفسه هو الباعث والمقتضى للتوكيد ، فحين يكون المتحدث عنه ، وفيه أمراً مهماً يكون من حقه أن يقرّر في القلوب ، وأن يؤكد لبقى المرء منه على ذكر من جهة ، وليقوم فيه الوعي بعظيم قدر ما أكد . فافتضاء المعنى التوكيد في البيان القرآني أو في بيان الوحي عامة جديرٌ بأن يكون محل اعتناء بالنظر والبحث والتأويل ، فإنه يكشف عن لطائف ودقائق من معاني الهدى .

وفي الإبانة عن المتحدث عنهم باسم الموصول إشارة إلى أن صلة الموصول هي مناط النظر والملاحظة ، وانهم إستحقوا البيان عنهم في هذا السياق والمقام لما هم عليه من هذه الأفعال والصفات المذكورة ، وفيه إشارة أيضا إلى أن هذه الأفعال والصفات هي علة الجزاء العظيم المبسوط البيان عنه في آخر الآية .

وفي البيان بالفعل ﴿ ءَامَنُوا ﴾ دون البيان عنهم بالصفة ﴿ إِنْ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ إشارة إلى أن الجزاء العظيم المذكور إنما هو لمن كان في أدنى منازل الإيمان ودرجاته ، فكيف بمن علا ، وسما في مقامات القرب القدس ؟

لكل منزلة من منازل الطاعة والقرب مطالعا ومقطعا ، يُبين القرآن الكريم عن الدرجة الأدنى من كل مقام من مقامات الطاعة لله رب العالمين ﷻ باسم الموصول : الذين آمنوا ، والذين اتقوا ، والذين أحسنوا ، وذلك من أن المذكورين ما يزال الإيمان أو التقوى أو الإحسان فعلاً من أفعالهم القابلة للزيادة والنقصان والنقض أيضاً ، فهو لما يبلغ منزل الصفة اللازمة لهم ، فإذا ما استحال الفعل : (الإيمان/ التقوى/ الإحسان) بالاجتهاد فيه إلى أن صار سمة في سلوكهم ونعتاً لظاهرهم وباطنهم كان البيان عنهم بالصفة : المؤمنين والمتقين والمحسنين ، وهؤلاء لهم من الجزاء فوق ما هو لمن هم في أدنى منازلهم ومقاماتهم ، فالبيان هنا عمّن هو في مطلع الإيمان ، ولما يبلغ بعد مقطعه وذروته ، فإذا ما كان هذا المذكور في الآية ﴿ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ جزاء الذين آمنوا ، فكيف بجزء المؤمنين ، بل كيف بجزء المتقين ، بل كيف بجزء المحسنين ؟

ويمكن أن نفهم من البيان باسم الموصول وصلته في هذا المقام الإشارة إلى التقابل بين أفعال وأوصاف وجزاء الذين آمنوا ، وأفعال وأوصاف وجزاء الذين يأكلون الربا تصويراً لما بينهم من مفارقات بالغة : كُنْهًا وفعلاً وجزاء .

إنها مقابلة كفيفة بأن تغرس في القلب وعيا بما يقتضيه فعل كل من مآلٍ وعقبى .

وإذا ما كان اسم الموصول وصلته في ﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا ﴾ كشف عن جبلة أولئك ، فإنه في ﴿ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾ كاشفٌ عن واقعهم العقدي والعملي ، وعن منزلتهم في الحياة ، وأنهم من أحق الناس بإعمار الأرض ، وبأن يكونوا ولاة الأمر فيها ، وأن ينعموا بالرضا عما مضى والأمن مما هو آت .

والإيمان هو التصديق بالشيء ، وذلك لا يكون إلا عن علم ومعرفة ، فالعاقل لا يصدق بالشيء إلا إذا ما علمه وعرفه ووقف عليه بنفسه ، « ومعني المعرفة أن يعلم المعلوم على ما هو عليه بحيث لا يخفى عليه شيء من صفات المعلوم »^(١) .

فإذا ما تحقق التصديق بالشيء في القلب ، عقده عليه ، فمنعه من أن يخرج منه ومنع مضاده من أن يدخل فيه ، فينتقل الإيمان إلى مرحلة أعلى من مرحلة التصديق ، وهي مرحلة الاعتقاد ، فإذا ما إستقر الشيء المصدق به وعقد عليه القلب أثمر ذلك اطمئنانا به ، فتحقق في القلب به ثلاثة أفعال :
تصديق ، فاعتقاد ، فاطمئنان .

ذلك هو أصل كل إيمان بشيء ، وهذا هو المعتبر في الإسلام ، فإذا ما تخلف واحد من الثلاثة لم يكن الإيمان معتبراً .
المعتبر في الإسلام إذن هو الإيمان المتحقق فيه ثلاثة أفعال : التصديق ، والاعتقاد ، والاطمئنان .

وأول ما يجب الإيمان به وحدانية الله ﷻ ، ومعنى وحدانيته « أنه يستحيل عليه التجزئة والتبعيض وهمماً وتقديراً ، وأنه منفردٌ بصفاته وذاته غير مشابهٍ للخلق ، وأنه منفردٌ بانتساب الحوادث إليه من حيث إحداثها واختراعها »^(٢) .

(١) الفقه الأكبر للشافعي : ص ٥

(٢) السابق : ص ١٤

وهذا التوحيد أصل الإيمان بكل ما يجب الإيمان به ، وأنت لا تكاد تجد ضالاً في شيء مما يتعلق بأمور الإيمان إلا وجدت أصل ضلاله من عدم تحقيقه الإيمان بوحدانية الله ﷻ علي الوجه الذي ذكرته قبل .

وأولئك الذين زاغوا في باب الصفات والأفعال ، وزلقت أقدامهم في باب المتشابه ، إنما أتوا من جانب تحقيق التوحيد ، فمن صدق واعتقد واطمأن قلبه أن الله ﷻ منفرد بذاته وصفاته وأفعاله غير مشابه للخلق في شيء منها لم تقع منه ضلالة في أمر من أمور الإيمان ، والضابط الكلي في هذا قول الله ﷻ : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ (الشورى: ١١) (١) .

والإيمان بوحدانية الله ﷻ علي النحو الذي ذكرت قبل مقتضى الإيمان بالرسل وبكل ما جاءوا به من لدن آدم ﷺ إلى سيدنا محمد ﷺ .

جاء الفعل ﴿ ءَامَنُوا ﴾ في صلة الموصول غير مقيد بمعمول دلالة على أنه الإيمان بكل ما يجب الإيمان به مما جاءت به الرسل ، وأكملها رسالة الإسلام .

من آمن بكل الرسل الإلهية والأنبياء ، والتزم بكل الشرائع ، ومكارم الأخلاق ونفع العباد ، ولم يؤمن بأن محمداً رسول الله ﷺ وخاتم الرسل ولا نبي بعده فهو كافر قولاً واحداً محكما لا يقبل تأويلاً ، ولا تفسيراً ، وإن مات على ذلك ، فهو المخلد في النار لا يخرج منها أبداً قولاً واحداً محكما لا يقبل تأويلاً ، ولا تفسيراً .

(١) يحسن بك أن تتدبر هذه الآية في سياقها من أول السورة ، ففي هذا عون بالغ على حسن البصر بما فيها من أسرار البيان ، وإن شئت تدقيقاً وتوليداً للمعاني في قلبك فدونك ما رقنه شيخنا أبو موسى في دراسته أسرار البيان في سور آل حم : (ينظر : آل حم : الشورى - الزحرف - الدخان) دراسة في أسرار البيان - مكتبة وهبة - القاهرة ١٤٢١هـ ص ٦٤-٧٠ .

هو القول الحق الذي لا يحتمل أدنى مراجعة أو توقف فكل من ليس بمسلم هو كافر كفرةً يوجب عليه خلوده في النار ، ومن شك في هذا وظن أن غير المسلم سيدخل الجنة وتناله رحمة الله ﷻ يوم القيامة هو كافر مثله إلا أن يتوب عما ظنه ، وأعلن توبته مثلما أعلن ظنه .

القول بأن من مات يهودياً أو نصرانياً بعد بعثة رسول الله ﷺ وسماعه ببعثته يمكن أن يدخل الجنة هو من الكفر البواح.

يقول الله ﷻ : ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ ط فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكٰفِرِينَ ﴾ (آل عمران: ٣٢).

تلك حقيقة لا بد أن يجهر بها كل مسلم حتى لا تختلط الحقائق ، وإن أغضب هذا العالم كله أجمعين

يقول الله ﷻ في خاتمة سورة (الكهف) :

﴿ قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ﴿١٣﴾ الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٤﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَايَةِ فَحِطَّتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَزْنَا ﴿١٥﴾ ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ جَهَنَّمَ بِمَا كَفَرُوا وَآخَذُوا آيٰتِي وَرُسُلِي هُرُوًا ﴾ (الكهف: ١٠٣-١٠٦) (١).

(١) يحسن بك أن تدبر تسمية هذه السورة سورة الكهف ، وأن من السنة قراءتها في يوم الجمعة ، واستفتاحها بحمد الله على إنزاله الكتاب على عبده محمد ﷺ وعلاقتها بالحفظ من الدجال ، وحفظ الفتية ، وحفظ السفينة ، وحفظ والدي الغلام الفاجر ، وحفظ الكنز ، وحفظ أصحاب السد. فالقرآن الكريم هو كهف الأمة الحافظ لها من كل ما يمكن أن ينزل بها في معاشها ومعادها إن أحسنت الفهم والعمل ، فهو مجلس الأمن ومعدنه ومكنزه ومصدره ، وليس ثم معدن أمن ومجلسه ومكنزه سواه فالحمد لله رب العالمين أن جعلنا من المؤمنين به ، التالين له ، المتدبرين معاني الهدى فيه ، الهادين به وإليه ..

وعطف على الإيمان الذي هو التصديق والاعتقاد والاطمئنان بكل ما جاءت به رسالة الإسلام قوله ﷺ ﴿ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾ وهذا من السنة البيانية للقرآن الكريم ، وفي هذا هداية إلى أن الإيمان بمكوناته الثلاثة :
التصديق الناشئ عن علم ومعرفة .
والاعتقاد الجازم .

والاطمئنان هو أساس العمل في الإسلام .
فكل عمل لا يكون أساسه ذلك الإيمان يكون يوم القيامة هباءً منثوراً .
والله يقضي بأنه : ﴿ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴾ (المائدة: ٥).

والقرآن الكريم يصف أعمال الكافرين بأنها يوم القيامة كرماد وكسراب ،
يقول الحق ﷻ :

﴿ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ ذَٰلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ ﴾

(إبراهيم: ١٨)

﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ حَسَبُهُ الظَّمْثَانُ مَاءٌ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿٤٠﴾ أَوْ كظلماتٍ في نحرٍ لُجِّي يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرْنَهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ ﴾ (النور: ٣٩، ٤٠).

واصطفاء الفعل ﴿ وَعَمِلُوا ﴾ ليحيط بكل ما يكون من المرء على اختلاف آله ، فهو أعم من القول والفعل ، فالقول لما كان من اللسان ، والفعل لما كان من غير اللسان ، ولهذا يقابل الله ﷻ بين القول والفعل فيقول :

﴿ يَتَأْتِيهِمُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ ﴿٢﴾ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿ (الصف: ٢، ٣).

على أنه يأتي بالبيان بالفعل ، والمراد ما يشمل ما أحدثه اللسان وغيره وذلك على سبيل التغليب ، كما في قوله ﷺ : ﴿ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَيَّ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ (آل عمران: ١٣٥).

﴿ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾ (المائدة: ٧٩).

﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ ﴾ (القمر: ٥٢).

وفي إقامة الوصف ﴿ الصَّالِحَاتِ ﴾ مقام الموصوف « الأعمال » فقد كان مقتضى الظاهر أن يقال : « عملوا الأعمال الصالحات » كما جاء في قوله ﷺ : ﴿ إِلَّا مَنْ تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾ (الفرقان: ٧٠) دلالة على أن الاعتداد في الإسلام ليس بذات الأعمال وأقذارها وأنواعها ، بل الاعتداد بوصفها وثمرتها ، فليس في الإسلام أعمالٌ صغيرةٌ حقيرةٌ ، وأخرى كبيرةٌ جليلةٌ لذاتها ، بل الحقارة والجلالة للعمل بما هو متَّسِمٌ به من صلاحٍ وفسادٍ .
وصلاح العمل يتحقق له من أمرين :

من إخلاص القصد به ، فيكون ابتغاء وجه الله ﷻ .

ومن إقامته على ميزان الشرع .

فإذا ما تحقق فيه هذان الأمران كان عملاً صالحاً ، كبيراً أو صغيراً ، من أعمال المعاش (الدنيا) أو من أعمال المعاد (الآخرة) أو من أعمالهما معاً ، قولاً أو فعلاً .

« وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ هُوَ الْإِحْسَانُ : وَهُوَ فِعْلُ الْحَسَنَاتِ وَهُوَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ وَالَّذِي أَمَرَ اللَّهُ بِهِ هُوَ الَّذِي شَرَعَهُ اللَّهُ وَهُوَ الْمُوَافِقُ لِسُنَّةِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ ؛ فَقَدْ

أَخْبَرَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّهُ مَنْ أَخْلَصَ قَصْدَهُ لِلَّهِ وَكَانَ مُحْسِنًا فِي عَمَلِهِ فَإِنَّهُ مُسْتَحِقٌّ
لِلثَّوَابِ سَالِمٌ مِنَ الْعِقَابِ .

وَلِهَذَا كَانَ أُمَّةُ السَّلَفِ يَجْمَعُونَ هَذَيْنِ الْأَصْلَيْنِ ؛ كَقَوْلِ الْفَضِيلِ بْنِ عِيَاضٍ
فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ (الملك: ٢) قَالَ : أَخْلَصَهُ وَأَصُوبَهُ
فَقِيلَ : يَا أَبَا عَلِيٍّ مَا أَخْلَصَهُ وَأَصُوبَهُ ؟ فَقَالَ : إِنَّ الْعَمَلَ إِذَا كَانَ صَوَابًا وَلَمْ
يَكُنْ خَالِصًا لَمْ يُقْبَلْ . وَإِذَا كَانَ خَالِصًا وَلَمْ يَكُنْ صَوَابًا لَمْ يُقْبَلْ حَتَّى يَكُونَ
خَالِصًا صَوَابًا . وَالْخَالِصُ : أَنْ يَكُونَ لِلَّهِ ، وَالصَّوَابُ أَنْ يَكُونَ عَلَى السُّنَّةِ .

وَقَدْ رَوَى ابْنُ شَاهِينَ وَاللَّالِكَائِيُّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ : لَا يُقْبَلُ قَوْلٌ
وَعَمَلٌ إِلَّا بِنِيَّةٍ وَلَا يُقْبَلُ قَوْلٌ وَعَمَلٌ وَنِيَّةٌ إِلَّا بِمُؤَافَقَةِ السُّنَّةِ^(١)
وَيَقُولُ الْحَرَّالِيُّ فِي بَيَانِ الْعَمَلِ الصَّالِحِ : « هُوَ الْعَمَلُ الْمُرَاعَى مِنَ الْخَلَلِ ،
وَأَصْلُهُ الْإِخْلَاصُ فِي النِّيَّةِ ، وَبُلُوغُ الْوَسْعِ بِحَسَبِ عِلْمِ الْعَامِلِ وَإِحْكَامِهِ .
وَقَالَ : « وَالْعَمَلُ مَا دُبِّرَ بِالْعِلْمِ »^(٢) .

وَإِذَا مَا كَانَ فِي قَوْلِهِ ﷻ ﴿ ءَأَمِنُوا ﴾ طَلَاقَةٌ تَحْوِي الْإِيمَانَ بِكُلِّ مَا يَجِبُ
الْإِيمَانَ بِهِ مِمَّا أَنْزَلَهُ اللَّهُ ﷻ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾ طَلَاقَةٌ
تَحْوِي كُلَّ عَمَلٍ أُرِيدَ بِهِ وَجْهَ اللَّهِ تَعَالَى ﷻ ، وَكَانَ مُوَافِقًا لِلشَّرْعِ ، وَهَذَا ضَرْبٌ
مِنَ التَّنَاسُقِ الْبَدِيعِ .

وَفِي عَطْفِ ﴿ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾ عَلَى ﴿ ءَأَمِنُوا ﴾ وَالْإِيمَانَ يَتَضَمَّنُ
الْعَمَلَ الصَّالِحَ عِنْدَ أَهْلِ السُّنَّةِ ، لِأَنَّ الْإِيمَانَ تَصْدِيقٌ بِالْقَلْبِ ، وَإِعْلَانٌ بِاللِّسَانِ ،
وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ تَوْكِيدٌ لِأَهْمِيَّةِ الْعَمَلِ الصَّالِحِ ، لَيْسَ الْأَهْمُ مِنْ تَعْتَقُدَ اعْتِقَادًا
جَازِمًا بِمَا أَمَرَ الْإِسْلَامُ بِاعْتِقَادِهِ ، بَلْ لِأَبَدٍ مِنَ الْعَمَلِ الصَّالِحِ الَّذِي بِهِ نَفْعُكَ وَنَفْعُ
أُمَّتِكَ ، فَهَذَا مِنْ قَبِيلِ عَطْفِ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِّ تَقْرِيرًا لِلْخَاصِّ لِمَا فِيهِ مِنْ
مَشَقَّةٍ عَلَى بَعْضِ النُّفُوسِ الْمُتَهَالِكَةِ بِالْمَعْصِيَةِ .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية : ١٧٧/٢٨

(٢) نظم الدرر : ١٦٥/١ (بيروت) .

ومن سنة البيان القرآني أيضاً أن يعطفَ على قوله ﷺ ﴿ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾ ما فيه من طلاقة عملين لهما في الإسلام المنزلة العليا : إقام الصلاة وإيتاء الزكاة فقال ﷺ : ﴿ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوْا الزَّكَاةَ ﴾ .

ولا يذكر الصلاة أو الزكاة بفعالها كأن يُقال : « صلوا » أو « زكوا » بل يأتي البيان عن فعل الصلاة بقوله تعالى : ﴿ أَقَامُوا الصَّلَاةَ ﴾ وعن فعل الزكاة ﴿ ءَاتَوْا الزَّكَاةَ ﴾ وقد جاء الأمر بالصلاة في خطاب الله ﷻ رسوله ﷺ في سورة « الكوثر » إذ يقول له ﷻ : ﴿ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ۝ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَخَّرْ ۝ ﴾ (الكوثر: ٢٠١).

ذلك أن النبي ﷺ لا يكون منه البتة إلا إقامة الصلاة على كمالها ، فكان مستغنيا بما فطره عليه ربه ﷻ عن أن يؤمرَ بالإقامة ، ففي الإتيان بالفعل : « أقاموا » و « آتوا » بيانٌ عظيم لمنزلة هذين الفعلين :

في اصطفاء الفعل ﴿ أَقَامُوا ﴾ دلالة على أن الاعتدَادَ فِي الصَّلَاةِ بِإِقَامَتِهَا ، لا بِأَدَائِهَا ، وإِقَامَتُهَا هي القيام بحقها وإيفاء عناصر اكتمالها ، فالإقامة مأخوذة من قولهم (أقام) أي كمل وراج ، وقولهم : سوق قائمة أي وافرة رائجة ، وهذا ماءٌ قائم أي دائم ، وفي القيام على الشيء معنى المحافظة ومعنى الملازمة . قال ﷻ : ﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ﴾ (النساء: ٣٤) وهي قوامةٌ معاهدةٌ وإصلاحٌ ، ورعايةٌ ، وحمايةٌ .

الرجالُ هم المتكفلون بشؤونهنَّ والمعنيون بأموهنَّ ، فهي قوامة تكليف يُثمر تشريفاً ، فعلى قدر قيام الرجل بما كلف من الرِّعاية والحِماية يكون تشريفه ، ومنه قولهم : السُّلطان قائمٌ بالأمة : أي حافظٌ لها ملازمٌ مُصلحٌ لشأنها . إقامة الصلاة إذن هي الحفاظُ عليها ومداومة فعلها وإصلاح أركانها وتحقيق شرائطها الحسبية والمعنوية ، وقد مدح الله ﷻ المؤمنين بقوله تعالى جدُّه :

﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۝ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ﴾ .

﴿ وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴾ (المؤمنون: ٩) .

﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١﴾ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٣﴾ إِلَّا الْمُصَلِّينَ ﴿٤﴾ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ ﴾ (المعارج: ١٩-٢٣)

فإنَّ الله ﷻ لم يصف المؤمنين بأنهم يُصلُّون ، بل بأنهم في صلاتهم خاشعون ، أي خائفون خوفاً يملأ القلب حرمة والأخلاق تهذيباً والأطراف تأديباً خشية أن تُردَّ عليهم صلاتهم ، ومن ذلك خفض البصر إلى موضع السجود ... والخشوع في الصلاة بجمع الهمة لها ، والإعراض عمَّا سواها ، وذلك بحضور القلب والتفهم والتعظيم والهيبة والرَّجاء والحياء من أن يرى الله ﷻ منه ما يُرضيه^(١) ...

ووصفهم بأنهم على صلاتهم يحافظون « أي يجتهدون تعهداً بغاية جدِّهم لا يتركون شيئاً من مفروضاتها ولا مسنوناتها ، ويجتهدون في كمالاتها »^(٢) .

فإقامة الصلوة لا تحقِّق بمجرد أداء أقوالها بأفواهنا ، وأفعالها بجوارحنا الظاهرة ، دون أن يكون للقلب سلطانٌ على ما تنطقُ ألسنتنا وما تفعل جوارحنا فإنَّ مثل هذا ، وإن اعتدَّ به الفقهاء في صحَّة الصلوة وإسقاطها عمَّن فعلها كذلك .

الله ﷻ لا يجعل مثل هذا العمل الخاوي من خشوع القلب مثمراً ، وأعلى ما تثمره الصلوة الصلوة بين العبد وربه ﷻ ، فهو أقرب ما يكون من ربه تعالى جدِّه وهو ساجدٌ ، وإذا لم تصلح صلاته لم يصلح سائر عمله :

روى أبوداود في كتاب (الصلوة) بسنده : حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا يُونُسُ عَنْ الْحَسَنِ عَنْ أَنَسِ بْنِ حَكِيمٍ الضَّبِّيِّ قَالَ خَافَ مِنْ زِيَادٍ أَوْ ابْنِ زِيَادٍ فَأَتَى الْمَدِينَةَ فَلَقِيَ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ فَانْسَبْنِي فَانْتَسَبْتُ لَهُ فَقَالَ

(١) ينظر نظم الدرر : ٣٤٢/٥ .

(٢) السابق : ٣٥٤/٥ .

يَا فَتَى أَلَا أُحَدِّثُكَ حَدِيثًا قَالَ قُلْتُ بَلَى رَحِمَكَ اللَّهُ. قَالَ يُونُسُ أَحْسِبُهُ ذَكَرَهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسِبُ النَّاسُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ أَعْمَالِهِمُ الصَّلَاةُ قَالَ يَقُولُ رَبُّنَا جَلَّ وَعَزَّ لِمَلَائِكَتِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ انظُرُوا فِي صَلَاةِ عَبْدِي أَتَمَّهَا أَمْ نَقَصَهَا فَإِنْ كَانَتْ تَامَةً كُتِبَتْ لَهُ تَامَةٌ وَإِنْ كَانَ انْتَقَصَ مِنْهَا شَيْئًا قَالَ انظُرُوا هَلْ لِعَبْدِي مِنْ تَطَوُّعٍ فَإِنْ كَانَ لَهُ تَطَوُّعٌ قَالَ أَتَمَّوْا لِعَبْدِي فَرِيضَتَهُ مِنْ تَطَوُّعِهِ ثُمَّ تَوَخَّذُوا الْأَعْمَالَ عَلَى ذَاكُمْ». (صححه الألباني)

وروى الحميدي في مسنده من حديث عبادة بن الصامت بسنده حدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْأَنْصَارِيُّ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَجْلَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى بْنِ حَبَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَيْرِيزٍ عَنِ الْمُخَدِّجِيِّ قَالَ قِيلَ لِعُبَادَةَ ابْنِ الصَّامِتِ رضي الله عنه: إِنَّ أَبَا مُحَمَّدٍ يَقُولُ: الْوِثْرُ وَاجِبٌ. فَقَالَ عُبَادَةُ: كَذَبَ أَبُو مُحَمَّدٍ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «خَمْسُ صَلَوَاتٍ كَتَبَهُنَّ اللَّهُ عَلَى الْعِبَادِ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ، فَمَنْ أَتَى بِهِنَّ لَمْ يَنْتَقِصْ مِنْ حَقِّهِنَّ شَيْئًا - لِلْقَادِرِينَ - كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ عز وجل أَنْ يُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ، وَمَنْ لَمْ يَأْتِ بِهِنَّ فَلَيْسَ لَهُ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدٌ: إِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُ، وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ».

ومثله في صحيح ابن حبان من كتاب (الصلاة)

وروى أحمد في مسنده من حديث ابن عمرو بسنده عن كَعْبِ بْنِ عَلْقَمَةَ عَنْ عَيْسَى بْنِ هِلَالِ الصَّدْفِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ ذَكَرَ الصَّلَاةَ يَوْمًا فَقَالَ: «مَنْ حَافِظٌ عَلَيْهَا كَانَتْ لَهُ نُورًا وَبُرْهَانًا وَنَجَاةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَنْ لَمْ يُحَافِظْ عَلَيْهَا لَمْ يَكُنْ لَهُ نُورٌ وَلَا بُرْهَانٌ وَلَا نَجَاةٌ وَكَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ قَارُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَأَبَى بَنِي خَلْفٍ». ومثله في صحيح ابن حبان من كتاب (الصلاة)

فهذا دالٌّ دلالة بيّنة على أن إقامة الصلاة هي من كمالها، فإن نقصت من خشوعها، لم يكن المصلي مقيمًا لها.

وجاء البيان عن إخراج الزكاة في القرآن الكريم بإيائها ، ففي « الإيتاء »
طلاقة الأثر ، وفي الإعطاء خصوصيته ، وفي الإيتاء معنى السهولة في المناولة ،
والبعد عن الافتعال والتكلف ، وقد سمي « السيل » أتيا ؛ لسهولة جريان مائه ،
وفي الإيتاء معنى الأحقية والإلزام ، وفيه معنى التمكين ، والإيتاء يكثُر في
الأمور العظيمة ، ولا سيما إيتاء الكتاب والعلم ، وهذا في القرآن الكريم جدُّ
كثير .

كلُّ هذا هو في أفق دلالة الفعل واقعا من المخلوق ، أمَّا ما كان من فعل
الله ﷻ فإنَّ ما يجبُ له ﷻ وما يجوزُ عليه وما يستحيلُ لهُ أثرٌ بالغٌ في فقه
دلالة الفعل (أتى) أو (أعطى) فما يؤخذ من الفعلين في سياق الخلق ،
لا يلتزم به في سياق البيان عن فعل الحق ﷻ .

واختصاص فعل « الإقامة » مع الصلاة ، وفعل « الإيتاء » مع الزكاة بالذكر
هنا كما هو من سنن البيان القرآني فيه من الدلالة فيض بالغ من ذلك : أن
العلاقة بين الصلوة والزكاة علاقة تكامل : في الصلاة علاقة العبد بربه ﷻ ،
ويطوى فيها روح الصيام : المراقبة ، وهما : الصلوة والصيام من العبادات البدنيَّة ،
والتي لا يعودُ نفعها المباشر على غيرِ فاعلها ، وإن عادَ على الأمة نفعهما عوداً
غير مباشر ، فإنَّ من صلاح الفرد صلاح الأمة .

وفي الزكاة علاقة العبدُ بأخيه المسلم ، فهي من التكافل الاجتماعيِّ الذي
لا يستقيم حال الأمة بدونه . وفي الزكاة روحُ « الحجِّ » : التجرُّد والنَّفْع ، علاوةً
على ما بين الزكاة والحج من تعلقٍ من وجه من يُفرضان عليه ، فهما
لا يُفرضان إلا على القادر عليهما .

وقد لقيت فريضة الصلوة والزكاة من الأمة في العصور المتأخرة تهاوناً لم
تلقه فريضة الحج ، ولا فريضة الصيام ، على الرغم من عظيم فضل الصلوة
والزكاة ، فترك الصلوة كفرٌ ، كما جاءت به السنة النبوية :

روى مسلم في كتاب (الإيمان) بسنده عن جرير قال يحيى أخبرنا جرير عن الأعمش عن أبي سفيان قال سمعت جابراً رضي الله عنه يقول سمعت النبي ﷺ يقول : « إن بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة ».

والامتناع عن إيتاء الزكاة ردة .

روى مسلم في كتاب (الإيمان) بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال لما توفي رسول الله ﷺ واستخلف أبو بكر رضي الله عنه بعده وكفر من كفر من العرب قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأبي بكر رضي الله عنه كيف تقابل الناس وقد قال رسول الله ﷺ : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله » . ؟

فقال أبو بكر رضي الله عنه : « والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة ، فإن الزكاة حق المال والله لو منعوني عقلاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه »

فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه « فوالله ما هو إلا أن رأيت الله ﷻ قد شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق » .

وعلى الرغم من هذا ، فالناس في زماننا حريصون على الصيام ، ويستكفون من أن يراهم الناس على فطر في رمضان ، وإن اكتفوا بصيام بطونهم وفروجهم ، وهم أشد حرصاً على الحج وأمرهم مع الصلاة والزكاة جد عظيم ، فكم من صائم وحاج لا يصلي ، ولا يزكي . ذلك بأنهم قوم لا يعقلون .

وجاء عطف هاتين الفريضتين : إقام الصلاة وإيتاء الزكاة على عمل الصالحات ، وإن يكن من عطف الخاص على العام في ظاهره ، فإنه في حقيقته عطف لما هو ممثل ذروة علاقة العبد بربه ﷻ : الصلاة ، ولما هو ممثل

ذروة علاقة المسلم بأخيه المسلم ، ومن حافظ عليهما فهو أشد حفاظاً على غيرهما من الصلوات ، وأنت لا تكاد تجد مقيماً للصلاة ، ومؤتياً للزكاة إلا وجدته مقيماً على الصالحات .

وفي البيان عن جزاء الذين آمنوا ... بقوله ﷺ : ﴿ فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ دلالة على عظيم ما أعد لهم : قوله ﷺ : ﴿ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ﴾ في تقديمه الجار والمجرور ﴿ لَهُمْ ﴾ إشارة إلى اختصاصهم بذلك الأجر ، وفي قوله تعالى ﴿ أَجْرُهُمْ ﴾ إشارة إلى تفضل الله ﷻ عليهم ، فجعل فضله عليهم إزاء إيمانهم وعملهم الصالحات ، وهي فروض عليهم - أجراً .

والأجر في لسان العرب إنما هو جعلُ العامل على عمله «أى المقابل لعمل يكلف به المرء ليس فرضاً عليه ، ولذا لا يُعطي السيد عبده أجراً على خدمته وما يعمل له ، ولا يُعطي الوالدان ولدهما أجراً على رعايته لهما ، فإن ذلك فرضٌ عليه ، ولكن الله ﷻ تفضل على الذين آمنوا ، فلم يعاملهم معاملة لهم لعيبيدهم حين يؤدّون ما يكلفون به من أعمال ، بل أوجب لهم على نفسه تفضلاً أجراً إن أحسنوا العمل ، كمثل ما يوجبون هم على أنفسهم أجراً حين يكلفون أو يطلبون من نظرائهم عملاً ، وإن كانوا أصدقاءهم .

هذا من عظيم فضل الله ﷻ عليهم ، ولكن أكثر الناس لا يشكرون . ولو عاملنا بالعدل لا بالفضل ما استحق أحدٌ من عباده شيئاً ، وإن بقي عمره لله ﷻ ساجداً .

روى البخاري في كتاب (المرضى) بسنده عن الزهري قال أخبرني أبو عبيد مولى عبد الرحمن بن عوف أن أبا هريرة رضي الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول : «لن يدخل أحدًا عمله الجنة» . قالوا : ولا أنت يا رسول الله ؟

قَالَ : « لَا ، وَلَا أَنَا إِلَّا أَنْ يَتَّعَمِدَنِي اللَّهُ بِفَضْلِهِ وَرَحْمَةٍ فَسَدُّوا وَقَارِبُوا وَلَا يَتَمَنَّيَنَّ أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ إِمَّا مُحْسِنًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَزِدَّادَ خَيْرًا ، وَإِمَّا مُسِيئًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَسْتَعْتَبَ »^(١).

وفي إضافة الأجر لهم ﴿ أَجْرُهُمْ ﴾ دون أن يقال : « لهم أجرٌ عظيم » مثلاً ، إشارة إلى أنه لما كان صنيعهم عظيماً عند الله ﷻ كان جزاؤهم من جنس عملهم ، فعلى قدر إحسان العبد في عمله يكون أجره المتفضل به عليه .
في هذا حثٌ لكل مسلم على أن يبالي في إتقان العمل ، وبمثل هذا تصلح أحوال الناس ، أمّا أن يقطع للناس أجراً دون ربطه بإتقان العمل ، فذلك فيه ترغيب لهم أو إعانة لهم على أن يتهاونوا ، ولا سيّما في زمان الفرار من الجنة إلى النار .

ولو أحسن كلُّ ذي ولاية على قومه لربط أجور العاملين في ولايته بمقدار إتقانهم أعمالهم ، ولم يقطع لهم أجوراً متعينة أحسنوا أم أساؤوا .
وفي قوله ﷻ : ﴿ عِنْدَ رَبِّهِمْ ﴾ إشارة إلى أنه محفوظ لا يخشى عليه نسيان ، ولا يتوجه إليه نقصان . وإشارة إلى كرم هذا الأجر ورفعته ، فهو يربيه لهم كما يربي المرء فلوّه ، وكما رباهم هم بما فرضه عليهم من طاعته ، ونهاهم عن معصيته .

(١) لعل في تسمية فضله عليهم أجراً ما يتأدب به العباد من أن يحرصوا على أن يقدموا شيئاً ، ولو من الشكر والثناء لمن أدى ما عليه فريضة ، ونحن أحوج ما نكون إلى ثقافة التراحم والتجمل مع الآخرين ، ولا سيّما إذا ما كانوا من تحت إمرتنا ، فكم هو جميل أن يشكر صاحب العمل من عنده من العاملين حين يحسنون ويزيدهم في الإحسان ، لا أن يمنّ عليهم ، ويشعرهم بأنه المتفضلّ عليهم إذا استخدمهم عنده ، وأن بملكه أن يأتي بمن هو خير منهم ، فهو ولي نعمتهم ، وربهم المتفضل عليهم ، وهي نزعة فرعونية إذ قال لقومه ﴿ أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى ﴾ ﴿ فَآخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى ﴾ (النازعات: ٢٤، ٢٥) .

كل ذلك تربية للعباد ، ومن أول ما أخبر به الله ﷻ عن نفسه في سورة «الفتاحة» هو أنه ﴿ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ فكل ما يأتيك من أمر ونهي في الكتاب والسنة هو تربية لك ونماء وقوة ومددٌ وعونٌ لك وزاد في مسيرك القويم إلى مصيرك الكريم في جنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين .
وفي نفي الخوف ، والحزن عنهم جمعٌ بين الحُسنيين :
الخوف إنما هو من آتٍ مغيب عنهم لا يعلمون أمره .
والحزن إنما هو علي أمرٍ قد فاتهم ، لا يستطيعون استرجاعه .
فالعبدُ بين خوفٍ مما هو قادم عليه لا يعلمه ، وحزنٍ على ما كان منه ، وهو عاجزٌ عن إصلاحه واسترداده ، ولن تجد هماً يعترى عاقلاً إلا كان من هذين البابين ، فنفاهما عنه .

ولعل في قوله ﷻ ﴿ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ ﴾ إشارة إلى حالهم في المعاش ، وفي قوله ﷻ ﴿ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ إشارة إلى حالهم في المعاد ، فهم في معادهم (الآخرة) لن يحزنوا على ما كان منهم من صالحٍ لما يرون من عظيم مثوبته ، وهم في معاشهم لا يخافون أن يفوتهم شيءٌ ، ليقينهم أنه ما أصابهم لم يكن ليخطئهم وأن ما أخطأهم لم يكن ليصيبهم .

روى أبو داود من كتاب (السنة) من سننه بسنده عن ابنِ الدَيْلَمِيِّ قَالَ أَتَيْتُ أَبِيَّ بْنَ كَعْبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقُلْتُ لَهُ : وَقَعَ فِي نَفْسِي شَيْءٌ مِنَ الْقَدْرِ ، فَحَدَّثَنِي بِشَيْءٍ لَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يُذْهِبَهُ مِنْ قَلْبِي . فَقَالَ : لَوْ أَنَّ اللَّهَ عَذَّبَ أَهْلَ سَمَوَاتِهِ وَأَهْلَ أَرْضِهِ عَذْبَهُمْ ، وَهُوَ غَيْرُ ظَالِمٍ لَهُمْ وَلَوْ رَحِمَهُمْ كَانَتْ رَحْمَتُهُ خَيْرًا لَهُمْ مِنْ أَعْمَالِهِمْ .
وَلَوْ أَنْفَقْتَ مِثْلَ أَحَدِ ذَهَبًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا قِيلَ اللَّهُ مِنْكَ حَتَّى تُؤْمِنَ بِالْقَدْرِ ، وَتَعْلَمَ أَنَّ مَا أَصَابَكَ لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئَكَ ، وَأَنَّ مَا أَخْطَأَكَ لَمْ يَكُنْ لِيُصِيبَكَ ، وَلَوْ مَتَّ عَلَى غَيْرِ هَذَا لَدَخَلْتَ النَّارَ .

قَالَ : ثُمَّ أَتَيْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ .

قَالَ : ثُمَّ أَتَيْتُ حُذَيْفَةَ بْنَ الْيَمَانَ فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ .

قَالَ : ثُمَّ أَتَيْتُ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ فَحَدَّثَنِي عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِثْلَ ذَلِكَ .

وقد ناسب الخوف البيان بالاسم وبالحرف (على) الدال على الاستعلاء ، فالخوف إنما هو خارج عن الذات ، وناسب الحزن المتفجر من الداخل البيان بالفعل المضارع المبني على الضمير (هم) الدال على الاستبطان . وكل ذلك في سياق النفي عنهم .

إن المرء ليحزن على ما اقترب ، ويخاف مما يقع عليه من غيره ، وكلما كان توجس استعلاء غيره عليه كان الخوف أنكى ، وكلما كان هم الذات المتوغل أشد كان الحزن أنكد ، فنفي الخوف الآتي عليهم من خارجهم ليتناغى مع الجزاء الآتي من عنده ﷻ .

وقد جاء اقتران الخبر عن اسم الموصول ﴿ الَّذِينَ ﴾ بالفاء ﴿ فَلَهُمْ ﴾ وكان يمكن عربية أن يقال : ﴿ لَهُمْ أَجْرُهُمْ ﴾ ، فهو وإن كان سائغاً شائعاً في لسان العربية أن يقترن خبر المبتدأ بالفاء فإن فيه إشارة إلى تضمن المبتدأ معنى الشرط ، وفيه أيضاً إشارة إلى أن جزاءهم لن يتأخر عن فعلهم ، فمن عدل الله ﷻ وفضله ورحمته أنه لا يدع العامل حتى يجف عرقه ليمنحه جزاءه ، بل إنه ليمنحه الجزاء بمجرد العزم على فعله ، وإن أعاقه عن فعله عائق .
إن لمن صور الجزاء ما يجده العبد العازم على فعل الخير من الطمأنينة ، وانسراح النفس ، فهذا جزء معجل من جزائه ، يجده بمجرد العزم ، فكيف بجزائه من بعد البدء ، ومن بعد التمام ، ومن بعد اللقاء يوم القيامة ؟

الأمر بترك الربا

لما بلغت الآيات بالموعظة مبلغاً نافذاً في كل من كان له قلب ، فكانت الآذان والقلوب مهينة لأن تصدع بالأمر ، وتخضع ، فتدع ما كانت عليه مما لا يرضي ربها ﷻ جاء على لاجب هذا الوطاء البياني الهادي قول الله ﷻ : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ .

هذه الآية ناظرة من وجهٍ إلى قوله ﷺ ﴿ فَالَهُ مَا سَلَفَ ﴾ فهذا قد يحسب سامعٌ أن ما كان من قبل النزول ، ولم يتم إنجازَه من تعاقدات ربوية ، داخلٌ في قوله ﷻ : ﴿ فَالَهُ مَا سَلَفَ ﴾ ، فجاء قوله تعالى جدّه :

﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾
ساداً عليهم كل سبل الربا ، آخذاً بأيديهم إلى ما فيهم طهرهم .

وفي هذا النداء من التكليف والإلزام واستنهاض الهمة المثمر تشریفاً ما فيه ، علاوةً على ما فيه من إشارة إلى أن المنادى عليهم المأمورين بتقوى الله ﷻ وبترك الربا فيهم بقيةً من غفلة ، لا يحسنُ بعقلٍ أن يقيمَ عليها ، وقد نبّه إليها ودُعِيَ إلى التطهر منها .

النداء في القرآن الكريم الذي يُشفعُ بأمرٍ أو نهْيٍ هو خاصٌ بتلك الطائفة : ﴿ الَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ من أن إيمانهم ما يزال فعلاً من أفعالهم ولما يصبح بعدُ صفةً من صفاتهم ، فنادى عليهم ليرفعهم من وهادهم التي أخذوا إليها إلى شرفِ الاتصاف بالإيمان ، فيكونون من المؤمنين لا من ﴿ الَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ وحينذاك لا يُنادي عليهم ليوظهم من غفلتهم ، ثم يأمرهم ، بل ينادي عليهم ليشرفهم بالنداء عليهم ، فهو نداءٌ إقبالٍ وتشریفٍ ، وليس نداءً إيقاظٍ وتنبيه ، ولذا جاء النداء على من صار الإيمانُ صفةً من صفاتهم مرةً واحدةً في القرآن الكريم ، وعلى نهج بديع . قال ﷻ : ﴿ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (النور: ٣١).

انظر كيف أمرهم أولاً ، من قبل أن يُنادي عليهم ، فإنهم بما اتصفوا به من الإيمان ، في يقظة ، لا تغفلُ قلوبهم ، فتنبه بالنداء ، ولذا لم يجعل نداءهم ، كما جعله للذين آمنوا ، بل حذف حرف النداء (يا) ، وحذف الألف من (أيها) .

في هذا إشارةً إلى أنهم ليسوا بالبعيدة قلوبهم ، فيستطال لها صوتُ النداء ، بل قلوبهم حاضرةٌ شاهدةٌ .

وانظر كيف أنه لم يأمرهم بالتوبة النصوح ، فإنها متحققة منهم ولكنه ندبهم إلى توبة خاصة يترقون بها من مقام الإيمان إلى مقام أعلى ، فقال ﷺ : ﴿ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا ﴾ فهذه الجمعية في التوبة تجعلها توبة خاصة ذات جزاء خاص ، بينما الذين آمنوا بأمرهم بالتوبة النصوح : ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نُّصُوحًا ﴾ (التحریم: ٨) والعبادات الجمعية في الإسلام هي أجود عطاءً وأوفر نوالاً ، وأنفذ أثراً في الفرد والأمة .

وانظر الاجتماع على الصلاة ، والصيام والحج والجهاد ، ونحو ذلك . إن العمل الجماعي أعظم أثراً من العمل الفردي^(١)

بهذا يتبين لنا أن المنادى عليهم في قول الله ﷻ : ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ ﴾ إنما هم أولئك الذين بقيت فيهم بقية بعد إيمانهم من غفلة جعلتهم على شيء من التطلع إلى ما كان قد تعاقدوا عليه من الربا قبل نزول الآيات ، ولم يستوفوا عقدهم .

وجاء الأمر بتقوى الله ﷻ من قبل الأمر بترك ما بقى من الربا توطئة وتمهيدا ، وفي الوقت نفسه يحمل من التهديد لمن لم يسارع إلى ترك ما بقى من الربا ، وكان فيه تناسب مع قوله ﷻ من بعد ﴿ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ .

(١) يدرك المناوعون للإسلام وأخذانهم وحفدتهم من بني جلدتنا من العلمانيين والبراليين هذا ، ولذا يشددون على تجريم الأعمال الجماعية في الدعوة وفعل الخير ، ويتصايحون أنهم لا يمنعون أحداً أن يصلي وأن يفعل الخير ، ولكن كن في نفسك ، وليس لك شغلٌ بغيرك ، فهم يعلمون جيداً أن العمل الفردي في باب الخير ضعيف الأثر ، ويعلمون معنى أن الله ﷻ يقول ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴾ (البقرة: ٤٣) و ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴾ (التوبة: ١١٩) و ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ (المائدة: ٢) فكان التضييق على الجمعيات الخيرية المسلمة ، والتيسير على جمعيات المجتمع المدني لأنها لا تقيم أمرها على الكتاب والسنة كالجمعيات الخيرية الإسلامية .

والتَّقوى التى أمروا بها فسرها النبي ﷺ فيما رواه الترمذي في كتاب (صفة القيامة) من سننه بسنده عن عطية السعدي رضي الله عنه وكان من أصحاب النبي ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ « لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً لما به البأس ».

قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه .
فليس الذي لا يدع إلا الحرام هو المتقى ، فالله ﷻ قد جعل بين الحلال والحرام أبواباً من المتشبهات ، ومن التقوى الفرار منها ، وقد ندبنا النبي ﷺ إلى اتقائها .

روى البخاري في كتاب (الإيمان) بسنده عن عامر قال سمعت النعمان ابن بشير رضي الله عنه يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول: « الحلال بين والحرام بين ، وبينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس ، فمن اتقى المشبهات استبرأ لدينه وعرضه ، ومن وقع في الشبهات كراع يرعى حول الحمى ، يوشك أن يواقع .
ألا وإن لكل ملك حمى ، ألا إن حمى الله في أرضه محارمه . ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله ، وإذا فسدت فسد الجسد كله . ألا وهى القلب » .

وفي رواية له أخرى في كتاب (البيوع) بسنده عن الشعبي عن النعمان ابن بشير رضي الله عنه قال قال النبي ﷺ: « الحلال بين ، والحرام بين وبينهما أمور مشتبهة ، فمن ترك ما شبه عليه من الإثم كان لما استبان أترك ، ومن اجتراً على ما يشك فيه من الإثم أو شك أن يواقع ما استبان ، والمعاصي حمى الله ، من يرتع حول الحمى يوشك أن يواقع » .

والأمر بتقوى الله ﷻ شاملُ الأمر بتقوى النار ، وتقوى يوم القيامة ممَّا جاء الأمرُ به في القرآن الكريم ، فإنَّ من يتقى الله ﷻ يحقق لنفسه اتقاء أهوال يوم القيامة صغيرها وكبيرها ، وتحقق تقواه ﷻ أيضا اتقاء النار بكلِّ دركاتها وأهوالها .

وقد جاء البيان عن التقوى وأهلها والأمر بها في سورة «البقرة» على نحو لم يكن لغيرها مثله ، فهي سورة التقوى ، ومن البين العلاقة الوثقى بين الأمر بتقوى الله ﷻ ، والأمر بترك ما بقى من الربِّا ، فجميعُ صورِ الربِّا ما كان منها في الجاهلية ، وما كان منها في العصور اللاحقة إلى قيام الساعة لا تخرج عن أن تكونَ من الحرام البين ومن المشتبهات .

والمسلم يفرُّ من الضَّربين معا ، فمن لم يتق المشتبهات من صور الربا وقع في البين القطعي من صور الربِّا ، فتكون الماحقة.

وعمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : «دعوا الربِّا والريبة» ومن وجوه معناه في هذا السياق : دعوا الربا المقطوع بأنَّه ربا ، ودعوا ما كان دخوله في الربا ريبة وهو المشتبهات. فمقالة عمر مخرجها حديث : «الحلالُ بينَ....»

فلا يزعمَنَّ زاعمٌ أنَّ (ال) في قوله (الربِّا) للعهد الخارجي ، أي ربا الجاهلية الذي هو ربا النَّسيئة وحده، فيدعي أن الله ﷻ إنما أمرنا بترك ربا النَّسيئة وحده. أو يزعمَنَّ أن (ال) للعهد الذكري الرَّاجع إلى «الربِّا» المذكور في آية سورة (آل عمران) والمعلنة النَّهيَ عن أكل الربِّا أضعافا مضاعفة : ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران: ١٣٠) من أنَّ سورة (إل عمران) أسبقُ نزولاً مِنْ سورة (البقرة) ، فكأنَّه يقول في آية سورة (البقرة) : وذروا الربِّا الذي نهيتكم عنه في سورة (آل عمران) ، لا يزعمَنَّ زاعمٌ ذلك ، فإنه يتناقضُ مع أصول الفقه القويم لبيان

القرآن الكريم ، فالقول بأن (ال) للعهد الخارجي متغافلٌ عما جاءت به السنة الصحيحة من تحريم ربا الفضل^(١).

والقول بأن (ال) للعهد الذكري تغافلٌ عن ضوابط الأخذ بمفهوم المخالفة على النحو الذي فصلت القول فيه قبل .

ملاك القول في هذا أن «الربا» المنهي عنه والمأمور بتركه في آية سورة (البقرة) إنما هو جميع الربا الذي فصلته السنة النبوية ، فهي آية بمثابة سنام آيات الربا كلها ، مثلما كانت سورة (البقرة) سنام القرآن كله .

وقد جاء الأمر بترك الربا معطوفا على الأمر بالتقوى ، فدل على أن من لم يتق ما بقي من الربا عرض نفسه لغضب الله ﷻ ومحقه .

وجاء البيان عن الأمر بترك الربا بقوله ﷻ : ﴿ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا ﴾ ففي هذا الفعل (ذروا) معنى ليس في «اتركوا» ، فإنه يقال : فلان يذر الشيء أى يقذفه لقلّة اعتداده به .

وفي الأمر بهذا الفعل إشارة إلى أنه لا يليق بالذين آمنوا أن يتركوا ما بقي من الربا ، كمثل ما يتركون غيره ، بل عليهم أن يقذفوا به بعيدا عنهم احتقاراً له ، وإن كان مالاً جداً عظيم ، فلا تتعلق به نفوسهم ، بل تفارقه فراق مبغض ، نافر ، فهو ما أمره بتركه حساً فحسب ، بل أمرهم بأن تنقطع نفوسهم عنه ، وتفرّ فرارها مما تخاف وتبغض .

في هذا من الهداية إلى فضاة ما يجلبه عليهم الربا ، وضلالة من يُقدم على شيء منه ولو بشبهة ، والهداية إلى خسران من تتعلق نفسه به ويحتال فيه ، فكيف بمن يدعو إليه ويزينه للناس ، بل يحملهم عليه بما يضيق الخناق عليهم ، فيسدّ السبل من أمامهم إلا سبيل الربا !!؟

(١) الذي هو منتشر في ديارنا في هذا الزمان هو ربا النسيئة : ربا الديون (القروض) ربا البنوك ، هو عينه ربا الجاهلية ، وربا الفضل أقل انتشاراً منه .

وجاء قوله ﷺ : ﴿ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ والخطاب لمن آمن كما هو قائم في صدر الآية ، فالمعنى على أن ترك ما بقي من الربا تركا لا يبقى معه في النفس أدنى تطلع ، بل يكون تركا معدنه البغض لما بقي من الربا يلزمكم إن كنتم مؤمنين .

« وهذا كثيرا ما يورد في الحجاج ، كما تقول للرجل : إن كان الله ربك وخالقك ، فلا تعصه ، وإن كان لقاء الله حقا ، فتأهب له ، وإن كانت الجنة حقا ، فتزود إليها » (١)

فالشرط آتٍ لبيان التلازم ، وليس لتعليق ترك الربا على الشرط .

التهديد على التصرف بالربا

ما مضى كان ترغيبا في ترك ما بقي من الربا يتعطف به ﷺ من عظيم ربوبيته العالمين ورحمانيته ورحيميته النفوس الشاردة التي قد يكون فيها بقية من حنين إلى ما بقي لها من الربا عند آخرين ، ولما كان من ذوي النفوس من لا يكفيه لينفر وينصرف عما بقي من الربا هذا التعطف ، وإنما يحتاج معه إلى ضرب من التهديد والوعيد ، جاء قوله ﷺ :

﴿ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ زُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾

في إطلاق قوله ﷺ : ﴿ تَفْعَلُوا ﴾ دلالة على شموله ما أمر به من قبل : ﴿ اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا ﴾ .

وقوله : ﴿ فَأْذَنُوا ﴾ قرأ الجمهور بإسكان الهمزة وفتح الدال أي ، فاعلموا أنتم بحرب من الله تعالى ورسوله ﷺ . وهي قراءة عامة أهل المدينة كما يقول الطبري .

(١) بدائع الفوائد لابن القيم : ٤٨/١

وقرأ عاصم في رواية أبي بكر بن عياش النهشلي ، وحمزة ﴿ فَأَذَّنُوا ﴾
بهمزة مفتوحة ممدودة ، وذال مكسورة أي فأعلموا من لم ينته عن الربا ،
وأخبروه بأنكم على حرب ، فالمفعول محذوف ، وقد جاء مصرحاً به في آية
أخرى : ﴿ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ ءَاذَنْتُكُمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ ﴾ (الأنبياء: ١٠٩) وهي قراءة
عامّة قراء الكوفة كما يقول الطبري .

وإذا أمرُوا بإعلام غيرهم كانوا هم أعلم بأنهم إن لم يذروا ما بقي من الربا
فقد استحقوا الحرب من الله ﷻ ورسوله ﷺ فذلك ثابت بمفهوم الموافقة
(طريق الأولى) ، وهذا مسلك من مسالك توكيد المعنى لأهميته .

وأنت تقول لصاحبك أعلم فلانا أنه إذا لم يقض ما عليه من الدين فإني
أشكوه لربي ، ويكون لك على مخاطبك دين ، فيعلم أيضاً أنه كمثل . وهذا
قريب من باب الكناية عن نسبة عند البلاغيين^(١) .

وقراءة الجماعة أشدّ مبالغة في التهديد لما فيها من المواجهة به ، فلكل
واحدة من القراءتين وجه حميد ، ولكل مقامه ، وليس حسناً المفاضلة بالإصابة
بين قراءات متواترة ، فكلها عن رسول الله ﷺ ، وإن كان لك أن تقول إن قراءة
كذا أقرب أي أقرب إلى فهمنا أو أظهر ونحو ذلك مما يتعلق بدلالة القراءة ،
أما أن يقال هذه أصوب ، وهذه أحسن ، وهذه أصحّ ونحو ذلك فهو مما
لا يليق .

مجال التفاوت بين القراءات المسندة إلى النبي ﷺ (المتواترة) هو مستوى
الدلالة على المعنى ، وليس مستوى الصحة والصواب .

(١) فيما ذكرت دفع لما نقل عن أبي عبيد بن سلام من قوله : « الاختيار القصر لأنه
خطاب بالأمر والتحذير وإذا قال فأذنوا بالمد والكسر ، فكأن المخاطب خارج من
التحذير مأمور بتحذير غيره وإعلامه »

ينظر حجة القراءات لأبي زرعة ابن زنجلة - تحقيق سعيد الأفغاني - ط : ١٤٠٢ -
ص ١٤٩ .

وفي التهديد بقوله ﷺ ﴿ فَأَذْنُوا ﴾ أي فاعلموا ، وأيقنوا ما يشمل الكافرين والعصاة ، فالتهديد بالحرب غير خاص في بيان الشريعة بالكافرين بل هو للعصاة أيضا .

روى البخاري في كتاب (الرقاق) بسنده عن عطاء عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ : « إِنَّ اللَّهَ قَالَ مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ . وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا ، وَإِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطِيَنَّهُ ، وَلَكِنَّ اسْتَعَاذَنِي لِأُعِيدَنَّهُ . وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدَّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ » .

وفي مسند أحمد من حديث أبي هريرة بسنده عن أبي حازم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : نظر النبي ﷺ إلى علي والحسن والحسين وفاطمة ، فقال : « أَنَا حَرْبٌ لِمَنْ حَارِبَكُمْ وَسَلْمٌ لِمَنْ سَأَلَكُمْ » .

وفي قول الله ﷻ ﴿ حَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ ﴾ إشارة بالتذكير إلى تعظيمها وهولها ، وأنه لن يكون لأحد مهما كان طاقة بها ، فليحذر الذين يخالفون عن أمره ، وفي عطف ﴿ رَسُوْلُهُ ﴾ على اسم الجلالة إيذاناً بأن هذه الحرب شاملة أمرين : ما يوقعه الله ﷻ على أهل الربا من المحق : ﴿ يَمَحِقُ اللَّهُ الرَّبَّوَا ﴾ .

روى أحمد في مسند عمرو بن العاص بسنده عن عبد الله بن سليمان عن محمد بن راشد المرادي عن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول : « مَا مِنْ قَوْمٍ يَظْهَرُ فِيهِمُ الرَّبَا إِلَّا أُخِذُوا بِالسِّنَّةِ وَمَا مِنْ قَوْمٍ يَظْهَرُ فِيهِمُ الرُّشَا إِلَّا أُخِذُوا بِالرُّعْبِ » .

وما يقوم به رسولُ الله ﷺ أو من يتولَّى الأمر من بعده من محاربة المُصرِّين على الرِّبَا ، والمجاهرين به .

يقول ابن عباس رضي الله عنهما : « من كان مُقيماً على الرِّبَا لا ينزع عنه ، فحقُّ على إمامِ المسلمين أن يستتبهه ، فإن نزع وإلا ضربَ عنقه »^(١).

ويقول أبو بكر الجصاص من الحنفية : « فالمقيم على أكلِ الرِّبَا إن كان مستحلاً له ، فهو كافرٌ ، وإن كان ممتنعاً بجماعة تعضده سارَ فيهم الإمام بسيرته في أهل الرِّدة . إن كانوا قبل ذلك من جملة أهل الملة ، وإن اعترفوا بتحريمه - وفعلوه غير مستحلِّين له قاتلهم الإمام إن كانوا ممتنعين حتى يتوبوا ، وإن لم يكونوا ممتنعين ردعهم عن ذلك بالضربِ والحبس حتى ينتهوا »^(٢).

وهذا دالٌّ على أن التَّعامل بالرِّبَا ليس حرية شخصية لكلِّ مسلمٍ أن يأخذ وأن يدع^(٣) بل فريضة على وليِّ الأمر أن يأخذ على يدٍ من يتعامل بالرِّبَا من

(١) جامع البيان للطبري - دار الغد : ١٥٨/٣ .

(٢) أحكام القرآن للجصاص ، تحقيق : عبد السلام محمد علي شاهين - دار الكتب العلمية بيروت - ط (١) ١٤١٥ - ٥٧٢/١

(٣) الحرية الشخصية مما يطنطن به الحُكَّام في المجتمع العربيِّ وجمعيات المجتمع المدني ، ولكن هذه الحرية الشخصية مبذولة للناس فيما يتعلق بالحلال والحرام في شريعة الله ﷻ أما ما يتعلق بعلاقة الإنسان بالسياسة ، والفساد الإداري ، والظلم والطغيان ، فهناك أمنُ البلاد ، واستقرار الحكم (يعني استقراره في يد الحاكم وبطانته) فهذا أمرٌ ليست فيه حرية شخصية ، فحق الحاكم ، وإن كان لا يحكم بكتاب الله ﷻ وبسنة رسوله ﷺ على شعبه مقدّم على حقِّ الله ﷻ على خلقه .

فالشرعية الدستورية تعلق على الشريعة الإسلامية ، كما أن حقَّ الإبداع الفني مقدّم على كلِّ شيءٍ : على العقل والخلق والدين . فلا عقل ، ولا حياة ولا دين في الإبداع الفني . افعل ما تشاء إذا كنت فناناً مبدعاً ، ودعك من كلِّ شيءٍ ، فقد رفع عنك القلم مؤاخذاً أو لوماً وعتبا .

ذلك دستور العلمانيين الليبراليين التنويريين والنخب المثقفة .

المسلمين أفراداً أو جماعات ، فإن تركهم من غير عقابٍ فقد قصر فيما أوجبه الله ﷺ عليه ، وكان خائناً للأمة ، ومن خان أمته وغشها حرم الله ﷻ عليه الجنة .

روى مسلم في كتاب (الإيمان - استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار) بسنده عن الحسن قال عاد عبيد الله بن زياد معقل بن يسار المزني في مرضه الذي مات فيه . قال معقل إني محدثك حديثاً سمعته من رسول الله ﷺ لو علمت أن لي حياة ما حدثتك إني سمعت رسول الله ﷺ يقول : « ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة . »

وفي رواية أخرى في الكتاب نفسه بسنده عن قتادة عن أبي المليح أن عبيد الله بن زياد عاد معقل بن يسار في مرضه فقال له معقل إني محدثك بحديث لولا أنني في الموت لم أحدثك به سمعت رسول الله ﷺ يقول : « ما من أمير يلي أمر المسلمين ثم لا يجهد لهم وينصح إلا لم يدخل معهم الجنة . »

ويروى أبو داود في كتاب (الجهاد) بسند عن عتبة بن مالك من رهطه قال بعث النبي ﷺ سريةً فسلحت رجلاً منهم سيفاً [أي أعطيته سلاحاً : سيفاً] فلما رجع قال : لو رأيت ما لامنا رسول الله ﷺ قال : « أعجزتم إذ بعثت رجلاً منكم فلم يمض لأمرى أن تجعلوا مكانه من يمضي لأمرى . »

إن يكن هذا فيمن جعله الرسول ﷺ أميراً ، فكيف بالذي لم يقمه الشرع والياً على المسلمين ، بل لا يدرى كيف أقيم والياً ، ولماذا أقيم ؟
وكم من سلطانٍ سطاً على الإمارة فاستحلب أخلافها وتشبث بأقتابها ،
فنعمت المُرْضعة وبثست الفاطمة .

وروى ابن حبان في صحيحه من كتاب (الإمارة) بسنده عن عاصم بن محمد عن عامر بن السمط عن معاوية بن إسحاق بن طلحة قال حدثني ، ثم استكتمني أن أحدث به ما عاش معاوية ، فذكر عامر قال : سمعته ، وهو يقول : حدثني عطاء بن يسار ، وهو قاضي المدينة قال سمعت ابن مسعود رضي الله عنه وهو يقول : قال رسول الله ﷺ : « سَيَكُونُ أَمْرَاءُ مِنْ بَعْدِي يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ، وَيَفْعَلُونَ مَا لَا يَأْمُرُونَ ، فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهِ ، فَهُوَ مُؤْمِنٌ ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِلِسَانِهِ ، فَهُوَ مُؤْمِنٌ ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِقَلْبِهِ ، فَهُوَ مُؤْمِنٌ ، لَا إِيمَانَ بَعْدَهُ »

قال عطاء فحين سمعت الحديث منه انطلقت به إلى عبد الله بن عمر فأخبرته فقال أنت سمعت ابن مسعود يقول هذا كالمُدخلِ عليه في حديثه قال عطاء فقلت : هو مريضٌ ، فما يمنعك أن تعودهُ ؟ قال : فانطلق بنا إليه ، فانطلق ، وانطلقت معه ، فسأله عن شكواه ، ثم سأله عن الحديث . قال : فخرج ابن عمر ، وهو يقرب كفه ، وهو يقول : ما كان ابن أم عبد يكذب على رسول الله ﷺ .

وما ورد في وجوب طاعة الأمرء إنما هو فيما أطاعوا فيه الله ﷻ ورسوله ﷺ ، وحكموا بما حكم به الشرع ، فإن فينا مسلمةٌ كليةٌ محكمةٌ ماضيةٌ إلى يوم القيامة .

روى أحمد في مسند ابن مسعود بسنده عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : « كَيْفَ بِكَ يَا عَبْدَ اللَّهِ إِذَا كَانَ عَلَيْكُمْ أَمْرَاءُ يُضَيِّعُونَ السُّنَّةَ ، وَيُؤَخِّرُونَ الصَّلَاةَ عَنْ مِيقَاتِهَا ؟ » . قال : كَيْفَ تَأْمُرُنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟

قال : « تَسْأَلُنِي ابْنُ أُمَّ عَبْدِ كَيْفَ تَفْعَلُ ؟ لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ ﷻ » .

وروى البخاري في كتاب (الأحكام) بسنده عن نافع عن عبد الله رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ، فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ، مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ، فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ»^(١).

وروى مسلم في كتاب (الإمارة) بسنده عن يحيى بن حصين عن جدته أم الحصين قال سمعتها تقول حججت مع رسول الله ﷺ حجة الوداع - قالت - فقال رسول الله ﷺ قولاً كثيراً ثم سمعته يقول: «إِنْ أُمِرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ مُجَدِّعٌ - حَسِبْتُهَا قَالَتْ - أَسْوَدٌ يَقُودُكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا».

تأمل قوله ﷺ «يقودكم بكتاب الله» فالاعتداد بالمنهج، وليس لغيره، فمن كان منهجه كتاب الله ﷻ وسنة النبي ﷺ فسمعاً وطاعة ومناصرة بالقول والفعل والمال والنفس أيًا كان مولده وجنسه.

(١) هدي الإسلام ألا يطيع المرء وليه فيما يأمره بمعصية، أو ينهاه عن واجب، ، فعدم الطاعة مخصوص بهذه الحالة وليس على إطلاقه، فلا يمتد عصيان الولي إلى جميع أمره، ومن ثم لا يجوز الخروج على الحاكم أو إهانته أو التكلم في حقه بغير حق، بل تجب طاعته فيما لا يغضب الله ﷻ، ولا تجوز طاعته فيما نهى الله ﷻ، وللمسلمين في زماننا هذا أن يعزلوا حاكمهم إن كان ظالماً بطرق سلمية لا تراق فيها الدماء ولا تثار فيها الفتن، ولا تعطل أعمال الناس، ولا تخرب ممتلكاتهم، وأقربها ما يسمى بالعصيان المدني إذا ما كان الحاكم طاغية فاسداً يخرج بحاشيته على شعبه بالسلاح يهينهم ويضطهدهم، فالعصيان المدني كفيلاً بإسقاطه، وتولية من يحكم بكتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ.

أما الخروج بالسلاح على الحاكم فلا يجوز بحال أبداً، فإن ضرره على الأمة بالغ، وأعظم إفساداً من ظلم هذا الطاغية، فلتقس الأمور، وليدفع ضرراً عظيم بضرر أقل منه، وهكذا، ولتسلك المسالك الأقل خطراً، وإن اقتضت زمناً وجهداً أعظم لتحقيق.

ليس هذا حفاظاً على الطواغيت وبطانتهم كلاً، بل على وحدة الأمة وسلامتها من أن ينال منها أعداء الإسلام، وما العراق عنك ببعيد، فأيهما أنكى وأشد وطأة على أهل العراق ما كان من الطاغية الهالك أم ما هو قائم فيها، فقد هلك طاغية وقام طواغيت لا تتناهى، واستقر أهل الصليب في دار السلام والإسلام: بغداد القلم والسيف: العلم والعزة.

وتأمل من قبله قوله ﷺ : « أَمَرَ عَلَيْكُمْ » لم يقل تَأَمَّرَ ، بل أَمَرَ ، فمن سطا بأي وسيلة من وسائل السطو ، فلا يطاع ، ووسائل السطو اليوم جد عديدة ، ودون التزوير في الانتخابات ونحوه ، وإصدار قوانين تمنع الصالحين من التولي ، والقيادة

جزاء التوبة من الربا

أذن الله ﷻ من لم يتَّقه ، ويذر ما تبقي من الربا بحربٍ . أمّا من تاب ، وأتاب ، فالله ﷻ يقضي له ما فيه خيره في الدنيا والآخرة فيقول ﷻ : ﴿ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ .

وجاء الحكم معلقا على شرط غير مقيد ﴿ تُبْتُمْ ﴾ دون أن يبيّن الذي يتوبون منه ، ذلك أن في السياق بيانه ، فلم تكن الحاجة إلى التصريح بذكر ما يتاب منه ، أي وإن تبتم من أخذ ما بقي من الربا الذي كان لكم ، وقد تعاقدتم عليه قبل نزول التحريم إلا إنكم لم تقبضوه ، فالتوبة حافظة للمرابي التائب رأس ماله ، وحافظة لمن كان عليه الربا ما كان دافعه قبل نزول الآية : ﴿ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ ومن منع من أن يقع عليه الظلم من غيره ، من أن يقع منه الظلم علي غيره فقد أنصف ، فقوله ﷻ : ﴿ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ تأكيد بالعبارة لمفهوم قوله ﷻ : ﴿ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ ﴾ تقديم ﴿ لَكُمْ ﴾ مفيد أن رؤوس أموالهم لهم هم لا ينقص منها شيء ، وهذا ما يتجاوب معه قوله ﷻ : ﴿ لَا تَظْلِمُونَ ﴾ - بضم تاء المضارعة ، ومفيد بقوله ﷻ : ﴿ رُءُوسُ ﴾ أن هذا الذي لهم ، وليس لهم فوقه ذرة ، وهذا ما يتجاوب معه قوله ﷻ : ﴿ لَا تَظْلِمُونَ ﴾ - بفتح تاء المضارعة - ففي النظم لفٌ ونشرٌ معكوسٌ .

وفي هذه القراءة مشكلة في إسناد المضارع ﴿ تَظْلِمُونَ ﴾ إلى المخاطبين وتقديمه يشاكل إسناد الفعل الماضي ﴿ تُبْتُمْ ﴾ في إسناده إلى المخاطبين . وهذه قراءة الجمهور .

هي ملاحظة السياق فإنه للنهي عن الربا الذي هو من الظلم الماحق ، فشأن المسلم أن يفرق من أن يكون هو الظالم غيره ، فقدّم ما هو أليق بحال المسلم الناصح نفسه.

وفي الآية قراءة أخرى بتقديم ﴿ تَظْلِمُونَ ﴾ ببناء الفعل لغير الفاعل وتأخير ما بُني للفاعل ، وهي قراءة المفضل عن عاصم .
في هذا لفً ونشراً مرتباً .

وهي ملاحظة حال المخاطب التائب ، فهو ذو تطلعٍ لما له من بعد توبته ، أيحرم من كل ما كان له : رأس المال والفضل معاً أم من الفضل وحده ؟ فبادرت القراءة بتأكيد أن له رأس المال ، وأن توبته لن تجرّ عليه ظلماً من أحد يقع عليه ، بل تحميه من أن يظلمه آخرون ، كما حمت غيره من أن يظلمهم هو .

وفي تقييد استحقاقهم رؤوس أموالهم بالتوبة دلالة على أنهم إن لم يتوبوا ، فليس لهم الفضل ولا رؤوس أموالهم ، بل هي لبيت مال المسلمين ، لأنهم محاربون ، وهم لا يورثون ، بل أموالهم لبيت مال المسلمين . ولا يجوز لولي الأمر أن يتهاون في أخذها ؛ لأنها ليست حقه هو ، فيحق له التنازل عنه ، بل ذلك حق الأمة كلها ، وهو مستخلف مستأمن وكيل عنها .

فإذا ما كان هذا هو الهدي ، فليس لأحد من الناس أن يحكم بغير هذا ، فإن حكم فقد ظلم نفسه وظلم غيره ، فإذا ما نُصّب قاضياً في دولةٍ لاتقيم شرع الله ﷻ في هذا الباب ، فليس له أن يحكم بما جاء في قوانين تلك الدولة ، ويدع كتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ فإن فعل فقد جار وظلم نفسه ، ولا يُحتج القاضي بأنه ليس بمشرع بل حاكم بما يُشرع له ، فإن المشرع هو الله ﷻ ، وليس ولي الأمر أو المجلس النيابي .

إن إنفاذ حكم الله ﷻ فوق الالتزام بما سنته القوانين الوضعية ، ولن يفلح قوم يقدسون دساتيرَ وضعتها حكوماتهم لأنفسها على الرغم مما فيها من خللٍ ونقص ، وهم به معترفون ، ويعرضون عن كتاب ربهم ﷻ وهو الذي قال فيه منزله ﷻ : ﴿ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾ ﴾ (فصلت: ٤١، ٤٢).

المدین المعسر بين إنظاره و الحط عنه

قضى الله ﷻ للمرابي التائب أن له بتوبته رأس ماله مما كان أقرضه برباً ، وقد يكون المدين (الذي عليه الحق) معسراً عند استحقاق رأس المال ، فبين الله ﷻ لصاحب المال الهدى في هذا ، فقال ﷻ : ﴿ وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ فهداه إلى أحد النجدين أحدهما أسمى من الآخر :

الأول : إنظار المعسر

والآخر : أن يحط عنه ما عليه من الدين .

الإنظار فضيلة حث الإسلام عليها وأغرى بها ، جعل لها مثوبة لو تفقها صاحب الدين لما حاك في صدره من تأخر المعسر في السداد ، ولنظر بعين الحكمة إلى تفضل الله ﷻ بما هو خير له من سداد دينه .

روى مسلم في كتاب (الزهد والرقائق) بسنده عن يعقوب بن مجاهد أبي حزرَةَ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الْوَلِيدِ بْنِ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ خَرَجْتُ أَنَا وَأَبِي نَطْلُبُ الْعِلْمَ فِي هَذَا الْحَيِّ مِنَ الْأَنْصَارِ قَبْلَ أَنْ يَهْلِكُوا ، فَكَانَ أَوَّلُ مَنْ لَقِينَا أَبَا الْيَسْرِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ صَاحِبَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَمَعَهُ غُلَامٌ لَهُ مَعَهُ ضِمَامَةٌ مِنْ صُحُفٍ ، وَعَلَى أَبِي الْيَسْرِ بُرْدَةٌ وَمَعَاوِرِيٌّ ، وَعَلَى غُلَامِهِ بُرْدَةٌ وَمَعَاوِرِيٌّ ، فَقَالَ لَهُ أَبِي : يَا عَمُّ ، إِنِّي أَرَى فِي وَجْهِكَ سَفْعَةً مِنْ غَضَبٍ. قَالَ : أَجَلُ كَانَ لِي عَلَى فُلَانٍ

ابنِ فُلانِ الحَرَامِي مَالٌ ، فَأَتَيْتُ أَهْلَهُ ، فَسَلَّمْتُ ، فَقُلْتُ : ثُمَّ هُوَ ؟ قَالُوا لَا .
فَخَرَجَ عَلَيَّ ابْنُ لَهُ جَفْرٌ ، فَقُلْتُ لَهُ : أَيْنَ أَبُوكَ ؟ قَالَ : سَمِعَ صَوْتَكَ ، فَدَخَلَ
أَرِيكَةَ أُمِّي . فَقُلْتُ : أَخْرُجْ إِلَيَّ ، فَقَدْ عَلِمْتُ أَيْنَ أَنْتَ . فَخَرَجَ ، فَقُلْتُ :
مَا حَمَلَكَ عَلَيَّ أَنْ اخْتَبَأْتَ مِنِّي ؟ قَالَ : أَنَا وَاللَّهِ أُحَدِّثُكَ ، ثُمَّ لَا أَكْذِبُكَ ،
خَشِيتُ وَاللَّهِ أَنْ أُحَدِّثُكَ ، فَأَكْذِبُكَ ، وَأَنْ أَعِدَّكَ ، فَأُخْلِفَكَ وَكُنْتَ صَاحِبَ
رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَكُنْتُ وَاللَّهِ مُعْسِرًا .

قَالَ قُلْتُ : اللَّهُ . قَالَ : اللَّهُ . قُلْتُ : اللَّهُ . قَالَ : اللَّهُ . قَالَ :
فَأَتَى بِصَحِيفَتِهِ ، فَمَحَاها بِيَدِهِ ، فَقَالَ : إِنْ وَجَدْتَ قِضَاءً ، فَاقْضِنِي ، وَإِلَّا ، أَنْتَ
فِي حِلٍّ فَأَشْهَدُ بِصَرِّ عَيْنِي هَاتَيْنِ - وَوَضَعَ إِصْبَعِيهِ عَلَيَّ عَيْنِيهِ - وَسَمِعْتُ أُذُنِيَّ
هَاتَيْنِ وَوَعَاهُ قَلْبِي هَذَا - وَأَشَارَ إِلَيَّ مَنَاطِ قَلْبِهِ - رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يَقُولُ :
« مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِرًا أَوْ وَضَعَ عَنْهُ أَظْلَمَ اللَّهُ فِي ظِلِّهِ » .

قَالَ فَقُلْتُ لَهُ أَنَا : يَا عَمَّ لَوْ أَنَّكَ أَخَذْتَ بُرْدَةَ غُلَامِكَ وَأَعْطَيْتَهُ مَعَاْفِرِيكَ
وَأَخَذْتَ مَعَاْفِرِيهِ وَأَعْطَيْتَهُ بُرْدَتَكَ ، كَانَتْ عَلَيْكَ حِلَّةٌ وَعَلَيْهِ حِلَّةٌ . فَمَسَحَ رَأْسِي
وَقَالَ : اللَّهُمَّ بَارِكْ فِيهِ يَا ابْنَ أَخِي بِصَرِّ عَيْنِي هَاتَيْنِ وَسَمِعْتُ أُذُنِيَّ هَاتَيْنِ وَوَعَاهُ
قَلْبِي هَذَا - وَأَشَارَ إِلَيَّ مَنَاطِ قَلْبِهِ - رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يَقُولُ : « أَطْعِمُوهُمْ مِمَّا
تَأْكُلُونَ وَالْبِسُوهُمْ مِمَّا تَلْبَسُونَ » .

وَكَانَ أَنْ أُعْطِيْتَهُ مِنْ مَتَاعِ الدُّنْيَا أَهْوَنَ عَلَيَّ مِنْ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ حَسَنَاتِي يَوْمَ
الْقِيَامَةِ .

هذا المشهد الحوارِي البديع في أسلوبه وفي عطائه من معاني الهدى يُفعم
القلب المعافى من داء الغفلة والغلظة رقةً وحسن خلق ، ما أحوج الأمة إليها .
روى ابن ماجه في كتاب (الصدقات) بسنده عن بُرَيْدَةَ الأَسْلَمِيَّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ
قَالَ : « مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِرًا كَانَ لَهُ بِكُلِّ يَوْمٍ صَدَقَةٌ وَمَنْ أَنْظَرَهُ بَعْدَ حِلِّهِ كَانَ لَهُ مِثْلُهُ
فِي كُلِّ يَوْمٍ صَدَقَةٌ » . (صححه الألباني)

ففي هذا البيان النبوي تثقيفٌ لنفوسِ أصحاب الدين ، وترضية لهم ، وإغراءً لهم بهذا الفضل ، وهو لم يجعل الإنظار في الحديث لمن كان معسراً ، بل ندب إلى إنظار من لم يكن معسراً وتأخّر لأمر ما ، فالحديث جامع بين إنظار المعسر ، ومن حلّ القضاء ولم يُوفَّ .

وفي مسند أحمد من حديث بُريدة الأسلمي بسنده عن سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : « مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِراً فَلَهُ بِكُلِّ يَوْمٍ مِثْلُهُ صَدَقَةٌ » .

قَالَ : ثُمَّ سَمِعْتُهُ يَقُولُ : « مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِراً فَلَهُ بِكُلِّ يَوْمٍ مِثْلِيهِ صَدَقَةٌ » .
قُلْتُ : سَمِعْتُكَ ، يَا رَسُولَ اللَّهِ تَقُولُ : « مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِراً فَلَهُ بِكُلِّ يَوْمٍ مِثْلُهُ صَدَقَةٌ » . ثُمَّ سَمِعْتُكَ تَقُولُ « مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِراً فَلَهُ بِكُلِّ يَوْمٍ مِثْلِيهِ صَدَقَةٌ » .
قَالَ « لَهُ بِكُلِّ يَوْمٍ صَدَقَةٌ قَبْلَ أَنْ يَحِلَّ الدَّيْنُ ، فَإِذَا حُلَّ الدَّيْنُ ، فَأَنْظَرَهُ ، فَلَهُ بِكُلِّ يَوْمٍ مِثْلِيهِ صَدَقَةٌ » .

(صححه الألباني في السلسلة الصحيحة ، وفي صحيح الترغيب والترهيب)
كذلك بين لنا رسول الله ﷺ عن عظيم مثوبة الإنظار ، وعن عظيم مثوبة الإقراض الحسن .

وجاء في السنة ما يهدي إلى أن ثواب القرض أعظم من ثواب الصدقة ، روى الطبراني في المعجم الكبير بسنده حدثنا الحسن بن علي بن خلف الدمشقي ثنا سليمان بن عبد الرحمن ثنا إسماعيل بن عياش عن عتبة بن حميد عن القاسم عن أبي أمامة : عن رسول الله ﷺ قال : « دخل رجل الجنة فرأى على بابها مكتوبا الصدقة بعشر أمثالها والقرض بيمينه عشر »^(١) .

(١) المعجم الكبير ، أبو القاسم الطبراني ، تحقيق : حمدي بن عبد المجيد السلفي ، مكتبة العلوم والحكم - الموصل العراق ، ط (٢) ١٤٠٥ هـ ، ٢٤٩/٨ ، وانظر: الترغيب والترهيب من الحديث الشريف ، عبد العظيم المنذري ، تحقيق : إبراهيم شمس الدين ، ١٩/٢ =

(حسنه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب ، وصححه في السلسلة الصحيحة)

وفي كتاب (البيع) من صحيح البخاري بسنده عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : « رَحِمَ اللهُ رجُلًا سَمَحًا إِذَا بَاعَ ، وَإِذَا اشْتَرَى ، وَإِذَا اقْتَضَى » .

وفي مسند أحمد بسنده : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا حَبِيبٌ - يَعْنِي الْمُعَلَّمُ - عَنْ عَمْرٍو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رضي الله عنه قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « دَخَلَ رَجُلٌ الْجَنَّةَ بِسَمَاحَتِهِ قَاضِيًا وَمُقَاضِيًا » .

(قال الألباني : في صحيح الترغيب والترهيب : حسن لغيره ، ورواته ثقات مشهورون)

فهذا كله كالشرح والتبيين لقول الله ﷻ ﴿ وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ ﴾ .

وفي هذه الآية الكريمة قراءاتٌ :

الجمهور على قراءة ﴿ وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ ﴾ برفع ﴿ ذُو ﴾ فإن جعلت ﴿ كَانَتْ ﴾ ناقصةً ، فالخبر متروكٌ ، وصلح ترك الخبر لما هو من سنة العربية

== وفي سنن ابن ماجه في كتاب (الصدقات) من سننه بسنده عن أنس بن مالك قال قال رسول الله ﷺ : « رَأَيْتُ لَيْلَةً أُسْرِي بِي عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ مَكْتُوبًا الصَّدَقَةَ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا وَالْقَرْضُ بِثَمَانِيَةِ عَشْرٍ . فَقُلْتُ يَا جِبْرِيلُ مَا بَالُ الْقَرْضِ أَفْضَلُ مِنَ الصَّدَقَةِ . قَالَ لِأَنَّ السَّائِلَ يَسْأَلُ وَعِنْدَهُ وَالْمُسْتَقْرِضُ لَا يَسْتَقْرِضُ إِلَّا مِنْ حَاجَةٍ » . (قال الألباني : ضعيف جدًا . حديث ٢٤٣١)

رواية ابن ماجه نصت على أن الذي رأى هو النبي ﷺ ، ورواية الطبري « رجلٌ » لكن متن الحديث في الروایتين متفق في صدره ، أما الحوار الذي بين النبي ﷺ وجبريل عليه السلام كما في رواية ابن ماجه فزائد فيها ، لم يرد في رواية الطبري ، وإلى يهمننا هنا ما اتفقنا فيه ، (وهو صحيح كما في السلسلة الصحيحة للألباني)

أن تضمّر العرب أخبار النكرات ، كما يقول الطبري ، والمعنى : وإن كان ممن تقبضون منه من غرمائكم رؤوس أموالكم ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة .

وإن جعلت ﴿ كَان ﴾ تامة ، فلا حاجة إلى الخبر ، والمعنى : وإن وجد ذو عسرة من غرمائكم برؤوس أموالكم فنظرة إلى ميسرة ^(١) وهذه القراءة تجعل الحكم عاماً لكل مدينٍ معسرٍ له على صاحب الدين حق الإنظار ، ويدخل في حكم ما السياق له : «المدين بدين الربا» فهو من دلالة التنبية بالأولى ، وهذا من ثراء البيان القرآني الذي لا يحصر دلالة البيان فيما كان من سبب النزول ، ولا فيما يكون له ظاهر السياق ، بل يأتي بالبيان على نحو أعم يدخل فيه ماله سبب النزول ، وما له ظاهر السياق دخولاً أولياً .. وهذا مسلك من مسالك تأكيد الحكم للذي له السياق في القرآن الكريم ، فإنه إذا ما كان الإنظار حقاً لكل مدينٍ معسرٍ ، فهو أعظم أحقية لمن كان مديناً بدينٍ فيه رباً أسقطه الإسلام .

وفي هذا دحض لمن يزعم أن المنهج الأعلى في فهم القرآن الكريم هو حصر دلالاته في ما كان من أسباب النزول من دون تناوله لما لم يكن من سبب النزول بسبيل .

هم بهذا يريدون أن يجعلوا معاني القرآن محصورة في التشريع لما كان من وقائع الحياة زمن النزول ، أمّا ما استحدث في أزماننا ، فلهم أن يقولوا فيه بغير ما قال القرآن الكريم .

كأنهم يذهبون إلى أن القرآن للأمة كلها تلاوةً وتقويم لسان وعقيدة ، وتبركاً في المحافل والمنازل ، وهو للأمة زمن الوحي عقيدة وتشريعاً ، وليس لها تشريعاً فيما بعد زمن الوحي ، لتغير المساقات الاجتماعية لحركة الحياة في الأعصار والأمصار. فليس بصالح أن يكون كتابٌ نزل منذ خمس عشرة قرناً يقوم حركة الحياة حينئذ أن يفعل الأمر مثله بعد مرور خمس عشرة قرناً .

(١) جامع البيان للطبري : ١٦٠/٣

ذلك مال مقالهم ﴿ يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴾ (الصف: ٨) ^(١)

وقرأ أبيُّ بن كعبٍ ونسب إلى ابن مسعود وابن عباس وعثمان : ﴿ وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ ﴾ بنصب ﴿ ذَا ﴾ على أنها خبرٌ كان الناقصة . والمعنى : وإن كان الغريمُ من الرِّبَا ذَا عُسْرَةٍ ، فنظرةٍ إلى ميسرة .

يقول ابن جرير : « وذلك وإن كان في العربية جائزٌ ، فغيرُ جائزٍ القراءةُ به عندنا لخلافه خطوطُ مصاحف المسلمين » ^(٢) .

وهذا من الطَّبْرِيِّ لَيْسَ عَلِيًّا ، فالأعلى أن لا تُؤخذ القراءة بموافقة خطوط المصاحف ، بل بصحَّة السُّنَد ، وإن خالفت ما وصلنا من لسان العربية أو خالفت خطوط المصاحف ، فالاعتدادُ بصحَّة السُّنَد ، فكان الأولى أن يطعن في صحَّة نسبتها إلى أبي بن كعبٍ وآخرين ، فمتى صحَّت النسبة ، فهي يقيناً مرفوعةٌ إلي رسول الله ﷺ من أن ذلك لا يكون من الصحابيِّ عن اجتهاد بل هو التوقيف .

وهذه القراءة تجعل المعنى خاصاً بالغريم بالرِّبَا ، إذ التقديرُ إن كان هذا الغريم بالرِّبَا ذَا عُسْرَةٍ . ذلك أن اسم كان هو الضَّمير العائدُ على ما السياق له ، والسيِّاق للبيان عن الرِّبَا ، وكلُّ رِبَاً له دائنٌ ومدينٌ .

(١) اتخاذ القرآن الكريم منهاج تشريعٍ وضبطٍ لحركة الحياة في كل عصر ومصر ممَّا يُقلق كثيراً من دعاة المجتمع المدني المؤسس على فكرة الفصل بين الدين والدولة (الحكومة) والتسامح مع أن يكون للدين أثر في الحياة الخاصة للفرد ، وأن يكون للدين مجال في دور العبادة ، أمَّا في منهاج الحكم ، وفي حركة الحياة خارجَ دور العبادة ، فهذا أمرٌ يقفُ له دعاة المجتمع المدني على تنوع مشاربهم وأدواتهم ، ويكاد يكون أمراً فيه خطرٌ بالغٌ على الأمن القومي للبلاد ، لأنهم يربطون بين التدين الصحيح والتمسك بالكتاب والسنة الصحيحة وكلِّ ما يروونه سبباً للتخلف الحضاري والمدني .

(٢) جامع البيان للطبري : ١٦٠/٣

قرأ أبو جعفر المدنيّ وحده : ﴿ عُسْرَةٌ ﴾ بضم العين والسين معا ، وقرأ
الباقون بضم العين وسكون السين ﴿ عُسْرَةٌ ﴾ .

وكأنّ في إسكان «السين» ملاحظةً لحال من كان عُسْرُهُ خفيفاً ، فحقّه أن
يُنظَرَ أيضاً ، وليس يُحرَمُ من الإنظار الذي يكون لمن عُسْرُهُ شديداً بما تشير
إليه قراءة الجمهور بضم «السين» وفي هذا تناسبٌ بين الأداء والمعنى ، وهو
بابٌ من بلاغة القرآن عظيم تصوّر فيه بعضُ المعاني بالأداة ، والقيم الصوتيّة .

وقرأ الجمهور : ﴿ فَنَظِرَةٌ ﴾ بكسر «الظاء» والمعنى على أنّه خبرٌ لمبتدئٍ
محذوفٍ أي فالواجبُ نظرةٌ .

وقرأ الحسنُ ومجاهدٌ والضحاكُ : ﴿ فَنَظِرَةٌ ﴾ بسكون «الظاء» وهي من
تخفيف «نظرة» وهي على لغة في تميم ، يقولون في كتب : «كتب» وفي
«كرم زيدٌ» : كرم زيدٌ .

وكأنّ في هذه الآية تخفيفاً على صاحب المال ، وترغيباً له في الإنظار ،
وإيحاء له أنّ الإنظار إنّما هو خفيفٌ غيرٌ عسيرٍ عليه أن يتخلّقَ به ، فقد يحسب
أنّ في إسقاطِ ما كان له من الفضل بتوبته ، ثم بدعوته إنظار المعسر إثقالا عليه ،
فجاءت قراءة التخفيفِ تُوحي بخفة الإنظار ، وأنّه ليس بالعسير إن صدقت
التوبة .

في هذا من التآخي بين الصوّت والمعنى ما فيه ، وهو ضربٌ بديعٌ من
ضروب البيان القرآنيّ .

وقرأ عطاءٌ بنُ أبي رباح : ﴿ فَنَظِرُهُ ﴾ بالألف : اسم فاعل على زنه فاعل ،
و«الهاء» ضمير مضاف الى اسم الفاعل ، كنايةً عن المدين المعسر . أي الذي
يُنظَر المدينُ المُعسرُ

وفي هذه القراءة وجوهٌ من المعنى منها إيذانٌ بالبُشرى أنّ مَنْ انتظرَ إيسار
المدينِ المُعسرِ فإن حالَ الدائنِ المنتظرِ كلّه إلى خيرٍ .

وكان في هذا مجاوبة ومناظرة وماخاة لما جاء عن النبي ﷺ من دعوة إلى تفريج الكرب عن الإخوان ، وإعانة المحتاج .

روى البخاري في كتاب (المظالم) بسنده عن ابن شهاب أن سألما أخبره أن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أخبره أن رسول الله ﷺ قال : «المسلم أخو المسلم ، لا يظلمه ولا يسلمه ، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته ، ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه كربة من كربات يوم القيامة ، ومن ستر مسلما ستره الله يوم القيامة»

وروى البخاري في كتاب (البيوع) بسنده عن زهير حدثنا منصور أن ربعي ابن حراش حدثه أن حذيفة رضي الله عنه حدثه قال قال النبي ﷺ : « تلقت الملائكة روح رجل ممن كان قبلكم قالوا أعملت من الخير شيئا قال كنت أمر فتياي أن ينظروا ويتجاوزوا عن الموسر قال قال : فتجاوزوا عنه» .

وقال أبو مالك عن ربعي « كنت أيسر على الموسر وأنظر المعسر» . وتابعه شعبة عن عبد الملك عن ربعي . وقال أبو عوانة عن عبد الملك عن ربعي « أنظر الموسر ، وأتجاوز عن المعسر» .

وقال نعيم بن أبي هند عن ربعي « فأقبل من الموسر ، وأتجاوز عن المعسر»

وروى مسلم في كتاب (المساقاة) بسنده عن يحيى بن أبي كثير عن عبد الله ابن أبي قتادة أن أبا قتادة طلب غريما له فتواري عنه ثم وجدته فقال إني معسر . فقال الله قال الله . قال فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول : « من سره أن ينجيته الله من كرب يوم القيامة فلينفس عن معسر أو يضع عنه» .

كُلُّ هَذِهِ الْأَحَادِيثُ النَّبَوِيَّةُ كَأَنَّهَا تَصْرِيفٌ بَيَانِيٌّ لِّلْمَعْنَى الْقُرْآنِيَّ فِي هَذَا السِّيَاقِ ، فَالسُّنَّةُ تَبَيِّنُ لِبَيَانِ الْقُرْآنِ (١) .

وفيما جاء به القرآن والسُّنَّةُ في هذا المعنى فيه حثٌّ على الإحسانِ إلى المدينِ المعسرِ مِنْ بَعْدِ أَنْ كَانَ الدَّائِنُ المُرَابِي مَسِيئًا إِلَيْهِ بِمَا يَأْخُذُهُ مِنَ الرَّبَا مِنْهُ وَهُوَ أَخُوهُ ذُو الْحَاجَةِ ، فَمَنْطِقُ الْعَقْلِ وَالْمُرُوَّةِ يَقْضِيَانِ بَأَلَّا يُقَدِّمَ عَلَى المَرَابَاةِ أَحَدٌ ، أَمَا وَقَدْ كَانَ مِنْهُ ، فَلَيْسَ إِلَّا أَنْ يُتَبَعَ ظُلْمَهُ أَخَاهُ بِالْإِحْسَانِ إِلَيْهِ ، فَهَدَاهُ الْقُرْآنُ إِلَى أَنَّهُ إِنْ كَانَ مِنْهُ الْإِنْظَارُ لِأَخِيهِ ، فَإِنْ حَالَهُ بِهَذَا الْإِنْظَارِ لَيْسَ إِلَى قُلِّ بَلْ إِلَى مَيْسِرَةٍ .

مَثَلُ هَذَا يَهْزُ النَّفْسَ هَزًّا ، وَإِنْ كَانَتْ فِي قَبْضَةِ الشَّحِّ ، وَفِي هَذَا كَمَا تَرَى مَزْجٌ لَضَرِيئَيْنِ مِنَ الْمَعْنَى الْقُرْآنِيَّ لَا يَمَكِنُ الْفَصْلُ بَيْنَهُمَا : الْمَعْنَى التَّكْلِيفِيَّ ، وَالْمَعْنَى التَّثْقِيفِيَّ ، وَالتَّفْكِيرُ الْبَلَاغِيَّ مَهْمُومٌ - أَوْ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ - بِالنَّظَرِ فِي هَذَا التَّمَازِجِ ، وَمَسْتَوِيَاتِهِ ، وَمَقَامَاتِهِ وَصُورِهِ ، وَآثَارِهِ .

وخرَجَ الزَّجَاجُ الْقِرَاءَةَ عَلِيٍّ وَجِهَ آخِرٌ : ذَهَبَ إِلَى أَنَّ ﴿ نَاطِرَةٌ ﴾ مُصَدَّرٌ ، كَقَوْلِهِ ﷺ : ﴿ لَيْسَ لَوْقَعَتَا كَاذِبَةٌ ﴾ (الواقعة: ٢) . وَكَقَوْلِهِ ﷺ : ﴿ تَظُنُّ أَنْ يُفَعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴾ (القيامة: ٢٥) ، وَكَقَوْلِهِ ﷺ : ﴿ يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ ﴾ (غافر: ١٩) بِمَعْنَى فَصَاحِبِ الْحَقِّ نَاطِرَةٌ أَيْ مُنْتَظَرَةٌ أَوْ صَاحِبِ نَظَرْتِهِ عَلَى طَرِيقَةِ النِّسْبِ ، كَقَوْلِهِمْ : « مَكَانَ عَشْبٍ وَبِاقِلٍ بِمَعْنَى ذُو عَشْبٍ وَذُو بَقِلٍ » (٢) .

(١) منهج السنة النبوية في التصريف البياني لمعاني القرآن من الموضوعات المهمة جدًا ، والتي ما تزال بكرًا ، حَرِيٌّ بِأَهْلِ الْعِلْمِ بَبَيَانِ الْوَحْيِ أَنْ تَنْصَرِفَ جُهُودُهُمْ إِلَى بَيَانِ أَثَرِ الْقُرْآنِ فِي أَسْلُوبِ النَّبِيِّ ﷺ فِي تَصْوِيرِ مَعَانِي الْقُرْآنِ وَتَصْرِيفِهَا ، وَلَعَلَّ اللَّهَ ﷻ يَعْينَ عَلَى مَا يَرْضِيهِ إِنَّهُ نَعَمَ الْمَوْلَى وَنَعَمَ الْمَعِينُ عَلَى طَاعَتِهِ .

(٢) البحر المحيط : ٣٤٠/٢

وقرأ عطاءً أيضاً: ﴿فَنَاظِرَةٌ﴾ بإسكان «الراء» فعل أمر على زنة «فشاركه»، فناصره» والمعنى فياسره وسامحه إلى وقت الإيسار، فهو من المناظرة بمعنى المسامحة والمدانة وليس من المناظرة بمعنى المحاجة والمجادلة.

وقرأ نافع ﴿مَيْسِرَةٌ﴾ بضم السين، وقد جاء عن العرب (مفعلة) بضم العين إلا أنه قليل، ومنه قولهم (المشربة) وهي الأرض اللينة الدائمة النبات، والمشربة بضم الراء، وهي موضع القعود في الشمس شتاءً.

وهذه القراءة بضم «السين» وفي الضم قوة وجمع، فهي قراءة تندب صاحب الدين أن يكون إنظاره أخيه المدين إلى أوسع يسره، أي أن يمتد الإنظار إلى أن يبلغ بالمدين اليسر غايته، ومنتسعه، فلا يتلقف منه ما يقع في يده من الرزق، ويده، ويدعه يتكفف مرة أخرى، بل يمنحه أمداً يتحقق له من الإيسار ما يمكنه من سداد دينه، وزيادة، حتى لا يضطر إلى أن يقع في مذلة الدين مرة أخرى، وهذا من المعاني الإحسانية التي تتناسب مع أهل القرب والاصطفاء.

وروى زيد بن أحمد الحضرمي عن عمه يعقوب ﴿مَيْسِرَةٌ﴾ بضم السين وكسر الهاء مشبعة. وهذه على الإضافة، أي إضافة ﴿مَيْسِرَةٌ﴾ بضم السين إلى الضمير (الهاء) العائد على المدين وإن كان مفعلاً بضم العين دون تاء التانيث لم يجئ في الأحاد، وإن جاء في الجمع، كما في جمع «مَعُونَةٌ» على «مَعُونٌ» وجمع «مَكْرُمَةٌ» على «مَكْرُمٌ» وجمع «مَأْلُكَةٌ» أي رسالة على «مَأْلُكٌ» أي رسائل.

ويذهب ابن جنّي إلى أن ذلك، وإن كان غريباً، فكأنه أراد (مَيْسِرَتَهُ) فحذف «تاء التانيث»، وجعل «هاء الضمير» المضاف إليه عوضاً من «تاء التانيث»، كمثل الذي يذهب إليه «الكوفيون» من أنه في ﴿إِقَامَ الصَّلَاةِ﴾ (الأنبياء: ٧٣) أراد «إقامة» وحذف تاء التانيث وجعل المضاف إليه «الصلاة» عوضاً من «التاء».

وقرأ الباقون : ﴿ مَيْسِرَةٌ ﴾ بفتح السين. (١)

و(مفعلة) بفتح العين قد جاء كثيرا في كلام العرب .

وهذه القراءة لمن هم أدنى منزلة ، فكأنها تصور أولى درجات الإباحة ، فمن شاء أخلد إليها ، ومن شاء تسامى إلى معنى القراءة الأخرى : ميسرة بضم «السين» .

من الذي مضى يتبين أنّ في الآية وجوها من المعنى منها :

أنها خاصة بمن كان معسراً في دين الربا ؛ لأن الله ﷻ أوجب على من له الدين أن ينظر المدين له بالربا إلى أن يستيسر أمره ، فيقضي له رأس ماله وحده من دون الفضل .

وهذا المعنى ناظرٌ إلى السياق ، فهو في باب الربا ، وليس في باب الديون عامة ، وناظرٌ إلى سبب النزول ، فإنها نزلت في الربا .

وعن ابن سيرين أنّ رجلاً خاصم رجلاً إلى شريح القاضي قال : فقضى عليه ، وأمر بحبسه ، قال : فقال رجلٌ عند شريح : «إنه معسرٌ ، والله ﷻ يقول في كتابه : ﴿ وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ ﴾ قال : فقال «شريح» إنما ذلك في الربا ، وإن الله ﷻ قال في كتابه : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾ (النساء: ٥٨) ولا يأمرنا الله ﷻ بشيءٍ ، ثم يعذبنا عليه» (٢)

وعلى هذا آخرون .

وجاءت روايتان عن ابن عباس :

الأولى : أنه قال : ﴿ وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ ﴾ إنما أمر في الربا أن ينظر المعسر ، وليست النظرة في الأمانة ، ولكن يؤدي الأمانة إلى أهلها .

(١) تنظر القراءات في المبسوط في القراءات العشر لابن مهران : ص ١٣٧ ، وحجة

القراءات لابن زنجلة : ص ١٤٩ .

(٢) جامع البيان للطبري : ١٦١/٣ .

والأخرى : أنه قال : ﴿ وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ ﴾ قال : نزلت في الدين^(١).

ظاهر الأمر مناقضة الثانية للأولى ، ولكن التبصر يُبين أن الرواية الأولى أثبت فيها الإنظار للمعسر في الربا ، ونفاه في باب الأمانة ، والدين ليس من باب الأمانة بدليل أن المدين ضامن للدين إن تلف في يده ، بخلاف الأمانة إن أحسن القيام عليها وتلفت دونه .

والرواية الثانية بينت أن الآية نزلت في الدين ، ولم تتعرض للأمانة ، فافترقا ، فهو بهذا يكون ذاهباً إلى إنظار المعسر في دين وأولاه دين الربا ، ولا يقول بالإنظار في الأمانة ، فلا تناقض بين الروایتين .

وذهب جماعة منهم الحسن ، وإبراهيم ، والربيع إلى أن هذا حكم كل مدين قد أعسر سواء كان في دين رباً ، أو غيره ، وسواء كان الدين قبل نزول الآيات أو بعدها إلى قيام الساعة ، واجب على صاحب الدين أن ينظره إلى ميسرة . فالآية على قراءة الرفع ﴿ ذُو عُسْرَةٍ ﴾ تكون مما كان أوله خاصاً وآخره عاماً ، وخصوص أولها لا يمنع من عموم آخرها ، لاسيما إذا ما كان العام مستقلاً بنفسه ، كما يقول ابن العربي المالكي .

وهذا مذهب من مذاهب بيان القرآن ، نصر عليه الإمام الشافعي :

« فَإِنَّمَا خَاطَبَ اللَّهُ بِكُتَابِهِ الْعَرَبَ بِلِسَانِهَا ، عَلَيَّ مَا تَعْرِفُ مِنْ مَعَانِيهَا ، وَكَانَ مِمَّا تَعْرِفُ مِنْ مَعَانِيهَا اتِّسَاعُ لِسَانِهَا ، وَأَنَّ فِطْرَتَهُ أَنْ يُخَاطَبَ بِالشَّيْءِ مِنْهُ عَامًّا ظَاهِرًا يُرَادُ بِهِ الْعَامُّ الظَّاهِرُ ، وَيُسْتَعْنَى بِأَوَّلِ هَذَا مِنْهُ عَنْ آخِرِهِ ، وَعَامًّا ظَاهِرًا يُرَادُ بِهِ الْعَامُّ ، وَيَدْخُلُهُ الْخَاصُّ ، فَيُسْتَدَلُّ عَلَيَّ هَذَا بِبَعْضِ مَا خُوِطِبَ بِهِ فِيهِ ، وَعَامًّا ظَاهِرًا يُرَادُ بِهِ الْخَاصُّ ، وَظَاهِرًا يُعْرَفُ فِي سِيَاقِهِ أَنَّهُ يُرَادُ بِهِ غَيْرُ ظَاهِرِهِ ، فَكُلُّ هَذَا مَوْجُودٌ عِلْمُهُ فِي أَوَّلِ الْكَلَامِ أَوْ وَسَطِهِ أَوْ آخِرِهِ »^(٢).

(١) السابق : ١٦٢/٣ ، وأحكام القرآن لأبي بكر الجصاص : ٦٤٦/١

(٢) الرسالة للشافعي : تحقيق أحمد شاكر : ص ٥٢ - فقرة ١٧٣ .

ومما قوَى أن يكون قوله ﷺ : ﴿ وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ ﴾ عاماً في كلِّ مَدِينٍ أَنَّهُ مَكْتَفٍ بِنَفْسِهِ أَي يُمَكِّنُ فَفَهُ أَصْلُ مَعْنَاهُ غَيْرُ مَعْتَلَقٍ بِسِيَاقِهِ تَعَلُّقًا يَمْنَعُ إِدْرَاكَ أَصْلِ الْمَعْنَى بِدُونِهِ^(١) ففَى فَحْوَى هَذِهِ الْآيَةِ دَلَالَةٌ عَلَى مَعْنَاهَا ، وَذَلِكَ لِأَنَّ ذِكْرَ الْإِعْسَارِ وَالْإِنْظَارِ قَدْ دَلَّ عَلَى دَيْنٍ تَجِبُ الْمَطَالِبَةُ بِهِ ، وَالْإِنْظَارُ لَا يَكُونُ إِلَّا فِي حَقِّ قَدْ ثَبِتَ وَجُوبُهُ ، وَصَحَّتِ الْمَطَالِبَةُ بِهِ إِمَّا عَاجِلًا ، وَإِمَّا آجِلًا ، فَإِذَا مَا كَانَ فِي مَضْمُونِ اللَّفْظِ دَلَالَةٌ عَلَى دَيْنٍ يَتَعَلَّقُ بِهِ حَكْمُ الْإِنْظَارِ إِذَا كَانَ ذُو عُسْرَةٍ كَانَ اللَّفْظُ مَكْتَفِيًا بِنَفْسِهِ ، وَوَجِبَ اعْتِبَارُهُ عَلَى عَمُومِهِ ، وَلَمْ يَجِبِ الْاِقْتِصَارُ بِهِ عَلَى الرَّبَا دُونَ غَيْرِهِ^(٢) .

يقول الطبري : « والصواب من القول في قوله ﷺ : ﴿ وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ ﴾ أَنَّهُ مَعْنِيٌّ بِهِ غُرْمَاءُ الَّذِينَ كَانُوا أَسْلَمُوا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وَلَهُمْ عَلَيْهِمْ دِيُونٌ قَدْ أَرْبَوْا فِيهَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ ، فَأَدْرَكَهُمْ الْإِسْلَامُ

(١) قد يتوقف ناظر في أن المعنى إذا لم يتوقف على النظر في سياقه ، ويكتفى بظاهر نصه أقوى مما يرتبط بسياقه ، بدعوى أن الارتباط بالسياق ذو أهمية بالغة ، ولكن هذا التوقف غير قوي ، لأن المعنى إذا فهم من ظاهر النص ولم يكن في السياق ما يمنعه كان ذلك أقوى ، أما المعنى الذي لا يكتفي النص بالدلالة عليه بل يفتقر إلى النظر في السياق والقرائن ، فهذا يكون أضعف في مستوى الدلالة ، لأن النظر في السياق والقرائن غير منضبط ، فلا يتفق الناس عليه فيكون ما يؤخذ منه محل مراجعة ، وما يؤخذ من ظاهر النص ومنطوقه دون افتقار إلى النظر في غير منطوقه هو الأقوى في مستوى الدلالة ، وهو ما يعبر عنه بدلالة العبارة .

وقد لاحظ عبد القاهر في الدلائل شيئاً من هذا حين استعلى ما يظهر لك فضله مفرداً وإن لم تقرنه بأقرانه وأترابه من الأبيات في سياق النص ، بيد أن هذا قليل في صنعة الشعر ، وهذا القليل في صنعة الشعر هو الكثير في بيان الوحي . فغير قليل من الجمل القرآنية يمكن أخذها من سياقها ، والنظر في ظاهر منطوقها ، فتعطي معنى صحيحاً ، فإذا ما نظرتها في سياقها زادتك عطاء على عطاء دون أن تعارض ما أعطاه ظاهر المنطوق . فالتفاوت إنما هو في مستوى الأدلة ، وليس في قيمة المدلول . فما يفتقر إلى السياق لفهمه هو في غالب الأمر من قبيل المعاني الإحسانية .

(٢) ينظر أحكام القرآن للجصاص : ٦٤٦/١

قبل أن يقبضوها منهم ، فأمر الله ﷻ بوضع ما بقي من الربا بعد ما أسلموا ، وبقبض رؤوس أموالهم ، ممن كان منهم من غرماهم موسرا ، أو إنظار من كان منهم معسراً برؤوس أموالهم إلى ميسرتهم. فذلك حكم كل من أسلم ، وله رباً قد أربى على غريم له ، فإن الإسلام يبطل عن غريمه ما كان له عليه من قبل الربا ، ويلزمه أداء رأس ماله - الذي كان أخذ منه ، أو لزمه من قبل الإرباء - إليه ، إن كان موسراً. وإن كان معسراً ، كان منظرأ برأس مال صاحبه إلى ميسرته ، وكان الفضل على رأس المال مبطلا عنه .

غير أن الآية وإن كانت نزلت فيمن ذكرنا ، وإياهم عنى بها ، فإن الحكم الذي حكم الله ﷻ به من إنظاره المعسر برأس مال المربي بعد بطول الربا عنه حكم واجب لكل من كان عليه دين لرجل قد حلَّ عليه ، وهو بقضائه معسر : في أنه منظر إلى ميسرته ؛ لأن دين كل ذي دين ، في مال غريمه ، وعلى غريمه قضاؤه منه - لا في رقبته. فإذا عدم ماله ، فلا سبيل له على رقبته بحبس ولا بيع ، وذلك أن مال رب الدين لن يخلو من أحد وجوه ثلاثة :

إما أن يكون في رقبة غريمه .

أو في ذمته يقضيه من ماله .

أو في مال له بعينه .

فإن يكن في مال له بعينه ، فمتى بطل ذلك المال وعدم ، فقد بطل دين رب المال ، وذلك ما لا يقوله أحد .

ويكون في رقبته ، فإن يكن كذلك ، فمتى عدت نفسه ، فقد بطل دين رب الدين ، وإن خلف الغريم وفاء بحقه وأضعاف ذلك ، وذلك أيضا لا يقوله أحد .

فقد تبين إذا ، إذ كان ذلك كذلك ، أن دين رب المال في ذمة غريمه يقضيه من ماله ، فإذا عدم ماله فلا سبيل له على رقبته ، لأنه قد عدم ما كان عليه أن يؤدي منه حق صاحبه لو كان موجودا ، وإذا لم يكن على رقبته سبيل ، لم يكن

إلى حبسه وهو معدوم بحقه ، سبيلٌ ؛ لأنه غير مانعه حقا ، له إلى قضائه سبيل ،
فيعاقب بمطله إياه بالحبس^(١) .

وهذا الذي أطلتُ بنقله إنما هو من العلم الذي يُربى طلابُ العلم بمناهجه ،
فهو التحقيق والتحرير^(٢) .

وكلامُ أبي جعفر الطبريِّ داحضُ الذَّهابِ إلى حبسِ المدينِ المُعسرِ الَّذي
هو قائمٌ في القوانينِ الوضعيةِ ، ملقيةً الأمرَ كُلَّهُ على المدينِ المُعسرِ ، متناسيةً
مسئوليةَ بيتِ مالِ المسلمين ، فمن مسؤوليةِ وليِّ الأمرِ أن يحرصَ على جمعِ
مالِ الزكاةِ من القادرين ، ويصرفها في مصارفها التي حدَّها اللهُ ﷻ في كتابه
وسنةِ رسوله ﷺ ، ومنها الغارمون ، فليس لوليِّ الأمرِ أن يحبسَ غريماً معسراً
في دينِ ثبتِ إعساره ، بل على وليِّ الأمرِ أن يحملَ عن الغريمِ المعسرِ غرمه
وإعساره ، متى كان مالُ الزكاةِ مجموعاً وافراً ، محفوظاً من عبثِ العابثين من
بطانته ، وإلا وجب إنظاره إلى ميسرة من دون حبسه .

وإن كان الغريم غير معسر فعلى وليِّ الأمرِ حبسه حتى يقضي دينه ، وله
أن يعزّره مع قضائه ما عليه ردعاً له ولأمثاله ، وليس له أن يقضي عليه بغرامة
تأخير ، كما تقضي القوانين الوضعية ، فذلك لا تجيزه الشريعة لمشابهته الربا ،
بل يكون التعزير في غير ماله ، ولو بحبس ، أو حرمان من منفعة كان
يحصّلها من بيتِ مالِ المسلمين .

وفي كلامِ أبي جعفر الطبريِّ أيضاً بيانٌ أنّه ليس لصاحبِ الدين أن يُسرقَ
المدينِ المُعسرِ وذلك ما كان عند الرومان وفي الجاهلية .

(١) جامع البيان للطبري : دار الغد العربي ، ١٦٣/٣

(٢) يقول شاکر في تحقيقه تفسير الطبري في هذا الموضع : « هذا ، وأبو جعفر ﷺ ،
رجل قويم الحجة ، أسد اللسان ، سديد المنطق ، عارف بالمعاني ومنازلها من الرأي ،
ومساقطها من الصواب . وهذه حجة بينة فاصلة من حججه التي أشرت إليها كثيرا في
بعض تعليقي على هذا التفسير الجليل . »

ينظر هامش ص ٣٤ ج ٦ من تحقيق شاکر تفسير الطبري ط : مؤسسة الرسالة ط (١)

١٤٢٠هـ .

ويقال - ضلالة - إن ذلك قد كان في صدر الإسلام أيضاً :

روى الدارقطني في كتاب البيوع بسنده عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم وعبد الله بن زيد عن أبيهما أنه كان في غزاة وسمع رجلاً ينادي آخر : يقول : يا سُرْقُ ، يا سُرْقُ ، فدعاه ، فقال : ما سُرْقُ ؟ قال : سمانيه رسول الله ﷺ : إني اشتريت من أعرابي ناقةً ، ثم تواريت عنه ، فاستهلكتها ، فجاء الأعرابي يطلبنى ، فقال له الناس : إئت رسول الله ﷺ فاستأذن عليه ، فأتى رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله ، إن رجلاً اشترى مني ناقةً ، ثم توارى عني ، فما أقدر عليه . قال ﷺ : « اطلبه » . قال : فوجدني ، فأتى بي النبي ﷺ ، فقال : يا رسول الله ، إن هذا اشترى مني ناقةً ، ثم توارى عني . فقال ﷺ : « أعطه ثمنها » . قال : فقلت : يا رسول الله ، استهلكته . فقال رسول الله ﷺ : « فأنت سُرْقٌ » . ثم قال ﷺ للأعرابي : « اذهب ، فبعه في السوق ، وخذ ثمن ناقةك » . فأقامني في السوق ، فأعطى بي ثمنًا ، فقال للمشتري : ما تصنع به ؟ قال : أعتقه . فأعتقني الأعرابي » .

من البين أن ما حكم به النبي ﷺ لم يكن في شأن دين على من سمي «سُرْق» للأعرابي ، لم يستطع «سُرْق» قضاءه حتى يستشهد به من استشهد بأن استرقاق المدين كان في صدر الإسلام ، وأن ذلك من بقايا الجاهلية ، بل ذلك كان في أمر هو من الخيانة التي هي هنا أقرب إلى السرقة والاختلاس . وما حكم به الرسول ﷺ إنما هو من بقايا شريعة سيدنا إبراهيم عليه السلام وبنيه ، يشهد لهذا قصة سرقة الصواع في سورة يوسف وقوله ﷺ حكاية : ﴿ قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ ﴾ ﴿٧٤﴾ قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وَجَدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ ﴿٧٥﴾ (يوسف: ٧٤، ٧٥).

يقول ابن جرير الطبري : «الذي وجد ذلك في رحله ثوابه بأن يسلم بسرقة إلى من سرق منه حتى يسترقه» (١).

(١) جامع البيان : ٢٨٣/٧

ويرفع هذا الى أهل العلم .

ويقول «ابن كثير» : « كانت شريعة إبراهيم عليه السلام أن السارق يدفع إلى المسروق منه »^(١).

فالذي كان من النبي ﷺ لم يكن في أمر دين على المعسر ، كما كان في قوانين الرومان ، أو في حكم الجاهلية ، بل كان في أمر خيانة ، ولذلك سماه الرسول ﷺ : «سرق» على زنة «عمر» فهو المعدول به عن «سارق» مثل ما عدل بـ«عمر» عن «عامر» وفي تسمية النبي ﷺ له بذلك تعزير له وتشهير بفعلة ، فتبقى في أسماع الناس ، يتذكرون فعلته وجزاءه .

وأهل العلم على أن البيع لذلك الرجل لم يكن بيعاً لرقبته ، بل كان بيعاً لمنافعه ، أي أنه يُستخدم نظير ما عليه من ثمن ما اشترى .

يقول ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) في التحقيق في أحاديث الخلاف ، وكذلك الشمسُ الذهبيّ : « وجه الحُجَّة أنه قد علم أنه لم يبع رقبته لأنه حرٌّ ، وإنما باع منافعه ، والمعنى أعتقوني من الاستخدام » وبمثله قال شمسُ الدين الحنبليّ في تنقيح التحقيق^(٢) .

فما جاءت به السنّة له وجوه من المعنى لا يليق الأخذ به على إطلاقه : من هذه الوجوه أن استرقاقَ المدين في دينه عند إعساره كان في شريعة من قبلنا ، ثم نسخ .

أن ما جاء في حديث (سُرق) لم يكن في دين بل في خيانة .

(١) تفسير ابن كثير : ٤٨٥/٢

(٢) ينظر : تحقيق في أحاديث الخلاف ، لابن الجوزي : تحقيق مسعد عبد الحميد محمد السعدني - دار الكتب العلمية بيروت (١٤١٥هـ) ٢/٢٠٢ ، وتنقيح التحقيق في أحاديث التعليق لشمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي - تحقيق : سامي ابن محمد بن جاد الله وعبد العزيز بن ناصر الخباني - ط : أضواء السلف - الرياض (١٤٢٨هـ) ٢/١٢٩ ، وتنقيح في أحاديث التعليق ، لشمس الدين محمد بن أحمد ابن عثمان الذهبي - ط : دار الوطن - الرياض (١٤٢١هـ) ٢/١١٠

أن الذي وقع عليه البيع ليس رقبته ، بل منافعه ، فهو مستأجرٌ بما عليه من الدين . ويبيع المنافع مستعمل في زماننا ، فيباع لاعبي الكرة ، فهل ذلك بيع لرقابهم أم لخدماتهم .

وبعض الوزارات في بعض الدول تُعير بعض موظفيها وبعض خبرائها لوزاراتٍ أخرى ، ودولٍ أخرى ، أفىكون هذا إعاره لرقابهم أم لخدماتهم ؟ وبرغم من هذه الوجوه المحتملة نرى من يتشبث بأن الإسلام كان فيه استرقاقُ المدين بدينه . وأنَّ الحرَّ كان يباع في الدين وكان ممَّا قال هذا الناظر في فقه العلماء بيان الوحي :

« ويلاحظ على هذا الفقه عموماً ما يلي :

أولاً : أنه فقه زمانه وفقه مكانه ، فهو يدور في وقته ولا يتعداه ، ويجرى في أفقه ، ولا يبرحه .

فلقد حصر هذا الفقه نفسه - وحصر المسلمين - في عقود المبادلات دون غيرها ، وأخطأ في فهم علة الربا ، فلم يدرك أنَّ العلة والغاية والمعنى هي حظر الاسترقاق ، وإنما وقف عند موضوع الحظر ، وجمد عند محل المبادلة ، وسكن عند الأشياء الستة الواردة في حديث النبي ﷺ وهي الذهب والفضة والبرّ والشعير والتمر والملح ، واعتبر أنَّ تحريم الربا في هذه الأشياء الستة غاية في ذاته ، وليس محلاً أو موضوعاً لسببٍ آخر وعلةٍ أبعد ، وهي تقليل الاسترقاق . وإذ قدر الفقه - خطأ - أنَّ العلة هي الموضوع ، وأنَّ الغاية هي المحلَّ وأنَّ معنى التحريم قائمٌ في تلك الأشياء الستة ، فقد بدأ يقيس عليها ما كان مثلها في تقدير كلِّ مذهب ، ومع أنَّ حقيقة العلة في حكم تحريم الربا هو منع استرقاق المؤمنين ، أمَّا الأشياء الستة فهي موضوع التعامل أو محل العقد الذي كان يُفضي إلى الاسترقاق ، والموضوع أو المحلُّ لا يكون أبداً هو العلة من الحكم ، إنما يكون مناط الحكم والعلة منه قصدُ المشرع من حظر العقد أو حظر الربا وهو الاسترقاق . بل إنَّ وجه العجب أنَّ هذا الفقه جميعه أسقط

من تقديره ومن كلِّ حديث له أية إشارةٍ إلى مبدأ استرقاق المدين المُعسر الذي هو القاعدةُ في الجاهلية و صدر الإسلام ، وهو مبدأ قضى النبي ﷺ على أساسه في واقعة «سُرْق» .

و ثمَّ رأيٌّ على أنه لم ينسخ إلا بعد نزول آيات الربا ، وبمقتضى الآية ﴿ وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾ في حين أن إلغاء الرِّقِّ في مسألة الربا غير مقطوع به ، وأن الآية المذكورة لا تتضمن هذا الإلغاء .

ومن غير الواضح أبداً ما إذا كان الفقه في تجاهله لمبدأ استرقاق المدين المُعسر قد عمد إلى ذلك عن جهل بالوقائع أم جنح إليه عن إخفاء للحقائق ، غير أن النتيجة المحتومة أنه قد افتقد العلة الحقيقية لحظر الربا ، وتنبَّك الغاية الأساسية من ذلك ، ثم سقط في تقديرات خاطئة دعت إلى الغلو والتشدد دون مناسبة وفيما لا يتقضى غلواً أو تشدداً

ولو أن هذا الفقه نصب الوقائع الصحيحة ، ونشر حقائق الأمور وربط آيات الربا بأسباب التنزيل ، ولو أنه انتهج هذا النهج الصائب ، والتمس هذا السبيل الصحيح لتوصل إلى أن علة تحريم الربا هي حظر الاسترقاق ، ولكان من ثمَّ قد توسع في القياس على هذه العلة ، ليمد حظر الاسترقاق ، ومنعه الاستعباد إلى أشياء أخرى ، أخذاً بالعلة وعملاً بالحكمة وتحقيقاً للمناط بدلاً من أن يخطئ ويضل وينظر إلى الموضوع الذي حظر فيه التعامل بالربا - وهو الأشياء الستة المنوّه عنها - على أنه هو العلة من تحريمه ، والحكمة من حظره ، والمناط من القاعدة»^(١) .

هذا الذي سمعت قبلُ قاله رجلٌ أقامه وليّ الأمر العام مستشاراً في سلك القضاء الأعلى في ديارنا المنكوبة بأمثاله ، والشأن في من يقام في مثل هذا المنزل الجلل أن يكون مُحكماً الفهم ، غير متعجّل ، يقلب الأمر على وجوه ، ويستشير ، ويراجع ويناقش ويستقرئ النصوص ، ويتوثق من علو سندها من قبل أن يبت في الأمر وينشره في الناس على أنه العلم .

(١) الربا والفائدة لمحمد سعيد العشماوي - دار سينا - ١٩٨٨ م ص ٤٨ - ٥٠

هذا هو الشآن في دنيا العقلاء ، ولكن أنحن في زمن ولأية العقلاء ؟!!!
لا يخفى عنك هذا التخليط الذي لا يليق بمن يزعم أن له في الفهم قدم :
القول بأن حظر استرقاق هو علة حظر الربا بعيد عن الصواب ، فالاسترقاق
في الإسلام له رافدان :

الأول : الأسر في حرب بين المسلمين والكافرين .

الثاني : توالد الأرقاء الذين كانت أصولهم مسترقة ، ولم تحرر ، فما يولد
من المسترق مثله .

أما من جاء الإسلام وهو حر ، ولم يؤسر في حرب بين المسلمين وغيرهم ،
فلا يجوز البتة بيع رقبته ، فهو حر لا تنقض حرّيته بدين ونحوه ، وقد شدّد
النبي ﷺ النهي عن بيع حر : روى البخاري في كتاب (اليوع) بسنده عن
سعيد بن أبي سعيد عن أبي هريرة رضي عنه عن النبي ﷺ قال : « قال الله ثلاثة أنا
خصمهم يوم القيامة : رجل أعطى بي ثم غدر ، ورجل باع حراً فأكل ثمنه ،
ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ، ولم يعط أجره » .

وروى ابن ماجه في كتاب (إقامة الصلاة) بسنده عن عمران بن عبد عن
عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله ﷺ : « ثلاثة لا تقبل لهم صلاة : الرجل
يؤم القوم وهم له كارهون ، والرجل لا يأتي الصلاة إلا دباراً - يعنى بعد
ما يفوته الوقت ، ومن اعتبد محرراً » .

ومعنى اعتبد محرراً أى استعبد معتقاً بأن كتم عتقه ، أو أكرهه على أن
يخدمه من بعد عتقه .

وفي رواية أبي داود من كتاب (الصلاة) بسنده عن عبد الله بن عمرو أن
رسول الله ﷺ كان يقول : « ثلاثة لا يقبل الله منهم صلاة : من تقدّم قوماً وهم
له كارهون . ورجل أتى الصلاة دباراً » . والدّبار أن يأتيها بعد أن تفوته ورجل
اعتبد محرره » .

فليس من روافد الاسترقاق البتة استعباد المدين المعسر .

يقول الشافعي : « ولا يؤخذ الحر في دين عليه إذا لم يوجد له شيء ولا يحبس إذا عرف أن لا شيء له ، لأن الله ﷻ يقول ﴿ وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾ ^(١) .

ومن البين أن الشافعي لم يجعل الآية الموجبة انظار المعسر خاصة بمن أعسر عن دين ربا ، بل هي لكل مدينٍ معسرٍ ، فإذا ما كان حبس المدين المعسر غير جائز ، والحبس صورة من تقييد حرية تصرفه ، دون تعذيب أو إهانة لآدمية ، فاسترقاقه أشدّ تحريماً في الإسلام . فالقول بأن حظر الاسترقاق هو علة تحريم الربا غير صحيح ، وأشدّ منه في الخطأ الزعم بأن الفقهاء قد جهلوا هذه العلة أو علموها وكتموا الحقيقة المزعومة ^(٢) .

ندب صاحب الدين إلى الحط عن المعسر :

إذا ما كان الإسلام دين العدل والرحمة أوجب للمدين المعسر على صاحب الدين ، ولاسيما إذا ما كان الدين دين ربا أن ينظره إلى ميسرة ، ولم يجعل له

(١) الأم للشافعي : دار الفكر - ١٤٠٠ : ٢١٧/٣

(٢) يحرص غير قليل ممن يتكلمون في فقه الشريعة من غير أهل العلم بها ، ولاسيما العلمانيين والإعلاميين أن يسفهاوا الفقهاء والعلماء ، وأن يبرزوهم لشباب الأمة في صورة تنفر منها النفوس ، ليقطعوا ثقة الشباب والعامّة بهم ، فيتخذ الشباب أولئك العلمانيين والإعلاميين وأدعياء الثقافة علماء يستفتونهم ، وأكثر ما تجد الذين يتكلمون في فقه الشريعة من العلمانيين هم أولئك الذين فشلوا في تخصصاتهم العلمية التي نبتوا فيها ، فلما لم يجدوا في هذه التخصصات سبيلا إلى شهرتهم وشهوتهم من الدنيا ركبوا متن الطعن في الإسلام وعلمائه .

روى البخاري في كتاب (العلم) من صحيحه بسنده عن مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ، ينتزعه من العباد ، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء ، حتى إذا لم يبق عالماً ، أخذ الناس رؤوساً جهالاً فاستلوا ، فأفتوا بغير علم ، فاضلوا وأضلوا » .

عَلَيْهِ سَبِيلًا بِحَسْبِ أَوْ تَأْنِيْبٍ وَنَحْوِهِ فَإِنَّ الْإِسْلَامَ نَدْبٌ صَاحِبُ الدِّينِ إِلَى مَنْ هُوَ
أَعْلَى مِنَ الْإِنْظَارِ إِلَى مَيْسِرَةٍ : نَدْبُهُ إِلَى مَقَامِ الْفَضْلِ وَالْإِحْسَانِ إِلَى أَخِيهِ فَقَالَ اللهُ
ﷻ : ﴿ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ .

قرأ عاصمٌ وحده ﴿ وَأَنْ تَصَدَّقُوا ﴾ بتخفيف الصَّادِ ، وقرأ الباؤون
﴿ تَصَدَّقُوا ﴾ بتشديد الصَّادِ ، والأصلُ : تَتَصَدَّقُوا ، فروايةُ عاصمٍ حذفَتْ « التَّاءِ »
الثانيةَ « تاءِ التفعيلِ ، اكتفاءً بـ « تاءِ » الْمُضَارَعَةِ ، والباؤونَ أدغموا « التَّاءِ » فِي
« الصَّادِ » لقربِ المخرجِ .

وهذا التنوعُ فِي الأداءِ ليس لغاية صوتية جرداء من عطاء الهدى ، فليس فِي
القرآنِ الكريمِ شيءٌ أَجْرَدَ من عطاءات الهدى ، بل هذا التنوع هو تصويرٌ لتنوعِ
فِي العطاءِ :

فِي قِرَاءَةِ التَّشْدِيدِ ﴿ تَصَدَّقُوا ﴾ نَدْبٌ إِلَى الْإِبْلَاحِ فِي التَّصَدَّقِ عَلَى الْمَدِينِ
الْمُعْسِرِ وَأَنْ يَكُونَ صَاحِبُ الْمَالِ فِي تَصَدِّقِهِ عَلَيْهِ قَدْ خَرَجَ مِنَ التَّطَلُّعِ إِلَيْهِ
وَالشُّعُورِ بِأَنَّهُ مُتَّفَضِّلٌ عَلَيْهِ بِهَذَا التَّصَدَّقِ ، فَلَا يَبْقَى فِيهِ شَيْءٌ يَذْكُرُهُ بِمَا صَنَعَ
مَعَ أَخِيهِ ، فَمَا يَكُونُ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَدَعَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ فِي حَاجَةٍ يَبْذُلُ لَهَا مَاءَ وَجْهِهِ ،
فَيَقْتَرِضُ ، فَيَكُونُ الدِّينُ لَهُ هُمَا بِاللَّيْلِ ، فَأَهْلُ الْإِحْسَانِ يَنْفِرُونَ مِنْ ذَلِكَ الدَّرَكِ ،
وَيَسْتَشْرِفُونَ إِلَى دَرَجِ التَّبَرُّؤِ مِمَّا يَذْكُرُهُمْ بِمَا هُوَ الْأَدْنَى .

قِرَاءَةُ التَّشْدِيدِ ﴿ تَصَدَّقُوا ﴾ ذَاتُ مَعْنَى إِحْسَانِيٍّ يَتَنَاغَمُ مَعَ حَالِ الْأَصْفِيَاءِ
أَهْلِ الْإِحْسَانِ ، وَهِيَ حَالُ يَنْدُبِ الشَّرْعِ إِلَيْهَا .

وَفِي قِرَاءَةِ التَّخْفِيفِ ﴿ تَصَدَّقُوا ﴾ مِرَاعَاةٌ لِحَالِ مَنْ يَكُونُ أَدْنَى دَرَجَةً فِي
مَدْرَجَةِ الْقُرْبِ بِالطَّاعَةِ ، وَلَمَنْ يَكُونُ لَهُ تَطَلُّعٌ إِلَى قَبْضِهِ رَأْسَ مَالِهِ عِنْدَ الْإِنْظَارِ ،
وَالِي مَنْ يَتَصَدَّقُ بِبَعْضِهِ ، وَيُنْظَرُ بِبَعْضِهِ ، فَوَسِعَ اللهُ ﷻ عَلَيْهِ ، فَلَا يَكُونُ لَهُ مَقَامُ
الْعَدْلِ وَحْدَهُ بِالْإِنْظَارِ بَلْ يَكُونُ لَهُ شَيْءٌ مِنَ الْإِحْسَانِ بِالتَّصَدَّقِ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْسِ
مَالِهِ عَلَى الْمُعْسِرِ .

روى الشيخان البخاري في كتاب (الصلح) ومسلم في كتاب (المساقاة) بسنديهما عن أبي الرجال محمد بن عبد الرحمن أن أمه عمرة بنت عبد الرحمن قالت سمعت عائشة رضي الله عنها تقول سمع رسول الله ﷺ صوت خصومٍ بالبَابِ عَالِيَةٍ أَصْوَاتُهُمَا ، وَإِذَا أَحَدُهُمَا يَسْتَوْضِعُ الْآخَرَ ، وَيَسْتَرْفِقُهُ فِي شَيْءٍ ، وَهُوَ يَقُولُ : وَاللَّهِ ، لَا أَفْعَلُ . فَخَرَجَ عَلَيْهِمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ : « أَيْنَ الْمُتَأَلَّى عَلَى اللَّهِ لَا يَفْعَلُ الْمَعْرُوفَ » . فَقَالَ : أَنَا ، يَا رَسُولَ اللَّهِ ، وَلَهُ أَيُّ ذَلِكَ أَحَبُّ » .

وفي حديثٍ رواه البخاري في كتاب (الصلاة) ومسلم في كتاب (المساقاة) بسنديهما عن عبد الله بن كعب بن مالك عن كعب أنه تقاضى ابن أبي حدرٍ دينًا كان له عليه في المسجد ، فارتفعت أصواتهما حتى سمعها رسول الله ﷺ وهو في بيته ، فخرج إليهما حتى كشف سِجْفَ حُجْرَتِهِ فنادى « يَا كَعْبُ » . قَالَ لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ . قَالَ « ضَعْ مِنْ دَيْنِكَ هَذَا » . وَأَوْمَأَ إِلَيْهِ أَيُّ الشَّطْرِ قَالَ لَقَدْ فَعَلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ . قَالَ « قُمْ فَاقْضِهِ » .

فالقرآن الكريم ندب إلى ما هو أعلى من إنظار المدين ، فكيف يُقال إنه كان يَسْتَرِقُ المدين المعسر كما كان في الجاهلية ، والقانون الروماني ؟ .
والإسلام جعل للمدين المعسر أن يُسَدِّدَ عنه دينه من بيت مال المسلمين ، وجعل له نصيبًا من الزكاة ، وكما جعل ذلك للفقير والمسكين ، وفكاك الرقاب ، فهذا الدين الذي يعتق الرقاب من مال الزكاة ، ويقضي عن الغارمين منها أهو الذي يَسْتَرِقُ المدين المعسر دينه ؟

والرسول ﷺ قد هدى إلى أن ولي أمر المسلمين كفيل بسداد دين من مات وليس عنده ما يسدّد دينه :

روى الشيخان : البخاري في كتاب (الكفالة) ومسلم في كتاب (الفرائض) بسنديهما عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ كان يُؤْتَى بِالرَّجُلِ الْمُتَوَفَّى

عَلَيْهِ الدِّينُ ، فَيَسْأَلُ : « هَلْ تَرَكَ لِدِينِهِ فَضْلاً » . فَإِنْ حُدِّثَ أَنَّهُ تَرَكَ لِدِينِهِ وَفَاءً صَلَّى ، وَإِلَّا قَالَ لِلْمُسْلِمِينَ : « صَلُّوا عَلَيَّ صَاحِبِكُمْ » . فَلَمَّا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْفُتُوحَ قَالَ : « أَنَا أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ، فَمَنْ تُوِّفِيَ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ فَتَرَكَ دِينًا فَعَلَى قَضَاؤُهُ ، وَمَنْ تَرَكَ مَالًا ، فَلِوَرَثَتِهِ » .

قوله : « فَتَرَكَ دِينًا فَعَلَى قَضَاؤُهُ » معناه : من ترك ديننا ليس في ماله ما يوفيه ، أمّا من ترك مالا ، فيوفي الدين منه ، لا من بيت مال المسلمين . وأهل العلم على أن هذا أيضا « يلزم المتولّي لأمر المسلمين أن يفعله بمن مات ، وعليه دينٌ ، فإن لم يفعل ، فالإثم عليه إن كان حقّ الميت في بيت المال يفي بقدر ما عليه من الدين وإلا ، فيقسطه »^(١) .

وللغارم المعسر الذي يوفي دينه من مال الزكاة ، ومن بيت مال المسلمين شرائط مبسّطة في كتب الفقه ، فليس كلُّ غريم معسر أهلا لذلك ، فمن استدان ليقيم ملهى ، فأعسر أو من استدان ليقيم فندقا سياحيا ، أو لينتج أعمالا فنية مضرّة بالمسلمين والمجتمع ، أو اقترضَ لشراء سيارة فارهة ، أو بناء عمارة شاهقة ؛ ليتجر في تملكها للأغنياء ... إلخ ، فأولئك ليسوا ممن يلزم بيت مال المسلمين سداد ديونهم .

أمّا من استدان لعمل فيه خيرٌ للمسلمين بميزان الكتاب والسنة ، لا بميزان عُرف العامة ، ثم أعسر لغير سببٍ اصطنعه ، فإنَّ له حقَّ الإنظار على صاحب الدين أو حقَّ الحطّ عنه ، أو حقَّ قضاء دينه من مال الزكاة أو بيت مال المسلمين ، ولاسيّما إن كان صاحب الدين ليس بواسع الغنى ، فهو أولى بأن يُسدد وليُّ الأمر له حقه على أخيه المعسر ولا يؤمر بالحطّ أو الإنظار إن كان لا يطيق ، فلا ضرر ولا ضرار .

(١) أعلام الحديث للخطابي : ١١٣١/٢ ، وفتح الباري لابن حجر : ٣٧٧/٤

وفي قول الله ﷻ ﴿ **إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ** ﴾ إلتزام لطيفٌ بالتصدق ، وكأنه رتب التصدق برأس المال كله أو بعضه على المعسر على كونهم يعلمون أن ذلك خير لهم ، ولإخوانهم ، بل لأمتهم كلها ، وليس من ريبٍ في أن كل مسلم يعلم أن تصدق صاحب الدين برأس الدين كله أو بعضه على المعسر خيرٌ له ، وللمعسر ، ومتى كان هذا ثابتاً لا يعتريه شكٌ ، فإنه يلزمه أن يكون التصدق برأس المال كله أو بعضه واقعاً .

وهذا مسلك لطيفٌ من مسالك القرآن في الإلتزام بتسنم مدارج القرب من الله ﷻ بطاعته ، وإغراء كريم بالفرار من الإخلاد إلى الدرجات الدنيا من الطاعة ، فلا يليقن بعقل أن يرضى من مدارج القرب الأقدس بالدرجة الأدنى ، وأهل الدنيا وملذاتها يبذلون النفائس والأنفس للقرب من أهوائها ، فكيف بالمسلم في باب القرب من الغنى الحميد ؟

والله ﷻ قد أثنى على الذين يتبعون أحسن ما أنزل إليهم من ربهم ﷻ فقال: ﴿ **وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطُّغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿٨﴾** ﴾ (الزمر: ١٧، ١٨).

وقال ﷻ : ﴿ **وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِن قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴿٩﴾** ﴾ وَأَتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ مِّن قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿١٠﴾ ﴾ (الزمر: ٥٤، ٥٥).

وإذا ما كان من وجوه المعنى في (أحسن) أي كامل الحسن بتجريد صيغة (أفعل) من المفاضلة ، فليس هذا الوجه هو الوجه الأوحده بل هنالك وجوه منها : اتبعوا المعاني الإحسانية المكنونة في ما أنزل الله ﷻ فمن خصائص بيان الوحي أن المعاني المكنونة فيه معانٍ متنوعة في مستويات القرب ، فمنها المعنى الجمهوري ، ومنها المعنى الإحساني الذي يتجاوز مرحلة العدل إلى مرحلة الفضل ، ومرحلة الفريضة إلى مرحلة الإلتزام بالنافلة تحبباً وتقرباً .

الأمرُ بتقوى المرجعِ إلى الله ﷻ :

لَمَّا كَانَ الَّذِي مَضَى تَصْعِيدًا بِالْمُسْلِمِ مِنْ بَابِ الْعَدْلِ إِلَى ذِرْوَةِ الْفَضْلِ وَالْإِحْسَانِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ، وَكَانَ كُلُّ مُسْلِمٍ مَعَ رَبِّهِ ﷻ فِي مَقَامِ الْمَدِينِ الْمَعْسِرِ الَّذِي لَا يَرْجُو الْإِنْظَارَ فَحَسْبُ ، بَلْ يَرْجُو مِنْ رَبِّهِ ﷻ أَنْ يَحِطَّ عَنْهُ دِينَهُ الَّذِي أَعْسَرَ . قَالَ اللَّهُ ﷻ :

﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ .

جاءت (الواو) مبرزةً انعطافاً ما بعدها على ما قبلها ، وما بعدها في ظاهره المسموع ، وباطنه المفهوم أمرٌ ، ممَّا يبرز لك أنَّ هذا التعاطف طرفاه ﴿ اتَّقُوا ﴾ و ﴿ أَنْ تَصَدَّقُوا ﴾ وهذا الطرف الآخر ﴿ أَنْ تَصَدَّقُوا ﴾ وإن كان ظاهره المسموعُ خبراً ، فباطنه المفهومُ أمرٌ ، كما هو الشأن في كثير من أخبار القرآن الكريم التَّهذِيبِيَّةِ الَّتِي تَتَضَمَّنُ ثَنَاءً عَلَى مَا يُخْبَرُ بِهِ أَوْ يُخْبَرُ عَنْهُ .

ونسق المعنى : وإن كان ذو عسرة فأنظروه إلى ميسرة ، وتصدقوا ، فذلك خيرٌ لكم ، واتقوا الله .

مآل قوله ﷻ : ﴿ أَنْ تَصَدَّقُوا ﴾ التَّغْيِيبُ فِي التَّصَدَّقِ ، وَلَا يُرْغَبُ إِلَّا فِي مَطْلُوبٍ مَحْبُوبٍ ، فَالتَّأَخِي بَيْنَ الْجَمَلَتَيْنِ جَدُّ وَثِيقٌ ، وَهَذَا الَّذِي قَلْتُهُ أَعْلَقُ وَالطَّفُّ مِنَ الْقَوْلِ بَأَنَّ ﴿ اتَّقُوا ﴾ مَعْطُوفٌ عَلَى مَقْدَرٍ مَنْبُثٍ مِنْ سَابِقِهِ ، تَقْدِيرُهُ فَالزُّمُوا وَاتَّقُوا .

وسوف يتبين لنا مزيدُ تعلق هذه الآية بالحثِّ على الإنظار والتصديق برأس المال على المدين المعسر .

والأمر بالتقوى حثٌّ على أن يتخذ المخاطبُ وقايةً له من تبعة ما لا يرضى مولاه ﷻ ومن ذلك ترك إنظار المعسر إلى ميسرته ، بل فيه حثٌّ على اتقاء أثر ترك معاملته بالفضل والإحسان بالخطِّ من رأس المال عنه كله أوبعضه ،

فمن لم يفعلْ عَرَضَ نَفْسَهُ لِلْحَرَمَانِ مِنَ الْفَضْلِ وَالْإِحْسَانِ بِالْحَطِّ عَنْهُ دِيُونَهُ الَّتِي يَأْتِي بِهَا رَبُّهُ ﷺ يَوْمَ الدِّينِ وَالْقَضَاءِ وَالْوَفَاءِ ، فَمَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّقَى ذَلِكَ فِي الْآخِرَةِ ، فليكن له وقاية من إفضاله وإحسانه على إخوانه فِي دُنْيَاهُ ، فَإِنهَا مَزْرَعَةُ الْآخِرَةِ عَلَى مَا حَدَّثَ أَهْلَ الْعِلْمِ ^(١) .

وفي جعل قوله ﴿ يَوْمًا ﴾ معمولا لفعل الأمر ﴿ اتَّقُوا ﴾ تصعيداً في الأمر بالتقوى ، فقد بدأ بالأمر بتقوى الله ﷻ ، قائلاً : ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا ﴾ فإذا ما كان المأمور به هنا اتقاء يوم الرجوع إلى الله ﷻ ، فكيف يكون الأمر باتقاء الله ﷻ نفسه ، فالذي يخشى ، ويتقى اليوم الذي يلقي فيه عظيماً ، فكيف تكون خشيته واتقاؤه لقاء العظيم نفسه ؟

يقول أبو علي الفارسي : « فأما انتصاب يوم من قوله : ﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا ﴾ فانتصاب المفعول به لا انتصاب الظرف ، وليس المعنى : اتقوا في هذا اليوم ، ولكن المعنى تأهبوا للقاءه بما تقدمون من العمل الصالح ، ومثل ذلك : ﴿ فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا ﴾ (المزمل: ١٧) أي كيف تتقون هذا اليوم الذي هذا وصفه مع الكفر بالله ﷻ أي : لا يكون الكافر مستعداً للقاءه لكفره ، ومثل ذلك قوله ﷻ : ﴿ وَأَرْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ ﴾ (العنكبوت: ٣٦) أي خافوه ^(٢) .

(١) قولهم : « الدنيا مزرعة الآخرة » لم يثبت إسناده إلى النبي ﷺ . ولكن معناه صحيح ، فتداوله على أنه أثرٌ من آثار أهل الحكمة ، لا على أنه حديثٌ نبوي .

روى البيهقي في الزهد من رواية قيس بن حازم عن جرير قال قال رسول الله ﷺ : « من يتزود في الدنيا ينفعه في الآخرة » (قال الألباني عنه (ضعيف) في السلسلة الضعيفة - حديث رقم (٤٦٦٦)) وانظر الفوائد الموضوعية في الأحاديث الموضوعية ، مرعي ابن يوسف الكرمي تحقيق : محمد بن لطف الصباغ ، دار الوراق : ١٣٣/١ ، والمصنوع في معرفة الحديث الموضوع ، علي القاري الهروي ، تحقيق : عبد الفتاح أبو غدة ، الناشر : مكتب المطبوعات الإسلامية ، ١٠١/١ .

(٢) الحجة في علل القراءات السبع - الهيئة المصرية العامة للكتاب : ٣١٠/٢

في الآية قراءات :

قرأ أبو عمرو ويعقوب ﴿ تَرْجَعُونَ ﴾ بفتح « التاء » وكسر « الجيم » أي
بناء المضارع للفاعل (واو الجماعة)

وهذه القراءة ناظرة إلى قول الله ﷻ : ﴿ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ
إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴾ (البقرة: ٤٦) وإلى قوله ﷻ : ﴿ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴾
(البقرة: ٢١٠) في قراءة ابن عامر ، وحمزة والكسائي ويعقوب وخلف ، وإلى
قوله ﷻ : ﴿ كُلُّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ ﴾ (الأنبياء: ٩٣) وقوله ﷻ : ﴿ أَلَا إِلَى اللَّهِ
تَصِيرُ الْأُمُورُ ﴾ (الشورى: ٥٣) وقوله ﷻ : ﴿ إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ﴾ (الغاشية: ٢٥)

وقرأ بقية العشرة : ﴿ تَرْجَعُونَ ﴾ بضم « التاء » وفتح « الجيم » أي بناء
المضارع لغير الفاعل .

هذه القراءة ناظرة إلى قول الله تعالى : ﴿ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴾
(البقرة: ٢١٠) في قراءة عاصم ونافع وأبي جعفر ، وابن كثير وأبو عمرو . وقول
الله تعالى : ﴿ مَا فَزَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾
(الأنعام: ٣٨) وقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ رُدُّوْا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ ﴾ (الأنعام: ٦٢)^(١) .

وقرأ الحسن - من غير العشرة - ﴿ يُرْجَعُونَ ﴾ بياء المضارع المضمومة .

في قراءة ﴿ تَرْجَعُونَ ﴾ بفتح تاء المضارعة وبناء الفعل للفاعل معنى
أنهم بأنفسهم يرجعون إلى الله ﷻ ، لأنهم لن يجدوا مفرا وملتحدا : ﴿ قُلْ إِنِّي
لَنْ يُخَيِّرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحِدًا ﴾ (الجن: ٢٢) وهذا من أشد
ما يكون ، فما أقسى أن لا يجد المرء ملتحداً إلا إلى من يودُّ الفرار منه خوفاً .

(١) الحجة في علل القراءات : ٣٠٩/٢ ، والمبسوط لابن مهران : ص ١٣٧ ، وحجة
القراءات لابن زنجلة : ص ٣٥٩

في هذا من الترهيبِ الحاملِ على البذل والإحسان إلى المُعسر ما لا يمكن لمن يعقل أن يتوقف أو يتمهل .

وفي قراءة ﴿ تَرْجَعُونَ ﴾ بضم تاء المضارعة وبناء الفعل لغير الفاعل ضرب آخر من الترهيب ، إذ يبين لهم أنهم عظيمٌ عجزهم ، وأنهم محمولون على الرجوع إليه ، فلن يفلتوا منه أبداً ، وفي هذا « فضل تحذير للمؤمنين نظراً لهم ، واهتماماً بما يعقب السلامة بحذرهم »^(١) .

وكأن في كل قراءة مراعاةً لحال طائفةٍ ، فمن الناس من تضيق به السبل ، فلا يجد إلا سبيل الرجوع إلى من يودُّ الفرار منه .
ومن الناس من يظنُّ أنَّ له ملتجداً فيسعى إلى الفرار ، فيعجزُ ، فيحملُ لعجزه على الرجوع حملاً . والحالان مرهبان تنفطر لهما من هولهما القلوب الصافية .

وفي قراءة ﴿ يُرْجَعُونَ ﴾ بياء المضارعة مضمومةً على الغيبة التفاتٌ من الخطاب في ﴿ اتَّقُوا ﴾ إلى الغيبة ، وهو من شجاعة العربية .
يقول ابن جنبيّ : « كأنه قال : واتقوا يوماً يرجع فيه البشرُ إلى الله ، فأضمر على ذلك ، فقال : يرجعون فيه إلى الله » .

ويقول « وكأنه - والله أعلم - إنما عدل فيه عن الخطاب إلى الغيبة ، فقال : « يرجعون » بالياء رفقا من الله ﷻ بصالحي عباده المطيعين لأمره . وذلك أن العود إلى الله ﷻ للحساب أعظم ما يخوفه ويتوعد به العباد ، فإذا قرئ : ﴿ تَرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ﴾ ، فقد خوطبوا بأمرٍ عظيمٍ يكاد يستهلك ذكره المطيعين العابدين ، فكأنه تعالى انحرف عنهم بذكر الرجعة ، فقال : يرجعون فيه إلى الله ، ومعلومٌ أنَّ كلَّ واردٍ هناك على أهول أمر ، وأشنع خطر ، فقال : ﴿ يرجعون فيه ﴾ فصار كأنه قال : يجازون أو يعاقبون أو يطالبون بجرائرهم فيه ،

(١) المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها ، لابن جنبي ، تحقيق : ناصف وزميلي - الأوقاف المصرية : ١٤٥/١

فيصير محصوله من بعد ، أي : فاتقوا أنتم يا مطيعون يوما يعذب فيه العاصون^(١).

القراءات الثلاث تصوّر كلُّ واحدةٍ منها ضرباً من التحذير ، يتناسب مع طائفةٍ ، سواءً ما كان منها من المقربين أو المبعدين ، وفي هذا حثٌّ وترهيبٌ يحمل على مراجعة النفس ، واستبصار الحال :

« يقلع الظالم عن ظلمه إلي حال العدل بإنظار المعسر ، والفرار من الظلم بكلِّ صورهِ ».

« ويتسنّم العادل بالإنظار دَرَجَةَ الإحسان بالتصدق على المعسر بما عليه له من دين كله أو بعضه ، وبالإحسان إلى كل العباد ».

وزاد في هذا التحذير والترهيب بما هو أعظم إخافة وأرهب فقال ﷺ : ﴿ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ عاطفاً التوفية العادلة على الإرجاع بـ ﴿ ثُمَّ ﴾ الدالة على بُعد منزلة ما بعدها عما قبلها إشارة إلى أن الإرجاع وإن كان في نفسه جدّ عظيم ، مرهباً فأعظم منه ما يكون من نصب الحساب الموفّي كلَّ نفس ما كسبت :

« من كان من أهل الظلم فله جزاءُ ظلمِهِ ، ولن يُظلم أبداً ».

« ومن كان من أهل العدل المستوفي حقه من العباد ، فالله ﷻ مستوفٍ منه حقه ، لا يظلمه أبداً ».

وهذا من أعظم الترهيب لمن يعقل ، فمن ذا الذي يكون له من عمله ما يوفّي به حقّ الله ﷻ عليه ، ولو في نعمة واحدة من نعمه التي لا تحصى ؟

يروى البخاري في كتاب (المرضى) بسنده أبي عبيد مولى عبد الرحمن ابن عوف رضي عنه أن أبا هريرة رضي عنه قال سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقولُ : « لَنْ يُدْخَلَ أَحَدًا عَمَلُهُ الْجَنَّةَ » . قالوا ولَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ « لَا ، وَلَا أَنَا إِلَّا أَنْ

(١) الموضوع السابق .

يَتَّعَمِدُنِي اللَّهُ بِفَضْلٍ وَرَحْمَةٍ فَسَدَّدُوا وَقَارِبُوا وَلَا يَتَمَنَّيَنَّ أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ إِمَّا مُحْسِنًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَزْدَادَ خَيْرًا ، وَإِمَّا مُسِيئًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَسْتَعْتَبَ .

ومن كان من أهل الإحسان على العباد كان جزاؤه الإحسان يوم الوفاة :

﴿ هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ ﴾ (الرحمن: ٦٠) .

روى البخاري في كتاب (اليوع) بسنده : حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا مَنْصُورٌ أَنَّ رَبِيعَ بْنَ حِرَاشٍ حَدَّثَهُ أَنَّ حُدَيْفَةَ رضي الله عنه حَدَّثَهُ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ : « تَلَقَّتِ الْمَلَائِكَةُ رُوحَ رَجُلٍ مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ قَالُوا أَعْمَلْتَ مِنَ الْخَيْرِ شَيْئًا قَالَ كُنْتُ أَمْرُ فِتْيَانِي أَنْ يَنْظُرُوا وَيَتَجَاوَزُوا عَنِ الْمُوسِرِ قَالَ قَالَ فَتَجَاوَزُوا عَنْهُ » .

وَقَالَ أَبُو مَالِكٍ عَنْ رَبِيعٍ : « كُنْتُ أُيَسِّرُ عَلَى الْمُوسِرِ وَأُنْظِرُ الْمُعْسِرَ » .
وَتَابَعَهُ شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ رَبِيعٍ . وَقَالَ أَبُو عَوَّانَةَ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ رَبِيعٍ : « أَنْظِرُ الْمُوسِرَ ، وَأَتَجَاوَزُ عَنِ الْمُعْسِرِ » .
وَقَالَ نُعَيْمُ بْنُ أَبِي هِنْدٍ عَنْ رَبِيعٍ « فَأَقْبَلُ مِنَ الْمُوسِرِ ، وَأَتَجَاوَزُ عَنِ الْمُعْسِرِ »

في اصطفاء كلمة ﴿ تُوْفِي ﴾ في هذا السياق تناسبٌ كريمٌ مع ما السياق له ، وجاء قوله ﷺ ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ﴾ دالاً على مقام الهيمنة المطلقة الشاملة ، فذلك التعميم إبلاغٌ في بيان هول ذلك اليوم ، وعجز كلِّ نفسٍ عن التصرف ، وأن تلك التوفية لا تدع محسناً ولا مسيئاً ، مثلما لن تدع صغيرةً ولا كبيرةً من إساءة أو إحسان إلا كانت التوفيةً محيطةً بها ، ولذلك جاء البيان عن الموفِّي الجزاء عليه ، بقوله ﷺ ﴿ مَا كَسَبَتْ ﴾ ، ففيه دلالةٌ على عموم ما تشمله التوفية ، فصيغة ﴿ كَسَبَتْ ﴾ معهودة فيما لا كلفة فيه ، فإذا كانت التوفية لما لم تكن فيه كلفةٌ من عمل الخير والشرِّ ، فإنَّ توفية ما فيه اجتهاد واعتماد أولى ، فهو على سبيل الدلالة بالفحوى (مفهوم الموافقة) ، فالمسكوت عنه : ﴿ مَا أَكْتَسَبَتْ ﴾ أولى من المذكور بالتوفية .

وجاء قوله ﷺ: ﴿ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ حالا من كل نفس مسيئة أو محسنة ،
فمن أساءت بظلم غيرها ، وبظلم نفسها توفى ظلمها .

يقول ﷺ: ﴿ مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى
الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ (القصص: ٨٤) ، ومن قام
بالعدل دون فضل وإحسانٍ فلن يُظلم ما كسبت يده ، ومن أحسن فجزاؤه
الإحسان .

ولو أن الله ﷻ عذب عباده جميعا لم يكن ظالما لأحد منهم ، فإنه ما من
عبدٍ من عباده قد وفى حقَّ الله ﷻ عليه ، وبرغم من هذا وعدَّ الله ﷻ أهل
العدل والفضل بأنهم لا يُظلمون إشارة إلى أنهم لن يكتفي بجزائهم بما
يستحقونه ، وإنما يُحسن إليهم بكرامته ، فحَقُّهم العذاب ، ولكنهم لما جاهدوا
في أن يتجاوزوا دركاتِ الظلم للعباد إلى العدل أو الإحسان ، كان من الفضل
والإحسان عليهم أن يتجاوزَ بجزائهم مقام العدل إلى مقام الإفضال والإحسان .

قوله ﷺ: ﴿ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ جامعٌ لضربين : عدم ظلم المسيئين ، وعدم
العدل مع المقسطين ، والمحسنين ، فجعل ترك العدل معهم بمثابة ترك الظلم
لهم ، وفي هذا تربيةٌ لنا وتأديبٌ عظيمٌ ، إذ فيه إشارة إلى أن يكون العبد محسنا
لا عادلا فحسب في جزاءه من جاهد في أن يقوم ببعض ما عليه إلا أنه لم
يوف ما عليه ، فإن جازاه بالعدل ، لا بالفضل والإحسان ، فكأنه ظلمه ، وفي
هذا دعوة إلى التسامي إلى مقام الإحسان .

وهذا من حسن الختام البديع في تنزيل القرآن الكريم ، فهذه آخر آية نزلت
على رسول الله ﷺ وما مكث بعدها في الدنيا إلا تسع ليال ، فقد بدأ مرضه يوم
السبت ولحق بالرفيق الأعلى بعد تسع : يوم الإثنين . يقول الحرَّالي :

« وهذه الآية ختم للتنزيل ، وختمٌ لتمام المعنى في هذه السورة التي هي
سنامُ القرآن وفسطاطه ، وختم لكل موعظة ، وكل ختم ، فهي من خواص الأمة

المُحمّدية الجامعةِ المفصّلة من سورة « الحمد » المشيرة إلى تفاصيلٍ عظيمٍ أمر الله تعالى في حقّه وفي خلقه ، وفيما بينه وبين خلقه » (١)

وهذا من عظيم ختام الوحي المنزّل على رسول الله ﷺ فهو تَخْلِيصٌ جامعٌ ما جاءت الرّسالةُ له وسعت لأخذ أيدي الناس إليه : اتقاء المرجع إلى الله ﷻ بالقيام بما يرضيه ﷻ ، وهو في الوقت نفسه « تعقيبٌ يتناسق مع جوّ المعاملات ، جوّ الأخذ والعطاء جوّ الكسب والجزاء ، إنّه التصفية الكبرى للماضي جميعه بكلّ ما فيه ، والقضاء الأخير في الماضي بين كلّ من فيه ، فما أجدد القلب المؤمن أن يخشاه وأن يتوقّاه » (٢)

ولو أنّ كلّ مسلمٍ تلبّث قليلاً يستبصر شيئاً من معنى هذه الآية الخاتمة مراحل التنزيل لأيقن أن نصحه لنفسه موجبٌ عليه أن ينأى بها عن الشبهات في كلّ أمره فكيف بالحرام البين ، وأعلى ما يتقى من الشبهات صوراً من الرّبا اشتبهت في دخولها الرّبا المقطوع به ، فحقٌّ أن يجعل المرء بينه وبين هذه الصور حجازاً منيعاً مخافة أن يقارف شيئاً من هذه الشبهات ، فمن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه .

﴿ ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ﴿٢﴾ وَيَرْزُقْهُ مِن حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَلِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ﴿٣﴾ (الطلاق: ٢، ٣).

﴿ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾ قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿٥٨﴾ (يونس: ٥٧، ٥٨).

(١) نظم الدرر : ٥٤٤/١ (بيروت)

(٢) في ظلال القرآن لسيد قطب : ٣٢٧/١

جماع القول

تبيّن لنا ممّا مضى أنّ الوقوع في موبقة الربّ باعته التجردّ من فضيلة العدل ، وفضيلة الرحمة ، فما من قلبٍ ذاق طعم العدل وطعم الرحمة يُمكن أن يستكين إلى ممارسة قليلٍ من الربّ أو ما شابه شبهة ربا ، أو خالطه قليلٌ من غباره .

الربا هو الظلم والقسوة . هو استغلال حاجات الناس ، هو إقصاء الاحتساب من دائرة العلاقة بالآخر أيّا كان ذلك الآخر . وهذه لا يفعلها من كان على ذكر من أنه لله ﷻ عبدٌ عابداً محبة واحتساباً لمرضاته .

ومن ثمّ يمكن أن نقيم حجازاً ووقاءً لأنفسنا وأهلينا وأبنائنا من التردّي في مستنقع ممارسة هذه الرذيلة إذا ما أسسنا تربيتهم على العدل والرحمة التي هي أصل للإحسان والفضل .

وكلّ مجتمع تغافل في أصوله التربوية عن تأصيل هاتين الفضيلتين في أبنائه هو مجتمع معرضٌ لأن يجتاحه وباءُ الرباء ، فتمحق منه البركة ، ثمّ يُمحق منه كل خير .

﴿ يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴾

(البقرة: ۲۷۶)

وتبيّن من واقع تدبر آيات الربّ من سورة البقرة أنّ هذه الآيات قد تمازج فيها المعنى التكليفي والمعنى الثقيفي ، وكانت المعاني النفسية الثقيفية جد كثيرة وبارزة في المعجم البياني للآيات في الصياغة والنظم وفي القيم الصوتية ، وفي تناسب الجمل والآيات وتناسلها .

والعناية بهذا الجانب من المعنى القرآني ذات أهمية بالغة لا تقلّ البتة عن العناية باستنباط معاني التكليف المبرزة أحكام الحلال والحرام ، بل إنّ هذه المعاني الثقيفية هي التي تمنح المعاني التكليفية فاعليتها في النفس والقلب ، فتفعل الجوارح ، وتنبعث للطاعة .

وإذا ما كان علماءُ فقه الشريعة وأصوله قد أتقنوا القيامَ بتبصّر السّياق التّكليفيّ في البيان القرآنيّ ، فإنّ السّياق التّثقيفي الممزوج بالسّياق التّكليفي لم يحظ منهم بمثل هذه العناية ، وكان جديرا بهم أن يفعلوا .

وكان جديرا بعلماء البيان أن تكون لهم عناية بأواصر الرحم القائمة بين علم البيان القرآنيّ ، وعلم استنباط الأحكام الشرعيّة من الكتاب والسنة ، فعلم أصول الفقه يحقق للمرء فقه الأحكام ، ولكنه لا يحقق له العلم بالأحكام ، والفرق بين فقه الأحكام وعلم الأحكام بيّن : الفقه هو الوقوف على حدود الحكم وأدلّته .

وَالْعِلْمُ بِالْحُكْمِ يُضَيِّفُ إِلَى ذَلِكَ الْعِلْمَ بِآدَابِ الْحُكْمِ وَحِكْمَتِهِ وَمَقَاصِدِهِ وَآثَارِهِ الْقَرِيبَةِ وَالْبَعِيدَةِ وَمَقَامَتَهَا التَّنْزِيلِيَّةَ وَآدَابَ تَطْبِيقِهِ وَالتَّحَلِّيَ بِهِ احتسابا .

هنالك فرق لا يخفى بين الفقيه والعالم ، لن يكون الفقيه عالماً إذا ما اكتفى بمعرفة الأحكام من دون أن يكون خبيراً بتهيئة النفوس إلى الأخذ بها ، وأن يكون مقتدرّاً على إغراء الناس بالتمسك بها بما يروّنه من بلاغة لسان حاله ، وثاقب بصيرته في الأحكام ومقاصدها . وهذا ما يجب أن يتعاون فيه مع علماء أصول الفقه والفقهاء علماء بيان الوحي قرآناً وسنةً ، وهم بذلك يحققون أيضاً شيئاً من حقّ الرّحم المقتوغة بين الطائفتين من أهل العلم .

تلك هي الفريضة على علماء البلاغة ، وهي فريضة غائبة أو غائمة . والقيام بحقها أعلى عندي من الاشتغال بما هو قائم به علم النقد الأدبي في الأجناس الأدبية المختلفه ، فليكن علم البلاغة للكتاب والسنة وحدهما ، وليكن علم النقد الأدبي قديمه وحديثه للإبداع الأدبي على اختلاف أجناسه . ذلك ما أومن به ، ولعلّي على هدى من ربي ﷻ .

إذا ما كان هذا الذي مضى سعيّاً إلى استنباط معاني الهدى من آيات الربا في سورة (البقرة) وتبين لنا أن التردّي في موبقة الربا لا يكون إلا من ذى قلبٍ

خلاءٍ من العدل والرحمة ، وهذا مما يقوض بناء المجتمع ، ويمحق اقتصاده ،
ويبيد علائق التواصل بين أبنائه فإنه من الحسنِ فيما أذهب إليه أن أنظر في
مفتاح سورة (النساء) التي أقيمت لبيان منهاج بناء المجتمع المسلم على العدل
والرحمة ، ثم أنظر في البناء التركيبيّ لسورة (الهمزة) وهي السورة التي عمدت
إلى تثقيف النفس ، وترهيبها من داء الهمزِ واللمزِ بين أبناء المجتمع الذي
تؤسسه سورة (النساء) على العدل والرحمة ، وهذا الداء (الهمز واللمز) هو
ثمرة من ثمار الاعتداد بجمع المال بكل سبيل ومنها سبيل (الربا) .

العلاقة بين المجالات الثلاثة (آيات الربا) من سورة (البقرة) وآيات مفتاح
سورة (النساء) وسورة (الهمزة) جد ظاهرة وقوية .

* * *

استنباط معاني الهدى من فاتحة سورة النساء

المدخل :

إذا ما تبين لنا من النظر في ما هو مكنون من معاني الهدى في آيات الربا من سورة (البقرة) أن هذه الموبقة إنما يبعث عليها خلو القلب من فضيلتي العدل والرحمة ، وتبين لنا أن الربا ممحقة تدمر كل شيء قاربتة .

لا تجد مجتمعاً أقيمت علاقات أهله على الربا إلا وهو مجتمعٌ أسس على شفا جرفٍ هارٍ .

والمجتمع المسلم الشأن أن يبنى على أسسٍ راسخة قوية لا تزول ولا تحول لأنه مجتمع مكلف بحمل الدعوة الخالدة الباقية بقاء الحياة على هذه الأرض .

وفي القرآن سورة أقيمت لبيان منهج بناء المجتمع على أساس من العدل والرحمة . إنها سورة (النساء) لذا رأيت من الحسن أن أشفع النظر في مكنون آيات الربا من سورة (البقرة) بالنظر في الآيات المستفتح بها البيان في سورة (النساء)

سورة (النساء) جاءت تسميتها بالنساء في السنة ، فقد روى مسلم في كتاب (الفرائض - باب ميراث الكلاله) بسنده عن عن معدان بن أبي طلحة أن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه خطب يوم الجمعة فذكر نبي الله صلى الله عليه وسلم وذكر أبا بكر ثم قال إني لا أدع بعدي شيئاً أهم عندي من الكلاله ما راجعت رسول الله في شيء ما راجعته في الكلاله وما أغلظ لي في شيء ما أغلظ لي فيه حتى طعن بإصبعه في صدري وقال :

« يَا عَمْرُؤُا لَا تَكْفِيكَ آيَةُ الصَّيْفِ الَّتِي فِي آخِرِ سُورَةِ النَّسَاءِ ». وَإِنِّي إِنِ اعِشْتُ
أَقْضِي فِيهَا بِقَضِيَّةٍ يَقْضِي بِهَا مَنْ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَمَنْ لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ
وَتُعْرَفُ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ أَيْضًا بِسُورَةِ النَّسَاءِ الْكُبْرَى ، وَتُعْرَفُ سُورَةُ الطَّلَاقِ
بِاسْمِ سُورَةِ النَّسَاءِ الصَّغْرَى .

وهي سورة «مدنية» وإن نزل بعضٌ منها بعد الهجرة في غير المدينة ، كما
تراه في قولِ الله :

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ
تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ (النساء: ٥٨)

على القول بأنها نزلت في شأن مفتاح الكعبة حين قبضه النبي من عثمان
ابن طلحة ، فنزلت ، فأعاده النبي قائلاً : « خذوها يا بني أبي طلحة بأمانة الله
لا ينزعها منكم إلا ظالم ». ورفع فيه ضعفٌ شديد ، فلا يعتدُّ به .
المهم أن سورة النساء سورةٌ مدنيةٌ عنيت بما تُعنى به السُّورُ المدنية من
تفصيل الأحكام ، وهذا ما تراه في سورة (النساء).

وقد أخبرت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنه ما نزلت سورة البقرة
وسورة النساء ، إلا وهي عند النبي .

روى البخاري في كتاب (فضائل القرآن) بسنده عن عائشة رضي الله عنها
قالت : « إِنَّمَا نَزَلَ أَوَّلَ مَا نَزَلَ مِنْهُ سُورَةٌ مِنَ الْمُفْصَلِ فِيهَا ذِكْرُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ
حَتَّى إِذَا ثَابَ النَّاسُ إِلَى الْإِسْلَامِ نَزَلَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ ، وَلَوْ نَزَلَ أَوَّلَ شَيْءٍ
لَا تَشْرَبُوا الْخَمْرَ . لَقَالُوا لَا نَدْعُ الْخَمْرَ أَبَدًا . وَلَوْ نَزَلَ . لَا تَزْنُوا . لَقَالُوا لَا نَدْعُ
الزَّنا أَبَدًا . لَقَدْ نَزَلَ بِمَكَّةَ عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ وَإِنِّي لَجَارِيَةٌ أَلْعَبُ (بِلِ السَّاعَةِ
مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَذْهَى وَأَمْرٌ) وَمَا نَزَلَتْ سُورَةُ الْبَقَرَةِ وَالنَّسَاءِ إِلَّا وَأَنَا عِنْدَهُ »

فهي نازلتُ من بعد سورة البقرة مما يدلّ على أنّها لم تنزل في أول الهجرة .
ومن قال إنّها نزلت من بعد آل عمران فسورة « آل عمران » نازلةٌ من بعد
غزوة « أحد » ، بل إنّ فيها أحكامَ التيمم النازلة في غزوة « المريسيع » الواقعة
في السنة الخامسة ، وابن عباس رضي الله عنهما قد روي عنه أنّها مسبوقة بسورة الممتحنة
، وهي نزلت بعد صلح الحديبية الواقع سنة ست .

وليس كلّ ما فيها ابتداء نزوله فيها وحدها بل بعضُ تلك الأحكام سبق نزوله
مجملاً في سورة البقرة ، فجاء مفصلاً في سورة النساء . ومن أهل العلم من
يذهب إلى أن آخر آية في سورة النساء من أواخر ما نزل من القرآن مما يدلّ
على أنّه قد امتدّ أمدُ نزولها .

روى البخاري في صحيحه من كتاب (المغازي) بسنده عن أبي إسحاق عن
البراء رضي الله عنه قال آخر سورة نزلت كاملة براءة ، وآخر سورة [أي قطعة] نزلت
خاتمة سورة النساء (يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله) وآية الكلاله التي
أولها (يستفتونك) التي في آخر النساء تسمى آية الصّيف ، والتي في أولها
تسمى آية الشتاء .

فهي السورة الثالثة والتسعين من السور ، نزلت بعد سورة الممتحنة وقبل
سورة الزلزلة : (إذا زلزلت الأرض)

واختلف أهل العد في مقدار آياتها فأهل الحرمين والبصرة على أنّ عدد
آياتها مئة وخمس وسبعون آية (١٧٥) .

وأهل الكوفة على أنّها مئة وست وسبعون آية (١٧٦) .

وأهل الشام على أنّها مئة وسبع وسبعون آية .

المقصود الأعظم والغرض العام للسورة هو بيان أصول وأحكام بناء الأسرة
المسلمة على دعامتي العدل والرحمة ، ليتحقق للمجتمع المسلم سلامه
الاجتماعي .

ولذلك عُنيت بالإحسان إلى الضعفاء ورعاية حقوقهم ولاسيّما اليتيم والمرأة ، والعناية برعاية الأرحام واطقاء قطعها .

ذلك هو المقصود الأعظم الذي يجري في آياتها على اختلاف موضوعاتها ، فهذا المقصود الأعظم كالروح الساري في الآيات المكوّنة لموضوعات السورة ، وهو منها بمنزلة العصارة الخضراء من الشجرة اليانعة ، فكلُّ مكون منها : الساق والفروعُ والأفنانُ والأغصانُ والأوراقُ والأزهارُ والثمارُ فيه من تلك العصارة .

(موضوعاتها)

أمّا موضوعاتها التي تمثل معاهد المعنى القرآنيّ فيها فهي كثيرةٌ تجرى على لاجب سياق المقصود الأعظم الذي بينته لك .

والشأن في سور القرآن ، ولا سيما الطوال والمئين أنها ذات موضوعات عدّة ومقصود واحد ، الموضوعات هي ما وضع القول فيها وسيق إلى مقصد متعين ، فهذه الموضوعات ، وإن تنوع ما وضع فيها فإنها جميعاً على تعددها وتنوعها تساق إلى مقصد واحد هو الذي تكون له الكلمة العليا في اختيار الكلم والتراكيب والصور والنغم ، وكل ما هو من خصائص المعاني المقتضية خصائص التركيب والتصوير^(١) .

وهذه الموضوعات جاءت من بعد آية الاستهلال الأولى .

(١) التنغيم أو القيم الصوتية أو ما يسميه المتأخرون محسنات لفظية هو مندرج في الخصائص التركيبية من وجه ، والخصائص التصويرية من وجهٍ آخر ، التنغيم لا يكون إلا من تركيب ، فالخصائص التركيبية سببٌ في تحقق القيم الصوتية ، وهذه القيم الصوتية هي التي تحقق القيم التصويرية لأن للتنغيم اقتداراً على تصوير ضربٍ من المعاني لا يقتدر التركيب على تصويرها ، ولاسيّما المعاني النفسية. وهذا أمرٌ لا يغيب على من له بصراً ببلأغة البيان العالي عامة ، والبيان العليّ بيان الوحي كتاباً وسنة خاصّة. لهذا اقتصر هنا على الخصائص التركيبية والتصويرية (الدالية).

من أهمها ما يتعلّق بالعلاقات الرّحميّة (حقوق الأقارب).
وما يتعلّق بأحكام النكاح وما يترتب على ذلك من حسن المعاشرة .
وما يتعلّق بحفظ حق الضعفاء من اليتامى والنساء .
وما يتعلّق بأحكام العلاقات الاجتماعية والمالية والأمنية في المجتمع المسلم ، فتحدثت السورة عن أحكام المال والدماء والمناصرة .
وأوجب إقامة العلاقات بين أبناء المجتمع المسلم على أصولٍ كليّة هي العدل والبر والأمانة والرحمة^(١) .
كما أنّه عرض لأحكام معاملة غير المسلمين من اليهود والمنافقين ،
وما يلزم من أحكام الجهاد وتكثير سواد المسلمين في المدينة النبوية بالهجرة من أرض الشرك مكة .
ذلك هو رأس الأمر في السّورة معانٍ تشريعية ، وقد نسجت بها حيناً ومزجت حيناً آخر معانٍ عقديّة وثقفيّة (ترغيب وترهيب) ولكنّ المعاني التشريعية هي عمودُ الأمر في هذه السورة .
والإحسان في فقه وتعليم معاني الهدى في هذه السورة لأبناء المجتمع المسلم محقّقٌ له سلامه الاجتماعيّ .
على الرّجال أن يكونوا فاقهين ما فيها من حقوق الضعفاء اليتامى والنساء من قبل أن يتحملوا مسؤوليّة الولاية القواميّة .
وعلى الأمهات أن يفقهن ذلك ليعلمن حقوقهن فيدافعن عنها ، فمن خلق المؤمن ألا يرضى بأن يسلب منه حقه ، ثمّ يستسلم دون مقاومة مشروعة ،

(١) سورة (النساء) هي الرابعة في نسق أول التلاوة تعادلها سورة (المسد) من آخر نسق التلاوة ، ولك أن تتأمل العلاقة بين سورة (النساء) وسورة (المسد) : الأولى داعية إلى التواصل الرّحيمي والتسامح والتعاون ، والأخرى هي سورة قطع الأرحام هي سورة (التب : القطع) والجزاء من جنس العمل : قطع أبو لهبٍ رحمه : أعظم رحم ، فكان جزاؤه القطع ، في بت أبي لهب هو وزوجه النموذج الأسوأ لبناء الأسرة ، وسورة النساء جاءت لبيان منهاج بناء الأسرة الماجدة . بين السورتين : محسن بديعي تركيبى مقابلة كليّة .

وفي نفس الوقت يتعلمن ما في هذه السورة من واجباتٍ عليهن إزاء الرجال والأبناء والأمة ، ويتعلمن ما فيها من أحكامٍ وآدابٍ ليعلمنها أبناءهن في مراحل الطلب والفتوة ، فيخرجن للمجتمع رجالاً قوامين على النساء قوامة رعاية وحماية ولا قوامة تسلط وقهرٍ لهنّ ، فما قُهر يتيماً أو امرأة في مجتمع ، وكانت له العقبى الحسنة .

والأمّ هي المسؤولة أولاً على إقامة معاني رحمة الضعفاء في قلوب الأبناء ، فإذا قصّرن فإنهن الظالمات بنات جنسهنّ أولاً المظلومات من بعد .

ومن البين أنّ هذه السورة المدنيّة وإن بقيت سنين تنزل آياتها كما سبقت الإشارة إليه ، فقد التقت آياتها على لاجب سياق واحد مع تعدد موضوعاتها وكثرة الأحكام التي بيّنت فيها ، فتحقق لها وحدة المقصد والمغزى . وتباعد نزول الآيات في سياق التنزيل ، ونزولها على أسباب متنوعة قد يوهم بعضهم بأنّ هذه الآيات لا تقوم على لاجب واحد ، كما هو منقول عن العزّ ابن عبد السلام قال : « المناسبة علمٌ حسنٌ لكن يشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحدٍ مرتبطٍ أوّله بآخره ، ومن ربط ذلك فهو متكلفٌ بما لا يقدر عليه إلا بربطٍ ركيكٍ يَصانُ عن مثله حسنُ الحديثِ فضلاً عن أحسنه ، فإنّ القرآن نزل في نيفٍ وعشرين سنةً في أحكامٍ مختلفةٍ شرّعت لأَسبابٍ مختلفةٍ ، وما كان كذلك لا يتأتى ربطٌ بعضه ببعضٍ » .

وقد نقلَ عن ابن المنفلوطي : محمّد بن أحمد الملوي المنفلوطي الشافعي (٧١٣ - ٧٧٤هـ) أنّه قال في شأن دفع هذا : « قد وهم من قال لا يُطلب للآي الكريمة مناسبة ؛ لأنها على حسب الوقائع المتفرقة .

وفصل الخطاب أنّها على حسب الوقائع تنزيلاً ، وعلى حسب الحكمة ترتيباً وتأصيلاً مرتبةً سورة كلّها وآياته بالتوقيف كما أنزل جملةً من بيت العزة ، ومن المعجز البين أسلوبه ، ونظمه الباهر .

وَالَّذِي يَنْبَغِي فِي كُلِّ آيَةٍ أَنْ يُبْحَثَ أَوَّلَ كُلِّ شَيْءٍ عَنْ كَوْنِهَا تَكْمِلَةً لِمَا قَبْلَهَا
 أَوْ مُسْتَقْلَةً ، ثُمَّ الْمُسْتَقْلَةَ مَا وَجَّهَ مَنَاسِبَتَهَا لِمَا قَبْلَهَا ، ففِي ذَلِكَ عِلْمٌ جَمٌّ ^(١)
 وَمَنْ ثُمَّ فَإِنَّ عَدَمَ تَنْزُلِ آيَاتِ السُّورَةِ عَلَى تَرْتِيبِ التَّلَاوَةِ ، لَيْسَ بِالصَّارِفِ إِلَى
 النَّظَرِ فِيمَا بَيْنَ آيَاتِ السُّورَةِ مِنْ تَاخٍ فِي مَعَانِيهَا وَتَنَاقُحٍ فِي مَبَانِيهَا .
 وَأَمْرٌ مَهْمٌ جَدًّا قَدْ يَغْفَلُ عَنْهُ بَعْضُ الذَّاهِبِينَ إِلَى عَدَمِ الْقَطْعِ بِحَقِيقَةِ تَاخِي
 مَعَانِي آيَاتِ السُّورَةِ وَتَنَاقُحِي مَبَانِيهَا هُوَ أَنْ تَنْجِيمَ آيَاتِ السُّورَةِ إِنَّمَا كَانَ فِي
 التَّنْزِيلِ الْأَخِيرِ مِنَ الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ عَلَى قَلْبِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَنْ طَرِيقِ
 جَبْرِيْلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَمَا التَّنْزِيلُ الْأَوَّلُ فِي اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ فَقَدْ كَانَ جَمْلَةً عَلَى النَّحْوِ
 الَّذِي هُوَ بَيْنَ دَفْتِي الْمَصْحَفِ الَّذِي عَلَيْهِ كَافَّةُ الْأُمَّةِ الْمَحْمَدِيَّةِ .

وَفِي التَّنْزِيلِ الْأَخِيرِ عَلَى قَلْبِ النَّبِيِّ ﷺ كَانَتِ الْآيَاتُ تَنْزَلُ مِنْ سُوْرٍ عَدِيدَةٍ ،
 ثُمَّ يَأْمُرُ النَّبِيُّ ﷺ بِأَنْ تُوَضَعَ كُلُّ آيَةٍ فِي سِيَاقِهَا وَمَوْضِعِهَا مِنَ السُّورَةِ كَمَا
 يَخْبِرُهُ بِذَلِكَ جَبْرِيْلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، وَلِهَذَا كَانَ تَرْتِيبُ الْآيَاتِ فِي نِطَاقِ السُّورَةِ تَوْقِيفِيًّا
 لِأَدْخَلِ لِأَحَدٍ مِنَ الْبَشَرِ فِيهِ الْبَتَّةُ . وَمَنْ ثُمَّ يَكُونُ كُلُّ مَا اسْتَدَلَّ بِهِ الْمَانِعُونَ الْقَوْلَ
 بِتَنَاسُبِ آيَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ سَاقِطٌ مَتَهَافَتٌ .

بِرَاعَةِ الْإِسْتِهْلَالِ فِي سُورَةِ «النِّسَاءِ»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿ يَتَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ
 نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي
 تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ (النساء: ١)

اسْتُفْتِحَتِ السُّورَةُ بِهَذَا النَّدَاءِ ﴿ يَتَأَيُّهَا النَّاسُ ﴾ وَالنِّدَاءُ بِـ ﴿ يَتَأَيُّهَا ﴾ مِنْ السُّنَنِ
 الْبَيَانِيَّةِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَهُوَ مَقْصُورٌ عَلَى حَرْفِ النَّدَاءِ (يَا) إِلَّا فِي بَعْضِ
 الْمَوَاضِعِ عَلَى وَجْهِ مِنْ تَأْوِيلِ (الهِمُزَةِ) .

(١) نظم الدرر : ٦/١

و(يا) أم أدوات النداء في العربية ، فلا هو دالٌّ على شدة البعد ولا شدة القرب ، والله ﷻ يستخدمه في نداء أحبائه ونداء غيرهم ، فهو أداة إيقاظٍ وتنبيهٍ إلى ضرورة إقبال المنادى على المنادي ، والاعتناء بحسن تلقي ما يأتيه من بعد ذلك النداء ، وقد لا يكون ذلك من غفلة ملكت المنادى ، فقد نادى الله ﷻ سيد خلقه ﷺ به : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ ﴾ (الأحزاب: ١).

الامتداد الصوتي الوسيط لحرف (يا) يشير إلى أن المنادى ليس بعيداً جداً ، فيأس ، ولا هو قريب جداً بمنزلته منه فيغتر ، وفي (أيها) مزيد تنبيه ولا سيما بهذا الامتداد الصوتي في صوت ألف (ها) .

والمخاطب بقوله ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ﴾ يحتمل ظاهره وجوهاً :

الأول عن ابن عباس أن هذا الخطاب لأهل مكة .

والثاني : أنه أمة الإجابة الذين آمنوا بالله ﷻ وبرسوله ﷺ .

والثالث : أنه عموم المكلفين من أمة الدعوة

جمهرة من أهل العلم على أن هذا النمط من النداء عامٌ لجميع المكلفين ؛

لأمور منها :

أن لفظ الناس مفيد للاستغراق بما أنه جمع دخله الألف واللام .

أنه علل الأمر بالاتقاء بأنه ﷻ خالق لهم من نفس واحدة ، وهذا عامٌ موجودٌ

في جميع المكلفين .

التكليف بالتقوى غير مختص بأهل مكة ، بل هو عامٌ كلُّ مخاطبٍ بالدعوة

المحمدية ومن ثم لا وجه لتخصيصه بأهل مكة أو بأمة الإجابة .

ومن أهل العلم من يذهب إلى أن الخطاب خاصٌ بالعرب ، من أن قول

الله ﷻ من بعد ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ﴾ إنما هو مختصٌ

بالعرب ؛ فالمناشدة بالله ﷻ وبالرحم عادة مختصة بهم فهم يقولون : « أسألك

بالله وبالرحم ، أنشدك الله والرحم » ، وإذا كان كذلك ، كان قوله ﷻ : ﴿ وَاتَّقُوا

اللَّهُ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ﴿ (النساء: ١) ، مختصاً بالعرب ، فيكون قوله : ﴿ يَتَأَيُّهَا النَّاسُ ﴾ مختصاً بهم ، لأنَّ الخطابين متوجهان إلى مخاطب واحد .

وهذا احتجاجٌ فِيهِ نَظَرٌ لِأُمُورٍ :

خصوصاً آخر الكلام لا يمنع من عموم أوله إذا ما كان أوله يلائمه العموم .
لَمَّا كَانَ الْعَرَبُ أَوَّلَ الْمُخَاطَبِينَ بِهِ كَانَ مَرَاعَاةَ مَا عَرِفَ عَنْهُمْ وَلَمْ يَشْتَهَرْ عَنْ غَيْرِهِمْ مِنْ حَسَنِ إِصَالِ الْمَعْنَى إِلَى الْقَلْبِ .

لَيْسَ مِنْ دَلِيلٍ قَاطِعٍ عَلَى أَنَّ التَّسَاوُلَ بِالْأَرْحَامِ مُخْصِوَصٌ بِهِمْ ، فَهَذَا يَسْتَوْجِبُ عَرَفَانًا قَطْعِيًّا بَانْتِفَائِهِ عَنْ غَيْرِهِمْ ، وَذَلِكَ مَا لَا يُدْعَى .

كُلُّ ذَلِكَ مَبْنِيٌّ عَلَى وَجْهِ مِنْ وَجْهِ التَّأْوِيلِ فِي قِرَاءَةِ (الْأَرْحَامِ) فَيَصِحُّ أَنْ يَكُونَ تَقْدِيرُ الْكَلَامِ (وَاتَّقُوا الْأَرْحَامَ) وَهُوَ وَجْهٌ غَيْرُ مَرْجُوحٍ ، وَمَنْ ثَمَّ لَا يَكُونُ تَخْصِيصُ النِّدَاءِ هُنَا بِأَهْلِ مَكَّةَ أَوْ الْعَرَبِ رَاجِحًا .

وَإِذَا نَظَرْتَ فِي مَدْلُولِ مَادَّةِ كَلِمَةِ (النَّاسِ) وَهِيَ (النُّوسُ) أَلْفَيْتَ أَنَّهَا تَدُلُّ عَلَى مَعْنَى الْاضْطِرَابِ ؛ فَالنُّوسُ كَمَا فِي لِسَانِ الْعَرَبِ : تَذْبُذْبُ الشَّيْءِ . يُقَالُ : نَاسَ الشَّيْءَ يَنُوسُهُ نَوْسًا وَنَوْسَانًا : تَحْرُكُ وَتَذْبُذْبَ مَتَدَلِّيًّا . وَقِيلَ لِبَعْضِ مَلُوكِ حِمْيَرَ : ذُو نَوَاسٍ لَضَفِيرَتَيْنِ كَانَتَا تَنُوسَانِ عَلَى عَاتِقَيْهِ وَنَاسَ نَوْسًا : تَدَلَّى وَاضْطَرَبَ .

وهو يفيد عموم الدلالة ، ولاسيما أنَّ الدَّعْوَةَ الْإِسْلَامِيَّةَ عَامَّةٌ النَّاسِ كَافَّةً عَرَبًا وَعَجَمًا فِي كُلِّ مِصْرٍ وَعَصْرٍ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ :

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (سبأ: ٢٨) .

﴿ قُلْ يَتَأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأَتِيِّ الَّذِي يَأْتِي بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾

(الأعراف: ١٥٨) .

وإذا ما كان مفتح سورة النساء نداءً للناس ، فقد جاء أول نداء للناس في سورة البقرة : ﴿ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ آعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة: ٢١) .

وهذا النمط من الصياغة لم يتكرر في القرآن الكريم ، فلم يناد بقوله الناس ثم يأمرهم بعبادة ربهم إلا في هذا الموضع ، وفي هذا تأنيس لهم ، فقد باشرهم جميعاً بالنداء ، أمرهم بعبادة من تجلى عليهم بنعماء ربوبيته .

ذلك فيه من التأنيس ما فيه ، ونداء الناس بالنسبة لنداء «الذين آمنوا» قليل فقد جاء نداء الذين آمنوا في تسع وثمانين موضعاً من القرآن ، ونداء الناس في عشرين موضعاً (١)

الاستهلال بنداء الناس وأمرهم بتقوى ربهم :

نزل الآية الأولى من سورة النساء مطلعها ، ومقدمتها ، وبراعة استهلالها ، فالآية الثانية هي مفتح موضوع السورة ، وبهذا تكون هذه السورة مما تطابق فيها المطلع وبراعة الاستهلال والمقدمة .

وتمثل الآية (١٧٤، ١٧٥) مقطع السورة : ﴿ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأُنزِلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴾ ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَآَعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمًا ﴾

(النساء: ١٧٤، ١٧٥).

(١) جاء نداء الناس في القرآن في عشرين موضعاً ، كان النداء من الله ﷻ مباشرة في خمسة عشر موضعاً : البقرة ٢١ ، النساء ١ ، ١٧٠ ، يونس ٢٣ ، ٥٧ الحج ١ ، ٥ ، ٧٣ ، لقمان ٣٣ ، فاطر ٥ ، ١٥ ، الحجرات ١٣ .
وجاء مصدر بأمره بالقول في أربع مواضع : الأعراف : ١٥٨ - يونس ١٠٤ ، يونس ١٠٨ - الحج ٤٩ .

وجاء النداء منسوبا إلى غير الله ﷻ وغير مأمور به النبي ﷺ في موضع واحد ، نسب إلى سيدنا سليمان عليه السلام : ﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَإِنَّ هَذَا هُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ ﴾ (النمل: ١٦).

وجاءت الآية (١٧٦) : ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلْبَةِ إِنَّ أَمْرًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وُلْدٌ وَلَا أُولَادٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وُلْدٌ فَإِنْ كَانَتْما اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾

(النساء: ١٧٦).

لتمثل حسن خاتمتها ، والتناسبُ بين براءة استهلالها ، وحسن ختامها واضح لا يخفى على ذي عينٍ ، وتأمل قوله في ختام السورة : ﴿ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ وقوله في فاصلة الآية الأولى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ أيكون رقيباً إلا إذا ما كان عليماً ؟ وفي كل من التهديد لمن زاغ ، والتأنيس لمن أحسن .

وكان مقتضى الظاهر أن تكون الآيتان (١٧٤، ١٧٥) هما ختام السورة ، ولكن السورة لما كانت ذات اعتناء عظيم بصلة الرحم والعدل والرحمة كان مجيء الآية (١٧٦) : ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلْبَةِ ﴾ مبرزاً المعنى المحوري في السورة .

جاء هذا المطلع على هذا النمط التركيبي بديع :

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ ﴾ افتتاح سورتين من كتاب الله ﷺ : الأولى (سورة النساء) والأخرى (سورة الحج)

الأولى : (سورة النساء) وقعت في السياق الترتيلي السورة الرابعة من النصف الأول من القرآن الكريم ، وأردف هذا الأمر بالتقوى بما يدلُّ على مبدأ الخلق للإنسان ، وأنه خلقه من نفسٍ واحدةٍ ، وفي هذا دليلٌ باهرٌ على أنه المأمور بتقواه إنما هو الكمال قدرةً وعلمًا وحكمةً ، فمن كان كذلك ، فلا يليقُ بعاقلٍ إلا أن يطيعه فيما يأمره به وينهاه عنه .

والأخرى : (سورة الحج) وقعت في السياق الترتيلي السورة الرابعة من النصف الآخر من القرآن الكريم ، وأردفَ هذا الأمر بالتقوى بما يدلُّ على انتهاء الوجود الإنساني الذي بينت سورة النساء أصول بنيانه ، فاستفتحت سورة الحج حديثها بزلزلة الساعة ، وأن تواصل الأرحام فيها لا يكون له أثرٌ فلن ينصرَ أحدٌ أحداً وإن كان وكده .

فبين السورتين تناظرٌ من حيثُ الموقعِ على لاجبِ السياقِ الترتيلي للقرآن الكريم ، وبينهما تقابلٌ من حيثُ مضمون كل .

صدرُ هاتين السورتين دالٌّ على العرفان بالأمرين : المبدأ والمعاد ، وقدم ما دلَّ على المبدأ : (سورة النساء) على ما دلَّ على المعاد : (سورة الحج) وهذا من أسرار حسن النسق الكلي في البناء التركيبي للقرآن الكريم ، وهو من أسرار البلاغة القرآنية .

ومن بعد هذا النداء التنبيهي الإيقاضي الحامل إشارة إلى أن ما هو آتٍ من بعدٍ جديرٌ بأن ينبه المتكلم سامعيه إليه ، وجديرٌ بالسامعين أن يستيقظوا من غفلتهم أو غفلتهم ، من بعد ذلك النداء جاء ذلك الأمر ﴿ اتَّقُوا رَبَّكُمْ ﴾ بناء هذا الأمر يحمل على التأمل ، العهد أن يتقي المرء ما يضره ، أما أن يتقي ما يفيد ، كيف يؤمر المرء باتقاء ما يربيه ، وينميهِ ، إن ثمة مفارقة في ظاهر البيان تساند النداء في وظيفته التنبيهية الإيقاظية ، فيملأ العقل توترٌ ، وأرقٌ معرفي متسائلاً أتى لي أن أتقي ما منه تربيتي ، لابد أن يكون هنالك عدولٌ في دلالة بنية الجملة ، إما أن يكون مناطه في مدلول كلمة (اتقوا) أو مدلول كلمة (ربكم) أو في العلاقة الدلالية بين الكلمتين .

في هذا الأرق المعرفي يُقيم البيان القرآني المتلقي ، وحينئذ يندفع إلى التأمل في ضوء الضوابط الكلية التي لابد من مراعاتها في حركة العقل التأويلية لبنية الخطاب القرآني .

يتوقف أولاً عند دلالة هذا الأمر ﴿ اتَّقُوا ﴾ منطلقاً من المدلول الحسيّ المعهود في عرف أهل اللسان النازل بيان القرآن الكريم ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ فيدرك أنه لن ينفصم المدلول القرآني للكلمة في هذا السياق عن مركز المدلول اللساني لها عند من نزل فيهم القرآن الكريم .

يستبصر فيتوافد إلى قلبه المدلول اللساني لكلمة ﴿ اتَّقُوا ﴾ وهو أمرٌ بالصيانة ، يقال : وقى الشيء : صانه وحماه وستره عن الأذى ، وتوق الأذى : اجتنبه ، أي كان منه في جانبٍ مقابلٍ لا في جانبه .

فالوقاية قائمة على الصيانة والابتعاد ، بهذا المدلول اللغوي لا يستقيم إيقاع هذا الأمر على قوله ﴿ رَبِّكُمْ ﴾ بما دلّ عليه عنوان الربوبية من العطاء والرعاية ، بل هذا المدلول لكلمة ﴿ رَبِّكُمْ ﴾ حقه أن يوقع عليه ما يدل على التعرض له ، كما جاء في الخبر الذي يرويه الطبراني في كتاب الدعاء ، وحسن سنده الألباني في السلسلة الصحيحة : حدثنا يحيى بن عثمان بن صالح ثنا عمرو بن الربيع ابن طارق ثنا يحيى بن أيوب عن عيسى بن موسى بن إياس بن البكير عن صفوان بن سليم عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ : « افعلوا الخير دهركم وتعرضوا لنفحات رحمة الله ، فإن الله نفحات من رحمته يصيب بها من يشاء من عباده وسلوا الله أن يستر عوراتكم ، وأن يؤمن روعاتكم »^(١) .

فكان مقتضى الظاهر أن يكون البيان على النحو التالي : (تعرضوا لربكم) مثلما يتعرض العفاة للكرام في طرقهم ومجالسهم .

دلّت هذه المفارقة على أن تمّ عدولاً في بناء العبارة ، يتمثل هذا العدول في أسلوب الحذف ، وهو من شجاعة العربية ، وهذا الأسلوب (الحذف) يقيم

(١) الدعاء ، لأبي القاسم الطبراني - تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا - ط (١) ١٤٢٣هـ - ٢٩/١ ، وفي شعب الإيمان للبيهقي حديث رقم ١١٢١ ، والسلسلة الصحيحة للألباني - حديث رقم ١٨٩٠ - ٥١١/٤ .

المتلقي في نطاق المسؤولية إزاء ما يتلقى ، عليه أن يتخلى عن موقع المتلقي
الصرف ليقوم في مقام الفاعل في استكمال نسيج البيان الذي يتلقى ، فإذا به
يسعى جاهداً إلى أن يحرر موضع الحذف ، ويعين المحذوف ثم يقدره ، كل
ذلك في نطاق الضوابط الكلية ، فليس المتلقي حراً في أن يعين موضع الحذف ،
أو مقدار المحذوف ونوعه ، بل عليه أن يستشير السياق والغرض المنصوب له
الكلام ، وسيجد فيما يكتنفه معالم هادية وقرائن تدلّه على مواقع أقدامه في
حركته التأويلية .

سيعنّ له أولاً المدلول اللساني لكلمة (اتقوا) ثم المدلول القرآني لهذه
الكلمة «التقوى» وحينئذ يدرك أنّ عليه أن يقدر معمول (اتقوا) ممّا ينصح
باتقائه ، فيكون من قبيل ما يضير ، ويؤذي ، وأن تكون درجة ضيره جدّ عالية ،
ومستوى إيذائه جدّ مرتفع ، لأنّه لن يُصدّر البيان القرآني بالأمر باتقاء ما
يمكن تحمّل ضرّه ، فذلك لا يتواءم مع جلال الأمر ، وجمال السياق الذي جاء
على لاجبه الأمر بالتقوى .

حينئذ يجد المتلقي نفسه محمولة إلى تقدير معمول لهذا الفعل يتواءم مع
كلّ ذلك ، فلا يجد من سبيل إلا إلى أن يقدر اتقوا عصيان ربكم .

هنا تأتي الدلالة الإشارية المتمثلة في أنّ إضافة العصيان المقدر لكلمة
ربكم ، مستحضرين مدلول الربوبية دالة على أنّ هذا العصيان فيه مناقضة لأثر
الربوبية ، أي أنّه سيكون هذا العصيان عاملاً هدمياً لا عاملاً بناءً ونماءً وتربيةً
ورعايةً ، فيفهم من هذا أنّ السورة جاءت لتلفت انتباهنا إلى الحذر من
المعاصي التي يترتب عليها إفساد عطاء الربوبية لنا ، فلا يجعل هذا العطاء
فاعلاً مثمرًا فينا أو بعبارة أدق لا يجعلنا نحن أهلاً لأن يفعل فينا هذا العطاء ،
وهذا يلفت انتباهنا إلى التيقّظ للعرفان بطبيعة المعاصي التي يحذرنا منها مفتتح
السورة القائمة لتبيان أصول وضوابط بناء المجتمع المسلم .

فما تأتي به السورة من معاصٍ تحذرُ منها إنما هي معاصٍ فاعلةٍ في هدمِ بناء المجتمع المسلم ، ومثلُ تلك المعاصي هي الأشدُّ فتكًا ، وحقُّ المسلم العاقل أن يجعلَ بينه وبينها سبعين حجازًا .

ومنَ البين أن عصيانَ المنعمِ يستوجبُ غضبًا ملائمًا لكمال الربوبية ، فأهل الحكمة على اتقِ أخذ الحليم إذا غضب ، فهو إذا ما أفاضَ عليكم من ربوبية فإنه إذا عصي من بعدُ فإن أخذه يكونُ أخذَ عزيزٍ مقتدر ، وفي هذا من الترهيب والترغيب ما فيه .

أدركنا أن الأمر الآتي من بعدِ هذا النداءِ العامِّ أمرٌ إيجابٍ لا أمر استجابٍ لأن ما يأمرُ به ذو أثرٍ بالغٍ في تحقيقِ بناء المجتمع المسلم .

وفي إضافة اسم « الربوبية » إلى كافِ الخطاب استنفارُ الوعي لاستحضار خصوصية العطاء التربوي ، فقوله ﷺ ﴿ رَبُّكُمْ ﴾ له من الدلالة ما ليس لقوله ﴿ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ .

في قوله ﴿ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ عمومُ عطاءٍ ، ولكن في قوله ﴿ رَبُّكُمْ ﴾ خصوصية عطاء للبشرية التي فضلها على كثيرٍ من خلقه بصنوفٍ من ذلك العطاء الربوبي ، وتزدادُ خصوصية العطاء الربوبي في قوله مخاطبًا نبيه محمد ﷺ : ﴿ رَبُّكَ ﴾ فذلك أعلى وأجل مقامات العطاء .

وهو لا يتعرّف إليكم ويتحبّب بقوله ﴿ رَبُّكُمْ ﴾ وحده بل يضيف إلى ذلك قوله ﷺ : ﴿ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ اسم الموصول في مثل هذا المقام يحملُ معنى امتازِ التعرّف بصلة الموصول ، وكأنّ هذه الصلة في هذا المقام أولى ما يُتعرّف إليهم به ، فأقام في وعي المخاطبين بقوله ﴿ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ ﴾ هذه العطية ، وهي منسولةٌ من فيضِ عطاء الربوبية : عطية الخلق من نفسٍ واحدةٍ ، وهذا يقيمُ المتأمل مقامًا يتبين فيه وجه الربوبية في خلقهم من نفسٍ واحدةٍ ، وكيف أنّ ذلك من نعمِ الله ﷻ على الناس أن خلقهم من نفسٍ

واحدة ، فعلى كل سامعٍ هذا الامتنان العليّ أن يستبصر وجه النعمة والعطية في هذا وعلاقته بما جاءت السورة لتحقيقه ، فهذه الجملة ﴿ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ يمكن أن تنظر إليها على أنّها الجملة الأمّ هي محور المعنى القرآني في هذه السورة القائمة لتبيان أصول وضوابط بناء المجتمع المسلم على دعائمي العدل والرحمة ليتحقق لهذا المجتمع سلامه الاجتماعي .

الخلق في مدلوله اللسانيّ : التقدير ، يقول ابن منظور : «...أصل الخلق التقدير ، فهو باعتبار تقدير ما منه وجودها وبالأعتبار للإيجاد على وفق التقدير خالق .

والخلق في كلام العرب : ابتداء الشيء على مثال لم يسبق إليه : وكل شيء خلقه الله ﷻ فهو مُبتدئ على غير مثال سبق إليه : ألا له الخلق والأمر تبارك الله أحسن الخالقين .

قال أبو بكر بن الأنباري : الخلق في كلام العرب على وجهين : أحدهما الإنشاء على مثال أبدعه ، والآخر التقدير...»

فالخلق فيه تقديرٌ تكوين وتقدير تشكيل ، فهو الذي قدر ما منه يتكون الإنسان وهو الذي قدر الهيئة والصورة التي شكلها عليها ﴿ اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ (غافر: ٦٤).

﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴾ (التغابن: ٣)

في هذه الصلّة تذكير للمخاطبين أنهم من آل واحدٍ لا يفضل أحدهم أحدًا من تلك الجهة ، وإذا ما كان التفاضل ضرورة ، فينبغي ألا يبحثوا عن جهتها ، ولكنها ليست من جهة الأصل ، فإنهم جميعاً من نفس واحدة ، فعليهم أن يتقوا عصيان ربهم بهذه الجريرة : جريرة الادعاء بالتفاضل النسبي ، فقد روى أبو داود

في كتاب (الأدب) بسنده عن هشام بن سعد عن سعيد بن أبي سعيد عن أبيه عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ : « إن الله ﷻ قد أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء مؤمن تقي وفاجر شقي أنتم بنو آدم وآدم من تراب ليدعن رجال فخرهم بأقوام إنما هم فحم من فحم جهنم أو ليكونن أهون على الله من الجعلان التي تدفع بأنفها النتن ». (حسنه الألباني)

فذلك أول ما يتقى من عصيان ربهم ﷻ ، ففي تلك الجريرة تقويض بيان المجتمع المسلم ، وفي هذا التذكير بوحدة الأصل تذكير بوحدة العقيدة ، وبذلك يقوم المجتمع المسلم على أصلين من الوحدة : وحدة الأصل ووحدة العقيدة ، وذلك من أمكن الأصول التي تبنى عليها الأمم ، وما أتيت الأمة إلا من قبل التهاون في الاعتصام بهذين الأصلين .

ومن ثم يتبين لك أن في هذه الصلة براعة استهلال مناسبة لما اشتملت عليه السورة من الأغراض الرئيسة ، ففيها تمهيد لما سيبيته (في ثبج السورة من الأحكام التي يحقق التزامها سلامة المجتمع وعزته .

وجمهرة أهل العلم على أن المراد بالنفس الواحدة إنما هو آدم^(١)

(١) بسط محمد رشيد رضا النظر في القول بأن المراد بهذه النفس هو آدم ﷻ ، وأن هنالك آباء كثر للإنسان غير آدم ، بل هو لم ير بأساً أن يكون أصل بعض البشر القرد كما يقول دارون ، وقد بسط القول في تفسيره أول سورة النساء من تفسيره المنار ، وبسطه في مجلة المنار (ج ٢٧ ص ٢٩٥) وكل ذلك مما لا ينهض عند أهل العلم ، وقد روى أبو داود في كتاب (الأدب) بسنده عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷻ : « إن الله عز وجل قد أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء مؤمن تقي وفاجر شقي أنتم بنو آدم وآدم من تراب ليدعن رجال فخرهم بأقوام إنما هم فحم من فحم جهنم أو ليكونن أهون على الله من الجعلان التي تدفع بأنفها النتن ». (حسنه الألباني)

وفي هذا ما يغلق كل قول في مسألة أن سيدنا آدم أبو البشر أم أن من قبله أوادم كثر ، أو أن بعضاً من البشر ليس بأبيهم آدم وهذا من العلم الذي لا ينتج نفعاً في حركة الحياة ، وعزتها ، والاشتغال به ترف لا تحتمله سياقات الحياة المتداخلة ، ونعود بالله ﷻ من علم لا ينفع .

ونحن المخاطبين في ظاهر الأمر قد خلقنا من آدم وحواء أي من نفسين من ذكر وأنثى ، ولكنه لما كان أصل الأنثى مخلوقة من الذكر كان الاعتداد بالأصل الواحد أعلى ؛ لأنّ مآل الأصل الثاني (الأنثى) راجع في الحقيقة إلى أصل أول هو أصل البشريّة كلّها .

و(من) في قوله : ﴿ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ ابتدائية أي ابتداء خلقكم من نفسٍ واحدة ، وليست تبعية ، فنحن المخاطبين بـ ﴿ يَتَأَيُّهَا النَّاسُ ﴾ لسنا بعضاً من نفسِ آدم عليه السلام بل ابتداء خلقنا منه ، أمّا (من) في ﴿ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ فإنها تبعية .

روى البخاري في كتاب (أحاديث الأنبياء) بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « استوصوا بالنساء ، فإن المرأة خلقت من ضلع ، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه ، فإن ذهب تقيمه كسرته ، وإن تركته لم يزل أعوج ، فاستوصوا بالنساء » .

منطوق هذه الحديث ليس نصاً في أنّ حواء خلقت من آدم ، فقوله (من ضلع) غير نص في أنه ضلع آدم فهو يحتمل وجوهاً من التأويل ، ومن ثم لا يكون نصاً لأن النص ما استغنى بتنزيله عن تأويله ، أي ما استغنى مدلول منطوقه عن التأويل ، فهو معصوم من التأويل .

ولم يتيسر لي نص نبوي صحيح أنّ حواء خلقت من ضلع آدم ، ولذا قلت إن الحديث ليس نصاً في هذا المعنى ، والنص في اصطلاح أهل العلم ما استغنى بتنزيله عن تأويله أي أن مدلول منطوقه قاطع في معناه ، فلا يحتاج إلى تأويل ، وهذا ليس كذلك ، فهو قبيل البيان الظاهر الذي يمكن أن يتناوله التأويل .

ومن أهل العلم من يذهب إلى أن (الهاء) في (منها) يعود على (نفس واحدة) مراد به من جنسها ونوعها أي أنها خلقت من جنس واحد ، وعلى هذا يكون من أسلوب (الاستخدام) حيث عاد الضمير على كلمة مستعملة في معنى غير الذي استعمل فيه الضمير .

ومن أهل العلم من يذهب إلى تأويل حديث البخاري (من ضلع) أن ذلك «يحتمل أن يكون ذلك على جهة التمثيل لاضطراب أخلاقهن ، وكونهن لا يثبتن على حالة واحدة ، أي : صعبات المراس ، فهي كالضلع العوجاء كما جاء خلق الإنسان من عجل .

ويذهبون إلى أن ما يؤيد هذا التأويل قوله : « إن المرأة » فأتى بالجنس ولم يقل : إن حواء. وهذا استدلالٌ فيه ضعفٌ ؛ لأنه أريد المرأة أصلها ، وهو حواء وجاء عطف قوله ﴿ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ على قوله ﴿ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ فكان في حيز الصلة ، وعبر بقوله : ﴿ زَوْجَهَا ﴾ إشارة إلى أن التنوع الجنسي بين الذكر والأنثى ليس تنوع تفضيل بل تنوع تكميل ، ولذا قال زوجها ، فالزوج في اللسان العربي كل فرد له قرين لا ينتفع بأحدهما إلا باقتران الآخر به ، فكل فردٍ منها عاجزٌ عن القيام بما يكلفُ به إلا إذا قرن به الآخر ، فهما متكاملان ، لا متفاضلان ، هما بمثابة الليل والنهار ، بهما كمال الزمان ، ولا تستقيم الحياة بأحدهما دون الآخر ، ولذا جاء القسم القرآني في سورة «والليل» على ذلك :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ ﴿١﴾ وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ﴿٢﴾ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ﴿٣﴾ إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ ﴿٤﴾ (الليل: ١-٤) :

تأمل قوله ﴿ إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ ﴾ لكل من الليل والنهار وظيفته ، ولكل من الذكر والأنثى وظيفته ، وبهذا التنوع يتحقق التكامل ، وترك أحدهما ما هو مكلفٌ به للقيام بما كلف بالآخر فيه إيقاع الخلل بحركة الحياة المطمئنة ، وهذا من العصيان الذي ينبغي أن يُتقى لأنه يترتب على وقوعه إيقاع خلل بالمجتمع المسلم ، وتلك جريرة عظيمة .

ومن الملحوظ أن كلمة «الزوج» في لسان العربية تطلق بالتذكير على الرجل والمرأة ، فكأن في توحد اللفظ إشارة إلى توحد المنزلة ، فليس

أحدهما بأفضل من الآخر في جنسهما ، لكن في القيام بتحقيق ما خلق له ﴿ يَتَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ۗ ﴾ (الحجرات: ١٣).

وجاء عطف ﴿ خَلَقَ ﴾ محتملاً وجوهاً :

« يحتمل أن يكون عطفاً على واحدة لما فيه من معنى الفعل أي الذي خلقكم من نفسٍ توحدت أي انفردت في كيفية إيجادها ، وخلق منها زوجها بطريقةٍ انفردت أيضاً في خلقها ، فكلٌ منهما قد انفرد في كيفية خلقه ، وهذا يحقق المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه كما هو الشأن في أمر الوصل البلاغي .

« ويحتمل أن يكون معطوفاً على محذوفٍ كما هو مذهبُ الزمخشري إذ يقول : « كأنه قيل : من نفسٍ واحدةٍ أنشأها أو ابتدأها وخلق منها ، وإنما حذف لدلالة المعنى عليه ، والمعنى شَعَبَكُمْ من نفسٍ واحدةٍ هذه صفتها »

ولعلَّ الزمخشريَّ ذهب إلى ذلك مراعاةً الترتيب الوجودي ؛ فخلق حواء سابقٌ ولكنَّ هذا مدفوعٌ بأن (الواو) لا تقتضي الترتيبَ الزمني .

« ويحتمل وجهاً ثالثاً هو العطفُ على « خَلَقَكُمْ » ، فيكون داخلاً في حيز الصلة .

وجاء قوله ﴿ بَتَّ مِنْهُمَا ﴾ ليفيد أن قوله تعالى ﴿ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ ليس على ظاهره ، وأنَّ الناس المخاطبين خلقوا من أبٍ بلا أم ، بل لما كان الأصل الثاني راجعاً إلى الأصل الأول لم يكن الأصل الثاني مستقلاً ، ثم نَبَّه إلى أن البشرية من هذين الأصلين بقوله: ﴿ بَتَّ مِنْهُمَا ﴾ فـ« من » هنا لا ابتداء الغاية ، وهي صلةٌ ثالثةٌ لاسم الموصول ﴿ الَّذِي ﴾ الموصوفِ به معمول الأمر ﴿ اتَّقُوا ﴾ وفي تعديد صلة الموصول الواقع صفة لمعمول اتقوا إشارة إلى استحضار هذا العطاء الربوبي . عليكم أن تتقوا العصيان الذي يعطل الانتفاء

بهذه العطاءات الربوبية ، وأعظم هذه العطاءات التذكير بالمساواة بين البشر في أصلهم ونسبهم ، فلا يفخر أحدٌ على أحدٍ بذلك ، وإنما يفخرُ العاقلُ بما له أثرٌ في تحقيقه وأيُّ أثرٍ للقرشيِّ في انتسابه إلى قريشٍ ليفتخر به ، ألا ترى أن قرشيَّة أبي لهب وأبي جهلٍ لم تنفع أيُّهما وحبشيَّة بلال ، وفارسيَّة سلمان ورومية صهيبٍ لم تضربَ أيُّهم ، فالتفاخر بالأنساب إنما هو ضربٌ من النفع ، وادعاء ما ليس لك ، وتلك لا يتلطح بها عاقلٌ .

وفي تعديد الصلات أيضاً إشارة إلى أن من كان منه تلك النعم الربوبية جديرٌ بأن يبالغ في تقواه .

وجاء البيان عن المبتوثِ بعنوان الرجولة ﴿ رِجَالاً ﴾ فلم يقل وبثٌ منهما ذكرانا كثيراً وإنائاً ، تذكيراً بما ينبغي أن يكون عليه هذا الصنف من المبتوثين أن تتحقق فيهم الرجولة ، وهي صفة نفسية لا صفة جسدية ، الذكراية صفة جسديَّة ، فكم من ذكرٍ كملت ذكورته ، وليس فيه من صفة الرجولة مثقال ذرة ، وقد كثر هذا الضربُ في زماننا ، هو زمان كثير الذكران قليل الرجال ، مثلما أنه زمان كثيرة إنائه فلا تكاد تجد في مئة أنثى امرأة .

روى البخاري في كتاب (الرقاق) من صحيحه بسنده عن الزهريِّ قال أَخْبَرَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ (رضي الله عنه) قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : « إِنَّمَا النَّاسُ كَالْإِبِلِ الْمِائَةُ لَا تَكَادُ تَجِدُ فِيهَا رَاحِلَةً »

وجاء قوله ﴿ كَثِيراً ﴾ محتملاً أن يكون وصفاً للرجال أي وبث رجالاً كثيرين ، وأن يكون وصفاً لمصدر البث أي وبث منهما بثاً كثيراً رجالاً ونساءً ، والأول أظهر ، ودلّ بوصف الرجال بالكثرة مع أن واقع الأمر أن النساء في أغلب الأعصار والأمصار أكثر عدداً من الرجال إشارة إلى ما ينبغي أن يكون في المجتمع المسلم أن يكون انتشار الرجال في مرأى العين أكثر من انتشار النساء وإن كنَّ في واقعهن في منازلهن أكثر عدداً ، وهذا إرشاد لما به يتحقق للمجتمع المسلم سلامه الاجتماعي وحصانته مما يقوض بنيانه .

وفي الدعوة الإشارية إلى أن يكون انتشار النساء خارج منازلهن أقل من انتشار الرجال تكليف للرجال بالألا يحملوا النساء على أن يتولين أمورهن بأنفسهن ، فيقعن في ضرورة الخروج ، بل على الرجل أن يقوم بما يحمل المرأة على الأ انتشار خارج منزلها ، فالمرأة ذات النفس السوية المعافاة من تخاليط العلمانيين والإعلاميين تنفر من الخروج من سكنها ، فكل امرأة خرجت مزاحمة الرجال في الطرقات لغير ما ضرورة تحملها على ذلك فهي في غالب الأمر ليست على سواء نفسي . ولولا تقصير الرجال في القيام بما هو عليهم ما وجدت حرة تلقي بنفسها في معترك الحياة خارج بيتها ، وهذا من تقصير الرجال في قوامتهم على النساء ، وقد جاء في هذه السورة في خاتمة المعقد الأول منها تقرير هذا الأصل الذي يجب أن يقوم عليه المجتمع المسلم :

﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴾ (النساء: ٣٤).

وفي تجاهل هذا التكليف للرجال عصيان بالغ الأثر في تحقيق المقصود الأعظم للسورة ، فعلى الرجال أن يتقوا تلك المعصية .

ويأتي قوله (من بعد) ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ فيعطف الأمر بالتقوى هنا على الأمر به في صدر الآية ، فكأنه قيل : يا أيها الناس اتقوا ربكم ، واتقوا الله ، وكما جاء وصف عنوان الربوبية باسم موصول وصلته جاء هنا وصف اسم الله تعالى أيضاً باسم الموصول ﴿ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ ﴾ .

ويبقى التساؤل هنا ما الوجه البياني لتكرار الأمر بالتقوى في صدر هذه السورة مع اختصاص المأمور بتقواه أولاً بعنوان الربوبية ، واختصاصه آخرها بعنوان الألوهية ؟

ذلك ما يحسن التلبث عنده .

تكرار الأمر بالتقوى في آية واحدة ليس خاصاً بأول سورة النساء بل جاء أيضاً في مواطن منها قول الله :

﴿ يَتَأَيُّمُ الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۗ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (الحشر: ١٨).

من وجوه تكرار الأمر بالتقوى في مفتتح سورة النساء :

أن الأمر الأول ﴿ اتَّقُوا رَبَّكُمْ ﴾ جاء بيان المتقَى (بعنوان الربوبية ، وكلمة ﴿ رَبَّكُمْ ﴾ تدلُّ على التربية والإحسان والجمال ، وجاء بيان المتقَى ثانياً في ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ ﴾ بعنوان الألوهية ، وكلمة ﴿ اللَّهُ ﴾ تدلُّ على القهر والغلبة والجلال ، ففي الأمر الأول بالتقوى ترغيبٌ وإغراء ، وفي الأمر الثاني ترهيبٌ وترعيب فكان أمراً بأن يكون المرء على تقوى في حالي : الرغبة والرغبة والجلال والجمال والإحسان والقهر، والمرء لا يخرج حاله عن هذين : فكأنه قيل : اتقِ الله أنه ربّك ، وأحسن إليك ، وأفاض عليك من نعمه التي لا تُحصَى بغير طلبٍ منك ولا استحقاقٍ واثق مخالفته ومعصيته والتغافل عن أمره ونهيهِ ؛ لأنه ﷻ عليمٌ قديرٌ شديد العقاب سريع الحساب .

وقدّم ما كان من باب الجمال والترغيب والتربية والإحسان على ما كان من باب الجلال والهيبة والترهيب تأنيساً وتربيةً ، فالإقبال محبة أعلى من الإقبال رهبة .

وهذا ناظرٌ إلى ما في صدرِ سُورَةِ (الفاتحة) فقد قدم صفاتِ الجمال على صفةِ الجلال في تعريفنا به :

﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١﴾ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٢﴾ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٣﴾ ﴾
بل إن قوله ﴿ الْحَمْدُ ﴾ هو من باب الجمال ، فلا يكونُ حمداً إلا إن كان إنعاماً وتفضلاً .

ومثل تكرار الأمر بالتقوى هنا تجده في قول الله ﷻ : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (الحشر: ١٨)

جاء الأمر بتقوى الله ﷻ مرتين :

في الأولى : أمر بتقواه فيما يؤديه المؤمن من أعمال الطاعات بدلالة قول الله ﷻ : ﴿ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ ﴾ فالمرء لا يقدم لغده : القيامة إلا الطاعات ، وتقواه في الطاعة يقوم على أمرين : الإخلاص والإتقان المؤسس على هدي الشريعة .

وفي الأخرى : أمر بتقواه فيما يتركه من المعاصي ، بدلالة قوله ﷻ : ﴿ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ فهذه الجملة تحمل من معنى الترهيب ما يفقهه العاقلون .

يقول الزمخشري : « كرر الأمر بالتقوى تأكيداً ، و ﴿ اتَّقُوا اللَّهَ ﴾ في أداء الواجبات ؛ لأنه قرن بما هو عمل ، واتقوا الله في ترك المعاصي ؛ لأنه قرن بما يجري مجرى الوعيد »

وفي نعت اسم الجلالة في قوله ﴿ اتَّقُوا اللَّهَ ﴾ باسم الموصول ﴿ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ ﴾ بيان لما من أجله يكون مزيد اتقائكم إياه ، فهو إله يستحق أن يُتقى ، وفي الوقت نفسه يستحق اتقائه من وجه آخر مرتبط بموقفكم منه في سياق علاقات اجتماعية بينكم لها قدركم : سياق تساؤلكم فيما بينكم ، فأنتم تتساءلون به ﷻ ولولا عرفانكم بأنه أحق من يتساءل به لما فعلتم ، فكان حرياً بكم أن تلاحظوا هذا فيكون منكم مزيد اعتناء بتقواه منجليا بربوبيته عليكم ، ومزيد اعتناء بتقواه ، وقد استشرتم في نفوسكم في سياق التساؤل جلاله وهيبته وسلطانه .

قوله : ﴿ تَسَاءَلُونَ ﴾ فيه وجوه من الأداء :

قرأ بتشديد السّين أبو جعفر ، ونافع وابن كثير وابن عامر ، ويعقوب من العشرة ، وقرأ بقية العشرة عاصم وحمزة والكسائي ، وخلف بتخفيف « السّين » على حذف إحدى التاءين تخفيفاً ، فالأصل : ﴿ تَسَاءَلُونَ ﴾ به ، وثمّ قراءة لعبد الله بن مسعود : « تَسَأَلُونَ » على أنّه من الفعل الثلاثي ﴿ سأل ﴾

أما أنّه من ﴿ التساؤل ﴾ فهو على معنى التفاعل أي المشاركة في إيقاع التساؤل ، فكل واحدٍ منكم يسأل الآخر بالله ﷻ ، وفي هذا أن التساؤل به أمرٌ متفق عليه بينكم لا ينكر بعضكم على بعض حين يفعل ، وهذا أدعى إلى أن تجتمعوا على اتقائه ، فمن كان جديراً بأن يجتمع على التساؤل به ، ويتقى به مغبة الظلم أو التقصير ، فإنه الجدير بأن يتقى بطاعته عقوبته.

وكان ظاهر الأمر أن يُعدّي الفعل بنفسه ، ولكنّه عدّي بالباء (به) لتضمين ﴿ تَسَاءَلُونَ ﴾ معنى تتحالفون ، فيعدي بما يُعدّي به (تتحالفون) وفي التضمين تحوّل دلالي يكثف الدلالات في الكلم ، فيستجمع في صدر المستقبل صنوفاً من المعاني .

وجاء قوله ﷻ : ﴿ وَالْأَرْحَامَ ﴾ ذا وجوه من الأداء .

قرأ العشرة خلا حمزة بنصبه ، وقرأ حمزة بجره .

وقرأ ابن مسعود رضي الله عنه بالرفع على الابتداء ، والخبر محذوف ، وأهل العلم في تقدير الخبر المحذوف على وجوه منها ما قدره الزمخشري : والأرحام ممّا يتقى أو ممّا يتساءل به ، وقدره ابن عطية : والأرحام أهل لأن توصل .

أمّا قراءة النّصب ، فالوجه التركيبي لها أنّها عطفٌ على اسم الجلالة أي اتقوا الله والأرحام ، وغير خفي أن المعنى على اتقوا عصيان الله ﷻ واتقوا قطيعة الأرحام ، والذي حسن العطف أن اتقاء قطع الأرحام من اتقاء عصيان الله ﷻ فكأنّه من قبيل ذكر الخاص بعد العام ، كما قيل في قوله ﷻ : ﴿ تَنْزُلُ الْمَلٰٓئِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِّنْ كُلِّ أَمْرٍ ﴾ (القدر: ٤) .

وهذا قول جمهرة من أهل العلم منهم مجاهد والضحاك ، وقتادة والسدي
والفراء والزجاج ، ومن أهل العلم من جعله منصوباً على الإغراء أو التحذير
أي والأرحام صلواها ، أو الأرحام لا تقطعوها .

ومن وجوه نصب ﴿الْأَرْحَامَ﴾ أنه عطفٌ على محلّ المجرور في
﴿تَسَاءَلُونَ بِهِ﴾ لأنّ المجرور المتعلّق بالفعل في قوة مفعوله ؛ لأنّ الفعلَ
عُدِّي إليه بحرف الجر ، فهو مجرور لفظاً ، وفي المعنى منصوبٌ ، وهو كمثل
قولهم دَعَوْتُ لَسَعِدٍ وَخَالِدًا (بجر سعد ، ونصب خالد) والعطف على محل
المجرور سائغٌ شائعٌ في لسان العربية .

أما جرّ ﴿الْأَرْحَامَ﴾ كما في قراءة حمزة ومجاهد فذلك يحتمل وجهين :
الأوّل : أنه عطف على الضمير في (به) أي تتساءلون به ، وبالأرحام من غير
إعادة لحرف الجر .

وهذا الوجه لا يقول به نحاة البصرة ، فهم يُوجبون إذا كان المجرور ضميراً
أن يعاد حرف الجر في المعطوف ، تقول سلمت عليك وعلى محمدٍ ،
ويستقبحون : سلمت عليك ومحمدٍ . ومن ثمّ فالأعلى أن تقول : اللهم صلِّ
على محمدٍ وعلى آلِ محمدٍ .

وظاهر قول الله ﷻ ﴿وَكُفِّرْ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ (البقرة: ٢١٧) جواز
ما استقبحه البصريون ، فقد عطف قوله ﷻ : ﴿الْمَسْجِدِ﴾ مجروراً على
الضمير في (به) وإذا كان هذا مستقبحاً عند نحاة البصرة ، فإن من نحاة الكوفة
من لم يستحسن قراءة حمزة كالفراء^(١) .

(١) دفع قراءة صحيحة السند إلى النبي ﷺ لأمر لغوي دفع مدفوع عن الصواب . الأصل
أنّ كل قراءة صحيح انتسابها إلى النبي ﷺ هي قراءة عالية لا ترد أو يتوقف في
قبولها أو يفضل عليها غيرها إلا تفضيلاً متعلقاً بمستوى الدلالة على المعنى قرباً
وبعداً .

ومن وجوه الخفض أن «الواو» في ﴿وَالْأَرْحَامَ﴾ إنما هي واو قسم ، والأرحام مقسمٌ به ، فتم الكلام عند قوله تعالى ﴿تَسَاءَلُونَ بِهِ﴾ ثم جاء أسلوب القسم ، وجواب هذا القسم هو قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ ولم يرتضِ هذا الوجه بعضُ أهل العلمِ لأُمورٍ :

«منها أن القراءات حقها أن تتعاضض ، وقراءة النصب من جهة وقراءة إظهار الجار ﴿وبالأرحام﴾ لا يتناسب معهما القولُ بالقسم ، وكلُّ تأويل تكونُ به القراءات متباعدة هو تأويلٌ بعيد ، والقرآن الكريم إنما يحمل على أفضل وجوهه» .

«ومنها أن الشرع جاء بالنهي عن الحلف بغير الله ﷻ فلا يؤول القرآن على وجه قد جاء النهي عنه .

وهذا مردودٌ لأنَّ الله ﷻ قد أقسم بأشياء كثيرة ، والنهي إنما هو بالنسبة للإنسان ، والقسم هنا من الله ﷻ» .

وجاء تذييل الآية بقوله ﷻ : ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ على نحو تركيبٍ يُوضعُ فيه المظهر موضع المضمَر ، فكان ظاهرُ الأمر أن يقال : واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إنه كان عليكم رقيباً ، ولكنه ﷻ قال : ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ وهذا ما يعرف ببناء الكلام على خلاف مقتضى الظاهر ، وهو بابٌ من العدول التركيبيّ يفيض بالمعاني النفسية العالية .

في ذكر اسم الجلالة في مقام يصلح ذكر الضمير مزيد استحضار في القلب للهيبة التي تتوافد من هذا الاسم الأعظم . إِنَّ كُلَّ قَلْبٍ يَسْتَحْضِرُ مَعْنَى هَذَا الْاسْمِ الْأَعْظَمِ الْجَامِعِ كُلِّ أَسْمَاءِ اللَّهِ الْحَسَنَى يَفِضُ بِتِلْكَ الْمَعَانِي ، فَيَكُونُ أَقْرَبَ إِلَى الْاسْتِجَابَةِ لِمَا أُمِرَ بِهِ .

وأمرٌ آخرُ أنه قال كان عليكم رقيباً ، ولم يقل إنَّ الله عليكم رقيب أو إنَّ الله رقيب عليكم ، الإتيان بكلمة ﴿كَانَ﴾ وتقديم المتعلِّق ﴿عَلَيْكُمْ﴾ على ما يتعلق به ﴿رَقِيبًا﴾ فيه دلائل على معانٍ تملأ القلب رهبة ، فهذه جملة

مفعمة بالترهيب والترعيب لمن لم يكن مصغيا بكل حاله لما جاء به صدر هذه الآية . ولم يكتفِ بأن يأمرهم بتقواه رباً وإلها ، بل ثقّف نفوسهم وقلوبهم بأن أقامها في سياق الرّهبة .

كلّ من تحدّثه نفسه بجريرة أو سيئة إذا علم أنّ ثم من ينظر إليه ، فإنّه يراجع نفسه ألف مرة ، ولا يُقدم على السيئة في محضٍ إلا من بلغ به الفجور مبلغاً لا ينجع معه شيءٌ ، وما عصيان العاقل إلا من غفلة عن استحضار المراقبة الإلهية . فذكرهم بأنّهم إنّ لم يستجيبوا لما أمروا به في صدر الآية بطريق العبارة وطريق الإشارة فليعلموا أنّ الله كان عليهم رقيباً .

وكلمة ﴿ كَان ﴾ هنا لا تحمل معنى المضيّ ، ولكن تستحضر معنى الديمومة التي لا تنقطع فهي ديمومية لا مبدأ لها ولا منتهى ، وهذا فيه من الترهيب والترعيب ما فيه .

وفي تقديم ﴿ عَلَيْكُمْ ﴾ إيحاءً بأنّهم كالمخصوصين بمراقبته ، وكأنّه ليس من سواهم معنياً بمراقبته ، لأنّ فساد الكون لا يأتي إلا من عصيان الناس المنادى عليهم في صدر السورة ، فمن عداه ليس بحاجةٍ إلى أن يكون عليه رقيبٌ ، فإنه لا يقع منه ما يراقب من أجله .

جاءت هذه الجملة تذييلاً للآية ، ويحمل مع ذلك معنى التعليل ، كأنه يقول لهم اتقوه لأنّه ربكم ، ولأنّه إلهكم ، ولأنّه عليكم رقيب .

والرقيب : على صيغة « فعيل » للمبالغة من رَقَبَ ، والرّقْبُ في شأن البشر إنما هو تحديد النظر يراد تحقيقه ، وصيغة (فعيل) هنا بمعنى فاعل ، فالرقيب بمعنى المراقب الحافظ جميع حال من يراقبه قولاً وفعلاً ظاهراً وباطناً .

وفي اسمه (الرقيب) معنى حفظ ما يكون منهم ، ليحاسبوا عليه إن خيراً وإن غيره ، فهو كمثل قوله ﷻ ﴿ يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا ﴾ أَحْصَنَهُ اللَّهُ وَذُسُوهُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿ (المجادلة: ٦) .

وهو من بابه ما رواه الشيخان في كتاب (الإيمان) من صحيحيهما بسنديهما
عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ بَارِزًا يَوْمًا لِلنَّاسِ ، فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ فَقَالَ : . . .
مَا الْإِحْسَانُ قَالَ : « أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ » .
(النص للبخاري)

كذلك يؤكد مطلع السورة أصولاً يُبنى عليها المجتمع المسلم :

واحدية المنشأ ﴿ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ واحدة الغاية والمعتقد ﴿ رَبِّكُمْ ﴾

الناس سواسية لا يتفاضلون بأنسابهم فهم أبناء أب واحد وعبيد إله واحد .

الناس مراقبون من خالقهم لمجازاتهم على ما اتخذوه من موقف مما أمروا
به في هذا السورة وغيرها ومما أمروا به ترك التفاخر بالأنساب ، وترك قطيعة
الأرحام .

يتبين لنا من هذا المطلع أنّ هذه السورة جاءت بالتشريعات التي تحقق لبناء
المجتمع المسلم على دعائمي العدل والرحمة ، وعلى المساواة بين أبنائه في
أنسابهم ، وفي هذا حماية للمجتمع من داء التفاخر والتظالم ، وهما داءان إذا
وُقِيََ منهما أي مجتمع فقد تحققت له القيومية والقوامة على غيره ، وذلك
ما كانت عليه الأمة المسلمة في صدر الدعوة ، فكانت لها القوامة والقيومية على
غيرها في كافة شؤون الحياة ولن تستطيع الأمة استعادة قيوميتها وقوامتها على
الأمم الأخرى إلا إذا تطهرت من داء التفاخر والتفاضل بالأنساب ، ومن داء
التظالم والاعتداء على حقوق الضعفاء .

ينتهي مطلع السورة بهذه الآية الحاضنة تلك الجملة المفتاح التي تحمل
إِلَاحَةً بما قامت السورة عليه ﴿ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ فتتوالى آيات
مقدمتها إلى نهاية الآية العاشرة منها .

من بعد هذا المطلع يأتي قوله ﷻ :

﴿ وَءَاتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ ۖ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴾ (النساء: ٢) ^(١).

جاءت معطوفةً على قوله ﴿ اتَّقُوا رَبَّكُمْ ﴾ أو ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ ﴾ ليأخذ هذا الأمرُ بإيتاء اليتامى أموالهم والنهي عن تبدل الخبيث بالطيب ، والنهي عن أكل أموال اليتامى منزلة الإيجاب إلى للأمر بالتقوى ، فلا يظن أن الأمر ، والنهي في هذه الآية أدنى منزلة من استحقاق طاعته من الأمر بتقوى الرب ، فليس من أحدٍ البتة يمكن أن تحدثه نفسه بأن الأمر في ﴿ اتَّقُوا رَبَّكُمْ ﴾ لغير الوجوب ، وأنه على سبيل التراخي لا الفور ، ذلك لا يُقال من أحدٍ يُسمع لمثله البتة في الأمر بالتقوى ، وعطف هذا الأمر وهذين النهيين يكتسبها مما عطف عليه خاصيته في استحقاق وجوب الأمر وحرمة المنهي عنه على الفور .

ذلك بعضٌ من عطاء أسلوب الوصل بالواو ، فالجمل فوق أنها اتفقت في نوع أسلوبها ، هي جميعاً إنشاءً طلبياً لفظاً ومعنى هي في الوقت نفسه بينها نسبٌ أعرق من نسب الاتفاق في نوع النسبة الكلامية . إنه نسب ضرورة ما جاءت به لتأسيس المجتمع المسلم ، وما يترتب على ذلك من نسب استحقاق الوجوب أمراً والتّحريم نهياً على سبيل الفور .

(١) يقول الرازي في وجه مجيء هذه الآية بعد آية الاستهلال :

« اعلم أنه لما افتتح السورة بذكر ما يدل على أنه يجب على العبد أن يكون منقاداً لتكاليف الله سبحانه محترزاً عن مساخطه شرع بعد ذلك في شرح أقسام التكاليف فالنوع الأول ما يتعلق بأموال اليتامى وهو هذه الآية وأيضاً أنه تعالى وصى في الآية السابقة بالأرحام فكذلك في هذه الآية وصى بالأيام لأنهم قد صاروا بحيث لا كافل لهم ولا مشفق شديد الإشفاق عليهم ففارق حالهم حال من له رحم ماسة عاطفة عليه لمكان الولادة أو لمكان الرحم فقال ﴿ وَءَاتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ ﴾ (مفاتيح الغيب).

وإذا نظرت في الآية ألفتها مشتملة على أمر ونهيين ، وقد صيغ كل منها على نحو يمنح المستقبل إن تدبر فيضاً من العطاء المفعم قلبه بأدب هذه السورة المؤسسة للمجتمع السلم تأسيساً لأبهم ، ولا يُثلم :

كان في الآية المطلع أيضاً بتقوى الرب والإله ، وإيحاء بصلة الرحم واتقاء قطعها وبدأت التالية لها بالإيحاء بالعدل مع من لا يملك من أمره شيئاً ، وذلك لا يكون إلا ممن أفعمت التقوى قلبه ، لأن العدل مع ضعيف مغلوب لا ناصر له لا يكون إلا من ذلك القلب لمشرق بالتقوى ، لذلك بنى الأمر بإيتاء اليتامى أموالهم على الأمر بالتقوى وصلة الأرحام ، فهؤلاء اليتامى ذوو رحم قريب ورحم بعيد بأوصيائهم المتولين أمرهم .

هكذا يبنى المعنى القرآني على نهج يهيب النفس المستقبلية لأن تستسلم لهذا الهدى وتستبشر به .

جاء قوله ﷻ : ﴿ وَءَاتُوا الَّتِي مَنَىٰ أَمْوَالَهُمْ ﴾ محتملاً أن يكون الخطاب فيه عاماً وأن يكون مخصوصاً بفئة هم أولياء اليتامى .

قد يبدو لك أن البيان في ظاهره خطاب لبعض ممن جاء الخطاب لهم في الآية المطلع ، فهناك كان الخطاب عاماً ﴿ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ ﴾ وهنا الخطاب لطائفة من الناس : أولياء اليتامى والأوصياء عليهم ، فهم أحق الناس بهذا الخطاب ؛ لأن تلك الأموال من تحت سلطانهم ، وهذا يبين لك نهجاً في العربية أن تعطف خطاب خاصة على عامة لهم بتلك العامة نسب .

ولكنك إذا استحضرت قول الله ﷻ من بعد :

﴿ وَابْتَلُوا الَّتِي مَنَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنَّ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴾ (النساء: ٦).

تبيّن لك أنّ الأعلى أنّ يكون الخطابُ عامّاً يشمل الناس والأولياء والأوصياء بناء على أنّ معنى ﴿وَأَتُوا﴾ ليس «ادفعوا» بل معناه «احفظوا ، واستثمروا» فهو حضٌّ على حفظ أموال اليتامى حتّى يبلغوا الرشد ويأنس الأولياء منهم ذلك ، فيدفعوها إليهم .

وبناء على هذا الوجه يكون قوله ﷺ ﴿الْيَتَامَى﴾ على ظاهره غير مؤوّل بأنّه الذي كان يتيماً .

وإنما قلت إنّ المخاطب بقوله عامّاً وليس خاصّاً بالأولياء والأوصياء لأنّ الأولياء ليسوا وحدهم المأمورين بالإيتاء (الحفظ ، والاستثمار) وإن كانوا هم أوّل من يكونون كذلك ، بل المجتمع المسلم كله مسؤول عن أن تحفظ لليتامى أموالهم ، وأن تستثمر على أكمل وجه وأن تُحمى من عبث الأولياء إن كان ، وأن توأصي الناس فيما بينهم بحفظ أموالهم ، والتصدي لمن يسعى إلى إتلافها أو إهمالها وغير ذلك من الأعمال الوقائيّة التي من شأنها أن نجعل الأولياء والأوصياء في حِرز من أن توسوس لهم نفوسهم أو شياطينهم أن يتهانوا في حفظ تلك الأموال واستثمارها لأصحابها اليتامى ، فيكون بذلك قد شارك المجتمع كلّ في القيام بهذا الإيتاء .

هذا يبين لنا أنّ من أسس بناء المجتمع المسلم التّواصي بالحق ، والمراقبة لما يجري فيه ، فلا ينكفئ أحدٌ على أمره تاركاً أمور غيره ، ولا سيّما أمور الضعفاء .

وجاء البيان عن المأمور به بصيغة (الإيتاء) دون قولنا (احفظوا) إشارة إلى أنّ هذا الحفظ ينبغي أن يحقق سهولة إيصال تلك الأموال على ما كانت عليه حين يبلغ اليتامى رشدهم ، ولكن لو قيل (احفظوا) لتحقيق معنى الحفظ بأدنى درجة من درجاته ، وإن لم تحقق يسر إيصال تلك الأموال لهم عند رشدهم

هذا الوجه عندي من تأويل فعل الأمر ﴿أَتُوا﴾ بمعنى احفظوا واستثمروا ، وجعله من باب المجاز في الفعل بالتعبير عن السبب بالمسبب ، وهو نهجٌ

عربيّ قويم ، يتخذه العربي حين يريد صرف البصائر إلى النتائج واستحضارها ، وأن الأسباب ليست مهمة لذاتها ولكن لنتائجها ، فعلى المسلم ألا يكون اتخاذه الأسباب تحلّة بل يكون عن عناية بها وملاحظة لنتائجها .

غير قليل من الناس يتخذ الأسباب تعلّة دون عناية بها لتؤتي ثمارها ليقول قد فعلت وفعلت ولم يحدث شيء ، فيعذر إلى نفسه ، يبرئ ساحتها بمجرد اتخاذه الأسباب .

والقرآن الكريم هنا يلفتنا إلى أن المجتمع المسلم عليه أن يتخذ الأسباب وأن يرها لتؤتي ثمارها ، فكأن المتخذ السبب هو متخذ في الحقيقة نتائجها . وفي هذا المجاز أيضاً بشري لأبناء المجتمع المسلم أنهم إن اتخذوا الأسباب على الوجه اللائق بأخذها ، فإنها ستكون ثمرة لاتخيب .

والذي حملني على استعلاء هذا الوجه الذاهب إلى أن فعل الأمر ﴿ ءَاتُوا ﴾ مؤول بمعنى الحفظ وحسن الرعاية ، وليس معناه دفع المال لهم ، وأن اليتامى هنا على حالهم من الصغر - ولما يبلغوا الرشد إنما هو قوله ﷺ في الآية السادسة :

﴿ وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبُرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴾ (النساء: ٦).

فقد أمرت بابتلاء اليتامى إذا بلغوا الحلم ، ولم يجعل مجرد بلوغ الحلم كافياً للدفع ، بل لا بد من الاختبار وسبر الأحوال ؛ ليطمئن الولي أن صاحب المال ليس سفيهاً ، وغيراً ﴿ فَإِنْ ءَانَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا ﴾ .

وهذا الإيناس لا يكون إلا عن سبرٍ غورٍ ومراجعة ومراقبة ، ولذلك قال هنا : فادفعوا إليهم أموالهم ، ولم يقل فاتوهم أموالهم ، والتعبير بالدفع فيه إشارة إلى

الإسراع ، وإلى العمل ، وفيه إشعارٌ للوليّ أنّ في الدفع خيراً له من الإبقاء ،
وكانَّ استبقاءَ المال في قبضته حملٌ على كاهله ، يفرح بحسن تخليصه من
تبعته على ما يرضي الله ﷻ .

وقال : (وأشهدوا عليهم) ولن يكون إسهادٌ إلا بعد انتفاء وصفِ اليتيم كليتة
بالبلوغ وإيناس الرشد .

وحتى لا يكون معنى الآية السادسة تكراراً لمعنى الآية الثانية آثرت أن
يكون المعنى في الآية الثانية على معنى ما يهيئ الأموال لأن تكون محلّ الدفع
المأمور به في السادسة ، وذلك بحفظها وحسن استثمارها ؛ فتأويل الآية الثانية
في صحبة الآية السادسة أسلم وأغنى .

وكذلك يؤيد الوجه الذي اصطفيته قوله في الآية الثانية ﴿ وَلَا تَتَّبِعُوا
الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ ﴾ على ما سوف يأتيك بيانه إن
شاء الله تعالى .

وتمَّ وجهٌ تأويليٌّ آخر هو عندي أدنى من الذي ذكرته أولاً :

هذا الوجه يجعلُ فعلَ الأمرِ على حاله غير مؤوّلٍ ، ويجعلُ التأويل في
مفعوله الأول (اليتامى) فالإيتاء على هذا الوجه هو دفع الأموال إلى أصحابها
الذين كانوا يتامى ، وبلغوا سن الرشد ، وعلى هذا يكون البيان بصيغة (آتوا)
دون (الإعطاء) ؛ لأن في الإيتاء معنى ليس في الإعطاء :

الإيتاء عن سهولة ورضا نفسٍ واستشرافٍ لثواب هو أعظم ممّا أوتي ، ولذا
جاء البيان في دفع الزكاة بالإيتاء فلم يقل (أعطوا الزكاة) بينما الجزية جاء
البيان عن دفعها بالإعطاء :

﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ
اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا
الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ (التوبة: ٢٩).

فالذمي لا يدفع الجزية إلا محمولا عليها ، ولا يتطلع إلى مثوبة ، أما
المزكي فإنه يتلذذ بإيائها مستحقيها، ويسعى إلى إيصالها إليهم بنفسه في يسر،
من دون مطالبة له بها ، فهو المؤتمن عليها فيما بينه وبين ربه ﷻ ، فجاء البيان
بصيغة ﴿ ءَأْتُوا ﴾ إيماءً إلى أن على أولياء اليتامى أن ييسروا وصول الأموال
إلى أصحابها اليتامى ، وأن يروا في خروجها من أيديهم إلى أصحابها اليتامى
نعمة من الله ﷻ عليهم تستبشر بها نفوسهم أن حملوها وأدوها .

ومن صور إيتاء اليتامى أموالهم ، وهم في طور اليتيم الشرعي أن ينفق عليهم
من أموالهم ، فلا يحرّموا منها بدعوى الحفاظ عليها حتى تسلم لهم ، بل يجب
أن ينفق عليهم منها بما يقضي به عرف العصر والمصر الذي يكونون فيه ،
والمستوى الاجتماعي والاقتصادي الذي ينتمون إليه ، فينفق على إطعامهم ،
ومسكنهم وصحتهم وتعليمهم ورعايتهم وتيسير سبل تحصينهم جسدياً
ونفسياً ... وكل ما كان سيفعل بهم آباؤهم ، فيكون الولي والوصي كآبائهم ،
وعلى هذا يكون وصفه باليتيم على حاله أي ما يزال متلبساً بالمدلول الشرعي .
وجاء البيان عن أصحاب هذه الأموال بصيغة ﴿ أَلْيَتَمَى ﴾ ومن البين أن
المال لا يرد إلى صاحبه اليتيم إلا إذا زال عنه يتمه ، فيكون في هذا البيان
تذكيراً بما كانوا عليه ، وأنهم من بعد بلوغهم الرشد ، ودفع أموالهم إليهم
بحاجة إلى استمرار شيء من الرعاية يقيهم عثرات الجهالة بحركة الحياة ، فلا
ينفض الوصي يده من شأن من كان والياً عليه وعلى ماله بمجرد أن يدفع إليه
ماله ، بل عليه أن يبقى في كنفه بالإرشاد والتوجيه والنصيحة والرعاية
والحماية ، فكأنه ما يزال يتيماً بل هو يتيم بالمعنى اللغوي للكلمة :
« الانفراد » لأنه برفع الوصاية عليه صار منفرداً .

جاء البيان بكلمة ﴿ أَلْيَتَمَى ﴾ تثقيفاً لأنفس الأولياء والأوصياء ، وفي الوقت
نفسه فيه إشارة إلى المبادرة إلى دفع ماله إليه متى انس الولي أنه قد رشد ،
ولا يحتج بما يعطل تسليمه ماله ، فكأن ما بين ما كان متصفاً فيه باليتيم ،
وما استحق فيه دفع ماله إليه زمن يسير لا يكاد يدرك . فقرب العهد باليتيم كان

مقتضيا تسميتهم يتامى ، وهو ما يسميه البلاغيون بالمجاز المرسل باعتبار ما كان عليه قبل ، ومن وراء هذا من المعاني ما ذكرت لك .

وتأويل قوله ﷺ ﴿ أَلْيَتَمَى ﴾ على الوجه السابق يجعل قوله ﴿ ءَاتُوا ﴾ على بابه وهو دفع المال لصاحبه ، وخروجه من يد الولي إلى اليتيم ، وقد اخترت غيره : اخترت أن الإيتاء في هذه الآية يعني حفظه واستثماره إلى أن يحين دفعه ، وعلى هذا الوجه يكون قوله ﷺ : ﴿ أَلْيَتَمَى ﴾ على بابه في هذه الآية .

وجاءت الإضافة في قوله ﴿ أَمْوَالَهُمْ ﴾ مشيرة إلى أنه ليس للوصي والولي أن يقطع أو يؤخر جزءاً من تلك الأموال لأمرٍ ما ، بل عليهم أن يؤتيهم كل ما هو أموالهم استحقوها بطريق الشرع .

في هذا إغلاق باب التحايل أمام بعض الأوصياء وادعاء أن بعض أموالهم لو سلمت إليهم الآن لكان كذا وكان كذا إلى آخر ما توسوس به الشياطين .

وفيه إشارة تهذيبة تثقيفية للأولياء والأوصياء أن هذا الذي يدفعونه لليتامى ليس منةً منهم عليهم ، إنه مالهم ، فلا يحيك في نفوسهم شيء من ذلك ، فلا توسوس للولي نفسه أنه قد ظلّ سنين يتعب في حفظ تلك الأموال ثم يأتي لأخذها ثمرة محفوظة ، كثيراً ما يتصايح بعض الأوصياء في زماننا بهذا^(١) .

وفي هذا أيضاً إشارة إلى أن ما ينتجه مال اليتيم في زمن يتمه هو له ، وإن كان باستثمار الولي ، فإن أصل المال لليتيم .

(١) لو عقل مثل هذا الوصي الأمر على حقيقته ، لعلم علم يقين أنه برعايته مال اليتيم وسهره على حفظه ، وتنميته إنما كان يأخذ نصيبه غضاً طرياً : كان في معية الله ﷻ وطاعته ، كان ممتعاً بفيوض القرب والتوفيق ، ولو راجع أيامه التي حفظ ورعى مال اليتيم لوجدها خلواً من الكدر النفسي ، والابتلاءات ، وتلك من مثوبته ، وأجره : روى البخاري في كتاب (الأدب) من صحيحه بسنده حدثنا عبد الله بن عبد الوهاب قال حدثني عبد العزيز بن أبي حازم قال حدثني أبي قال سمعت سهل بن سعد عن النبي ﷺ قال : « أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا » . وقال بإصبعه السبابة والوسطى . أو مثل هذه المثوبة يمكن أن تشتري بملء الأرض ذهباً ؟

كذلك يتبين لك ثراء العطاء في نظم الآية .

وعطف على الأمر بإيتاء اليتامى أموالهم نهياً عما قد يكون سبباً في أن تبدد تلك الأموال من قبل بلوغ اليتامى رشدهم واستحقاقهم إرجاع أموالهم إليهم : عطف قوله ﴿ وَلَا تَتَّبَدُّوا أَلْحَبِيثَ بِالطَّيِّبِ ﴾ على قوله ﴿ وَأَتُوا أَلْيَتَمَى أَمْوَالَهُمْ ﴾ .

جاء النهي بصيغة عامة لا تحصره فيما يتعلق بالتصرف بأموال اليتامى ، ليضع أصلاً كلياً يقيمه المسلم بين عينيه في جميع أمره : لا تبدلوا الخبيث بالطيب في أمر من أمورهم الدنيوية وغيرها ، والقريبة والبعيدة ، والخاصة والعامة .

هكذا المسلم ينظر حين يكون بين أمرين أيهما الخبيث ، وأيهما الطيب ، وعليه أن يدع الخبيث مهما كان أمره ، وأن يأخذ الطيب مهما أحاط به . فإذا تنزل على هذا الأصل الكلي ما هو متعلق بالسياق القريب : شأن أموال اليتامى ، تبين للمستقبل هذا البيان أن عليه ألا يستبدل شيئاً من مال اليتيم ، وإن أعجبه بماله هو ، وإن لم يرق له ، فإن عليه أن يوقن أن مال اليتيم بالنسبة له خبيث عليه أن يحترز منه ، وأن يتقيه كما يتقي القاذورات ، وأن ماله إنما هو الطيب الذي إن قنع به فإنه الأبقى والأبقى والأهني ، وبهذا نهى الإسلام أن يكون في هذا المجتمع المسلم غراً يستبدل الخبيث بالطيب .

أنت إذا قست شؤون الحياة التي نقوم فيها على هذا الأصل الكلي رأيت أن غير قليل منا آخذون الخبيث تاركون الطيب في كثير من شؤون حياتنا .

وفي هذا إشارة إلى أن أولئك الذين يستبدلون الخبيث بالطيب في أي شأن من شؤون حياتهم إنما ذلك لخلل في تكوينهم النفسي ، لعل مردّه إلى خلل في منهاج التربية التي اتخذ في شأنه من قبل أبويه . فهذا من عقوق الآباء بالأبناء .

روى الشيخان : البخاري في كتاب (الجناز) ومسلم في كتاب (القدر) بسنديهما عن أبي هريرة رضي الله عنه قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ ، كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بِهَيْمَةِ جَمْعَاءَ ، هَلْ تُحْسِنُونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ » .

ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ رضي الله عنه : ﴿ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾ (الروم: ٣٠)

وهذا يبين عظيم مسؤولية الآباء والأمهات في تكوين المجتمع المسلم ، فإذا ما وقفا من قوله ﴿ اتَّقُوا رَبَّكُمْ ﴾ ، وقوله ﴿ اتَّقُوا اللَّهَ ﴾ وقوله ﴿ وَالْأَرْحَامَ ﴾ موقفاً إيجابياً فلن يقع منهم ذلك الخلُّ المنتج لخلل نفسيٍّ في ذريتهم يدفعها إلى أن تبدل الخبيث بالطيب في أيِّ أمرٍ من أمور الحياة .

فإذا فهم هذا العموم في الهدي القرآني القائم في هذا النهي ﴿ لَا تَتَّبِعُوا ﴾ كان السياق قاضياً بعدم حصر المعنى في صورة من الصور التي أشار إليها المفسرون في هذا الموضع ، وانفتاح دلالة النظم أليق بالسياق .

وإذا كان قوله ﷻ : ﴿ وَلَا تَتَّبِعُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ ﴾ عاماً في دلالاته ، فقد جاء من بعده قوله ﷻ : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ ﴾ معطوفاً عليه ، ومن البين أنه داخلٌ في عموم الجملة السابقة ، فيكون من عطف الخاص على العام ، وهو في القرآن الكريم ، وفي بيان العربية كثير ، وهو نهجٌ بيانيٌّ يلفت البصائر إلى خصوصية في المعطوف زائدة على ما في المعطوف عليه .

قوله ﷻ : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ ﴾ جاء النهي فيه عن الأكل ، وغير خفيٍّ أن النهي غير منحصرٍ في هذا الفعل (الأكل) ولاسيما أن « الأموال » من حيث هي لا يقع عليها الأكل ، مما يفهم منه أن حقيقة الأكل غير مقصودة وحدها ، فيكون لها مفهوم مخالفة ، فيقول متعنتٌ إنما نهانا عن الأكل ، ونحن لن نأكلها ، بل سننقها في غير المأكَلِ ، وهذا لم ننه عنه ، فهو لنا حلٌّ بنص الآية .

العربُ تستعمل الأكل في كلِّ تصرفٍ من التصرفات التي يترتب عليها فناء المتصرف فيه فناء كلياً أو جزئياً ، فكلّ تصرفٍ في شيءٍ يؤدي إلى هلاكه أو هلاك بعضه يطلق عليه أكلٌ لما أن المأكول لا يمكنُ استرداده على حاله ، فعبر به لما فيه من إيفاءٍ بالمقصود ، وهذا ما تراه أيضاً في قوله ﷻ :

﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ﴾ (البقرة: ٢٧٥) .

وإذا تأملت البيان القرآني وجدته ينهاهم عن أكل أموال اليتامى إلى أموالهم ، وظاهره أنه نهى مقيد بحال ضمّ أكل أموال اليتامى إلى أموالهم ، وأننا إذا سلطنا طريق مفهوم المخالفة فهم أنه لا ينهى عن أكلها وحدها ، كأن تقول لا تضرب زيداً وبكراً ، قد يفهم أن مناط النهي هو الجمع بينهما في النهي ، فإذا ضربته أيّاً منفرداً ، فلا بأس ، هذا الفهم إن وقع من أحدٍ ، فهو فهم منفصلٌ عن أمرين مهمين : سياق الكلام ومقصود السورة ، ثم خصائص العريّة في إبانها عن المعاني .

السياق للنهي عن كلِّ ما يلحق باليتامى من أذى ، وإن قلّ ، ومقصود السورة لبيان أصول وضوابط بناء المجتمع المسلم على دعامتي العدل والرحمة ، وهذا الفهم متعاقد معهما

أما خصائص الإبانة في العريّة فهذا نهجٌ من أنهاج الإبلاغ في التنفير من الفعل كالذي تراه في قوله تعالى :

﴿ وَلَيْسَتَعْفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَءَاتُوهُمْ مِّنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي ءَاتَاكُمْ وَلَا تُكْرَهُوا فَتِيَّتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتُغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (النور: ٣٣) .

فهل يرى أحدٌ أنّ في الآية إباحةً لإكراههنّ على البغاء إن لم يردن تحصّناً بأن كانت راغبة فيه على عمومه ، ولكنها تكرهه مع شخصٍ معيّن ، لن يكون البتة قائلٌ بذلك .

الآية جاءت على ذلك النهج إبلاغاً في تنفير السّادة ممّا تنفر منه الإمام ، فإذا كانت الأمة نافرةً منه فكيف بالعربيّ السيّد ؟ أليس هو الأولى بأن ينفر من هذا الفعل الذي تنفر منه كل نفس ، وإن كانت نفس غير حرّ ، وغير عربيّ ؟

كذلك قوله ﷺ : ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران: ١٣٠)

أيزعمُ زاعمٌ أن قوله ﷺ ﴿ أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً ﴾ يشير تلويحاً إلى حلّ أكل الربا إذا لم يكن أضعافاً مضاعفةً ؟ لا يكون .

وقد يتساءل ناظرٌ في البيان : إذا ما كان أكل مال اليتامى مفرداً منهيّاً عنه ، فلم جاء بالنهي عن أكل أموال اليتامى مع أموال الأوصياء ، وفي النهي الأوّل غُنية ؟

يدفع ذلك بوجهين :

الأوّل : في هذا النهي عن ضم أموال اليتامى إلى أموالهم ضمّاً قد يؤدي إلى مضرة إبلاغٌ في النهي عن أكل أموال اليتامى حين لا يكون للأوصياء مالٌ ؛ لأنّه إذا ما نهى الأوصياء عن أكل مال اليتامى ، وهم لا مالَ لهم ، فإن ذلك النهي أشدُّ وهم مستغنون عن أموال اليتامى ؛ لأنّ مساسَ الغنيِّ بمال اليتيم أشدُّ قبحاً من مساسِ الفقير ذي الحوجة ، بل إنّ الفقير ذي الحاجة مأذونٌ له بما يسدّ خلّة بمعروف :

﴿ وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ (النساء: ٦).

الآخر : أنّ في قوله ﴿ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ ﴾ إشارةً إلى أنّ الفعل المنهي عنه ﴿ تَأْكُلُوا ﴾ مضمّنٌ معنى تضمّنها ، وكأنّه لا ينهى عن أكلها والتصرّف فيها

بما قد يهلكها إهلاك المأكول لا يسترجع منه شيء بل الأمر أعلى من ذلك إنه نهي عن مجرد الضم الذي قد يكون سبباً إلى تعرضها لما يهلكها ، فنهاهم عن ضمها إلى أموالهم ، فلا يفرق بينهما ، فهو نهي عما قد يكون سبباً في وقوع ما يظن معه الهلكة ، فكيف بوقوع الهلكة نفسها .

إنه إبلاغ في الحث على الحيطة في حفظ أموال اليتامى ، وهذا إذا ما أخذ به كان عاماً في كل تصرف يظن معه الخشية من إلحاق الضرر بأموالهم ، فلا يغامر بأموالهم في تصرفات اقتصادية غير محسوبة منافعها متيقن تحرزها من المضرة التي لا تطاق ، ومن ثم فليس له أن يضارب بها في تجارات غير مأمون أو في عصر أو مصر غير مستقر اقتصاده ... إلخ

وجاءت فاصلة الآية ﴿ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴾ على نحو لم يأت مثله فاصلة لآية أخرى في القرآن الكريم ، فكلمة ﴿ حُوبًا ﴾ من فرائد القرآن الكريم والحبوب : الهلاك ، والحبوب الذنب العظيم ، وفي هذا إشارة إلى أن آثار هذا الإثم بالغة جامعة لصور عدة من المضار ، فهو ذنب لا يقتصر أثره على فاعله ، بل هو كبير ، ففي الوصف بقوله ﴿ كَبِيرًا ﴾ مضافاً إلى ما يحمله لفظ (الحبوب) من الدلالة على عظمة الإثم .

الحبوب ليس إثماً مجرداً إنه إثم عظيم ، وفيه هلكة ، فاجتمع فيه أمران عظمه ، وهلكته ، وزاده بقوله ﴿ كَبِيرًا ﴾ سمة النمو والإحاطة ، لأن ضرره لا يتوقف أثره على الطرفين : الوصي واليتيم ، بل ضرره لاحق بالمجتمع كله ؛ لأن مجتمعا لا يأمن فيه اليتيم هو مجتمع لا يأمن فيه أحد ، فمن كان ذا جرأة على الضعيف هو موغل في تقحم الآثام والمظالم .

ففي هذه الفاصلة خصيصة تشابه الأطراف المعنوي ، والفاصلة متمكنة في موقعها لا يقوم مقامها غيرها ، فلو قيل في غير القرآن الكريم إنه كان إثماً عظيماً لفاتت الدلالة على الهلكة التي يحملها لفظ (الحبوب) ولو قيل إنه كان

إثما كبيرا لفاتت الدلالة على الهلكة وعلى عظمتها. والدلالة على وصفي الهلكة والعظمة مما يقتضيها المقام .

ولما قررت هذه الآية للأيتام حقوقا بالغة على أوليائهم وكان كل ولي تقى حين يسمع ذلك سيبلغ به الخوف من الاعتداء حدا قد يكون غير حميد جاء قوله ﷺ :

﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي وَتَلْكَ وَرُبِعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴾ (النساء: ٤، ٣).
فكَلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا ﴿ (النساء: ٤، ٣).

بنيت صورة المعنى في هذه الآيات على نهج بياني بديع :

رتب فيه إياحة ما طاب من النساء مثنى وثلاث ورباع على ظن الخوف من عدم الإقسط في اليتامى ، وكان ارتباط الآية بما قبلها يدفع إلى توجيه معناها على نحو ما ، وسبب نزولها يدفع إلى توجيه معناها على نحو آخر ، فنبت اختلاف في التوجيه :

الأول : أن الخطاب موجه إلى أولياء اليتيمات الصالحات للزواج ولهن مال ، ويحل للأولياء زواجهن ، فقررت الآية أن على الأولياء إن خافوا عدم العدل في نكاحهن أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء الأخريات .

وهذا التوجيه مبني على ما رواه البخاري في كتاب (التفسير) بسنده عن ابن شهاب قال أخبرني عروة بن الزبير رضي الله عنه أنه سأل عائشة رضي الله عنها عن قول الله تعالى ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ ﴾ فقالت : يا ابن أخي ، هذه اليتيمة تكون في حجر وليها ، تشركه في ماله ويعجبه ماله وجمالها ، فيريد وليها أن يتزوجها ، بغير أن يقسط في صداقها ، فيعطيها مثل ما يعطيها غيره ، فنهوا عن

أَنْ يَنْكِحُوهُنَّ ، إِلَّا أَنْ يُقْسِطُوا لَهُنَّ ، وَيَبْلُغُوا لَهُنَّ أَعْلَى سُنَّتِهِنَّ فِي الصَّدَاقِ ، فَأَمَرُوا أَنْ يَنْكِحُوا مَا طَابَ لَهُمْ مِنَ النِّسَاءِ سِوَاهُنَّ . قَالَ عُرْوَةُ قَالَتْ عَائِشَةُ وَإِنَّ النَّاسَ اسْتَفْتَوْا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعْدَ هَذِهِ الْآيَةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ ﴾ قَالَتْ عَائِشَةُ وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى فِي آيَةٍ أُخْرَى ﴿ وَتَرَعْبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ ﴾ رَغْبَةٌ أَحَدِكُمْ عَنْ يَتِيمَتِهِ حِينَ تَكُونُ قَلِيلَةَ الْمَالِ وَالْجَمَالَ قَالَتْ فَنُهِوا أَنْ يَنْكِحُوا عَنْ مَنْ رَغِبُوا فِي مَالِهِ وَجَمَالِهِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ إِلَّا بِالْقِسْطِ ، مِنْ أَجْلِ رَغْبَتِهِمْ عَنْهُنَّ إِذَا كُنَّ قَلِيلَاتِ الْمَالِ وَالْجَمَالِ ..

الثانى : أنه خطاب موجه إلى أولياء الأيتام المتخرجين من ولايتهم مع أنهم كانوا لا يتخرجون من ترك العدل بين نسائهم ، فقيل لهم : إن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى ، فخافوا أيضا ترك العدل بين النساء واكتفوا بأربع ، وقد كان الواحد منهم يتزوج عشر نسوة .

هذا الوجه مروى عن سعيد بن جبير .

الثالث : أنهم كانوا لا يتخرجون من الزنا ، ويتخرجون من ولاية اليتامى ، فقيل لهم : إن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى ، فخافوا الزنا ، وانكحوا ما طاب لكم من النساء .

هذا الوجه مروى عن مجاهد .

وهناك من يذهب إلى أن قوله ﷺ : ﴿ فَأَنْكِحُوا ﴾ ليس هو جواب قوله ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ ﴾ ، بل جواب الشرط هو قوله ﴿ فَوَاحِدَةً ﴾ والمعنى : إن خفتم ألا تقسطوا في نكاح اليتامى فانكحوا منهن واحدة ، ثم أعاد هذا المعنى في قوله « فإن خفتم ألا تعدلوا » لما طال الفصل بين الأول وجوابه . هذا الوجه مروى عن أبى على^(١) .

(١) ينظر إعراب القرآن للعكبري : ١٦٦/١

والتعبير بأن دون (إذا) فيه إشارة إلى أنه ينبغي أن يؤخذ بذلك وإن كان الخوف من عدم الإقساط في اليتامى غير متيقن وقوعه ، وفي هذا حثٌ على الورع ، فكيف إذا ما تيقن الخوف ؟ ولذلك كان تفسير الخوف في قوله ﷺ ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ ﴾ بمعنى الظن أنسب من تفسيره هنا بمعنى العلم واليقين .

وفي ترتيب الأمر بنكاح ما طاب من النساء على ظن الخوف من عدم إقساط في اليتامى بيان أمر بالغ في كشف هدى الإسلام في تعدد الزوجات : حين نزلت هذه الآية لم يكن الشائع فيهم زواج الرجل بواحدة بل كان الرجل فيهم قد يبلغ عشر نسوة ، روى مالك في الموطأ من كتاب (الطلاق) بسنده عن ابن شهاب أنه قال بلغني أن رسول الله ﷺ قال لرجل من ثقيف أسلم وعنده عشر نسوة حين أسلم الثقيفي : «أمسك منهن أربعاً وفارق سائرهن» .

وما كانوا يتحررون العدل بينهن ، بل ولا يسعون إليه ، فلما كان عدم العدل بين الكثيرات أمراً متيقناً ، ومع ذلك ما تحرروا منه في الوقت الذي تحرروا من عدم الإقساط في اليتامى وقد تكون واحدة ، حتى فعلوا ما فعلوا ، جاء القرآن الكريم ليهدي إلى التي هي أقوم في أسلوب بالغ الدقة ، فكأنه يقول لهم إن كنتم تتحررون من عدم الإقساط في اليتامى ، فالأولى أن تكونوا أكثر تحرراً من عدم العدل في النساء الكثيرات اللاتي تحت أيديكم . إن خوف الجور فيهن أحق بالتحرر ، فانكحوا ما يمكن لكم أن تتحرروا العدل بينهن على قدر طاقتكم : مثني وثلاث ورباع .

الآية ما جاءت دعوة لمن تزوج بواحدة أن يتزوج بمثني وثلاث ورباع بل سيقت إلى تهذيب ما كان عليه المجتمع قبل الإسلام من الإكثار منهن في غير عدل ، وليبيان الحد الأعلى الذي لا يحل تجاوزه .

وليست الآية مقصورة على من كان عنده أكثر من أربع ، فيترك ما زاد بناءً على سبب نزولها ، بل هي عامة سواء فيها من كان قبلها متزوجاً بأكثر من أربع أو بواحدة أو غير متزوج .

وليست الآية أيضاً مسوقةً لبيان حكم من خاف عدم الإقساط في التامى دون غيره ، فإنَّ الشرط لا مفهوم له ، بل هو نازلٌ على وفق واقعة وعلى ما كان غالباً ، وما كان كذلك لا مفهوم مخالفة له عند المحققين .

وجاء قوله ﴿ فَأَنْكِحُوا ﴾ مسنداً فيه الفعلُ إلى واو الجماعة مرتباً على ظنِّ الخوفِ من عدم الإقساطِ فدلَّ على أنَّ إباحةَ ما طاب إلى أربعٍ من النساءِ غير اليتيمات إنما هو للأحرار ، فهم الذين يملكون حقَّ إنكاح أنفسهم ، والذي يملكُ الولايةَ على اليتيم همُ الأحرارُ .

وجاء البيان بقوله ﷺ : ﴿ مَا طَابَ ﴾ دون « من طاب » إشارة إلى أنَّ المعترَبَ صفة المنكوحه لا ذاتها ، فإنَّ (ما) لصفات من يعلم و(من) لذاته فقوله ﴿ مَا طَابَ ﴾ دال على الطيب منهن ، ولو قيل (من) لفهم إرادة نسوة معروفات بينهم ، وهو ما يكون عليه (ما) الاستفهامية أيضاً : فإذا قلت : ما تزوجت ؟ كنت سائلاً عن صفتها : أبكراً أم ثيباً مثلاً ، وإذا قلت : من تزوجت ؟ فأنت سائل عن ذاتها .

والقول بأنه أوثرت (ما) على (من) لأن النساء ناقصات عقل ودين لا يتناسبُ مع سياق الترغيب فيهن ، وليس السِّياق لبيان نقصان عقلها فضلاً عن تنافره مع قوله ﴿ طَابَ ﴾^(١) .

(١) ما جاء في السنَّة من أنَّ النساء ناقصات عقل ودين ليس من باب المذمة لهنَّ ، لأنَّ هذا النقصان ليس لهنَّ فيه يدٌ ، وليس من العدل أن يذمَّ المرء بما لا يد له فيه . ومعنى نقصان عقلهن أي نقصان تذكرهن ، فالعقل هنا مصدر بمعنى الحفظ والرعاية ، فإنَّ الغالب على كثير من النساء ، ولاسيما غير المتعلّمات المثقفات أنهن كثيرات النسيان لا يضبطن ما يسمعن ، وهذا ليس عاماً كل أفراد جنسهنَّ ، فهو وصفٌ جمعيٌّ وليس وصفاً كلياً لا يُستثنى منه واحدة ، فلدينا بعضٌ من النساء هي أذكر لما تسمع من غير قليل من الرجال .

ومعنى نقصان دينهن أي تدينهنَّ وعبادتهنَّ ، وذلك أنَّ المرأة في حقبة من عمرها قد تبلغ خمسة وثلاثين عاماً تبلى بما يعرف بالحيض والنفاس ، فتدع صلواتها وصيامها وطوافها ، فهذا نقصان دينها أي تدينها . فوجب أن يذكر الحديث في سياقه ، =

ولم يقل (ما أحببتكم) أو (ارتضيتكم) ففي البيان بقوله ﷺ ﴿ مَا طَابَ لَكُمْ ﴾ استحضار للمعطيات الدلالية لمادة (طاب).

يقول الراغب في «المفردات»: «وأصل الطيب ما تستلذه الحواس، وما تستلذه النفس، والطعام الطيب في الشرع ما كان متناولاً من حيث ما يجوز وبقدر ما يجوز، ومن المكان الذي يجوز، فإنه متى كان كذلك كان طيباً عاجلاً وأجلاً لا يستوخم، وإلا فإنه وإن كان طيباً أجلاً لم يطب أجلاً... والطيب من الإنسان من تعرى من نجاسة الجهل والفسق وقبائح الأعمال وتحلى بالعلم والإيمان ومحاسن الأعمال».

فقوله ﷺ ﴿ مَا طَابَ لَكُمْ ﴾ هو تعبير لا يدل على مجرد الحل (أي ما حل لكم) بل يجمع إليه معنى الموافقة والمناسبة فلا يكون الشيء طيباً إلا إذا وافق صاحبه في ميزان الشرع، ففيه دعوة إلى انتقاء الرجل زوجته، فإنها حرثه ﴿ وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ ﴾ (الأعراف: ٥٨) فانتقاؤها من حق الولد على أبيه، بل هو من أوائل حقه عليه. وهذا الحق كثيراً ما يقوم به الآباء للأبناء في زماننا، فيبدأ الآباء بعقوق الأبناء، فلا يكون إلا أن يجازى الآباء بعقوق الأبناء لهم جزاءً وفاقاً.

ففي قوله ﷺ ﴿ مَا طَابَ لَكُمْ ﴾ دلالة بالإشارة على أنه لا يحسن أن ينكح المرء ما يشتهي من زهرة الحياة الدنيا، فليست العبرة باشتهاء النفس الحيوانية، بل باستطابة النفس الآدمية. وقد قالت الحكماء: إياكم وخضراء الدمن: المرأة الحسناء في المنبت السوء^(١).

= وألا يستشهد به في غيره، وإلا كان ذلك من قبيل الكذب على رسول الله ﷺ لأن من ذكر حديثاً في غير سياقه الذي أريد له فكأنه يفترى على رسول الله ﷺ ويدعي أن النبي ﷺ أراد كذا، وهو ما أراد. فقوله ﷺ «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَتَّبِعْهُ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ». (رواه البخاري في كتاب العلم) غير محصور في الرواية عنه بل في سياق كلامه الذي قاله في غير مساقه، فيفهم منه ما لا يريده الرسول ﷺ.

(١) يرفع في بعض الكتب إلى النبي ﷺ وليس بحديث نبوي، ولكنه معقول المعنى له من واقع الحال حجة وبرهان، فاتخذة حكمة بشرية، ولا تتخذة هدياً نبوياً

وفي قوله ﷺ ﴿ مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ﴾ أيضاً دلالة بالإشارة على جواز النظر قبل النكاح ، فالطيب إنما يعرف به ، وجاءت السنة أيضاً دالة على هذا المعنى الإشاري بطريق العبارة :

روى الترمذي في كتاب (النكاح) من سُنَّهِ بِسَنَدِهِ عَنْ بَكْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمُزَنِيِّ عَنِ الْمُغِيرَةَ بْنِ شُعْبَةَ رضي الله عنه أَنَّهُ خَطَبَ امْرَأَةً فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ « أَنْظِرْ إِلَيْهَا فَإِنَّهُ أَحْرَى أَنْ يُؤَدَمَ بَيْنَكُمَا »^(١).

والتعبير عن الأجنبية بهذا العنوان ووصفهن بالطيب على الوجه الذي أشير إليه فيه إبلاغ في الاستمالة إليهن والترغيب فيهن للاعتناء بصرفهن عن نكاح اليتامى عند خوف عدم العدل رعاية لِيُتَمَّهِنَّ وجبراً لانكسارهن . ولهذا الاعتناء أُوثر الأمرُ بنكاحِ الأجنبية على النهي عن نكاح اليتامى مع أنه المقصودُ وذلك لما فيه من مزيدِ اللطف في استنزالهم عن ذلك ، فإنَّ النَّفْسَ مجبولةٌ على الحرصِ على ما منعت منه .

وإذا ما نظرنا إلى ما ذكرناه من تفسير أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها الآية ألفينا أنَّ الآية حين ذكرت الأمرَ بنكاح ما طاب من النساء أوقعته جزاءً لشرط الخوف من عدم الإنصاف في اليتامى اللاتي يريدون نكاحهن ، فكان مقتضى ظاهر الحال أن يكونَ نظمُ الآية على نحوٍ آخر ، كأن يُقال : وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى ، فلا تنكحوهن ، وانكحوا ما طاب لكم من غيرهن مثني وثلاث ورباع ؛ لأنَّ من خاف من عدم تحقيق شيءٍ نُهيَ عنه ، لا أن يؤمرَ بغيره ؛ لأنَّ الأمرَ بغيره دون النهي عنه ربَّما يفهم منه الجمعُ بين ما خيف منه ، وما أمر

(١) في تحديد ما يحل للخاطب الصادق في طلب الخطبة أن ينظر إليه ممن يرغب في خطبتها نظر فسيح عند أهل العلم أدنى ما قيل الوجه والكفان ، ومنهم من زاد على ذلك كالشعر والرقة والساق ، والأمرفي هذا ينضبط بأحوال الزمان والمكان والناس . ينظر في هذا المغني للموفق ابن قدامة المقدسي ، والموسوعة الفقهية الكويتية : ١٢/٥٠ ، ١٩/١٩٧ .

به مستأنفاً ، فنفهمُ الآية على هذا النحو ، فإن خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسَطُوا فِي الْيَتَامَى ، فانكحوهنَّ ، وانكحوا معهنَّ ما طاب لكم من النساء وذلك المعنى غير مرادٍ .

ولكنَّ الآية عدلت عما اقتضاه ظاهرُ الحال من نهج بيانيٍّ إلى ما جاءت عليه كيما لا يُصرَّح بالنهي عن نكاح اليتامى ، فيظنُّ عموم النهي عن نكاحهنَّ ، فصرف القرآن العبارة إلى نحوٍ يؤذِنُ بأنه أباح لهم أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء مع تحقُّق صرفهم عن هؤلاء اليتامى بوجه لطيف تحقيقاً لمصلحة اليتامى بعدم ظلم الأولياء لهم ، وتحقيقاً لمصلحة الأولياء بعدم وقوعهم في غائلة ظلم اليتامى .

وفي هذا البيان القرآنيِّ قرائن وملايساتٍ تعصم من الوقوع في فهم إرادة الأمر بالجمع بين نكاح اليتامى ونكاح ما طاب من النساء :

من هذه القرائن سبب النزول وقد مضى ، وهو دالٌّ على أنَّهم نُهوا عن نكاحهن إذا لم يقسطوا لهن فلا يتوهم معنى الجمع .

ومنها : قوله ﷻ فيما بعد ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ﴾ .

ومنها : الوقوف بالعدد عند أربع ، وقد بلغ من قبل عندهم عشرة .

ومنها : أنَّ العقل يقضي أنَّ من خاف من عدم الإقساط في قليلٍ لا يجمع بينه وبين غيره .

ومنها : أنَّ الآية السابقة عليها قد بالغت في الأمر بالإحسان إلى اليتامى وجعلت الإساءة إليهن حوباً كبيراً .

ومنها : أنَّ السورة قد قامت على الدعوة البالغة إلى التقوى وصلة الأرحام .

ومنها : أن السورة قد أعلنت في خاتمة فاتحتها ﴿ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾

قرائن وملايساتٍ تعصم من الوقوع في الفهم الخاطيءٍ للدلالات التراكيب التي أقيمت .

ولما كانت الآية قد صحبَ نزولها أسبابٌ وملابساتٌ ، فجاءت لتعالجها في المقام الأول ولترشد الأمة من بعد وكان قوله ﷺ : ﴿ فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ ﴾ ظاهراً في تجويز نكاح ما يستطيبه المرء من النساء ، وذلك عامٌ لا يستقيم مع الواقع والسياق جاء قوله ﷺ : ﴿ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعَ ﴾ نصاً في بيان العدد ، فبيّن الحدّ الذي ينتهي إليه حلُّ نكاح ما يستطيبه المرء من النساء .

واختير التكريرُ والعطفُ بالواو لُتفهَمَ الآيةُ أنّ لكلِّ واحدٍ من المخاطبين أن يختارَ من هذه الأعدادِ المذكورة أيّ عددٍ شاء ، إذ هو المقصودُ ، لا أنّ بعضها لبعضٍ منهم والبعض الآخر لآخر^(١) .

فالواو هنا لمجرد الجمع بين المعطوفات للنكاح الواحد وليست بمعنى (أو) ، لأنّ (أو) يفهمُ منها أنّ لشخصٍ ما أن ينكحَ اثنين ولاحراً أن ينكحَ ثلاثاً ولثالثٍ أن ينكحَ أربعاً ، وذلك غيرُ المراد ، فللنكاح أن ينتقل بين هذه الأحوال بحسبِ دواعيه المشروعة ، فيكونُ حيناً ناكحاً لثنتين وحيناً لثلاثٍ ، وحيناً لأربعٍ ، وأن ينتقل من أدنى لأعلى ، ومن أعلى لأدنى شريطة ألا يتجاوز الأربع ، وإن يكنّ ممّا طاب له من النساء ، فالتى لا تطيبُ له ، لا ينكحها ، ولو مفردةً فالواو على حقيقتها ، ولكنه على وجه البدل^(٢) .

والآية مسوقةٌ سوقاً أصلياً إلى منع الزيادة على أربع ، فهي نصٌّ في ذلك المعنى ، وسيقت سوقاً تبعياً إلى إباحة تعدّد الزوجات إلى أربعٍ ، وهذا مدلولٌ عليه لزوماً ، ومقصودٌ سياقاً ، فالمعنيان مدلولٌ عليهما بالمنطوق عند الجمهور ، وبالعبارة عند الحنفيّة . والنّذب إلى التعدّد ، لا الإيجاب آتٍ من مفهوم

(١) روح المعاني للألوسي : ١٩١/٤

(٢) الفصول في الأصول للجصاص : ٣٤٦/٢

المخالفة في قوله **﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ﴾** ^(١) وآتٍ من قرينة خارجية ماثلة في الواقع السلوكي للصحابة في حياة النبي ﷺ وبعدها ، فقد كان أكثرهم متزوجا بأكثر من واحدة ^(٢).

ولما كان نصُّ الآية لتغيير واقع قائمٍ على تعدّد مطلقٍ من قبل النزول إلى شرعٍ قائمٍ على تعدّد مقيدٍ منتهاه بأربع تحقيقاً لحكم واجبٍ محتومٍ هو العدلُ بين الأزواج قررت الآية أن العبرة بتحقيق العدل بينهما ، ولن يتحقق البتة فيما فوق الأربع ، فمن عجز عن أربع ، فثلاث ، ومن عجز عن ثلاث ، فثنتان ، ومن عجز عن ثنتين فواحدة **﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾**.

وكان التعبير بـ(أن) دون (إذا) متناسقاً مع قوله **﴿ خِفْتُمْ ﴾** وكان بقاءُ الخوف على معناه آنسَ بالسياق ؛ لأنَّ السورة داعية إلى تحقيق العدل الذي هو أساسُ المجتمع السليم . والعدل المفروض بين الأزواج هنا إنما هو فيما يمكن للزوج العدل فيه .

قد يقال إن في البيان بـ(إن) آيةً على أنَّ التعدّد قد صار كالمحذور ، فما من سوي صادق مع نفسه وحاله ، إلاّ وهو يخاف عدم العدل ، فأضحى كل رجل لا يحق له إلا واحدة .

(١) القول بمفهوم المخالفة في هذا التركيب غير متجه إلى نفي النكاح مطلقاً إذا لم يخف عدم العدل ، لأن السياق هنا ليس لنكاح واحدة أو ترك النكاح بالكلية ، فهذا لا يقال ، بل السياق هنا لنكاح واحدة أو أكثر .

(٢) قوله (فواحدة) أي فانكحوا واحدة ، فصيغة الأمر هنا تدلّ على الوجوب بمنطوقها ، وعلى الندب إلى التعدد بمفهومها ، واجتماع المعنيين في صيغة واحدة قريبٌ من القول بالجمع بين الحقيقة والمجاز ، وهو عندي سائغٌ شائعٌ في البيان القرآني ، ولكن هذا ليس منه بل هو قريبٌ منه ، فهو أولى بالقبول. وفوق هذا اختلاف طريقا الدلالة ، فكان أقوى في باب القبول .

هذا إن قيل فيدفعه أن الواقع العملي من حياة الصحابة ، مؤكداً أن جمهرة الصحابة على الجمع بين زوجين أو أكثر ، فدل على أن خوف عدم العدل الذي قيل هو سمة كل رجل صادقٍ مع نفسه وحواله فيه نظر كاشف مقيد . فعلياً أن ننظر في مجالات العدل ، وما هو منها محل الخوف من تحقيقه .
مجالات العدل ثلاثة : ما هو مادي ، وما هو معنوي ، وما هو شعوري (قلبي).

المادي من نحو المسكن والمأكل ونحو ذلك ، فهذا لا يعجز عنه الرجل إن إراد تحقيقه ، فهذا بملكه الوفاء به .

والمعنوي العلاقة الزوجية (الجماع).
والشعوري المحبة القلبية .

إن خاف الرجل عدم العدل في الأول أو الثاني أو فيهما ، فليس له أن يتزوج بأكثر من واحدة ، فقد يملك العدل في المسكن والمأكل والملبس ... ولا يمكنه أن يعدل في المعاشرة الزوجية (الجماع) لأمر متعلق بصحته ، فليس له إلا أن يتزوج بما يطيق العدل فيه.

أما إن خاف عدم العدل في المحبة والمودة فقط ، فذلك خارج عن طوعه وطوقه . فله أن يتزوج بأربع .

روى الترمذي في كتاب (النكاح) من سننه بسنده حدثنا ابن أبي عمير حدثنا بشر بن السري حدثنا حماد بن سلمة عن أيوب عن أبي قلابة عن عبد الله ابن يزيد عن عائشة أن النبي ﷺ كان يقسم بين نساؤه فيقول :
«اللَّهُمَّ هَذِهِ قِسْمَتِي فِيمَا أَمْلِكُ فَلَا تُلْمَنِي فِيمَا تَمْلِكُ وَلَا أَمْلِكُ» .

قال أبو عيسى معنى قوله «لَا تُلْمَنِي فِيمَا تَمْلِكُ وَلَا أَمْلِكُ» . إِنَّمَا يَعْنِي بِهِ الْحُبَّ وَالْمُودَّةَ كَذَا فَسَّرَهُ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ .

(قال الألباني في تخريج مشكاة المصابيح : « جيد » وقال : رواه الترمذي وأبو داود والنسائي وابن ماجه والدارمي).

وجاء البيان هنا بقوله ﷺ : ﴿ تَعَدُّوا ﴾ وفي اليتامى ﴿ تُقْسِطُوا ﴾ لأنَّ العدل في معنى التسوية ، فيقتضى تعدد محله ، وذلك في الأزواج لتعدد هـن إلى أربع ، وفي الإقساط استيفاء لصاحب الحق ، وإن كان فرداً ، وذلك في الأيتام ، فيجب الوفاء بحقها في المهر وغيره ، ولهذا أتت كل كلمة (الإقساط) في اليتامى دون العدل .

وقد لقيت قضية تعدد الزوجات في زماننا هذا كثيراً من النظر الذي يبلغ حدَّ الردِّ والتسفيه لمن يقول به غير متحرِّجين أنَّهم يُسفَهون حكماً أقره القرآن بمقتضياتِه وضوابطِه ، وجرى به العمل في أصحاب رسول الله ﷺ وتابعيهم ، وهم يخلطون بين خطأ في التطبيق من بعض الأزواج وعدالة التشريع القاضي بحلِّ التعدد إلى أربع ، بل هو ضرورة اجتماعية وأخلاقية في كلِّ مجتمع على اختلاف الأعصار والأمصاِر والمستويات الاجتماعية والثقافية .

إذا ما وقعت أخطاءً جمّة وفادحة من بعض الذين عدّوا الزوجات أو من كثيرٍ منهم ، فهذا لا يكون علاجه برفض التشريع أو إبطاله وتجريم أو تسفيه الآخذين به ، لأنَّ في هذا تعطيلاً لشرع الله ﷻ وعدم التسليم بأهميته وعدالته ، وأنَّ به صلاح حال الأمة ملقٍ في هاوية الكفران .

علاج ما يقع من ضلالة وانحلال في التطبيق إنما يكون بحسن تثقيف الأزواج ، ووضع الضوابط التي لا تمنع التعدد ، ولكن تحقّق استغلاله واستثماره ، ووضع التعازير الرادعة من يسيئ إلى أزواجه ، أمّا التعدد فهو ضرورة اجتماعية لا يمكن أن يتغافل الناس عنها إلا بما حرّم الله ﷻ من اتخاذ الخليلات .

من البين بشهادة الواقع الذي لاسبيل البتة إلى تكذيبه أن عدد النساء في غالب الدول ، ولا سيّما الدول العربية أكثر من عدد الرجال ، وهذا يترتب عليه

أنا إن أُلزمتنا الرِّجال بواحدةٍ أن تكون نساءً بلا أزواجٍ ، وفي هذا من المضرّة
النفسية عليهنّ والاجتماعية والأخلاقية ما لا يُطاق ، فما السبيلُ إذن : أتسلُّك
المرأة التي لم تتزوج سبيل الفاحشة أم أن تتزوج برجلٍ ذي زوجة ، وإن
تنازلت عن قليلٍ من حقوقها الميسور تحملها طواعيةً منها ، لتستقيم حياتها
دون ما لا يُحمد ذكره ؟

ولو أنّ أيّ امرأةٍ تأبى أن يتزوجَ عليها زوجها أختًا لها في الله ﷻ كانت
محلّها لرغبة أن يتزوجها رجلٌ ذو زوجٍ ، وأن تنازلَ عن بعضٍ ممّا تطيقُ
التنازل عنه من حقّها . وللمرأة في اثناءِ العقدِ عليها أن تشترط ألا يتزوج عليها
لغيرِ عذرٍ شرعي منها ، فإن قبل الزوجُ عند إنشاءِ العقد التزم ووفّى ، أمّا أنّها
لا تشترط ، ثم إذا تزوج عليها طلبت الطلاقَ بدعوى الضرر النفسيّ ، فهذا من
الحييف .

وحرّيّ بنا أن نُقيم المرأة في سياقٍ تقبلُ فيه شرع الله ﷻ ، ولا تعترض
عليه ، وأن تكون على ذكرٍ من قول الله ﷻ :

﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي
أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ (النساء: ٦٥).

اشترط الله ﷻ ثلاثة أمورٍ ليتحقق الإيمان :

تحكيم شرع الله ﷻ في كل شؤون الحياة .

انتفاء الحرج مما يقضي به الشرع ، وإن كان على المرءٍ لا له .

التسليم المطلق ظاهراً وباطناً لما جاءت به الشريعة وقضت به .

فكلُّ امرأةٍ تنفر من الخضوع لما شرع الله ﷻ هي في سبيل الكفران ،
فحرّيّ بنا أن تفقه نساؤنا خطورة التصديّ لشرع الله ﷻ ، والذي لها أن تطالبَ
بتطبيق شرع الله ﷻ على النحو الذي يحفظُ لها حقوقها المشروعة بالكتابِ
والسنة ، وليس بدساتير المراكز القومية للمرأة ، ومؤتمرات السكان الدولية
وجمعيّات أنصار المرأة ، ودعاة تحريرها من كلّ ضابطٍ ، لتكون حرةً تفعل
ما تشاء ، متى تشاء ، وكيف تشاء من غير سلطانٍ من أبٍ أو زوجٍ أو عقلٍ

وجاء قوله ﷺ ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ معطوفاً بأو على (واحدة) وهو عطف مقابلة بين نكاح واحدة والتسري بملك اليمين المطلق ، والمعنى وإن خفتم ألا تعدلوا فأنكحوا واحدة أو تسروا بما ملكت أيمانكم ، فليس عليكم فريضة العدل في السرايا ؛ لأنهن لسن بأزواج ، والعطف هنا بـ(أو) ليس للجمع بينهما في النكاح ، بل للتسوية في عدم الخوف من الجور .

يشهد لهذا أن المخاطب في ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا ﴾ وفي ﴿ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ واحد ، فهو تخييرٌ بين فعلين : نكاح واحدة ، أو تسري كثير .

ولو كان المراد نكاح ما ملكت أيمان إخوانهن لما كان مطلقاً ، ولاحتاج إلى تحديدٍ بأربع ، ولوجب العدلُ أيضاً بينهن ، فإنهن وإن كن إماءً لغيره ، فإنهن أزواجٌ له يجبُ عليه العدلُ بينهن باعتبار صفةِ الزوجةِ المختصةِ به . ذلك هو الفهم القويم عندي لنظم الآية .

وذهب الجصاص إلى أن قولَ الله ﷻ ﴿ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ معطوفٌ بأو على ﴿ مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ﴾ وهو مؤخرٌ من تقديم ، ونظمُ الآية عنده : فأنكحوا ما طاب لكم من النساء أو ما ملكت أيمانكم مثني وثلاث ورباع ، فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة ذلك أدنى ألا تعولوا .

والذي دفع الشيخ إلى هذا أن قولَ الله ﷻ ﴿ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ معمول لقول الله ﷻ ﴿ أَنْكِحُوا ﴾ في ﴿ فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ ﴾ الذي هو بمعنى العقد . وغيرُ جائزٍ لنا إضمارُ معنى لم يتقدم له ذكرٌ إلا بدلالةٍ من غيره ، فلم يجز لنا أن نجعلَ الضميرَ في قوله ﷻ : ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ الوطاء فيكون تقديره : قد أبحت لكم وطاء ملك اليمين ؛ لأنه ليس في الآية ذكر الوطاء وإنما الذي في أول الآية ذكر العقد^(١) .

(١) أحكام القرآن للجصاص : ٨٣/٢

ولا يصحُّ عنده أن يكون ﴿ مَا طَابَ ﴾ معمولاً لانكحوا بمعنى العقد وقوله ﷺ ﴿ مَا مَلَكَتْ ﴾ معمولاً لنفس الفعل بمعنى الوطاء ، لأنَّ هذا يؤدي إلى « أن يكون لفظ واحد مجازاً حقيقة ، لأنَّ أحد المعنيين يتناوله اللفظ مجازاً والآخر حقيقة ولا يجوزُ أن ينتظمهما لفظ واحد»^(١).

الذي ذهب إليه الجصاص دفعه إلى الفرار من القول بالجمع بين الحقيقة والمجاز في ﴿ فَأَنْكِحُوا ﴾ الذي لا يقول به جمعٌ من أهل العلم ، ومنهم الحنفيَّة ، فوقع في تبدير النظم تبتيراً قد يؤدي إلى تعقيد لفظي إذ لا دلالة على تأخير قوله ﷺ ﴿ مَا مَلَكَتْ ﴾ من تقديم ، وكان أولى به القول بإضمار فعل بعد (أو) يكون عاملاً في ﴿ مَا مَلَكَتْ ﴾ ويضمّن معنى الوطاء لا العقد ، وفيه وقاية من القول بالجمع بين الحقيقة والمجاز والآنس بالسياق والذي يقتضيه ظاهر التركيب المصون عن التأويل والصرف عن الوجه أن من ظن مجرد ظن الخوف من عدم العدل بين الزوجات ، فليتكح واحدة أو يتسرى بما ملكت يمينه ، فإنَّ ذلك أقرب إلى عدم الجورالذي يفسد قيام المجتمع المسلم وجهه الله ﷻ

وفي التعبير بقوله ﷺ ﴿ أَيَمَّنُكُمْ ﴾ تناسق مع إضمار التسري ، وعطفه على فعل النكاح قبله . وفي عطف معموله على معمول فعل مقابل له لا يستقيم جعله له قرينة على ذلك الإضمار ، لأن جعل ﴿ مَا مَلَكَتْ ﴾ معمولاً لها هو عامل في ﴿ وَاحِدَةٍ ﴾ إفسادٌ لمعنى الآية ، لأنَّ الشريعة موجبة العدل بين الأزواج سواءً كنَّ أحراراً أو إماءً ، وترك العدل بين إماءٍ لا يكون في علاقة النكاح ، بل علاقة التسري

وسنة البيان القرآني في مثل هذا أن تُذكر الأزواج ، ويعطف ما ملكت الإيمان عليها على معنى المقابلة ، لا عطف مناظرة .

(١) الموضوع السابق

يقول الله ﷻ : ﴿ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴾ (المؤمنون: ٦) (المعارج : ٣٠) .

ويقول ﷻ : ﴿ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ﴾ (الأحزاب: ٥٠) .

وأما قول الله ﷻ : ﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّن فِتْيَانِكُمْ ﴾ (النساء: ٢٥)

السياق قاطع في إرادة النكاح وحده وليس التَّسْرِي ، لأنَّ التَّسْرِي ليس مقيدا باستطاعة نكاح الحرة أو عدمه ، ولأنَّه قال في الآية نفسها ﴿ فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاثُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ .

فالأولى في قوله ﷻ : ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ إمَّا أن يجعل معمولاً للعامل في ﴿ وَاحِدَةٍ ﴾ على قراءة النَّصْبِ ، أو معمولاً لفعل النَّصْبِ ، أو معمولاً لفعل الأمر ﴿ فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّن ﴾ على أن يجعل العامل ﴿ انكحوا ﴾ شاملاً معنى العقدِ والوطءِ على سبيل الجمع أو عموم المجاز والحنفية وإن لم يقولوا بالجمع ، فإنهم يقولون بعموم المجاز .

وإمَّا أن يجعل معمولاً لعامل مضمَّر دلَّ عليه المقابلة في ﴿ وَاحِدَةٍ ﴾ و سياق الآية ، فإنها قائمة على الدَّعوة إلى تحقيق العدل في بناء اللَّبنة الأولى للمجتمع .

وفقه الآية ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ بما يتناسب مع هذا المساق أولى وأعلى ، وجعل العلاقة في ﴿ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ علاقة تسرُّ لا نكاحِ أنس وأليق .

وبهذا نفقه الآية كلها على نحو يكون كلُّ عنصر فيها وكلُّ تركيب يرمي إلى الدَّعوة إلى تحقيق العدل الأسريِّ الَّذي هو نواة العدل الجَمْعِيِّ للأُمَّة .
وأيَّ تأويلٍ لا يتناسبُ مع هذا المساق تأويلٌ غيرُ مستقيم .

ولذا جاء من بعد هذا التقرير ما يؤكد أنّ غايةَ هذا التشريعِ ألاَّ يَعُولُوا
فقال ﷺ: ﴿ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ أي ذلك أقرب إلى ألاَّ تَمِيلُوا عن الحق ،
وتجوروا ، فإنَّ نكاحَ الواحدة أو التَّسْرِيَّ بأيِّ عددٍ من الإماءِ عاصمٌ مِنَ الميلِ
عن الحقِّ والجورِ ، وهو مساقُ الآيةِ .

وجاء قوله ﷺ ﴿أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ على نحوٍ يحتملُ عدَّةَ معانٍ إفساحاً
لمجال الاستنباطِ رحمةً بالأُمَّةِ . فقوله ﴿تَعُولُوا﴾ فسَّرَ تفسيراتٍ عدةً :
فسَّرَ : الأتميلوا ، وهو المرويُّ عن ابن عباس ، واختاره البخاريُّ في صحيحه
وأخذه جمهورُ المفسرين .

ألاَّ تكثُرَ عيالكم ، وهو المرويُّ عن الشافعي .

ألاَّ تَظْلُوا ، وهو المرويُّ عن مجاهد .

وأصلُ الدلالةِ في مادة (عول) مال ، وفي مادة (عيل) الفقر ، والفعل في
الآية ثلاثي وهو المناسب للميل ، ولو كان المعنى كثرة العيال لكان الفعل
رباعياً ، والسِّيَاقُ ليس لكثرة العيال وقتلهم ، ولا علاقة ذلك بتعدّد الزوجات
وقتلهن ، فقد يتزوج أربعاً ولا ينجبُ واحداً ، وقد يتزوج واحدةً وينجبُ كثيراً .
فالسِّيَاقُ للميل والجور ، فالمعنى الأقربُ والأقوى : نكاحُ الواحدة أو التَّسْرِيَّ
أقرب إلى انتفاء الميل ، فإنّه إذا كانت واحدةً عُدِمَ الميلُ وإذا كنَّ أربعاً أو ثلاثاً
فالميل قليلٌ وفي اثنتين أقلّ ، فأرشد الله ﷻ الخلقَ إذا خافوا عدمَ القسطِ
والعدلِ بالوقوعِ في الميلِ مع اليتامى أن يأخذوا من الأجنبيِّ أربعاً إلى واحدة ،
فذلك أقربُ إلى أن يقلَّ الميلُ في اليتامى ، وفي الأعدادِ المأذونِ فيها أو ينتفى ،
وذلك هو المراد^(١) .

(١) ينظر : أحكام القرآن لابن العربي - تحقيق : البجاوي - دار إحياء التراث العربي :
٣٣٥/١ ، وأحكام القرآن للكبيرة الهراسي - دار الكتب العلمية بيروت : ٣٢٢/٢ ،
والبحر المحيط لأبي حيان : ١٦٥/٥ ، والتحرير والتنوير للطاهر : ٢٢٨/٤ .

وما روى عن الشافعي إنما هو تفسير بالملزوم عن اللازم فإنه يلزم من كثرة العيال الميل والجور^(١).

ولمَّا بَيَّنَّ ما يجوزُ للمسلم من تعدد الأزواج وشرطه أبان ما يحقُّ لزوجِه بعقد النكاح ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ .

قوله ﴿وَأَتُوا﴾ ظاهره أنه للأزواج ، ويحتملُ أنه لأولياء المرأة .

الأول يشير إليه سياق الآية وانتظام حركة الضمائر .

والآخر يُشيرُ إليه بعض أسباب النزول^(٢) وجعل النظم متناولا لهما معاً أكرمُ عطاءً ، وهو ما يتناسب مع كلمة (نحلة) كما سيأتى .

والإيتاء يتناول المناولة بأيّ سبيل من سبل المناولة ، وفيه معنى السهولة . وهو ما يتجاوبُ مع معنى الأحقية والإلزام فهذه المادة تستخدم في المقامات الحسيّة في سياق الاستحقاق والإلزام بينما مادة الإعطاء قد تأتي في مقام الإلزام ومقام التفضّل ومنه العطيّة .

فاختيار مادة الإيتاء هنا فيه دلالة بالإشارة على معنى وجوب سهولة الدّفْع وطيبِ النفسِ به أو اليقين بأن كلّ ما يدفع الزوجُ لها لنكاحها إنّما هوَ من دون قدرها .

(١) يقول البقاعي : ﴿أَلَا تَعُولُوا﴾ أي تميلوا بالجور عن منهاج القسط وهو الوزن المستقيم ، أو تكثر عيالكُم ، أما عند الواحدة فواضح ، وأما عند الإماء فبالعزل ، وعدم احتياج الرجل معهن لخدم له أو لهن ، والبيع لمن أراد منهن ، وأمرهن بالاكْتِسَاب ، أو تحتاجوا فتظلموا بعض النساء ، أو تأكلوا أموال اليتامى ؛ وكل معنى من هذه راجع إلى لازم لمعنى المادة الذي مدارها عليه ، لأن مادة (علا) - واوية بجميع تقاليبها الست : علو ، عول ، لوع ، لعو ، وعل ، ولع ؛ ويائية بتركيبها : ليع ، عيل تدور على الارتفاع ، ويلزمه الزيادة والميل (نظم الدرر - بيروت) ٢١٠/١ .

(٢) يقول الطبري في تأويل الآية : عن أبي صالح قال ، كان الرجل إذا زوج أئمة أخذ صداقها دونها ، فنهاهم الله تبارك وتعالى عن ذلك ، ونزلت : ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ .

وفيه معنى الاستحقاق والإلزام ، وهذا يفهم منه ألا يجادل المرء في صداق من رغب في نكاحها لفضل فيها إذا ما كان مقتدرًا على ما طلبت إلا إن تعنت ، فمثلها ليست بجديرة أن تصطفى زوجًا ، فكل امرأة تعنت في مطالبها عند خطبتها ، فتركها خير من اختيارها . روى أحمد في مسنده بسنده عن القاسم بن محمد عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « أعظم النساء بركةً أيسرهن مؤونةً » .

ولو أن المرأة عقلت معنى اختيارها من دون غيرها لفضلها لا لغير ذلك لكانت شاكرة لاختيارها ، فإن من أمام الرجل نساءً كثيرات ، واختيارها من بينهن تكريم لها ، وهذا فيه ما يكفي إن عقلت .

وفي إيقاع الفعل على النساء ﴿ وَءَاتُوا النِّسَاءَ ﴾ دلالة بالإشارة على أنه ينبغي أن تنتهي إليهن صدقاتهن وإلا يحجب عنهن بأي سبيل من السبل الحسية والمعنوية سواء كان الخطاب في ﴿ ءَاتُوا ﴾ للأزواج أو الأولياء . وفي اختيار كلمة ﴿ صَدَقْتِ ﴾ دون غيره دلالة بالإشارة على معنى الصدق والإخلاص في الدفع ، فالمهر الذي يدفعه الزوج لزوجته هو آية على صدقه في طلبها زوجًا واصطفائها من دون غيرها ، وما هو بثمن لها ، فإنها أكرم من أن تباع وتشتري ، فمن اتخذ ابنته سلعة تباع لمن خطبها كان أشع عقوقًا .

ذلك وأد معنوي لها ، وكم من أناس يتاجرون في بناتهم : وكأنهم في سوق الأنعام بيعًا وشراءً ، وهذا من قبيل المتاجرة بالبشر .

وما يدفعه الرجل لمن شاء نكاحها ليس أجرًا لها نظير عمل تؤديه أو استمتاع بجسدها كأجر البغي في ديار أهل الفسوق والفجور .
ما يكون كذلك أبدًا .

وإذا ما سمى القرآن صداق المرأة أجرًا في بعض آياته كما في قول الله تعالى :
﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ فَمَا

أَسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَكَاتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿ (النساء: ٢٤) .

وقوله ﷺ : ﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرٍ مُسَفِّحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿ (النساء: ٢٥) .

وقوله ﷺ : ﴿ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرٍ مُسَفِّحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴿ (المائدة: ٥) .

وقوله ﷺ : ﴿ يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِنْ أَحَلَّلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي ءَاتَيْتَ أَجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكِ وَبَنَاتِ خَالَتِكَ الَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿ (الأحزاب: ٥٠) .

وقوله ﷺ : ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا مِنْ حِلٍّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَءَاتُوهُنَّ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ

وَسَأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلَيْسَ لَكُمْ أَنْفِقُوا مَا أَنْفَقْتُمْ حِكْمٌ وَاللَّهُ عَلِيمٌ
حَكِيمٌ ﴿ (المتحنة: ١٠) .

فليس المعنى على أنه مقابلٌ لعملٍ ستؤديه كما يصنع الرجلُ مع من
يستأجر كالذي فيما رواه البخاري في كتاب (الإجارة) بسنده عن سَعِيدِ بْنِ أَبِي
سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ : « قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ثَلَاثَةٌ أَنَا
خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أُعْطِيَ بِي ثُمَّ غَدَرَ ، وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا فَأَكَلَ ثَمَنَهُ ،
وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ وَلَمْ يُعْطِهِ أَجْرَهُ » .

بل هو من باب الفضيلة والموهبة التي تراها في قول الله تعالى :

﴿ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ
عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة: ٢٧٤) .

أرأيت كيف سمى الله تعالى ما يتفضل به على من يطيعه أجراً؟

ما يجود الله تعالى على أهل الطاعة من عباده ليس ثمنًا لطاعتهم ، بل هو
تفضلٌ منه عليهم ، وكذلك صدقُ المرأة هو نحلة وهدية وعطية ، فحق للمرأة
أن تنتظر ما يدفعه الزوج لها صداقًا أنه من باب تسمية ما يتفضل الله تعالى به
على عباده الطائعين . إنه آية محبة وتكريم أي تكريم .

ولا يليقن بعاقلة أن تشترط على من يهديها هدية ، ومن يضع بين يديها آيةً
على صدقها في اصطفاؤها زوجًا من دون أترابها ، وفيهن من هي خيرٌ منها حسًا
ومعنى .

فتسمية صداقها أجراً يفهم في ضوء تسمية العطية من الله أجراً ، وفي ضوء
مدلول قوله نحلة .

قوله : ﴿ نِحْلَةٌ ﴾ حاملٌ معاني عدة كلُّ معنى يتناسق مع وجه من وجوه
الدلالة في ﴿ آتُوا ﴾ فالنحلة : العطية الخالية عن عوض ، وهي الديانة والملة
والشريعة والمذهب ، وما يُعطى عن طيب نفس ، فكأنه أريد لازمها ، والنحلة

الفريضة ، وهذا يفسر قوله ﷺ ﴿ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ
تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً ﴾ (البقرة: ٢٣٦) .

وكل هذه المعانى تحتلها كلمة ﴿ نِحْلَةً ﴾ .

وسياق النظم يعطى : وآتوا النساء صدقاتهن ديانة وشريعة فلا يحل لأحدٍ
أن يعتدى زوجا كان أو وليا .

وسياق النظم يعطى أيضاً : وآتوا النساء صدقاتهن عطية من الله لهن بعد
استئثار الأولياء بها فهى عطية منه لهن فريضة عليكم .

وسياق النظم يعطى أيضا معنى آتوهن صدقاتهن طيبة بها نفوسكم .

هذا التكاثر الدلالي عطية من عطاءات القرآن يقيم نظمه على وجوه كثيرة
يأخذ كل أخذ منا ما يتناسق معه إدراكا وتوظيفا توسعة على الأمة سبل فهمها
ومناهج سلوكها ، فلا تحشر كلها على مضيق ، بل يهدى إلى مهايع لاحبة :
﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ (البقرة: ١٨٥) .

ولما ألزم الأزواج والأولياء بدفع حق النساء لهن وكان الإسلام داعياً إلى
مقامات الفضل بعد تحقيق مقامات العدل ، وكان إلزام الزوج والولي بدفع
صدقاتهن من مقام العدل ، وكانت العلاقة بين الزوج والزوجة والمرأة ووليها
يناسبها مقام الفضل ، دعا إليه الأطراف كلها ﴿ فَإِنْ طِبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ
نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا ﴾

أفاد قوله ﷺ : ﴿ فَإِنْ طِبَّنَ ﴾ عدم حل ما تعطيه المرأة للزوج أو الولي من
صدقاتها عن غير طيب نفس .

وقد جاء النظم على نحو بديع ، ففي أسلوب التمييز المحوّل عن فاعل
وإسناد الطيب إليهن دلالة بالإشارة على أنه ينبغي أن يكون الطيب منبثقا من
كل ذرة من كيانهن وكل حال من أحوالهن يؤازر هذه الدلالة الإشارية ما يعطيه
البيان بعد الإبهام الذى هو أس دلالة التمييز المحوّل . وفي التعبير بقوله ﴿ عَنْ
شَيْءٍ مِّنْهُ ﴾ بتنكير ﴿ شَيْءٍ ﴾ واستخدام (من) البيانية أو التبعية دلالة

بالإشارة على أنه يستقيم أن يكون الذى طابت عنه النفس جليلا أو حقيرا ،
فالتنكير في ﴿ شَيْءٍ ﴾ يحتمل التعظيم ويحتمل التحقير ، وإن كان في دلالة
(من) على التبعض الذى هو أحدُ وجوهها ما يشير إلى ندب أن يتعفف الزوج
أو الوليَّ عَنْ يأخذَ الصداقَ كله منها إن أعطته ذلك آتة في غالب الأمر لا يكون
ذلك منها عن طيبِ خاطرٍ ، فقد يطون دفعا لأذى تتوقعه أو يكون تأليفاً لقلبه
مخافة من شره .

ولهذا صحَّ للمرأة أن تعودَ فيما وهبت إذا رفعت أمرها للقاضي بخلاف
الرجل فلا يقبلُ منه العودُ فيما وهب إلا إذا أثبت أنه وهب عن خوفٍ أو طمع
أو تغريرٍ ، لا عن نفسٍ طيبةٍ .

ولما علقه بطيبهنَّ نفسا عنه أباح للأزواج والأولياء التصرف فيما طبن عنه
نفسا بأيِّ وجه من وجوه التصرف ﴿ فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا ﴾ وكان البيان بقوله
﴿كلوه﴾ عن عموم التصرفات المباحة فيما يملك دون قولنا (خذوه) لما فيه
من الدلالة على أنه قد بلغ في الطيب مبلغا عظيما ، فأعلى ضروريات الحياة
إنما هو الأكل ، وأكثر ما يتورع المسلم في مطعمه ، فكلَّ جسم نبت من حرام
فالنار أولى به^(١) .

ومن ثمَّ كثرَ الأمرُ بأكل الحلال الطيب في الذكر الحكيم .

﴿ يَتَأَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوتِ
الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴾ (البقرة: ١٦٨).

(١) روى الترمذي في كتاب (الصلاة) بسنده عن كعب بن عجرة رضي الله عنه قال قال لي
رسول الله صلى الله عليه وسلم : «أعيدك بالله يا كعب بن عجرة من أمراء يَكُونُونَ مِنْ بَعْدِي فَمَنْ
غَشِيَ آبَاءَهُمْ فَصَدَّقَهُمْ فِي كَذِبِهِمْ وَأَعَانَهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ وَلَا يَرِدُ
عَلَى الْحَوْضِ وَمَنْ غَشِيَ آبَاءَهُمْ أَوْ لَمْ يَغْشَ فَلَمْ يَصَدَّقْهُمْ فِي كَذِبِهِمْ وَلَمْ يُعْنَهُمْ عَلَى
ظُلْمِهِمْ فَهُوَ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُ وَسِيرِدُ عَلِيِّ الْحَوْضِ يَا كَعْبُ بْنُ عَجْرَةَ ، الصَّلَاةُ بَرْهَانٌ ،
وَالصَّوْمُ جَنَّةٌ حَصِينَةٌ ، وَالصَّدَقَةُ تَطْفِئُ الْخَطِيئَةَ كَمَا يَطْفِئُ الْمَاءُ النَّارَ ، يَا كَعْبُ
ابْنَ عَجْرَةَ إِنَّهُ لَا يَرَبُّو لَحْمٌ نَبَتَ مِنْ سَحْتٍ إِلَّا كَانَتْ النَّارُ أَوْلَى بِهِ» .

﴿ يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ (البقرة: ١٧٢)

﴿ يَتَأَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴾

(المؤمنون: ٥١)

وزاد الإبلاغ في الدلالة على ذلك بقوله ﷺ ﴿ هَنِئًا مَرِيئًا ﴾ وهما وصفان للمصدر أي أكلاً هنيئاً مريئاً ، وفيه من مجاز الإسناد ما يهدي إلى أنه إذا ما كان الأكلُ ذلك فكيف بالمأكل ؟

ويحتمل أن يكونا حالين من الضمير المنصوب في ﴿ كلوه ﴾ حال كونه هنيئاً مريئاً ، والحال هنا كاشفةٌ ، وتحتمل احتمالاً مرجوحاً أن تكون حالاً مقيدةً ، ومرجحيتها من أنها تكون حينئذٍ مؤكدةً دلالة المفهوم في الشرط ﴿ إن طَبِنَ ﴾ والتأسيس أولى من التأكيد إذا لم يكن للتأكيد مقتضى ، ولا أراه هنا .

والهنيءُ : ما أتاك بلا مشقة ، ومنه هناه يهنؤه : أطعمه وأعطاه ، وقيل : ما لذَّ أكله ، ومنه في بعض وجوه دلالاته : أهنا الطعام : أصلحه وأهنا الإبل : طلاها بالهناء لتصلح وتسلم مما اعتراها من جرب . والمريءُ : ما حُمدت عقباه ، ومنه : كلاً مريءً : غير وخيم ، ومَرَاتِ الأرضِ مرآةٌ : حسنُ هواؤها .

فكأنه دلٌّ على أن ما تمنحه المرأة زوجها بطيب نفس يمتاز بأنه إنما يأتي الزوج بدون مشقة ، لأنه لا يكون بخداع ، بل بحسن الخلق والإحسان إليها ، فيأسر كرم خلقه قلبها ، فتطيب نفساً ، فيكون فيه من صلاح ما بينها ما فيه .

ما كان كذلك كانت النفسُ عليه أقبلَ ، وله أشهى ويمتاز بأنه سائغٌ وحميدٌ العقبى في الدارين ، ومتى كانت النفسُ طيبةً به حين الإخراج ، فإنه يكون هنيئاً مريئاً والاعتداد بحال الإخراج لا بما يعقبها من حال المرأة ، ذلك أنه إذا ما كان حله معلقاً على طيب أنفسهن به حين منحه فلا اعتداد الآن بما يكون عليه حالها من بعد ، فإن رغبت من بعد في استرداد ما منحت ، فلا يلزم لزوماً

مطلقاً إجابة ما رغبت فيه ، إلا إذا قامت آيات على أنها قد غرّرت بها من قبلُ فمنحت ، أو منحت ، ولم تكن عليماً بحال من منحت ، فغير قليل من الأزواج يُحسنون الصُحبة في باكورة النكاح خِطّة مكرٍ ، فإذا ما تمكّن من زوجه ، قلب رأساً على عقبٍ ، فحينئذٍ لها أن ترجع فيما وهبت ، ولا سيما إن كان عظيماً ، وأساء من منحته عشرتها ، ولا يلزم في كلِّ راجعةٍ عمّا منحت أنها لم تطب به نفساً حين وهبت أولاً ، فقد يكون ذلك وقد لا يكون ، فعلينا التّقيب والتّفتيش عن حالها وحال من وهبته حين وهبت ، وبه يكون الاعتداد ، والأمر في هذا موكولٌ لحكمةٍ ولحنكةٍ وفراسة القاضي فهو بعصره وبمصره أعرف وأبصر .

ذلك ما يؤذن به الواقع المشهود ، وقد يكون الأمر على غيره فيما سبق من أطوار الحياة ، فلا ندفع ما روي أن عمر رضي الله عنه كتب إلى قضايته أن النساء يعطين رغبةً ورهبةً ، فأیما امرأة أعطت ، ثم أرادت أن ترجع ، فذلك لها . ولا ما رواه الشعبي أن امرأة جاءت مع زوجها شريحا في عطية أعطتها إياه ، وهي تطلب الرجوع ، فقال شريح : ردّها عليها . فقال الرجل : أليس قد قال الله تعالى : ﴿ فَإِنْ طِبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ ﴾ فقال لو طابت نفسها عنه لما رجعت فيه .

وروي عنه أيضا أقيلها فيما وهبت ولا أقيله لأنهن يخدعن .

والأقرب ألا يكون ذلك لازماً في كلِّ من رغبت في الرجوع عمّا منحت ، فقد تكون رغبتُها في الإرجاع ناجمةً عن أمرٍ قد طرأ منها هي ، ولا علاقة له بحالها حين وهبت ، ولا سيما أنه قد ورد في البيان النبوي من التفسير من الرجوع في الهبة بعد القبض ما يجعل العاقل أحرص ما يكون على الاعتصام من التردّي فيه .

روى البخاري في كتاب (الهبة) بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال النبي صلى الله عليه وسلم : « العائد في هبته كالكلب يقىء ، ثم يعود في قيئه » .

وحرى بالرجل أن يكون كريم النفس ، فإن رغبت زوجته أو بنته في الرجوع فيما وهبت أن يعيده إليها إن كان حاضراً غير مستهلك كُله أو بعضه ، فذلك أليق بمقامه منها .

المهم أن دلالة مفهوم الشرط في ﴿ فَإِنْ طِبْنَ ﴾ غير شاملة حال الإعطاء وبعده وما قبل القبض وبعده ، بل الأقرب والأهدى والأوفق بالواقع المشهود أنه محصورٌ بحال الإعطاء وما قبل القبض شريطة ألا تكون المرأة غير مغررٍ بها ، وغير مخادعة .

ما مضى كان حثاً على إعطاء الضعيفين : اليتيم والمرأة حقهما ^(١) فكان مظنة أن ذلك على إطلاقه في كل یتيم وكل امرأة ، ولما كان في هذين الضعيفين من لم يكن أهلاً لأن تطلق يده فيما يملك ، بل لا بد من قوامة لسفاهة في أي منهما جاء ما يقيد طلاقة الدفع إليهما ما ملكا ، فقال الله ﷻ :

﴿ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارزُقوهم فيها وأكسوهم وقولوا لهم قولاً معروفاً ﴿٦٥﴾ وأبتلوا اليتيم حتى إذا بلغوا النكاح فإن ءانستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم وكفى بالله حسيباً ﴾ (النساء: ٦٥)

وقدم الإيتاء على المنع لأن الذين يستحقون الإيتاء أعظم وأكثر من الذين يستحقون المحاجزة عن أموالهم لسفه فيهم .

في هذا بشرى لهذه الأمة أن أهل الرشد فيها أكثر وأظهر من أهل السفه .

(١) روى ابن ماجه في كتاب (الأدب) من سننه بسنده : حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْقَطَّانُ عَنْ ابْنِ عَجْلَانَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «اللَّهُمَّ إِنِّي أُحْرَجُ حَقَّ الضَّعِيفِينَ الْيَتِيمِ وَالْمَرْأَةِ» . (حسنه الألباني)

هاتان الآيتان بمنزلة القيد لما قبلهما ، والتخصيص لعموم الحكم القائم في الآيات السابقة . ذلك أن السورة قائمة على العدل والرحمة : العدل قائم في الآيات السابقة ، والرحمة قائمة في هاتين الآيتين .

جاءت (الواو) في ﴿ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ ﴾ مبرزةً انعطافها على قوله ﷺ ﴿ وَعَاتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً ﴾ فالإيتاء أولاً هو نحلة ، ومنع الإيتاء ثانياً هو رحمة وقوامة وإصلاح ، فهذا المنع من دفع المال إلى مستحقه إن كان سفياً هو تحقيق مقاصد الشريعة ، وتحقيق مبدأ القوامة والرعاية « كلكم راع » فهذه أمة التكافل والتراحم ، تعطي حين يكون في العطاء عدلٌ ورحمة ، وتمنع حين يكون المنع عدلاً ورحمة ، فليس أيّ الأمرين أعلى لذاته بل السياق المقامي هو القاضي بذلك .

فإذا كان الإيتاء في ﴿ عَاتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً ﴾ واجباً فإن الإيتاء للسفهاء محرّم ، وإضاعة المال مفسدة للمرء وللأمة ، فوجب أن يُحاجزَ الناسُ عنها ، لأن الله ﷻ يسخط لنا إضاعة المال .

روى البخاري في كتاب (الزكاة) بسنده عن الشَّعْبِيِّ حَدَّثَنِي كَاتِبُ الْمُغِيرَةِ ابْنُ شُعْبَةَ قَالَ كَتَبَ مُعَاوِيَةُ إِلَى الْمُغِيرَةِ بِنِ شُعْبَةَ أَنَّ اكْتُبَ إِلَى بِشَىءٍ سَمِعْتُهُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ فَكَتَبَ إِلَيْهِ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ : « إِنَّ اللَّهَ كَرِهَ لَكُمْ ثَلَاثًا قِيلَ وَقَالَ ، وَإِضَاعَةَ الْمَالِ ، وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ »

وفي رواية لمسلم في كتاب (الأقضية) « ويسخط لكم ثلاثاً » وهي رواية مالك في كتاب (الكلام) من الموطأ بسنده عن أبي هريرة أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « إِنَّ اللَّهَ يَرْضَى لَكُمْ ثَلَاثًا وَيَسْخَطُ لَكُمْ ثَلَاثًا :

يَرْضَى لَكُمْ أَنْ تَعْبُدُوهُ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَأَنْ تَنَاصَحُوا مَنْ وُلَاهُ اللَّهُ أَمْرَكُمْ . وَيَسْخَطُ لَكُمْ قِيلَ وَقَالَ وَإِضَاعَةَ الْمَالِ وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ » .

فوضعُ المالِ في يد من لا يُحسن استثماره في معاشه ومعاده هو من إضاعة المال ، وليس ما يملك المرءُ هو المالك الأوحدُ له ، فإنَّ للأمة نصيباً فيه ، وفي إضاعته إضاعة لحقِّ الأمة فيه .

ولذا جاء البيانُ القرآني ﴿ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا ﴾ قال ﴿ أَمْوَالَكُمُ ﴾ ولم يقلُ أموالهم ، فهذه الإضافة إلى ضمير خطابِ القائمين على حال أولئك السفهاء دالةٌ على أنَّ على المرءِ أن يحفظ مال غيره كما يحفظ ماله ، وأنَّ عليه ألا يخلي بينه وبين هُلكتها ، فالإضافة إلى ضمير المخاطبين ﴿ أَمْوَالَكُمُ ﴾ وإن لم تكن إضافة تمليكٍ ، فيأخذ منها كما يأخذُ من ماله ، فإنها إضافة هادية إلى وجوبِ القوامةِ عليها وحفظها واستثمارها كما يفعلُ المرءُ في ماله حفظاً ورعايةً واستثماراً .

يقول الطاهر : « والمراد بالأموال أموال المحاجير المملوكة لهم ، ألا ترى إلى قوله ﷺ : ﴿ وَأَرْزُقُوهُمْ فِيهَا ﴾ وأضيفت الأموال إلى ضمير المخاطبين بـ ﴿ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ ﴾ إشارةً بديعةً إلى أنَّ المال الرَّائج بين النَّاس هو حقٌّ لمالكيه المختصين به في ظاهر الأمر ، ولكنه عند التأمل تلوح فيه حقوق الأمة جمعاء لأنَّ في حصوله منفعةٌ للأمة كلها ، لأنَّ ما في أيدي بعض أفرادها من الثروة يعود إلى الجميع بالصالحه ، فمن تلك الأموال يُنفق أربابها ويستأجرون ويشترون ويتصدقون ، ثم تورث عنهم إذا ماتوا فينتقل المال بذلك من يد إلى غيرها فينتفع العاجز والعامل والتاجر والفقير وذو الكفاف ، ومتى قلت الأموال من أيدي النَّاس تقاربوا في الحاجة والخصاصة ، فأصبحوا في ضنكٍ وبؤسٍ ، واحتاجوا إلى قبيلة أو أمة أخرى .

وذلك من أسباب استلابِ عزهم ، وامتلاك بلادهم ، وتصيير منافعهم لخدمة غيرهم ، فلاجل هاته الحكمة أضاف الله ﷻ الأموال إلى جميع المخاطبين ؛ ليكون لهم الحقُّ في إقامة الأحكام التي تحفظُ الأموال والثروة العامة .

وهذه إشارة لا أحسب أن حكماً من حكام الاقتصاد سبق القرآن إلى بيانها»^(١).

والنهي عن إتيان السفهاء أموالهم ليس خاصاً باليتامى والنساء الذين السياق لهم بل هذا عامٌ كل سفيه ، فأولادنا الذين لا نأمن فيهم الرشد لا يجوز أن ندع المال بين أيديهم يُنفقون منه ما شاءوا .

إنَّ تربية اليسر في زماننا هي المهلكة في غالب الأمر ، وهي من عقوق الآباء بالأبناء ، وما بذلت الأموال بين يدي أحدٍ إلا وكانت سبيلاً ملحاً إلى إفساده ، وإفساد من حوله . الآية هنا عامة .

وللإضافة في ﴿ أَمْوَالِكُمْ ﴾ وجهٌ من الحقيقة حين يكون السفيه وليد ذي المال أو زوجه أو وريثه .

وهذا الأدب القرآني ذو أثر بالغ في قوامة الأسرة وتماسكها ، وذلك ما تقوم السورة للهداية إليه .

(١) هذا يوجب على ولي الأمر العام أن يسعى إلى أن يقبى قومه الذين يتولى عليهم غائلة السرف والإنفاق المهلك للمال في غير منفعة للأمة ، وأن يمانعهم بالحسنى ، والتثقيف وحسن القدوة والأسوة من ذلك ، وألا يتشدد بالحرية الشخصية ، فهذه حرية مضرّة بالأمة ، ولو نظرت لوجدت أموالاً تنفق فيما لا يجدي نفعاً البتة ، وولي الأمر العام غير مبالٍ ، فيتقلب عظم قومه في دركات الفقر بسبب من سوء تصرفهم فيما في أيديهم .

على ولي الأمر العام ألا يوفر بين يدي قومه ما يراه غير نافع للأمة ، فإذا لم يتوفر بين أيديهم وأعينهم انصرفوا ولو قليلاً عنهم ، أمّا أن يوفر ذلك ويطرحة بين أعين الناس ، ويغري الناس به ، فذلك سبيلٌ من سبل غش الأمة :

روى البخاري في كتاب الأحكام من صحيحه بسنده عن هشام عن الحسن قال أتينا معقل بن يسار نعوده فدخل عبئد الله فقال له معقل أحدثك حديثاً سمعته من رسول الله ﷺ فقال « ما من وال يلي رعية من المسلمين ، فيموت وهو غاش لهم ، إلا حرم الله عليه الجنة » .

وفي نعت الأموال بقوله : ﴿ أَلْتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا ﴾ دلالة على منزلة الأموال في تحقيق الحياة الآمنة المحققة تعمير الحياة .

واختلفت الرواية في قراءة ﴿ قِيَمًا ﴾ : قرأ نافع وابن عامر بغير ألف ﴿ قِيمًا ﴾ على أن قيما مصدر كالقيام وليس مقصورا منه .

وقرأ الباقر بالألف فيهما مصدر قام أي التي جعلها الله ﷻ سبب قيام أبدانكم أي بقائها .

والإخبار المعنوي عن الأموال بقوله : ﴿ قِيَمًا ﴾ هو من قبيل الإخبار بالمصدر كالذي في قول الخنساء : « فَإِنَّمَا هِيَ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارٌ » جعلتها نفس الإقبال والإدبار إبلاغا في تحقق الإقبال والإدبار .

وهنا جاء الإخبار المعنوي بالمصدر إبلاغا في تحقق القوامة بالمال ، فهو تقويم عظيم للناس وأحوالهم ، وفقد المال للمرء قد يستهلك دينه وكرامته .

وقد جاءت السنة بما يحث على اكتساب المال الصالح بطريق صالح .

روى الإمام أحمد في مسنده من حديث عمرو بن العاص بسنده : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَمِعْتُ عَمْرَو بْنَ الْعَاصِ رضي الله عنه يَقُولُ بَعَثَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ :

« خُذْ عَلَيْكَ ثِيَابَكَ وَسِلَاحَكَ ثُمَّ اثْنِي » . فَأَتَيْتُهُ وَهُوَ يَتَوَضَّأُ فَصَعَّدَ فِي النَّظَرِ ثُمَّ طَاطَأَهُ فَقَالَ : « إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَبْعَثَكَ عَلَى جَيْشٍ فَيُسَلِّمَكَ اللَّهُ وَيُغْنِمَكَ وَأَرْغَبُ لَكَ مِنَ الْمَالِ رَغْبَةً صَالِحَةً » .

قَالَ : قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، مَا أَسَلَمْتُ مِنْ أَجْلِ الْمَالِ ، وَلَكِنِّي أَسَلَمْتُ رَغْبَةً فِي الْإِسْلَامِ ، وَأَنْ أَكُونَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ : « يَا عَمْرُو ، نِعْمَ الْمَالُ الصَّالِحُ لِلْمَرْءِ الصَّالِحِ » .

ففي هذا إرشاد عظيم لقيمة المال في حياة المسلم ، وأن زهده ، وتقواه لا يمنعانه اكتساب المال من طريقه المشروعة ، وجعله في يديه لا في قلبه ،

يُنْفِقُ مِنْهُ احْتِسَابًا عَلَى مَنْ كَانَ بِحَاجَةٍ إِلَيْهِ ، ففِي هَذَا عَظِيمٌ تَفْرِيجٌ لِهَمُومٍ كَثِيرٍ مِنَ الْعِبَادِ ، وَحِمَايَةٌ لَهُمْ مِنَ الْمَذَلَّةِ الْخَاصَّةِ وَالْعَامَّةِ ، وَلِأَنَّ يُسْأَلُ الْمَرْءُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَمَّا اكْتَسَبَ مِنْ حلالٍ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُسْأَلَ عَنْ تَرْكِهِ ذَرِيَّتَهُ يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ .

روى البخاري في كتاب (الوصايا) من صحيحه بسنده عن سعد بن إبراهيم عن عامر بن سعد عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال جاء النبي ﷺ يعودني وأنا بمكة ، وهو يكره أن يموت بالأرض التي هاجر منها قال : « يرحم الله ابن عفرأء » . قلت يا رسول الله ، أوصي بمالي كله قال : « لا » . قلت فالشطر قال : « لا » . قلت : الثلث . قال : « فالثلث ، والثلث كثير » . إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس في أيديهم ، وإنك مهما أنفقت من نفقة فإنها صدقة ، حتى اللقمة التي ترفعها إلى في امرأتك ، وعسى الله أن يرفعك فينتفع بك ناس ويضر بك آخرون » . ولم يكن له يومئذ إلا ابنة .

وروى البيهقي في كتاب (النفقات) من سننه بسنده عن عبد العزيز ابن صهيب عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال : غزونا مع رسول الله ﷺ تَبَوَّكًا فَمَرَّ بِنَا شَابٌ نَشِيطٌ يَسُوقُ غُنَيْمَةً لَهُ فَقُلْنَا : لَوْ كَانَ شَبَابٌ هَذَا وَنَشَاطُهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَانَ خَيْرًا لَهُ مِنْهَا فَانْتَهَى قَوْلُنَا حَتَّى بَلَغَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ : « مَا قُلْتُمْ؟ » . قُلْنَا : كَذَا وَكَذَا . قَالَ :

« أَمَا إِنَّهُ إِنْ كَانَ يَسْعَى عَلَى وَالِدَيْهِ أَوْ أَحَدِهِمَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَإِنْ كَانَ يَسْعَى عَلَى عِيَالٍ يَكْفِيهِمْ فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَإِنْ كَانَ يَسْعَى عَلَى نَفْسِهِ فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ » .

ومما أوقع الأمة في زماننا في كثير من المذلة للغرب وغيره قلة المال في أيدي الحكماء من أبنائها وفيضانه في أيدي السفهاء منهم وتسلطهم عليه وإنفاقه في شهواتهم المحمومة .

وانعطف قوله **﴿ وَأَرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ ﴾** على النهي **﴿ وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ ﴾** تحقيقاً للعدل والرحمة ، ومحايزة من الإضرار بهم ، فأوجب حفظ أموالهم من الضياع وأوجب حفظهم هم أيضاً من الضياع إذا لم ينفق عليهم ما هم في حاجة إليه ، فكان الأمر في **﴿ أَرْزُقُوهُمْ ﴾** من باب النهي في **﴿ لَا تَوْتُوا ﴾** فهما معاً إلى غاية واحدة .

وكان مقتضى ظاهر البيان أن يقال : وارزقوهم منها ، فإتيان البيان بقوله **﴿ فِيهَا ﴾** موح بأن المال محل الرزق .

يقول الرازي : « وإنما قال فيها ولم يقل منها لثلا يكون ذلك أمراً بأن يجعلوا بعض أموالهم رزقا لهم بل أمرهم أن يجعلوا أموالهم مكانا لرزقهم بأن يتجروا فيها ويثمروها فيجعلوا أرزاقهم من الأرباح لا من أصول الأموال » وفي هذا دعوة إلى استثمار المال حتى لا تأكله النفقة ، وهذا من أصول تحقيق تماسك الأمة ورسوخها ، فالارتزاق بالاستثمار لا يستبقي في الأمة عاطلا ، وندرة البطالة في الأمة مدعاة إلى قلة السفه لأنك لا تكاد تجد سفهياً إلا عاطلا ، فمن شغله كسبه واستثماره لا يجد من الوقت ما يتسع له أن يسفه فيه ، وانظر من حولك تجد مصداق ذلك .

وعطف على **﴿ وَأَرْزُقُوهُمْ ﴾** قوله : **﴿ اَكْسُوهُمْ ﴾** والكسوة داخله في النفقة محايزة عن أن يظن أن الرزق مختص بالمطعم والمشرب ، بل الأمر عام كل ما يحتاج إليه من مطعم ومشرب وملبس ومسكن ومركب ، ونفقات تعليم ومعالجة من أدواء وتفريج عن نفسٍ وتثقيفٍ ونحو ذلك. فحق السفه أن ينفق عليه من ماله ما كان ينفقه نظيره غير السفه ، فكل حاجاته داخله فيما صرح بالأمر به بطريق الفحوى لأن المعنى القائم فيما صرح بالأمر به قائم فيما لم يصرح بالأمر به .

وما صرح بالأمر به : « ارزقوهم واكسوهم » مما لا صبر للإنسان عنه ، وغيره يمكن أن يصبر عنه ولو قليلاً .

وَيُمْكِنُكَ أَنْ تَجْعَلَ قَوْلَهُ : ﴿ أَرْزُقُوهُمْ ﴾ مِمثلاً لِمَا كَانَ مَحَلُّ مَنَافِعِهِ فِي
الْإِنْسَانِ دَاخِلَهُ مِنْ مَطْعَمٍ وَمَشْرَبٍ وَتَعَالِيمٍ وَنَحْوِ ذَلِكَ ، وَتَجْعَلَ قَوْلَهُ ﷺ :
﴿ أَكْسُوهُمْ ﴾ لِمَا كَانَ مَحَلُّ مَنَفَعَتِهِ خَارِجَهُ كَالْكَسَاءِ وَالْمَسْكَنِ وَالْمَرْكَبِ .

وَلَمْ يَكْتَفِ بِأَنْ يُوْجِبَ لَهُمُ النِّفْقَةَ الْحَسِيَّةَ الْعَائِدَةَ عَلَى أَجْسَادِهِمْ بِالْحَسَنِ ،
بَلْ أَوْجِبَ لَهُمْ مَا يَعُودُ عَلَى نَفْسِهِمْ أَيْضًا بِالْحَسَنِ ، وَرَأْسَ ذَلِكَ مَخَاطَبَتُهُمْ
بِمَا يَلِيْقُ بِهِمْ ، وَمَا يَحْفَظُ عَلَيْهِمْ كَرَامَتَهُمْ ، فَلَا يُسْفَهُونَ ، وَلَا يُعَيَّرُونَ ،
وَلَا يُمْتَنَّ عَلَيْهِمْ ، فَالْمَحَاجِزَةُ عَنِ التَّصَرُّفِ فِي الْمَالِ لِاتِّمْنَعِ مِنَ الْإِحْسَانِ إِلَى
الْمَحَاجِزِ ، فَمَا شَرَعَتِ الْمَحَاجِزَةُ إِلَّا تَحْقِيقًا لِمَصْلَحَتِهِ ، فَكُلُّ مَا لَا يَتَعَانَدُ مَعَ
ذَلِكَ هُوَ مِنْ حَقِّهِ الْمَشْرُوعِ الْمَكْفُولِ .

﴿ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴾ كَقَوْلِ اللَّهِ ﷻ ﴿ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا ﴾
(البقرة: ٨٣) ، وَقَوْلِهِ ﷻ : ﴿ وَلَيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴾ (النساء: ٩) وَقَوْلِهِ ﷻ :
﴿ يَتَأَيُّبُ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنُكْفُوا إِلَٰهَهُمْ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴾ (الأحزاب: ٧٠) .

وَمِنَ الْقَوْلِ الْمَعْرُوفِ أَنْ يَعِدَهُ وَعَدًّا حَسَنًا أَنَّهُ مَنجُزٌ لَهُ مَا فِيهِ صَالِحُهُ ، وَأَلَّا
يُنْتَهَرَهُ إِنْ طَلِبَ مَا يَصْلِحُ لَهُ بَلْ يَعْلَمُهُ وَيَفْقَهُهُ ، وَيَبَيِّنُ لَهُ أَنَّهُ لَيْسَ بِالَّذِي يَنْتَهَبُ
مَالَهُ ، بَلْ هُوَ الَّذِي يَحْفَظُهُ وَيَسْتَثْمِرُهُ حَتَّى يَتِمَّ مِنْ مَبَاشَرَتِهِ بِنَفْسِهِ « وَكُلُّ مَا
سَكَنَتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَأَحَبَّتْهُ مِنْ قَوْلٍ أَوْ عَمَلٍ ، وَلَيْسَ مُخَالَفًا لِلشَّرْعِ فَهُوَ
مَعْرُوفٌ » كَمَا يَقُولُ الْبِقَاعِيُّ .

فَفِي هَذَا الْقَوْلِ تَأْنِيسٌ لِلنَّفْسِ وَأَنْفَعُ لَهَا مِنَ الْعَطَاءِ أَحْيَانًا ، وَأَمْلَأُ لِلصَّدْرِ
بِالطَّمَأْنِينَةِ .

وَلَمَّا نَهَى عَنِ بَذْلِ الْمَالِ لِمَنْ لَمْ يُحْسِنِ اسْتِثْمَارَهُ وَرِعَايَتِهِ ، فَيُوقِعُ نَفْسَهُ
وَقَوْمَهُ فِي مَا لَا يُطَاقُ ، وَكَانَ السَّفَهُ مِمَّا قَدْ يَزُولُ ، فَيَزُولُ الْمَنْعُ جَاءَ قَوْلُهُ ﷻ :

﴿ وَابْتَغُوا الْيَتِمَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُمْ مِنْهُمْ زُجْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ
أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ

كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ
بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴿النساء: ٦﴾ .

ليبين لنا معيارَ رفعِ الحظر ، وجوازِ البذلِ في أمانةٍ وطمأنينةٍ فأمرُ باختبارهم
قبلِ البذلِ لهم ﴿ وَأَبْتَلُوا أَلْيَتَمَى ﴾ والابتلاءُ اختبارٌ وسبرٌ غورٌ متتابعٌ حتى
تتكشف حقيقة الشيء ، ويزول ما يكون طارئاً .

قد كثر استعمال هذا الفعل بهذا المعنى في القرآن الكريم ، فهو اختبار
وتفتيشٌ كاشفٌ حقيقة الأشياء وفي هذا تحديدٌ لمسؤولية الوليِّ ، فلا يلقي
المالَ بين يدي اليتيم وهو لم يطمئن إلى أنه القائم فيه قيامَ الوليِّ فيه من قبل .
ومن صورِ الابتلاءِ الناجعة أن يدرِّبه تحت إرشاده وإمرته ، فيجعله يمارسُ
الاستثمارَ والنفقةَ منه ، ويرشده ويقومه ويهديه إلى ما فيه نفعه بالحسنى ،
لتستقيم قناته ، ويصلبَ عوده ، فيكون يملكه أن يستقلَّ بالأمر .

وإذا ما كان حظرِ البذلِ لمن كان سفيهاً ، وذلك عامٌّ سواءً كان يتيماً أو كان
المرأة (الزوج) أو الولد ، فإن مقتضى الظاهر أن يُقالَ ابتلوهم بإيقاعِ الفعلِ
على الضمير ، وليسَ الاسمَ الظاهرَ ليعمَّ الابتلاءُ ما عمه الحظرُ والمنعُ من
البذلِ .

البيان القرآني اصطفي الاسمَ الظاهرَ ، وخصَّ اليتامى في سياقِ الابتلاءِ ، ولم
يكنْ قد خصَّهم في سياقِ الحظرِ والمنعِ من الدَّفْعِ ، ووجهُ ذلك أنَّ السَّفِيهَ إذا
كان الوليدَ أو الزوجَ (المرأة) فأولئك ليسَ المالُ مالَهُمْ ، وإنما المالُ مالُ
المخاطبِ في ﴿ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ ﴾ ومثل هؤلاء لا يجبُ دفعُ المالِ
إليهم ؛ لأنَّهم ليسوا بمالِكِهِ .

وإضافة المالِ إلى المخاطبين في ﴿ أَمْوَالَكُم ﴾ إضافةٌ حقيقيةٌ ، ولم يبق
مستحقاً للمال الذي يمنع منه لسفهه سوى اليتيم ، فهو المستحقُّ أن يدفعَ إليه
ماله إذا ما بلغ النِّكاحَ ، وأُنسَ منه الرُّشدُ ، ومن ثمَّ كان دفعُ المالِ إليه حينئذٍ
واجباً أداءً للأمانة . فكان المقام أن يقال : ﴿ وَءَاتُوا أَلْيَتَمَى ﴾ وليسَ آتوهم .

والإعلان عنهم عند الابتلاء بوصف اليتيم إيذاناً بأنه لم يزل عنهم الوصفُ بالكلية ، وأن هذا الوصفَ لا حدَّ له من الزَّمن ، فليسَ البلوغُ وحدَه هو الحدُّ الرَّافعُ للوصفِ بلْ لا بدَّ أن يجتمعَ إلى البلوغِ أنسُ الرُّشدِ منهم ، فقد يبلغُ المرءُ العشرين عاماً وليسَ برشيد ، فيبقى فيه وصف اليتيم ، وتبقى عليه أحكامه من وجوب الولاية عليه .

ذلك كله إذا ما قلنا إنَّ قوله ﷺ ﴿ وَابْتَلُوا الَّتِي تَمَى ﴾ منعطفٌ إلى قوله ﷺ : ﴿ وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالِكُمْ ﴾ فإنَّ أثرنا أنه منعطفٌ إلى قوله ﷺ : ﴿ وَءَاتُوا الَّتِي تَمَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ ﴾ فلا يرد السؤال الذي ورد قبل ، ويكون ثمَّ إظهار موضع إضمارٍ لطول الشقَّة بين المعطوفِ والمعطوفِ عليه ، فدفعاً للبسٍ وتعييناً للمراد أخذنا بيد السَّامع إلى مدرجة الفهم الصحيح جاء الإظهار موضع الإضمار .

وعليه يكون عطف ﴿ وَابْتَلُوا الَّتِي تَمَى ﴾ على ﴿ وَءَاتُوا الَّتِي تَمَى أَمْوَالَهُمْ ﴾ بياناً لشرائط الإيتاء وما ينبغي تحقُّقه قبل الإيتاء ، ليقع الإيتاء موقعه الصحيح .
قدَّم جملة الأمر بالإيتاء على جملة بيان الشرائط المحقَّقة لصحة الإيتاء حتى يملأ بوجوب الإيتاء صدرَ الوليِّ ، وكأنه لا شرط ، فيتهدى نفسياً للوفاء ، فإذا ما أعلم بالشرط تلبث غير نكدٍ ، ولا متحرِّجٍ ، لأنَّ النكد والتحرِّج يكون عند الدفع وخروج المال من اليد لا عند التلبث والتوقف للتحقق ، ولا سيَّما إذا ما كان الوليُّ فقيراً يأكلُ بالمعروفِ ، أو يعمل في مالِ اليتيم نظيرَ أجرِ معهودٍ ، فيكون في خروج المالِ من يده مظنة المصرة به ، فإذا هيَّأ أن يدفع المالَ ، ثم أُخبر بوجوب تيقن أن يكون اليتيم قد بلغ النكاح ، وأنسَ منه الرشد لم يكن في ذلك مناكدة له . وفي هذا مراعاة لفطرة النفس البشرية .

وعلق دفع المالِ إليهم بظهور أمرين من الابتلاء :

الأول : بلوغ النكاح أي بلوغ حدًا يصلح أن ينكح اليتيم فيه ، وهذا كناية عن الصحة الجسدية ، وكمالها ، وأنه ليس في اليتيم نقصٌ حسيّ يمنعُه من التصرفِ في مالِه على الوجهِ المُستَرْضَى .

والآخر : أنسُ الرشد منه بحيث لا يكون من الوصيِّ الأمينِ مخافة على مالِه حين يدفعُ إليه . وهذا الثاني مترتبٌ على الأوّل الذي هو الأصل ، وهو الغالب .

قوله ﴿ وَأَبْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ ﴾ جعل بلوغ النكاح قيداً لانتهاء الابتلاء الذي سترتبُ عليه دفعُ المال ؛ لأنه لن يُدفع المال إليه إلا إذا استوثقَ من حسن تصرفه ، وهو المعبر عنه بالشرط ﴿ فَإِنِ ءَانَسْتُمْ ﴾ ولذا لم يعطف الشرط بالواو بل بالفاء إفادة أنه متولّدٌ من الأوّل في غالب الأمر ومترتبٌ عليه في عظم الأمر ، وأنّ أكثر اليتامى إذا ما بلغوا النكاح أنسَ منهم الرشد .

كان يمكن أن يكتفى بالقيد الأوّل مراعاة لما غلب على الحال فيقال ، وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فادفعوا ، ولكنه تحقيقاً للحيطه أبرز اللازم في صورة شرط كالمستقلّ وما هو بالمستقل وهو أنسُ الرشد ، ولكي لا يفهم أنّه شرطٌ مستقلٌّ عطفه بالفاء ، ففهم أنّ الأوّل أصلٌ وأن الآخر متفرعٌ منه .

وهذا النظم أفاد أنّ الابتلاء يكون قبيل بلوغ النكاح ، فلا ينتظر بلوغه النكاح ليبتليه في مستوى إجادته استثمار وحفظ ماله ، بل عليه أن يبدأ في ابتلائه إذا ما بدت عليه علامات التمييز ، ومن قبل أن يتحقّق بلوغه زمن النكاح ، وقدرته الجسدية عليه ، فبلوغ النكاح آية جسدية يعرفُ بها ، وجاء من بعدها آية معنوية تضاف إليها ، وهي أنسُ رشدهم .

وجاء نظم الآية على هذا النحو إبرازاً لمعنى جليل ، وهو محاجزة الأوصياء عن التباطؤ في تسليم المال بدعوى أنّهم لم يأنسوا من اليتامى الرشد ، فأنسُ الرشد منهم أمرٌ معنوي يمكن أن يُنازع في تحقّقه بخلاف بلوغ النكاح فهو أمرٌ حسيّ يتحقّق منه تحقّقاً موضوعياً فلا تُمكن المنازعة فيه أو لا يمكن الاستمرار في المنازعة فيه .

على الوصي أن يتهيأ لتسليم المال إذا ما بدت من اليتيم علامات حسية تنبؤ أنه قادم على بلوغ النكاح ، وبذلك يستعدُّ الوصي نفسيًا وعمليًا لتسليم المال لليتيم ، لأن هذا التسليم يحتاج إلى تهيئة قد تستغرق وقتًا .

وفي النظم دلالة على أن الوصي لا يسارع بدفع المال لليتيم بمجرد أن يتأكد من بلوغه النكاح ، فهذا وحده غير كافٍ ، وإن كان هو الأصل في غالب الحال ، بل عليه أن يتحقق من أمر آخر هو أنسه برشد اليتيم في تدبير أمواله واستثمارها وحفظها . وليس بأحدهما : بلوغ النكاح أو أنس الرشد بمغن عن الآخر ، وإن كان الثاني لازماً للأول في عظم الأحوال ..

وأنس الرشد يفيد اطمئنان النفس إلى حسن تصرف اليتيم في ماله ورعايته له واستثماره وتنميته وإنفاقه فيما يفيد في معاشه ومعاده . وتنكير كلمة رشد ﴿ءَأَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا﴾ لا يفهم منه كمال الرشد بل يفهم منه تحقق ما يُسمى رشدًا في عرف عصره ومصره ، وفي هذا محاجة للأولياء من التعنت والمطل في دفع المال إلى مستحقه .

وجاء البيان هنا أمرًا بالدفع لا أمرًا بالإيتاء كالذي كان في الآية الثانية ﴿وَأَتُوا آلَيْتِمَىٰ أَمْوَالِهِمْ﴾ إيذانًا بأن يكون ذلك من الولي في قوة نفسية غير متعلقة نفسه بشيء من مال اليتيم ، وكأنها ثقل على كاهله يسعى إلى التخلص منه وليس غنيمه يحرص على أن تكون في يده ، وفي هذا من التهذيب للأولياء ، وتحصينهم من التطلع إلى ما ليس لهم ، ولا سيما إن كانوا قادرين على أخذه ، وفيه تنمية لشعور اليتيم بفضل الولي في حرصه على حفظ ماله ، وحرصه على تسليمه له عند استحقاقه ، وفي هذا إقامة لأواصر الرحمة بين الناس .

ويأتي قوله ﷺ ﴿وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا﴾ معطوفًا بـ(الواو) ويظن وهلة أنه منعطف إلى ﴿أَدْفَعُوا﴾ لقربه ، ولكن الأمر على غير ذلك .

قوله ﷺ : ﴿ لَا تَأْكُلُوهَا ﴾ غير مقيد بما قيد به الدفع من بلوغ النكاح والأنس برشدِهِمْ ، بل هو معطوفٌ على قوله ﷺ ﴿ اَبْتَلُوا الْيَتَامَى ﴾ ^(١) أو على قوله : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ ﴾ وجعله توكيداً له أعلى من جعله معطوفاً عليه ، فالوليّ مأمورٌ بأمرين :

أن يسعى إلى التحقق من استحقاق اليتيم ماله .

وأن يتحاجز عن أكل ماله إسرافاً وبداراً أن يكبر فيستحق ماله .

ولما كان الأمر الأول متحققاً من كلّ وليّ قدمه ، ولما كان الأمر الثاني :

الأكل إسرافاً وبداراً أن يكبر قليلاً ، لا يكون من كلّ وليّ آخر .

ولعلّ هذا كان في الجاهليّة من بعض الأولياء ، فجاء النهي تسجيلاً عليهم ،

وتحذيراً من الاقتداء بضلالهم وظلمهم وتأنيساً لليتامى أن الله ﷻ قد شدّد في

النهي عمّا يمكن أن يقع من بعض الأولياء ، فيُضِير أَمْوَالَهُمْ ، ويكون بهذا قد

أقام الطمأنينة في نفوس اليتامى .

وفي النهي عن الأكل دلالة على النهي عن كل تصرفٍ يترتب عليه مضرة

لمال اليتيم ، فليس لكلمة الأكل هنا مفهوم مخالفة ، فيباح له من التصرفات

المضرة غير الأكل ، فذلك لا يُقال .

(١) جاء قوله تعالى ﴿ لَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا ﴾ عطفًا بالواو على ﴿ وَابْتَلُوا

الْيَتَامَى ﴾ ولم يفصل دفعا لإيهام أنه معطوف على ﴿ آذَقُوا ﴾ كما يذهب إليه

البلاغيون من الفصل دفعا لإيهام أنه معطوف على غير ما يستقيم ، لأن في المعنى

قرينة تمنع من توهم ذلك ، فدفع اللبس ليس بلازم أن يكون بترك العطف ، المهم أن

يكون في الكلام قرينة تدفع توهم غير المراد ، وبهذا لا يقال إن كل موطن كان

العطف فيه بالواو يوهم غير المراد يجب فيه الفصل ، فهذا ليس عامّاً ، بل هذا يجب

حين لا يكون في البيان قرينة أخرى غير ترك العطف تدفع الإيهام ، ومثل هذا يقال

في الإتيان بالواو دفعا للإيهام ، فهذا أيضاً حين لا يكون في الكلام قرينة غير الإتيان

بالواو تدفع الإيهام ، فإن وجدت فلا حرج من ترك الإتيان بالواو ، وهذا ما يحسن

لفت الانتباه إليه .

ومن سنة البيان القرآني أنه حين يريدُ البيانَ عن التصرفات التي يترتبُ عليها نقصٌ أو فناءٌ يعبرُ بالأكلِ ، فهو التصرفُ الذي يكتملُ فيه الفقد ، فما يؤكل لا يمكن استرداده أما التصرف بالبيع أو الهبة ونحو ذلك ، فيمكن الرجوعُ فيه واسترداد الشيءِ ، فكان اصطفااء الأكل إيماءً لكل تصرفٍ يترتبُ عليه الإضاعةُ أولى وأعلى .

وفي قوله ﴿ إِسْرَافًا ﴾ تبشيعٌ لما كان يقعُ من بعض الأوصياء ، فهذا يُصور الوصيَّ في صورة من يأكلُ لغير حاجةٍ بل يأكل انتقاماً ، فإسرافُ المرءِ من ماله قميءٌ نبيذٌ إن هو إلا سنة الشيطان : ﴿ وَلَا تُبْذِرْ تَبْذِيرًا ۚ إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا ﴾ (الإسراء: ٢٦، ٢٧) فكيف حين يكون الإسراف من مال غيره ؟ بل كيف حين يكون من مال اليتيم ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾ (النساء: ١٠)

فقوله ﷺ : ﴿ إِسْرَافًا ﴾ ليس قيداً له مفهوم مخالفةٍ ، فيباح الأكل من غير سرف ولا حاجة . فالآية هنا على نهج قوله ﷺ : ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران: ١٣٠).

وفي قوله : ﴿ بَدَارًا أَنْ يَكْبُرُوا ﴾ تصويرٌ بديعٌ كأنَّ هنالك تنافساً بين الولي واليتيم ، اليتيم كأنه يبادر إلى أن يبلغ النكاح ، ويمتلك الرشد ليستحق التصرفَ في ماله ، والولي يبادرُ إلى الانتفاع من مال اليتيم من قبل حلولِ استحقاقِ الدَّفْعِ إليه .

وهذا المشهد تنفر من مباشرته الرجولةُ الحقةُ ، ولاسيما إذا كان أحد طرفي مشهد المنافسة يتيماً مستضعفاً . فمثلُ هذا المشهد حين يكون ، فإنه يملأ نفوسَ اليتامى هلعاً ورهباً ، فلا يقوم اطمئنانٌ لأحدٍ من بعد ، وفي هذا من الإضرار بالسَّلام الاجتماعي للأسرة والأمة ما فيه ، وهو منافٍ لما جاءت سورة النساء لتحقِّقه في الأسرة والأمة .

ولمَّا كَانَ قَبْلُ قَدْ نَهَىٰ عَنْ أَكْلِ أَمْوَالِ الْيَتَامَىٰ إِلَىٰ أَمْوَالِ الْأَوْلِيَاءِ ، فَكَانَ فِي هَذَا حِجَازٌ مَنْ أَنْ يَنْتَفِعَ الْوَلِيُّ بِشَيْءٍ مِنْ مَالِ الْيَتِيمِ عَطْفَ عَلَىٰ قَوْلِهِ ﷺ ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ ﴾ وَوَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ﴾ فَكَانَ فِي هَذَا تَأْكِيدٌ لِلنَّهْيِ الْأَوَّلِ : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ ﴾ وَتَخْصِيصٌ لِعُمُومِهِ ، فَإِنَّ النَّهْيَ بِهَذِهِ الْجُمْلَةِ : ﴿ وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا ﴾ صَارَ خَاصًّا بِمَنْ لَمْ يَكُنْ بِحَاجَةٍ إِلَىٰ شَيْءٍ مِنْ مَالِ الْيَتِيمِ ، فَيَجْعَلُ وَصَايَتَهُ وَوَلَايَتَهُ وَرِعَايَتَهُ مَالَهُ وَاسْتِثْمَارَهُ احْتِسَابًا لِمَرْضَاةِ اللَّهِ ﷻ ، أَمَا مَنْ كَانَ فَقِيرًا فَغَيْرَ دَاخِلٍ فِي عُمُومِ النَّهْيِ الْقَائِمِ فِي ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ ﴾ وَفِي الْوَقْتِ نَفْسِهِ مَقِيدٌ بِأَنْ يَكُونَ أَكْلًا بِالْمَعْرُوفِ أَيَّ عَلَىٰ قَدْرِ الْحَاجَةِ الْمَتَعَارِفِ عَلَيْهَا فِي كُلِّ عَصْرٍ وَمَصْرٍ ، وَفِي هَذَا رَحْمَةٌ بِالْوَلِيِّ مِنْ جِهَةٍ ، وَعَدْلٌ مَعَهُ ، وَرَحْمَةٌ وَعَدْلٌ بِالْيَتِيمِ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى ، لِأَنَّهُ انصَرَفَ إِلَىٰ مَا يَكْتَسِبُ بِهِ رِزْقَهُ وَرِزْقَ أَهْلِهِ أَضْرَّ بِرِعَايَةِ مَالِ الْيَتِيمِ شِمَارَهُ ، فَكَانَ عَدْلًا مَعَ كُلِّ وَرَحْمَةً بِكُلِّ أَنْ يُؤْذَنَ لِلْوَلِيِّ الْفَقِيرِ أَنْ يَأْكُلَ فِي مَالِ الْيَتِيمِ بِالْمَعْرُوفِ « وَالْمَعْرُوفُ كُلُّ مَا سَكَنْتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ ، وَأَحْبَبْتَهُ مِنْ قَوْلٍ أَوْ عَمَلٍ وَليْسَ مُخَالِفًا لِلشَّرْعِ ، كَمَا يَقُولُ الْبِقَاعِيُّ » .

وهذا موكولٌ فيه إلى عرفِ كلِّ عصرٍ ومصرٍ . والأقربُ أنْ يجعلَ الوليُّ الفقيرَ كأنه عاملٌ في مالِ اليتيمِ مستأجرٌ بما يكفيه ، فيأخذُ قدرَ حاجتهِ بما لا يضيرُ مالَ اليتيمِ .

روى الشيخان البخاري في (الوصايا) ومسلم في (التفسير) بسنديهما عن هشام عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها : ﴿ وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ . قَالَتْ أَنْزَلَتْ فِي وَالِيِ الْيَتِيمِ أَنْ يُصِيبَ مِنْ مَالِهِ إِذَا كَانَ مُحْتَاجًا بِقَدْرِ مَالِهِ بِالْمَعْرُوفِ .

وروى أبو داود في كتاب (الوصايا) بسنده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال إني فقيرٌ ليس لي شيءٌ ولي يتيماً . قال : فقال : « كُلْ مِنْ مَالِ يَتِيمِكَ غَيْرَ مُسْرِفٍ وَلَا مُبَادِرٍ وَلَا مُتَأَثِّلٍ » .

(قال الألباني حسن صحيح)

وَأَتَّخَذَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حِينَ وَلِيَ إِمَارَةَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى نَفْسِهِ خُطَّةً أَنْ يَقِيمَ نَفْسَهُ فِي مَالِ الْمُسْلِمِينَ مَقَامَ الْوَصِيِّ فِي مَالِ الْيَتِيمِ ، فَقَالَ :

« إِنِّي نَزَلْتُ نَفْسِي مِنْ مَالِ اللَّهِ مَنْزِلَةَ الْوَصِيِّ مِنْ مَالِ الْيَتِيمِ : إِنْ اسْتَغْنَيْتُ اسْتَعْفَفْتُ ، وَإِنْ اِحْتَجْتُ أَكَلْتُ بِالْمَعْرُوفِ ، فَإِذَا أُيَسِّرْتُ قَضَيْتُ » ^(١)

فَدَلَّ هَذَا عَلَى أَنَّ وَصِيَّ الْيَتِيمِ يَأْخُذُ عَلَى قَدَرِ حَاجَتِهِ ، فَإِنْ بَقِيَ شَيْءٌ رَدَّهُ إِلَيْهِ ، وَإِنْ أُيَسِّرَ الْوَصِيُّ رَدَّ مَا أَخَذَهُ حَالِ الْعَسْرَةِ .

وَمِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مَنْ جَعَلَ الْأَمْرَ فِي ﴿ فَلَيْسَتْعَفِفْتُ ﴾ لِلنَّدْبِ لَا لِلرُّجُوبِ ، فَإِنْ شَاءَ الْوَلِيُّ الْغَنِيُّ الَّذِي يَبْذُلُ جَهْدًا وَوَقْتًا فِي رِعَايَةِ وَاسْتِثْمَارِ مَالِ الْيَتِيمِ أَنْ يَأْخُذَ

(١) سَمَى عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَالِ الْمُسْلِمِينَ الْعَامِ مَالِ اللَّهِ ، تَصْوِيرًا لِلْإِعْتِدَاءِ عَلَى شَيْءٍ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ بِالْإِعْتِدَاءِ عَلَى مَالِ اللَّهِ تَعَالَى ، وَمِنْذَا الَّذِي يَجْرُؤُ عَلَى أَنْ يَعْتَدِيَ عَلَى مَالِ اللَّهِ تَعَالَى . أَيُّ تَرْهيبِ ذَلِكَ الَّذِي يَتَوَافَدُ عَلَى قَلْبِكَ حِينَ تَسْمَعُ مَالِ اللَّهِ !!!؟

وَهُوَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَقَامَ بَيَانَهُ عَلَى الْإِجْمَالِ وَالتَّفْصِيلِ . أَجْمَلَ حُكْمَ الْوَصِيِّ فِي مَالِ الْيَتِيمِ ، مِثْلَهَا حَالَهُ فِي مَالِ اللَّهِ (بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ) بِحَالِ الْوَصِيِّ فِي مَالِ الْيَتِيمِ . ثُمَّ جَاءَ بَيَانُ حَالِ الْوَصِيِّ فِي مَالِ الْيَتِيمِ ، وَلِذَا فَصَّلَ هَذِهِ الْعِبَارَةَ عَمَّا قَبْلَهَا لِمَا بَيْنَهُمَا مِنْ كَمَالِ الْإِتِّصَالِ إِلَى غَايَةِ كَمَا يَقُولُ الْبَلَاغِيُونَ . جَعَلَ حَالِ الْوَصِيِّ دَائِرًا فِي ثَلَاثٍ :

الاسْتِغْنَاءُ ، الْحَاجَةُ ، الْإِيسَارُ مِنْ بَعْدِ حُوجِ .

الأولى يستعفف، والثانية يأكل أكل المضطر مما حرم عليه، والثالثة القضاء لما أخذ. تأمل ورع عمر وتقواه وعدله، وإحسانه إلى نفسه أولاً: حماها البغي، فحماها من النار، وأحسن إلى أمته ثانياً، وأحسن إلى من سيتولى الأمر من بعده، فجعل له قدوة وأسوة، لكيلا توسوس له نفسه بأن هذا عسير الأخذ به.

انظر فيمن حولك ممن تولوا أمراً من أمور المسلمين في رقعة العالم الإسلامي كله كله. أنت واجد أحداً أخذاً بطرف مجرد طرف مما أنتج أمير المؤمنين عمر؟

إنهم يتخوضون هم وأبناؤهم وبناتهم في مال الله تَعَالَى ، بغير ضابط ، ويعاقبون أصغر موظف إن امتدت يده من عوز أو ضلالة ، فيلقون به في غياهب السجن ، وهم به أولى ، ثم يتنازعون صباح مساء في وسائل إعلامهم (إعلانهم) بالشفافية والطمهارة ... وهم أعداء ذلك كله .

من مال اليتيم ما يعادل أجر العامل فيه ، فيكون كالمستأجر في نفع مال اليتيم ، فإن له ذلك .

ولعلمهم يستأنسون في هذا بأن جعل الله ﷻ للعامل في أموال الصدقة نصيباً هو أجر عمله إذ يقول ﷻ :

﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ (التوبة: ٦٠) .

إذا ما كان هذا مقررًا في مال الزكاة ، وهي من حقوق الفقراء ، فلأن يُقرر في مال اليتيم الميسور الحال أولى ، ولتحقق مزيد من النفع لمال اليتيم . هذا يمكن أن يؤخذ به إذا لم يجد القاضي وليًا محتسبًا ، فله أن يُعين وليًا يعمل بالحسنى في المال اليتيم حفظًا واستثمارًا ويأخذ أجره من مال اليتيم ويعين القاضي له ذلك الأجر في كل عام وفقًا على ما يبذله كل عام في استثمار مال اليتيم .

هذا أنفع لليتيم من أن يتولى أمر ماله وصي لا يأخذ ، وفي الوقت نفسه يكفي بالحفظ دون الاستثمار ، فتأكل الزكاة بعض مال اليتيم . أو يستثمر دون دراسة واعية لما يستثمر فيه مال اليتيم ، ولو أن الوصي الغني عمل في مال اليتيم بما حقق له مقدار الزكاة ومقدار أجره الوصي دون أن يزيد في مال اليتيم شيئًا لكان خيرًا لليتيم ، وفي هذا تحقيق للعدل والرحمة ، وهما أصل في بناء الأسرة المسلمة والمجتمع المسلم .

ويفرع البيان القرآني على قول الله ﷻ ﴿ فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ﴾ قوله ﷻ : ﴿ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ﴾ فيكون نسق المعنى البياني على هذا النحو :

وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَيْرَ بِالْطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ .

وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ
أَمْوَالَهُمْ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا .
فقوله ﷺ : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا ﴾ معطوف على قوله : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا
أَمْوَالَهُمْ ﴾ .

وقوله ﷺ : ﴿ وَابْتَلُوا الْيَتَامَى ﴾ معطوف على قوله : ﴿ وَءَاتُوا الْيَتَامَى ﴾

وقوله ﷺ ﴿ فَإِذَا دَفَعْتُمْ ﴾ معطوف على قوله : ﴿ فَادْفَعُوا ﴾ .

وما بين ذلك استطراد .

يأتي قوله ﷺ ﴿ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ
حَسِيبًا ﴾ مقررًا أهمية الإشهاد على دفع الأموال إلى مستحقيها ليكون في هذا
الإشهاد منعة من أن يتقول متقولاً ، وأن يتخذ الشيطان وإخوانه سبيلاً للإيقاع
بين اليتيم والولي ، فتفسد الحياة بينهما ويضيع السلام الاجتماعي بين أفراد
المجتمع .

وفي زماننا هذا أرى أن الأمر في ﴿ فَأَشْهَدُوا ﴾ للوجوب ، وهذا ما يتحقق
عبر المحاكم ، فما يُسمى بالمجالس الحسينية هي التي تتولى تسليم مال اليتيم له
من يد الولي من بعد تدقيق ، وهذا من محاسن القضاء في هذا .

وفي ختم الآية بقوله ﷺ ﴿ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴾ من تنمية الشعور بالمراقبة
الذي هو أصل من أصول التقوى التي أمر بها مفتح السورة .

لهذا تجد العلاقة الوثيقة بين فاصلة هذه الآية وفاصلة الآية الأولى من
السورة : ﴿ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ ، ﴿ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴾ فكان هذا أشبه
برد العجز على الصدر في خاتمة الصورة الكلية الأولى في السورة .

فهذه الآيات الخمس تمثل الصورة الكلية الأولى من المعقد الأول من السورة
الذي ينتهي بقول الله ﷻ :

﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْتَغُوا حَكْمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكْمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ
يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (النساء: ٣٥) .

ليبدأ المعقد الثاني بقوله ﷺ :

﴿ وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۗ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ
وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا ﴾

(النساء: ٣٦)

وفي هذا المعقد الأول تكاثرت معاني الهدى في شأن أحكام الأسرة
والرعاية والتكافل الاجتماعي ، وتحقيق السلام الاجتماعي ، وإقامة الأسرة
والمجتمع والأمة على أساس من العدل والرحمة .

مجمعُ البيان

مما مضى يتبين أن فيضاً من معاني الهدى استنبطت من هذه الآيات الست
في مفتح سورة النساء ، والتي تمثل الآية الأولى فيها مطلع السورة وبراعة
استهلالها ، وتمثل الآيات الخمس التالية (٢-٦) الصورة الكلية الأولى من
السورة ، وهي أقرب أن تكون كالمقدمة ، وإن كنت لا أرى إلا أن تكون هذه
الآيات الخمس من صلب موضوع السورة ، وليست من المقدمة ، فالسورة ليس
لها مقدمة ومطلع واستهلال إلا آية واحدة . هي الآية الأولى .
هي المقدمة والمطلع والمستهل وهي التي يُكتنز فيها المعنى المحوري
للسورة .

جماعُ معاني الهدى المستنبطة من الآيات الست أُجملها فيما يأتي :

في الآية الأولى معانٍ منها :

النداء بـ ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ﴾ في السور المدنية لا يُراد به في غالب الأمر ما يراد
به في السورة المكية ، فقول بعض أهل العلم إن السور المكية يأتي فيها النداء
بـ ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ﴾ وهونداً خاصاً بكفار مكة أو الجزيرة ، وأن أكثر ما يأتي

بعدها متعلقٌ بأحكام العقيدة . فهذا لا يفهم منه أن كل نداء ب ﴿ يَتَأَيُّهَا النَّاسُ ﴾ هو تنزيلٌ مكّي موضعاً أو زماناً ، فقد يأتي هذا النداء في السُّور المدنية كما تراه في أوّل نداءٍ في القرآن الكريم ﴿ يَتَأَيُّهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة: ٢١) .

وحينئذٍ يراد بالنداء العموم ، والإعلام بأن ما هو آتٍ إنما به صلاح الناس جميعاً في كلِّ زمان ومكان ؛ لأنّ القرآن الكريم ليس صالحاً لكلِّ زمان ومكان فحسب ، بل هو مصلح كلِّ زمان ومكان ، فليس من حلٍّ لكلِّ معضلةٍ في كلِّ عصرٍ ومصرٍ إلا من الكتاب والسنة ، ومن شك في هذا أو توقف مجرد توقفٍ فقد بات على شفا جرفٍ هارٍ ينهارُ به في مهوى الكفران ، فكيف بمن يحرم القول به ؟ ، فكيف بمن يجرم القول به ، ويعاقب عليه ، ويعادي ، ويخاصم ، ويفجر في الخصومة !!؟

إنّ هذا لهو الضلال المبين .

وفي هذه الآية معنى أنّ ما كان من شأن الجاهليّة في أنظمة العلاقات الاجتماعية على مستوى الأسرة والمجتمع إنّما هو ضلالٌ في أغلبه ، فعلى الناس اتقاؤه ، ومن هذا الاتقاء ما جاءت السورة به من أصول العدل والرحمة تربيةً لهذه الأمة وتزكية لها وتنمية وتقوية لتبقى صامدةً راسخةً ، ولذا قال ﴿ اتَّقُوا رَبَّكُم ﴾ أي بترك ما كان من شأن الجاهلية من الضلالات التي فيها مضرتكم على مستوى الفرد والجماعة . فالإعلان برسم الربوبية آية بينة على أنّ اتقاء هذه المضار جاء الأمر به من سبيل التربية لكم ، وليس من سبيل التضييق عليكم ، والعقوبة لكم بترك سنن آبائكم التي أنتم بها مُسْتَمْسِكُونَ ، ولها مقدسٌ .

وفيها معنى أنّ الناس جميعاً سواء فهم من نفسٍ واحدة ، وهذا يؤدي إلى ترك التعالي ، فكيف بالظلم ، والجور ، والاعتداء ، والاضطهاد ، والاتجار في البشر ، بل اتجار الوالد في بناته يمنعهن الزواج ، أو يساوم في ذلك ونحو ذلك

مما يقوضُ بناء الأسرة والمجتمع والأمة . فقلوه ﷺ ﴿ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ نداءً بتضليلِ التَّعالَى بالأنسابِ ، والتفاضيلِ بالآباءِ ، فكيف وأنتم إلى أبٍ واحدٍ ، فأنتى لفرعٍ أن يتعالَى على فرعٍ آخرٍ بغيرِ الإسلامِ ؟

وفي نعت المأمور باتقائه بقوله ﷺ : ﴿ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ حجةٌ بينةٌ وبرهانٌ صادقٌ على استحقاقيه الاتقاء ، فمن كان على ذلك قديراً ، فهو الجديرُ بأن تُتَّقَى مُخالفتُهُ .

وفيها معنى أن العلاقة بين الذكر والأنثى اللذين منها يتشكّل الوجود الأسري ليست علاقة تقاطع وتنابد ، وتنافسٍ بل علاقة تكامل وتواصل ، فإنما هي منه ، تربطها به صلة رحمٍ ، وليست علاقة سيدٍ بمملوكه أو بخادمه ، بل علاقة صينو بصنوه من أصلٍ واحدٍ ، وفي التعبير بكلمة ﴿ زَوْجٍ ﴾ في ﴿ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ آيةٌ على تكاملهما وأنهما متساويان في العبودية لله ﷻ ، وفي أن على كلٍّ من التكاليف ما يليقُ به ، وله من الحقوق ما يليقُ بجنسه وتكوينه الجسدي والنفسي ، فهما متساويتان لا في نوع الحقوق والواجبات ، فهذا من الجهالة ، والضلالة ، بل في استحقاق كلٍّ ما يليقُ به من الحقوق ، وفي إلزامه ما يليقُ به من التكاليف ، هذا هو محلُّ التساوي ومناطه ، وليس كما تنادي به جمعيات تحرير المرأة ، والمجلس القومي للمرأة ومؤسسات المجتمع المدني في ديارنا.

وفي الآية الأولى آية المطلق والاستهلال إعلاناً بأن الرجال هم الأولى بالانتشار في الأرض تحقيقاً لمعنى الرعاية والحفظ المعبر عنهما بالقوامة في خاتمة المعقد الأول من هذه السورة : ﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴾ (النساء: ٣٤) .

هذه الآية وثيقة العلاقة بقوله ﷺ في صدر السورة ﴿ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ﴾ فجعل الكثرة للرجال ، وواقع الحال على أن الكثرة للنساء عددًا ، فكان الاعتداد بما هو في مرأى العين بدلالة ﴿ بَثَّ ﴾ .

وفي الآية الأولى تأكيدٌ معنى اتقاء الله ﷻ ، واتقاء كلِّ ما هو من شأنه أن يمسَّ صلة الأرحام بسوء ، فعطف كلمة الأرحام على اسم الجلالة في سياق الاتقاء آيةً بينةً على عظيم اتقاء كلِّ ما يكون من شأنه الإضرار بصلة هذه الأرحام ، فكأنَّ لها من الحرمة ما لوحدانية الله ﷻ من الرحمة .

وفي الآية تربية للمهابة في قلوب النَّاسِ بِمَا خُتِمَتْ بِهِ هذه الآية من قوله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ وهذه الفاصلة للآية الأولى تتأخى مع ما ختمت به الصورة الكلية الأولى للمعقد الأول ﴿ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴾ وما ختم به المعقد الأول من السورة ﴿ إِنْ يُرِيدَ إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴾ (النساء: ٣٥) فقوله ﷻ: ﴿ إِنْ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴾ هو من قوله ﷻ: ﴿ إِنْ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ ، وقوله ﷻ: ﴿ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴾ .

أنَّ ما تأتي به السورة من المعاني إنما عليه صلاح العباد جميعًا في كلِّ عصرٍ ومصرٍ ، وأنَّ به صلاحهم ، فهي أحكامٌ عامَّةٌ ليست مرتبطة بزمان قوم أو مكانهم ، وفي هذا دحضٌ لفرية تاريخية التأويل ، وأنَّ علينا أن نجعل الأحكام القرآنية مرتبطةً بزمان نزوله ومكان تنزله كما ينعتق به جمهرة العلمانيين في الديار ، وأنَّ ما صلح عليه أمر الصحابة ليسَ بلازمٍ أن يصلح عليه أمر الناس في القرن الخامس عشر ، وما صلح عليه أمر البدو والأعراب في الجزيرة العربية ليسَ بلازمٍ أن يصلح عليه أمر النخبة المثقفة والبراليين على ضفاف النيل ، والفرات فلكلِّ زمانٍ ومكانٍ أعرافه وأحكامه ، كذلك ينعتقون صباحَ مساءً .

وفي الآية الثانية من معاني الهدى :

فيها حثُّ بالغٌ على الحفاظِ على أموال اليتامى رعاية وحفظًا واستثمارًا لتكون معدةً مهيئةً لتسليمها لهم حين يكونون أهلاً لرعايتها ، وهذا يحقق الطمأنينة لأبناء المجتمع المسلم ، لأنَّ هذا يجعل المرءَ آمنًا على ولده إن تركهم من خلفه صغاراً ، فإنهم الواجدون فيه من يرعى ويستثمر احتساباً لوجه الله ﷻ وهذا المعنى إذا قام في صدر كلِّ من الوالدين جعل العلاقات بين الأُسْر في المجتمع المسلم علاقاتٍ تكافلٍ وتراحمٍ ، وهذا ما جاءت السورة لتحقيقه .

وحذرت الآية مما كان معهوداً في بعض فئات المجتمع الجاهليِّ من أكل مال اليتيم ، وخلطه بمال الوليِّ وتعريضه للهلكة ، حذرت منه لما فيه من هلكة الأمة كلها ، وليس هلكة مال اليتيم وحده ؛ لأنَّ قومًا تنتهك فيه حقوق الضعفاء هو أولى بانتهاك وجوده وعزته ومنعته .

في الآية الثالثة ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا ﴾ معانٍ منها :

وجوب الانتهاء عند أربعٍ في النكاح ، فهذا أقصى ما يؤذن به ، فالآية ما جاءت أمره بتعدد الأزواج ، بل جاءت تعالج واقعاً قائماً في المجتمع الجاهليِّ ، مثلما كانت تعالج واقعاً قبيحاً في هذا المجتمع في معاملته اليتامى ، فهي ترمي في القصد الرئيس إلى تخلية المجتمع من أضراره وأضرارهم ومقابحه ، وتبدي ما به استقامة الحياة ، فوضعت حداً للرجال يقفون عنده لا يتجاوزنه في نكاحهم تحقيقاً للعدل والرحمة لكلِّ من الزوجين ، ففي المجاوزة لهذا العدد ظلمٌ للمرأة ، وفي قصر الرجل على واحدة ظلمٌ له ، وليست العدالة مع أحدهما بأولى من العدالة مع الآخر ، فمن ينادي بأنَّ كلَّ تعددٍ فيه ظلمٌ للرجل من جهةٍ وللمرأة من جهةٍ أخرى هو بحال العباد جدَّ جهول ، ويتكلم فيما لا يعرف ، والذي خلق الزوجين ﷻ هو الأعلَم بما يصلحُ كلاً : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (المك: ١٤) فالعملُ على منع

التعدّد مطلقاً كمثّل العملِ على إطلاقه العدد في التعدد ، بغير ضابط هما معاً من الجاهلية التي لا تبصر ما فيه صلاح المجتمع والأمة . فليس الذي يمنع من تعدد الأزواج بأقل جاهليّة من الذي كان يطلق التعدد قبل البعثة المحمدية .

الآية إذن جاءت تضبط واقعاً وتقومه ، وتحقق به العدالة والرّحمة ، ولو كان الواقع في المجتمع العربيّ قبل الوحي هو اقتصار الرجلِ على واحدةٍ كما في النصرانية لجاءت الآية حائّة على تعدد الأزواج إلى أربع ، وناهية عن الاقتصارِ على واحدةٍ .

ويؤخذ من ظاهرِ عبارة الآية جواز تعدد الزوجات إلى أربع لمن لم يكن عنده أربع ، فذلك الذي سيقّت له سوقاً تبعياً ويرفعه من رتبة الجواز والإباحة إلى رتبة النّدب قرائن داخلية وقرائن خارجية .

ويستتبط منها وجوب الاقتصار على واحدة عند خوف عدم العدل بين أكثر من واحدة مع جواز إضافة التّسرّي المطاق إلى نكاح الواحدة .

ويستخرج من الآية أنّ مجرد ظنّ الخوف من عدم الإقساط في اليتيمة عند نكاحها داع إلى ترك نكاحها ، وإن كانت واحدة إلى نكاح غيرها ، إذ الإقساط في اليتامى هو الإقساط في إعطائهن ما تستحق الواحدة من مهر مثلها وذلك غير العدل المذكور في ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ﴾ فهو عدل بين أجنبيّات متعدّدات ، وخوف عدم تحقّقه بينهن يوجب الانتهاء إلى واحدة بينما خوف عدم الإقساط في اليتامى يوجب ترك نكاحهن كليّة وإن كانت واحدة ، ولذلك جاء البيان في حق اليتامى بالإقساط وفي حقّ غيرهنّ بالعدل ، إذ الإقساط إزالة القسط الذي هو الظلم والحييف ، وذلك لا يتطلب أن يكون بين متعدّدات يفاضل بينهن بل الظلم والحييف يقع على واحدة بمنع إعطائها مهر مثلها إلخ . ولذا خالف بينهما في العبارة بالإقساط والعدل إشارة إلى المخالفة بينهما في المقتضى وما يترتب عليه .

ويستتبط منها أن من حقّ المرأة على زوجها إن كانت واحدة أن يبيتَ عندها ليلة من كلّ أربع ، وإن لم ينكحها ، فذلك لازمٌ من وجوب الانتهاء بالعددِ إلى أربع وأنه أقصى ما يمكن تحقيقُ العدلِ معه ، فليسَ للرجل أن يهجرها لغير جريرةٍ فوقَ ذلك بل عليه أن يبذلَ لها من حقّها ما كان بملكه ، فإن كان بمقدوره أن يبيتَ عندها كلّ ليلةٍ فعليه الوفاءُ ، وإن كان بمقدوره أن يجامعها كل ليلةٍ ورغبت في ذلك ، فعليه الوفاء ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، فإن عجز عن بعضِ حقّها لأمرٍ ليس في يده ، فإنه يؤدّي لها ما استطاعه من حقّها ، فليس ثم واجبٌ مع عجزٍ .

ويؤخذ من الآية أن الأمة المملوكة - غير الزوج - لا يقسم لها مع الحرّة ، إذ الأمة السّرية لا حق لها في القسم ، لأنها ليست بزوجة .

ويستتبط منها أن جمع الأربع إنما هو للأحرار دون العبيد لقوله فانكحوا ، وهذا الأمر موجهٌ للأحرار إذ العبد لا يملك حق إنكاح نفسه .

ويستتبط منه أنه يجوز للولي كابن العمّ ونحوه أن يزوّج نفسه من يتيمة صغيرة تحت ولايته ، أو يزوجه لولده بشرط الإقساط والرّضا من غير غررٍ ومخادعة فهما حقّ اليتيمة لأيجارُ عليه البتة ، فإن وقع جورٌ فالقاضي يرفعه ، ولليتيمة أن ترفع أمرها إليه طلباً للنصفة .

ويؤخذ منه أيضاً أنه يصحُّ أن يكونَ العاقد للزوج والمرأة واحداً بأن يكونَ وكيلاً لهما معاً كما جاز لوليّ الصغيرة أن يزوجهَا من نفسه إن رضيت ولم يكنُ حيفٌ بها ، فيكون الموجب للنكاح والقابل له واحداً .

ويستنتج بفحواها أنه يجوز أن يزوج الوليّ الكبيرة من نفسه برضاها لأنه يجوزُ له ذلك في الصغيرة فالكبيرة أولى .

ويستنتج أيضاً بفحواها أن لوليّ الصغيرين : ذكراً وأنثى أن يزوج أحدهما من صاحبه إذا ما رضيا طواعية .

في الآية الرابعة ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ معانٍ منها :

ويستنبط أنَّ على الزوج بذلَ صداقٍ للمرأة برضى نفسٍ . وأن ذلك الصداقُ ليس ثمنًا ، و عوضًا عن شيءٍ تبذله المرأة من خدمةٍ أو غيره .

ويستنبط أن على الزوج والولي إيصالَ هذا الحقِّ (الصداق) إلى المرأة كاملاً دون مطلقٍ أو مساومةٍ ، فذلك حقُّها وحدها ، ولها حقُّ التصرفِ المطلق فيه دون مراجعة من أحد . فليس المهر عوضًا للوليِّ عما بذله من التربية والرعاية ، فأجره على الله ﷻ ..

ويُستنبطُ من عبارتها وجوب طيب الزوج بدفع المهر ويسر دفعه لها ، وطيب نفس الولي بتسليمه لها .

وكذلك يُستنبطُ من عبارتها أنَّ لها أن تهب مهرها للزوج أو الوليِّ وليس لأحدٍ من وليِّ أو زوجٍ أن يعترضَ على ما بذلته للآخر . فهي صاحبة الحقِّ المطلق في صداقها .

ويُستنبطُ من عبارتها ومنطوقها أنه ليس للزوج أو الوليِّ أخذ شيءٍ من مهرها إلا برضاها المطلق ، ولا يحل التغريرُ بها وخداعها بأيِّ سبيلٍ جليٍّ أو خفيٍّ ، فإنَّ بدا أنَّها غُررت وخذعت فعلى الزوج والوليِّ إرجاعُ ما بذلته له . إنه لم يكن عن طيبِ نفسٍ بل بخديعة ، وذلك لا يحلُّه ، فهو أشبه بالغصبِ .

ويُستنبطُ منها أنَّه لا حدَّ لما يحلُّ للزوج أو للوليِّ أخذه من المهر متى طابت به نفسها .

ويُستنبطُ منها أنَّ للزوج أو الوليِّ أن يتصرف تصرفًا مطلقًا فيما طابت به المرأة نفسا .

ويُستنبطُ بإشارة الآية أنَّ الصغيرة ليس لها أن تهب مهرها حتى يدخل بها ، فصغرها مانع من تحقيق طيب النفس بما وهبت ، فهي مظنة أن تخدع .

وَيُسْتَنْبَطُ بِإِشَارَتِهَا عَلَى جَوَازِ تَأْجِيلِ الْمَهْرِ كُلِّهِ أَوْ بَعْضِهِ لِأَنَّهُ نَحْلَةٌ ، إِنْ قَلْنَا
إِنَّ النَّحْلَةَ هُنَا بِمَعْنَى الْعَطِيَّةِ ، وَإِنْ قَلْنَا إِنَّهُ فَرِيضَةٌ عَنْ غَيْرِ عَوْضٍ ، فَلَا يُؤَجَّلُ
إِلَّا بِرِضَاهَا . لِأَنَّهُ صَارَ دَيْنًا فِي عِنَقِ الزَّوْجِ .

وَيُسْتَنْبَطُ بِإِشَارَتِهَا أَيْضًا أَنَّهُ مَتَى أُجِّلَ وَجِبَ التَّحْدِيدُ إِلَّا إِذَا رَضِيَتْ أَلَّا
يُحَدِّدَ أَوْ كَانَ هُنَالِكَ عَرَفُ تَجْرِي عَلَيْهِ النَّاسُ فِي هَذَا كَمَا هُوَ الْغَالِبُ فِي الدِّيَارِ
الْمِصْرِيَّةِ مِنْ تَأْجِيلِ عَظْمِ الْمَهْرِ ، أَوْ كُلِّهِ ، وَلَا يَلْزَمُ دَفْعُ مَا أُجِّلَ إِلَّا عِنْدَ
الْمِفَارِقَةِ بِطَلَاقٍ أَوْ مَوْتٍ فَإِنْ كَانَ مَوْتٌ وَجِبَ إِخْرَاجُهُ مِنَ التَّرَكَةِ قَبْلَ الْوَصِيَّةِ ؛
لِأَنَّهُ دَيْنٌ فِي عِنَقِ الزَّوْجِ ، وَقَبْلَ تَقْسِيمِ التَّرَكَةِ ، وَهَذَا مَا يَغْفُلُ عَنْهُ غَيْرٌ قَلِيلٍ مِنَ
النَّاسِ عِنْدَنَا ، فَلَا يَخْرُجُونَ مَهْرَ الزَّوْجِ الْمُؤَخَّرِ عِنْدَ مَوْتِ زَوْجِهَا بَلْ يَقْسِمُونَ
التَّرَكَةَ دُونَ الْوَفَاءِ بِحَقِّ الزَّوْجِ فِي الْمَهْرِ الْمُؤَخَّرِ . وَإِذَا أُجِّلَ الصَّدَاقُ مِنْ غَيْرِ
تَحْدِيدٍ ، فَلَهَا مَهْرٌ مِثْلُهَا مِنْ قَوْمِهَا وَبَيْتِهَا وَمَسْتَوَاهَا الْعِلْمِي وَالْاجْتِمَاعِي
وَالْجِمَالِي ... زَمَنُ الْعَقْدِ ، لَا زَمَنُ التَّسْلِيمِ ، يَقْضِي بِذَلِكَ أَهْلُ الْخِبْرَةِ الْأَمْنَاءِ
أَوْ الْقَاضِي إِنْ كَانَ تَنَازَعٌ .

وَيُسْتَنْبَطُ بِإِشَارَتِهَا أَنَّهَا إِنْ طَابَتْ بِمَهْرِهَا الْمُؤَجَّلِ غَيْرِ الْمَحْدَدِ مَوْعِدِ سَدَادِهِ
وَلَمْ يَكُنْ هُنَالِكَ عَرَفٌ يَجْرِي عَلَيْهِ الْقَوْمُ وَلَمْ يَسْتَطِعِ الزَّوْجُ سَدَادًا ، فَالزَّوْجُ
يَكُونُ مِنَ الْغَارِمِينَ فَتَحُلُّ لَهُ الزَّكَاةُ سَدَادًا لِدِينِهِ وَيَكُونُ عَلَى قَدْرِ الضَّرُورَةِ .

وَيُسْتَنْبَطُ بِفَحْوَاهَا (مَفْهُومُ الْمَوَافَقَةِ) أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَهَبَ الْمَرْءُ دِينَهُ لِمَنْ هُوَ
عَلَيْهِ ، فَإِنَّهُ مَتَى جَازَ لَهَا أَنْ تَهَبَ مَهْرَهَا لِزَوْجِهَا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ قَدْ قَبِضَتْهُ جَازَ
ذَلِكَ فِي الدِّينِ لِمَشَارَكَتِهَا فِي الْوَصْفِ . وَهَذَا بِخِلَافِ الزَّكَاةِ ، فَلَا يَدْفَعُ الْمَرْءُ
زَكَاتَهُ لِمَنْ هُوَ عَلَيْهِ دِينَ لَهُ قَبْلَ أَنْ يَقْبِضَ دِينَهُ .

وَيُؤْخَذُ بِفَحْوَاهَا أَنَّ لَهَا أَنْ تَهَبَ مِنْ مَالِهَا الْخَاصِّ لِمَنْ شَاءَتْ مِنْ غَيْرِ إِذْنِ
زَوْجِهَا أَوْ وَلِيِّ أَمْرِهَا ، فَمَنْ جَازَ لَهَا أَنْ تَهَبَ مَهْرَهَا جَازَ لَهَا أَنْ تَهَبَ مِنْ مَالِهَا
غَيْرَهُ لِمَنْ شَاءَتْ مَتَى شَاءَتْ .

ويُستنبط بمفهوم المخالفة أنه لا يحلُّ للزوج أو الوليِّ أن يستولي على مهر زوجته أو من تحت ولايته من غير رضاها .

في الآية الخامسة ﴿ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ ﴾ معانٍ منها :

حرمة إضاعة المال ببذله لمن لا يُحسِن حفظه واستثماره وإنفاقه فيما يعودُ بالحُسنى ويستوي في هذا أن يكون المال ملكاً لمن لا يحسِن ، وأن ليس ملكاً له ، فليس لولي الأمر الخاص والعام أن يقيم عليه من لا يكون خبيراً بحفظه واستثماره :

﴿ قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾ (يوسف: ٥٥).

لا يحلُّ بذل الصدقة لمن علم أنه سينفقها فيما لا يحلُّ أو فيما لا ينفع ، وإن كان فقيراً ، فكم من فقير هو باذلٌ ما تُصدَّق به عليه فيما لا يحلُّ أو فيما لا ينفع ، وهو إذا ما علم أنه إنما حرمها لإسرافه وتبذيره ارتدع ، فكفّ ، فكان في هذا صلاحه وصلاح الأمة .

اكتساب المال الحلال فريضة . به قوام الحياة ، وما يتوقف عليه صلاح الحال والحياة هو فريضةٌ فاستقامة الحال ، وصلاح الحياة فرضٌ على كلِّ عاقل ، فمن ترك اكتساب مال تقوم بحياة ، وتصلح به حاله فهو عاص وعلى وليِّ الأمر العام أن يعزّره إن أصرَّ على أمره حتى يقوم بما يُصلحُ حاله من المال الحلال ، ولا يكونُ عالة على غيره ، فالمال به قوام الحياة كما صرحت به الآية .

يستنبط أن على وليِّ الأمر العام أن يسعى إلى أن يُيسِّر لرعيته سبل اكتساب المال الحلال ، بما يُقيمه من مشروعات صناعية وزراعية وتجارية تحقق لجمهرة قومه سبل اكتساب الرزق الحلال ، وألاً يجعل ذلك في يد فئة من بطانته ، فتطبق على كلِّ سبل اكتساب المال ، ممَّا يستذل القوم ويستهلك عزتهم ، فتكون حياتهم الفناء أعزُّ منها ، كما هو الحال الآن في الديار .

وَيُسْتَنْبَطُ مِنَ الْآيَةِ أَيْضًا أَنَّ عَلَى الْوَلِيِّ الْأَمْرِ الْعَامِّ أَنْ يَحَاجِزَ قَوْمَهُ بِالْحُسْنَى
أَوَّلًا ثُمَّ بِمَا يَمْلِكُ مِنْ سُلْطَانٍ عَادِلٍ حَازِمٍ - عَنِ السَّرْفِ فِيمَا لَا يَنْفَعُ ، وَأَنْ
يَطَارِدَ كُلَّ مُحَاوَلَاتِ اسْتِلَابِ أَمْوَالِ النَّاسِ بِمَا يَبْذُلُ لَهُمْ مِمَّا لَا يَنْفَعُ . فَرِيضَةٌ
عَلَى الْوَلِيِّ الْأَمْرِ أَيِ يَقِي قَوْمَهُ مِمَّا يَخْدَعُهُمْ وَمِمَّا لَا يَنْفَعُهُمْ ، وَإِلَّا كَانَ غَاشًا
لِقَوْمِهِ مَقْصِرًا فِي الْقِيَامِ بِحَقِّهِمْ عَلَيْهِ . فَهُوَ فِي مَالِ قَوْمِهِ بِمَنْزِلَةِ الْوَصِيِّ فِي مَالِ
الْيَتِيمِ .

وَيُسْتَنْبَطُ مِنَ الْآيَةِ أَنَّ غَيْرَ الرَّاشِدِ مِنْ يَتِيمٍ أَوْ امْرَأَةٍ أَوْ وَلَدٍ لَهُ حَقٌّ فِي مَالِهِ
أَوْ مَالِ وَلِيِّهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ ، بِمَا يَكْفُلُ لَهُ حَاجَتَهُ وَفَقًّا لِأَعْرَافِ عَصْرِهِ
وَمَصْرِهِ وَطَبَقَتِهِ فِيهِمْ .

وَيُسْتَنْبَطُ مِنَ الْآيَةِ أَنَّ عَلَى الْوَلِيِّ أَنْ يَكُونَ مَا يُنْفِقُهُ عَلَى غَيْرِ الرَّاشِدِ مِنْ يَتِيمٍ
أَوْ امْرَأَةٍ أَوْ وَلَدٍ غَيْرِ مَقْتَطَعٍ مِنْ أَصْلِ الْمَالِ بَلْ مِمَّا يَنْتَجِهُ تَوْظِيفُ هَذَا الْمَالِ ،
فَلِذَا قَالَ (فِيهَا) وَلَمْ يَقُلْ مِنْهَا ، فَحَقٌّ لَغَيْرِ الرَّاشِدِ عَلَى وَكَيْهِ أَنْ يَسْتَثْمِرَ لَهُ مَالَهُ
فِيمَا يَعُودُ عَلَيْهِ بِنَفَقَتِهِ وَتَكْثِيرِ مَالِهِ .

وَيُسْتَنْبَطُ مِنَ الْآيَةِ أَنَّ لَغَيْرِ الرَّاشِدِ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ مِنَ الْقَوْلِ مَا يَمْلَأُ قَلْبَهُ طَمَآنِينَةً
عَلَى نَفْسِهِ وَمَالِهِ وَمُسْتَقْبَلِهِ ، وَأَنْ يَسْكُنَ إِلَى مَا يَجْرِي عَلَيْهِ ، وَأَنْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَهُ
مَنْ أَنْ يُبْذَلَ لَهُ مَالُهُ فَيُهْلِكُهُ .

وَيُسْتَنْبَطُ مِنَ الْآيَةِ السَّادِسَةِ ﴿ اَبْتَلُوا اَلْيَتَامَى ﴾ فَيُضْرُّ مِنَ الْمَعَانِي مِنْهَا :

يُسْتَنْبَطُ مِنْهَا أَنَّ عَلَى الْوَلِيِّ أَنْ يَرْقُبَ مَنْ تَوَلَّى أَمْرَهُ ، وَيُرْصِدَ حَالَهُ ، وَيَسْبِرَ
غُورَهُ لِيَعْلَمَ يَقِينًا اقْتِدَارَهُ عَلَى أَنْ يَقُومَ بِأَمْرِ نَفْسِهِ ، وَأَنْ يَدْرِبَهُ عَلَى تَحْقِيقِ وِلَايَتِهِ
نَفْسَهُ ، وَرِعَايَتِهَا .

وَأَنَّ عَلَى الْوَلِيِّ أَنْ يَتَحَمَّلَ مَسْئُولِيَةَ الرَّعَايَةِ وَالْقَوَامَةِ إِذَا لَمْ يَثْبِتْ لَهُ يَقِينًا
قُدْرَةً مِنْ يَتَوَلَّى أَمْرَهُ عَلَى الْحِفَازِ عَلَى نَفْسِهِ وَمَالِهِ ، وَاسْتِثْمَارِهِ وَإِنْفَاقِهِ فِيمَا
لَا يَنْفَعُ ، وَإِلَّا كَانَ مُضِيعًا مِنْ يَعُولُ : رَوَى أَبُو دَاوُدَ فِي كِتَابِ (الزَّكَاةِ) بِسَنَدِهِ

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « كَفَى بِالْمَرْءِ إِثْمًا أَنْ يُضَيِّعَ مَنْ يَقُوتُ ». (حسنه الألباني)

ويُستنبط من الآية أن بلوغ اليتيم النكاح وحده غير كافٍ لدفع ماله إليه وإن بلغ العشرين بل لا بد من أن يجتمع إليه الأنسُ برشده وعلمه بتصريف أمره .
ويُستنبط منها أنه إذا ما تحقق الشرطان : بلوغ النكاح ، وتحقيق الرشد فإنه يجب دفع المال إلى مستحقه دون مطلٍ أو تحايلٍ على التأجيل ، وتلك المبادرة إلى الدفع عن تحقق الشرطين لا تكون إلا إذا هياً الولي المال للتسليم قبل حلول وقته .

ويُستنبط من منطوق الآية حرمة أخذ الولي شيئاً من مال اليتيم بغير حق .
ويؤخذ من منطوق الآية أن الوليَّ الفقير القائم على المال بما يحفظه ويستثمره له أن يأخذ من منافع مال اليتيم ما يكفيه بالمعروف ، فيكون كالمستأجر في إصلاح مال اليتيم ، ولو جعل نصيبُ الولي الفقير قدراً مما يكتسبه من استثمار مال اليتيم بالحسنى لكان ذلك أنفع لليتيم أولاً وللوليَّ الفقير ثانياً لأن هذا سيحفظ الولي الفقير على أن يكثر استثمار مال اليتيم ليتكاثر نصيبه .

ويؤخذ من منطوق الآية أن الوليَّ الغنيَّ خيرٌ له أن يجعل قيامه على حفظ مال اليتيم واستثماره عبادة يحتسبُ ثوابها عند ربه ﷻ . فإن شاء أن يقيم نفسه في مال اليتيم مقام المستأجر لاستثمار هذا المال فله على أن يأخذ مقداراً ما يأخذه الأجير بالحسنى ، غير غافلٍ عن نصيبه من الآخرة ، فلا يستوفين نصيبه من الأجر في الدنيا .

ويُستنتج من منطوق الآية الحثُّ على الإشهاد عند دفع المال إلى مستحقه قطعاً لمسالك الشيطان إلى المنازعة وإثارة الخلاف بين الولي واليتيم ، وقد يكون الإشهاد على الوجوب في زماننا .

هذه بعض ما فاضت به الآيات الست في مفتتح سورة النساء ، من معانٍ متكاثرة يستنبطها الفقيه المتدبّر بسبل عدّة حين يتيقن الاستنباط ويملك أدواته ، وهى كما ترى معتمد في استنباطها على الفقه البيانى لهذه الآيات الست فقها يتناول الوعى بالسياق العام والخاص للآيات وما زخرت به من خصائص التراكيب ومستتبعاتها وما كان فيها من علائقات نظمية وفروق دلالية واصطفاءات تتناسبُ مع السياق والمقام وأكثر هذه المعانى الشرعية ليست من باب فضائل الأعمال ، بل هى كما ترى من باب الحلال والحرام الذى هو أصلٌ من أصول هذا الدين والذى ينبغى فقه أصوله وفروعه وكلياته وجزئيات حتى تستقيم حركة الحياة إلى غايتها المنشودة .

ولوأنّا استطرّدنا القول في سائر آيات السورة أو المعقد الأول منها (٢-٣٥) لما اتسع لذلك الوقتُ والجهدُ والمقام .

وتبيّن لنا ممّا سبق أن منهاج سلفنا في تدبّر بيان الوحي والأدوات التي استعملت في ذلك كفيلة بتحقيق كثيرٍ متوافدٍ مترادفٍ من معاني الهدى ، على قلب المتدبّر ، وأننا لسنا بالمفتقرين إلى أن نستجدي منهاج غيرنا في قراءة نتاجهم الأدبيّ لننزل عليه تدبرنا بيان الوحي قرآنا وسنة.

وتبيّن لنا أنّ العقل البلاغيّ إذا ما خادن العقل الأصولي ، فتعاوننا على استنباط ما هو مكنونٌ في بيان الوحي كلُّ يعتني بما هو أهل له . إن معانٍ تكليفية يعمد الأصولي لها ، وإن معانٍ تثقيفية يقوم البلاغيّ بحقها ، فيستجمع الضربان ، فيكون منهما ما يأخذ بأيدي الناس ، فيقيمهم على باب ربهم مخبتين مستشرفين رضاه عنهم .

* * *

استنباط معاني الهدى

من سورة الهمزة

يقول الله ﷻ : بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾ وَيَلِّ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٌ ﴿٢﴾ الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ ﴿٣﴾ نَحَسَبُ أَنْ مَالَهُ أَخْلَدَهُ ﴿٤﴾ كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ ﴿٥﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ ﴿٦﴾ نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ ﴿٧﴾ الَّتِي تَطَّلُعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ ﴿٨﴾ إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّؤَصَّدَةٌ ﴿٩﴾ فِي عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ ﴿١٠﴾ (الهمزة: ١-٩) .

مدخل :

إذا ما كان الذي مضى نظراً في استنباط معاني الهدى تكليفاً وثقيفاً من صورة كلية من صور معقدٍ من معاقدِ سورة (البقرة) وآيات مفتوح سورة (النساء) وكان مجال التدبر واستنباط المعنى مجالاً جزئياً لا يقوم على منهاج (البناء الكليّ للسورة القرآنية) وكانت القراءة التدبرية ملتزمة بأصول وضوابط القراءة والفهم والاستنباط في السياق الصغير لهذا المعقد المندرج في سياق أوسع هو سياق السورة ، وكانت معاني الهدى التي استنبطتها مما يتعلق بكسب المال من طريقٍ محرّمٍ : طريقِ الربا ، فإني في هذا المبحث ذاهبٌ إلى النظر في استنباط معاني الهدى من سورة كاملة هي سورة (الهمزة) لما لها من وثيق الاعتلاق بثقيف النفس إزاء جمع المال وأثره الخاصّ والعام ، فالتلاحظ بين ما تتكلم فيه سورة (الهمزة) وما تتكلم فيه آيات الربا من سورة البقرة جدّ قويّ .

وكذلك التقابل الموضوعي المقاصديّ بين سورة (النساء) وسورة (الهمزة)

لا يخفى .

سورة (الهمزة) سورةٌ مكّيةٌ سبقتها نزولاً بمكة إحدى وثلاثون سورة ، وعدد آياتها تسعُ آيات ، جاءت إبانة عن أثر الاعتداد بقيمة من قيم الحياة الدّنيا بها يتفاضل البشر في ميزان تفاضلهم ، فبينت أثر هذه القيمة والاعتداد بها دون سواها ، وقيمة من يعتد بذلك وجزاءه .

إنها قيمة جمع المال وكنزه ، والاعتداد به قيمة أولى بها يُوزنُ العبادُ .
جاءت فصورت لنا ذلك التي اتخذ المال قيمته العليا ، بل الفريدة كيف هو
في هذه الحياة ، وفي أخراه ، ليس تنفيراً من جمع المال والسعي إليه ، بل
تنفيراً من اتخاذه عدة وعياراً أوحدًا يفاضلُ به ، ويعتدُّ به ، لا بسواه .
السورة ترسمُ لنا صورة هذا الرجل الذي همّه في دنياه جمع المال وتعيده
وحسابه جهالة أن ذلك الذي يكتبُ له الخلود .

وترسمُ لنا أثرَ هذا الرجل في مجتمعه إنّه رجلٌ همزةٌ لمزةٌ ، لا يجني منه
مجتمعه إلا علقماً ، ولا ينالهم منه إلا ضرراً .

صورة لا يُحتاج إلى النفرة منها سوى عقل واعٍ مبصرٍ معالم الصورة
وملامحها ، وأثرها ، أي عاقل يرضى أن يكون ذلك الرجلُ في دنياه ، فكيف
به في ما هو عليه في أخراه .

إنّها صورة ترسمُها آياتُ هذه السورة لو ملأنا قلوبنا بها لبقيت هذه القلوب
نافرة من حال صاحبها فارة من أن تتلبس بشيءٍ منها .

لهذا كانت هذه السورة من أوائل ما يحسنُ بالمسلم في حياته أن يتدبره ،
وأن يملأ قلبه بمعاني الهدى المكنون في بيانها العليّ المعجز .

يروى أن هذه السورة نزلت في شخصٍ معين قيل هو جميل بن عامر
الجُمحيّ ، وقيل الوليد بن المغيرة الذي قيل فيه ما جاء في مفتتح سورة القلم ،
وقيل نزلت في أبي بن خلف وقيل في الأخنس بن شريق .

وذهب جماعة منهم مجاهد أنّها لم تنزل في معيّن ، وإنما نزلت في جنسٍ
من الناس هذه صفاتهم .

وأیما كان الأمر فالقائل بأنها نزلت في فلان خاصّة لا يعني أن حكمها
خاصٌّ بهذا الرجل وأن من تخلّق بأخلاقه لا يكون جزاؤه كجزائه ، لا يقولُ هذا
عالمٌ بل لا يقولُ به عاقلٌ ؛ لأنّ هذا متناقضٌ مع مقاصد القرآن الكريم ، فهو

هدى للناس ، وحصر أحكام آياته فيمن نزلت فيه مبطلٌ لكونه هدى ، ومعنى قولهم نزلت في كذا أمران :

الأول أنها نزلت بسببه ، أي لما فعل كذا نزلت .

والآخر : نزلت عند فعله ، لا بسببه فهو توافق زماني لا سببي ، وتسميته سبب نزول يؤيد الوجه الأول أنّ فعله كان سبباً في نزول هذه السورة في هذا الوقت .

ولكني أذهب إلى أنّ كلمة سبب في قولهم (أسباب النزول) ليست بمدلولها الاصطلاحي عند المناطق ، بل بمدلولها اللغوي الدال على معنى الارتباط ، وليس الترتب وجوداً وعدمًا .

هي أسباب نزول أي ارتباط نزول هذه الآية بكذا أي بزمن حدوث كذا ، فهو تقارنٌ زماني بين حدوث الأمر ، ونزول الوحي ، فجمهرة آيات القرآن الكريم ليس لها أسباب نزول .

ومن ثم لا يمكن القول بأن أسباب نزول القرآن لها أثرٌ في منهاج الإبانة القرآنية . كلا .

أسباب النزول لها أثرٌ ما في فهم المعنى القرآني . وفرقٌ بين الأمرين .

ولا يقال إنه لا يكون لها أثرٌ في الفهم ما لم يكن لها أثرٌ في منهاج الإبانة ، لما بين الفهم والإفهام من ارتباط .

لا يقال ؛ لأنّ هذا إن أخذ به في بيان البشر ، فلا يؤخذ به في البيان القرآني من أنّ البيان القرآني ليس بحادث ، أي أنّه لم يكن قبل وقوع الحدث كلا ، معاذ الله أن يقال .

القرآن كلام الله ، وكلامه صفته ، فلا يوصف بأنه حادثٌ ، كما لا يوصف بأنه قديم ، ولا يوصف بأنه مخلوق ، كل ما نقوله إنه كلام الله ﷻ وكلامه صفته ، وهو ﷻ ليس كمثله شيءٌ في ذاته وصفاته وأفعاله .

﴿ فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ (الشورى: ١١).

الأحداث التي نزل القرآن عند وقوعها ، هي التي تطابقُ البيان القرآني في وقوعها ، وليس القرآن قيل مطابقاً لما وقع ، هنالك فرقٌ في معايرة المطابقة بين القول والفعل في البيانين بيان القرآن وبيان البشر .

في بيان البشر يأتي القول مطابقاً للواقع لأنّ الواقع يكون أولاً ثم يأتي الإخبار الصادق البليغ مطابقاً له .

البيان القرآني يأتي الواقع مطابقاً له ، وإن كان بعض ما ينزل منه تالياً في نزوله وقوع الحدث .

علينا أن نفرقَ هنا بين أمرين :

الأول : العلاقة التراتبية بين نزول البيان ووقوع الحدث .

والآخر : العلاقة التأثيرية بين وقوع الحدث ، ومنهاج الإبانة عنه في البيان القرآني .

والذي يهمننا هنا ما الأمر الذي نزلت له لتثقف به النفس ، وليس من الذي نزلت فيه ليكن من يكون . تحديد من نزلت فيه علمٌ لا يضرُّ جهله ، وإن نفع علمه ، فعلمه نافلة ، وعلم ما نزلت له فريضةٌ ، فعلى طالب العلم أن يكون مطلوبه أولاً هو العلم الذي يضرُّ جهله ، وينفع علمه بل يجب علمه ، ثم إن كان له فسحة من الوقت والجهد ، فليسع إلى علم ما لا يضر جهله ، وينفع علمه .

أمّا العلم الذي لا يضر جهله ولا ينفع علمه ، وكذلك العلم الذي يضر علمه وينفع جهله ، فهذان هما العلم الذي استعاذ بالله ﷻ منه سيدنا محمد صلى ﷺ : روى مسلم في كتاب (الذكر والدعاء والتوبة) من صحيحه بسنده عن أبي عثمان النهدي عن زيد بن أرقم قال لا أقول لكم إلا كما كان

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ كَانَ يَقُولُ : «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْعَجْزِ وَالْكَسَلِ وَالْجُبْنِ وَالْبُخْلِ وَالْهَرَمِ وَعَذَابِ الْقَبْرِ اللَّهُمَّ آتِ نَفْسِي تَقْوَاهَا وَزَكَّهَا أَنْتَ خَيْرٌ مَنْ زَكَّاهَا أَنْتَ وَلِيَّهَا وَمَوْلَاهَا اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ وَمِنْ قَلْبٍ لَا يَخْشَعُ وَمِنْ نَفْسٍ لَا تَشْبَعُ وَمِنْ دَعْوَةٍ لَا يُسْتَجَابُ لَهَا».

موقع السورة في السياق الترتيلي

جاءت هذه السورة تلاوة من بعد سورة العصر التي جعلت جنس الإنسان

قسمين :

الأول : الأكثر من هو في خسر في حياته الدنيا والأخرى .

والآخر : الأقل من هو على هدى في دنياه ، وهو المفلح في أخراه .
وقد بينت سمات وأفعال ذلك القسم الناجي . إنها أربع سمات كلية :
الإيمان بما أمر الله ﷻ الإيمان به .

العمل الصالح : المخلص لربه تعالى فيه ، والموافق للكتاب والسنة

التواصي بالحق .

التواصي بالصبر .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿ وَالْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالْحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ ﴿ (العصر: ١-٣).

فجاءت سورة (الهمزة) بعدها في سياق التلاوة لترسم بعض أفعال القسم الأول الأعم القسم الذي قالت عنه سورة العصر إنه في خسر ، ذكرت بعض أفعاله ، وآثارها على المجتمع في الدنيا ، وعلى صاحبها في الآخرة .

سورة (الهمزة) كالتيان بالمثل لقوله ﷻ في السورة السابقة عليها ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴾ فالمعنى هنا يتصاعد من سورة (العصر) إلى سورة (الهمزة)

كأن سورة (الهمزة) تكملة لسورة (العصر) قامت العصر ببيان ضربٍ من جنس الإنسان ، وقامت سورة (الهمزة) بالضرب الآخر ، فما في (الهمزة) توكيدٌ لما دلَّ عليه مفهوم المذكور في (العصر) والأمر كمثلته في (العصر) .

سورة (العصر) عرضت الجانب الإيجابي النافع من جنس الإنسان . وكانت سماته سمات الصالح المصلح ما حوله المعين غيره على الخير .

وسورة (الهمزة) عرضت الجانب السلبي الضار من جنس الإنسان . وكانت سماته سمات الفاسد في نفسه المفسد ما حوله .

ولم يذكر تصريحاً في سورة العصر جزاء الضرب الصالح الفائز ، بينما فصل جزاء الضرب الفاسد المفسد إيماءً إلى أن جزاء الصالح المصلح المذكور في سورة العصر غير محدودٍ ، فترك الذكر هنا أبلغ من الذكر ، وفيه إشارة إلى أن العمل نفسه جزءٌ من المثوبة ، لأن في الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر لذة يستشعرها العبد الصالح في أثناء الفعل ، فهو آخذٌ جزاءه في أثناء عمله ، فكيف إذا ما فرغ منه ، فكيف إذا ما لقي ربه ﷻ ؟

وقدم تفصيل الجانب الإيجابي في الذكر لأنه الأشرف ، وإن كان الأقل وجوداً إيماءً إلى أن الاعتداد في شرف الأشياء ليس بكثرتها ، بل بقدرها ونفعها .

وأنت إذا ما ضممت سورة (الهمزة) إلى سورة (العصر) ونظرت في حركة المعنى فيهما رأيت آخر سورة (الهمزة) مردوداً على أول سورة (العصر) فكان صورة من صور ردِّ الأعجاز على الصدور ، وهو ضربٌ من التشكيل الدائري للمعنى .

وتجد من بعد سورة (الهمزة) سورة (الفيل) وهي امتدادٌ لجزء المفسد المعتد بقوته وماله ، فصورة هلكته في الدنيا على مرأى ومسمع من نزل فيهم هذا البيان القرآني ، وكان جزاءً يجمع إلى الإيلام الإذلال والتحطيم ، والإبادة ،

فهو من حطمة الدنيا ، فكيف بحطمة الآخرة ، وكان العذاب على أصحاب الفيل مطلعاً على الأفئدة يتغور في أجوافهم ، وكان محيطاً بهم لم يفلت منه أحدٌ منهم فهو عليهم مؤصد .

كذلك ينمو المعنى القرآني ويتصاعد .

سياق السورة (سورة الهمزة) تثقيفُ النَّفس وتهديدها وإنذارها من أن تعتدَّ بعرض الحياة الدنيا ، ومن أن تستحقر أحداً من عباد الله ﷻ وأن تشغل بجمع المال ، فهذا مما يوقع في ما لا يسترضى .

وهذه المعاني التثقيفية تحمل في رَحْمها معاني تكليفية ، فكل أمرٍ مدحٍ أو مدح صاحبه هو يحمل معنى الترغيب فيه ، فهو سبيلٌ من سبل الأمر به . وكل أمرٍ ذمٍّ أو ذمٍّ فاعله هو يحمل في رحمه معنى الترهيب منه والنهي عنه . مجملُ القول أن المعنى المحوري في سورة الهمزة بيان الفعل الخاسر الدنيا وجزاؤه في الأخرى .

النسق الكلي للسورة :

استهلت السورةُ بجملة (آية) كلية تجمع بين الفعل والجزاء . بملك من شاء أن يكتفي بها تأدباً إن كان ذا علمٍ بمعاني العربية . جملة تكررُ السورة .

هي تنزل من سائر السورة منزلة الفاتحة (أم الكتاب) من سائر القرآن .

جملة ﴿ وَيَلُّ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٌ ﴾ .

وجاء من بعدها تبينُ هذا الإجمال .

إن بدأت السورة بإجمال الجزاء ، فقد جاء التبينُ مبتدأً بالفعل (الهمز واللمز) ثم جاء تبينُ إجمال الجزاء الذي استفتح به بيان السورة . فكان هذا من قبيل ردِّ العجز على الصدر من وجه ، ومن قبيل اللف والنشر المعكوس من وجه .

هذه العلاقة بين مستفتح السورة وسائره هو من قبيل العلاقات الدلالية بين شريحي السورة : الإجمال والتبيين .

وهذا نموذج أمثل لما يعرف عند أهل العلم بالحبك الذي هو شطرُ عوامل الترابط النصي في البيان العالي .

استهلّت السورة بيانها من بعد البَسْمَلَة المُسْتَحْضَرَة في قلبِ التّالي والسّامع معاً معنى كمال التوحيد وتجريده ، وإخلاصه بدأت من بعد ذلك بهذه الكلمة التي تملأ القلب وجللاً ، فلا يستقرّ قراره حتى يطمئنّ بأنّه ليس له من أخلاق أهلها نصيبُ البتة .

بدأت السّورة بكلمة التهديد العظمي ﴿ وَيْلٌ ﴾ كلمة تجمع بنفسها وتنكيرها وتصديرها صوراً من الهيئة التي تخلع القلب ، وتعمره بالرهب والخشية . إنها كلمة تهديدٍ ووعيدٍ ، وجاء في السنّة المرفوعة ما يُعَيّن المسمّى الماديّ لكلمة (ويل) بأنه واد في جهنم يسيل من صديد أهل النار وقيحهم .

في مسند أحمد بسنده عن أبي الهيثم ، عن أبي سعيد ، عن رسول الله ﷺ أنه قال : « ويل واد في جهنم يهوي فيه الكافر أربعين خريفاً قبل أن يبلغ قعره ، والصعود جبل من نار يصعد فيه سبعين خريفاً يهوي به كذلك فيه أبداً » .

ورواه الترمذي في كتاب التفسير : الأنباء من سننه ، وابن حبان في صحيحه والحاكم ورواه البيهقي من طريق الحاكم .

صححه الحاكم ، وضعفه الألباني .

وهذا يقال في الاستعمال القرآني ، ولكن البشر قد يستعملون الكلمة (ويل) من قبل نزول القرآن الكريم ومن بعده ، ولا يريدون منها عين المسمّى الماديّ الذي حدّدته السنّة النبويّة بل يريدون به التهديد والوعيد بعظيم النكال .

ولهذا جاء في كلام النبي ﷺ ما لا يعقل أن يهدّد صاحبه بأن يكون له ذلك الوادي في جهنم .

روى البخاري في صحيحه باب علامات النبوة بسنده عن الزهري قال :
 حدثني عروة بن الزبير أن زينب ابنة أبي سلمة حدثته أن أم حبيبة بنت أبي
 سفيان رضي الله عنها حدثتها عن زينب بنت جحش رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل عليها فزعا
 يقول : « لا إله إلا الله ، ويلٌ للعرب من شرٍ قد اقترب : ففتح اليوم من ردم
 يأجوج ومأجوج مثل هذا . وحلق بإصبعه وبالي تليها . فقالت زينب : فقلت
 يا رسول الله أنهلك وفينا الصالحون ؟ قال : نعم ، إذا كثر الخبث .»

وفي مستدرک الحاكم بسنده عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : قال
 رسول الله : « ما من صباحٍ إلا ومُنَادِيَانِ يُنَادِيَانِ : وَيْلٌ : لِلرِّجَالِ مِنَ النِّسَاءِ
 وَيْلٌ لِلنِّسَاءِ مِنَ الرِّجَالِ .» هذا حديث صحيح الإسناد ، ولم يخرجاه .

ويقول امرؤ القيس :

من القاصرات الطرف لو دبّ محولٌ من الذرّ فوق الإثب منها لأثرا
 له الويل إن أمسى ولا أمّ هاشمٍ قريبٌ ولا البساسة ابنة يشكرا

ويقول عنتره :

ويّل لشيبان إذا صبّختها وأرسلت بيض الطّبي شعاعها

ويقول الأعشى :

ألم تنة نفسك عما بها؟ بلى عادها بغض أطرابها
 لجارتنا ، إذ رأت لمّتي ، تقول ، لك الويل آتى بها

ويقول بشار بن برد :

تطول أعمار قومٍ في أكفهم حيناً وتقصُرُ أحياناً إذا غضبوا
 العاقدين المنايا في مسومة تزجى أوائلها الإيجاف والخبب
 بيض حدادٍ وأشراف زبانية يعدو على من يُعادي الويل والحرب

فالويل في كلّ هذا لا يراد به المسمى النبوي الذي ورد في الحديث .

ولوأنا جمعنا بين المعنيين في هذه السورة ، وما شاكلها من نحو :

﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴾ (البقرة: ٧٩) .

﴿ اللَّهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴾ (إبراهيم: ٢) .

﴿ فَأَخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَّشْهَدٍ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴾ (مریم: ٣٧) .

﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ﴾ (الأنبياء: ١٨) .

﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطِيلاً ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ ﴾ (ص: ٢٧) .

﴿ أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبِهِمْ مِّن ذِكْرِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ (الزمر: ٢٢) .

﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ ﴾ (فصلت: ٦) .

﴿ فَأَخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابٍ يَوْمِ الْيَوْمِ ﴾ (الزخرف: ٦٥) .

﴿ وَيَلٌ لِّكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴾ (الجاثية: ٧) .

﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ يَوْمِهِمُ الَّذِي يُوعَدُونَ ﴾ (الذاريات: ٦٠) .

﴿ فَوَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴾ (الطور: ١١) .

﴿ وَيَلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ﴾ (المطففين: ١) .

بأن يكون لهم المسمى النبوي في الآخرة ، والمسمى اللغوي المعهود : التهديد والوعيد بسوء العقبى لكان هذا أوسع دلالة أنسب بالمقام .

المهم أن يقوم في قلب القارئ والسماع أن هذه الكلمة ﴿ وَيَلٌ ﴾ تحمل من معاني الرهبة والخوف والوجل والرعب ، وتنظر في صيغة الكلمة ﴿ وَيَلٌ ﴾ تراها جاءت منكرة مبتدأ بها ، والشأن في لسان العربية ألا يبتدأ بنكرة إلا لمسوغ ، والمسوغ هنا معنوي ، وهو قصد التعظيم والتهويل ، فكأنه قيل ويلٌ عظيمٌ ، وكأنه لما كان نعتُ هذا الأمرِ مما لا تطيقه كلمات اللغة انتدب لذلك التنكير المنفتح الدلالة ، فلو نعت الويل بأي كلمة لكان نعتُه محاطًا بمدلول هذه الكلمة ، أمّا التنكير ، فدلالته غير محدودة ، وفي التعريف تحديد وتقييد وتخصيص ، فصور هول ذلك الويل بالإبانة عنه بالتنكير . فترك النعت أعظم في النعت . وفي هذا من التهويل الحق ما تنخلع له قلوب من كان ذا قلبٍ معافى من داء الغفلة .

ويأتيك الخبر ﴿ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ﴾ فذلك في مبدأ الأمر أن هذا الويل ليس لشخصٍ محدد في مصرٍ معيّنٍ أو عصرٍ محددٍ ، كلاً هو لكلُّ همزة لمزة . وفي البيان بـ(اللام) دلالة على الاستحقاق ، فليست هي (لام) الملكية كما في « لمحمد الكتاب » ، أو المنفعة كما في ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ ﴾ ، بل هي (لام) الاستحقاق ، وأن هذا الجزاء إنما قضى به لا نقض له .

وفي قوله ﷺ ﴿ هُمَزَةٌ لُّمَزَةٌ ﴾ بيان لما يتسم به من هو مستحق لهذا الويل العظيم . إنه من كان همزة لمزة .

وفي اختيار المادة والصيغة دلالة على المعنى المراد إيصاله إلى قلب السامع وامتلاؤه منه ، وتقريره فيه بحيث لا يفارقه أبداً .

مادة (الهمز) جاءت في البيان القرآني ثلاث مرات :

في هذه السورة ، وفي سورة المؤمنون ﴿ وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ ﴾ (المؤمنون: ٩٧) وفي سورة القلم : ﴿ وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ ﴿١﴾ هَمَّازٍ مَّشَاءٍ بِنَمِيمٍ ﴿٢﴾ مَنَّاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ ﴿٣﴾ عُتُلٌّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ ﴿٤﴾ أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ ﴿٥﴾ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَاتُنَا قَالَ أَسْطِيرُ الْأُولِينَ ﴿٦﴾ سَتْسِمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ ﴾ (القلم: ١٠-١٦) .

وجاءت مادة (اللمز) في البيان القرآني في أربعة مواضع :

منها هذه السورة ، وفي سورة التوبة مرتين :

﴿ وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ ﴾ (التوبة: ٥٨) .

وقوله ﷺ ﴿ الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (التوبة: ٧٩) .

ومرة في سورة الحجرات :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِاللُّقَبِ بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ (الحجرات: ١١) .

فأنت ترى الكلمتين متقاربتين في أصولهما : يشتركان في العين واللام (الميم ، والزاي) ، ويختلفان في فاء الكلمة (هـ/ل) وهما حرفان متباعدان مخرجاً وصفة ، وهذا يدلّك على أنّ الأقرب أن يتفق مدلول كلٍّ في أشياء ، ويختلف في شيءٍ ، وأن ما يختلفان فيه أصلٌ يبنى عليه ما يتفقان عليه ، فالذين قالوا هما سواء بعيدٌ مذهبهم ، والأقرب أن بينهما مقاربة لا اتفاقٌ كامل ، ولا اختلافٌ كامل .

(الهمز) في لغة العرب الغمز ، وهما متقاربان (الهمز والغمز) صوتاً ودلالة ، فكل من الهاء والغين حرفان حلقيان . والمهماز حديدة تكون في مؤخرة خفّ الرائض دابته .

وهمز الناس معابتهم ، ويكون في غيبتهم ، فالهمز عند ابن الأعرابي من يعيب في الغيبة ، واللمز من يعيب في المحضّر ، فالأقرب أن الهمز هو الاغتيال سواء كان بشدق أو عين أو رأس . فالعنصر الرئيس في دلالة الهمز الغيبة في الفعل ، وهذا يتجاوب مع حال (الهاء) و(الغين) ف(الهاء) هو الحرف

المهتوت في العربية ، والغين يغلب على الكلمات التي فاؤها (غين) أن يكون الخفاء عنصراً رئيساً في دلالتها (غاب - غار - غاص - غال - غام - غان - غبر - غدر - غدق - غرب - غرق - غسق - غفر - غلق ... إلخ) (١).

(١) ثمَّ فرض علميُّ يُحتاج إلى تجريبه والتثبت من موضوعيته واطراده :
أنَّ لحروفِ المباني (حروف التهجّي في العربية) معنى له علاقة بخصائص الحرفٍ مخرجاً وصفة ، وأن نظم الكلمة من تلك الحروف قائمٌ على حكمة وبصرٍ بعلاقة معاني تلك الحروف (حروف المباني) ببعضها واستعمال بعضها مع بعض ، وأن نظرية النظم الجرجاني التي أبى عبد القاهر أن يكون مجالها نظم الكلمة من أحرف ، وذهب فيها إلى أن نظم الكلمة من أحرف لا ينظر فيه إلى معنى ، وأن المتكلم الأول لو وضع (ضرب) موضع (فتح) أو وضع (رضب) موضع (ضرب) لما كان في ذلك ما يدفعه .

وضع الكلم إزاء معانيها الإفرادية أمرٌ اعتباطي عنده ، وترتيب الحروف في الكلمة المفردة أمرٌ اعتباطي عنده.

ويدندن بهذا علماء اللغة المحدثون ، ويعدون سبباً من عبد القاهر هي محلُّ نظر الفرض العلميّ الذي يحسن سبره وتجريبه ، أن لكلِّ حرف من حروف التهجّي (أب ت ث ج ح ...) معنى له علاقة بمخرجه وصفته ، وأن ترتيب الحروف في بنية الكلمة قد يكون معيّنًا على حسن البصر بالمعنى العامّ لما يتناسل من الكلم من هذه المادة. لننظر في كلمة (غرق) تجد الغين من بعده الراء من بعده القاف .

الغين حرفٌ يغلب على الكلم التي تستفتح به أن تفيد معنى الخفاء على نحو ما أشرت إليه .

والراء حرف يفيد التكرار والاستمرار ، والقاف حرف يفيد الاستقرار .

إذا نظرت في أحداث الغرق ألفت أنه يبدأ بغياب الغريق واختفائه من سطح الماء ، ثم يستمرّ في الاختفاء ، وهذا يدلّ عليه صوت (الراء) ثم يستقر في قاع ما يغرق فيه ، وهذا يدلّ عليه حرف (القاف) .

لو أنا سعينا إلى التثبت من صحة أو خطأ هذا الفرض على الأقل في الاستعمال القرآني للكلم لكان هذا من العمل النافع إن شاء الله تعالى ، ولن يغيب عنك ما لابن جنّي من جهد كريم في هذا . (ينظر الخصائص) وكذلك للأستاذ أبي فهر محمود شاكر . (تنظر مقالاته في الباب في كتاب جمهرة مقالات الأستاذ محمود شاكر جمع الدكتور عادل سليمان . ص ٧٠٨ وما بعدها. ط : المدني)

لهذا استعلى القول أن الهمز معاينة في خفاء .

واللمز : العيبُ في الوجه ، ويكون باللسان وقيل هو الطعن في الأنساب والأعراض ، بخلاف الهمز فهو الطعن في غير العرض من الإنسان .

فأهل العلم اشتجرت آراؤهم في مدلول مادة كلّ كلمة .

والذي اصطفيه أن (الهمز) فيه خفاء ، فالأليق أن يكون في غيبة أو يكون بوسيلة خفية ، وإن تكن في حضرة المهموز كما في همز الشياطين لأنها خطراته وسوسته الخفية .

واللمز فيه ظهور ، فالأولى به أن يكون جهاراً في محضر الملموز أو على علم منه ، وإن لم يكن حاضراً ، ألا ترى إلى قول الله ﷻ : ﴿ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ ﴾ فهم يجهرون بفعلهم في غير حضرة النبي ﷺ ، والعرب تسمي الضرب والدفع لمزاً ، وهو قريب من معنى اللمس . والمس أضعف من اللمز ، وفي قوة حرف (الزاي) ، وضعف السين دلالة على الفرق بينهما .

فمعنى الخفاء في الهمز أظهر ، ومعنى الجلاء والظهور في اللمز أظهر .

أما مدلول صيغتها وصورتها ، وبنيتها ، فأهل العلم على وفاق في هذا .

هم على أن صيغة (فُعَلَّة) بضم (الفاء) وفتح (العين) ، و(اللام) دالة على أن الموصوف بها يكثر من فعل ذلك ، ويديمه ، فصار من طبعه ، وعادته ، ولا يتخلى عنه .

وهذا لا يكون إلا من مرد على الشر والاستكبار وغمط الناس ، فالسوء متغور متغول في قلبه ، لافكاك له منه ، فحق له الويل .

وجاء الوصفان غير معطوفين (همزة لمزة) إشارة إلى أنه كامل في كل ، تقول : « فلان شجاع كريم » دلالة على أنه كامل فيهما معاً .

ولهذا تجد صفات الله ﷻ على ذلك ، فلا يقال الله سميع وعليم ، بل سميع عليم . فنزع (واو العطف) هنا دال على كمال الصفة في الموصوف ، وكمال

الموصوف في صفته ، وأنه ليس في أحدهما بأدنى أو أعلى من الأخرى ، على ذلك أغلب لسان العربية .

يقول امرئ القيس :

مِكْرٍ مَفْرٍ مُقْبَلٍ مَدْبِرٍ مَعَا كَجُلْمُودِ صَخْرٍ حَطَّه السَّيْلُ مِنْ عُلِّ
تأمل قوله : (معا) جاء به ليدفع توهمًا أن اتصافه بالكرّ والفرّ على التتابع ،
فنفى بـ(معا) هذا الوهم ، قال هو جامع للمتضادين في آن واحدٍ من سرعته ،
ولهذا كان التشبيه البديع في الشطراالتالي : (كَجُلْمُودِ صَخْرٍ حَطَّه السَّيْلُ مِنْ
عُلِّ).

وجاء البيان القرآنيّ بـ(كلّ) وكان يمكن أن يقال في غيره : ويل للهمزة
اللمزة ، فيستفاد من (ال) معنى العموم كما استفيد في السورة السابقة عليها في
قوله ﷻ : ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ ﴾

البيان بـ(كلّ) هنا نصرٌ في معنى العموم ، وهذا العموم غير قابل للتخصيص
الذي قبله العموم المستفاد من (أل) في آية سورة (العصر) : ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي
خُسْرٍ ﴾ ولذا جاء الاستثناء تاليًا : ﴿ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ﴾ .

لن يتأتى في سورة الهمزة تخصيص العموم من أن ما أضيفت إليه (كل) غير قابل أن يخصص ، فلن تجد همزة لمزة بمزة بصالح أن يستثنى من الحكم والخبر . لهذا كان البيان القرآنيّ بـ(كل) هنا من الإحكام والدقة .

في هذا من الثقيف النفسي ما فيه . فيه أن هاتين الموبقتين إذا ما تخلق المرء بهما أو بأحدهما ، فإن من العسر منجأته .

هذا فيه من الترهيب الذي أقيمت السورة عليه ما فيه مما يبين لك أن المعنى المحوري للسورة ذو أثر بيّن في اصطفاء مكونات السورة وتكويناتها وتركيباتها .

لَمَّا كَانَ قَوْلُهُ : ﴿ وَيَلُّ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٌ ﴾ بِصِيغَتِهِ هَذِهِ مَثِيرًا دَافِعًا لِعِرْفَانِ مَنْ يَكُونُ ذَلِكَ الَّذِي قَضَى اللَّهُ ﷻ بِأَنَّ لَهُ الْوَيْلَ ، جَاءَ قَوْلُهُ ﷻ : ﴿ الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ ﴾ لِيَبَيِّنَ هَذَا الَّذِي اسْتَشْرَفَتِ النَّفْسُ إِلَى عِرْفَانِهِ ، فَهَذِهِ الْآيَةُ جَوَابٌ عَنْ سُؤَالٍ تُثِيرُهُ الْآيَةُ الْأُولَى ، وَاسْمُ الْمَوْصُولِ خَبْرٌ مُبْتَدَأٌ مَحذُوفٌ هُوَ الْمَسْئُولُ عَنْهُ ، فَالْمَعْنَى الْهُمَزَةُ اللَّمَزَةُ هِيَ الَّتِي جُمِعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ . وَهَذَا يَكُونُ مِنْ قَبِيلِ مَا يُسَمَّى بِالْحَبْكِ ، فَالْعَلَاقَةُ هُنَا عِلَاقَةٌ دَلَالِيَّةٌ

وَيَذْهَبُ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ إِلَى أَنَّ ﴿ الَّذِي ﴾ بَدَلٌ مِنَ الْهُمَزَةِ ، أَوْ نَصَبٌ عَلَى الذَّمِّ.

الْبَيَانُ بِاسْمِ الْمَوْصُولِ (الَّذِي) وَصَلْتُهُ هُنَا دَالٌّ عَلَى أَنَّ الْاِعْتِدَادَ بِالْوَصْفِ لَا بِالذَّاتِ ، فَأَيًّا يَكُونُ ذَلِكَ الْمُتَّصِفُ بِهَذَا هُوَ ذَلِكَ الْمَصِيرُ .

وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ هَذِهِ الصَّلَةُ هِيَ السَّبَبُ الرَّئِيسُ إِلَى تَرَدُّيهِ فِي هَذِهِ الْمَوْبِقَةِ : الْهَمْزُ وَاللَّمْزُ ، فَكَأَنَّ فِي هَذَا إِيمَاءً وَتَنْبِيْهًا عَلَى عِلَّةِ الْحُكْمِ .

وَجَاءَتْ صِلَةُ الْمَوْصُولِ ﴿ جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ ﴾ جُمْلَةً فَعْلِيَّةً .

وَقَدْ وَرَدَتْ قِرَاءَتَانِ فِي الْفِعْلِ ﴿ جَمَعَ ﴾ :

خَمْسَةٌ مِنَ الْعَشْرَةِ بِتَخْفِيفِ الْمِيمِ مِنْ جَمْعٍ ، وَخَمْسَةٌ مِنْهُمْ بِتَشْدِيدِهَا :

قَرَأَ عَاصِمٌ ، وَنَافِعٌ ، وَابْنُ كَثِيرٍ ، وَأَبُو عَمْرٍو ، وَيَعْقُوبُ بِتَخْفِيفِ الْمِيمِ مِنْ (جَمَعَ) .

وَقَرَأَ أَبُو جَعْفَرٍ ، وَابْنُ عَامِرٍ ، وَخَلْفٌ ، وَالْكَسَائِيُّ وَحَمْزَةٌ بِتَشْدِيدِ الْمِيمِ مِنْ (جَمَعَ) .

وَفِي هَذَا دَلَالَةٌ عَلَى تَفَاوُثِهِمْ فِي الْجَمْعِ ، مَعَ مَلَاخِظَةِ أَنَّ فِي مَعْنَى الْجَمْعِ دَلَالَةٌ عَلَى الْكَثْرَةِ ، فَهَمْ وَإِنْ تَفَاوُثُوا فِي الْجَمْعِ وَالتَّكَاثُرِ بِهِ فَإِنَّهُمْ عَلَى مَسْتَوًى مُتَقَارِبٍ فِي الْهَمْزِ وَاللَّمْزِ .

وفيه دلالة على أن العمل على جمع المال حسباناً أنه هو الذي يُخلدُه وإن قلَّ يؤدي إلى التلبسِ بشيءٍ من هذين الجريرتين : الهمز ، واللمز ، فإن بالغ في جمعه مع هذا الحسبانِ كان له من هاتين الجريرتين النصيبُ الأوفى .

فكل قراءة تصور حالاً ومستوى من مستويات الهمز واللمز التي يقترفها أولئك الجامعون للمال تخليداً لأمرهم فيما يحسبون ضلالةً .

بين أن جمع المال المذموم المؤدّي إلى اقتراف هاتين الجريرتين (الهمز واللمز) هو الجمع الذي يُجمعُ بكلِّ سبيلٍ .

روى البخاري في كتاب (البيوع) من صحيحه بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : « يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ ، لَا يُبَالِي الْمَرْءُ مَا أَخَذَ مِنْهُ أَمِنَ الْحَلَالَ أَمْ مِنَ الْحَرَامِ »

ويجمعه ويعدّده بحسبانه أنه هو المخلد . أمّا جمع المال من سبيلٍ حميدٍ مشروع ، وبيقين أنه سبيلٌ إلى مرضاة الله تعالى ، ووقاء للمسلم من العوزِ ، فإنه لا يؤدي إلى هاتين الجريرتين . بل يؤدي إلى نقيضتيهما من نعوت الفضل والإحسان .

وجاء الفعلُ (عدّد) على وجهٍ واحدٍ من القراءة عند العشرة ، كلٌّ بالتشديد .
وتم قراءة غيرٍ عشريّة بتخفيفِ الدال (عدّده) قال عنها الطبري « هذه قراءة لا أستجيز القراءة بها ، بخلافها قراءة الأمصار ، وخروجها عما عليه الحجة مجمعة في ذلك » .

وفي معنى التعديد وجوه :

« إما أن يكون الفعلُ من العدّ أي الحسب : (١ ، ٢ ، ٣) » .

« وإما أن يكون من الإعداد والتهيئة » .

« وإما من الاعتداد ، واتخاذه عدّة وذخيرة لأيامه » .

وهي وجوهٌ متقاربةٌ متلازمةٌ ، فالإعداد يلزمه العَدُّ ويلزمه الاعتداد ، فالمرءُ لا يعتدُّ بالمال إلا أعدّه وعدّه ، ظلٌّ منشغلاً بذلك . وهذا يلزمه كنزه عدمُ إنفاقه فيما يجبُ إنفاقه فيه .

ومناسبة هذا لما تقوم عليه السّورة من المعنى المحوري جدّ قوية وبينّة ، فالترهيب بادٍ في هذه الوجوه المتنوعة من الأداء في (جمع) وفي هذا التفرد في أداء (عدده).

وهذا الفعلُ (الجمعُ ، والعدُّ) له علّةٌ وباعثٌ قائم في نفسه لا يكاد يفارقه بينته الآيةُ التّالية وكأنّ في الآية السّابقة ما يثيرُ العاقل حين يسمع هذا الفعلُ (جمع المال وتعيده) ما بال هذا يفعل ذلك ، فيأتي قول الله ﷻ : ﴿ مَحْسَبٌ أَنْ مَالَهُ أَحْلَدُهُ ﴾ .

تبيّن هذه الآية أنّ هنالك خللاً في عقل هذا المتحدث عنه ، يتمثّل هذا الخلل في حسبانِه أنّ هذا المال الذي يجمعه ويعدّه هو سبيله إلى الخلود . جاء البيان بـ ﴿ مَحْسَبٌ ﴾ للدّلالة على أنّه في ضلالة اعتقاد ، فهذا الفعلُ (حسب) لا يأتي في القرآن الكريم إلا دّلالة على أنّ فاعله في ضلالة فيما ذهب إليه ، وأن محسوبه ضلالٌ مبين وخطأ فادحٌ :

﴿ لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ مَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْفَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ﴾

(البقرة: ٢٧٣) .

﴿ وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَسِطٌ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمَلِئْتَ مِنْهُمْ رُغْبًا ﴾ (الكهف: ١٨) .

﴿ أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِ أَوْلِيَآءِ ۗ إِنَّا أَعْتَدْنَا لَهُمْ لِلْكَافِرِينَ نَزْلًا ۗ ﴾ (الكهف: ١٠٢) .

﴿ الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيهِمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُحْسِنُونَ صُنْعًا ۗ ﴾

(الكهف: ١٠٤)

﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنْ أَكْثَرُهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۗ إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ۗ ﴾ (الفرقان: ٤٤) .

﴿ أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۗ ﴾ (العنكبوت: ٢) .

﴿ أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَنْ يَسْبِقُونَا ۗ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ۗ ﴾

(العنكبوت: ٤) .

﴿ مَحْسَبُونَ الْأَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُوا ۗ وَإِنْ يَأْتِ الْأَحْزَابُ يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُمْ بَادُونَ فِي الْأَعْرَابِ يَسْأَلُونَ عَنْ أَنْبَائِكُمْ وَلَوْ كَانُوا فِيكُمْ مَا قَتَلُوا إِلَّا قَلِيلًا ۗ ﴾ (الأحزاب: ٢٠) .

﴿ أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتِهِمْ ۗ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ۗ ﴾ (الجنائية: ٢١) .

﴿ أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَنْ لَنْ نُخْرِجَ اللَّهُ أَضْغَانَهُمْ ۗ ﴾

(محمد: ٢٩) .

﴿ يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكَ ۗ وَحَسَبُونا أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ ۗ أَلَّا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ ۗ ﴾ (المجادلة: ١٨) .

﴿ لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قَرْيٍ مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ ۗ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ ۗ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ ۗ ﴾

(الحشر: ١٤) .

﴿ أَلْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ ۗ ﴾ (القيامة: ٣) .

﴿ اُنْحَسِبُ الْاِنْسَانُ اَنْ يُتْرَكَ سُدىً ﴾ (القيامة: ٣٦) .

﴿ اُنْحَسِبُ اَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ اَحَدٌ ﴾ (البلد: ٥) .

﴿ اُنْحَسِبُ اَنْ لَمْ يَرَهُ اَحَدٌ ﴾ (البلد: ٧) .

في كل هذه الآيات تجد الفعل (حسب) جاء للدلالة على ما بينته لك من الخطأ في ما ذهب إليه وتقديره ، فما عند الحساب غير الوهم والضلالة .

وهذا من السنة البيانية للقرآن الكريم ، وفي البيان النبوي تجده كثيراً غير أنه ليس بالمطرود اطراده في البيان القرآن ، فأكثر المواضع التي استعمل فيها النبي ﷺ هذه المادة بمعنى الاعتقاد لا بمعنى العد جاءت دلالة المادة على خطأ في العلم أو المعتقد ، وجاء قليلاً بمعنى الظن على نحو ما روى مسلم في كتاب (الزهد والرقائق) من صحيحه بسنده عن عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ مَدَحَ رَجُلٌ رَجُلًا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : فَقَالَ : « وَيْحَكَ قَطَعْتَ عُنُقَ صَاحِبِكَ قَطَعْتَ عُنُقَ صَاحِبِكَ » . مِرَارًا « إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ مَادِحًا صَاحِبَهُ لَا مَحَالَةَ فَلْيَقُلْ أَحْسِبُ فُلَانًا وَاللَّهُ حَسِيبُهُ وَلَا أُزَكِّي عَلَى اللَّهِ أَحَدًا أَحْسِبُهُ إِنْ كَانَ يَعْلَمُ ذَلِكَ كَذَا وَكَذَا » .

لايستقيم في هذا الحديث أن يكون مدلول (حسب) القطع بالخطأ في المعتقد أو الرؤية بل الظن غير القاطع . فحسب هنا بمعنى أظن^(١) .

(١) في هذا دليل بين قوي على أن القرآن الكريم من عند الله ﷻ وليس من عند سيدنا محمد ﷺ فلو كان من عنده لما اطردت دلالة مادة (حسب) على الخطأ في المعتقد ، وعدم الاطراد في السنة . فالسنة أقرب إلى المعهود الاستعمالي (التداولي) للعرب زمن النبوة . الغالب عليهم استعماله كثيراً في الاعتقاد الخاطيء ، وقد يأتي في الظن الراجح ، وفي الاعتقاد القويم الجازم .

إن للقرآن الكريم سنناً بيانية مطردة ، لاتجدها في غيره ، مما يدل دلالة قاهرة ظاهرة على أنه من عند الله ﷻ لا من عند أحدٍ من العالمين .

فهذا الجامعُ المعددٌ يتوهمُ أنَّ جمعه وتعديده المالَ هو الذي سيُحققُ له الخلودَ الذي ينشدهُ ، وقد ضلَّ ضلالاً مبيناً .
حسبانُ المرءِ أنَّ ماله هو السبيلُ الأوحدُ لإخلاجه إنما هو من الضلالِ المبينِ الذي لا يرضى عاقلٌ أن يقوم فيه ، أو يكون منه بسبيل .
والإخلاقُ في قوله ﷺ ﴿ أَخْلَدَهُ ﴾ مرده إلى الخلدِ الذي هو البقاء والديمومة .

وفي البيان القرآني : ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ ﴾ (الأعراف: ١٧٦) أي ركن إليها وسكن ، ودار الخلد هي الجنة لأن أهلها يبقون فيها لا يخرجون ، والخوالد : الجبال لبقائها .

وفي الكتاب العزيز : ﴿ وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنْثُورًا ﴾ (الإنسان: ١٩) أي على سنٍّ ثابتٍ لا يكبرون ، ولا يتغيرون .
﴿ فَوَسَّوْا إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى ﴾ (طه: ١٢٠) أي شجرة البقاء والديمومة في الجنة .

﴿ وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِن مِّن مَّتِّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ ﴾ (الأنبياء: ٣٤) . أي البقاء دون موتٍ .
فمعنى أخلده أي يبقيه فلا يفنى .

وهذا على سبيل تنزيل حاله حالاً من يحسبُ أنه لا يموت ، وإن كان في حقيقة أمره لا يستطيعُ أحدٌ البتة أن ينكر أنه سيموت ، فليس هنالك عاقلٌ ينكر الموت ، تلك هي الحقيقة التي اجتمع عليها الناسُ جميعاً على اختلاف أعصارهم وأمصارهم ، ومعتقداتهم ، ولكن لسان حالهم يقول إنهم يعملون عمل من يؤمن أنه باقٍ لا يموت .

فالآية جاءت على سبيل التنزيل ، وفي هذا تنفيرٌ من طول الأمل ، ومن العملِ على أنه ممتدُّ عمره إلى آماذٍ ، فينسى أو يتشاغل عن العمل لما بعد الموت .

ويمكن أن يُفهم الفعل (أخلده) على معنى أبقاه في منعة وعزة ، فهو أخلد عزه ومنعته وسطوته ، لا أخلد عمره ، فالفرق بين الفهمين هو مناط الإخلاد الأول جعلَ مناطَ الإخلاد العمر ، فهو باقٍ لا يفنى .

والآخر جعل مناط الإخلاد العزة والمنعة والسطوة مدى البقاء في الحياة .

الأول أكثر مبالغة ، وأوغل في التنفير والتسفيه ، وهو أقرب للسياق .

والآخر أقرب إلى الواقع ، فجمهرة جامعي المال يغلب عليهم حسابان أن المال هو الذي يحفظ عليهم ما هم فيه من توقيير الدَّهْمَاءِ والعامَّة ، واستيلائهم على القرب من السلطان ، ومركز القرار كما يقولون. وشاع في العامَّة والدَّهْمَاءِ تقويمُ أقدار النَّاسِ بما في خزائنهم من أموال .

وجاء الفعل ﴿ أَخْلَدُهُ ﴾ ماضياً وظاهر الحال أن يكون مضارعاً أي يُخْلِدُهُ ، ولكن البيان عدلٌ عن المضارع دلالة على أنه يحسب أنه قد تم ذلك ، وأنه لا شك فيه ، فهو أملٌ قد ملأ صدره ، فحسب مالم يقع قد وقع .

وقد صدق الحسن البصري : « ما رأيت يقيناً لا شك فيه أشبه بشك لا يقيناً

فيه كالموت »

ويقول الزمخشري في معنى أخلده : « طول المال أمله ، ومنه الأمانى البعيدة ، حتى أصبح لفرط غفلته وطول أمله يحسب أن المال تركه خالداً في الدنيا لا يموت . أو يعمل من تشييد البيان الموثق بالصخر والآجر وغرس الأشجار وعمارة الأرض : عمل من يظن أن ماله أبقاه حياً .

أو هو تعريضٌ بالعمل الصالح . وأنه هو الذي أخلد صاحبه في النعيم ؛ فأما المالُ فما أخلد أحداً فيه .»

إلى هنا ينتهي القسم الأول من السورة القائم ببيان وَسْمِ الهمزة اللمزة ، وأثره في المجتمع ، وكانت السورة قد استهلَّت ببيان ما ينتظر الهمزة اللمزة ، وكان هذا بياناً فيه إجمالٌ وتهويلٌ ﴿ وَيْلٌ ﴾ ، فجاء القسم الآخر من السورة

يفصل ما ينتظرُ الهمزة اللمزة في أخرها التي حسبَ جهالةً أن ماله الذي جمعه
وعدده سيعصمه من الفناء .

يستهلُّ هذا القسم بقوله ﷺ : ﴿ كَلَّا ﴾ وفيها من الردع والزجر وإبطال
ما ملأ قلبَ الهمزة من الحسبان الضالَّ ، فهناك تناظر في الأثر بين (كلاً)
و(ويل) كلاهما يفعم القلب رهبةً وردعاً وزجراً .

تجمع هذه الكلمة ﴿ كَلَّا ﴾ صنوفاً من الردع والزجر ، وقد كثر استعمالها
في القرآن الكريم لهذا المعنى .

وأردف هذا الردع بالقسم فقال ﷺ : ﴿ لَيْبِذَنِّ فِي الْحُطْمَةِ ﴾ فهذه (اللام)
هي الموطئة للقسم ، و(النون) في آخرها نون التوكيد .

التوكيد هنا مراعى فيه حال المعنى ، فهو معنىً جديرٌ بأن يقرَّرَ في كلِّ
قلبٍ ، وإن كان قلباً خالياً من التوقف أو التردد فيما يسمعُ فضلاً عن أن يكون
خالياً من مدافعتِهِ .

غيرُ قليلٍ من المعاني في القرآن الكريم يأتي التوكيدُ مراعاةً لحالها
المستحقُّ تقريراً في كلِّ قلبٍ وتوطيئاً وإنماءً بحيثُ يملأ القلب ، ولا يدعُ لما
يناقضه فيه مكانا .

مقتضياتُ التوكيد في البيان القرآني أكثرها إلى حال المعنى منها إلى حال
المخاطب ، فالمخاطبُ بالقرآن الكريم أكثره أو جلُّه غير متعيّن أو غير
مشخصٍ لأنّه بيانٌ لكلِّ عصرٍ ومصرٍ وجنسٍ ، وهذا لا يتلاءمُ مع تعيّن
المخاطبِ وتشخصه ، بحيثُ لا يشتملُ على غيره .

وفي الكلام طيُّ لما في ﴿ كَلَّا ﴾ من الدلالة على الرد على هذا الحسبان ،
فكأنه قيل : كلا ليهلكنَّ ، وينبذن في الحطمة .

طوى القول في الهلاك ؛ لأنَّ منطقَ العقل يقضي بأن لا يحسبَ أحدٌ أنّه باقٍ
أو مديدٌ الأجل ، فاتجه البيانُ إلى ما هو أحقُّ بأن يُغرَسَ في القلوب ، فقال :
﴿ لَيْبِذَنِّ فِي الْحُطْمَةِ ﴾ .

والتَّبَذُ في لسان العربية الطَّرْحُ احتقاراً ومهانة واستقذاراً ، ولذا سُمي ولد الخطيئة منبوذاً ، وجاء في البيان القرآنيّ :

﴿ وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ١٠١) .
فهذا فيه معنى الطَّرْحِ ، والإهمالِ .

وكذلك قوله ﷺ : ﴿ أَوْكُلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَّبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (البقرة: ١٠٠) .

ويقول الشريف المرتضي :

إِنَّ الْفَضَائِلَ بَعْدَ فَقْدِ مُحَمَّدٍ
فَالآنَ هُنَّ كَثِيئَةٌ مِّنْبُودَةٌ
ويقول الشاعر صرُّرُ :

دَرَسَتْ مَعَالِمُهَا مَعَ الْأَدْرَاسِ
أَوْ حَلَسَ مُسْتَعْنٍ عَنِ الْأَحْلَاسِ
هل يُنْبِتُ النَّبْعَةَ الصَّفْرَاءَ رُسْتَاقُ
من أين لِلنَّبْطِيِّ الْفَدْمُ مَعْرِفَةٌ
وكيف يفهم قلبٌ دون فِطْنِهِ
من البلادَةِ أَبْوَابٌ وَأَغْلَاقُ
نَبَذَتْ عَرَضَكَ نَبَذَ النِّعْلِ مُخْلَقَةٌ
وكيف يُلبَسُ ثوبٌ وهو خُرَاقُ

فمادّة (نبد) فيها معنى الطرح والهوان والضيعة والقذف ، وفي هذا من التهديد والوعيد ما تنخلع له قلوب العارفين .

مجرد قوله (لِينْبَذَنَّ) يحمل ما يدلّ على سوء المصير ، فأهل الإكرام لا يُنْبَذُونَ ، وهذا الجزاء وفاق العمل ، فقد كانوا في حياتهم يستهينون بالعباد ، يهمزون ، ويلمزون احتكاراً واستهزاءً ، فلا يكون جزاؤهم إلا من جنس عملهم .
﴿ وَجَزَاؤُهُمْ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾ (الشورى: ٤٠) .

﴿ مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ط وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا تُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلُهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ (الأنعام: ١٦٠)

﴿ وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَّا هُمْ مِنَ اللَّهِ
مِنْ عَاصِمٍ ﴾ (يونس: ٢٧) .

﴿ مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى الَّذِينَ
عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ (القصص: ٨٤) .
﴿ مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا ﴾ (غافر: ٤٠) .

وجاء الفعل (ينبذن) مبنياً لغير الفاعل تهيولاً للفعل ، وإرعاباً ، فكان من
هو واقع منه الفعل لا يُحيطُ بعده بيانٌ ، فكلٌّ من يتأتى منه النبذ يومئذٍ
هو مشاركٌ في إيقاع هذا الفعل المرعب .

هنالك مراعاة نظير معنوي بين الفعل والجزاء : الهزاء واللمز ، وهو ضربٌ
من النبذ للآخر ، والجزاء نبذٌ .

وهنالك تقابلٌ بين حالي المعذب في الدنيا والآخرة ، في الدنيا كان مستكبراً
متعاضماً ، وفي الآخرة هو المهان المنبوذ والمطروح المحطم .

وفي هذا من الحبك المحقق لتماسك البيان ما فيه .
ويُبنى الفعل لغير الفاعل للدلالة على أنّ كلَّ ما يتأتى منه النبذ يسارعُ بنبذه
لما كان منه من قبح العمل .

وجاء البيان بما ينبذ فيه الهمزة اللمزة بقوله ﷻ : ﴿ لِيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطْمَةِ ﴾ .
الْحُطْمَةُ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ النَّارِ أَوْ لِنَوْعٍ مِنْهَا ، وَالْحُطْمُ فِيهِ مَعْنَى التَّهْشِيمِ فِي
قُوَّةٍ ، وَهَذَا يَعَادِلُ مَا اعْتَدَّ بِهِ مِنَ الْمَالِ ، فَجَعَلَهُ يَهْزَأُ بِالْعِبَادِ ، فَقُوَّتُهُ الَّتِي اعْتَدَّ
بِهَا جَزَاؤَهَا التَّحْطِيمَ وَالتَّهْشِيمَ ، فَهِيَ نَارٌ مِنْ شَأْنِهَا أَنْ تَهْشِمَ وَتَكْسِرَ مَا يُلْقَى
فِيهَا .

يقول أبو الحسن الحراليّ : « فلمعنى ما يختصُّ بالحكم يسمي تعالى باسم
من أسمائها من نحو « جهنم » فيما يكون مواجهة ومن نحو « الحطمة » فيما
يكون جزاء لقوة قهرواستعداد بعدد ، ونحو ذلك في سائر أسمائها »

وجاءت الكلمة على صيغة (فُعَلَة / حُطْمَة) وهي ملائمة لصيغة (همزة لمزة) فكانَ فعلها الذي لا تكفُّ عنه هو الحطْمُ والتكسيرُ والتَّهْشِيمُ .

وفي التناسق الإيقاعي بين (همزة/ لمزة/ حطمة) سبكٌ يحقق للبيان تماسكه .
ويأتي البيان مهولاً لشأنها بقوله ﷺ : ﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَطْمَةُ ﴾ وهو أسلوبٌ يُؤتى به لتحويل ما يسأل عنه إشارةً إلى أنه ممَّا لا يكون بملك أحدٍ أن يعلمه بنفسه ، ولا يعلمه به أحد من جنسه إنه مما يستأثرُ اللهُ ﷻ بعلمه والإعلام به .

ومن السنَّةِ البيانية للقرآن الكريم أنه إذ ما قيل ﴿ وَمَا أَدْرَاكَ ﴾ جاء البيان من بعده .

وإذا ما قيل ﴿ وَمَا يُدْرِيكَ ﴾ لا يأتي البيان من بعده .

وهنا قال ﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَطْمَةُ ﴾ فجاء البيان في الآية التالية ﴿ نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ ﴾ أضاف النار إلى اسم الجلالة تهويلاً ، وهذا هو الموضع الذي أضيفت فيه النارُ إلى اسم الجلالة ، فاكتمت النار بإضافتها إلى اسمه ﷻ من العظمة والهيبة والترهيب والترويع ، فهي نارٌ خلقها اللهُ المقتدر ، وليست كناركم . فالإضافة هنا لاتفيد تخصيصاً فالنيرانُ كلها بدرجاتها اللهُ ﷻ ، وإنما أضيفت بياناً لخصوصية في صفتها وحالتها وفعلها .

وزاد هذا الترويع والتَّهْوِيلُ بأن وصفها بقوله ﴿ الْمُوقَدَةُ ﴾ أي أنها نارٌ مستمرٌّ وقودها مشتعلٌ لهيبها ، لاتخمدُ ، ولا تهدأُ أبداً ، وجاء مثلُ هذا في سورة البروج ﴿ النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ ﴾ أي التي لا يفنى وقودها ، بل يتجدد وقودها .

ويأتي مزيدٌ من التَّهْوِيلِ والترويع من هذه النار بقوله ﷻ : ﴿ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ ﴾ وهذا الوصف للنَّارِ فيه مجال للتدبر .

يقول الطبري : « التي يطلع ألمها ووهجها القلوب والاطلاع والبلوغ قد يكونان بمعنى . حُكي عن العرب سماعا : متى طَلَعَتْ أَرْضَنَا وطلعتُ أرضي : بلغت » .

ويقول الزمخشري : « يعني أنها تدخل في أجوافهم حتى تصل إلى صدورهم وتطلع على أفئدتهم ، وهي أوساط القلوب ، ولا شيء في بدن الإنسان أطف من الفؤاد ، ولا أشدّ تألماً منه بأدنى أذى يمسه ، فكيف إذا اطلعت عليه نار جهنم واستولت عليه . ويجوز أن يخصّ الأفئدة لأنها مواطن الكفر والعقائد الفاسدة والنيات الخبيثة . ومعنى اطلاع النار عليها : أنها تعلوها وتغلبها وتشتمل عليها . أو تطالع على سبيل المجاز معادن موجبها »

ويقول ابن عطية : « ويحتمل أن يكون المعنى أنها لا يتجاوزها أحد حتى تأخذه بواجب عقيدة قلبه ونيته فكأنها متطلعة على القلوب باطلاع الله تعالى إياها »

ويقول الطاهر بن عاشور : « والاطلاع يجوز أن يكون بمعنى الإتيان مبالغة في طلع ، أي الإتيان السريع بقوة واستيلاء ، فالمعنى : التي تنفذ إلى الأفئدة فتحرقها في وقت حرق ظاهر الجسد .

وأن يكون بمعنى الكشف والمشاهدة قال تعالى : ﴿ فَأَطَّلَعَ فَرَّاءَهُ فِي سَوَاءٍ أَلْجَحِيمِ ﴾ (الصفات: ٥٥) فيفيد أنّ النار تحرق الأفئدة إحراق العالم بما تحتوي عليه الأفئدة من الكفر فتصيب كل فؤاد بما هو كفاؤه من شدة الحرق على حسب مبلغ سوء اعتقاده ، وذلك بتقدير من الله بين شدة النار وقابلية المتأثر بها لا يعلمه إلا مُقدِّره » .

فهذه جمهرة من مقالات أهل العلم .

والأقرب عندي أنّ الاطلاع هو البلوغ ، وتعديته بعلى دلالة على التمكن ، فهو ليس مجرد بلوغ ووصول ، بل هو استيلاء ، فكأنه قيل التي تستولى على الأفئدة ، وفي هذا كناية على استيلائها على الجسد كله ، لأنّ الفؤاد هو باطن

القلب ، الذي هو باطن الجسد ، فإذا استولت عليه ، فاستيلاؤها على ما هو أظهر أولى . ليس في الجسد شيء إلا استولت عليه ، وهنالك تناسبٌ بين مادة الفؤاد ، والنار ، فالفؤاد التوقد ، ويقال فؤاد الخُبْزة شواها ، والفئيد ما سُوي على النار ، والفئيد : النار نفسها ، والفؤاد القلبُ سمي بذلك لتفؤده وتوقده .

وفي البيان القرآني لا يأتي إلا لما هو معنويٌّ في الإنسان ، بخلاف القلب ، فقد يأتي ويراد به ما هو حسيٌّ عضوي . وليس يخفى أن الاستهزاء بالعباد ، وحسبانُ أن المال مُخلدٌ إنما هو من عمل القلب ، فكان هو الأولى أن تطلع عليه النار .

وكان اطلاع النار على الأفئدة لأنها هي محل الاستكبار الذي مجلاه الهمز واللمز .

الفؤاد هو منبتُ الكبر ومعدنُه ، فكان حريًّا أن يكونَ هو الذي يقعُ عليه اطلاعُ النار ، فكما فؤادُه الكبرُ في الدنيا ، وأحرقه ، وآلمه كذلك يكون الأمر في الآخرة تطلع عليه النار تحرقه وتؤلمه . جزاءً وفاقًا .

وانظر التناسب بين مدلول (الأفئدة) ومدلول الإحراقِ بالكبرِ في الدنيا ، والإحراقِ بالنارِ في الآخرة .

هذا التَّلاَظُّ هو صورةٌ من صور حَبْكَ البَيانِ مِمَّا يُحَقِّقُ تَماسُكَهُ .

ويأتي من بعد ذلك ما يقتل أدنى أملٍ في أن يخرج منها ﴿ إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّوَصَّدَةٌ ﴾ فهو الذي كان يحسبُ أنَّ ماله سيخلده ، فلن يخرج من الدنيا ، بل هو مخلد فيها ، فجزاؤه أن تكون عليه النار موصدة لا يخرج منها .

وفي قوله ﷻ : ﴿ عَلَيْهِمْ مُّوَصَّدَةٌ ﴾ أفاد تقديمُ الجار والمجرور ﴿ عَلَيْهِمْ ﴾ على متعلِّقه ﴿ مُّوَصَّدَةٌ ﴾ تأكيد معنى الإيصاد عليهم ، فهي تُوصدُ على من فيها جميعاً .

وفي قوله ﴿ عَلَيْهِمْ ﴾ إفادة الإطباق والإحاطة . والتوكيد بأن لتقرير المعنى لأهميته ، وليس دفعاً للإنكار المخاطب.

والإيصادُ يحملُ معنى الإطباق ، وفيه دلالةٌ على ملازمة العذاب ، وتقريرُ لِيَأْسِهِمْ من أملِ الخروجِ والإفلاتِ منها ، ، فأيصادُ الأبوابِ في العقوبة يقطعُ أدنى أملٍ في الخروج ، وقد جاء في آخر سورة البلد ﴿ عَلَيْهِمْ نَارٌ مُّؤَصَّدَةٌ ﴾ .

ويأتي قوله ﷺ ﴿ فِي عَمَدٍ مُّمدَّدةٍ ﴾ فيحتمل أن يكونَ المعنى على أنهم يعذبون في عمدٍ مُمدَّدة ، وتكون ﴿ فِي ﴾ هنا معادة لـ(في) في قوله ﷺ : ﴿ فِي الحُطْمَةِ ﴾ أي لينبذنَّ في الحُطْمَةِ ، في عمدٍ مُمدَّدة أي أنه ينبذ في الحطمة مسلوفاً في عمدٍ مُمدَّدة كما تسلك الشياهُ حين تشوى ، فهم يُنبذون ويحطّمون ويسلكون في عمدٍ مُمدَّدة .

وعلى هذا يكون قوله ﷺ ﴿ فِي عَمَدٍ مُّمدَّدةٍ ﴾ في محلِّ نصبٍ على الحال من الضمير في عليهم ، أي إنها عليهم مؤصدةٌ حال كونهم مسلوكين في عمدٍ مُمدَّدة. وفي هذا من الإهانة ما فيه ، فكأنهم أنعامٌ ربطت في أعمدة ، وفي هذا تناسبٌ مع فعلهم الاستكباري في الدنيا ، فليس أذل للمرء من أن يعذبَ مربوطاً ربط الدوابِّ ، ولو أنهم أوثقوا غير مربوطين إلى أعمدة لكان ذلك أهون إهانة ومذلة . فجمع لهم التَّحْطِيمَ والإهانة والمذلة .

ويحتملُ أن يكون المعنى أن أبواب النار مؤصدة بعُمدٍ مُمدَّدة ، فلا يتأتَّى فتحها .

ويحتملُ أن تكون الحرفُ (في) بِمَعْنَى (الباء) أي مؤصدة بعُمدٍ مُمدَّدة . ويذكر الطبريُّ أن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قرأ : « إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّؤَصَّدَةٌ بِعَمَدٍ مُّمدَّدةٍ » .

والظنُّ أنَّها قراءةٌ تفسيريَّة .

وليس يخفى عليك ما بُنيت عليه السُّورة من اتِّفاقِ آخرِ آياتها على صوت (الهاء) في آيتين ، وصوت (تاء التانيث) ، التي يوقف عليها هاءٌ ، فتعادلت

أواخر الآيات مما حقق لها تناسقاً صوتياً . وكذلك تلحظ التناسب بين (همزة / لمزة / حطمة) والتناسب بين (عدده / أخلده) و(موقدة / موصدة).

فاصلة القول

تبين لك من قبل علاقة سورة (الهمزة) بسباقها : سورة (العصر) وبلحاقها سورة (الفيل) وهي أيضاً ذات علاقة بسورة (النساء) .

العلاقة بين السورتين علاقة الداء ممثلاً فيما أبانت عنه سورة الهمزة ، والدواء ممثلاً في ما أبانت عنه سورة (النساء) وهو مكرّس في فاتحتها :

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَنَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝ ﴾ (النساء: ١) .

قوله ﷻ : ﴿ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ إذا ما أحسن فقهه ، والإيمان به والاطمئنان إليه ، والالتزام بما فيه من معاني الهدى كان الحجاز المنيع من التردّي في الداء الذي شخصته سورة (الهمزة) داء الاستكبار متجلياً في ممارسة الهمز واللمز .

سورة النساء مؤسسة على قاعدة توحد الناس في النشأة ، وعلى دعامتي العدل والرحمة في التعامل والتواصل فيما بينهم ، وهذا إذا ما تحقق الوفاء بحقه لم يكن البتة في المجتمع همزاً ولمزاً .

ومجمل القول في البنية الكبرى لسورة (الهمزة) أنها بُنيت على أن قوله ﷻ ﴿ وَيَلْ لِكُلِّ هَمْزَةٍ لَمْزَةٌ ﴾ مقدمة تكثف معنى السورة ، ومقصودها الأعظم : بيان الفعل الخاسر في الدنيا وجزاؤه ، فقوله ﷻ ﴿ وَيَلْ ﴾ إجمال بيان للجزاء ، وقوله (الهمزة واللمزة) إجمال بيان للفعل الخاسر .

ثم جاء التبيين لما أجمل مكوناً من تبيين الفعل الخاسر وتبيين الجزاء عليه. بني التبيين على غير ما بني عليه الاستهلال المجمل المكثف .

التبيينُ بدأ ببيان الفعل الخاسر ، وختم بيان الجزاء الوبيل . فكان هذا بمثابة ردِّ عجزٍ على صدر ، وهو ضربٌ من التشكيلِ الدائريِّ للمعنى .
وتلحظ أن المعنى المحوريَّ للسورة (المقصود الأعظم) قائمٌ في مكونات السورة مقدمةً وموضوعاً .

لا تكاد تجد مكوناً من مكوناتها إلا وهذا المعنى المحوري قائمٌ فيه بما يتغازرُ فيه من التثقيف النفسيِّ للسامع إزاء هذا الفعل الخاسر وجزاؤه .
تجدُ هذا في كلمات السورة مادةً وبنيةً ، وفي تركيب الجمل ، وطرقِ أدائها (وجوه القراءات) ، وفي صورها ، وفي إيقاعها على ما سبقت الإشارة إليه في مواطنه من التحليل والتأويل للبناء التركيبيِّ للسورة .

وتبيّن لك أن البناءَ التركيبيَّ للسورة اعتمد على ضربين من العلاقاتِ :
العلاقات النظامية (التحويّة) .
والعلاقات الدلالية المعنويّة .

بهذين الضربين من العلاقات تحققت في بيانِ السورة عوامل التماسك النصيِّ اللفظية والمعنويّة ..

وأبصارُ حضور المعنى المحوريِّ (المقصود الأعظم) في مكونات السورة ، وتكويناتها غير عسر لقصر السياق الكليِّ للسورة ، من أنّها من قصار السور ، وذلك الغالبُ في مثلها ، أمّا السورُ الطوالُ والمئينُ ، فأبصارُ حضور المعنى المحوريِّ (المقصود الأعظم) في كلّ مكوناتها وتكويناتها إنّما يحتاجُ إلى مزيدٍ مراجعةٍ ومزيدٍ من اللقائية والفراسة البيانية ، وذلك للطفِ حضوره ، مما قد يخفى على غير قليلٍ فيحسبُ غير راشدٍ أنّه ليس بقائمٍ فيها . وهو الذي ما أحسن القيام لهذه العبادة الشريفة : النصح لكتابِ الله فقهاً وفهماً وتدبراً .

وفقه المعنى في السياق الكليِّ للسورة فوقَ أنّه معينٌ على الاقترابِ من تحرير المعنى القرآنيِّ للتركيب (الصورة) ممّا يجعل الاحتمالات الضعيفة ،

والتأويلات اللغوية والنحوية التي لا تلحظ حركة المعنى القرآني في البيان بقدر ما تلحظ الإمكان الإعرابي ، والمعنى النحوي للتركيب ، يجعل هذه الاحتمالات أقوى تباعداً من التأويل ، فغير قليل من التوجيهات النحوية للبيان القرآني مهمومٌ بالإمكان اللغوي والجواز الاستعمالي ، وكأننا نعمل على توفير مسوغات الاستعمال في البيان القرآني ، فتراهم إذا ما انتهوا إلى الجواز اللغويّ حطوا رحالهم ، مع أنّ الغاية هي ليس تحقيق الجواز النحوي بل استبصار وجه الاختيار بين الوجوه التي يتداولها العرب في بيانهم .

بيان الوحي يستغني بتنزيله عن غيره في إثبات جوازه وصحته . فهو كـلّه نصٌّ في تأصيل الاستعمال ، بل في تأصيل سُمُو الاستعمال ، فكل ما جاء به البيان القرآني ليس فصيحاً فحسب ، بل هو الأَفْصَحُ في سياقه . والاعتداد بالفصاحة السياقية لا الفصاحة الذاتية هو الأليق بالنظر في بيان الوحي . فما هو غير فصيح في ذاته يكون هو الأَفْصَحُ في سياقه إذا ما اصطفاه بيان الوحي .

مجرد اصطفاه بيان الوحي له يرتقي به من كونه فصيحاً إلى كونه الأَفْصَحُ ، بل يرتقي به من كونه غير فصيح في نفسه إلى كونه الأَفْصَحُ في سياقه .

في غير بيان الوحي يكون السعي إلى تحقيق الجواز الاستعمالي عملاً محموداً ، أمّا بيان الوحي قرآناً وسنةً ، فذلك السعي مفروعٌ منه بل بيان الوحي هو الذي يستدلُّ به على صحة الاستعمال ، فهو الشاهد لغيره لا المشهود له من غيره .

الفريضة أن نسعى إلى توجيه الاختيار القرآني لما جاء به على غيره مما هو قائمٌ في لسان العرب ، وتداولهم وجوه الإبانة .

قلت ملاحظة السياق الكلي للسورة معينٌ على حسن البصر بدلالات التراكيب ومزايا الخصائص البيانية التي اصطفاها البيان القرآني . ومعينٌ على إبصار مستويات المعنى القرآني ، ولا سيما المعنى الإحساني الذي لا تتناهى مستوياته ترقياً ، فهو يتصاعد بالمتدبر ، ويتسم به مدارج القرب الأقدس .

ومن وجوه المعنى في قول الله ﷻ :

﴿ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ
وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾ (الزمر: ١٨) .

﴿ وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمْ الْعَذَابُ
بَغْتَةً وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴾ (الزمر: ٥٥) .

على أن (أحسن) على بابها أي أحسن وجوهه ، فلمعنى ما أنزل وجوه منها
ما هو جمهوري قريب ، ومنها ما هو إحساني متصاعد ، والبيان عن هذا
المعنى جاء في صورة قادرة على أن تمنح كلاً على قدر أدواته وطاقاته في
التلقي ، فما على العبد المتدبر إلا أن يجتهد في امتلاك أدوات التلقي ، وأن
يهيئ قلبه لفيوض العطاء الإحساني .

العبد المحسن إلى نفسه عليه أن يأخذ الوجوه العليا في التربية من المعنى
على نحو ما سبق أن بينت لك في قول الله ﷻ : ﴿ وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ
إِلَى مَيْسَرَةٍ ﴾ ففي هذه الجملة القرآنية قراءات ، ولكل قراءة معنى ذو مستوى
تثقيفي متلائم مع ثلة من السائرین إلى مرضاة رب العالمين ، ومن شاء النصح
لنفسه اصطفى أعلى الوجوه تثقيفاً فلزم .

* * *

استنباط معاني الهدى من أحاديث العزل لمنع الحمل في الصحيحين

أثرت أن يكون مناط التدبر لاستنباط معاني الهدى تكليفاً وتثقيفاً في البيان النبوي أحاديث باب اشتجر القول فيه، فأشكَل الأمر على بعض من أهل النظر، وهو باب حملت فيه السنة المطهرة أمانة القيام بالهدى فيه، فلم يرد فيه من الذكر الحكيم نص صريح. إنه باب (العزل لمنع الحمل) أي عزل الرجل عن أمته أو زوجه مخافة الحمل، وهو ما يُعرف في زماننا بمنع الحمل أو تنظيم النسل بوسائل طبية.

عمدت إلى ذلك الباب، فاصطفيته لما مضى، ولما كان للناس شغل به على اختلاف أغراضهم وتوابعهم، فرأيت أنه أخصب وأجدى وأنفع وأهدى إلى تحقيق معاني الهدى وتحريرها في بيان النبوة.

ولما كانت الأحاديث المروية في قضية العزل جد كثيرة وجب الجمع الاستقصائي لها، مما أودع في أسفار السنة النبوية على اختلاف أنواعها ودرجاتها: كتب الصحاح والسنن والمسانيد والزوائد والعيالي والأطراف مما أمكنني الوقوف عليه، فإذا ما كان مما لم أقف عليه، وهو لامحالة موجود، فالحق أنني لم أستطع بلوغه لعجز وضيق يد، وبدهي أنه لا يحيط بالسنة واحد من البشر، وإنما تحيط بها الأمة، فلا يخفى عليها من السنة إن شاء الله تعالى شيء.

ومن بعد الجمع وثقت النص وتحققته من نسبه مرفوعاً إلى النبي ﷺ، بل فعلت مع ما هو موقوف على واحد من صحابته رضي الله عنهم للاهتداء به في فهم ما هو مرفوع.

وَتَوْثِيقُ النَّصِّ عَمَلٌ رِئِيسٌ فِي بَابِ فِقْهِ النُّصُوصِ سِوَاءَ مِنْهَا مَا كَانَ إِبْدَاعًا فِي
الْكَلِمَةِ الْإِنْسَانِ ، أَوْ مَا كَانَ هَدْيًا فِي بَيَانِ الْوَحْيِ ، فَمَا يَكُونُ لِنَاقِدٍ أَوْ مُتَدَبِّرٍ أَنْ
يُمَارِسَ عَمَلَهُ فِي أَيِّ جِنْسٍ مِنْ أَجْنَاسِ الْبَيَانِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَأَكَّدَ لَدَيْهِ وَثَاقَةٌ
اِنْتِسَابِ النَّصِّ لِقَائِلِهِ وَتَمَخُّضِهِ مِنْ أَغْوَارِهِ .

وَمَنْ بَعْدَ الْجَمْعِ وَالتَّوْثِيقِ كَانَ تَصْنِيفُ النُّصُوصِ وَجَعَلَ الْمَتَنَاظِرَاتِ فِي
وَحَدَاتٍ يُمَكِّنُ اسْتِخْلَاصَ مَا تَتَّفِقُ فِيهِ ، وَكَشَفَ مَا تَخْتَلِفُ فِيهِ وَتَفْتَرِقُ ، ثُمَّ
مُقَابَلَتَهَا بِمَا كَانَ عَلَى الْجَانِبِ الْآخَرَ مِنْهَا .

صَنَّفَتْ أَحَادِيثَ الْعَزْلِ وَفَقَا لِمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ ظَاهِرُ الْبَيَانِ فِيهَا ، فَجَعَلْتَهَا فِي

شَرِيحَيْنِ :

الأوَّلُ : مَا يُعْطَى ظَاهِرُهُ مَنَعَ الْعَزْلَ وَجَعَلْتَهُ عَلَى مَبْحَثَيْنِ .

وَالْآخِرُ : مَا يُعْطَى ظَاهِرُهُ إِبَاحَةَ الْمَنَعِ وَجَعَلْتَهُ أَيْضًا عَلَى مَبْحَثَيْنِ .

ثُمَّ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ حَقَّقَتْ بِنِيَّةِ النَّصِّ فِي كُلِّ ، فَرَصَدَتْ الرِّوَايَاتِ الْوَارِدَةَ فِي
كُلِّ تَرْكِيبٍ مُبِينًا وَثَاقَةَ هَذِهِ الرِّوَايَاتِ وَدَرَجَاتِهَا لِيَكُونَ ذَلِكَ وَطَاءً وَتَهْيِئَةً لِدِرَاسَةِ
بِنِيَّةِ النَّصِّ وَفَقَا لِمَنْهَجِ التَّحْلِيلِ الدَّاخِلِيِّ لِتَرَكَيبِهِ فِي ضَوْءِ الْقَرَأَتَيْنِ الْمَقَالِيَّةِ
وَالْمُلَابَسَاتِ الدَّاخِلِيَّةِ وَالخَارِجِيَّةِ لَهَا ، وَأَفَاقِ السِّيَاقِ الَّذِي يُقَامُ عَلَيْهِ وَالغَايَةِ الَّتِي
يُرْمَى بِهَ إِلَيْهَا ، وَمُثِيرَاتِ وَأَسْبَابِ وَرُودِهِ ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ دَاخِلٌ فِي مَنْهَجِ
التَّحْلِيلِ الْخَارِجِيِّ لِمَا هُوَ ذُو أَثَرٍ بَالِغٍ فِي بِنَاءِ وَتَشْكِيلِ مَعْنَى النَّصِّ .

وَإِنِّي إِذْ أَعْتَمِدُ ذَلِكَ إِنَّمَا أَسْتَمِدُّ أُصُولَهُ وَفُرُوعَهُ مِنْ مَنِهَاجِ عَقْلَيْنِ عَظِيمَيْنِ
كُلِّ مِنْهُمَا مَعِينٌ لَا يَنْضَبُ : الْعَقْلُ الْأُصُولِيُّ بِدِقَّتِهِ وَإِحْكَامِهِ وَضَبْطِهِ ، وَالْعَقْلُ
الْبَلَاغِيُّ بِلُطْفِهِ وَتَدَسُّسِهِ ، وَبَصَرَهُ بِدَقَائِقِ الْمَعَانِي وَلَطَائِفِهَا وَطَرَائِفِهَا ، وَلَا سِيَّمَا
عَقْلُ عَبْدِ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِيِّ فِي كِتَابِيهِ : الْأَسْرَارُ وَالذَّلَائِلُ ، وَعَقْلُ السَّعْدِ
الْتَفْتَازَانِيِّ فِي مَطْوَلِهِ ، فَهُمَا الْعَقْلَانِ الْمُمَثِّلَانِ لِلْعَقْلِ الْبَلَاغِيِّ الْعَرَبِيِّ .

وَلَمَّا كَانَ التَّحْلِيلُ البَيَانِي لِجَمِيعِ صَيَغِ أَحَادِيثِ العَزَلِ فِي البَابَيْنِ الأَنفِينِ كُلِّ حَدِيثٍ عَلَى إِفْرَادِهِ سَيَّرْتَبَ عَلَيْهِ الوُقُوعُ فِي قَبْضَةِ التُّكْرَارِ العَقِيمِ كَانَ الأَهْدَى اتِّخَاذَ مَسَلِّكَ آخَرَ يُحَقِّقُ الغَايَةَ غَيْرَ مَنْقُوصَةٍ وَيَعْصِمُ مِنَ التَّرْدِي فِي غَيْرِ مَا هُوَ نَافِعٌ ، فَعَمَدْتُ إِلَى أَنْ أَتَّخِذَ مِنْ أَحَادِيثِ كُلِّ فَصَلٍ مِنَ البَابَيْنِ الأَنفِينِ صِيغَةً أَجْعَلُهَا أُمَّ الصِّيغِ فِي فَصَلِهَا أَنْطَلِقَ مِنْهَا وَأَجْمَعُ فِي تَحْلِيلِ بَيَانِهَا وَسَبْرِ أَغْوَارِ تَرَكَيبِهَا الأَحَادِيثِ الأُخْرَى القَائِمَةَ فِي مُحِيطِهَا ، فَلَا أَكَادُ أَدْعُ تَرَكَيبًا مِنْ تَرَكَيبِ أَحَادِيثِ ذَلِكَ الفَصَلِ دُونَ أَنْ يَتَنَاوَلَ التَّحْلِيلُ البَيَانِي مَعَ الحِرْصِ البَالِغِ عَلَى تَجْلِيَةِ المَفَارِقَاتِ البَيَانِيَّةِ حِينَ تَكُونُ هَذِهِ المَفَارِقَاتُ ذَاتَ أَثَرٍ مَا فِي اسْتِنْبَاطِ مَا فِيهَا مِنْ مَعَانِي الأَهْدَى اسْتِنْبَاطًا جَامِعًا بَيْنَ العَقْلِ الأَصُولِيِّ وَالعَقْلِ البَلَاغِيِّ مَعًا .

ثُمَّ كَانَتْ مُقَابَلَةُ النُّصُوصِ المُتَعَارِضَةِ وَأَنْتِهَاجِ السَّبِيلِ الأَقْوَمِ فِي الجَمْعِ وَالتَّرْجِيحِ وَفَقًا لَصُوَابِطِ الجَمْعِ وَالتَّرْجِيحِ بَيْنَ المُتَعَارِضَاتِ ، وَهُوَ بَابٌ جَدُّ عَظِيمٍ وَعَرِيضٍ فِي مِنْهَاجِ وَأَثَارِ العَقْلِ الأَصُولِيِّ ، لَا تَكَادُ تَجِدُ لَهُ نَظِيرًا فِي مِنْهَاجِ وَأَثَارِ العُقُولِ الأُخْرَى خَارِجِ السِّيَاقِ العَرَبِيِّ المُسَلِّمِ .

وَكَانَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ كُلِّهِ تَحْرِيرُ المَعَانِي وَتَخْلِيصُهَا مِنْ بَعْدِ تَحْقِيقِهَا لِتُقَدَّمَ خَالِصَةً مِنْ كُلِّ مَا يُمَكِّنُ أَنْ يَشْتَجِرَ بِهَا أَوْ يَتَدَاخَلَ أَوْ يَتَشَاكَلَ مَعَهَا فِي وَاقِعِهَا أَوْ فِي عَقْلِ المُتَلَقِّي ، إِبْلَاغًا فِي النُّصَحِ .

رَوَى الدَّارِمِيُّ فِي سُنَنِهِ فِي بَابِ (البلاغ عن رسول الله ﷺ تَعْلِيمِ السُّنَنِ) بِسَنَدِهِ عَنِ مُوسَى بْنِ يَسَارَ عَمِّهِ قَالَ : بَلَّغْنِي أَنْ سَلَّمَانَ كَتَبَ إِلَيَّ أَبِي الدَّرْدَاءُ :

« إِنْ العِلْمُ كَالنَّبَايِعِ يَغْشَاهُنَ النَّاسُ فَيَخْتَلِجُهُ هَذَا وَهَذَا ، فَيَنْفَعُ اللهُ بِهِ غَيْرَ وَاحِدٍ ، وَإِنْ حِكْمَةٌ لَا يُتَكَلَّمُ بِهَا كَجَسَدٍ لَا رُوحَ فِيهِ ، وَإِنْ عِلْمًا لَا يُخْرَجُ كَكَنْزٍ

لا يُنفق منه ، وإِنَّمَا مَثَلُ الْعَالِمِ كَمَثَلِ رَجُلٍ حَمَلَ سِرَاجًا فِي طَرِيقٍ مُظْلِمٍ
يَسْتَضِيءُ بِهِ مَنْ مَرَّ بِهِ ، وَكُلٌّ يَدْعُو لَهُ بِالْخَيْرِ .

وَإِذَا مَا كَانَتْ جُرْثُومَةٌ مَعْنَى النَّصِّ كَامِنَةٌ فِي بَنِيَّتِهِ ، فَتِلْكَ الْبِنْيَةُ غَيْرُ
مَحْضُورَةٍ فِيمَا يَنْطِقُ اللِّسَانُ أَدَاءً ، وَمَا تَسْمَعُ الْأُذُنُ تَلْقِيًا ، فَتَمَّ عُنَاصِرٌ مِنْ هَذِهِ
الْبِنْيَةِ لَا يَنْطِقُ بِهَا وَفَقًا لِسُنَنِ الْبَيَانِ فِي الْعَرَبِيَّةِ ، وَمِنْهَا مَا يَنْطِقُ بِهَا فِي مَقَامِ دُونَ
آخِرِ كُلِّ ذَلِكَ فِي حَيْطَةِ سِيَاقٍ قَرِيبٍ وَبَعِيدٍ وَمَدِيدٍ لِلنَّصِّ النَّبَوِيِّ ، فَهُوَ سِيَاقٌ
غَيْرُ مُنْحَصِرٍ فِيمَا أَنْتَجَهَ لِسَانُ النَّبِيِّ ، بَلْ هُوَ يَجْتَمِعُ إِلَى سِيَاقِ الْكَلِمَةِ الْقُرْآنِيَّةِ ،
وَلِذَا كَانَ سِيَاقُ الْكَلِمَةِ الْقُرْآنِيَّةِ وَالْكَلِمَةِ النَّبَوِيَّةِ مِنْ أَسْطٍ وَأَمَدِ سِيَاقَاتِ
النُّصُوصِ الْبَيَانِيَّةِ ، وَمِنْ هُنَا تَأْتِي صُعُوبَةٌ أَوْ وَعُورَةٌ تَحْرِيرِ الْمَعْنَى عَلَى تَنَوُّعِهِ
فِي الْكَلِمَةِ الْوَحْيِيِّ قُرْآنًا وَسُنَّةً .

وَقَدْ تَكُونُ الْعُنَاصِرُ الْمَنْطُوقَةُ فِي بِنْيَةِ النَّصِّ الْبَيَانِيِّ أَقْلًا ، بَيْنَمَا تَكُونُ غَيْرُ
الْمَنْطُوقَةِ ذَاتَ كَثْرَةٍ لَا تَكَادُ تُحْصَرُ ، وَهِيَ أَقْرَبُ إِلَى اقْتِرَانِهَا بِاقْتِدَارِ الْمُتَدَبَّرِ
وَالْقَارِي الْمُبْدِعِ عَلَى الْوَعْيِ الدَّلَالِيِّ ، وَالْفِرَاسَةِ فِي فَهْمِ الْمَعْنَى ، وَطُولِ التَّنَافُسِ
فِي رِصْدِ السِّيَاقِ الَّذِي أُقِيمَ عَلَى لَاحِيهِ هَذَا النَّصِّ ، فَالسِّيَاقُ هُوَ الْهَادِي إِلَى
إِدْرَاكِ الْغَائِبِ الْحَاضِرِ : الْغَائِبِ فِي لِسَانِ النَّاطِقِ الْحَاضِرِ الْفَاعِلِ فِي بِنَاءِ الْمَعْنَى
وَتَصْوِيرِهِ وَتَحْيِيرِهِ .

* * *

أحاديثُ الشَّريحِ الأوَّل ما يعطى ظاهره منع العزل

يُمكن أن نجعل أحاديثه على فصلين :
يُمثلُ الفصلُ الأوَّلُ حديثُ أبي سعيدٍ الخدريِّ في غزوةِ بني المصطلقِ ، فهو
أمُّ الأحاديثِ المقاربة له .

ويمثلُ الفصلُ الآخرَ حديثُ جذامة بنت وهب ، فهو أمُّ الأحاديثِ المقاربة له .
حديثُ أبي سعيدٍ الخدريِّ في غزوةِ بني المصطلقِ :

لعل ما روى عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه في هذا من أكثر الروايات طرقاً
وأبرزها حضوراً في كتب الصحاح والسنن والمسانيد ، فكان أجدر أن تُؤثر
إحدى طرائقه باتخاذها أمّاً لأحاديث هذا النحو على ما بينها من مفارقات في
الإسناد والمتن .

وقد اصطفيت من بينها طريق مالك بن أنس عن ربيعة ونصّها :

روى مالك بن أنس في كتابه الموطأ في كتاب (النكاح) بسنده عن ربيعة
ابن أبي عبد الرحمن عن محمد بن يحيى بن حبان عن ابن محيريز أنه قال
دخلت المسجد فرأيت أبا سعيد الخدري رضي الله عنه فجلست إليه فسألته عن العزل
فقال أبو سعيد الخدري خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة بني المصطلق ،
فأصبنا سبياً من سبي العرب ، فاشتھينا النساء ، واشتدَّت علينا العزبة ، وأحببنا
الفداء ، فأردنا أن نعزل ، فقلنا نعزل ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا قبل أن نسأله؟!
فسألناه عن ذلك ، فقال : « ما عليكم أن لا تفعلوا ما من نسمة كائنة إلى يوم
القيامة إلا وهي كائنة » .

الْحَدِيثُ رَوَاهُ جَمَهْرَةٌ غَيْرُ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ عَلَى رَأْسِهِمُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ.
وَرَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ ، وَابْنُ مَاجَهَ ، وَأَحْمَدُ ، وَالِدَّارِمِيُّ وَالطَّبْرَانِيُّ وَالْحَمِيدِيُّ وَالْبَيْهَقِيُّ
وَابْنُ أَبِي عَاصِمٍ الشَّيْبَانِيُّ وَغَيْرُهُمْ (١)

رَوَايَاتُ هَذَا الْحَدِيثِ ذَاتُ مُفَارِقَاتٍ فِي السَّنَدِ وَفِي الْمَتْنِ ، قَدْ تَكُونُ غَيْرَ
قَلِيلَةٍ ، وَلَكِنَّا اخْتَرْنَا رِوَايَةَ مَالِكٍ فِي الْمَوْطَأِ لِتَكُونُ الْمُنْطَلِقَ لِمَا لَهَا مِنْ تَفَوْقٍ
فِي سَنَدِهَا وَمَتْنِهَا.

أَمَّا مَنْ حَيْثُ سَنَدُهَا ، فَيَكْفِي أَنْ الْبُخَارِيُّ قَدْ رَوَاهَا عَنْ مَالِكٍ بِطَرِيقِ عَبْدِ
اللَّهِ بْنِ يَوْسُفٍ فِي كِتَابِ الْعِتْقِ ، وَعَنْهُ بِطَرِيقِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْمَاءَ عَنْ
جُورِيَّةَ فِي كِتَابِ النِّكَاحِ ، وَعَنْ غَيْرِ مَالِكٍ كَالزُّهْرِيِّ فِي كِتَابِ الْبُيُوعِ وَكِتَابِ
الْقَدْرِ وَعَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ رَبِيعَةَ فِي كِتَابِ الْمَغَازِي وَعَنْ ابْنِ عُقْبَةَ
فِي كِتَابِ التَّوْحِيدِ .

رَوَاهَا مُسْلِمٌ عَنْ مَالِكٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ ابْنِ مُحَيْرِيزٍ بِطَرِيقِ ابْنِ أَسْمَاءَ
الضُّبَعِيِّ ، وَرَوَاهَا أَيْضًا عَنْ غَيْرِ مَالِكٍ بِأَكْثَرِ مِنْ طَرِيقٍ .
وَرَوَاهَا أَبُو دَاوُدَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ رَبِيعَةَ بِطَرِيقِ الْقَعْنَبِيِّ .

(١) الموطأ لمالك : كتاب : النكاح - باب : ماجاء في العزل - حديث : ١٣٠٠ - شرح
الزرقاني - ط : دار الفكر - بيروت : ٢٢٦/٣ .

والبخاري : كتاب البيوع - بيع الرقيق ، وكتاب العتق - باب من ملك من العرب
رقيقاً ، وكتاب المغازي - باب غزوة بني المصطلق - وكتاب النكاح - باب العزل ،
وكتاب القدر - وكان أمر الله قدراً مقدوراً ، والتوحيد : باب هو الله الخالق .
ومسلم كتاب النكاح باب حكم العزل .

وسنن أبي داود : النكاح - ما جاء في العزل ، وابن ماجه : النكاح - العزل ، وأحمد
(ج ٦٣/٣) وسنن الدارمي : النكاح - العزل ، والمعجم الكبير للطبراني : ٨٩/٨ ،
٣٣٠/٢٢ ، ومسند الحميدي : ٣٢٩/٢ ، والسنن الكبرى للبيهقي : النكاح - العزل ،
وكتاب السنة للشيباني - تحقيق الألباني : ص ١٦٠

وَالْقَعْنَبِيُّ كَمَا يَقُولُ يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ : أَثْبَتُ النَّاسَ فِي الْمَوْطَأِ ، وَعَبَدُ اللَّهِ
ابْنُ يُوسُفَ بَعْدَهُ ، وَهَكَذَا أَطْلَقَ ابْنُ الْمَدِينِيِّ أَنَّ الْقَعْنَبِيَّ أَثْبَتُ النَّاسَ فِي
الْمَوْطَأِ^(١) .

عَنْ مَالِكِ التَّمِيمِيِّ فِي مَسْنَدِ أَبِي دَاوُدَ إِلَّا قَلِيلًا .
أَمَّا مَنْ حَيْثُ الْمَثْنُ فَمَا عِنْدَ مَالِكِ فِي الْمَوْطَأِ بِرِوَايَةِ يَحْيَى بْنِ يَحْيَى تَتَطَابَقُ
مَعَ مَا عِنْدَ أَبِي دَاوُدَ بِرِوَايَةِ الْقَعْنَبِيِّ عَنْ مَالِكِ إِلَّا فِي حَرْفَيْنِ يَسِيرَيْنِ قَوْلُهُ
(فَقُلْنَا) ، (ثُمَّ قُلْنَا) وَقَوْلُهُ (قَبْلَ أَنْ نَسْأَلَهُ) وَ(قَبْلَ أَنْ نَسْأَلَهُ عَنْ ذَلِكَ) بِزِيَادَةِ (عَنْ
ذَلِكَ) فِي أَبِي دَاوُدَ . وَهِيَ مُفَارَقَةٌ يَسِيرَةٌ جَدًّا .
وَتَكَادُ تَتَطَابَقُ مَعَ رِوَايَةِ الْبُخَارِيِّ عَنْ قُتَيْبَةَ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلِ بْنِ جَعْفَرٍ
عَنْ رِبِيعَةَ (فِي الْمَغَازِي) وَكَيْسٍ إِلَّا مُفَارَقَةٌ يَسِيرَةٌ فِي بَعْضِ الْكَلِمَاتِ الْقَلِيلَةِ مَعَ
رِوَايَتِهِ فِي كِتَابِ الْعِتْقِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يُوسُفَ عَنْ مَالِكِ .
وَتَكَادُ تَطَابَقُ مَا رَوَاهُ مُسْلِمٌ عَنْ طَرِيقِ ثَلَاثَةِ : يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ ، قُتَيْبَةَ
ابْنَ سَعِيدِ الَّذِي رَوَى عَنْهُ الْبُخَارِيُّ فِي (الْمَغَازِي) وَعَلَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلِ
ابْنَ جَعْفَرٍ عَنْ رِبِيعَةَ ، إِلَّا كَلِمَاتٌ قَلِيلَةٌ .

(١) الْقَعْنَبِيُّ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ بْنِ قَعْنَبٍ (أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحَارِثِيُّ الْمَدِينِيُّ نَزِيلُ الْبَصْرَةِ ،
ثُمَّ مَكَّةَ) إِمَامٌ ثَبِتَ وَوُلِدَ بَعْدَ سَنَةِ ثَلَاثِينَ وَمِائَةٍ يَسِيرًا .

وَسَمِعَ مِنْ : مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ وَاللَيْثِ بْنِ سَعْدٍ أَفْلَحَ بْنِ حُمَيْدٍ ، وَابْنِ أَبِي ذَيْبٍ ، وَشُعْبَةَ
ابْنِ الْحَجَّاجِ ، وَأُسَامَةَ بْنَ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ ، وَدَاوُدَ بْنَ قَيْسِ الْفَرَّاءِ وَعِدَّةً . وَرَوَى عَنْهُ :
الْبُخَارِيُّ ، وَمُسْلِمٌ ، وَأَبُو دَاوُدَ ، وَغَيْرُهُمْ وَرَوَى مُسْلِمٌ أَيْضًا ، وَأَبُو عِيْسَى التِّرْمِذِيُّ ،
وَأَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ النَّسَائِيُّ حَدِيثَهُ بِوَأَسْطَةِ . قَالَ أَبُو زُرْعَةَ الرَّازِيُّ : مَا كَتَبْتُ عَنْ أَحَدٍ
أَجَلَّ فِي عَيْنِي مِنَ الْقَعْنَبِيِّ . وَرَوَى : مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْمَدِينِيِّ ، عَنْ أَبِيهِ ، قَالَ :
لَا يَقْدَمُ أَحَدٌ مِنْ رِوَاةِ (الْمَوْطَأِ) عَلَى الْقَعْنَبِيِّ . قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الزُّهَيْرِيُّ ، عَنْ
الْحُنَيْنِيِّ ، قَالَ : كُنَّا عِنْدَ مَالِكِ ، فَقَدِمَ ابْنُ قَعْنَبٍ مِنْ سَفَرٍ ، فَقَالَ مَالِكُ : قَوْمُوا بِنَا إِلَى
خَيْرِ أَهْلِ الْأَرْضِ . وَمَاتَ الْقَعْنَبِيُّ : فِي الْمَحْرَمِ ، سَنَةَ إِحْدَى وَعِشْرِينَ وَمِائَتَيْنِ .

(تَنْظُرُ تَرْجَمَتَهُ فِي سِيرِ أَعْلَامِ النَّبَلَاءِ لِلشَّمْسِ الذَّهَبِيِّ - تَحْقِيقُ شُعَيْبِ الْأَرْنَؤُوطِ -

مُؤَسَّسَةُ الرِّسَالَةِ ١٠/٢٩٥ .

كُلُّ ذَلِكَ مَقْرُونًا بِمَا لِلْإِمَامِ مَالِكٍ مِنْ مَنْزِلَةٍ عَالِيَةٍ فِي تَحْرِيرِ الْكَلِمَاتِ يَقُولُ الْقَاضِي عِيَّاضٌ عَنْهُ فِي الْمَدَارِكِ : « قَالَ مَالِكٌ : لَا يَنْبَغِي لِلْمَرْءِ أَنْ يَنْقُلَ لَفْظَ النَّبِيِّ ﷺ إِلَّا كَمَا جَاءَ ، وَأَمَّا لَفْظٌ غَيْرُهُ فَلَا بَأْسَ بِنَقْلِهِ بِالْمَعْنَى »

وَإِنَّمَا رَخَّصَ فِي الزِّيَادَةِ مِثْلَ الْوَائِ وَالْأَلْفِ فِي الْحَدِيثِ وَالْمَعْنَى وَاحِدٌ ^(١) يُرِيدُ أَنْ التَّرْخِيصُ بِهَذِهِ الزِّيَارَةِ الْيَسِيرَةِ غَيْرَ الْمُؤَثِّرَةِ لَيْسَتْ فِي مَنْطُوقِ النَّبِيِّ ﷺ مَتَى أُمِّكُنْ تَحْرِيرَهُ ، وَإِنَّمَا هُوَ تَرْخِيصٌ فِي الْفَاطِ الرَّأْوِيِّ ، لَا كَلِمِ النَّبِيِّ . وَلِذَا كَانَ مَالِكٌ يُتَّقَى فِي حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَا بَيْنَ (الَّتِي) وَ(الَّذِي) وَنَحْوَهُمَا ^(٢) بَلْ إِنَّ التَّرْمِذِيَّ يَرُوي بِسَنَدِهِ عَنْ مَعْنِ بْنِ عَيْسَى الْقَزَّازِ يَقُولُ كَانَ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ يُشَدِّدُ فِي حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي الْيَاءِ وَالْتَاءِ وَنَحْوِهِمَا ^(٣) .

ذَلِكَ يُؤَكِّدُ لَنَا عُلُوَّ الصِّيغَةِ الَّتِي اصْطَفَيْتُ مُنْطَلَقًا لِتَحْلِيلِ أَحَادِيثِ الْعِزْلِ الدَّالَّةِ عَلَى مَنْعِهِ عُلُوًّا يَجْمَعُ بَيْنَ السَّنَدِ وَالْمَتْنِ .

سبب ورود الحديث :

مما هو جليٌّ أنَّ إدراك سبب الورد للأحاديث النبوية بمنزلة إدراك سبب النزول للآيات القرآنية ، فكلُّ منهما يُعِينُ عَلَى الْكَشْفِ عَنِ الْمَعْنَى وَعَلَى الْعِلْمِ بِهِ وَضَبْطِهِ ^(٤) .

(١) الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي ص ١٨٨ ، وكشف المغطى للظاهر ابن عاشور : ١٣

(٢) الكفاية في علم الرواية للبغدادي : ص ١٧٨

(٣) سنن الترمذي : كتاب العلل .

(٤) ينظر : مقدمة أصول التفسير لابن تيمية - تحقيق : عدنان زرزور : ص ٤٧ ، وأسباب النزول للواحدى : ص ٣ ، واللمع في أسباب الحديث للسيوطي - تحقيق : يحيى إسماعيل ، ط : المنصورة : ص ٣٦ ، ٤٩ (مقدمة المحقق) والبيان والتعريف في أسباب ورود النزول الشريف لابن حمزة الحسيني - تحقيق : الحسيني هاشم : - ط : دار التراث العربي - القاهرة : ٣٢/١

ورواية حديث أبي سعيد الخدريّ تحملُ في صدرها سبب وروده ممّا يجعل له مكانة توثيقية عالية ، فقد قرّرت أن الصحابة رضي الله عنهم لمّا خرجوا مع النبي صلى الله عليه وآله في غزوة بني المصطلق (غزوة المريسيع) سنة خمس من الهجرة^(١) وكانت قد أسفرت عن سببي كثير من كرائم العرب ، وكانت الصحابة قد طالت عليهم العزبة واشتدت ، فباتوا بين أمرين :

الأول : حاجتهم إلى قضاء الشهوة قضاءً مشروعاً .

والآخر : حاجتهم إلى أثمان السبائيا بيعا أو فداء .

وفي تحقيق الحاجة الأولى تفويتٌ للثانية ، لأن السبائيا إذا ما حملن من أسيادهن امتنع بيعهن ، فلا مناص من البحث عما يحقق لهم الأمرين ، فكان العزل - وهو معروف من قبل - أقرب خطورا إلى بهم وتصورهم ، وكان لزاما الرجوع إلى رسول الله صلى الله عليه وآله لسؤاله عن حكم ما هم راغبون فيه من العزل عن إمائهم . فكانت إجابته الهدى صلى الله عليه وآله : « ما عليكم ألا تفعلوا ما من نسمة كائنة إلى يوم القيامة إلا وهي كائنة » .

نص الحديث مكون من رافدين :

الأول : يمثله كلام أبي سعيد الخدري ، وابن محيريز ، ويبدأ من أول قوله : « دخلت المسجد فرأيت » ... إلى آخر قوله : « فسألناه عن ذلك ، فقال » الآخر : يمثله بيان النبي صلى الله عليه وآله المنضبط في قوله : « ما عليكم أن لا تفعلوا ما من نسمة كائنة إلى يوم القيامة إلا وهي كائنة »

(١) بنو المصطلق بطن من قبيلة خزاعة ، يسكنون بين مكة والمدينة والمريسيع ماء لخزاعة ، غزاهم النبي صلى الله عليه وآله سنة خمس للهجرة في نحو سبعمائة مقاتل فأغار عليهم فقتل رجالاً ، وسبى النساء والذرية ، وكان ممن سبى جويرية بنت الحارث فتزوجها الرسول صلى الله عليه وآله فأطلق المسلمون السبي إكراماً لها. فكانت بركة على قومها. وفي رجوع النبي صلى الله عليه وآله حدثت فتنة ابن أبي ابن سلول حين قال ليخرجن الأعزّ منها الأذل ، وفتنة حديث الإفك .

ولا ريبَ في أن بيانَ النبي ﷺ في المرتبة العليا من الفصاحة البشرية ، وهذا يوجبُ علينا الحرصَ البالغَ على النَّصحِ له روايةً وفقهاً وفهماً . وقد هدى إلى ذلك أميرُ المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه : روى أحمد في مسنده وابن ماجه في سننه عن عبد الرحمن السلمي عن علي بن أبي طالب قال : « إذا حدثتم عن رسول الله ﷺ فظنوا به الذي هو أهناه وأهداه وأتقاه » (النص لابن ماجه ، وصححه الألباني).

ومن النَّصحِ لبيانه ﷺ الوعي بوجوه الفروق البيانية بين الروايات للحديث الواحد .

أما ما كان منسوباً إلى بيان الصحابيِّ الراوي ، فإنه وإن كثرت فيه الفروق الأسلوبية في الروايات ، وكان لها علينا حقَّ النظرِ والتوجيه ، فإنَّ التوجيهَ حينئذٍ يقوم على على أصولٍ ظنيَّة لا ترقى إلى رتبة اليقين البياني ، ممَّا يجعلُ أثر الغفلة أو التسامح في تبيان هذه المفارقات البيانية قد يكون غير جسيم ، لأنَّه قد لا يتوقف عليه أمرٌ جدُّ عظيم في استنباط حكم يتعلَّق بالقضية ، بخلاف المفارقات في بيانه ﷺ .

قول ابن محيريز : « دخلت المسجد ، فرأيت أبا سعيد الخدري ، فجلست إليه ، فسألته عن العزل » ...

هذه روايةٌ تحدّد مكان الدخول ، والداخل والسائل ، فهي تُقرّر أن الداخل والسائل هو ابن محيريز نفسه ، ومثل هذا في روايات أخرى ، كرواية البخاري في المغازي والعتق ، ورواية أبي داود في النكاح ، غير أن روايات أخرى تُقرّر غير ذلك : في مسلم في كتاب النكاح رواية تُقرّر أن الداخل كل من ابن محيريز وأبي صرمة ، وأن السائل هو أبو صرمة وفي البخاري في كتاب (البئوع) رواية تُقرّر أن أبا سعيد هو المخبر ابن محيريز ، وليس فيها ما يُشير إلى دخول أو سؤال من أحد .

وَفِي رِوَايَةٍ لِأَحْمَدَ أَنَّ ابْنَ مُحَيْرِيزٍ سَمِعَ كُلاًّ مِنْ أَبِي صِرْمَةَ وَأَبِي سَعِيدٍ يَقُولَانِ . وَلَيْسَ فِيهَا مَا يُشِيرُ إِلَى دُخُولِ أَوْ سُؤَالِ مِنْ أَحَدٍ هَذِهِ مُفَارِقَاتٌ إِمَّا أَنْ تَكُونَ نَاجِمَةً عَنِ تَعَدُّدِ الْوَقَائِعِ أَوْ اخْتِلَافِ الرِّوَايَاتِ وَالْوَاقِعَةِ وَاحِدَةً .

والذي هو أقرب أنها مفارقات ناجمة عن تعدد الوقاعات ، وأنه كان سؤالاً من ابن محيريز لأبي صرمة رضي الله عنه حول العزل ، فأخبره أبو صرمة ، بما علم وهو صحابيٌ جليلٌ ، فأراد ابن محيريز شاهداً على ما سمع ، وتلك عادة بعض أهل التدقيق . وهو شهير عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقد كان يطلب شاهداً على صدق التبليغ عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير تهمةٍ للراوي ، بل زيادة توثيق وتقرير ، وقصته مع أبي موسى الأشعري رضي الله عنه في الاستئذان ثلاثاً شهيرة رواها مسلم في كتاب (الآداب) من صحيحه بسنده عن بكير بن الأشج أن بسر بن سعيد حدثه أنه سمع أبا سعيد الخدري رضي الله عنه يقول كنا في مجلس عند أبي بن كعب فأتى أبو موسى الأشعري مغضباً حتى وقف ، فقال : أنشدكم الله ، هل سمع أحدٌ منكم رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : «الاستئذان ثلاث فإن أذن لك وإلا فارجع» ؟

قَالَ أَبُو وَمَا ذَاكَ ؟ قَالَ اسْتَأْذَنْتُ عَلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رضي الله عنه أَمْسَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ، فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي ، فَارْجَعْتُ ، ثُمَّ جِئْتُهُ الْيَوْمَ ، فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ ، فَأَخْبَرْتُهُ أَنِّي جِئْتُ أَمْسَ ، فَسَلَّمْتُ ثَلَاثًا ، ثُمَّ انصرفت . قَالَ قَدْ سَمِعْنَاكَ ، وَنَحْنُ حِينئذٍ عَلَى شُغْلٍ ، فَلَوْ مَا اسْتَأْذَنْتَ حَتَّى يُؤْذَنَ لَكَ ؟

قَالَ : اسْتَأْذَنْتُ كَمَا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم ، قَالَ : فَوَاللَّهِ لَأَوْجَعَنَّ ظَهْرَكَ وَبَطْنَكَ . أَوْ لَتَأْتِيَنَّ بِمَنْ يَشْهَدُ لَكَ عَلَى هَذَا . فَقَالَ أَبُو بْنُ كَعْبٍ : فَوَاللَّهِ ، لَا يَقُومُ مَعَكَ إِلَّا أَحَدُنَا سِنًا . قُمْ يَا أَبَا سَعِيدٍ ، فَقُمْتُ حَتَّى آتَيْتُ عُمَرَ رضي الله عنه فَقُلْتُ : قَدْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ هَذَا .

فلعل ابن محيريز أراد شاهداً حضر الواقعة ، فدخل أبو صرمة به على أبي سعيد رضي الله عنه ، فسأل أبو صرمة أبا سعيد عن ذلك .

ولعل ابن محيريز دخل المسجد بعد ذلك وحده ، فسأل أبا سعيد تأكيداً لما سبق أن سمعه من قبل أو استذكّاراً أو استشهاداً به مع غيره ، مثلما فعل أبو صرمة معه من قبل ، فيكون قد تحقق إخبار من أبي صرمة أولاً لابن محيريز ، ثم إخبار من أبي سعيد رداً لسؤال من أبي صرمة في صحيحه ابن محيريز ، ثم إخبار من أبي سعيد رداً لسؤال من ابن محيريز نفسه .

قوله : « فجلست إليه ، فسألته عن العزل » : كان العطفُ فيه بـ(الفاء) المفيدة ترتيباً وتعقيباً إيذاناً بأنّ هذه الأحداث قد وقعت متعاقبة ، وأنه لم يكن بين الدخول والرؤية والجلوس والسؤال أمرٌ غير معهود ممّن يدخل المسجد لأمر ذي أهميّة عنده ، ولما كان عقيب كلّ شيءٍ بحسبه كان السؤال عن العزل أوّل ما كان من المهمّات الدافعة للدخول ، ففي (الفاء) إيذانٌ بالمبادرة إلى السؤال وإيذانٌ بأنّ الوقوف على حقيقة حكم العزل هو الحاصل على الدخول .

قوله : « فسألته عن العزل » فيه أنّ السؤال هو استدعاء معرفة أو ما يؤدي إليها ، أو استدعاء مال أو ما يؤدي إليه . وهو إذا كان للتعريف تعدّي بنفسه أو بجار ، وأكثر ما يكون بحرف(عن) فقوله « سألته عن » هو استدعاء معرفة وتعديته بـ(عن) تفيد معنى الظرفية ، فهي في قوة (في) فكأنّه قال : سألته في شأن العزل ، وذلك لتحرير المراد من السؤال ، فليس السؤال عن ذات العزل وحقيقته ، بل عن شؤونه وأحواله وحكمه ، ولذا لم تكن الإجابة تبيان مفهوم العزل ، بل تبيان حكمه .

قوله : « فقال أبو سعيد : خرجنا مع رسول الله ﷺ في غزوة بني المصطلق » جاء بـ(الفاء) ، ومثله رواية البخاري في كتاب العتق ، ورواية أبي داود وبغير عطف في رواية البخاري في المغازي وهما طريقان حاضران في البيان القرآنيّ : أما ترك العطف فهو أكثر وروداً في الذكر الحكيم ، لما بين الجملتين من تعلقٍ داخليّ وثيق يتمثل في الاستئناف البيانيّ ، صورته صورة الفصل ، وحقيقته تمام الوصل ، بل هو أشد في التعلق من الآتي عن طريق العطف .

أما ما جاء بـ(الفاء) على غرار قول الله ﷻ ﴿ وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي ﴾ (هود: ٤٥) وقوله ﷻ : ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَنْقُومِ آعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾ (المؤمنون: ٢٣)

جاء قوله ﴿ فَقَالَ رَبِّ ﴾ وقوله ﴿ فَقَالَ يَنْقُومِ ﴾ قوله ﴿ فَقَالَ آَلَمَلُوا ﴾ معطوفا بـ(الفاء) ، ومقتضى الظاهر أن يأتي بغير عاطف ، لما بينهما من شبه كمال اتصال غير أنه عدل عما هو مقتضى الظاهر ، لأن ذلك « يجعل الكلام مرتباً بعضه على بعض ، وليس متولدا بعضه من بعض ، كما لو كان بدونها»^(١).

وهذا الترتيب يحتمل في طبيّاته التّسبب أي أن السؤال من أبي محيريز كان سببا في قول أبي سعيد ، فالفاء حين تُقرن بفعل القول في باب المُحَاوَرَة إِنَّمَا يُرْمَى بِهَا إِلَىٰ إِبْرَازَ أَنْ هَذَا الْقَوْلُ مَا كَانَ لَهُ أَنْ يَكُونَ إِلَّا لِمَا سَبَقَهُ مِنْ قَوْلِ إِيمَاءٍ إِلَىٰ شَدِيدِ اسْتِدْعَاءِ الْمَقَامِ لَهُ ، وَفِيهِ فَوْقَ هَذَا إِبْرَازَ عُنْصُرِ التَّعْقِيبِ ، وَأَنَّهُ قَوْلٌ لَمْ يَتَكَلَّفْ لَهُ قَائِلُهُ ، وَأَنْ دَاعِيَهُ كَانَ أَقْوَىٰ مِنْ أَنْ يَحْمِلَ الْمَرْءُ مَوْئِنَ الصَّبْرِ عَنْهُ .

قوله : (خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي غَزْوَةِ بَنِي الْمُصْطَلِقِ) فِي رِوَايَةِ مُسْلِمٍ (غَزْوْنَا) وَهُوَ تَفْسِيرٌ وَتَبْيِينٌ لِلْمُرَادِ مِنَ الْخُرُوجِ ، وَإِشَارَةٌ إِلَىٰ أَنَّ الْغَرَضَ الرَّئِيسِيَّ مِنَ الْخُرُوجِ كَانَ الْغَزْوُ ، وَأَنَّ هَذِهِ الْغَزْوَةَ لَمْ تَكُنْ كَمَا كَانَتْ بَدْرَ الْكُبْرَىٰ عَلَىٰ غَيْرِ تَجْهِيزٍ لِلْقِتَالِ ، بَلْ كَانَتْ غَايَةَ الْخُرُوجِ مِمَّا يَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّ الْمُسْلِمِينَ فِيهَا كَانُوا عَلَىٰ عُلُوٍّ وَاقْتِدَارٍ .

وَفِي رِوَايَةِ لِأَحْمَدَ فِي مُسْنَدِ أَبِي سَعِيدٍ بِسَنَدِهِ : عَنْ وَكَيْعٍ عَنْ يُونُسَ ابْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِي الْوَدَّاءِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ أَصَبْنَا سَبِيًّا يَوْمَ حُنَيْنٍ فَكُنَّا نَلْتَمِسُ فِدَاءَهُنَّ فَسَأَلْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْعَزْلِ فَقَالَ : « اصْنَعُوا مَا بَدَأَ لَكُمْ فَمَا قَضَىٰ

(١) دلالات التراكيب لشيخنا : ص ٣٣٩ .

اللَّهُ فَهُوَ كَائِنٌ فَلَيْسَ مِنْ كُلِّ الْمَاءِ يَكُونُ الْوَلَدُ». وَلَمْ أَعْثُرْ عَلَى أَنَّهَا فِي حَنِينٍ فِي غَيْرِ مُسْنَدِهِ .

وَالَّذِي فِي أَبِي دَاوُدَ مِنْ كِتَابِ (النِّكَاحِ) بِسَنَدِهِ عَنِ أَبِي مَرْزُوقٍ عَنْ حَنْشِ الصَّنُعَانِيِّ عَنِ رُوَيْفِعِ بْنِ ثَابِتِ الْأَنْصَارِيِّ رضي الله عنه قَالَ قَامَ فِينَا خَطِيبًا قَالَ أَمَا إِنِّي لَا أَقُولُ لَكُمْ إِلَّا مَا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ يَوْمَ حُنَيْنٍ قَالَ : « لَا يَحِلُّ لِمَرِيٍّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَسْقَى مَاءَهُ زَرْعَ غَيْرِهِ ». يَعْنِي إِتْيَانَ الْحَبَالِيِّ « وَلَا يَحِلُّ لِمَرِيٍّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَقَعَ عَلَى امْرَأَةٍ مِنَ السَّبْيِ حَتَّى يَسْتَبْرِئَهَا وَلَا يَحِلُّ لِمَرِيٍّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَبِيعَ مَغْنَمًا حَتَّى يُقَسَمَ »

وَفِيهِ مِنَ الْكِتَابِ نَفْسُهُ بِسَنَدِهِ عَنِ قَتَادَةَ عَنِ صَالِحِ أَبِي الْخَلِيلِ عَنِ أَبِي عَلْقَمَةَ الْهَاشِمِيِّ عَنِ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم بَعَثَ يَوْمَ حُنَيْنٍ بَعْثًا إِلَى أَوْطَاسٍ فَلَقُوا عَدُوَّهُمْ فَقَاتَلُوهُمْ فَظَهَرُوا عَلَيْهِمْ وَأَصَابُوا لَهُمْ سَبَايَا فَكَانَ أَنَا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم تَحَرَّجُوا مِنْ غَشْيَانِهِنَّ مِنْ أَجْلِ أَزْوَاجِهِنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى فِي ذَلِكَ وَالْمُحْصَنَاتِ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ (النِّسَاءِ) أَى فَهِنَّ لَهُمْ حَلَالٌ إِذَا انْقَضَتْ عِدَّتُهُنَّ .

وَيَعْلَقُ الشَّيْخُ السَّاعَاتِي بِقَوْلِهِ : « إِمَّا أَنْ تَكُونَ الْوَاقِعَةَ تَعَدَّدَتْ . وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ لَفْظُ « حُنَيْنٍ » خَطَأً ، وَالصَّوَابُ « فِي غَزْوَةِ الْمُصْطَلِقِ » لِاتِّفَاقِ الْمُحَدِّثِينَ عَلَى ذَلِكَ وَاللَّهُ أَعْلَمُ » (١) .

وَمَا هُوَ أَقْرَبُ عِنْدِي أَنَّ الْوَاقِعَةَ قَدْ تَعَدَّدَتْ بِدَلَالَةِ حَدِيثِ أَبِي دَاوُدَ السَّابِقِ ، وَلَا يُقَالُ كَيْفَ تَتَعَدَّدُ مَعَ سَبْقِهَا فِي غَزْوَةِ بَنِي الْمُصْطَلِقِ ، وَقَدْ كَانَتْ سَنَةَ خَمْسٍ بَيْنَمَا كَانَتْ غَزْوَةُ حُنَيْنٍ سَنَةَ ثَمَانَ ، بَعْدَ الْفَتْحِ ، لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ السَّائِلُ يَوْمَ حُنَيْنٍ لَيْسَ هُوَ السَّائِلُ يَوْمَ بَنِي الْمُصْطَلِقِ ، وَلَمْ يَعْلَمْ بِمَا أَجَابَ بِهِ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم

(١) الفتح الرباني لترتيب مسند أحمد لأحمد عبدالرحمن الساعاتي : ط (١) - القاهرة :

يَوْمَئِذٍ مُنذُ ثَلَاثِ سَنَوَاتٍ ، وَلَا غَرَابَةَ ، فَمَا كُلُّ صَحَابِي بِالْعَلِيمِ بِكُلِّ مَا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ فَهُمْ مُتَفَاوِتُونَ فِي الْعِلْمِ بِالسُّنَّةِ ، وَلَعَلَّ فِي رَدِّ النَّبِيِّ ﷺ عَنِ السُّؤَالِ يَوْمَ حُنَيْنٍ بِقَوْلِهِ ﷺ : « اصْنَعُوا مَا بَدَأَ لَكُمْ فَإِنَّ قَدَرَ اللَّهُ شَيْئًا كَانَ أَوْ اصْنَعُوا مَا بَدَأَ لَكُمْ فَمَا قَضَى اللَّهُ فَهُوَ كَائِنٌ ، فَلَيْسَ مِنْ كُلِّ الْمَاءِ يَكُونُ الْوَلَدُ » .

وَرَدَّهُ يَوْمَ بَنِي الْمُصْطَلِقِ بِقَوْلِهِ ﷺ « مَا عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَفْعَلُوا ، مَا مِنْ نَسَمَةٍ كَائِنَةٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَّا وَهِيَ كَائِنَةٌ » مَا يُؤَكِّدُ أَنَّهَا وَأَقِيعَتَانِ لَا وَاقِيعَةَ وَاحِدَةً .
قَوْلُهُ : « فَأَصْبْنَا سَبِيًّا مِنْ سَبَى الْعَرَبِ فَاشْتَهَيْنَا النِّسَاءَ وَاشْتَدَّتْ عَلَيْنَا الْعُزْبَةُ »
مِثْلُهُ فِي الْبُخَارِيِّ (الْمَغَازِي) وَأَبِي دَاوُدَ (النِّكَاحِ) .

وَفِي الْبُخَارِيِّ (الْعِتْقُ) (فَاشْتَهَيْنَا النِّسَاءَ فَاشْتَدَّتْ) بِالْفَاءِ دُونَ الْوَاوِ .
وَفِي مُسْلِمٍ (النِّكَاحِ - الْعُزْلُ) : (فَطَالَتْ عَلَيْنَا الْعُزْبَةُ) مِنْ غَيْرِ قَوْلِهِ :
(فَاشْتَهَيْنَا النِّسَاءَ)

مُفَارَقَاتُ تَحْمَلُ تَنْوِيرًا وَتَفْسِيرًا لِبَعْضِهَا ، فَقَوْلُهُ (وَاشْتَدَّتْ عَلَيْنَا الْعُزْبَةُ) فِي كُلِّ مِنَ الْمَوْطَأِ وَالْبُخَارِيِّ وَأَبِي دَاوُدَ فِيهِ تَفْسِيرٌ لَوَجْهِهِ مِنْ مَعَانِي قَوْلِهِ (فَطَالَتْ) الَّتِي فِي مُسْلِمٍ ، وَذَلِكَ أَنْ الإِطَالَةَ مِنْ حَيْثُ هِيَ لَا تُؤْذِنُ بِالشَّدَّةِ .
وَقَدْ ذَهَبَ الْقُرْطُبِيُّ إِلَى تَفْسِيرِ قَوْلِهِ (طَالَتْ) بِتَعَدُّرِ عَلَيْنَا النِّكَاحِ (الْجِمَاعِ) لِتَعَدُّرِ أَسْبَابِهِ ، وَلَمْ يَجْعَلْهُ مِنْ طُولِ الإِقَامَةِ ، لِأَنَّ مَدَّةَ الغَيْبَةِ طَالَتْ فَكَانَتْ ثَمَانِيَةَ وَعِشْرِينَ يَوْمًا^(١) .

الْقُرْطُبِيُّ نَظَرَ مِنْ وَجْهِهِ وَالزَّرْقَانِيُّ مِنْ وَجْهِهِ آخَرَ ؛ لِأَنَّ طُولَ المَدَّةِ نِسْبِيٌّ ، فَقَدْ يَكُونُ سَبَبًا لِشَدَّةِ العُزْبَةِ عَلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ وَلَا يَكُونُ عِنْدَ أُخْرَى . فَجَاءَتْ الرِّوَايَاتُ شَارِحَةً لِحَالَاتِهِمْ ، عَلَى أَنَّ تَعْدِيَةَ الفِعْلِ (طَالَتْ) بَعَلَى (عَلَيْنَا) يَضْمَنُهُ مَعْنَى الشَّدَّةِ ، فَكَأَنَّ فِي رِوَايَةِ (فَطَالَتْ عَلَيْنَا) جَمْعًا بَيْنَ مَعْنَى الشَّدَّةِ بَعَلَى وَأَسْبَابِهَا بِقَوْلِهِ (طَالَتْ) .

(١) شرح الموطأ للزرقاني : ٢٢٧/٣ .

وفي جعل (طالت) ذات دلالة على طول المدة مجازاً حكمي إذ الإطالة لزمان الأحداث لا لها ، فأشير به إلى أنها قد تجاوزت الزمان إلى أحداثه ، وكأنَّ الحدثَ من حيثُ هو قد استوجبَ الإحساسَ بالإطالة عند طائفةٍ وإن كان زمانه لا يستوجبُ الوصفُ بذلك وفقاً لنسبِة الإطالة .

وفي عطف (اشتهدنا النساء) بـ(الفاء) إيحاءً بأن إصابة السببِيا كان له مدخلٌ في ذلك ، ومثله في قوله (فاشتدت علينا العزبة) بـ(الفاء) أمّا عطف (اشتدت) بالواو في رواية للبخاريّ ففيها إشارةٌ إلى اختلاف أحوال الصحابة ، وهو من قبيلِ عطفِ العلة على المعلول ، وذلك مسلكٌ من مسالك العطف بـ(الواو) وعلى الرّغم ممّا بين الطرفين من اتصال ، وهو في القرآن كثير .

قوله : « وَأَحْبَبْنَا الْفِدَاءَ فَأَرَدْنَا أَنْ نَعَزَلَ » . مثله في أبي داود وفي البخاري في (اليوع) : « إنا نصيب سببِيا ، فنحب الأثمان » وفي (العتق) : « فاشتدت علينا العزبة وأحببنا العزل » وفي (المغازي) « وأحببنا العزل ، فأردنا أن نعزل » وفي كتاب (القدر) « إنا نصيب السببِيا ، ونحبّ المال » وفي كتاب (التوحيد) : « أنّهم أصابوا سببِيا ، فأرادوا أن يستمتعوا بهنّ ، ولا يحملنّ » .

وفي مسلم كتاب (النكاح) : « فطالت علينا العزبة ، ورغبنا في الفداء ، فأردنا أن نستمتع ، ونعزل »

وفي أحمد : « وكنا ممّا من يريد أن يتخذ أهلاً ، وممّا من يريد أن يستمتع ، ويبيع »

مفارقات بيانية يفسر بعضها بعضاً فما عند البخاري في المغازي يفسره ما عنده في اليوع والقدر والتوحيد ، ففي قوله : « وأحببنا العزل » تعبير بالمسبب : « حبّ العزل » عن السبب : « حبّ المال » فكأنه قال : « وأحببنا العزل للمال ، فأردنا أن نعزل »

وعلى هذا يندفع ما ذهب إليه القاضي عياضٌ من أن قول البخاري في كتاب (المغازي) ، باب غزوة بني المصطلق « وأحبنا العزل ، فأردنا أن نعزل » وهم وصوابه : « وأحبنا الفداء » كما جاء في سائر المواضع^(١).

فليس في رواية البخاري وهمٌ بل تعبيرٌ بالمجاز المرسلٍ لعلاقة المسببية حيث عبّر بالمُسبب عن السبب وهو نهجٌ بيانيٌّ سائغٌ شائعٌ ، وفوقَ هذا من وجوه المعنى في هذا أن قوله : « أحبنا » بيانٌ عن الفعل الباعثِ الدافع ، وفي قوله : « أردنا » بيانٌ عن العزم والإقدام والمقاربة .

وما في مسلم هو تفسيرٌ لما في الموطأ وأبي داود ، وبعضِ روايات البخاريِّ . ومثله ما في أحمد جاء مفسراً للروايات الأخر كاشفاً عن أن موقف الصحابة تشكّل من أمرين :

الأول : الرغبة في الاستمتاع لقضاء الشهوة .

والآخر : الحرصُ على أثمان السبايا .

فكان العزلُ في تصورهم هو المحققُ للأمرين معا .

ويتبين من هذا أن الدافع إلى العزل لدى الصحابة لم يكن البتة الخوف من كثرة النسل : ولا مقاسمتهم الرزق ، فيكون تضييقا ، ولا شيئاً مما هو دافعٌ اليوم إلى استخدام ما يسمى بوسائل منع الحمل في ديارنا .

كلُّ ذلك يجبُ استحضاره والاعتدادُ به إذا ما أُريدَ القياسُ عليه ، أو مجرد الاستئناس به فيما يدعى إليه من تنظيمِ النسل أو تحديده ؛ لأنَّ أسبابَ القضية التي يرادُ القياسُ عليها وملابساتها وأحوالها ذاتُ أثرٍ بالغٍ في حكمها .

أمَّا قولهم : « العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » فمعناه أن الحكم إذا ما كان بشأن إنسان ما أو واقعة ما ، فليس ذلك الحكم خاصاً بذلك الشخص لا يتعداه إلى شخصٍ آخر ماثله في حاله ، ولا خاصاً بتلك الواقعة لا يتعداها

(١) مشارق الأنوار للقاضي عياض : ٨١/٢

إلى ما شابهها وقايسها في ظروفها ودوافعها وملابساتها ؛ لأن ذلك إن قيل به استوجب أن يكون قدر الأحكام على قدر الأشخاص والوقائع كما ، لا على قدرها كيفاً .

و«لم يقل أحدٌ إنَّ عموماتِ الكتابِ والسنة تختصُّ بالشخصِ المُعيَّن ، وإنَّما غايةُ ما يقالُ إنَّها تختصُّ بنوعِ ذلك الشخصِ ، فتعمُّ ما يشبهه ، ولا يكونُ العمومُ فيها بحسبِ اللفظِ ، والآيةُ التي لها سببٌ مُعيَّنٌ إنَّ كانتُ أمراً أو نهياً فهي متناولةٌ لذلك الشخصِ وغيره ممَّن كان بمنزلته (١) ومثلها الأحاديثُ النبويَّةُ التي لها سببٌ ورُودٌ مُعيَّنٌ» .

فعلى من أراد القياسَ على حال الصحابة في رغبتهم العزل أن يتبين الدافعَ إلى تلك الرَّغبة منهم ، وما يريدون العزل عنه ، والغاية التي يريدون بلوغها من العزل ، فإنه ممَّا هو مقررٌ في علم القياس الشرعيُّ أنه « لا يكفي لصحةِ القياس تحقُّقُ المناسبةِ واعتبارِ الشَّارعِ للوصفِ المُناسبِ ، فقد يكونُ في الفرعِ وصفٌ يمنعُ إلحاقه بالأصلِ ، ويكونُ القياسُ حينئذٍ قياساً مع الفارقِ » (٢) فكيف إذن القياسُ على حال الصحابة في العزل ولم تتحقق مناسبة المقيس لحالهم ولا وصف مناسب بينهما ؟ ! وسوف يأتي مزيدُ بيانٍ لهذا في موطن آخر .

إذا ما كنتُ قد استجليتُ الأسبابَ الدافعة إلى تصوُّرِ الصحابة أن في العزل حلاً لمشكلتهم ، وتحقيقاً لحاجتهم : الرَّغبة في النَّساء والرَّغبة في المال ، فانظر كيف أدبهم الإسلامُ وأقامهم على الصِّراطِ المُستقيم .

إنهم أرادوا في هذه الغزوة العزلَ رغبةً في المال : إمَّا بيعاً بعدُ وإمَّا فداءً ، ففضى الله ﷻ مقابلة هذا الموقف منهم النَّازع إلى زهرةٍ من زهرات الحياة الدُّنيا بمثل ما قابل به موقفهم من الغنائم في غزوة بدر لكبرى ، فقد أدبهم هنا

(١) الإتيان في علوم القرآن للسيوطي : ٥١/١

(٢) أصول التشريع الإسلامي لعلي حسب الله - ط : ١٣٩٦م - دار المعارف بمصر ، ص ١٦١ .

أدباً يليقُ بمن اصطفِيَ لصُحبةِ النبي ﷺ وجعل عُقبَى أمرهم أن حازوا ما هو
أجدى لهم وأنفعُ وأسمى وأرفعُ ، فدفعهم - في صورة الطَّواعية تكريماً لهم -
إلى إعتاق السَّبايا اللَّائِي شَاءُوا العزلَ عَنْهُنَّ حفاظاً على أثمانهنَّ ، وذلك من
بعد علمهم بأنَّ رسولَ الله ﷺ تزوَّجَ جورِيَةَ بنتَ الحارثِ : سيدَ بني المصطلق .

روى أبو داود في كتابِ (العتق) من سُننِهِ بِسُننِهِ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ
عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ : وَقَعْتُ جُوَيْرِيَةَ بِنْتُ الْحَارِثِ بْنِ الْمُصْطَلِقِ فِي سَهْمِ ثَابِتِ
ابْنِ قَيْسِ بْنِ شَمَّاسٍ أَوْ ابْنِ عَمِّ لَهُ ، فَكَاتَبْتُ عَلَى نَفْسِهَا ، وَكَانَتْ امْرَأَةً مَلَّاحَةً
تَأْخُذُهَا الْعَيْنُ - قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - فَجَاءَتْ تَسْأَلُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي كِتَابَتِهَا ،
فَلَمَّا قَامَتْ عَلَى الْبَابِ ، فَرَأَيْتُهَا كَرِهَتْ مَكَانَهَا ، وَعَرَفْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ
سَيَّرَى مِنْهَا مِثْلَ الَّذِي رَأَيْتُ ، فَقَالَتْ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَنَا جُوَيْرِيَةُ بِنْتُ الْحَارِثِ ،
وَإِنَّمَا كَانَ مِنْ أَمْرِي مَا لَا يَخْفَى عَلَيْكَ ، وَإِنِّي وَقَعْتُ فِي سَهْمِ ثَابِتِ بْنِ قَيْسِ
ابْنِ شَمَّاسٍ ، وَإِنِّي كَاتَبْتُ عَلَى نَفْسِي ، فَجِئْتُكَ أَسْأَلُكَ فِي كِتَابَتِي ، فَقَالَ
رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « فَهَلْ لَكَ إِلَى مَا هُوَ خَيْرٌ مِنْهُ ؟ »

قَالَتْ : وَمَا هُوَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ قَالَ : « أُودِيَ عَنْكَ كِتَابَتُكَ وَأَتَزَوَّجُكَ » .

قَالَتْ : قَدْ فَعَلْتُ .

قَالَتْ : فَتَسَامَع - تَعْنِي النَّاسَ - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدْ تَزَوَّجَ جُوَيْرِيَةَ ،
فَأَرْسَلُوا مَا فِي أَيْدِيهِمْ مِنَ السَّبِي ، فَأَعْتَقُوهُمْ ، وَقَالُوا أَصْهَارُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَمَا
رَأَيْنَا امْرَأَةً كَانَتْ أَعْظَمَ بَرَكَةً عَلَى قَوْمِهَا مِنْهَا : أُعْتِقَ فِي سَبِيهَا مِائَةَ أَهْلِ بَيْتِ
مِنْ بَنِي الْمُصْطَلِقِ . (حسنه الألباني)

وانظر كيف كان نزول الصحابة رضي الله عنهم على ما فيه تكرمةً لنبيِّ الله ﷺ وإِعلاءً
لمحبوبه على محبوبهم ، فكانوا أهلَ الاصطفاءِ والاجتباءِ ، فهل لنا أن نكون
أهلَ اقتداءٍ بهم ، فنضع نصبَ أعيننا هديه الذي رواه أبو داود في كتابِ (النكاح)
من سُننِهِ بِسُننِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ قُرَّةَ عَنْ مَعْقِلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى

النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ : إِنِّي أَصَبْتُ امْرَأَةً ذَاتَ حَسَبٍ وَجَمَالَ ، وَإِنَّهَا لَا تَلِدُ أَفَاتَزَوَّجُهَا؟
قَالَ : « لَا » . ثُمَّ أَتَاهُ الثَّانِيَةَ فَنَهَاهُ ثُمَّ أَتَاهُ الثَّلَاثَةَ فَقَالَ : « تَزَوَّجُوا الْوُدُودَ الْوُدُودَ
فَإِنِّي مُكَاتِرٌ بِكُمْ الْأُمَمَ » . (قال الألباني : حسنٌ صحيح)

قولهم : « فقلنا نَعَزِلُ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ أَظْهَرِنَا قَبْلَ أَنْ نَسْأَلَهُ » .

في البخاري في كتاب (المغازي) : « وقلنا : نعزل » ، وفي مسلم (النكاح) :
« فقلنا : نفعل ورسول الله ﷺ بين أظهرنا لا نسأله؟ » وفي أبي داود (النكاح) :
« ثم قلنا » ، وفي أحمد : « فتراجعنا في العزل » .

مفارقات بيانية يفسر بعضها بعضاً : رواية أحمد ترجمة لرواية أبي داود ،
حيث يفيد العطف بـ(ثم) أنَّ القول كان من بعد أخذٍ وردُّ بين الصحابة ، وأنَّ
من أراد أن يعزل وجد من الصحابة من يُراجعه .

وفي العطف بـ(ثم) أيضاً إشارة إلى سُمُو الصَّحْوَةِ الْإِيمَانِيَّةِ الَّتِي تَرْتَبُ عَلَيْهَا
الْقَوْلُ : « نَعَزِلُ؟ » ذلك أنَّ في اللجوءِ إلى السؤال نزولاً على مرادِ الشَّرْعِ ،
وَعَزُوفًا عَنِ النَّزُولِ عَلَى هَوَى النَّفْسِ أَوْ تَصَوُّرِ الْعَقْلِ .

والذين لم يتدبروا جوابَ النبي ﷺ : « مَا عَلَيْكُمْ أَلَّا تَفْعَلُوا » حَمَلَهُمُ اللَّهُ ﷻ
إلى ما هو أسمى ، فأعتقوا ما بأيديهم إكراماً لرسول الله ﷺ .

وفي العطف بـ(الفاء) : « فقلنا » إفادةٌ تسبب القول (نعزل..؟) عن حبهم
الفداء ، وإرادتهم العزل ، وإفادة أنَّ المراجعة التي كانت وصرحت بها رواية
أحمد لم تكن مراجعةً بِالِغَةِ ، ولم يطل أمدُها عند طائفةٍ ، فقد كان النزولُ
على وجوب الرجوع إلى صاحبِ الشريعة ﷺ سريعاً ، وذلك من فقه
الصحابة رضي الله عنهم ، فليس ثمَّ تدافعٌ بين دلالة (الفاء) في قولهم (فقلنا) ودلالة (ثم)
في قولهم : (ثم قلنا) . وفي العطف بالواو (وقلنا) جمعٌ للروايات الأخرى
حيث لا تفيد (الواو) بنفسها تعقيباً ولا تراخياً .

وقولهم : « نعزل ورسول الله ﷺ بين أظهرنا ..؟ » استفهام محذوف الأداة تقديره : أنعزل والحال أن رسول الله ﷺ بين أظهرنا ، لانسأله . وهو حذف سائغ شائع في العربية ، والدليل على المحذوف السياق والتنعيم الصوتي في أداء العبارة حيث تؤدي بصورة صوتية تجلي إرادة الاستفهام ، ودلالته البيانية .

ومما هو جلي زاهر أن الاستفهام هنا يحمل من المعاني أيضاً زاهراً منه الإنكار التويخي ، والتشبيه على الخطأ ، والتعجب من الحال... إلخ وكل هذه معان أفادها التركيب في مساقه ، وفي كنف قرائنه .

وفي قولهم : « رسول الله ﷺ بين أظهرنا » كناية عن وجوده فيهم قريباً غير محجوب عنهم ولا معزولين عنه وفيه ترغيب وترية لكل ذي إمرة في قومه أن يكون فيهم غير محجوب ولا معزولين عنه ، فإن ولي الأمر العدل لا يستمد قدره من احتجاجه عن قومه ، فهو منهم ولهم خادم ، بل يستمد من الإقامة فيهم والسهر عليهم والرحمة بهم وليس الخوف منهم بل الخوف عليهم ، ولا يتحاجز عنهم إلا بما حقق سلامته من الأذى ، ففي إيدائه ضرراً بالغ للأمة ، ولذا وجب على الناس حراسة إمامهم مما قد يؤذيه .

وفي قولهم هذا أيضاً إفهام لكل من قام في أمر لا يعرف حكمه أن يخاطب نفسه : أأفعل سنة رسول الله ﷺ فينا لا أستشيرها ؟ فرسول الله ﷺ إذا لم يكن قائماً بين أظهرنا بنفسه ، فإنه قائم فينا بسنته وهديه .

روى مالك مراسلاً في كتاب (القدر) من الموطأ أنه بلغه أن رسول الله ﷺ قال « تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ » .

(حسنه الألباني في تخريج مشكاة المصابيح)

ورواه الحاكم في المستدرک من كتاب (العلم) (وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب)

فالرغبة عن سنة رسول الله ﷺ هي رغبة عنه ﷺ .

في الصحيحين من كتاب (النكاح) بسنديهما عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ : « مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي » .

قولهم : « فَسَأَلْنَاهُ عَنْ ذَلِكَ » هو كذلك في البخاري : (المغازي) وأبي داود (النكاح)

وفي البخاري : (العتق) : (فسألنا رسول الله ﷺ) ومثله في كتاب النكاح .
وفي مسلم (النكاح) وفي البخاري : (البيوع) والقدر (كيف ترى في العزل)،
ومثله في أحمد .

وفي رواية لأحمد : (فذكرنا ذلك للنبي ﷺ).
مفارقات أسلوبية لا تتناقض ولا تتعارض إن هي إلا تعبيرات عن معنى
رئيس واحد يتمثل في أنهم سألوه ﷺ عن العزل عن هذه السبايا في هذه
الأحوال والملابسات .

والسؤال هنا عن حكم الله ﷻ في هذا العزل ، فهو سؤال عن شيء مقترن
بأحوال وملابس خاصة : إنه سؤال عن حكم العزل عن السبايا ، وليس عن
أزواج .

وهذا ما يجب أن نتذكره تذكرًا قويًا أمينًا ملازمًا ، وما ورد أنه سؤال عن
عزل عن زوج إنما هي مرضع .

روى أحمد في مسنده من حديث أبي سعيد بسنده يزيد أنبأنا هشام عن
محمد عن أخيه معبد بن سيرين قال : قلت لأبي سعيد الخدري : هل سمعت
من رسول الله ﷺ في العزل شيئاً ؟ فقال : نعم ، سألتنا رسول الله ﷺ عن
العزل ، فقال : « وما هو ؟ »

قلنا : الرجل تكون له المرأة المرضع فيصيب منها ويكره أن تحمّل فيعزل
عنها .

والرجل تكون له الجارية ليس له مال غيرها ، فيصيب منها ويكره أن
تحمّل ، فيعزل عنها . فقال : « لا عليكم أن لا تفعلوا فإنما هو القدر » .

فالنزوح كما ترى مرضعٌ . والجاريةُ مالٌ متقومٌ ، والدافع إلى العزل عن الزوج المرضع الإشفاقُ على الرضيع من أن تصيبه الغيلة ، وليسَ أمراً متعلقاً بالرزقِ .

يؤيد هذا ما رواه مسلم في كتاب (النكاح) بسنده عن عامر بن سعدٍ أنَّ أسامةَ بنَ زيدٍ أخبرَ والدهُ سعدَ بنَ أبي وقاصٍ رضي الله عنه أن رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: إني أعزلُ عن امرأتي. فقال له رسول الله ﷺ «لِمَ تَفْعَلُ؟». فقال الرجلُ: أشفقُ على ولديها أو على أولادها. فقال رسول الله ﷺ: «لو كان ذلك ضاراً ضرّاً فارسَ والرُّومِ».

وقال زهيرٌ في روايته «إن كانَ لذلكَ فلا ما ضارَ ذلكَ فارسَ ولا الرُّومَ»

فالعزل عن الأزواج عندهم مخافةُ الغيلة ، لا مخافة زيادة النسل حذر الفقر والاشتغال بتربيته ، وقد وردَ أن النبي ﷺ قد منع من العزل مخافة الغيلة ، فكيف بغيره ؟

وعزلهم عن الجوارِي إنما كان مخافة أن يفقدوا أثمانهنَّ بالحمل لصيرورتهن أم ولد .

يؤيده قوله في الحديث الآنف «وتكون له الجارية ليس له مال غيرها» فليس دافعُ العزل عنهن - أيضاً - مخافة زيادة النسل حذر الفقر والاشتغال بتربيته ، وحاشا الصحابة أن يفعلوا العزل لذلك .

هكذا يجبُ أن يتحدّد الدافع إلى العزل عند الصحابة على هذا النحو : العزل عن الزوج المرضع إشفاقاً على الرضيع من أن يصاب بوهن من جراء الحمل ، وفقاً لما كانوا يتصورون من قبل .

العزل عن الجارية وهو الكثير الغالب مخافة أن يفقد ثمنها ، وهي ماله إذا ما حملت فصارت أم ولده ، وهي ذات ثمن عظيم في الكثير الغالب ، فقدهُ عظيمُ الأثر ، وليس هذا من باب الفقر ، بل من باب حسن سياسة الحركة

الاقتصادية ، ورغبة في حماية المجتمع من انتشار أبناء الإمام فيه ، أما حذرُ الفقر فمن ضعف اليقين بما قدره الله ﷻ من الرزق المقوم لكل مخلوق ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ (هود:٦) .

﴿ وَكَأَيِّنْ مِنْ دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾
(العنكبوت:٦٠).

لم يكن قطُّ دافع العزل عند الصحابة عن أزواجهم أو جواريتهم خوف الفقر بكثرة النسل أو خوف زوال الجمال والرشاقة منهن ، أو الرغبة في عدم الاشتغال بتربية هذا النسل عن التمتع بزخرف الحياة الدنيا أو ما يُتوهم أنه من مسؤوليات المرأة المسلمة من مشاركة في الحياة العامة خارج مسكنها ... ولم يكن قطُّ دافع العزل الرغبة في توفير حياة راغدة ناعمة لقليل من الذرية . لم يكن شيءٌ من ذلك البتة ، فوجب أن تحدد معالم صيغة السؤال الموجه إلى الرسول ﷺ عن العزل على هذا النحو :

كيف ترى في العزل عن زوجٍ مُرضعٍ إشفاقاً على ولدها ، أو عن أمةٍ مخافة ضياع ثمنها ؟

ولابدَّ حينذاك من فهم الإجابة الواردة عن رسول الله ﷺ في هذا في ضوء صيغة السؤال الموجه إليه على النحو الذي كشفت عنه .

قوله ﷺ « مَا عَلَيْكُمْ إِلَّا تَفْعَلُوا مَا مِنْ نَسَمَةٍ كَائِنَةٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَّا وَهِيَ كَائِنَةٌ » . هو كذلك في البخاري في كتاب العتق والمغازي والتوحيد ، وفي سنن أبي داود وفي أحمد وفي المصنف لابن أبي شيبة ، وفي السنن الكبرى للبيهقي والسنة للشيباني .

وفي البخاريّ (اليوع) : (أو إنكم تفعلون ذلك : لا عليكم أن لا تفعلوا ذلكم) ومثله في القدر ، وفي مسند أحمد .

وفي البخاريّ (النكاح) : (أَوْ إِنَّكُمْ لَتَفْعَلُونَ ؟ ! قَالَهَا ثَلَاثًا) ومثله في مسلم والبيهقي .

وفي مسلم (لا عليكم أن لا تفعلوا) مثله في النسائي وأحمد والبيهقي .

وفي مسلم : (ولم يفعل أحدكم ؟ ! ولم يقل فلا يفعل ذلك أحدكم) ومثله في أبي داود و الترمذى و الحميدي .

وفي ابن ماجه : (أَوْ تَفْعَلُونَ؟! لا عليكم أن لا تفعلوا) ومثله في الدارمي .

وفي مسند أحمد : (ما عليكم أن لا تعزلوا) .

وفي الطبرانيّ : (إِنَّكُمْ لَتَفْعَلُونَ ؟ ! قَالُوا : نعم ، قال : أو لم تعلموا أن

الله ﷻ لم يخلق نسمة هو بارئها إلا وهي كائنة)

فروقٌ أسلوبية وردت في ما روي من منطوقه الشريف ﷺ فهي الجديرةُ

بالتدبير ، ونحن محتاجون إلى تبيان الوجه فيها ، وتبيان مدى علاقة بعضها

ببعض :

قوله ﷺ : (لا عليكم أن لا تفعلوا) أو (ما عليكم أن لا تفعلوا) يحتمل عدة

وجوه بعضها راجحٌ زاهرٌ وبعضها مرجوحٌ .

الوجه الأول : قوله : (لا) أولاً ردُّ لكلامٍ سابقٍ ، وقوله (عليكم أن لا تفعلوا)

كلامٌ مستأنفٌ ، فكأنه قال (لا) أى لا تعزلوا : ثم استأنف قائلاً «عليكم أن

لا تفعلوا» أى يلزمكم عدم العزل^(١) .

هذا الوجه - عندي - مردود ، ذلك أنه يلزم على القول به إيهام أن (لا)

داخلة على (عليكم) فكان مقتضى النظم أن يقال : «لا . وَعَلَيْكُمْ ...» بفصل

(لا) عن عليكم بـ«الواو» أو غيرها وتسمى (واو) دفع الإيهام ، وهى التى

(١) فتح الباري : ٢١٨/٩ ، عون المعبود : ٢١٨/٦ ، نيل الأوطار : ٣٤٨/٦ ، القرطبي :

أرشد الصديق أبو بكر رضي الله عنه الرجل الذي قال له « لا عافاك الله » إلى أن يقول « لا ، وعافاك الله ». والقصة شهيرة في أسفار البلاغيين^(١).

ولسنا في حاجة إلى توجيه خطاب الشريعة على وجه يؤهم خلاف الفطرة الإدراكية للغة ، وفق هذا لا سبيل إلى تطبيقه على رواية (ما عليكم) فإن (ما) لا تكون رداً لكلام سابق مثلما تكون (لا) في بعض السياقات .

الوجه الثاني : قوله ﷺ : (لا) الثانية الداخلة على « تفعلوا » في قوله (لا عليكم أن لا تفعلوا) وقوله : (ما عليكم أن لا تفعلوا) زائدة والمعنى (ما عليكم ، أو لا عليكم أن تفعلوا) وهو قول منسوب للمبرد والفرأء^(٢).

هذا قولٌ وإن يكن له ما يضارعه في تراث النحاة وبعض المفسرين من مجيء (لا) زائدة في الذكر الحكيم وغيره^(٣) فالذي يقتضيه النصح لكتاب الله ﷻ وسنة نبيه ﷺ تبيان وجه الزيادة فيما يقال فيه بزيادتها ، ونحن هنا في حاجة ماسة إلى تبيان الوجه البياني لزيادة (لا) في (أن لا تفعلوا) .

وفوق هذا القول بزيادتها هنا يحتاج إلى تحديد معنى قوله (تفعلوا) : أهو بمعنى تعزلوا ، فيكون المعنى لا عليكم أن تعزلوا . أم هو بمعنى تكملوا الجماع ، فيكون المعنى لا عليكم أن تكملوا الجماع ؟

إن قدرنا الأول بناءً على أن ثم رواية لأحمد تقول : (ما عليكم أن لا تعزلوا) يكون المعنى بعد تقدير اسم (ما) أولاً : لا ضرر عليكم أن تعزلوا ، فيعطى معنى الإباحة غير أنه لا يتناسق مع ما بعده بل يتناقض معه . فقوله ﷺ : « مَا مِنْ نَسْمَةٍ كَائِنَةٍ ... » قائمٌ على تقرير عدم جدوى العزل كما سيأتي .

(١) ينظر عروس الأفراح للسبكي : شروح التلخيص : ٦٨/٣

(٢) إرشاد الساري ط : أوفيست عن بولاق : ١١٠/٤ ، وفتح الباري لابن حجر : ٢١٨/٩ ،

وعون المعبود : ٢١٧/٦ ، شرح الموطأ للزرقاني : ٢٢٧/٣

(٣) مغني اللبيب لابن هشام : ٢٠٠/١ ، دراسات لأسلوب القرآن الكريم لأستاذنا : محمد

عبد الخالق عضيمة - ط : دار الحديث بالقاهرة : ق ١ ج ١ ص ٥٦٥

وإن قدرنا المعنى الثاني لـ (تفعلوا) وهو إكمال الجماع كان هذا المعنى متناقضاً مع رواية أحمد : (مَا عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَعَزُّلُوا) .

وجعل الروايات يفسر بعضها بعضاً أولى من جعلها متناقضة ، فالقول بالزيادة ضعیفٌ .

قد يقال إنَّ ثمَّ روايةً لأحمد تؤيد القول بالزيادة ، جاء فيها قوله ﷺ :
(لا عَلَيْكُمْ أَنْ تَفْعَلُوا ذَلِكَ ، فَإِنَّمَا هُوَ الْقَدْرُ)

هذه الرواية لم أعثر عليها عند غير أحمد ، فلو كانت هي الأصل الذي قيست عليه بقية الروايات المتعددة ، فما وجه ورود الأصل في رواية واحدة وتعدّد الروايات الأخرى وثبوتها في الصحيحين والسنن ، وتفردُ مسند أحمد برواية الأصل ؟

ولو كانت الروايات المتعددة والثابتة في الصحيحين وبقية كتب السنة بغير (لا) وجاءت في رواية واحدة أو روايتين بها لقلنا باحتمال زيادتها ، فيما وردت فيه ، مع بقاء الحاجة إلى تبيان وجه الزيادة فيما زيدت فيه فضلاً عن «أنّها لا تزداد إلا في موضع غير ملبس»^(١) وما معنا القول فيه بالزيادة جدّ ملبس .

رواية أحمد : «فلا عَلَيْكُمْ أَنْ تَفْعَلُوا ذَاكُمْ» بغير (لا) قد تفرد بها في ما وقفتُ عليه .

ولعلّي قد قصرتُ في التنقيب ، فإنّه لا يحيط بالسنة النبوية صحابيٌّ فكيف بمثلي ؟

وإذا ما قارنا هذه الرواية برواية مضارعة لها في صحيح مسلم ، فإننا نرى أنّ كلاً من أحمد ومسلم قد روى ذلك الحديث من طريق ابن عون :

(١) الأصول في النحو لابن السراج ، تحقيق : عبد المحسن الفتلي - الرسالة - بيروت :

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ ، أَخْبَرَنَا ابْنُ عَوْنٍ ، عَنْ مُحَمَّدٍ ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ بَشْرِ
ابْنِ مَسْعُودٍ ، قَالَ : فَرَدَّ الْحَدِيثَ حَتَّى رَدَّهُ إِلَى أَبِي سَعِيدٍ ، قَالَ : ذُكِرَ ذَلِكَ عِنْدَ
النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ : وَمَا ذَاكُمْ ؟

قَالُوا : الرَّجُلُ تَكُونُ لَهُ الْمَرْأَةُ تُرْضِعُ فَيُصِيبُ مِنْهَا ، وَيَكْرَهُ أَنْ تَحْمِلَ مِنْهُ ،
وَالرَّجُلُ تَكُونُ لَهُ الْجَارِيَةُ فَيُصِيبُ مِنْهَا وَيَكْرَهُ أَنْ تَحْمِلَ مِنْهُ ، فَقَالَ :
« فَلَا عَلَيْكُمْ أَنْ تَفْعَلُوا ذَاكُمْ فَإِنَّمَا هُوَ الْقَدَرُ » .

قَالَ ابْنُ عَوْنٍ : فَحَدَّثْتُ بِهِ الْحَسَنَ [أَيَ الْبَصْرِيَّ] فَقَالَ : « فَلَا عَلَيْكُمْ لَكَأَنَّ
هَذَا زَجْرٌ »

وروى مسلمٌ في كتاب (النكاح) بسنده حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا مُعَاذُ
ابْنُ مُعَاذٍ حَدَّثَنَا ابْنُ عَوْنٍ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ بَشْرِ الْأَنْصَارِيِّ . قَالَ
فَرَدَّ الْحَدِيثَ حَتَّى رَدَّهُ إِلَى أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ ذُكِرَ الْعَزْلُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ
فَقَالَ « وَمَا ذَاكُمْ » .

قَالُوا الرَّجُلُ تَكُونُ لَهُ الْمَرْأَةُ تُرْضِعُ فَيُصِيبُ مِنْهَا وَيَكْرَهُ أَنْ تَحْمِلَ مِنْهُ
وَالرَّجُلُ تَكُونُ لَهُ الْأَمَةُ فَيُصِيبُ مِنْهَا وَيَكْرَهُ أَنْ تَحْمِلَ مِنْهُ . قَالَ « فَلَا عَلَيْكُمْ أَنْ
لَا تَفْعَلُوا ذَاكُمْ فَإِنَّمَا هُوَ الْقَدَرُ » .

قَالَ ابْنُ عَوْنٍ فَحَدَّثْتُ بِهِ الْحَسَنَ فَقَالَ وَاللَّهِ لَكَأَنَّ هَذَا زَجْرٌ .

فانظر أيَّ فرق في المتن بين ما رواه الإمام أحمد ، وما رواه الإمام مسلم
على الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ الْإِمَامَ مُسْلِمًا رَوَاهُ عَنْ ابْنِ عَوْنٍ مِنْ طَرِيقِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُثَنَّى
عَنْ مُعَاذِ بْنِ مُعَاذٍ ، وَالْإِمَامَ أَحْمَدَ رَوَاهُ عَنْ ابْنِ عَوْنٍ مِنْ طَرِيقِ إِسْمَاعِيلِ ،
وَلَا فَرْقَ إِلَّا فِي قَوْلِهِ : (فَلَا عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَفْعَلُوا) عِنْدَ الْإِمَامِ مُسْلِمٍ ، وَقَوْلِهِ
(فَلَا عَلَيْكُمْ أَنْ تَفْعَلُوا) عِنْدَ الْإِمَامِ أَحْمَدَ . وَقَدْ اتَّفَقَا فِيمَا نَقَلَاهُ مِنْ تَعْلِيقِ
ابْنِ عَوْنٍ حِكَايَةَ عَنِ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ مِنْ مَعْنَى (لَا عَلَيْكُمْ) .

أَيكونُ حذفُ (لا) في (أن تفعلوا) في رواية أحمد من سهو النساخ أم من قِبَلِ إسماعيل ؟ ولا سيّما أن الإمام أحمد روى الحديث نفسه بطريق آخر غير طريق إسماعيل عن ابن عون ؟

يقول الإمام أحمد حَدَّثَنَا يَزِيدُ أَنْبَاءُ هِشَامُ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَخِيهِ مَعْبُدِ بْنِ سِيرِينَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ : هَلْ سَمِعْتَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي الْعَزْلِ شَيْئًا ؟

فَقَالَ نَعَمْ ، سَأَلْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْعَزْلِ ، فَقَالَ : « وَمَا هُوَ » .
قُلْنَا الرَّجُلُ تَكُونُ لَهُ الْمَرْأَةُ الْمَرْضِعُ فَيُصِيبُ مِنْهَا وَيَكْرَهُ أَنْ تَحْمِلَ فَيَعْزَلُ عَنْهَا وَالرَّجُلُ تَكُونُ لَهُ الْجَارِيَةُ لَيْسَ لَهُ مَالٌ غَيْرَهَا فَيُصِيبُ مِنْهَا وَيَكْرَهُ أَنْ تَحْمِلَ فَيَعْزَلُ عَنْهَا .

فَقَالَ « لَا عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَفْعَلُوا فَإِنَّمَا هُوَ الْقَدْرُ » .

هذه الرواية من الإمام أحمد تؤكد أن في روايته الأولى عن إسماعيل عن ابن عون قد سقط (لا) من قوله ﷺ (أن تفعلوا) .

ومما يؤنس أن (لا) ربما تكون قد سقطت من رواية أحمد عن إسماعيل أن المعنى لهذا التركيب (لا عليكم أن تفعلوا) لا يتناسق مع التعليق الذي نقله عن ابن عون حكاية لتفسير الحسن البصري قوله ﷺ (لا عليكم) :

أليس تفسير الحسن البصري صريحاً في أن التركيب دالٌّ على الزجر الذي هو أعلى من النهي ، فإن فيه معنى الانتهاز ، وهو ولا شك أقوى في طلب الكفِّ من النهي ، فإن صيغة النهي (لا تفعل) قد تحمل على وجوه دلالية لا توجب المنع .

ورواية أحمد عن إسماعيل بن إبراهيم (لا عليكم أن تفعلوا) ينادي ظاهرها بإباحة العزل بناء على تفسير تفعلوا بتعزلوا ، وهو الراجح لوروده مفسراً في رواية لأحمد سبق ذكرها (ما عليكم أن لا تعزلوا) وبدلالة اسم الإشارة (لا عليكم أن تفعلوا ذاكم) فإنه عائدٌ لا محالة على العزل .

فوجب حينذاك أن تحمل رواية أحمد عن إسماعيل بن إبراهيم على واحد من أمرين :

الأول : سقوط (لا) ويقدر المعنى (لا عليكم أن تفعلوا العزل فإنما هو القدر).
الآخر : تقدير اسم مناسب لـ (لا) مع تفسير (تفعلوا) بتركوا العزل .
والمعنى (لا حرج عليكم أن تتركوا العزل).

الوجه الثالث : أن (لا) في (لا عليكم) نافية للجنس ، واسمها محذوف تقديره ، لا حرج عليكم في أن تفعلوا (تعزلوا) ولا فرض عليكم أن لا تعزلوا .
أو تكون (لا) عاملةً عمل ليس ، ومثلها (ما) في (ما عليكم) والاسم محذوف والتقدير : ما بأسٌ عليكم أن لا تفعلوا (تعزلوا)^(١).

أو يكون قوله ﷺ (أن تفعلوا) في محل رفع مبتدأ مؤخر خبره متعلق (عليكم) ، والتقدير : ما عدم الفعل (العزل) واجبا عليكم ..

إذا ما كانت هذه بعض الاحتمالات التي يمكن فهم قوله ﷺ (لا عليكم) أو (ما عليكم أن لا تفعلوا) في نورها فالذي يجب الالتزام به أن البيان العالي من طبيعته ثراءً الاحتمالات في توجيهه ، غير أنه يكون مكتنفًا ومحاطًا بكثير من الأحوال والملابسات والقرائن التي تكاد تقطع بوجهه أو ترفعه على ما سواه ، أو ترفع بعضًا على بعضٍ في غير ما تناقضٍ أو تجعل بعضَ الوجوه يُفسر بعضها الآخر .

تلك طبيعة البيان العالي ، فكيف بها في البيان العليّ : خطاب الشرع الآتي للأمم كلها منذ كانت البعثة وإلى أن تقوم الساعة؟!!

إنه بيانٌ يحتمل عدّة وجوه ، فعلينا أن ننظرَ في هذه الاحتمالات إلى الدلالة القويّة في نور القرائن والأحوال والملابسات والمساق الذي أقيمَ عليه ذلك البيان النبوي الهادي المرشد .

(١) فتح الباري : ٢١٨/٩ ، عون المعبود : ٢١٨/٦ ، نيل الأوطار : ٣٤٨/٦ ، وشرح الموطأ للزرقاني : ٢٢٧/٣

إِنْ قَلْنَا إِنْ (لا) نافية للجنس والتقديرُ : لا حرج عليكم في أن تفعلوا أي (أن لا تعزلوا) فالمعنى يكون فيه نفي الحرج عن عدم العزل ، فأفهم ثبوت الحرج في فعل العزل ^(١) وإنما فسرنا (تفعلوا) بتعزلوا لما سبق من قبل .

وعلى هذا يتجلى أن الرسول ﷺ قد أخبرهم أنه لن يصيبهم حرجٌ أو ضررٌ في عدم العزل ، لأن الله ﷻ قدّر ما هو خالقٌ إلى يوم القيامة ، وهذا دفعٌ لما دعا الصحابة إلى الرغبة في العزل ، وهو تخوف الحمل .

الأعلى أن يكون معنى العبارة أنه ﷺ يقول لهم إن ترك العزل لن يكون هو السبب في الضرر والحرج إذا ما أراد الله ﷻ أن تحمِل المرأة والجارية ؛ لأنه يمكن أن يكون ذلك الحمل وأنتم تعزلون . يؤيد هذا الفهم ما رواه مسلم في كتاب (النكاح) من صحيحه بسنده عن علي بن أبي طلحة عن أبي الوداك عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه يقول سئل رسول الله ﷺ عن العزل فقال : « مَا مِنْ كُلِّ الْمَاءِ يَكُونُ الْوَلَدُ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ خَلْقَ شَيْءٍ لَمْ يَمْنَعْهُ شَيْءٌ » .

فهذا دالٌّ دلالة بيّنة على أن العزل غير نافع إن لم يكن ضاراً .

ويؤيده أيضاً ما عقب به قوله ﷺ (لا عليكم) أو (ما عليكم) من نحو : « مَا مِنْ نَسَمَةٍ كَائِنَةٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَّا وَهِيَ كَائِنَةٌ » .

فهو أيضاً قاض بعقم العزل وعشيتته ، وأنه ليس بالسبب في ما يفعل له من منع الحمل ، فقد يكون عزلٌ ويكون حملٌ .

ومثل هذا المعنى المنبثق من أن (لا) نافية للجنس واسمها محذوفٌ تقديره (لا حرج عليكم) تراه منبثقا من القول بأن (لا) عاملةٌ عمل ليس ، ومن رواية (ما) العاملة عمل ليس أيضاً .

فإن قلنا (لا) نافية للجنس واسمها تقديره (لا فرض عليكم) كان المعنى على أن ترك العزل ليس فرضاً عليكم ، بل لكم أن تعزلوا وألا تعزلوا ، فيكون

(١) فتح الباري : ٢١٨/٩

هذا التقدير في قوة قوله ﷺ في أحاديث أخرى : اعزل عنها إن شئت ، كما جاء في رواية مسلم في كتاب (النكاح) بسنده عن جابر أن رجلاً أتى رسول الله ﷺ فقال : إن لي جارية هي خادمنا وسانيتنا ، وأنا أطوف عليها ، وأنا أكره أن تحمّل . فقال : « اعزل عنها إن شئت ، فإنه سيأتيها ما قدر لها . فلبث الرجل ثم أتاه فقال إن الجارية قد حبلت . فقال « قد أخبرتك أنه سيأتيها ما قدر لها » .

أو قوله ﷺ : « اعزلوا أو لا تعزلوا » كما في مجمع الزوائد ، أو قوله ﷺ : « اصنعوا ما بدا لكم » .

روى أحمد بسنده عن يحيى بن سعيد عن مجالد قال حدثني أبو الوداك عن أبي سعيد عن النبي ﷺ في العزل قال « اصنعوا ما بدا لكم فإن قدر الله شيئاً كان » . أو قوله ﷺ : « لا أمر ولا نهى » كما في مجمع الزوائد .

وسوف يأتيك تبيان دلالة هذه التراكيب من بعد حين إن شاء الله تعالى ، فينطبق على تقدير (لا فرض عليكم أن لا تعزلوا) ما ستراه من دلالة التراكيب المذكورة (اعزل عنها إن شئت) ونحوه .

أما احتمال أن يكون قوله ﷺ : « أن لا تفعلوا » في موضع المبتدأ ، والتقدير ليس عدم الفعل (العزل) واجباً عليكم ، فالمعنى على هذا ليس ترك العزل واجباً عليهم ، فيكون لهم فعل العزل . فإن هذا الاحتمال تتناقض دلالاته أولاً مع ما بعد هذا التركيب من قوله ﷺ : « ما من نسمة كائنة إلى يوم القيامة إلا وهى كائنة » ، وهو ثانياً على في قوة قوله ﷺ : « اعزلوا أو لا تعزلوا » فيأتي عليه ما هو آت على هذا التركيب .

وسوف تراه من بعد حين إن شاء الله تعالى .

بناء على ما مضى فالراجح أن قوله ﷺ : « لا عليكم » أو « ما عليكم أن لا تفعلوا » إنما هو إرشاد إلى انتفاء الحرج أو الضرر في ترك العزل ، وفي إقرار الماء في مستقره ، بل الحرج والضرر في فعل العزل ؛ لما يترتب عليه

من أضرارٍ جَسْمِيَّةٍ وَنَفْسِيَّةٍ جَسِيمَةٍ صَرَخَ بِهَا الدَّعَاةُ إِلَى مَنَعِ الْحَمْلِ أَنفُسَهُمْ^(١) ولذا قال محمد بن سيرين : قوله ﷺ « لا عليكم » أقرب إلى النهي (مسلم : النكاح).

وقال الحسن البصرى : والله لكان هذا زجرٌ (مسلم : نكاح).

ويفسرُ هذا المعنى : في هذه العبارة روايةٌ أخرى عند أحمد وغيره بسنده : حَدَّثَنَا يَحْيَى قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَرُوبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي الْعَزْلِ :

« أَنْتَ تَخْلُقُهُ أَنْتَ تَرْزُقُهُ أَقْرَهُ قَرَارَهُ فَإِنَّمَا ذَلِكَ الْقَدْرُ » .

إنه يؤدب بهذا الاستفهام « أنت تخلقه ؟ أنت ترزقه ؟ » ويزجرُ وينكر .

إن فهم دلالة هذا الاستفهام تركيباً متمثلاً في تقديم المسند إليه على خبره الفعلي في حيز الاستفهام الإنكاري التويخي ، وكذا فهمه أداءً ليغني الغناء كله من أراد التصح لنفسه بالوقوف على الحق دون لجج في الجدال أو للدِّ في الخصومة .

إنه استفهامٌ مفعمٌ بالإبلاغ في النهي عن العزل ، وبالإنكار على من يُقدم عليه .

هذه الروايةُ تفسيرٌ جليٌّ لمدلول قوله ﷺ : « لا عليكم أن لا تفعلوا » وهذا شأن خطاب الشرع : قرآناً وسنة ، فقراءةٌ تفسرُ أخرى أو آيةٌ تفسرُها آيةٌ أخرى في موطن آخر ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ (النساء: ٨٢) .

﴿ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ

يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (النحل: ٤٤) .

(١) تنظيم الحمل بالوسائل العلمية الحديثة ، للدكتور سبيرو فاخوري : ١٠١-١٠٥

أما البيان النبوي ، فإن روايةً لحديث تُفسرُها روايةٌ أخرى ، أو يفسرُه حديثٌ في بابٍ آخرَ ، ومن ثمَّ كان ضرورةً الحرصُ على جمع النصوص من السنة النبويَّة عند تفسير نصِّ نبويٍّ . والنظرُ فيما بينها حتَّى لا يُفسرَ نصٌّ تفسيراً يتناقضُ مع دلالة نصِّ آخر غير منسوخٍ ولا ضعيفِ النسبِ إلى رسولِ الله ﷺ .

في روايةٍ أنه ﷺ أجاب بقوله :

« أَوْإِنَّكُمْ تَفْعَلُونَ ذَلِكَ لَا عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَفْعَلُوا ذَلِكَ ، فَإِنَّهَا لَيْسَتْ نَسْمَةً كَتَبَ اللَّهُ أَنْ تَخْرُجَ إِلَّا هِيَ خَارِجَةٌ » (البخاري : البيوع ، والقدر) .

وفي ثانية : أنه كرَّر قوله ﷺ : « أَوْإِنَّكُمْ لَتَفْعَلُونَ قَالَهَا ثَلَاثًا مَا مِنْ نَسْمَةٍ كَائِنَةٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَّا هِيَ كَائِنَةٌ » (البخاري : نكاح)

وفي ثالثة : « أَوْتَفْعَلُونَ لَا عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ نَسْمَةٍ قَضَى اللَّهُ لَهَا أَنْ تَكُونَ إِلَّا هِيَ كَائِنَةٌ » . (ابن ماجه : نكاح)

وفي رابعة : « وَلَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ أَحَدُكُمْ - وَلَمْ يَقُلْ فَلَا يَفْعَلْ ذَلِكَ أَحَدُكُمْ - فَإِنَّهُ لَيْسَتْ نَفْسٌ مَخْلُوقَةٌ إِلَّا اللَّهُ خَالِقُهَا » (مسلم : النكاح)

وفي خامسة : « إِنَّكُمْ تَفْعَلُونَهُ قَالُوا نَعَمْ قَالَ أَوْ لَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَخْلُقْ نَسْمَةً هُوَ بَارِيهَا إِلَّا وَهِيَ كَائِنَةٌ » (المعجم الكبير للطبراني ، ومجمع الزوائد)

رواياتٌ عديدةٌ ، وهي على الرِّغم ممَّا بينها من مفارقاتٍ أسلوبيَّةٍ فإنَّها تتركزُ على دلالة أسلوب الاستفهام التي هي عند أهل الفقه البيانيِّ مزيج من الإنكارالتوبيخيِّ ، والتعجب من صدوره منهم ، وهم أصحابه ، وهوَ بين أظهرهم وقد أقام فيهم هادياً مرشداً ومؤدِّباً ، ثمَّ هم من بعد ذلك يفعلون !!

في هذا الاستفهام من الدلالة التربويَّة ما ليس في النهي الصَّريح ولذا قال ﷺ :
« ولم يفعل أحدكم ؟ » ولم يقل (لا يفعل أحدكم ذلك) .

وقد يحسبُ ناظرٌ أن الراوي لما قال : « ولم يقل : لا يفعل أحدكم ذلك » يفهمُ منه أنه يريد الدلالة على أن النبي ﷺ لم ينه ولم يمنع منه ، ولكنه استفهم . هذا الحسبان لا يستقيم ، لأن ما بعده قوله ﷺ : « ولم يفعل أحدكم » : « فَإِنَّهُ لَيْسَتْ نَفْسٌ مَخْلُوقَةٌ إِلَّا اللَّهُ خَالِقُهَا » دالٌّ على أنه يستنكر ألا يكون ذلك معلوماً علماً فطرياً يحجزُ عن ذلك الفعل ، ولذا لم ينه عنه ، لأن النهي قد يكون لما لم يعلم فطرياً أنه ممنوع ، فيخبر المرء بالمنع ، أما إن كان في الفطرة علمٌ به ثم يفعل فهذا لا ينهاه عنه ، بل يستنكر فعله ، ليكون أنجع . وعلى هذا حسن البصر بسياق الكلام يمنع أن يفهم قول الرواي : « ولم يقل : لا يفعل أحدكم » على أن الرواي يريد الإخبار بأنه لم ينه ، ولم يمنع ، وأن فعل ذلك جائزٌ غير منهي عنه .

الفهم الصحيح إذن أنه قال ﷺ : « وَلَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ أَحَدُكُمْ » إبلاغاً في بيان أن هذا الفعل لا يقع ممن تبصر وتذكر ، فإن الفطرة تمنع منه ، لأن الفطرة توقن : « إِنَّهُ لَيْسَتْ نَفْسٌ مَخْلُوقَةٌ إِلَّا اللَّهُ خَالِقُهَا » فلم العزل إذن ، وحرمان النفس من رغبتها المشروعة من غير منفعة !!

في الاستفهام إذن تعليمٌ للصحابة رضي الله عنهم أن مثل هذا ما كان لهم أن يقعوا فيه ؛ لأنه غير مجد ، وأنه يحسن أن يكون دينهم في معاشهم ألا يقدموا على ما ثمرة له يقيناً ، فإنما الأعمال لثمارها المرجوة ، وليس في منطق العقل المسلم أن يكون العمل للعمل ، والعلم للعلم ، والفرن للفرن ، ونحو ذلك من دعاوى العبثية ، وقد صرح لهم بذلك في رواية أخرى عند مسلم في كتاب (النكاح) بسنده عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال سأل رجل النبي ﷺ فقال : « إِنَّ عِنْدِي جَارِيَةً لِي وَأَنَا أَعَزَلُ عَنْهَا » . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « إِنَّ ذَلِكَ لَنْ يَمْنَعَ شَيْئًا أَرَادَهُ اللَّهُ » . قَالَ : فَجَاءَ الرَّجُلُ فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّ الْجَارِيَةَ الَّتِي كُنْتُ ذَكَرْتُهَا لَكَ حَمَلَتْ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « أَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ » .

انظر كيف كان تعليق الرسول ﷺ حين أبلغه الصحابي رضي الله عنه أن الجارية قد حملت ، لقد قالها ﷺ : «أنا عبدُ اللهِ ورَسُولُهُ» .

إنها كلمة مفعمة بالتربية ، فسرّها النووي بقوله : معناه : «أن ما أقوله لكم حق ، فاعتمدوه ، واستيقنوه ، فإنه يأتي فلق الصبح» ^(١)

هو إخبار لا يراد منه عين الفائدة ، بل لازمها كما يقول البلاغيون في أغراض الخبر ، هو ﷺ يرمي به إلى التربية والتذكير بما يجب أن يكونوا عليه ، وهو في دلالاته ينزع من معين قوله ﷺ يوم حنين : «أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب» .

روى البخاري في كتاب (الجهاد) بسنده عن شعبة عن أبي إسحاق . قال رجلٌ للبراء بن عازب رضي الله عنهما أفررتُم عن رسول الله ﷺ يوم حنين قال لكن رسول الله ﷺ لم يفر ، إن هوازن كانوا قوماً رماةً ، وإنا لما لقيناهم حملنا عليهم فانهزموا ، فأقبل المسلمون على الغنائم واستقبلونا بالسهام ، فأما رسول الله ﷺ فلم يفر ، فلقد رأيته وإنه لعلى بغلته البيضاء وإن أبا سفيان أخذ بِلجامها ، والنبي ﷺ يقول :

«أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب»

قوله ﷺ للصحابي العازل عن جاريته : «أنا عبدُ اللهِ ورَسُولُهُ» . يفيضُ تذكيراً ، وإعلاماً بأنه ما كان ينبغي له أن يفعل من بعد أن أخبره أن ما قدر آتٍ ، فالرسول ﷺ أجاب بهذا الاستفهام : «فلم يفعل أحدكم ؟» ولم يصرح بالنهي ، لأن ما عبّر به أنفذ ، وأدلُّ على إنكار أن يفعل ذلك مع اليقين بأن ما قدر آتٍ لا محالة .

ويزيد هذا الفهم قوةً قوله ﷺ في رواية أخرى «أو لم تعلموا أن الله ﷻ لم يخلق نسمة هو باريها إلا هي كائنة» .

(١) شرح النووي صحيح مسلم على هامش إرشاد الساري للقسطلاني : ١٣/١٠

أليس في قوله ﷺ : « أو لم تعلموا ؟ » زجرٌ ترتعد منه قلوبُ المحسنين ،
ويزيد هذا إشراقاً دلالةً هذه (الواو) الآتية من بعد همزة الاستفهام : « أو لم
تعلموا » ونحوه من قوله « أو إنكم لتفعلون ذلك » و « أو تفعلون » فهذه
(الواو) تؤذن بأن همزة الاستفهام داخله على مقدرٍ عطف عليه ما بعد الواو ،
وهو يفهم من السياق وقرائن الأحوال ، فكأنه ﷺ قال : أتؤمنون بالله خالقاً
قادراً عزيزاً وببي رسولاً منه صادقاً ولم تعلموا ، أو وتفعلون ؟ أو إنكم تؤمنون
بالله ﷻ وبى وإنكم لتفعلون ذلك ، أن هذا لشئ عجابٌ .

فالفقه البياني لهذا التركيب : دلالة ، وإفادة يؤكد أنه يفيض بما هو أقوى
في المنع من النهي الصريح .

قوله ﷺ : « مَا مِنْ نَسْمَةٍ كَائِنَةٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَّا وَهِيَ كَائِنَةٌ » . جاء تعليلاً
لما حكم به قوله « لا عليكم أن لا تفعلوا » وما شاكله ، وهو كذلك في
البخاري في كتاب : العتق ، والمغازي والنكاح ، وفي مسلم ، وأبي داود ،
وأحمد .

وفي رواية للبخاري : البيوع والقدر « فإنه ليست نسمة كتب الله أن تخرج إلا
وهي خارجة »

وفي رواية له في كتاب التوحيد : « فإن الله قد كتب من هو خالق إلى يوم
القيامة »

وفي مسلم « فإنه ليست نفس مخلوقة إلا الله خالقها » ومثله في أبي داود
والترمذي و الحميدى .

وفي أحمد : « فإن الله قدر ما هو خالق إلى يوم القيامة »

وهناك روايات أخرى لا تخرج في دلالتها عما سبق .

هذه الروايات المتعاضدة تدل على استغراق الحكم كل فردٍ من أفراد
الخليقة ، فقوله ﷺ : « ما من نسمة » وقعت فيه النكرة (نسمة) في سياق نفيٍ

فدلت على العموم ، وزاد هذا العموم الإتيانُ بـ(من) قبل النكرة ، وقد أقيم التركيبُ على نهج النفي والاستثناء ، وهو يفيد القصر ، وقد جاء التخصيص بهذا الطريق ، وكان مقتضى الظاهر أن يأتيَ بِإِثْمَا الَّتِي تستعملُ فيما لا يجهله المخاطب ، فمعنى أن كل ما قُدِّرَ آتٍ لا محالة من البدهيات التي يُسَلَّمُ بها كلُّ مسلم ، لكنّه جاء به على طريق النفي والاستثناء الذي يكون للأمر ينكره المخاطب ويشك فيه ؛ للدلالة على أن حال من يُقدم على العزل فراراً من الحمل كأنه يفعلُه هذا يجهل أو يغفل عن أنه ما من نسمة كائنة إلى يوم القيامة إلا وهي كائنة ، وأن ما قُدِّرَ في الرحم سيكون ، وأنه إذا ما أراد الله ﷻ خلق شيءٍ لن يمنعهُ شيءٌ . فجاء بهذا الأسلوب ليظهر نفوساً ، ويوقظ قلوباً ، لعلها تؤوب ، فتقلع ، وتوقنُ سلوكاً كما أدركت علماً أن هذا الله ﷻ وحده ، وليس لأحدٍ معه من ذلك الأمر شيءٌ .

في اختيار هذا الطريق من طرق التخصيص التي أفاض في تحليلها البلاغيون من الدلالات ما ترتجفُ منه قلوب المحسنين ، ولا سيما أنه قد جاء في صورة قصرٍ حقيقيٍّ تحقيقيٍّ .

وقد أقيم هذا الأسلوبُ من بعد أسلوبِ استفهامٍ كما في (أو إنكم تفعلون) ومن بعد نفي كما في (لا عليكم أن لا تفعلوا) ليقوم بتعليل ما فاض من هذين الأسلوبين من معانٍ وهو تعليلٌ سلك في بعضه مسلك الإيماء والتنبيه وحده ، كما هو في صيغة الرواية الأم : رواية الموطأ ، وفي بعضه الآخر جمع بين مسلك التعليل الظاهر بالفاء وإن ، ومسلك الإيماء والتنبيه كما تراه في نحو (فإنه ليست نسمة... إلخ) فإن كلاً من (الفاء) و(إن) مما يدلّ على التعليل نطقاً مثلما دلّ عليه اقتران الحكم بالوصف إيماءً وتنبيهاً كما هو مقررٌ عند أهل العلم .

وهذه العبارة كافية لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيدٌ ليقن أن العزل لن يحقق له ما يريد من منع الحمل ، ومثله كلُّ الوسائل الحديثة التي

تتخذ لمنع الحمل ، وكما قضى الواقع في زمن النبي ﷺ أن العزل غير مانع قدرأ أثبتته الله ﷻ قبل أن يخلق الكون بخمسين ألف سنة :

روى مسلم في كتاب (القدر) بسنده عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال سمعت رسول الله ﷺ يقول « كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة - قال - وعرشه على الماء ».

يقول الإمام النووي في شرح قول النبي ﷺ : « لا عليكم أن لا تفعلوا ما كتب الله خلق نسمه هي كائنة إلى يوم القيامة إلا ستكون » . :

« معناه ما عليكم ضرر في ترك العزل لأن كل نفس قدر الله تعالى خلقها لا بد أن يخلقها سواء عزلتم أم لا وما لم يقدر خلقها لا يقع سواء عزلتم أم لا . فلا فائدة في عزلكم ، فإنه إن كان الله تعالى قدر خلقها سبقكم الماء فلا ينفع حرصكم في منع الخلق » .

ومثله عند الإمام ابن حجر و الزرقاني ^(١) .

فالرسول ﷺ لم يحكم صراحةً بحل العزل أو بحرمة ، بل حكم بأن عدم استقرار الماء في الرحم لن يؤثر البتة في منع ما أراد الله خلقه « وليخلقن الله نفسا هو خالقها » وذلك « أن الله قدر ما هو خالق إلى يوم القيامة »

والآيات والأحاديث المقررة أن الله ﷻ خلق كل شيء فقدره تقديرا ، وأنه كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة إنما هي جد كثيرة ، فتلك دعامة إيمانية لا يمكن أن ينازع فيها ، ولا يقبل إيمان عبدٍ غيرها ، فلا يبقى بعد هذا قولاً بأن في العزل فائدة ، ولذا كان سيدنا أبو أمامة رضي الله عنه يقول : « ما كنت أرى مسلما يفعله » .

(١) شرح النووي صحيح مسلم ، هامش شرح القسطلاني صحيح البخاري : ١٠/١٠، ١١، وفتح الباري : ٢١٨/٩ ، شرح الموطأ للزرقاني : ٢٢٧/٣

وكان ابن عمر رضي الله عنهما يقول : « لو علمت أن أحدا من ولدي يعزل لنكلته »
وضرب عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعض بنيه على العزل ، ففيه معاندة كما يقول
ابن حجر ^(١)

وقد جاء الهدي النبوي صريحا في الأمر بترك العزل :

يروى أحمد بسنده والشيباني في كتابه (السنة) عن أبي سعيد الخدري قال :
قال رسول الله ﷺ : « أَنْتَ تَخْلُقُهُ أَنْتَ تَرْزُقُهُ أَقْرَهُ قَرَارَهُ فَإِنَّمَا ذَلِكَ الْقَدْرُ » .

وفي رواية ابن حبان في صحيحه في باب العزل :

أَخْبَرَنَا ابْنُ سَلْمٍ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ حَرْمَلَةَ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي
عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ أَنَّ سَعِيدَ بْنَ أَبِي هِلَالٍ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ مَوْلَى الْمَهْرِيِّ
عَنْ أَبِي ذَرٍّ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَكَ فِي جِمَاعِ زَوْجَتِكَ أَجْرٌ فَقِيلَ
يَا رَسُولَ اللَّهِ وَفِي شَهْوَةٍ يَكُونُ مِنْ أَجْرٍ ؟

قَالَ نَعَمْ أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ لَكَ وَلَدٌ قَدْ أَذْرَكَ ثُمَّ مَاتَ أَكُنْتَ مُحْتَسِبُهُ ؟ قَالَ نَعَمْ .
قَالَ : أَنْتَ كُنْتَ خَلَقْتَهُ ؟ قَالَ : بَلِ اللَّهُ خَلَقَهُ . قَالَ أَنْتَ كُنْتَ هَدَيْتَهُ ؟ قَالَ : بَلِ
اللَّهُ هَدَاهُ . قَالَ أَكُنْتَ تَرْزُقُهُ ؟ قَالَ بَلِ اللَّهُ كَانَ رَازِقَهُ . قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :
« فَضَعُهُ فِي حَلَالِهِ وَجَنَّبَهُ حَرَامَهُ وَأَقْرَرَهُ فَإِنْ شَاءَ اللَّهُ أَحْيَاهُ وَإِنْ شَاءَ أَمَاتَهُ
وَلَكَ أَجْرٌ »

يقول الله ﷻ :

﴿ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيصُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ ۗ وَكُلُّ
شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ ﴾ (الرعد: ٨)

* * *

(١) زاد المعاد لابن القيم : ١٧/٤ ، وفتح الباري : ٢٢٠/٩

الفصلُ الآخرُ

البيان في حديث جذامة بنت وهب

(العزلُ الوادُ الخفيُّ)

روى مسلم في كتاب (النكاح) من صحيحه بسنده عن عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ عَنْ
جُذَامَةَ بِنْتِ وَهَبٍ أُخْتِ عُكَّاشَةَ قَالَتْ حَضَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي أَنْاسٍ وَهُوَ
يَقُولُ : « لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَنْهَى عَنِ الْغَيْلَةِ فَنَظَرْتُ فِي الرُّومِ وَفَارِسَ فَإِذَا هُمْ
يُغِيلُونَ أَوْلَادَهُمْ فَلَا يَضُرُّ أَوْلَادَهُمْ ذَلِكَ شَيْئًا » .

ثُمَّ سَأَلُوهُ عَنِ الْعَزْلِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « ذَلِكَ الْوَادُ الْخَفِيُّ » .

زَادَ عَبْدُ اللَّهِ فِي حَدِيثِهِ عَنِ الْمُقْرِئِ وَهِيَ ﴿ وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُيِّتَتْ ﴾ (١)

(التكوير: ٨)

ورواه أيضا ابن ماجه في النكاح - الغيل ، وصححه الألباني ، ورواه أحمد
والبيهقي في السنن الكبرى ، والسنن الصغرى ، وفي معرفة السنن والآثار ،
والحاكم في المستدرک على الصّحیحین ، والطبرانی في المعجم الكبير وابن
أبي شيبه في المصنف (باب من كره العزل ولم يرخص فيه) ومشكاة المصابيح ،
وصححه الألباني ، وعبد الرزاق الصنعاني في المصنف (باب العزل) ،
وأبوعوانة النيسابوري في مستخرجه ، والهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ،
والطحاوي في المشكل . والحافظ المزي في تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف .

(١) هي جذامة بنت وهب الأسدية من أسد بني خزيمه أسلمت بمكة وبايعت النبي ﷺ
وهاجرت مع قومها إلى المدينة وكانت تحت أنيس بن قتادة بن ربيعة من بني عمرو
ابن عوف .

هذا الحديث ذو شقين :

الشَّقُّ الأوَّلُ قائمٌ بحكم الغيلِ وهو أن ترضع المرأة وهي حاملٌ أو بعبارة أدقَّ أن تحمل وهي مرضِعٌ ، فيكونُ للحملِ أثرٌ في لبنها فيلحقُ ضرراً بالرضيعِ ، ورسولُ اللهِ ﷺ في هذا الشَّقِّ أفاد أنه كاد ينهى عن الإرضاع في الحملِ ، رعايةً لحقِّ الرضيعِ من أن يلحقه ضريراً ، ولا يفهم من هذا أنه ﷺ هم أن ينهى عن أن تحملَ المرأة وهي مرضِعٌ ، فحملها ليس في يدها ، وإنما هو القدرُ ، ولا يُنهى المرءُ إلا عمًا هو عليه مقتدرٌ ، وهي مقتدرة على منع الإرضاع ، لا على منع الحملِ فالمعنى الصحيحُ أنه همُّ أن يمنعَ المرأة إذا حملت وهي ترضع أن تكفَّ عن إرضاع وليدها ، كلُّ ذلك باجتهادٍ بشريٍّ منه ، وليس بوحىٍ بدلالةِ قوله ﷺ « ثم نظرتُ في الرومِ وفارس... إلخ » فهو آيةٌ على أنه تتبع حال الأمم الأخرى ، وهي التي تعرفُ بقوة فتيانها وفرسانها ، فعلم أن نساءهم يُرضعن أولادهنَّ ، وهنَّ حواملٌ ، ولم يكن لذلك أثرٌ في أبنائهن ، فاستنتج أن الإرضاع حال الحمل غير مضرٌ ، فكفَّ عما كان قد همَّ به ، وأخبرَ به ، حتى لا يأتي أحدٌ من بعدُ ، فيذهبَ بنظره إلى ذلك ، أمّا إن أثبتت البحوثُ المعمليّةُ أن الإرضاع في حال الحملِ مضرٌ بالرضيعِ ، فالنزولُ على الحقيقة العلميّة أحسن ، لأنه ﷺ ما قال ذلك إلا اجتهاداً منه ببشريته ، ويكون هذا كالذي كان منه في شأن تأبيرِ النخل :

روى مسلمٌ في كتاب (الفضائل) بسنده عن هشامِ بن عروةَ عن أبيه عن عائشةَ وعن ثابتٍ عن أنسٍ أن النبيَّ ﷺ مرَّ بقومٍ يلقحون فقال : « لو لم تفعلوا لصلح » . قال فخرجَ شيصاً فمرَّ بهم فقال : « ما لنخلِكُمْ » . قالوا : قلتَ كذاً وكذاً ، قال : « أنتم أعلمٌ بأمرِ دنياكم » .

فهذا منه اجتهادٌ بشريٌّ ، استقاه من حاله المكيِّ ، ومكة ليست بأرضِ نخلٍ ،

بخلاف المدينة النبوية ، فإنها أرضٌ نخلٍ ، وأهلها أعلم منه في هذا فترك الأمر إليهم فيما يتعلّق بشؤون معاشهم^(١)

ويؤخذ من هذا أنّ للمسلمين أن يستفيدوا من تجارب غير المسلمين فيما يتعلّق بشؤون المعاش والأمر العلمية البحتة ، كالطبّ والهندسة ونحو ذلك ، فالرسول ﷺ نظر في شأن فارس والروم ، وهذا يؤذن لنا بالنظر في أمر غير المسلمين ماذا يفعلون في حياتهم ومعاشهم ، فنأخذ منهم ما لا يتعارض مع عقيدتنا ، وأحكام شريعتنا حلالاً وحراماً ، ومكارم أخلاقنا ، وعاداتنا الحسنة .

ويؤخذ من هذا أنّ على وليّ الأمر أن يكون حريصاً على منافع رعيّته ، وأن يمنع ممّا يلحق الضرر بهم ، وأن هذا ليس من قبيل الحرية الشخصية ؛ لأنّ للأمة حقاً في كلّ فردٍ منها ، فليس هنالك أحدٌ في الأمة هو المستقلُّ بملك جميع أمره ، وليس لأحد أن يعرض نفسه لخطرٍ ، أو أن يوقعها في جهالة ، فيبقى غير عليمٍ بشؤون الحياة ، وما يجري فيها ، فهذا يلحق بالأمة ضرراً ، وتؤتى الأمة من قبله ، وليس له أن يخاطر بنفسه ، فلولي الأمر منعه ، فمن سافر بطريق فيه مخاطرة ، ليس لوليّ الأمر بل عليه أن يمنعه ، وأن يعزّره إن لم يستجب ، فكل ضررٍ حسيٍّ أو معنويٍّ هو ضررٌ بالأمة ، وضررٌ بهذا الدين الحنيف ، لأنّ نصر الدين من أسبابه قوة أتباعه حساً ومعنى ، في شؤون

(١) يؤخذ من هذا أنّ على وليّ الأمر والدّاً أو رئيساً ومملكاً ألا يتسلط بمكانته في قومه ، فيفرض أموراً هو غير عليم بها ، بل عليه أن يكل الأمر إلى أهله ، فهم أعلم به ، وأن من أسند أمراً إلى غير أهله فقد أفسد ، فأنت تجد رئيساً أو ملكاً يُبدي رأيه في ما يعرف ، فإذا ببطانته نفاقاً أو جنباً يأخذون بكلامه ، وإن كان هو الخطأ بعينه ، والضلال المبين ، وينعقون في الأذان صباح مساءً أنّ ما يجري من أعمال في البلاد إنما هو بتوجيهات من الرئيس أو الملك أو السلطان ، وكأنه العليم بكلّ ما تجري به الحياة ، إنّه النفاق والتضليل ، وغشُّ الأمة وتقديس الفرد ، وعبادة السلطان وقد قالها معلمهم : ما علمت لكم من إلهٍ غيري ، أنا ربكم الأعلى . استخف قومه فأطاعوه إنهم كانوا قوماً فاسقين ، وقد ورث الحفدة عن أجدادهم ما تخلّقوا به من سبعين قرناً إزاء ملوكهم ، كما ورث ولادة اليوم من فرعون موسى . ذرية بعضها من بعض .

معاشهم ، ومعادهم ، لأن قوتهم في شؤون معادهم تجعلهم أهلاً لنصر الله ﷻ لهم ، ولحفظهم ، وعونهم وتوفيقهم ، وبذلك تملك الأمة عزتها^(١) .

(١) هذا يوجب على ولي الأمر بدءاً من الوالدين وانتهاء بالرؤساء والملوك والسلاطين أن يمنعوا رعيته من التردّي فيما يغضب الله ﷻ ففي هذا إضعافٌ للأمة ، وتعريضها لما ينهكها ، وتعريضها لتخلي الله ﷻ عنها. إن الأمر لمتسع ، وليس هنالك حرية شخصية في أي أمر له علاقة بالآخر ، وهم يقولون إن حرّيتي الشخصية تنتهي عند حدود حرية الآخر ، وعند ما يمكن أن يلحق بغيري ضرراً ، ونحن نحتكم إلى ذلك ، فعلى أن ننظر فيما جعلوه من الحرية الشخصية التي لا يليق بأحد أن يتدخل فيها ، ولو بالتوجيه أو بيان ما فيه من سوء ، ننظر في شأن حجاب المرأة المسلمة : يقولون هذا من الحرية الشخصية ، كلا لأن هذا يلحق بي ضرراً ، يعرضني للنظر غير المباح ، أو يقيمني في صراع مع النفس فأشغل بمجاهدتها ، وهذا يستغرق من الجهد ما لو وفر لبذل فيما يرفع شأن الأمة من الأعمال النافعة ، وفي نفس الوقت يعرض الأمة لتخلي الله عنها ، لأن هذا منكر بحكم الشرع ، وترك المنكر بغير نهي عنه ، ولا تغيير هو مما يستوجب على الأمة مذلتها في معاشها ومعادها : ﴿ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴾ (٧٨، ٧٩) .

روي الترمذي في الفتن من سننه بسنده عن حذيفة بن اليمان عن النبي ﷺ قال : « وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوَنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْهُ ثُمَّ تَدْعُوهُ فَلَا يَسْتَجَابُ لَكُمْ » .

قال أبو عيسى هذا حديثٌ حسنٌ . (وحسنه الألباني)

وحرّري بولي الأمر ألا يدع أمر النهي عن المنكر وتغييره للعامة بل يقيم من قبله من يثق في علمهم وحكمتهم ورحمتهم ، وحزمهم من تولى ذلك تحت رعايته وإمرتهم ، ويجعل لهم سلطاناً مسؤولاً مراقباً ، كيما لا يظلم الناس بعضهم بعضاً ، وبذا يدفع ولي الأمر العام عن الناس مضرّة التشاحن من جهة ، بما نراه من تولي فئة من الشبيبة حمل الناس على المعروف وقصرهم بغير الحسنى على ترك المنكر ، فيستفحل الأمر ، وبذا يدفع أيضاً مضرّة إطلاق العنان لأهل الضلالة أو الجاهلين ، فيقعون في المنكر بجهالة أو علم ، فيلحقون بالأمة ضرراً ، وليس الأمن القومي بالأمة ممثلاً فيما هو متعارف عليه عند الساسة ، فإنّ مبارزة الله ﷻ بالمعاصي لمّا يهدد الأمن القومي ، واستقرار سلطان الحاكم العادل تهديداً بالغاً ، بل هو من أسباب تكاثر عوامل الضرر الخارجي بأمن الأمة والمجتمع والوطن ، فحرّري بأهل الأمر أن يكونوا على بينة من ذلك .

الشَّقُّ الأخر :

يَقُومُ هذا الشَّقُّ ببيان حال العزْلِ وحكمِهِ :

ظاهر قوله ﷺ حين سألوه عن العزْلِ فَقَالَ « ذَلِكَ الوَادُ الخَفِيُّ ». الدَّلالة على أن العزْلَ ممَّا لا يقع فيه المسلمُ لأنَّه شبيهٌ بالوَادِ ، غيرَ أَنَّهُ وادٌ خَفِيٌّ والوَادُ هو الدفن حياً ، وقد كانت بعضُ العربُ تفعلُهُ مخافةَ المعرَّةِ إن سُبِّت من حربٍ ، وهي قَلَمًا تهدأ نيرانها بين القبائل ، وهذا ليس بدأب كلِّ العربِ ، فلم تكن قريشٌ تُتدُّ ، وكانت ربيعة ، وتميم وكندة تفعل ، وقد عرف أنه كان صَعَصَعَةَ بنِ ناجة التميمي جد الفرزدقِ يفتدى من شاء أهلها وأدها ، فجعل الفرزدقُ ذلك معدن فخره ، وحقَّ له . وكان زيد بن عمرو بن نفيل يقي البنات من الوادِ : روى البخاري في صحيحه في كتاب (مناقب الأنصار) بسنَدِهِ عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ رضي الله عنها قَالَتْ : رَأَيْتُ زَيْدَ بْنَ عَمْرٍو بْنِ نَفِيلٍ قَائِمًا مُسْنِدًا ظَهْرَهُ إِلَى الكَعْبَةِ يَقُولُ : يَا مَعَاشِرَ قُرَيْشٍ ، وَاللَّهِ مَا مِنْكُمْ عَلَى دِينِ إِبْرَاهِيمَ غَيْرِي ، وَكَانَ يُحْيِي المَوْءُودَةَ ، يَقُولُ لِلرَّجُلِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَقْتُلَ ابْنَتَهُ : لَا تَقْتُلْهَا ، أَنَا أَكْفِيكَهَا مَثُونَتَهَا . فَيَأْخُذُهَا فَإِذَا تَرَعَرَعَتْ قَالَ لِأَيِّهَا : إِنْ شِئْتَ دَفَعْتُهَا إِلَيْكَ ، وَإِنْ شِئْتَ كَفَيْتُكَ مَثُونَتَهَا .»

وجعل العزْلَ مشابهاً للوَادِ ، غيرَ أَنَّهُ خَفِيٌّ لأنَّ فيه كما يقول النووي قطع طريق الولادة كما يقتل المولود بالوَادِ . ولأنَّ فيه سعيًا إلى إضاعة النطفة التي أعدها الله ﷻ ليكون منها ، وسعيًا في إبطال ذلك الاستعدادِ بعزلها عن محلها . ويذهبُ بعضهم إلى أن نفس النطفة من الرجل فيها روح وكان منعها من الرحم وصرفها إلى غيره إتلافاً لذلك الروح^(١) .

(١) شرح النووي صحيح مسلم : ٩/١٠ ، ١٧ ، والفتح الرباني لأحمد الساعاتي البنا :

في هذا التفسير نظراً مفصلاً : قوله (ذلك الواد الخفي) يحتمل وجهين :
الأول : أن يكون من باب تبيان الحقيقة ، وأن الواد نوعان : ظاهر ، وهو ما تفعله العرب في الجاهلية من دفن البنات أحياء ، وخفي وهو العزل .
الآخر : أن يكون من باب التشبيه المضمرة الأداة والتقدير ذلك كالواد الخفي ، وإضمار الأداة في التشبيه جدّ كثير ، والتلاقي بين المشبه (العزل) والمشبه به (الواد الخفي) في صفة من صفاتها ، وليس في كل أمرهما وهو ما يعرف عند الأصوليين بتنقيح المناط في باب القياس الشرعي ، أمّا البلاغيون فذلك لا يخفى عندهم على أيّ ممن له إمام بعلم البيان .
والذي هو قويّ واضح أنّ هذا ليس من باب تبيان الحقيقة ، فيكون العزل من ضروب الواد ، بل هو من باب التشبيه محذوف الأداة .

ومناط هذا التشبيه ليس الأثر أي إضاعة النطفة التي أعدها الله ﷻ ليكون منها الولد ، فإنّ ما أعده الله ﷻ ليكون منه شيء لن يمنعه شيء البتة ، أي لن يمنعه من أن يكون ما أراده الله ﷻ .

يروى أحمد في مسنده من حديث أنس بسنده : حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ أَنَّ أَبَا عَمْرٍو مُبَارَكُ الْخِيَّاطُ - جَدُّ وَكَدِ عِبَادِ بْنِ كَثِيرٍ - قَالَ سَأَلْتُ ثُمَامَةَ بِنَ عَبْدِ اللَّهِ ابْنَ أَنَسٍ عَنِ الْعَزْلِ فَقَالَ : سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَسَأَلَ عَنِ الْعَزْلِ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « لَوْ أَنَّ الْمَاءَ الَّذِي يَكُونُ مِنْهُ الْوَلَدُ أَهْرَقْتَهُ عَلَى صَخْرَةٍ لَأَخْرَجَ اللَّهُ عَزًّا وَجَلًّا مِنْهَا أَوْ لَخَرَجَ مِنْهَا وَكَدٌّ . الشَّكُّ مِنْهُ » وَكَيَخْلُقَنَّ اللَّهُ نَفْسًا هُوَ خَالِقُهَا .

وكذلك ليس مناط التشبيه قطع طريق الولادة كما قيل ، فالعزل لن يقطع طريق الولادة إذا ما أراده الله ﷻ .

روى مسلم في صحيحه من كتاب (النكاح) بسنده عن عليّ بن أبي طلحة عن أبي الوداك عن أبي سعيد الخدريّ سمعه يقول سئل رسول الله ﷺ عن

العزلُ فقالَ : « ما مِنْ كُلِّ المَاءِ يَكُونُ الوَلَدُ وَإِذَا أَرَادَ اللهُ خَلَقَ شَيْءٌ لَمْ يَمْنَعُهُ شَيْءٌ » ، بل مناطُ التشبيهِ والوصفِ الجامعِ بينَ العازلِ والوائدِ فكلُّ منهما يحاولُ بفعله أن يَمنعَ أو يدفعَ ما لا يُحبُّ ، وأن يتَّخذَ ما يتوهمُه سببًا في التخلُّصِ ممَّا هو على غيرِ هواه ومحبوبه .

أليستُ هذه حقيقةُ هدفِ العازلِ وقصدهِ ؟ أن يعزلَ توهمًا أن العزلَ سيكونُ مؤثِّرًا في منعِ وجودِ ما لا يريدُه . كذلكِ الوائدُ يفعلُ الوادَ متخذًا ما يراه مخلصًا له ممَّا لا يريدُه ، فكان التَّلَاقِي بينهما في القصدِ .

يقول الإمام ابن القيم الجوزية :

« وأما تسميته وأداً خفياً ، فلأنَّ الرجلَ إنَّما يعزلُ عن امرأته هرباً من الولد ، وحرصاً على أن يكونَ ، فجرى قصدهُ ونيتُه وحرصُه على ذلك مجرى من أعدمَ الولدَ بوأده لكنَّ ذاك وأدُّ ظاهرٌ من العبدِ فعلاً وقصدًا ، وهذا وأدُّ خفيٌّ له إنَّما أرادَه ونواه ، عزماً ونيةً فكان خفياً »^(١)

ومتى ثبت الشَّبه بين العزلِ والوَادِ في القصدِ والإرادة لزم الزجرُ عنه ، والمنعُ منه ، حتَّى لا يقع العازلُ فيما يقعُ فيه الوائدُ ، فمن حام حول الحمى يوشكُ أن يقع فيه .

معارضة حديث جذامة :

ورد في السنة ما هو معارضٌ لما مضى تقريره من مشابهة العزلِ الوَادِ الخفي : روى أبر داود في كتاب (النكاح) من سننه بسنده عن أبي سعيد الخدري أنَّ رجلاً قال يا رسولَ اللهِ إنَّ لي جاريةً وأنا أعزلُ عنها وأنا أكرهُ أنْ تحمِلَ وأنا أريدُ ما يريدُ الرجالُ وإنَّ اليهودَ تحدُّثُ أنَّ العزلَ موءودةُ الصغرى . قال ﷺ :

(١) تهذيب سنن أبي داود ، لابن القيم ، تحقيق : أحمد شاكر ، وحامد الفقي ، ط (٢) ١٣٩٩ ، المكتبة الأثرية - باكستان ، ٨٥/٣ ، وينظر : فتح الباري لابن حجر :

« كَذَّبَتْ يَهُودُ لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَخْلُقَهُ مَا اسْتَطَعَتْ أَنْ تَصْرِفَهُ ». (صححه

الألباني)

ورواه الترمذي في (النكاح) عن جبر ، وقال : حسن صحيح .

ورواه أحمد عن أبي سعيد ، والنسائي في السنن الكبرى ، ورواه الحميدي
والبزار والبيهقي في السنن الكبرى ، وأبو يعلى ، وابن أبي عاصم الشيباني في
السنة والمزني في تحفة الأشراف .

هذا الحديث صريح في تكذيب النبي ﷺ اليهود في قولها : العزل المؤودة
الصغرى ، وهو يتعارض مع حديث جذامة الذَّاهِبِ إلى مشابهة العزل الوادِ
الخفي . وهذا التعارض يفرض علينا سلوك أحد السبيلين : الجمع أو الترجيح .

أولا : طريق الترجيح :

ذهبت طائفةٌ إلى أنَّ حديث جذامة المثبت شبهاً مرجوحٌ ؛ لأنَّ الزيادة
الخاصةً بالعزل فيه إنما رواها مسلمٌ من طريق سعيد بن أبي أيوب عن أبي
الأسود عن عروة ، ورواها أحمد من طريق ابن لهيعة عن أبي الأسود عن عروة ،
وإنَّ كان سعيد بن أبي أيوب ثقة^(١) فابن لهيعة قد اختلط وصار على غير
ما كان بعد أن فقد كتبه^(٢) فيبقى طريق سعيدٍ معارضاً بما هو أكثر طرقاً ؛
ومعاضدة ابن لهيعة له لا تُجدي .

ومن أسس التَّرجيح أنَّ ما كان أكثر طرقاً كان أرجح ، لأنَّ كثرة الطرق تفيد
القوة ، وذلك ما عليه جمهرة أهل العلم^(٣) .

(١) تهذيب التهذيب لابن حجر : ٧/٤ .

(٢) هو : عبد الله بن لهيعة بفتح اللام وكسر الهاء ابن عقبة الحضرمي أبو عبد الرحمن
المصري القاضي صدوق من السابعة خلط بعد احتراق كتبه ورواية ابن المبارك وابن
وهب عنه أعدل من غيرهما وله في مسلم بعض شيء مقرون مات سنة أربع وسبعين
وقد ناف على الثمانين : (تهذيب التهذيب : ١٧٣/٥)

(٣) المستصفي : ٢٩٧/٢ ، وفواتح الرحموت : ٢١٠/٢ ، والمسودة : ص ١٧٤ ، ومفتاح
الوصول : ص ١٢٠ .

وحديث تكذيب اليهود روى عن طريق عدة من الصحابة منهم أبو سعيد وجابر وأبو هريرة وأبو سلمة وأبو أمامة^(١).

وذهبت طائفة إلى أن حديث جذامة منسوخ نسخة حديث أبي سعيد (كذبت يهود).

قال الطحاوي: «يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ حَدِيثُ جُذَامَةَ عَلَيٍّ وَعَلَى وَفَقَّ مَا كَانَ عَلَيْهِ الْأَمْرَ أَوْلَا مِنْ مُوَافَقَةِ أَهْلِ الْكِتَابِ، وَكَانَ ﷺ يُحِبُّ مُوَافَقَةَ أَهْلِ الْكِتَابِ فِيمَا لَمْ يَنْزَلْ عَلَيْهِ، ثُمَّ أَعْلَمَهُ اللَّهُ بِالْحُكْمِ فَكَذَّبَ الْيَهُودَ فِيمَا كَانُوا يَقُولُونَ»^(٢).

نقد الترجيح والنسخ :

دعوى الترجيح بتعدد الطرق لحديث أبي سعيد (كذبت يهود) دعوى غير قوية ، لأنها قائمة على دفع الأحاديث الصحيحة بالتوهم ، وحديث جذامة حديث صحيح لا ريب فيه كما يقول ابن حجر ، وما رواه مسلم أرجح مما يرويه غيره - خلا البخاري - كما هو مقرر عند أهل العلم ، وتعدد الطرق وإن قوى بعضها بعضاً لا يجعل الحديث أرجح من حديث مسلم ، فشاهد الترجيح في نفسه غير قوي .

وفوق هذا من شرائط الترجيح المعتد بها ألا يُصار إلى الترجيح إلا إذا تعذر الجمع بين النصوص ، فمتى أمكن الجمع كان العمل بكل منهما من وجه أولى العمل بالراجح من كل وجه وحده مع ترك الآخر.

وحديث جذامة وأبي سعيد الخدري : « كذبت يهود » يمكن الجمع بينهما ، فلا يحتاجان إلى ترجيح ، ودعوى النسخ دعوى غير مستقيمة لعدم العلم بتاريخ كل ، والجزم بأن أحدهما أسبق غير ممكن ، فلا تتأتى دعوى نسخ حديث أبي سعيد (كذبت يهود) لحديث جذامة (ذلك الوأد الخفي)^(٣).

(١) تنظر الطرق في : سنن أبي داود : النكاح ، وسنن الترمذي : النكاح ، ومجمع الزوائد : ٣٩٧/٤ ، والسنن الكبرى للبيهقي : ٢٣٠/٧ ، والمصنف : ٢٢٢/٤ ، والسنة للشيباني : ص ١٥٩

(٢) فتح الباري : ٢١٩/٩

(٣) ينظر : فتح الباري : ٢١٩/٩ ، وإرشاد الفحول للشوكاني : ص ٢٧٦

وما ذهب إليه الطحاوي من تعليل وتوجيه للنسخ غير قويم ، وقد نعق به ابن رشد وابن العربي المالكي بأنه ﷺ لا يجزم بشيء تبعاً لليهود ، ثم يصرح بتكذيبهم فيه^(١) .

وإذا كان ما مضى نقداً لمن ذهب إلى ترجيح حديث أبي سعيد : « كذبت يهود » أو نسخه حديث جذامة فابن حزم ذهب إلى عكس ذلك :
ادعى أن حديث أبي سعيد منسوخ بحديث جذامة ، لأن حديثها هو الأصل ، وما يعارضه هو المنسوخ ، بناءً على أن كل شيء أصله الإباحة ، ثم يأتي الشرع ، فيحدد ما حرم ، ومن قواعد الترجيح بين النصوص أن ما كان ناقلاً عن حكم البراءة الأصلية هو الراجح على ما كان مقيماً عليها ، وحديث جذامة نقل الحكم من الحل الذي هو مؤدى البراءة الأصلية إلى المنع ، فكان حديثها ناسخاً لحديث أبي سعيد : « كذبت يهود » فمن ادعى أن الإباحة المنسوخة قد عادت ، وأن النسخ المتيقن قد بطل ، فقد ادعى الباطل وقفاً ما لا علم له به وأتى بما لا دليل عليه^(٢) .

ما ذهب إليه ابن حزم من دعوى النسخ غير مستقيم أيضاً ؛ لأن الجمع بين الحديثين ممكنٌ بغير تعسف ، وفق هذا حديث جذامة بنت وهب غير قاطع في المنع ، فيمكن للمعارض ألاّ يسلم بأنه يلزم من تسميته وأداً خفياً على طريق التشبيه أن يكون حراماً. إن أراد المعارضة والمعاندة والقول بالنسخ ينتج دلالة قطعية لا دلالة ظنية .

وفوق هذا التحريم الثابتُ بدليل قطعيٍّ إنما هو الوأد المحقق الذي هو سعيٌّ إلى قطع الحياة المحققة لموجودٍ مشهودٍ ، بينما العزل سعيٌّ إلى قطع لما يؤدى إلى الحياة ، والمشبه دون المشبه به ، والتلاقى بينهما ليس في ثمرة الفعلين بل في القصدٍ منهما ، بحيث لو لم يكن العزل لقصدٍ منع قضاء الله ﷻ ،

(١) فتح الباري : ٢١٩/٩ .

(٢) المحلى لابن حزم ، دار الأمان بيروت : ٧١/١٠ .

بل كان على نهج التأويل أو ظن أنه سبب مشروع كالدواء الذي هو سبب مشروع لمنع المرض أو إزالته ، وتوهم أن العزل وما شاكله هو من باب الأخذ بالأسباب كما هو الشأن في الدواء على ما أظن أن غير قليل من القائلين بإباحة العزل إنما يذهبون إليه لو كان ذلك الظن أو التأويل لم يكن العازل كالوائد في أي وجه من الوجوه . فافتراقا في أن الواد دلالة منعه قطعية لا تقبل تأويلا ، والعزل دلالة منعه ظنية تقبل التأويل ولا يعاقب فاعله وإنما يعلم الحق ويزجر عن الباطل .

ثانيا : طريق الجمع بين الحديثين :

سلك أهل العلم للجمع بين الحديثين مسالك منها :

قول اليهود : العزل هو المؤودة الصغرى يقتضى أنه وأد ظاهر إلا أنه صغير بالنسبة إلى دفن المولود حيا ، وأن حديث جذامة بنت وهب حكم بأن العزل وأد خفي لا ظاهر ، فهما حكمان غير متحدين ، فلا يترتب عليهما التعارض ؛ لأن نفي كونه صغيرا لا يتعارض مع إثبات أنه خفي ، فقد يكون الخفي غير صغير ، فحديث جذامة بنت وهب « ذلك الواد الخفي » يدل على أن العزل « ليس في حكم الظاهر أصلا ، فلا يترتب عليه حكم ، وإنما جعله وأدا من جهة اشتراكهما في قطع الولادة»^(١) أي في قصد قطع الولادة لا في نفس القطع .

الرسول ﷺ في حديث أبي سعيد الخدري : « كذبت يهود » كذب وصف العزل بأنه من قبيل الواد الظاهر وإن كان صغيرا وأثبت أنه خفي ، وليس من الظاهر لا كبيرا ولا صغيرا ، فلا تعارض .

ذهب ابن القيم إلى أن الذي كذبت فيه اليهود زعمهم أن العزل لا يتصور معه حمل أصلا ، وجعلوه بمنزلة قطع النسل بالواد ، فأكذبهم وأخبر أنه

(١) فتح الباري : ٢١٩/٩

لا يمنع الحمل إذا شاء الله ﷻ خلقه وإذا لم يُرد خلقه لم يكن وأداً حقيقةً ، وإنما سمّاه وأداً خفياً في حديثِ جذامة ، لأنَّ الرَّجُلَ إِنَّمَا يَعزُلُ هرباً من الحملِ ، فأجرى قصدهُ لذلك مجرى الوادِ لكنَّ الفرقَ بينهما أنَّ الوادَ الظَّاهِرَ بالمباشرةِ اجتمع فيه القصدُ والفعلُ ، والعزلُ يتعلَّقُ بالقصدِ صرفاً ، فلذلك وصفه بكونه خفياً^(١) .

ذلك ما ذهبَ إليه بعضُ من أهلِ العلمِ ، وما ذهبَ إليه ابنُ القيمِ هو المُستَحسَنُ ، والأولى بالاعتداد ؛ ذلك أنَّ الرَّسولَ ﷺ لما قال : « هو الوادُ الخفيُّ » كان الوصفُ الجامعُ بين المشبه (العزل) والمشبه به (الوادُ الخفيُّ) ليس أمراً يتعلَّقُ بالعزلِ نفسهِ أو بالوادِ نفسهِ ، بل هو أمرٌ يتعلَّقُ بقصدِ فاعلِ كلِّ : فقصدُ العازلِ والوائدِ سواء ، فكأنَّه ﷺ قال العازلُ كالوائدِ في خفاءِ ما قصدهُ بفعله .

ألا ترى أنَّ العازلَ إِنَّمَا دفعه إلى فعله في الغالبِ محاولتهُ منعَ الحملِ أي منع ما يتوقَّع أن يوجدَه اللهُ ﷻ كراهةً له . فهو مدافعٌ للقدَرِ أو هو على أيسرِ تقديرِ قصدِ اتِّخاذِ ما يظنُّ جهالةً أو تأويلاً أنَّه سببٌ مؤثِّرٌ في منع الحملِ وأنَّ الحملَ متوقَّفٌ عليه إيجاباً أو عدماً . وأنَّ العلاقةَ بينهما علاقةٌ تلازم لا ينفك . والوائدُ إِنَّمَا يفعلُ فعله كراهةً بقاءِ ولده الذي أوجده الخالقُ ﷻ فهو يقصدُ بفعله التَّخلصَ من بقائه ، كما حاول العزل أن يتخلَّصَ من إيجاده أصلاً ، فالقصدُ في الوائدِ أيضاً معاندةُ القدرِ إلّا أنَّه قصد لا يحتملُ التأويلَ البتة ولذا كان تحريمه قطعياً ، وكان كبيرةً موبقةً .

وأيّما كان ، فكأنَّ في الفعلين إيداناً بأنَّ صاحبيهما يظنان أنَّهما أعلم بما هو أصلحُ لهما أو أنَّ الله ﷻ تركَ أمرَ ذلك لهما ، فاتخذنا أسبابه في ظنهما ، فبينهما مشابهة في القصد ، ولما كان هذا الوصفُ الجامعُ أقوى وأظهر وأكد وأشهر ولا يقبلُ تأويلاً في الوادِ شبّه به العزل .

(١) يُنظر تهذيب سنن أبي داود لابن القيم : ٨٥/٣ ، وفتح الباري : ٣٣٠/٩ ، وبذل المجهود : ٢٢٤/١٠ ، وتحفة الأحوذِي : ١٩٣/٣ .

أما ما كذب فيه رسولُ الله ﷺ اليهود في قولها : « العزل الموءودة الصغرى »
فليس هو عين التشبيه ، أي ليس التّكذيب في تشبيه العزل بالوآد ، بل فيما
أرادته اليهود من القول بالتّشبيه فالتّكذيبُ في الغرض من التشبيه عند المُشَبَّه
(اليهود) .

وإذا نظرنا إلى مقالة اليهودِ ألفينا أمراً مغايراً لما هو في حديث . . . جذامة
بنت وهبٍ : في حديث جذامة تشبيهُ مصدرِ فعلٍ بمصدرِ فعلٍ آخر ، مجازاً عن
تشبيه فاعل هذا بفاعل ذاك . فقوله : العزل هو الوآد الخفي كأنه في معنى
العازل كالوآد .

أما في حديث أبي سعيد (كذبت يهود) فإنهم شَبَّهوا مصدر فعل (العزل)
بمعمول فعل (الموءودة) وكأنهم يريدون النُّطفة المعزولة هي الموءودة
الصغرى ، وعدلوا عن تشبيه معمول الفعل (المعزولة) بمعمول فعل آخر
(الموءودة) إلى مصدره (العزل) مبالغة في التشبيه ، وكأنَّ كلَّ نطفة عُزلت هي
موءودةٌ صغرى ، وهم في هذا غير صادقين فالنُّطفة لا تكون موءودةً حقيقيةً
حتى تمرَّ عليها التّارات السبع . كما هو مروى عن عليٍّ رضي الله عنه .

وروي عن رفاعه بن رافع قال : جلس إليَّ عمر وعليٌّ والزبير وسعد في نفر
من أصحابِ رسول الله ﷺ ، فتذكروا العزلَ ، فقالوا : لا بأس به ، فقال رجلٌ :
إنهم يزعمون أنها الموءودة الصغرى ، فقال علي : لا تكون موءودةً حتى تمرَّ
على التّارات السبع : تكون سلالةً من طين ، ثمَّ تكون نطفةً ، ثم تكون علقةً ،
ثم تكون مضغةً ، ثم تكون عظاماً ، ثم تكون لحماً ، ثم تكون خلقاً آخر .
فقال عمرُ : صدقتَ ، أطالَ الله بقاءك ^(١) .

(١) «المؤتلف والمختلف» ٨٧٧/٢ ، والمنتقى شرح الموطأ : ١٤٢/٤ ، وزاد المعاد :
١٨/٤ ، وفتح الباري لابن حجر : ٣٣٠/٩ ، وفتح القدير شرح الجامع الصغير :
٤٠٠/٣

وَهُمْ أَيْضًا غَيْرُ صَادِقِينَ فِي هَذَا التَّشْبِيهِ ؛ لِأَنَّ قَصْدَهُمْ بِهِ أَنَّ الْعِزْلَ سَبَبٌ مَحَقَّقٌ عَدَمَ الْحَمْلِ كَالْوَادِ تَمَامًا فِي أَنَّهُ سَبَبٌ مَحَقَّقٌ لِعَدَمِ بَقَاءِ الْمَوْءُودَةِ .

مَنَاطُ التَّشْبِيهِ عِنْدَهُمْ لَيْسَ الْقَصْدُ بَيْنَ الْفَعْلَيْنِ فِي قَلْبِ فَاعِلٍ كُلِّ كَمَا هُوَ فِي حَدِيثِ جَذَامَةَ ، بَلْ هُوَ تَأْثِيرُ الْفَعْلَيْنِ وَثَمَرَتُهُمَا فِي ظَنِّهِمْ ، فَكَذَّبَهُمُ الرَّسُولُ ﷺ فِي هَذَا وَأَعْلَنَ أَنَّ الْعِزْلَ لَا يَكُونُ أَبَدًا سَبَبًا مَانِعًا مِنَ الْحَمْلِ إِذَا مَا أَرَادَهُ اللَّهُ ﷻ ، فَلَا يَشْبَهُ مَعْمُولَهُ بِمَعْمُولِ الْوَادِ فِي عَدَمِ تَحَقُّقِ الْحَيَاةِ ، وَلِذَا عَقَّبَ حَكْمَهُ بِتَكْذِيبِ الْيَهُودِ بَبَيَانِ أَسْبَابِ تَكْذِيبِهِ لَهُمْ فَقَالَ ﷺ : « إِذَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَخْلُقَهُ لَنْ تَسْتَطِيعَ أَنْ تَرُدَّهُ » فَهُوَ بِهَذَا يُحَدِّدُ الرَّدَّ عَلَيْهِمْ ، وَيَكْشِفُ عَنْ قَصْدِهِمْ مِنْ ذَلِكَ التَّشْبِيهِ ، فَقَوْلُهُ ﷺ : « إِذَا أَرَادَ اللَّهُ...إِلخ » قَرِينَةٌ مَعِينَةٌ مَرَادَهُمْ مِنَ التَّشْبِيهِ ، وَمَعِينَةٌ أَيْضًا مَنَاطَ تَكْذِيبِهِ لَهُمْ ، فَقَوْلُهُ ﷺ : « كَذَبَتْ يَهُودٌ » هُوَ مِنْ بَابِ قَوْلِ اللَّهِ ﷻ فِي تَكْذِيبِ الْمُنَافِقِينَ حِينَ قَالُوا نَشْهَدُ أَنَّكَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷻ :

﴿ إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ ﷻ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴾ (المنافقون: ١).

تَكْذِيبُ اللَّهِ ﷻ لَهُمْ لَيْسَ فِي عَيْنِ مَا شَهِدُوا بِهِ وَهُوَ رِسَالَةُ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ ﷺ مِنْ اللَّهِ ﷻ ، بَلْ فِي دَعْوَى عِلْمِهِمْ وَإِذْعَانِهِمْ لَمَّا ذَكَرُوا « وَلَمَّا كَانَتِ الشَّهَادَةُ الْإِخْبَارَ عَنِ عِلْمِ الْيَقِينِ ، لِأَنَّهَا مِنَ الشُّهُودِ وَهُوَ كِمَالِ الْحُضُورِ وَتَمَامِ الْإِطْلَاعِ وَمَوَاطَاةِ الْقُلُوبِ لِلْأَلْسِنَةِ ، صَدَّقَ ﷻ الْمَشْهُودَ بِهِ ، وَكَذَّبَهُمْ فِي الْإِقْسَامِ بِالشَّهَادَةِ وَمَوَاطَاةِ أَلْسِنَتِهِمْ لِقُلُوبِهِمْ فَقَالَ ﷻ ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ ﴾ أَي وَعِلْمُهُ هُوَ الْعِلْمُ فِي الْحَقِيقَةِ ، وَأَكَّدَهُ ﷻ بِحَسْبِ إِنكَارِ الْمُنَافِقِينَ ، فَقَالَ : ﴿ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ ﴾ سِوَاءِ شَهِدِ الْمُنَافِقُونَ بِذَلِكَ أَوْ لَمْ يَشْهَدُوا فَالشَّهَادَةُ بِذَلِكَ حَقٌّ مِمَّنْ يَطَابِقُ لِسَانُهُ قَلْبَهُ ، وَتَوْسُطُ هَذَا بَيْنَ شَهَادَتِهِمْ وَتَكْذِيبِهِمْ لِئَلَّا يُتَوَهَّمَنَّ أَنَّ مَا تَضَمَّنَتْهُ شَهَادَتُهُمْ مِنَ الرَّسَالَةِ كَذِبٌ^(١).

(١) نظم الدرر ، ط : بيروت : ٦٠٦/٧

والتكذيب في حديث أبي سعيد الخدريّ: «كذبت يهود» ليس لعين التّشبيه ، مثلما لم يكن التّكذيبُ في الآية لعين المشهود به .

هكذا يتراءى لنا أنّ مناط التّشبيه في حديث جذامة بنتِ وهبٍ ليس هو مناطه في حديث أبي سعيد الخدريّ ومن ثمّ لا تعارض بين تكذيبه ﷺ تشبيه اليهود العزل وبين أقراره ﷺ تشبيهه بالوآد الخفي .

هذا على أن نجعل قول اليهود : «العزل الموءودة الصغرى» من باب التّشبيه كحديث جذامة بنتِ وهبٍ بيد أنّ قولهم يحتمل وجهاً آخر هو أنّه ليس من باب التّشبيه ، بل من باب تبيان الحقيقة ، يؤيدُ هذا التّعبير بالموءودة دون الوآد وكأنّهم يقولون إنّ النّطفة المعزولة هي في الحقيقة موءودة إلاّ أنّها صغرى ، فالتّعبيرُ باسم المفعول دون المصدر يشيرُ إلى أنّه من باب تبيان الحقيقة عندهم . وحينذاك يكونُ وجه تكذيبهم معمولاً للوآد على سبيل الحقيقة فلا تعارض أيضاً بين حديث أبي سعيد الخدريّ: «كذبت يهود» وحديث جذامة بنتِ وهبٍ ، لأنّ كلاً من بابٍ يخالفُ الآخر .

مما مضى في هذا الفصل بدأ لنا أنّ فقه بيان الأحاديث الواردة فيه بحاجة شديدةٍ للقانية الاستبصارِ البياني لحركة المعنى فيها ، وإدراك العلاقة بين عناصر صورة المعنى في ضوء المساق الذي أقيمت فيه حتى يمكن الوعيُ بالعلائق بين النصوص الواردة في باب واحد من أبواب بيان النبوة ، فيتأتى للمتدبر أن يستنبط المعنى المكنون في الصورة . وهذا ليس أمراً يسيراً ، وليس بالعسير على من اتخذ العدة واستعان بالله ﷻ على طاعته ، وحسن الفهم عنه ﷺ وعن رسوله ﷺ ، وحسن الفهم عنه تعالى هو أوّل السبيل إلى جنّته في الدنيا : جنة معرفته ومحبّته ، وجنّته في الآخرة مع النّبیین والصّدیقین ، والشّهداء والصّالحين وحسن أولئك رفيقاً ، وتلك التي لا يرغبُ عنها عاقلٌ أبداً .

* * *

أحاديثُ الشَّريحِ الثَّاني
ما يعطى ظاهره إباحة العزل

وجعلتهُ على فصلين :

- الفصل الأول : البيان السكوتى .
- الفصل الثانى : البيان المقاتلى .

الفصل الأول

البيان السكوتي

سبيل الدلالة في هذا الفصل على إباحة العزل إنما هو الإقرار السكوتي ، وهو مسلكٌ من مسالك البيان النبوي ، ورافد من روافد الهدى .

أحاديث الفصل : روى الشيخان في كتاب (النكاح) من صحيحهما بسنديهما عن جابرٍ قال كُنَّا نَعَزِلُ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ .
وروايةٌ لمسلم : « لقد كنا نعزل .. »

وفي البخاري عنه (كُنَّا نَعَزِلُ وَالْقُرْآنُ يَنْزِلُ) .

وفيه عنه : « كُنَّا نَعَزِلُ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ وَالْقُرْآنُ يَنْزِلُ » .

وفي مسلم : « كُنَّا نَعَزِلُ وَالْقُرْآنُ يَنْزِلُ . زَادَ إِسْحَاقُ قَالَ سُفْيَانُ لَوْ كَانَ شَيْئًا يُنْهَى عَنْهُ لَنَهَانَا عَنْهُ الْقُرْآنُ » . زاد إسحاق : قال سفيان : « لو كان شيئاً ينهي عنه لنهانا عنه القرآن » .

وفيه عنه « كُنَّا نَعَزِلُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَبَلَغَ ذَلِكَ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ فَلَمْ يَنْهَنَا . كُنَّا نَعَزِلُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَبَلَغَ ذَلِكَ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ فَلَمْ يَنْهَنَا »

حديث جابر متفق عليه - وهذا فيه الغنية كلها ، وفوق ذلك رواه عنه أيضا الترمذي في (النكاح) ، وقال حسن صحيح ، وابن ماجه في النكاح ، وأحمد والحميدي والبيهقي في السنن الكبرى في كتاب النكاح .

وجه الاستشهاد :

هذه الأحاديث المروية عن جابر رضي الله عنه دالة على إباحة العزل وأن رسول الله ﷺ لم ينههم وقد بلغه ذلك فهو إقرارٌ منه بما يفعلون وهو ﷺ لا يسكت عن منكر ، وكذلك القرآن كان ينزل ومنزله الله ﷻ يَعْلَمُ السَّرَّ

وأخفى ، فلو كان العزل شيئاً ينهى عنه لنهى القرآن عنه صراحةً ، أو على لسان رسول الله ﷺ فعدم ورودِ نهْيٍ عنه في كتابٍ أو سنةٍ آية على إباحته وإعراب عن رفع الحرجِ عمن أراد أن يعزل .

هذا ما يعتمدُ عليه القائلون بإباحة العزل قديماً ، والقائلون بإباحة ما يُسمى بوسائل منع الحمل حديثاً ، وهو كما ترى ينقضُ ويُقوِّضُ ما انتهى إليه الفقه البياني لأحاديث أبي سعيد الخدريّ في الفصل الأول من الشريح الآنف .

وما دلَّ صراحة على معناه أقوى ممّا يدلُّ على معناه استنباطاً ، والأصوليون على أن ما جاء على طريق المنطوق الصريح المسمى عند الحنفية طريق العبارة أقوى عند التعارض ممّا دلَّ عليه بأيّ طريقٍ آخر : إشارة أو تنبيهها وإيماء أو اقتضاء ... إلخ .

هذا هو محور الاستشهاد بأحاديث جابر ، وهي أحاديث صحيحة اتفق عليها الشيخان ، وهي ظاهرة الدلالة ظهوراً لا يحتاج إلى جهد إدراكي ولا تحتمل تراكيها توجيهاً أو تأويلاً ، فلا يبقى إلى النزول على ما تقضى به ، ثم قياس ما شبهها عليها .

وقفه متأمله لأحاديث جابر :

لا ريب في أن أحاديث جابر صحيحة إلا أنّ الاستشهاد بها على هذا النحو محلُّ نظرٍ :

(أولاً) : الاحتجاج بأنهم كانوا يعزلون والقرآن ينزل ولو كان العزل هو ممّا ينهى عنه لنهى عنه القرآن إنّما هو احتجاج غير قويم ، ذلك أنّه ليس كلُّ منهيٍّ عنه في التشريع جاء النهيُّ عنه في القرآن الكريم ، والرسول ﷺ حرّم مثل ما حرّم القرآن .

روى أبو داود في كتاب الخراج من سننه بسنده عن أرطاة بن المنذر قال سمعتُ حكيم بن عمير أبا الأخصر يحدث عن العرباض بن سارية السلمي

قَالَ نَزَلْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ خَيْبَرَ وَمَعَهُ مِنْ مَعَهُ مِنْ أَصْحَابِهِ وَكَانَ صَاحِبُ خَيْبَرَ رَجُلًا مَارِدًا مُنْكَرًا فَأَقْبَلَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ أَلْكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا حُمْرَنَا وَتَأْكُلُوا ثَمْرَنَا وَتَضْرِبُوا نِسَاءَنَا فَغَضِبَ يَعْنِي النَّبِيُّ ﷺ وَقَالَ : « يَا ابْنَ عَوْفٍ ارْكَبْ فَرَسَكَ ثُمَّ نَادِ أَلَا إِنَّ الْجَنَّةَ لَا تَحِلُّ إِلَّا لِمُؤْمِنٍ وَأَنْ اجْتَمَعُوا لِلصَّلَاةِ » .

قَالَ فَاجْتَمَعُوا ثُمَّ صَلَّى بِهِمُ النَّبِيُّ ﷺ ثُمَّ قَامَ فَقَالَ : « أَيَحْسَبُ أَحَدُكُمْ مُتَكِنًا عَلَى أَرِيكْتِهِ قَدْ يَظُنُّ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يُحَرِّمْ شَيْئًا إِلَّا مَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ أَلَا وَإِنِّي وَاللَّهِ قَدْ وَعَظْتُ وَأَمَرْتُ وَنَهَيْتُ عَنْ أَشْيَاءَ إِنَّهَا لَمِثْلُ الْقُرْآنِ أَوْ أَكْثَرُ وَأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُحِلَّ لَكُمْ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتَ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا بِإِذْنٍ وَلَا ضَرْبَ نِسَائِهِمْ وَلَا أَكْلَ ثِمَارِهِمْ إِذَا أَعْطَوْكُمْ الَّذِي عَلَيْهِمْ » .

(ضعف الألباني رواية أبي داود ، وصحح رواية الجامع الصغير وحسنه في

السلسلة ، الصحيحة) وبيان النبي ﷺ متطابق في الروايتين

وكثيراً من أشياء نهت عنها السنة ولم ينزل فيها قرآن فعدم نزول آية تنهى صراحة عن العزل ليس دليلاً على الإباحة . وسفيان يريد بقولته : « لو كان شيئاً ينهى عنه لنهانا عنه القرآن » النهى عن طريق الرسول ﷺ باعتبار أن ما نهى عنه الرسول ﷺ تفصيلاً وتصريحاً مما نهى عنه القرآن إجمالاً وتلميحاً ، فإن مقالته تلك على هذا الوجه مدفوعة بما جاء عن النبي ﷺ حين سئل عن العزل فقال : « أَنْتَ تَخْلُقُهُ أَنْتَ تَرْزُقُهُ أَقْرَهُ قَرَارَهُ فَإِنَّمَا ذَلِكَ الْقَدْرُ » .

وفي رواية لأحمد : « كَذَلِكَ فَضَعَهُ فِي حَلَالِهِ وَجَنَّبَهُ حَرَامَهُ فَإِنْ شَاءَ اللَّهُ أَحْيَاهُ وَإِنْ شَاءَ أَمَاتَهُ وَلَكَ أَجْرٌ » .

ومدفوعة أيضاً بقوله ﷺ « لا عليكم أن لا تفعلوا » فقد قال ابن سيرين : قوله ﷺ « لا عليكم » أقرب إلى النهى ، وقال الحسن البصري : « والله لكان هذا زجر » .

(ثانياً) : الاحتجاجُ بحديث جابر رضي الله عنه على عدم نهي الرسول ﷺ عن العزل احتجاج فيه نظرٌ ، وذلك أن سيدنا جابر رضي الله عنه حين روى هذا الحديث المعتمد على بيان السكوتي لعله لم يكن قد بلغه ما رواه أبو سعيد الخدري من البيان اللساني « لا عليكم أن لا تفعلوا » وليس ذلك بالغريب ، فليس بملك صحابي الإحاطة بكل ما جاء عن النبي ﷺ وما ذاك بعيبٍ يعابُ به أحدٌ .

يقول الشافعي : لا نعلم رجلاً جمع السنن ، فلم يذهب منها عليه شيء ، فإذا جمع علم عامة أهل العلم بها أتى على السنن وإذا فرّق علم كل واحدٍ منهم ذهبَ عليه الشيء منها ثم ما كان ذهب عليه منها موجوداً عند غيره وهم في العلم طبقات :

منهم الجامع لأكثره وإن ذهب عليه بعضه ، ومنهم الجامع الأقل مما جمع غيره^(١)

وقد فصل هذا وبينه ابن تيمية في « رفع الملام »^(٢) .

(ثالثاً) : إذا لم يكن سيدنا جابر رضي الله عنه قد بلغه نص ما رواه أبو سعيد الخدري « لا عليكم أن لا تفعلوا » فإن جابراً نفسه قد روى حديثاً آخر في نفس باب حديث أبي سعيد الخدري : باب الزجر . ومتفق معه في مضمونه وغايته .

روى مسلم في كتاب النكاح بسنده عن سعيد بن حسّان عن عروة بن عياض عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ : « إن ذلك لَن يَمْنَعُ شيئاً أَرَادَهُ اللهُ . » قَالَ فَجَاءَ الرَّجُلُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّ الْجَارِيَةَ الَّتِي كُنْتُ ذَكَرْتُهَا لَكَ حَمَلَتْ . فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ « أَنَا عَبْدُ اللهِ وَرَسُولُهُ . »

(١) الرسالة للشافعي ، تحقيق : شاکر ص ٤٢

(٢) رفع الملام عن الأئمة الأعلام : لابن تيمية ، ط : ١٤٠٤ - السلفية - القاهرة ، ص : ٤-٦ .

هذا الحديث يحمل دلالة صريحة ونصية على أن العزل لا يُجدي « إن ذلك لن يمنع شيئاً أرادته الله » ويحمل إنكاراً على من لم يطلق التسليم لما أخبره به النبي ﷺ فقد قال له ﷺ : « أنا عبد الله ورسوله » وقد فسره النووي بقوله : « معناه هنا أن ما أقول لكم حق فاعتمدوه واستيقنوه فإنه يأتي مثل فلق الصبح »^(١)

وقد بينت آنفاً أثر السياق في دلالة هذه العبارة ، وكيف أنها تحمل من المعاني ما يحجز عن الإقدام على غير ما أخبر به النبي ﷺ ، وقد أشار إلى ذلك النووي بقوله (معناه هنا) فاسم الإشارة له من الدلالة ما له في هذا المقام . من استشهد بحديث جابر رضي الله عنه : « كنا نعزل » ... يلزمه أن يضع بجانبه ما رواه جابر نفسه من حديث « أنا عبد الله ورسوله » فمن النصيحة لرسول الله ﷺ ، ولسنته وللأمة أن تجمع أحاديث الصحابيِّ الراوي لنص الاستشهاد ، والتي رواها في الموضوع ثم أحاديث الباب عن بقية الصحابة . ثم يستنبط منها جميعاً ، فذلك أصلٌ رئيسٌ من أصول المنهج البيانيِّ الأمثلِ إلى فقه بيان النبوة الرامي إلى القيام بحق فريضة النصح له وأحق الناس بالقيام بهذا علماء أصول فقه معاني الشريعة ، وأصول فقه المعاني البيانية التي بها تثقيف القلوب المستقبلية معاني الشريعة الغراء : علماء بلاغة العربية .

إن فعلنا ذلك أيقنا أن حديث جابر « كنا نعزل » ... لا يكفي وحده للاستنباط والفتوى ، فقد بدأ لنا أن حديث جابر الآخر « أنا عبد الله ورسوله » وحديث أبي سعيد « لا عليكم ... » يعطيان ما هو أقرب إلى النهي ، بل هو زجر عنه ، فلم يبق وجه للاكتفاء بحديث جابر « كنا نعزل » ... فمن فعل كان كالذي يستنبط من قوله ﷺ : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ ﴾ (النساء: ٤٣) وحده نهياً

(١) شرح صحيح مسلم للنووي : ١٣/١٠

القرآن عن الصلاة ومن قوله **عَلَيْهِ** : ﴿ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ﴾ (الماعون: ٤) وحده مفصّولا عن سياقه توعد الحق المصلين ولا يفعله عالم ولا عاقل . وإنّ من أخطر ما يقع فيه الناظر في بيان الوحي أن يفصل النصّ عن سياقه البياني ، وسياقه الحكمي (القرآن كله ، والسنة النبوية) وهو سياقٌ مديدٌ .

(رابعا) : وفقاً لأصول الترجيح بين النصوص فإنّ حديث أبي سعيد الخدري **رضي الله عنه** : (لا عليكم...) أرجح من حديث جابر **رضي الله عنه** : « كنا نعزل... » وذلك من وجوه عدة :

الأول : أن السنة القولية أرجح من الفعلية ، والفعلية أرجح من التقريرية لما حدث في مجلسه ، وتقرير ما حدث في مجلسه أرجح من تقرير ما حدث في غير مجلسه فبلغه ، على ذلك أهل العلم^(١) .

وحديث جابر : « كنا نعزل... » في المرتبة الرابعة : (تقرير ما بلغه) وحديث أبي سعيد « لا عليكم » في المرتبة الأولى (السنة المقالية) .

الثاني : ما كثر رواته أرجح مما جاء عن طريق واحد ، لأنّ الكثرة المرفوعة تفيد القوة ، إلا إذا كان الأقل رواية في أحد الصحيحين : البخاري ومسلم والأكثر رواية لم يرد في أيهما ؛ فإنّ حديث الصحيحين مقدّم على غيره^(٢) .

وحديث أبي سعيد روي مثله وما في معناه وبابه عن حذيفة بن اليمان وعن وائلة بن الأسقع وعن أنس بن مالك ، بينما حديث جابر « كنا نعزل » لم يتوفر له مثل ذلك .

(١) المستصفي : ٢٩٥/٢ ، والمحصول : ٥٦٣/٢/٢ ، شرح الكوكب المنير : ٦٥٦/٤ ، وإحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي : ص ٧٣٨ ، وبيان المختصر للأصفهاني : ٣٨٢/٢ ، ومفتاح الوصول للتلسماني : ص ١٢٢ ، وفواتح الرحموت : ١٢٥/٢ ، ١٨٣ ، وشرح المحلي جمع الجوامع ، ومعه حاشية العطار : ٤١٠/٢ ، وإرشاد الفحول : ص ٤١ ، ٢٧٩ ، والوجيز في أصول الفقه للكرامستي : ص ٢٠٥ .
(٢) الرسالة : ص ٢٨١ ، والمستصفي : ٢٩٧/٢ ، وأصول السرخسي : ٢٤/٢ ، والتمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب : ٢٠٣/٣ ، وإحكام الفصول للباجي : ص ٣٣٧ ، والمسودة : ص ٢٧٤ ، وكشف الأسرار للعلاء البخاري : ١٠٣/٣ .

الثالث : ما عمل به الشيخان أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما أرجح مما لم يعملوا به ، فقد روى الترمذي في كتاب (المناقب) من سننه بسنده عن حذيفة قال قال رسول الله ﷺ : « اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر » .
ورد في السنة عن حذيفة بن اليمان أن النبي ﷺ قال : « اقتدوا باللذين من بعدي أبو بكر وعمر » (صححه الألباني)

وروي أيضاً في كتاب (العلم) بسنده عن العرباض بن سارية قال وعظنا رسول الله ﷺ يوماً بعد صلاة الغداة موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب فقال رجل إن هذه موعظة مودع فماذا تعهد إلينا يا رسول الله قال : « أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن عبد حبشي فإنه من يعش منكم يرى اختلافاً كثيراً وإياكم ومحدثات الأمور فإنها ضلالة فمن أدرك ذلك منكم فعليه سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ » .
قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح . أنه قال : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين وعضوا عليها بالنواجذ » (صححه الألباني) .

وقال أيوب السخيتاني : « إذا بلغك اختلاف عن النبي ﷺ فوجدت في ذلك أبا بكر وعمر رضي الله عنهما ، فشد يدك ، فإنه الحق ، وهو السنة ^(١) .
وقد ثبت أنهما لا يعزلان ، بل إن عمر كان ينهى عنه ، وكذلك ثبت أن عثمان بن عفان رضي الله عنه لم يعزل ، وأما علي رضي الله عنه فعنه روايتان في أحدهما أنه عزل عن إحدى جواريه ^(٢) فالأخذ بحديث أبي سعيد الخدري : (لا عليكم) أرجح ؛ لأنه هو الذي عليه الخلفاء الثلاثة رضي الله عنهم ، ورواية عن علي رضي الله عنه .

(١) شرح الكوكب المنير : ٧٠٢/٤ ، وينظر : التمهيد لأبي الخطاب : ٢٢٠/٣ ، والمسودة : ص ٢٨٣ ، والإبهاج : ٢٣٧/٣
(٢) المصنف لعبد الرزاق : ١٤٢/٧ والمصنف لابن أبي شيبة : ٢٢٠/٤ ، والمغني لابن قدامة : ١٣٣/٨ ، وزاد المعاد لابن القيم : ١٧/٤ وشرح الموطأ للزرقاني : ٢٢٨/٣ ، وشرح فتح القدير للمناوي : ٤٠٠/٣

الرابع : إذا ورد عن راوي أحد الحديثين ما يعارض حديثه كان حديث الراوي الآخر أرجح^(١).

وجابر^{رضي الله عنه} ورد عنه ما يدلُّ على أنَّ العزل لا يُجدي ، فعارض حديثه « كنا نعزل... » وقد سبق أن ذكرتُ حديثه الدال على عدم جدوي العزل الذي فيه « أنا عبد الله ورسوله » وروى أحمد في مسنده من حديث جابر بسنده : حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنِ الْأَعْمَشِ وَمَنْصُورٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ : إِنَّ لِي جَارِيَةً وَأَنَا أَعْزَلُ عَنْهَا . فَقَالَ لَهُ ﷺ : « مَا يُقَدَّرُ يَكُنْ » . فَلَمْ يَلْبَثْ أَنْ حَمَلَتْ فَجَاءَ إِلَيَّ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ يَا نَبِيَّ اللَّهُ أَلَمْ تَرَ أَنَّهَا حَمَلَتْ . فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ : « مَا قَضَى اللَّهُ نَفْسًا أَنْ تَخْرُجَ إِلَّا هِيَ كَائِنَةٌ » .

لذلك كله يجعل من حديث أبي سعيد « لا عليكم... » راجحاً على حديث جابر « كنا نعزل... »

الخامس : أن ما ذكر معه علته ، كان راجحاً على ما فيه الحكم غير معلل ؛ لأنَّ الأوَّل أقوى في الاهتمام بالحكم من الثاني ، وهو أوضح منه ، وأفضى إلى تحصيل مقصود الشارع ؛ لأنَّ النفس له أقبال بسبب تعقل المعنى^(٢).

وحديث أبي سعيد معلل بطريق النص الصريح وبطريق الإيماء والتبنيه كما سبق تبيانه ، وحديث جابر (كنا نعزل . . .) لم يعلل .

السادس : أن ما ذكر معه سبب وروده (أى ما لأجله ذكر المتن) أرجح ممَّا لم يذكر معه سبب وروده ، لأنَّ ذكر السبب قرينةٌ على زيادة الاهتمام من حاكي سبب الورود بمعرفة ذلك الحكم ، وذلك ما عليه جمهور أهل العلم^(٣).

(١) المستصفي : ٣٩٦/٢ ، والمحصول : ٥٦٤/٢/٢ ، وروضة الناظر وشرحها : ٤٦٤/٢ .
(٢) المحصول : ٥٧٥ /٢/٢ ، وشرح اللمع : ٦٦٠/٢ ، وبيان المختصر : ٣٩٥/٣ ، شرح الكوكب : ٧٠٣/٤ ، والإبهاج : ٣٣٢/٣ ، ونهاية السؤل : ١٧٦/٣ ، وفواتح الرحموت : ٢٠٦/٢ .

(٣) المحصول : ٥٦٣ /٢/٢ ، وبيان المختصر : ٣٩٧/٣ ، شرح الكوكب : ٧١٠/٤ ، والإبهاج : ٢٢٦/٣ ، ونهاية السؤل : ١٧٢/٣ ، ومفتاح الوصول : ١٢٤ وإرشاد الفحول : ٢٧٨٢٠٦ .

وذكر سبب الورد متحقق في حديث أبي سعيد (لا عليكم...) ولم يتحقق ذلك لحديث: «كنا نعزل...»

السابع: ما كان ناقلاً عن حكم الأصل (البراءة) هو أرجح مما كان مقراً له عليها، وذلك ما عليه جمهور أهل العلم. (١)

وحديث أبي سعيد هو الناقل عن حكم الأصل: (الإباحة) إلى الحكم بعدم جدوى العزل، وما كان كذلك كان المسلم مرغّباً عنه، وهو في أدنى درجاته مكروه لا يليق، فشان المسلم ألا يشتغل إلا بما يجدي نفعاً في معاشه أو معاده، أما ما كان عقيماً في أيهما أو فيهما، فهو الراغب عنه، وحديث أبي سعيد أقل درجاته أنه مرغّب عن العزل هادٍ إلى أنه غير مجدٍ، وأنه ليس بالسبب لمنع الحمل، وإن كان سبباً في حرمان الزوج أو الأمة من حقها في الاستمتاع بكمال المعاشرة تلبية لحاجة جسدية... ومن ثم كان حديث جابر: «كنا نعزل...» الآتي على حكم الأصل مرجوحاً.

الثامن: ما تضمن تشديداً في النهي هو أرجح مما تضمن تخفيفاً، «فإن النبي ﷺ يرأف بالناس. ويأخذهم شيئاً فشيئاً ولا يبدأ بالتغليظ، وهذا دأب الشرع، يلوح ثم يعرض، ثم يصرح» (٢).

التاسع: ما تضمن حظراً أرجح مما تضمن إباحة. قال الإمام أحمد ابن حنبل: إذا اختلف الأمر عن رسول الله ﷺ ولم يعلم ناسخه من منسوخه نصير من ذلك إلى قول عليّ رضي الله عنه: نأخذ بالذي هو أهنأ وأهدى وأتقى.

وبهذا قال الكرخي والرازي، وهو مذهب الجمهور، وذلك أن العمل على الحظر أحوط، فإن كان محظوراً فقد فاز التارك وإن كان مباحاً لم يضره، فكم

(١) شرح اللمع: ٦٦١/٢، وشرح الكوكب: ٦٨٧/٤، والإبهاج: ٢٣٣/٣.

(٢) المحصول: ٥٧١/٢/٢، وبيان المختصر: ٣٩٧/٣، والإبهاج: ٢٢٨/٣، ونهاية

السول: ١٧٣/٣

من مباحات يتركها المرء مختاراً ، أمّا إن كان محظوراً وفعله يكون قد وقع فيما لا يرضي الله ﷻ^(١) .

وحديث أبي سعيد : « لا عليكم... » متضمّنٌ حظراً فكان أرجح .
العاشر : ما تضمّن تهديداً أو توبيخاً ونحوه أرجح مما لم يتضمّنه ؛ لأنّ اقتراءه به يدلُّ على تأكيد الحكم الذي تضمّنه^(٢) .
وحديث أبي سعيد تضمّن إنكاراً توبيخياً ، وتضمّن زجراً ، بينما حديث جابر « كُنَّا نَعزَلُ... » لم يتضمّن شيئاً من ذلك ، فكان حديث أبي سعيد أرجح .
والمرجحات الثلاثة الأخيرة متولدة من المُرجح السابع وإن تغيّرت فيما بينها لمن تدبر .

فتبيّن أنّ هذه المرجحات ترفعُ حديث أبي سعيد « لا عليكم... » على حديث جابر : « كُنَّا نَعزَلُ... » بمراتب ، والعملُ بالرّاجح واجبٌ بالنسبة إلى المرجوح ، إذ العملُ بالمرجوح ممتنعٌ سواء كان الرجحان قطعياً أم ظنياً ، وذلك ما عليه الجمهور^(٣) .

* * *

-
- (١) أصول السرخسي : ٢٠/٢ ، وشرح اللمع : ٦٦٢/٢ ، المحصُول : ٥٨٧/٢/٢ ، والمسودة : ص ٢٨٠ ، إحكام الفصول للباجي : ص ٧٥٥ ، والتمهيد لأبي الخطاب : ٢١٤/٣ ، ومفتاح الوصول : ص ١٢٦ .
(٢) المحصُول : ٥٧٨ / ٢/٢ ، والإبهاج : ٢٣٢/٣ ، ونهاية السؤل : ١٧٦/٣ ، شرح المحلي جمع الجوامع ، ومعه حاشية العطار : ٤١١/٢
(٣) بيان المختصر : ٣٧١/٣ ، والتمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب : ٢٠١/٣ ، شرح الكوكب المنير : ٦١٩/٤ ، وشرح المحلي جمع الجوامع ، ومعه حاشية العطار : ٤٠٤/٢ ، وإرشاد الفحول : ص ٢٧٣

الفصل الثاني

البيان المقاليّ

وردت أحاديث عن النبي ﷺ يُعطي ظاهرُ بيانها المقاليّ إباحة العزلِ ، من هذا نحو قوله ﷺ : « اصنعوا ما بدا لكم » ، أو « اعزل عنها إن شئت » ، وهذا نحتاج إلى النظر فيه لعلنا نبلغ ما فيه الهدي :

« روى مسلمٌ في كتاب (النكاح) من صحيحه بسنده عن جابرٍ رضي الله عنه أن رجلاً أتى رسولَ الله ﷺ فقال إن لي جاريةً هي خادمتنا وسانيتنا وأنا أطوفُ عليها وأنا أكرهُ أن تحمِلَ . فقال : « اعزل عنها إن شئت فإنه سيأتيها ما قُدر لها » . فلبث الرجلُ ثم أتاه فقال إن الجاريةَ قد حبلت . فقال « قد أخبرتك أنه سيأتيها ما قُدر لها » .

ورواه أبو داود في النكاح ، وأحمد بن حنبل في مسند جابرٍ .

وفي مسند أحمد من حديث أبي سعيد الخدري بسنده حدَّثنا يحيى ابنُ سعيدٍ عن مجالدٍ قال حدَّثني أبو الوداكِ عن أبي سعيدٍ عن النبي ﷺ في العزلِ قال « اصنعوا ما بدا لكم فإن قُدرَ الله شيئاً كان » .

وفي المعجم الكبير للطبراني حدَّثنا العباسُ بن الفضلِ الأسفاطيُّ ، حدَّثنا عمرو بن عونِ الواسطيُّ ، حدَّثنا عبدُ الحميدِ بن سليمان ، قال : سمعتُ ربيعةَ ابنِ أبي عبدِ الرحمنِ يحدثُ ، عن صيرمةَ العذريِّ ، قال : غزا رسولُ الله ﷺ بني المصطلقِ ، فأصبنا كرائمَ العربِ ، فأرغبنا في التمتعِ ، وقد اشتدت علينا العزوبةُ ، فأردنا أن نستمتعَ ، ونعزلَ ، فقال بعضنا لبعضٍ :

مَا يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَصْنَعَ هَذَا وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ أَظْهُرِنَا ، حَتَّى نَسْأَلَهُ ، فَسَأَلْنَاهُ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : «اعزّلوا أو لا تعزّلوا ، ما كتب الله من نسمة هي كائنة إلى يوم القيامة ، إلا وهي كائنة» .

(حديث ٧٢٧٨ - فيه عبد الحميد بن سليمان ، وهو ضعيف^(١))

وفي المعجم الأوسط للطبراني : حدثنا موسى بن هارون ثنا إسحاق ابن راهويه ثنا أبو اسامة ثنا عيسى بن سنان عن يعلى بن شداد بن أوس عن عبادة قال : إن أول من عزل نفر من الأنصار ، أتوا النبي ﷺ فقالوا : إن نفرا من الأنصار يعزلون ، ففرع ، وقال : «إن النفس المخلوقة لكائنة فلا أمر ولا أنهى»

(فيه عيسى بن سنان الحنفي : ضعفه جماعة ، ووثقه ابن حبان وغيره)^(٢) .

وجه الاستشهاد بهذه الأحاديث :

في هذه الأحاديث تصريحٌ بإباحة العزل من نحو «اعزل عنها إن شئت» وتصريح بعدم النهي عنه ولا الأمر بضده «لا أمر ولا نهى» وكل ذلك ينقض ما انتهى إليه الفقه البياني لحديث أبي سعيد «لا عليكم أن لا تفعلوا» من عدم جدوى العزل والزجر عنه ، وأنه من معاندة القدر .

مناقشة الاستشهاد :

من الحيف والجور في عالم الفقه البياني للنصوص اقتطاع العبارات من مساقها وفصمها عن قرائنها وملابساتها وتجريدها من أحوالها ليستنبط منها أحكامٌ تلصق بخطاب الشرع ، فذلك في عالم البيان كمثل قطع الأرحام في عالم الإنسان ، وذلك من البغى الماحق .

من حق البيان العالي ، فكيف بالعليّ : بيان الوحي؟ أن يعطى حقه من التأمل ، والتدبر ، ولحظ ما يكتنف العبارة من القرائن والملابسات ، وما تكون

(١) مجمع الزوائد للهيثمي : ٢٩٧/٤

(٢) السابق : ٢٩٦/٤

عليه من تركيب ، وما تنحدر عليه من مساق ، فذلك هو الأهيأ والأهدى والأتقى والأوفى بالقيام بفريضة النصيحة .

قوله ﷺ : « اعزل عنها إن شئت » إن يكن المنطوق الصريح لهذه العبارة دالاً على الإباحة فالنظر فيما بعد هذه العبارة يُبطل هذا المعنى الظاهري منها مثلما أبطل قولُ الله ﷻ : ﴿ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴾ (الماعون: ٥) المعنى الظاهري من قوله ﷻ : ﴿ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ﴾ (الماعون: ٤) حين تفصم عنها .

لقد جاء من بعد « اعزل عنها إن شئت » قوله ﷻ : « فإنه سيأتيها ما قدر لها » فكأنه يقول له : لا قيمة لعزلك عنها متى كان قدرها آت لا محالة . لن تجنى من العزل إلا حرمان النفس مما أحلَّ الله ﷻ وأنعم ، وإلا الإضرار بأمة من إماء الله ليس لها من ذنب إلا أنها خادمتك وسانيتك . وأداء هذه النعمة لأصحابها جعله النبي ﷺ صدقة يتصدقُ بها المرءُ على نفسه وزوجه .

روى مسلم في كتاب (الزكاة) من صحيحه بسنده عن أبي الأسود الدبيلي عن أبي ذرٍّ رضي الله عنه أن ناساً من أصحاب النبي ﷺ قالوا للنبي ﷺ : « يَا رَسُولَ اللَّهِ ذَهَبَ أَهْلُ الدُّثُورِ بِالْأُجُورِ : يُصَلُّونَ كَمَا نُصَلِّي وَيَصُومُونَ كَمَا نَصُومُ وَيَتَصَدَّقُونَ بِفُضُولِ أَمْوَالِهِمْ . »

قال ﷺ : « أَوْلَيْسَ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ مَا تَصَدَّقُونَ إِنَّ بِكُلِّ تَسْبِيحَةٍ صَدَقَةٌ وَكُلِّ تَكْبِيرَةٍ صَدَقَةٌ وَكُلِّ تَحْمِيدَةٍ صَدَقَةٌ وَكُلِّ تَهْلِيلَةٍ صَدَقَةٌ وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ صَدَقَةٌ وَنَهْيٌ عَنِ الْمُنْكَرِ صَدَقَةٌ وَفِي بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ . »

قالوا : « يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيَاتِي أَحَدُنَا شَهْوَتُهُ وَيَكُونُ لَهُ فِيهَا أَجْرٌ ؟ »

قال : « أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ فِيهَا وَزْرٌ ، فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الْحَلَالِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ . »

وانظر كيف أنه ﷺ صدر قوله العبارة « فَإِنَّهُ سَيَأْتِيهَا مَا قُدِّرَ لَهَا » بـ(الفاء) الدالة على السببية ، وأن المفيدة تأكيداً وتعليلاً في هذا المقام ، فعدتا من مسالك التعليل الصريحة .

وانظر كيف أنه لما عاد الرجل إلى النبي ﷺ يخبره بأن الجارية برغم العزل حملت ، فقال له ﷺ : « قد أخبرتك أنه سيأتيها ما قدر لها » ، فهو في قوة قوله ﷺ في حديث آخر : « أنا عبد الله ورسوله » فكلاهما يعطى معنى إن ما أقول لكم حق ، فاعتمدوه ، واستيقنوه ، فإنه يأتي مثل فلق الصبح ، والأحاديث يفسر بعضها بعضاً .

ومثل هذا قوله في الحديث الآخر « اصنعوا ما بدا لكم » ونحوها ليس فيه ما يدل على الإباحة ولا ما يفيدها . ذلك أنه ليس كل أمر يفيد الإباحة ، فانظر قوله ﷺ : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي ءَامِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۚ أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ۗ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (فصلت: ٤٠) .

أترى أن قوله ﷺ : ﴿ أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ﴾ في هذا السياق دالاً على الإباحة ؟ إن أردت اليقين فانظر العبارة في مساقها ، ألا ترى كيف أن الأمر في ﴿ أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ﴾ يفيض تهديداً ووعيداً كذلك قوله : « اعزل عنها إن شئت » ، وقوله : « اصنعوا ما بدا لكم » كل في سياقه لا يدل البتة على الإباحة إلا إن فصل كل عن سياقه وسباقه ولحاقه ، وذلك عقود بالبيان ، ولا يفعلها محسن . وجاءت الدلالة على أن العزل لا يجدى في صورة أمر بالفعل ليضعهم النبي ﷺ في مقام المعاينة لحقيقة ما حكم به من عدم جدوى العزل .

يؤيد هذا أن عبارة : « اصنعوا ما بدا لكم » قيلت في غزوة حنين وهي في السنة الثامنة من بعد الفتح أي من بعد غزوة بني المصطلق بثلاث سنوات ، وكان في غزوة بني المصطلق قد كشف لهم الحكم وزجرهم بقوله ﷺ : « أو إنكم لتفعلون ذلك ؟ لا عليكم أن لا تفعلوا ذلك » .

وقوله ﷺ : « اعزلوا أو لاتعزلوا » لا يدل أيضاً على تساوى الأمرين في الحكم : إباحة الفعل وتركه . فما بعده يدفعه دفعا بالغاً ، يقول ﷺ : « ما كتب

الله من نسمة هي كائنة إلى يوم القيامة إلا وهي كائنة» . فهل يبقى لدلالة الإباحة أثر في قوله ﷺ : «اعزلوا أو لا تعزلوا» من بعد هذا ؟

ألا ترى أن وقائع هذا الحديث المروى عن أبي صرمة في غزوة بني سليم مماثلة لوقائع حديث أبي سعيد في غزوة بني المصطلق ، وكانت إجابته ﷺ في بني المصطلق (لا عليكم أن لا تفعلوا) وإجابته في حنين «اعزلوا أو لا تعزلوا» وتعقيب كل لا يختلف ، وهذا يدلُّ دلالة جلية على أن قوله : «اعزلوا أو لا تعزلوا» هو في قوة قوله ﷺ : «لا عليكم أن لا تفعلوا» معنى ودلالة ، بقرينة تطابق التذييل التعليلي في كل .

وإن أردت إيفاء قوله ﷺ : «اعزلوا أو لا تعزلوا» حقه من الفهم القويم ، فتدبر ما رواه البخاري في كتاب (النكاح) بسنده عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قلت :

« يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنِّي رَجُلٌ شَابٌّ ، وَأَنَا أَخَافُ عَلَى نَفْسِي الْعَنْتَ ، وَلَا أَجِدُ مَا أَتَزَوَّجُ بِهِ النِّسَاءَ ، فَسَكَتَ عَنِّي ، ثُمَّ قُلْتُ مِثْلَ ذَلِكَ ، فَسَكَتَ عَنِّي ثُمَّ قُلْتُ مِثْلَ ذَلِكَ ، فَسَكَتَ عَنِّي ، ثُمَّ قُلْتُ مِثْلَ ذَلِكَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ : « يَا أَبَا هُرَيْرَةَ جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا أَنْتَ لَاقٍ ، فَاخْتَصِرْ عَلَى ذَلِكَ أَوْ ذَرِّ » .

أترى في قوله ﷺ لأبي هريرة رضي الله عنه : « فاختص على ذلك أو ذر » إباحة منه ﷺ لأبي هريرة بالاختصاص ؟ !

يقول ابن حجر العسقلاني في شرح الحديث :

« فَلَيْسَ الْأَمْرُ فِيهِ لِطَلْبِ الْفِعْلِ بَلْ هُوَ لِلتَّهْدِيدِ ، وَهُوَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾ (الكهف: ٢٩) . وَالْمَعْنَى إِنْ فَعَلْتَ أَوْ لَمْ تَفْعَلْ فَلَا بُدَّ مِنْ نُفُوزِ الْقَدَرِ ، وَلَيْسَ فِيهِ تَعَرُّضٌ لِحُكْمِ الْخِصَاءِ .

وَمُحَصَّلُ الْجَوَابِ أَنَّ جَمِيعَ الْأُمُورِ بِتَقْدِيرِ اللَّهِ فِي الْأَزَلِ ، فَالْخِصَاءُ وَتَرْكُهُ سَوَاءٌ ، فَإِنَّ الَّذِي قُدِّرَ لَا بُدَّ أَنْ يَقَعَ . وَقَوْلُهُ ﷺ « عَلَى ذَلِكَ » هِيَ مُتَعَلِّقَةٌ بِمُقَدَّرٍ

أَيُّ أُخْتَصِرَ حَالِ اسْتِعْلَاثِكَ عَلَى الْعِلْمِ بِأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ بِقَضَاءِ اللَّهِ وَقَدَرِهِ ، وَلَيْسَ إِذْنَا فِي الْخِصَاءِ ، بَلْ فِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى النَّهْيِ عَنْ ذَلِكَ ، كَأَنَّهُ قَالَ إِذَا عَلِمْتَ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ بِقَضَاءِ اللَّهِ فَلَا فَايِدَةَ فِي الْاِخْتِصَاءِ»^(١).

الذي هو ظاهرٌ قاهرٌ في قوله ﷺ : « فاختص على ذلك أو ذر » هو هو في قوله ﷺ : « اعزلوا أو لاتعزلوا » بدليل أن كلا منهما يكتنفه من قول الرسول ﷺ قرائن متشابهة ، بل متطابقة في مدلولها : « جف القلم بما أنت لاق » و « ما كتب الله من نسمة هي كائنة إلى يوم القيامة إلا وهي كائنة » .
ومثل هذا قوله ﷺ : « لا أمر ولا أنهى » في الحديث الرابع لا يدل على إباحة العزل وأنه ليس بحرام ، فينهي عنه أو يؤمر بضده .

النظرة المتدبرة في سياق الحديث تدرك أن ذلك إنما كان في بداية الأمر (أول من عزل نفر من الأنصار...) أي أول من عزل بعد الهجرة النبوية ، لأن العزل كان معروفاً في العرب قبل الإسلام .

في المعجم الأوسط للطبراني بسنده : حدثنا موسى بن هارون ثنا إسحاق ابن راهويه ثنا أبو أسامة ثنا عيسى بن سنان عن يعلى بن شداد بن أوس عن عبادة قال : « إن أول من عزل نفر من الأنصار ، أتوا النبي ﷺ فقالوا : إن نفرا من الأنصار يعزلون ، ففزع ، وقال : « إن النفس المخلوقة لكائنة فلا أمر ولا أنهى » .

فقوله ﷺ : « لا أمر ولا أنهى » يحتمل وجوها :

منها : أن ذلك كان من قبل أن ينزل عليه شيء فيه ، ففزع له وتوقف حتى يعلم حكم الوحي وتركهم على ما كانوا معلماً لهم ما هو عليهم به (إن النفس المخلوقة كائنة) وهذا هو المتلائم مع حديث جابر رضي الله عنه : (كنا نعزل...) فلعل ذلك كله كان قبل أن يوحى إليه شيء فيه ، فتوقف ، وهذا شأنه فيما لم ينزل عليه شيء .

(١) فتح الباري : ٢٢٠/٩

روى البخاري في كتاب (الاعتصام بالسنة) بسنده عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «دعوني ما تركتكم، إنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم». تحفة ١٣٨٥٠-٩/١١٧ «ذروني ما تركتكم» ورواه مسلم في كتاب (الحج).

ومنها: أن ذلك أمر لا يحتاج فيه من آمن بقضاء الله ﷻ وقدره إلى توجيه إلى السداد فيه بأمر أو نهي من بعد أن سيمع تقرير الحقيقة على لسان الشريعة، ولعل في تقديمه العلة: «إن النفس المخلوقة كائنة» على الحكم «لا أمر ولا أنهي» ما يفهم هذا، وتقديم علة الحكم أقوى في الدلالة من تقديم الحكم عليها لما فيه من تهيئة النفس للعرفان بالحكم أو توقعه، فإذا ما صرح به كان كالضيف المتهيا لمقدمه.

وهذا أسلوب بالغ في تقرير المعاني وتأكيدهما، فقد قرر في جلاء أن هذا أمر تعرف الفطرة الإيمانية حكمه، فكانت إجابته - على هذا التوجيه - تزيدنا على بيان الحكم تعليماً وترشيداً إلى المنهج القويم الذي يجب أن يسلك إزاء ما ترمى به الحياة من وقائع ليس فيها حكم تفصيلي أو مصرح به في خطاب الشرع بل فيه حكم إجمالي تقرره قاعدة محكمة.

الأحاديث الأربعة الأنفة ليس في شيء من حقيقتها البتة ما يدل على إباحة العزل وأن الشريعة قد أذنت فيه، بل فيها ما أقيم على لاجب مساق وفي كنف قرائن وملابسات تؤذن بأن الشريعة تهدي إلى أن العزل لا يجدي وأن ما أراد الله ﷻ كائن لا محالة، وكل ما كان كذلك كان مزجورا عنه عقلا وشرعا.

روى الترمذي في كتاب (صفة القيامة) بسنده عن حنس الصنعاني عن ابن عباس قال كنت خلف رسول الله ﷺ يوماً فقال: «يا غلام، إني أعلمك كلمات: احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، وأعلم أن الأمة لو

اجْتَمَعَتْ عَلَى أَنْ يَنْفَعُوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَنْفَعُوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ لَكَ ، وَلَوْ
اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَضُرُّوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَضُرُّوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَيْكَ ،
رَفَعَتْ الْأَقْلَامُ وَجَفَّتِ الصُّحُفُ» .

قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ . (وصححه الألباني) .

فِي ضَوْءِ مَا مَضَى بِيَانَهُ يَتَضَحُّ لَنَا أَنَّ مَا رَوَاهُ مَالِكٌ فِي كِتَابِ (النِّكَاحِ) مِنَ
الْمَوْطَأِ بِسَنَدِهِ عَنْ ضَمْرَةَ بِنْتِ سَعِيدِ الْمَازِنِيِّ عَنِ الْحَجَّاجِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ غَزِيَّةَ
أَنَّهُ كَانَ جَالِسًا عِنْدَ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ فَجَاءَهُ ابْنُ قَهْدٍ - رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ - فَقَالَ
يَا أَبَا سَعِيدٍ ، إِنَّ عِنْدِي جَوَارِي لِي لَيْسَ نِسَائِي اللَّاتِي أَكِنُّ بِأَعْجَبَ إِلَيَّ مِنْهُنَّ
وَلَيْسَ كُلُّهُنَّ يُعْجِبُنِي أَنْ تَحْمِلَ مِنِّي أَفَاعْزَلُ ؟

فَقَالَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ : أَفْتِهِ يَا حَجَّاجُ . قَالَ ، فَقُلْتُ : يَغْفِرُ اللَّهُ لَكَ ، إِنَّمَا نَجَلِسُ
عِنْدَكَ لِنَتَعَلَّمَ مِنْكَ . قَالَ : أَفْتِهِ .

قَالَ : فَقُلْتُ : هُوَ حَرُّكَ إِنْ شِئْتَ سَقَيْتَهُ ، وَإِنْ شِئْتَ أَعْطَشْتَهُ . قَالَ : وَكُنْتُ
أَسْمَعُ ذَلِكَ مِنْ زَيْدٍ ، فَقَالَ زَيْدٌ صَدَقَ .

هَذَا الْحَدِيثُ الْمَوْقُوفُ عَلَى زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ يَعَارِضُهُ حَدِيثُ مَرْفُوعٍ إِلَى
رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي مَسْنَدِ أَحْمَدَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي الْعَزْلِ :
« أَنْتَ تَخْلُقُهُ أَنْتَ تَرْزُقُهُ أَقْرَهُ قَرَارَهُ فَإِنَّمَا ذَلِكَ الْقَدَرُ » .

وَمِثْلُهُ مَرْفُوعًا عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَوَاهُ عَنْهُ ابْنُ حَبَانَ فِي صَحِيحِهِ وَجَعَلَهُ تَحْتَ
(ذَكَرَ الْخَبْرَ الدَّالَّ عَلَى أَنَّ هَذَا الْفِعْلَ مَزْجُورٌ عَنْهُ لَا يَبَاحُ اسْتِعْمَالُهُ) : « أَخْبَرْنَا
ابْنَ سَلْمٍ قَالَ : حَدَّثَنَا حَرْمَلَةُ قَالَ : حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ : أَخْبَرَنِي عَمْرُو
ابْنُ الْحَارِثِ أَنَّ سَعِيدَ بْنَ أَبِي هَلَالٍ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ مَوْلَى الْمَهْرِيِّ عَنْ
أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « لَكَ فِي جَمَاعِ زَوْجَتِكَ أَجْرًا » .

فَقِيلَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ وَفِي شَهْوَةِ يَكُونُ مِنْ أَجْرٍ ؟

قال : (نعم رأيت لو كان لك ولد قد أدرك ثم مات أكنت محتسبه) ؟

قال : نعم قال : (أنت كنت خلقته) ؟

قال : بل الله خلقه قال : (أنت كنت هديته) ؟

قال : بل الله هداه قال : (أكنت ترزقه) ؟

قال : بل الله كان رزقه .

قال رسول الله ﷺ : « فضعه في حلاله وجنبه حرامه وأقرره فإن شاء الله أحياء وإن شاء أماته ولك أجر » .

قال شعيب الأرناؤوط : إسناده صحيح على شرط مسلم^(١) .

فالفقوى بأنّ العبدَ منّا حر في أن يعزل أو لا يعزل لعل صاحبها لم يقف على كلّ ما كان من النبي ﷺ في شأن العزل ، وإلاّ لما كان لها أن تُعلن ما أعلنت ، و هي معارضة بأحاديث صريحة .

فمن أخذ بهذه الفتوى وأذاعها وهو معرضٌ عمّا عارضها عمداً عما هو غاشٌّ لمن أفتاه ، ولا يليقُ بمن يتصدّى للفتوى ، إلاّ أن يكون متأوّلاً ما عارضها على وجه ينفي عنه التعارضَ تأويلاً سديداً غيرَ مرجوح ، فإنّ أذاعها جاهلاً بما عارضها في زماننا هذا الذي جمعت فيه السنن ويسر السبيل إلى الوقوف عليها كان مقصراً في القيام بحق النصيحة لله ﷻ ولرسوله ﷺ وللأمة .

ومثل ما قلتُ في حديث زيد بن ثابت أقول فيما رواه الطبراني في المعجم الكبير من حديث زائدة عن ابن عباسٍ بسنده : حدثنا علي بن عبد العزيز ثنا أبو نعيم ثنا يونس بن أبي إسحاق ثنا زائدة بن عمير الطائي : قلت لابن عباس : كيف ترى في العزل ؟

فقال : إن كان رسول الله ﷺ قال فيه ، فهو كما قال ، وإلاّ فإنّي أقول : ﴿ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنِي شِعْتُمْ ﴾ (البقرة: ٢٢٣) .

(١) صحيح ابن حبان : تحقيق : شعيب الأرناؤوط ، مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة الثانية ،

« فمن شاء عزل ومن شاء ترك » . (١)

ذلك صريح في أن ابن عباس رضي الله عنهما إنما أفتى من قبل أن يعلم ما قال فيه رسول الله ﷺ ، وأن هذا اجتهاد منه حين غاب عنه النصر ، وأنه نازل على ما كان من رسول الله ﷺ إذا ما علمه . وأنت قد رأيت عظيم ما جاء عنه ﷺ .
أضف إليه أن ابن عباس قد بلغه بعد ذلك شيء عن رسول الله ﷺ في العزل فرواه عنه .

روى الطبراني في الأوسط بسنده : حدثنا محمد بن إبراهيم الرازي ثنا محمد بن مهران الجمال ثنا يحيى بن أبي الدنيا النصيبي عن عبد الملك ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ : « والذي بعثني بالحق لو أن النطفة التي أخذ الله عليها الميثاق ألقيت على صخرة لخلق الله منها إنسانا » . (حديث رقم : ٦٨٨٤)

وقال الهيثمي في مجمع الزوائد : « وفيه من لم أعرفه » (٢)

فذلك دال على أن ابن عباس رضي الله عنهما علم أن رسول الله ﷺ قد حكم بأن العزل لا يجدي ، وأن المرء ليس حراً في أن يعزل أو يترك العزل متى ثبت أن العزل لا يجدي .

وحال ابن عباس هنا شبيه بحاله في شأن ربا الفضل ، فقد كان يقول بحله ، حتى علم حديث أبي سعيد الخدري في حرمة ربا الفضل ، فأعرض عن القول بحل ربا الفضل نزولاً على ما علم من هدي النبي ﷺ ، وبمثل هذا يجب أن يقتدي أهل العلم وطلابه .

روى مسلم في كتاب (المساقاة) من صحيحه بسنده عن عمرو عن أبي صالح قال سمعت أبا سعيد الخدري رضي الله عنه يقول : الدينار بالدينار والدرهم

(١) المعجم الكبير للطبري ، تحقيق : حمدي السلفي ، ط : المواصل : ١٤٠٤ هـ ،

١٢٥/١٢ ، ومجمع الزوائد للهيثمي : ٢٩٧/٤

(٢) المعجم الأوسط للطبراني : تحقيق : طارق الحسيني ، ط : ١٤١٥ - دار الحرمين ،

القاهرة ، ٧١/٧ ، ومجمع الزوائد : ٢٩٦/٤

بِالدَّرْهِمِ مِثْلًا بِمِثْلِ مَنْ زَادَ أَوْ اِزْدَادَ فَقَدْ أَرَبِي. فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ غَيْرَ هَذَا. فَقَالَ لَقَدْ لَقَيْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقُلْتُ أَرَأَيْتَ هَذَا الَّذِي تَقُولُ أَشْيَاءَ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَوْ وَجَدْتَهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﷻ فَقَالَ لَمْ أَسْمَعُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَكَمْ أَجِدُهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَكِنْ حَدَّثَنِي أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «الرَّبَّاءُ فِي النَّسِيئَةِ»^(١).

فإن قيل: إن ما رواه الطبراني عن ابن عباس مرفوعاً: «والذي نفسى بيده...» فيه ممن لم يعرفه الهيثمي.

قلت: له ما يقويه، فقد روى هذا الحديث الإمام أحمد من حديث أنس بسنده: حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ أَنبَأَنَا أَبُو عَمْرٍو مَبَارَكُ الْخِيَّاطُ - جَدُّ وَكَدِ عَبَادِ بْنِ كَثِيرٍ - قَالَ سَأَلْتُ ثُمَامَةَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسٍ عَنِ الْعَزْلِ فَقَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَسَأَلَ عَنِ الْعَزْلِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَوْ أَنَّ الْمَاءَ الَّذِي يَكُونُ مِنْهُ الْوَلَدُ أَهْرَقْتُهُ عَلَى صَخْرَةٍ لَأَخْرَجَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْهَا أَوْ لَخَرَجَ مِنْهَا وَكَلْدٌ». الشُّكُّ مِنْهُ «وَلَيَخْلُقَنَّ اللَّهُ نَفْسًا هُوَ خَالِقُهَا».

(وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير للسيوطي، حديث

رقم ٥٢٤٥)

وأورده الهيثمي وقال إسناده عندهما إسناده حسن^(٢).

وليس هذا الحديث آتٍ على منهاج المبالغة البديعية (التبليغ أو الإغراق كما قد يظن بمثله في الكلمة الإنسان، إذ كيف يكون وهو بيان وحى على لسان معصوم لا يقول إلا حقا؟ وكيف يقسم ﷺ على أمر جاء على نهج المبالغة؟

(١) لو أن طالب علمٍ ماجدٍ تتبع ما رجع عنه ابن عباسٍ في فتواه، ودرس المرجوع عنه، وما استنبطت منه الفتوى، وما رجع إليه ودليله الذي استنبط منه لكان في هذا كشفٌ عن منهج ابن عباسٍ في الفتوى، وأنموذجٌ يحتذى من أهل العلم وطلبته.

(٢) ينظر: مجمع الزوائد للهيثمي: ٣٩٦/٤.

إنَّ ذلك الذي هدى إليه وأقسم عليه حقٌّ لا مرية فيه ، فالحديث آت على نهج الإبلاغ لا على نهج المبالغة. ورحم الله ﷺ سيدنا علياً رضي الله عنه القائل :
« إِذَا حَدَّثْتُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَدِيثًا فَظُنُّوا بِهِ الَّذِي هُوَ أَهْدَى وَالَّذِي هُوَ أَهْيَأُ وَالَّذِي هُوَ أَتْقَى ».

(رواه أحمد في مسند علي رضي الله عنه ، ومسند ابن مسعود رضي الله عنه)

ولعلي بما سبق تبيانه أكون قد ظننت بحديث رسول الله ﷺ الذي هو أهيأ وأهدى وأتقى وأكون قد قمتُ ببعض حقه ﷺ في النصيحة لسنته أولاً ولمن أراد معرفة الحق والهدى من أمته ، فيقيم حركته في هذه الأرض على هدى ما علم من الهدى والعلم فيبقى على القارئ أن يقوم بالنصيحة ، فيهدينا إلى ما زلت فيه قدمي وما عجز جهدي عن بلوغ العلم به نصاً أو تدبراً ، فيقوم العرج ويسد الخلل ويكمل النقص ويجلي ما غمض ، ولعلي أكون قد قدمت بين يدي الطلاب منهجاً لحسن استنباط معاني الهدى من بيان الوحي قرآناً وسنة ، ولما يجب أن يكون عليه من التحقق من النصوص التي هو بصدده استنباط المعاني منها ، ولا سيما البيان النبوي ، وألا يستسهل ، فيعرض عن فريضة الاستقراء للنصوص الصحيحة في مظانها من أسفار العلم ، وأن يبالغ في التوثيق والتخريج ، والتحقيق ، فبغير هذا لا يتأتى له أن يبني عمله ودراسته وبحثه العلمي على أساس متين ، وطالب العلم الشريف إنما هو ساع إلى الحقيقة ، وإلى تقريرها بالحجة القوية ، والبرهان الصحيح ، وساع إلى تقريبها ، واستثمارها ، فحقيقة لا تستثمر كأنها ما تزال غائرة في الغيب الذي هي مكونة فيه ، وكلُّ هذا حين تصلح النية ، ويحتسب الجهد هو من الجهاد في سبيل الله ﷻ الذي أسأل الله ﷻ ألا يحرمنا أجره ومثوبته في الدنيا والآخرة ، إنه نعم المولى ونعم النصير ، ونعم المجيب ، ونعم المثيب ، والحمد لله رب العالمين .

* * *

مجمعُ البيان

مما مضى بيانه يتجلى لنا الحقائق الآتية مستنبطة بما اتخذها أهل العلم من سبل الاستنباط :

العزل الذي فعله بعض الصحابة أو أرادوا فعله ، والسؤال عنه كان عزلاً عن زوج مرضعٍ مخافة الإضرار بالرضيع ، وليس مخافة أن تحمل ، أو أرادوا العزل عن أمة كان مخافة فوت ثمنها لحاجتهم إلى ذلك الثمن ، أو حاجتهم إلى خدمة تلك الأمة ، وليس مخافة أن يكون ولدٌ يطعم معهم ، ونحو ذلك مما يتنازع به دعاة تحديد النسل أو تنظيمه .

العزل عن أمة مخافة استرقاق لم يقع لى نص صريح به أو أثر يومئ إليه ، وذلك محصور فيما إذا لما تكن الأمة مملوكة لناكحها ، بل هو ينكحها بعقد زواج ، والأحاديث التي وقعت لى فيها تصريح بأن الأمة مملوكة للسائل عن العزل عنها ، وليست زوجا له مملوكة لغيره .

لم تكن رغبة العزل عند الصحابة مخافة كثرة النسل أو حذر الفقر ، أو هربا من احتمال مسئولية التربية والسعى في الرزق أو رغبة في التفرغ للاستمتاع بشهوات الدنيا ونزواتها ، فذلك يتنافى مع واقع حياتهم وتربيتهم وجلال وظيفتهم في الحياة وإيمانهم بالله رب العالمين .

إجابة الرسول ﷺ عما سئل عنه في غزوة بني المصطلق وما شاكلة يقرر الفقه الأمثل أن دلالات تراكيبها تنزع من معين الزجر والنهي عن العزل وذلك ما فهمه الحسن البصري ومحمد بن سيرين ولذا قال أبو أمامة وهو الصحابي الجليل عن العزل : ما كنت أرى مسلما يفعله ، وكان عمر يضرب بعض بنيه عليه وكان ابن عمر يقول لو أعلم أن أحدا من ولدى يعزل لنكلته .

لم يسلك النبي ﷺ في الزجر والنهي عن العزل مسلك المباشرة من نحو لا يجوز لك ذلك أو أن ذلك لا يحل ونحوه ، بل سلك مسلكا بيانيا أقوى في ذلك ، وأثرى في الدلالة على مراده .

سلك أسلوب الاستفهام الإنكارى التوبيخي المفعم بالتعجب ممن يفعله والمنبه على كراهية ذلك الفعل ممن آمن بقضاء الله ﷻ وأن ما أخطأك لم يكن ليصيبك . وسلك أسلوب النفي « لا عليكم أن لا تفعلوا » الدال على أن احتمال مؤنة إقرار الماء مقره لا يترتب عليه بأس أو حرج بمن فعل ، لأن ترك الإقرار لا يجدى ، فكان نفيًا لكل أنواع جنس البأس والحرج وقد حررتُ الوجه القويم للدلالة « لا عليكم أن لا تفعلوا » بأنه ليس عليكم أى حرج أو ضرر في أن تتركوا العزل وتكملوا جماعكم .

علل النبي ﷺ ما حكم به عن طريق أسلوب الاستفهام وأسلوب النفي من عدم جدوى العزل وبأن ما قضى الله ﷻ واقع لا محالة وإذا أراد شيئاً لم يمنعهُ شيء أبداً .

وهو بهذا ينفي عن العزل وصف السبب والعللة . وينفي أن يكون إيجاد المخلوق وعدمه نتيجة لازمة للعزل أو تركه فذلك قدر لازب بل إقرار الماء في مقره سبب صورى في عالم الإثابة للعبد وليس سببا حقيقيا في عالم الإيجاد و المنع .

لا تعارض ولا نسخ ولا ترجيح ما أثبتته النبي ﷺ من شبه بين العزل والوآد الخفي وبين ما كذب فيه اليهود من تشبيههم العزل بالموءودة الصغرى . ذلك أنهما حكمان صادران على جهتين مختلفتين : ما أثبتته من شبه مناطه قصد فاعل العزل وقصد فاعل الوآد : معاندة القدر أو توهم أن فعله سبب حقيقي لما يريد .

وما كذب فيه اليهود من تشبيه مناطه قصد المشبه نفسه وهو اليهود : فقصدهم دعوى أن لكلا من العزل والوآد يمنع قدر الله ﷻ ومراده ، وهذا كذب محض ؛ لأنه يتناقض مع ما ثبت ولذا علل النبي ﷺ تكذيبه لهم في دعواهم بأنه (لو أراد الله أن يخلقه ما استطعت أن تصرفه) وهذا بمثابة القرينة المعينة قصد اليهود من تشبيههم والوصف الجامع بين المشبه والمشبه به عندهم .

التشبيه قياس . يحتاج مثله إلى تخريج المناط : العلة ووجه الشبه والوصف الجامع ، وإلى تنقيحه وتحقيقه ومداره ، ولازمه وملزومه .
اليهود في تشبيههم العزل بالموءودة الصغرى ضلوا ضلالاً مبيناً في تخريج مناط التشبيه والقياس وتنقيحه ، فذهبوا إلى أن كلاً منهما يمنع مراد الله ﷻ ويدفع ما قضى به وقدره . وذلك غير متحقق في شيءٍ من المشبه والمشبه به .
تكذيب النبي ﷺ اليهود في تشبيه العزل بالموءودة الصغرى ثم تحقيقه الشبه بين العزل والوَاد الخفي هو من معين أو باب تكذيب الحق ﷻ المنافقين في شهادتهم المذكورة في فاتحة سورة «المنافقون» . ثم إقراره ﷻ عين ما شهدوا به .

ما روى عن جابر بن عبد الله (كنا نعزل ... إلخ) لا يستقيم الاستشهاد به وحده لأنه حديث مرجوح من عدة وجوه ، والعمل بالراجع لازم .
ما جاء ظاهره دالاً على إباحة العزل من نحو قوله ﷺ : «اعزل عنها إن شئت» وقوله ﷺ : «اصنعوا ما بدا لكم» وقوله «لا أمر ولا أنهى» لا يؤخذ بظاهره لأن سياق العبارات وقرائنها وملابساتها تضبط دلالتها على نحو آخر غير الذي يظهر منها حين تفصم عن مساقها وقرائنها وملابساتها وفقه العبارة في سياقها ضرورة ، وأصلٌ عظيم لا يجوز إغفاله أو التهاون في تحقيقه ، فالدلالة التركيبية لهذه العبارات في ضوء مساقها وقرائنها تؤكد أنها من معين دلالة قوله ﷺ «أو أنكم لتفعلون ذلك؟ لا عليكم أن لا تفعلوا» والذي قال عنها ابن سيرين أنها أقرب إلى النهي ، وقال عنها الحسن البصرى والله لكان هذا زجر .

الاستشهاد بحديث زيد بن ثابت الموقوف عليه «هو حرثك ...» لا يستقيم الاحتجاج به ، فإنه معارض بحديث مرفوع غير موضوع وبحديث أبي سعيد الخدرى وهو في الصحيحين ومثله الاستشهاد بقول ابن عباس ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾ لأنه معارض بحديث رواه ابن عباس نفسه مرفوعاً : «والذي نفسى

بيده» والفقهاء القويمون للنصوص المتعارضة يقضى بأن فتوى زيد وحديث ابن عباس الموقوف عليه مرجوحان بما هو دال على أن العزل لا يجدي أو كما يقول أبو أمامة : « ما كنت أرى مسلما يفعله » متى علم بهذه الأحاديث الصحيحة الزاجرة .

قياس ما يسمى بوسائل منع الحمل على العزل هنا قياس مع الفارق ، ويتضح هذا إذا ما التزمنا بشرائط القياس الشرعي المقررة في كل من الأصل (المقيس عليه) والفرع (المقيس) والعلة (الوصف الجامع) : من شرائط الأصل أن يكون الحكم فيه ثابتا متفقا عليه ، ومستمرا فيه غير منسوخ وغير مخصوص به . فإذا نظرنا إلى حكم الإباحة في العزل (الأصل) وجدناه غير مشتمل على تلك الشرائط وهو واضح زاهر .

من شرائط الفرع أن يكون الوصف الجامع متحققا فيه وذلك أيضا غير متحقق في الفرع (ما يسمى بوسائل منع الحمل) فإن العلة في الأصل (العزل الذي وردت فيه الأحاديث) إنما هو الخوف من إضرار الرضيع حين تحمل أمه ، فيعزل عنها دفعا للضرر ، أو الخوف من فوات ثمن الأمة أو الخوف من عجزها عن أداء ما تكلف به وسيدها في حاجة لأداته وكل ذلك غير متحقق في استخدام ما يسمى بوسائل منع الحمل في زماننا هذا ، كل ذلك على فرض التسليم الجدلي بأن في العزل معنى الإباحة وقد جليت دلالة الأحاديث على انتفاء هذا المعنى وثبوت معنى الزجر عنه ، فقياس استخدام الزوجة ما يسمى بوسائل منع الحمل على العزل في عهد الصحابة على المرضع والأمة المملوكة والأمة الخادمة وسيدها في حاجة لها قياس مع الفارق ؛ لأن هذه المعاني ذات أثر بالغ في نوع الحكم المستنبط - على فرض التسليم باستنباط الإباحة استنباطا مرجوحا - فكيف إذا ما كان نقيضه راجحا زاهرا . وكل هذه المعاني غير حاضرة في استخدام نساء هذا العصر ما يسمى بوسائل منع الحمل .

هذا الذي أقوله أذهب إليه في حال الاختيار الفردي والجماعي أمّا في حال الضرورة الفرديّة ، فللضرورات أحكامها .

قرر أهل العلم أن السعي إلى اتخاذ ما يمنع الحمل بالعزل ونحوه لضرورة صحية تقضي بها طبيبة مسلمة ثقة لا يعهد عنها ما يجرح عدالتها إنما هو أمر مشروع بل قد يكون أمراً واجباً لأنّ اتخاذ ما يظن معه منع الحمل يكون بمثابة اتخاذ الدواء لرفع مرضي أو ألم ، وقد أمرنا أن نتداوى :

روى أبو داود في كتاب (الطب) من سننه بسنده عن أسامة بن شريك قال أتيت النبي ﷺ وأصحابه كأنما على رؤوسهم الطير فسلمت ثم قعدت فجاء الأعراب من ها هنا وها هنا فقالوا يا رسول الله أنتداوى فقال « تداووا فإن الله عز وجل لم يضع داءً إلا وضع له دواءً غير داءٍ واحدٍ الهرم » .

الرَسُول ﷺ قضى أن الله ﷻ جعل الدواء سبباً لتحقيقِ الله ﷻ الشفاء ، وهو ﷺ الذي قضى بأن العزل ليس بسببٍ جعله الله ﷻ لمنع الحمل ، والذي إليه تقريرٌ أن هذا سببٌ لكذا ، وهذا ليس سبباً لكذا هو النبي ﷺ بما يأتيه من الوحي ، وليس من عنده بشراً .

انتهى العلماء الأثبات في مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف في مؤتمره الثاني عام ١٣٨٥هـ ، وفي اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية في الدورة الثامنة لهيئة كبار العلماء عام ١٣٩٦هـ قرار (٤٣) في (١٣/٤/١٣٩٦هـ) وفي المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي في دورته السادسة عشر ، وفي مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثالثة المنعقدة بمكة المكرمة في شهر ربيع الثاني عام ١٤٠٠هـ - كل أولئك الأثبات على جواز اتخاذ ما يمنع الحمل لضرورة صحية تقع بالأم ، فالضرورة الصحية وحدها ، والمتعلقة بالأم هي التي يباح معها اتخاذ ما يمنع الحمل ، ويكون اتخاذها بنية اتخاذ الأسباب المشروعة بسبيل التداوي ، ومن نقل الحكم عن ذلك الضابط لم يكن على بينة

مما يتكلم فيه ، وحقّ على مثله أن يسلم من أن يتقحم فيما لا يجيد ، فبقي الأمر على ما انتهت إليه من النظر العلمي المفصل في شأن أحاديث العزل القاضي بأن العزل ليس سبباً لمنع الحمل ، واتخاذه لذلك ضرباً من العبث ، وأن الله ﷻ لم يرتب على هذا العزل وما شابهه منع حمل ، فهو ﷻ قد قدر أعداد الخلائق وأزمان وجودهم ، وأزمان موتهم قبل أن يخلق السموات والأرضين .

روى مسلم في كتاب (القدر) بسنده عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِرِ (رضي الله عنه) قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : « كَتَبَ اللَّهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ - قَالَ - وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ » .

فليس من أحد بقادر على أن يمنع نفساً قضى الله أن تكون أن يمنعها من أن تكون أو يؤخر ذلك أو يقدمه : ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ (الأعراف: ٣٤) .

﴿ قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَعْجِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ (يونس: ٤٩) .

ومن وجوه المعنى أنه إذا جاء أجل نفسٍ أن تكون وتولد فإنه لا سبيل إلى تأخير ذلك ساعة أو استقدمه ، فلكل نفسٍ أجل تولد فيه ، وتموت فيه .

والله ﷻ يقول : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿١٠١﴾ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ﴾ (القمر: ٤٩، ٥٠) ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴾ (الأحزاب: ٣٨) .

المسلم الناصح نفسه لا يتخذ إلى مراده أموراً ليست هي بأسبابٍ إليها ، وما جعله الله قدراً غير مرتبٍ على أسبابٍ أناط بالعباد فعلها لا يستقم أن يحسب المسلم أنها أسبابٌ موصلة ، فيتخذها ، بل عليه أن يقف عند ما أعلمه

بيان الوحي بأن هذا سبب وصل ، وهذا ليس بالسبب الموصل ، ويهتف بكل قلبه ولسانه :

﴿ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴾ (البقرة: ٢٨٥).
﴿ رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ
الْوَهَّابُ ﴾ (آل عمران: ٨).

وصلى الله وسلّم وبارك على عبده ونبيه ورسوله سيدنا محمد وعلى آله
وصحبه وأمته أجمعين
والحمد لله رب العالمين .

* * *

الخاتمة

أما بعدُ

أرى أن أستفتح القول في هذه الخاتمة بأن أعرض لأمرٍ من الأهمية أن تقوم في قلوبنا ، فنكون منها على ذكرٍ لما لها من عظيم الأهمية :

القرآن والحثُّ على إنتاج المعرفة

في سورة (النحل) يقول الله ﷻ ممتناً ، ومذكراً :

﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل: ٧٨)

وفي سورة (المؤمنون) يقول :

﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾

(المؤمنون: ٧٨)

وفي سورة «السجدة» يقول :

﴿ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ ۗ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾ (السجدة: ٩).

وفي سورة «الملك» يقول :

﴿ قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾ (الملك: ٢٣).

في السور الأربع يمتن ﷻ بجعل أو إنشاء السمع والأبصار والأفئدة ، هذه الثلاثة مجتمعة ، وبهذا النسق ، ثم تذييل الامتنان في سورة (النحل) بقوله ﷻ : ﴿ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ وتذييله في السور الثلاث بقوله ﷻ : ﴿ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾ .

في سورة (النحل) يأتلقُ الامتنانُ والتذكير بفضل الله ﷻ .

وفي السور الثلاث يأتلقُ التذليل بالتذكير بالتقصير .

وننظر في آية سورة « النحل » :

﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ
وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل: ٧٨)

هي في سياقٍ مديدٍ : سياقِ سورة (النحل) سياقِ الامتنان بالنعم ،
والاستدلال بها على وحدانية الله ﷻ .

وقد قامت على جنبات هذا السياق المديد ، معالمٌ بارزة صريحة بتقرير
توحيد الله ﷻ منها قوله ﷻ :

﴿ يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ
لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ ﴾ (النحل: ٢) .

﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ (النحل: ٣)
﴿ أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ (النحل: ١٧) .

﴿ إِلَهُكُمْ إِلَهٌُ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ
مُسْتَكْبِرُونَ ﴾ (النحل: ٢٢) .

﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ
فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ
فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ ﴾ (النحل: ٣٦) .

﴿ وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌُ وَاحِدٌ فَإِنِّي فَارَاهُونَ ﴾

(النحل: ٥١) .

تلك بعضُ معالمِ تقريرِ وحدانية الله ﷻ البارزة في السياقِ المديدِ لسورة

(النحل) .

وهذه الآية ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل: ٧٨) جاءت في سباق ولحاق (السباق القريب) هادٍ إلى حسن التبصر ، وأنه الطريق القويم ، والصراط المستقيم إلى الجنة الذي يستهل به أهل القرآن ابتهالهم إلى الله ﷻ : ﴿ أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ (الفاتحة: ٦) وهو أمُّ الدعاء والتضرع إليه ﷻ ، فما من تضرع ودعاء في القرآن الكريم وفي السنة إلا وهو منسولٌ من رحم هذا الدعاء ، وهو على جلاله لم يتكرر في القرآن ، فهو من فرائد البيان القرآني التركيبية .

آية سورة (النحل) جاء سباقها ولحاقها كما قلت هادٍ إلى أهمية حسن النظر ، واستنتاج الهدى من الآيات الكونية المحيطة بالإنسان ، والتي يتساوى في القدرة على تبصرها واستنتاج أدلة وبراهين وحجج الوحدانية كل ذي لب وبصيرة أيًا كان عصره ومصره ، ولسانه ، فإنها تخاطبنا بلسان يفقهه كل البشر ، فمن لم يحسن فهم البيان القرآني عن وحدانية الله وربوبيته ، وأنه ليس كمثل شئء ، فإنه لا يقتدر على أن يحسن فهم البيان الكوني الشهودي .
يقول الله ﷻ :

﴿ فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ ﴿٧٦﴾ * ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٧﴾ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ خَيْرٌ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٧٦﴾ وَاللَّهُ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿ (النحل: ٧٤-٧٧)

من بعد هذه الآيات تأتي آية سورة (النحل) :

﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل: ٧٨)

ثم يأتي لحاقها قائماً بما قام به سبأها :

﴿ أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوْ السَّمَاءِ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (٨٦) وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثْنَا وَمِئْتًا إِلَى حِينٍ ﴿٨٧﴾ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْهَا خَلْقَ ظِلَلًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمْ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمْ بَأْسَكُمْ كَذَلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسَلِّمُونَ ﴿٨٨﴾ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴿٨٩﴾ يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٩٠﴾ (النحل: ٧٩-٨٣).

لنتلوا هذه الآيات تلاوة تدبر ، وتبصر لترى موقع قوله ﷻ :

﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل: ٧٨) .

هذا التبصر هادٍ إلى أن الله ﷻ يذكرنا بعظيم ضعفنا ، وبعظيم ربوبيته :

﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا ﴾ (النحل: ٧٨) .

فليس لك من الأمر شيء ، إنما الأمر كله لله ﷻ .

إنَّ قوله ﷻ ﴿ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا ﴾ لِيبرز عظيم الخواء المعرفي لدى الإنسان عند ميلاده ، وأنه لو أبقاه على ما كان عليه عنده لما كان شيئاً مذكوراً البتة ، فالمعرفة التي فاضت عليه من ربوبيته ﷻ هي التي جعلت من هذا المخلوق شيئاً مذكوراً .

وهو يمتنّ بأنه ﷻ قد ملك هذا المخلوق أدوات اكتساب المعرفة واستنتاجها ، وإنتاجها : ﴿ وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ ﴾ .

هذه الثلاثة هي أدوات إحالة الإنسان من كائن لا يعلم شيئاً إلى علم ما لم يكن يعلم ، وهذه الثلاثة إنما هي من عند الله ﷻ لا يملك المرء أمرها ،

ولا يملك فناءها ، فقد يُسلبها ، ولا يستنقذ منها شيئاً ، فيستحيل لا يعلم شيئاً أبداً. إنها السَّمْع والبصر والفؤاد ، وهو مسؤول عنها عن حسن شكر الله ﷻ عليها بحسن توظيفها فيما خلقت له :

﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً ﴾ (الإسراء: ٣٦) .

كذلك يحاجزه عن أن يقف ما ليس له به علم ، فالتبعية والتقليد المؤسس على جهالة أمر ينأى الإسلام بالإنسان عنه ، يزجره أن يكون مقوداً إلى ما لا يعلم ، يحثه على أن يقف على كل ما هو مقدم عليه ، وكل ذلك لا يكون إلا بحسن التبصر في الأشياء ، واستنتاج الحقيقة منها ، فلا يخطو وفقاً لخطا غيره ، بل وفق ما تبين له بحسن التبصر .

هذه الجملة القرآنية : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ لو أقامها كل مسلم أساساً لحركته في الحياة ، في شؤون معاشه ، ومعاده لما رأيت في الأرض مسلماً إمعة ، يُقاد ولا يقود ، يستنزل إلى المهاوى ، فيُستذل .
ينهى القرآن الكريم عن أن يتبع المرء أمراً ليس به عليم .

وهذه الدعوة إلى العرفان واليقن تكرر البيان عنها في القرآن مصرفاً في منازل عدة من السياق القرآني لتقرر في القلب ، فتنبعث حركة الإنسان من هديها .

كذلك يقيم القرآن الكريم الأمة المسلمة في منعة من أضرار الخرافات والإشاعات ، والأقاويل المختلفة ، فتبقى أمة العلم ، وهذا ناظر إلى قوله ﷻ في مفتاح تنزيل الوحي :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿ أقرأ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ أقرأ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾

(العلق: ١-٥) .

وجاءت السنة النبوية تبين هذا وتقرره : روى الشيخان : البخاري في (الأدب) ومسلم في (البر والصلة) بسنديهما عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قَالَ : « إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ وَلَا تَحَسَّسُوا وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا تَنَافَسُوا وَلَا تَحَاسَدُوا وَلَا تَبَاغَضُوا وَلَا تَدَابَرُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا ». (النصر لمسلم)

وروى مسلم في كتاب (الأقضية) بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم : « إِنَّ اللَّهَ يَرْضَى لَكُمْ ثَلَاثًا ، وَيَكْرَهُ لَكُمْ ثَلَاثًا : فَيَرْضَى لَكُمْ أَنْ تَعْبُدُوهُ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ، وَيَكْرَهُ لَكُمْ قِيلَ وَقَالَ وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ وَإِضَاعَةَ الْمَالِ ».

وروى أبو داود في كتاب (الأدب) من سننه بسنده عن أبي قلابة قَالَ أَبُو مَسْعُودٍ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ أَوْ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ لِأَبِي مَسْعُودٍ مَا سَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ فِي « زَعَمُوا ».

قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ « بئس مطية الرجل زعموا ».

(صححه الألباني : حديث رقم ٤٩٧٢)

هذا كله هادٍ إلى فريضة الثبوت في المعرفة ، والانطلاق من وثاقة ، و يقين يجعل المرء في منعة من أن يتلاعب به .

ويأتي من بعد ذلك بهذا الإنذار الرهيب الذي كاد يغفل عنه غير قليل من الناس : ﴿ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾ .

يبين الله تعالى أن رافدا العلم هما السمع والبصر ، هما طريق العلم إلى الفؤاد . وقدم السمع على البصر لأنه هو السبيل الأوسع والأحوط للإدراك ، فهو غير مقيد بزمان ومكان وهو الأسمع وجوداً في المرء .

العلم يؤسسه السمع والتلقي ، ويقرُّه ويؤطِّده ، ويوسِّعه ويغازره ويفعِّله
الرؤية (البصر) .

قوله ﷺ : ﴿ كُلُّ أَوْلِيَّكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾ يقرر مسؤولية عن هذه الثلاثة
(السمع والبصر والفؤاد) وهي مسؤولية عن سوء توظيف هذه الثلاثة (السمع
والبصر والفؤاد) ، وعن تعطيلها أيضًا ، ولعلَّ تعطيلها عمَّا خلفت له هو
الموقع في توظيفها فيما لم تُخلق له ، فكلُّ شيءٍ حاجز بينه وبين ما خلق له
كان لزامًا ألا يكون فيما خلقت له .

ما نظرت عين إلى محرم إلا من صرَّفها عن النظر فيما فرض أن تنظر
إليه ، وفيه ، الناظرون في آيات الكون يستنتجون منها معالم الهدى لا تنظر
أبصارهم وبصائرهم إلى ما حرَّم الله ﷻ النظر إليه فضلًا عن النظر فيه ، وكذلك
السمع والفؤاد .

قوله ﷺ ﴿ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾ حثُّ بالغ على استثمار هذه النعم فيما
خلقت له : خلقت لاستنتاج معالم الهدى إلى مرضاة الله ﷻ من آيات الأكوان
ومن آيات القرآن . فمن عجز عن أن يُحسن فهم آيات القرآن لعجمة في
لسانه ، لا يتبين بها بيان العريية ، فإنه لن يعجز إن أراد عن أن يحسن فهم آيات
الكون .

هذه الأدوات الثلاث : السمع والبصر والفؤاد ، هي أدوات تلقِّي المعرفة
وإنتاجها ممَّا تلقِّي : السمع والبصر هما الأدتان الرئيستان لتلقي المعارف
والحقائق ، وهما يمثلان أعظم أدوات التلقي ، وكان فضلُ السمع على البصر
أعظم .

ويأتي الفؤاد أداة صنع المعرفة وإنتاجها ، ليضيف إلى ما سمعت الأذن ،
وأبصرت العين ما شأنه أن يُسمع وأن يبصر ، فتنمو حقائق المعرفة ، فلا
يكون المرء مستهلكًا ما أنتج غيره ، بل يكون منتجًا ممَّا استهلك .

وهذا وَجَهُ مِنْ وَجُوهِ الْمَعْنَى فِي مَا ذُيِّلَتْ بِهِ آيَةُ سُورَةِ «النَّحْلِ» ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ وَكَأَنَّ فِي ﴿لَعَلَّ﴾ هُنَا ذَنْوبًا مِنَ التَّعْلِيلِ .

الشكر هنا أعلاه شكر هذه النعم بحسن استثمارها فيما خلقت له ، وما خلقَ (الفؤاد) إلا لينضج ما تلقاه من السمع والبصر ، ولذا كان اصطفاء كلمة (فؤاد) دون كلمة (قلب) الحاملة معنى التقلب ، وعدم الثبات ، وهذا يتنافى مع ما السياق له ، بينا كلمة (فؤاد) وهي من الفؤاد وهو حرارة القلب ، وهذا مما يفهم منه إنضاج المعرفة بالقلب ، فالفؤاد صفة للقلب في حال معينة ، وليس اسماً له ، فاسمه (قلب) ثم يوصف بصفات وفقاً لأحواله ، ومنها الفؤاد .

السمع والبصر لا يغنيان إذا لم يكن القلب ذا تيقظ لما يفد عليه ، فهؤلاء الغافلون أو المتغافلون أو المغفلون قلوبهم بالمعاصي والاستهتار في ملذات أجسادهم وشهواتهم لا يملكون أفئدة أو لا تكون قلوبهم أفئدة.

المهم أن هذه الآية بما تحمله من معانٍ جليلة جاءت بطريق الدلالة ، وبطريق الإفادة والإيحاء نسقت في سياق سورة (النحل) وكلمة (النحل) في هذا السياق رمز لما هو منتج أفضل مما يستهلك ، ورمز لما هو دؤوب لا يكل ، ولا يمل ، ولا يعجز : ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا مَخْرُجٌ مِّنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (النحل: ٦٨، ٦٩).

تدبر قوله ﴿ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ ﴾ وما يوحى به للمسلم أن يكون عليه ، يأكلُ بسمعِهِ وبصرِهِ ما في الكون من آيات هادياتٍ ولا يدع سبيلاً إلى المعرفة إلا سلكه ﴿ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ﴾ ثم ينتج بفؤاده مما سمع وأبصر ما هو غذاء وشفاء للنفوس والعقول والقلوب والأرواح ﴿ مَخْرُجٌ مِّنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ ﴾ ويختتم اللهُ ﷻ بيانه في هذه الآية بقوله ﷻ :

﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ مبرزاً قيمة وأهمية التفكير الذي هو عمل القلب المفتتد (الفؤاد).

واستنباطُ معاني الهدى من الكتابِ والسنة وفق أصولِ وضوابطِ الاستنباط هو المعادلُ النفساني لعمل النحل ، كل يستنبط وينتج ما فيه شفاء وغذاء .
كذلك يحضُّ القرآن الكريم على إنتاج المعلم والمعرفة ، وعلى تحقيقها ، وتوظيفها واستثمارها ، وإنَّ من خير ما يسمع العبد إنما هو كلامُ ربه ﷻ ، فمنه يمكن للفؤاد أن ينتج معارف ليس كمثلهَا معارف البشر.

وإذا ما كان العباد في ثبج سورة (أم الكتاب) يهتفون : ﴿ أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾ (الفاتحة: ٦، ٧) فإنه ﷻ يستجيبُ لهم في فاتحة سورة البقرة :
سنام القرآن الكريم . يُبينُ لهم هذا الصراط المُستقيم .

ولن يستطيع المرءُ أن يحقق ذلك إلا إذا ما علم علماً بيناً محققاً سبل الفهم عن الله ﷻ وعن رسوله ﷺ .

حسن الفهم والعرفان هو الأساسُ الذي يبنى عليه كلُّ أمرٍ المرء . وأجله وأهمه أمر عرفانه بربه ﷻ ، فذلك العرفان الذي يستحيل به المرء من حال العبد قهراً إلى حال العبد العابد حباً وتشرفاً ، وتلك التي لا يرغبُ عنها إلا مأفونٌ مطعون في عقله ، فلا يرجي له فلاح في مسيره ومصيره .

والله ﷻ هو المستعاذ به مما يشغلُ عن حسن العرفان به ، والمستعانُ به على حسن طاعته رغباً ورهباً ومحبةً وزلفى .

السياق النوعي لمعاني القرآن الكريم :

يبدأ القرآن الكريم الحديثُ عن نفسه بقوله ﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ ﴾ ثم يصفه بوصفين رئيسين : ﴿ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ .
يكشف الأول حقيقة .

ويكشف الآخر وظيفته .

ولم يعطف الثاني على الأول بل بناه عليه إذ هو ثمرة من ثماره .
هذا الوصف الوظيفي للكتاب الذي لا ريب فيه يُومئُ إنزاله هذا المنزل على
لاحب سياقة المعنى مع بنائه على هذا النحو البياني إلى أن حقيقة هذا الهدى
لا ينحصر في بيان أحكام معاملة الخلق للخالق ولأنفسهم وللآخرين إخوانا
أو أعداء ، بل يُعنى ذلك الهدى بغرس القناعة الفكرية والطمأنينة القلبية بهذه
الأحكام ، فليس من البيان النَّاجح الكشفُ عن الأحكام دون تهيئة النفوس
لتقبلها والإقبال على الالتزام بها دون مراقبة بشرية ودون إحاطتها بما يجعل
بيانها مُتجاوزاً أثره مجال الفكر والنظر إلى عالم الحركة والسلوك ، لهذا كان
من سنن البيان القرآني أن يمزج بيانه أحكام الشريعة الضابطة حركة الحياة
بالمعاني الروحية المفعممة القلوب إقداما على الاعتصام بهذه الأحكام والتزاما
بها في السر والجهر عبر شئون الحياة واستشعارا بمذاق الرضا في الخضوع لها
وهول القول في اختراق حدودها أو الاقتراب من حماها .

من هنا كان المعنى القرآني مزيجاً متفاعلاً من عنصرين : التشريعي
وينطوي فيه العقدي ، والروحي المائل في غرس القناعة الفكرية والطمأنينة
والوجدانية بهذا العنصر التشريعي في قلب المكلف .

ولا تكاد تجد معنى قرآنياً إلا وهو وليد التفاعل بين هذين العنصرين على
اختلاف في مقادير هذين العنصرين ودرجات ظهورها .

وقد يظن أنَّ ثَمَّ ما هو مشغلة الفقهاء وحدهم ، والمسمى بآيات الأحكام
ولا سبيل للبلاغي إلى تدبره إذ أن مشغلة البياني عندهم المعاني الروحية ، وأنَّ
ثَمَّ ما هو مشغلة البلاغيين دون الفقهاء كالقصص القرآني وذلك نهجٌ خاطئٌ إن
لم يكن آثماً ، فما من آية إلا قد تشكَّل معناها من التثقيفي والتكليفي معاً .
ومنزلها في السياق الكلي للسورة هو الذي يبرز عنصراً على آخر ، وبنائها
اللغوي هو الذي يمنحُ عنصراً جلاءً وقرباً إلى الإدراك دون الآخر .

إن المعنى (الثقيفي) في آيات الميراث والقصاص والرهن والربا
ممزوج في المعنى التكليفي يترقق في مجراه ، ويقوم بمهمة غرس القناعة
الفكرية والطمأنينة القلبية في المتلقي لهذا المعنى التكليفي .
القيمة الوظيفية لبيان هذا المعنى التكليفي لا تكون إلا من خلال القناعة
الفكرية والطمأنينة القلبية بهذا المعنى لدى المتلقى ، ولذا ترى هذه المعانى
التكليفية إنما تأتي مصورة بصور تعبيرية مشتملة على خصائص تركيبية كالتى
جاءت عليها المعانى الثقيفية ، فأيات الأحكام والعقيدة قد اشتملت على تقديم
وتأخير وتعريف وتنكير وفصل ووصل ، واشتملت على إنسجام صوتي لطيف ،
وأقيمت على مساق هي به أنس ومقام هي فيه أعز وأكرم ، وآيات القصص
وما شاكلها تحتضن أيضاً من المعنى التكليفي (عقيدة وسلوكاً) يستنبطه أهل
البصيرة النافذة بسبيل من سبل الاستنباط المعهودة لديهم ولا سيما سبيل
الإشارة والفحوى .

القصص في سورة الكهف مثلاً تستنبط منه معانٍ فقهية لا تكاد تتكرر على
نحو ما يتكرر غيرها ، ولا سيما المعانى المتعلقة بما يسمى بالسياسة الشرعية .
لننظر في قصة الفتية كيف يمكن لنا استنباط كثير من دقائق فقه الواقع حين
يكون ولى الأمر وبطانته ودهماء الناس طواغيت وفئة من الأمة عرفت طريقها
إلى الله ﷻ وكيف يمكن أن تحقق لنفسها الأمن العقدي في وجه هذا
الطاغوت .

وفي قصة صاحب الجنتين يمكن لنا فقه واقع الطاغوت الاقتصادي وكيف
يمكن لنا أن نحقق لأنفسنا العصمة من التردّي في مستنقع الجشع الاقتصادي
والاعتداد بنعيم زائل .

وفي قصة موسى والخضر يمكن لنا فقه كثير من واقعات الحياة المترعة
بظلم الولاة واعتداءاتهم وفسق الذرية وغائلة الخوف عليهم من الحاجة
والمسبغة وكيف أن صلاح الولي يقي من يرعاهم مصارع السوء ويقيهم لهم
خيرة من خلقه ويسخرهم لهم .

وهو إذا ما بدا في صورة غلامين لرجل صالح فهو واقع مع الأمة حين يكون وليها صالحا .

وفيها أيضا من فقه أدب التلميذ مع شيخه وضرورة الصبر على العلم وحكمة الشيخ ولقائته .

وفي قصة ذى القرنين يمكن لنا فقه واقع القوة والعلم حين يكون في يد صالح عادل لتقف في وجه المفسدين في الأرض .

دقائق وجلائل من فقه معرفة الواقع داء ودواء منهجا وحركة إنما يأخذهم أهل العلم من القصص القرآني .

وما في قصة يوسف مثلا من دقائق الفقه ما لا يقل أثره في الحياة عما هو في آيات الأحكام التي في سورة البقرة والنساء والمائدة مثلا والتي لقيت عناية أصحاب التفسير الفقهي للقرآن ، بل إن في قصة يوسف من دقائق الفقه والتشريع ما نكاد لا نبصره في غيرها .

وإذا ما كان الفيض التثقيفي للكلمات هو الذي أحدث الهدم في النفس الجاهلية وأحدث بناء وتكوينا نقيًا لهذه النفس فإن هذا الفيض التثقيفي ينداح في تجاويله المعاني الفقهية والعقدية الدقيقة .

مجمل الأمر أن لمعاني الهدى في القرآن الكريم سياقين نوعيين كليين متمازين :

سياق تكليف عقدي وسلوكي (شرعي).

وسياق تثقيف نفسي وقلبي وروحي .

والانشغال عن أحدهما فيه مضرة بالغة بحسن تلقي الآخر والتأدب به .

وإذا ما كان لكل سياق أئمة فحسن أن يكون كل إمام أخذًا بالسياق الآخر أخذ مليك لا غفل . فالعقل التثقيفي لا يكمل إلا بالعقل التثقيفي .

ومن ثم يتأطد أن المجال الوظيفي للاستنباط من بيان الوحي : ليست بمحصور في استنباط المعنى الفقهي التشريعي ، بل هو شامل معه استنباط

المعاني الثقيفية دانية التي تحمل مسئولية أداء الشطر الآخر من الهدى البياني لخطاب الشريعة .

ليست مهمة الفقيه استنباط الأحكام وتقريرها وتجليتها وتبيان منزلتها على درج القطعية والظنية ، بل عليه مهمة تلازم تلك المهمة ، عليه استنباط مقاصد التشريع لكلّ حكم وملامح الهدى فيه ، وتحرير سبل النفوذ إلى سويداء القلوب ليضبط حركة الحياة ضبطا يرقب الله ﷻ وحده عبر الحياة وذلك ما قام به ﷺ فما كان يقصر بيانه على تحرير الأحكام التشريعية ، فقد كان يقيم هذا التحرير في مساقٍ زاخرٍ يفيض بالإقناع الفكري والوجداني وفي كنف قرائن كاشفة عن مقاصد التشريع العالية ، ولا يرث العلماء عنه شطر رسالته ، وإنما يرثونها كلّها : تحرير أحكام وكشف مقاصد .

إن حركة الاستنباط الفقهي المتأخرة القائمة على الفصل بين شطري الفريضة الاستنباطية ، والاكتفاء بشطرها الأول قد ولدت جيلا ممّن يدرسون دقائق تحرير الأحكام الشرعية إلا أن فيهم غير قليل ممّن هو شارذٌ عن الخضوع لسلطان هذه الأحكام ، فبات فيهم من هو الأسوة القميئة للفقيه ، بات فيهم فقيه السلطان الطاغوت ، وفقيه الفاسق الفاجر ، وفقيه القرى السيّاحية ، والمناشط الإعلامية الإعلانية والفنية فضعت ثقة غير قليل من الناس بالفقهاء .

القائمون على تحقيق علم الاستنباط من الكتاب والسنة عليهم أن يعيدوا إلى شطريه تمازجهما وتفاعلهما ، إذ أن تربية الناشئة على علم تحرير المعاني الشرعية ممزوجا بفقه المعاني الثقيفية يدفع إلى الحياة جيلا تشرح حركتهم في الحياة دقائق ما استودعت قلوبهم وأوراقهم من معانٍ شرعية محررة ، فيعلمون الناس شريعة الله ﷻ بسلوكهم لا بشقشقة ألسنتهم .

وإذا ما كنتُ قد ذهبتُ إلى خطيئة حصر مسئولية الفقيه في تحرير المعاني الشرعية والإعراض عما تلبس بها وامتزج فيها من مقاصد الشريعة والمعاني الروحية فإنني كذلك ذاهب إلى أنّ مسئولية البلاغى : (فقيه البيان وحصائد

الألسنة) غير محصورة في استرواح المعانى الشعرية في الكلمة الإنسان وارتشاف رحاق الصور الشعرية وغلالة خصائص التراكيب المستجمعة من ذوب النفس الشاعرة .

من جعل ذلك منتهى وكده وقصده فقد وقع في مستنقع «البلاغة للبلاغة» إذ جعل فقه البيان دقائقة ورقائقة الوسيلة والغاية .

تلك التى دفنت كثرة من البحوث والدراسات البلاغية فيها رؤوسها ، وهى التى قد حذر من مثلها المعصوم سيدنا محمد ﷺ .

روى أبو داود في كتاب(الأدب) من سننه بسنده : حَدَّثَنَا ابْنُ السَّرْحِ حَدَّثَنَا وَهْبٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنِ الضَّحَّاكِ بْنِ شُرْحَيْلٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « مَنْ تَعَلَّمَ صَرْفَ الْكَلَامِ لِيَسْبِيَ بِهِ قُلُوبَ الرِّجَالِ أَوْ النَّاسِ لَمْ يَقْبَلِ اللَّهُ مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَرْفًا وَلَا عَدْلًا » .

فإذا ما كان تعلم تصريف الكلام إبداعا من أجل غاية نكراء هو الخطيئة التى تحبط العمل فتعلم تصريف الكلام فقها وتأويلا وتدبرا من أجل الاستمتاع بجمال العبارة دون تجاوز هذا الاستمتاع إلى ما بعده من غاية أجدى وأرفع أسمى وأنفع هو أيضا خطيئة تورث عاقبة السوء فما تكون البتة مسئولية البحث والدّرس البلاغيّ في بيان الكتاب والسنة محصورة في الاستمتاع بجمال البيان ، ولا مجرد تجاوزه إلى استبصار بعض ملامح الإعجاز البيانيّ للذّكر الحكيم .

في هذا الوجه الإعجازيّ تمتزج وجوه إعجازيّة أُخرى منها الإعجاز التشريعيّ للقرآن وإعجاز تكوين أمة عصماء صامدة أمام المحن والدّواهي منذ نبتت في أم القرى وإلى أن تقوم الساعة .

ومن ثم فإنّ مسئولية البيانيّ إزاء الوحي : قرآنا وسنة لا تنحصر في استرواح الجمال البيانيّ في ملامح التراكيب وأعطافها وأردانها بل تنطلق من الإتقان لهذا الاسترواح ، إلى أفق التفرس في المعانيّ التى ترسم السبيل القويم

إلى هداية الأمة إلى ما فيه عزها في هذه الأرض بين الأمم وإلى ما فيه سعادتها في الآخرة من دون الأمم ، فيقف هذا التفرس بصحبة على علائق تلك المعاني فيما بينهما ، ويتوصل إلى بيان أمرها كيف تختلف وتفرق حتى يستطيع رصد حركة هذه المعاني وضبطها .

وإتقان هذا في آفاق معاني التشريع أشد ممارسة ومزاولة منه في أفق غيرها من المعاني ، إذ أن القرائن الخارجية المؤثرة في ضبط حركة المعنى التشريعي في البيان الوحي جدٌ كثيرةٌ والسعي إلى استحضارها يحتاج إلى تجاهد جهيد ، مضافا إليه إتقان ما يستوجهه فقه الجمال في صياغة المعاني النفسية الثقيفية .

والبياني والفقهي حين يبصران واقع مسئوليتيها إزاء الكتاب والسنة ويعلمان أنهما على حالهما الراهن إنما يقوم كلٌ منهما بشرط ما فرض عليه من النصح لكتاب الله ﷻ ولسنة نبيه ﷺ فإنهما يدركان أن عليهما أن يقوما بتحقيق أمر الله ﷻ : ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى ﴾ (المائدة: ٢) ومن صور هذا التعاون أن يقدم إلى الأمة تحرير أحكام تشريعات الله ﷻ في كتابه وسنة نبيه ﷺ ممزوجة بما يعين هذه الأمة على الامتثال والخضوع لحكم الله ﷻ فذلك الامتثال هو روح الإيمان بالله ﷻ وبرسوله ﷺ :

﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَتُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ (النساء: ٦٥) .

الإيمان الحق بالله ﷻ وبرسوله ﷻ قائم على تلك الحقائق الثلاث :

الاحتكام إلى شرع الله ﷻ قرآنا وسنة .

والطهارة من الحرج مما تقضى به شريعته .

والتسليم المطلق له .

هذه الحقائق الثلاث هي ثمرة فقه مقاصد التشريع واسترواح معانيه استرواحاً يغرس في المرء الاقتناع والإيقان الفكري والوجداني بمعاني الكتاب والسنة فيجتمع له بذلك فقه الدين شريعة ، وفقه التدين تطبيقا في سلوكه

الفردية وتنزيلاً في واقعه الجماعي ، وذلك ما لا يكون بغير امتزاج صنيع الفقيه وصنيع البياني في تدبر كلمة الله ﷻ وسنة نبيه ﷺ .

تبيّن لك ممّا مضى أثر اجتماع عقليين في قراءة النصّ المقدس : بيان الوحي قرآناً وسنة ، وأنّ لكلّ عقلٍ منهاجَه وأدواتِه التي بها يقع التّكاملُ المعرفيُّ والسّلوكيُّ في الفقه والفهم واستنباط معاني الهدى من هذا البيان المقدس وأنّ العقلَ البلاغيّ إنْ تكنْ طلبته من البيان غير طلبه العقلِ الأصوليِّ والفقهيّ ، فإنّ الطّلبتين في بيانِ الوحي متمازتان في غالب الأمر : العقل البلاغيّ مهومٌ بالمعاني النفسيّة التي يُحقّق حسنُ طلبها وفقهها للنفسِ البشريّة صنوفاً من التّثقيف الذي يجعلها تقبلُ على ما تؤمّرُ به إقبالُ محبة ، وتدبر عما نهيت عنه إدبار ووجلٍ ومهابةٍ ورهبٍ ، يكون حجازاً صلداً بينها وبين أفاعيل الشيطان .

العقلُ البلاغيّ ردءُ العقلِ الأصوليِّ ، زمهْيٌ لطلبة العقلِ الأصوليِّ ، ومنتجه التدبريُّ سبيلاً إلى أن يتمكن في القلوبِ والنفوس ، وأن يفعمها ، يملأ أقطارها ، فلا يدع فيها منفذاً للشيطان .

يحسبُ بعضُ طلابِ العلمِ أن كتابَ عبد القاهر (أسرار البلاغة) معقودٌ لدراسة ما أسماه المتأخرون علم البيان أو الصورة البيانية ، على نحو ما تراه في أسفار مدرسة المفتاح ، والأمر على غير ذلك :

كتابُ أسرار البلاغة هو من أهمّ كتبِ البلاغة التي يجبُ على علماء أصول الفقه في زماننا هذا أن يبالغوا في الاعتناء به ، وأن يجعلوه مصدراً من مصادرِ حسن فقه بيان الوحي ، ذلك أن هذا الكتابَ معقود لأمر حرّره عبد القاهر :

نصّ الإمامُ على أنّه قائم فيه إلى أن يتوصّل إلى بيان أمر المعاني كيف تختلف وتتفق ، ومن أين تجتمع وتفرّق ، وأفضل أجناسها وأنواعها ، ويتتبع خاصّتها ومُشاعها ، ويبين أحوالها في كرم منّصبتها من العقل ، وتمكّنها في نصّابه ، وقرب رَحِمها منه ، أو بعدها حين تُنسب عنه...»

خمسة هي مرتكزات النظر في أمر المعاني في كتابه الأسرار :
كيفية اختلاف واتفاق المعاني .

جهة اجتماعها وافتراقها .

تفصيل أجناسها وأنواعها .

تتبع خاصها ومشاعها .

بيان حالها من العقل وتمكنها فيه وقربها منه أو بعدها عنه .

يهدى إلى أنّ هذا الغرض لا يُنال على وجهه ، وطلبه لا تُدرَك كما ينبغي ، إلا بعد مقدمات تُقدّم ، وأصول تُمهّد ، وأشياء هي كالأدوات فيه حقها أن تُجمع ، وضروب من القول هي كالمسافات دونه ، يجب أن يُسار فيها بالفكر وتُقطع ، وأوّل ذلك وأولاه ، وأحقّه بأن يستوفيه النظر ويتقّصاه ، القول على التشبيه والتمثيل والاستعارة ، فإن هذه أصولٌ كبيرة ، كأنّ جُلّ محاسن الكلام إن لم نقل : كلّها متفرّعة عنها ، وراجعة إليها ، وكأنها أقطابٌ تدور عليها المعاني في مُتصرفاتها ، وأقطارٌ تُحيط بها من جهاتها ، ولا يَقنع طالب التحقيق أن يقتصر فيها على أمثلة تُذكر ، ونظائر تُعدّ .

فهذا صريحٌ في أنّ نظره في أمر التشبيه والتمثيل هنا مقدمة للنظر في أمر المعاني من الجهات الخمس التي أشرت إليها قبل ، وأن النظر في التشبيه والتمثيل لا بد أن يعنى بأمر المعنى فيه .

والأصوليون في ميسر الحاجة إلى إتقان فقه علاقات المعاني القائمة في بيان الوحي على النحو الذي ذكره عبد القاهر .

ولو راجعت الذي مضى في الصفحات الماضية من هذا الكتاب ، لرأيت معالم ذلك وملامحه قائمة .

وإنّي أزعم أن ما تكرم به الله ﷻ فأعان عليه في هذا الكتاب من التدبر لآيات كتابه ، وسنة نبيه ﷺ هو ثمرة من ثمار كتاب (أسرار البلاغة) وهو كالبيان العملي للغرض الذي أقيم له كتاب أسرار البلاغة لعبد القاهر .

ولا غرابة في أن يكون كتابُ بلاغة أصلاً يشكل العقل الأصوليَّ ، فكتاب الأسرار لعبد القاهر ليس من الكتب التي تعلمك مسائل العلم ككتاب المفتاح ومدرسته ، وإنما يعلمك كتاب الأسرار ، وكتاب الدلائل حسن النظر في العلم وغيره ، هو وكتاب (الكتاب) لسيبويه ، وكتاب (الرسالة) للشافعيّ ، وكتاب (الخصائص) لابن جني ممّا لا يعلمك العلم في باب كلِّ فحسب ، بل يعلمك معه حسن النظر في العلم وغيره .

يعلمك كيف كانت العلماء ينظرون فيما بين أيديهم ، ويستخرجون ما فيه ، ويحسنون الإبانة عنه . وذلك هو عمل الأصولي ، ولذا سمي علمهم (علم أصول الفقه)

وقد روي أنّ الجرميَّ قال : لي ثلاثون عاما أفتي الناس من كتاب سيبويه ، فقيل للمبرد ، فقال : صدق ، فكتاب سيبويه إنما يعلم حسن النظر .
بين دعوتين :

دعوة لتجديد الفهم عن الله ﷻ وعن رسوله ﷺ .

ودعوة لإعادة قراءة القرآن بمنجزات العصر التأويلية .

في مواطن عدة ممّا سبق أكدت أهمية الدعوة لتجديد الفهم عن الله ﷻ وعن رسوله ﷺ وأهمية الدعوة إلى تجديد التدين بما جاء به بيان الوحي قرآناً وسنة . وكلّ ذلك لا يقبل إلا منضبطاً بضوابط الفهم عن الله ﷻ وعن رسوله ﷺ والتي حرصتُ على تبينها وتقريرها في صدر القول في هذا الكتاب .

دعوتي إلى تجديد الفهم عن الله ﷻ وعن رسوله ﷺ وإلى تعاون العقليين الأصولي والبلاغيّ في تحقيق ذلك إنّما هي دعوة تقف على الطّرف المناقض ما يتنادى به جمهرة من العلمانيين والإعلاميين إلى إعادة قراءة القرآن .

تبصر الفرق جلياً بين الذي أذهب إليه وبين دعوتهم إذا ما استوعبت مقالي في هذا الكتاب ، واستمعت إلى قول أحد التّويريين يعلن :

« فيما يتعلّق بالقرآن بشكل خاصّ فإنّي سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة ، طريقة محرّرة في آن معاً من الأطر الدوغماتية الأرثوذكسية ^(١) ، ومن الاختصاصات العلميّة الحديثة التي لا تقلُّ إكراهاً وقسراً .
إنّ القراءة التي أحلمُ بها هي قراءة حرةٌ إلى درجة التشرّد والتسكع في كلّ الاتجاهات

إنّها قراءة تجدُّ فيها كلّ ذاتٍ بشريّةٍ نفسها سواءً كانت مسلمةً أم غير مسلمة .
أقصدُ قراءةً تتركُ فيها الذات الحريّة لنفسها ، ولديناميكيّتها الخاصّة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقاً من نصوص مختارة بحرية من كتاب ^(٢) طالما

(١) كلمة : « دوغماتية » تعني العقائدية المغلقة ، فهي تشي بنعت سلبية ، فليس كل عقائدية تكون دوغماتية ، بل ذلك لما هو عقائدي منغلِق .

وأما « الأرثوذكسية » فيقول هاشم صالح وهو المتعبّد بترجمة نتاج محمد أركون :
« أمّا مصطلح الأرثوذكسية (...) فقد نقلته كما هو إلى اللغة العربية ، وهذا على الرغم من احتمالية التوريط في الخلط بين معناه ، ومعنى المذهب الأرثوذكسيّ في المسيحية ، ولكنّ هذا الخلط يزول إذا ما علمنا بأنّ هذا المصطلح سابقٌ في على المذهب الأرثوذكسيّ ، وهو يعني حرفياً : الخطّ المستقيم أو الرأي الصحيح .

أما المعنى الاصطلاحيّ للكلمة فهو غير ذلك بالطبع إنه يعني النواة العقائدية الصلبة والمغلقة على ذاتها لدين ما أو لأيديولوجية ما أو لاتجاه سياسيّ ما ، والتي ترفض كلّ ما يقع خارجها باعتبار أنّه ضلال وهرطقة .

ويحتلُّ هذا المصطلح مكانة مركزية في علوم الأديان ، وفي العلوم السلوكية بشكل عامّ ، كأن نقول : الأرثوذكسية المسيحية أو اليهودية أو الإسلامية أو حتى الأرثوذكسية الشيعية أو السنية أو الكاثوليكية أو البروتستانتية ... »

راجع مقال هاشم صالح (الترجمة والعلوم الإنسانية : محمد أركون نموذجاً) في كتاب (أين هو الفكر الإسلامي المعاصر) لمحمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقى بيروت ، ط(٣) ٢٠٠٦م ، ص ٩ ، ١٠ .

(٢) يقول هاشم صالح مترجم كتاب الفكر الأصولي واستحالة التأسيس لأركون في الهامش (ص : ٧٦) : « المقصود بالكتاب هنا القرآن نفسه ، لأنّه ينتقل من موضوع إلى موضوع آخر مختلف تماماً دون أيّ تمهيد أو تسلسل منطقيّ » اهـ
لا يخفى عليك جهل هاشم صالح في تعليقه هنا بالقرآن الكريم واتساق موضوعاته ومعاني الهدى فيه . وبرغم من هذا يتصدى هو وأستاذه أركون للقول في القرآن .

عاب عليه الباحثون « فوضاه » ولكنها الفوضى التي تحبذ الحرية المتشردة في كل الاتجاهات .

إنني أدافع عن هذه القراءة الجديدة من أجل الخروج كلياً ونهائياً من كل البلاغيات التعسفية ، ومن كل التركيبات « المنطقية » الاصطناعية ، ومن كل الأنظمة الخادعة المفروضة بعد فوات الأوان من قبل القراءات الفقهية ، فاللاهوتية ، فالتبجيلية ، فالأيديولوجية فالهلوسية . أقول ذلك ، وأنا أفكر بالطبع بالحرية الخلاقة لشخص كابن عربي ، ولكن الحرية التي أتدراً على الحلم بها أكثر انفجاراً أو تفجيراً منه بكثير ، وذلك لأنها تشمل كل الصيغ أو التجارب الانفجارية التي حاول أن يصل إليها كبار الصوفية والشعراء والمفكرين والفنانين»^(١).

تلك هي القراءة الجديدة التي يدعو إليها أولئك العلمانيين .

ومن ثم فمحمد أركون يقرر أنه « ينبغي على كليات الشريعة (وعموم المعاهد الدينية التقليدية) أن تعدل مناهجها ، وأساليبها لكي تُمارس دورها ، كما يمارس معهد الدراسات الكاثولوكية في باريس دوره ، وكما يمارس معهد التيولوجيا الكاثولوكية في ستراسبورغ دوره ، وكما يمارس معهد التيولوجيا البروتستانتية في ستراسبورغ دوره ، وكذلك الأمر في ما يخص المعاهد المماثلة في إنكلترا ، وألمانيا الغربية...»^(٢).

ما يرسمه أركون منهجاً لتعليم الدين يُحيله إلى ثقافة ، وليس منهج حياة ، شأنه شأن أي ثقافة بشرية ، بقدر ما تؤثر هذه الثقافة في صاحبها بقدر ما يؤثر علم الكتاب والسنة فيه .

(١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل : نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، محمد أركون ،

ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الساقي بيروت ، ط (٣) ٢٠٠٧ م ص ٧٦ ، ٧٧ .

(٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، محمد أركون ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار

الساقي بيروت ، ط (٥) ٢٠٠٩ م ص ٢٩٤

ولذا لا يملّ أركون من التصايح بتسفيه مناهج السلف في العلم بكتاب الله ﷻ وبسنة رسوله ﷺ ، وتعليمها ، ومن ثم يطلق عليها مصطلح (أرثوذكس) بكلّ ما يحمله هذا المصطلح من دلالة تسفيهية .
وما هذا بديدنه وحده ، بل هو فريضة علمانية لا يترخص في الغفلة عنها ، فمن غفل قضى واستغفر .

ومن المفارقة أن يعمد المستشرق الفرنسيّ (روجيه أرنالديز) في مداخلة له على محاضرة ألقاها أركون في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسة بباريس في مفتح سنة ١٩٨٩م عنوانها (الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان) قائلاً :
« أعتقد أنّ الفكرة المحورية لمحمد أركون ، والتي طالما تناقشنا حولها في الماضي (وهو يعلم أنّي لست متفقاً معه دائماً) أقول : إنّ الفكرة المحورية هي التالية :

لقد وجدت في تاريخ الإسلام تركيبات تيولوجية (لاهوتية) وقانونية وتشريعية جمّدت ، وربما بدلت وشوّهت التعاليم القرآنية التي كانت منفتحة غنيّة متعددة الاحتمالات ، والتي يمكن للبشرية أن تتأمّل بها ، وتفكر فيها حتى يوم الدين .

وأعتقد أنّه إذ يقول ذلك يقول أشياء صحيحة . ولكنني سأدافع ، ولو للحظة عن أولئك الفقهاء والعلماء والمفسرين الذين طالما درستم ، وعاشرتم نصوصهم .

سوف أذكر محمد أركون بأن هؤلاء الفقهاء كانوا نشطين جداً ، وأنهم حرّكوا النصوص القرآنية ، وأنعشوها بتفاسيرهم إلى درجة أنّه يصعب علينا اليوم حتى باسم العلوم الإنسانية العزيزة جداً عليك ياسيد أركون أن تجد فيها شيئاً آخر جديداً غير الذي وجدوه»^(١)

اعلم أنّ مقال (روجيه أرنالديز) غير طاهر فضلاً عن أن يكون طهوراً ، فهو

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، محمد أركون : ص ٣٢٦ (م.س)

ذو جهد بارز في إفساد العقل المسلم بما ينشره في الشأن الإسلامي ، وتبجيله التيار الباطني .

وأعلم أن قوله إنه ليس من سبيل إلى ما يمكن أن يضاف إلى ما قال الفقهاء والعلماء والمفسرون لا يسلم ، ويجب ألا يسلم ، فمن وراء ذلك أن ما في القرآن قد استنفد ، ولم يبق ما يحرض على الانشغال به ، فهو معدن قد استخرج كل ما فيه ، فلم الاشتغال به ، فكل ما يحدث من مناهج نظر وما يستجد من أدوات تفعيل لن يوتي ثمره من أن ما يعمل فيه قد نضب ، وجف ماؤه . وهذا مكر مفضوح ، وتلك مدعاة يناقضها مارواه الترمذي في كتاب (فضائل القرآن) من سننه بسنده موقوفاً على أمير المؤمنين عليّ ابن أبي طالب رضي الله عنه :

حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَعْفِيُّ قَالَ سَمِعْتُ حَمَزَةَ الزِّيَّاتَ عَنْ أَبِي الْمُخْتَارِ الطَّائِيِّ عَنْ ابْنِ أَخِي الْحَارِثِ الْأَعْوَرِ عَنِ الْحَارِثِ قَالَ : مَرَرْتُ فِي الْمَسْجِدِ فَإِذَا النَّاسُ يَخُوضُونَ فِي الْأَحَادِيثِ فَدَخَلْتُ عَلَى عَلِيٍّ ، فَقُلْتُ : يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ، أَلَا تَرَى أَنَّ النَّاسَ قَدْ خَاضُوا فِي الْأَحَادِيثِ ؟ قَالَ : وَقَدْ فَعَلُوهَا ؟ قُلْتُ : نَعَمْ .

قَالَ : أَمَا إِنِّي قَدْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : « أَلَا إِنَّهَا سَتَكُونُ فِتْنَةً » . فَقُلْتُ : مَا الْمَخْرَجُ مِنْهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟

قَالَ : « كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأٌ مَا كَانَ قَبْلَكُمْ وَخَبَرٌ مَا بَعْدَكُمْ وَحُكْمٌ مَا بَيْنَكُمْ هُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ مَنْ تَرَكَهُ مِنْ جَبَّارٍ قَصَمَهُ اللَّهُ وَمَنْ ابْتَغَى الْهُدَى فِي غَيْرِهِ أَضَلَّهُ اللَّهُ وَهُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينُ وَهُوَ الذِّكْرُ الْحَكِيمُ وَهُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ هُوَ الَّذِي لَا تَزِيغُ بِهِ الْأَهْوَاءُ وَلَا تَلْتَسِ بِهِ الْأَلْسِنَةُ وَلَا يَشْبَعُ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ وَلَا يَخْلُقُ عَلَى كَثْرَةِ الرَّدِّ وَلَا تَنْقُضِي عَجَائِبُهُ هُوَ الَّذِي لَمْ تَنْتَهُ الْجِنُّ إِذْ سَمِعْتُهُ حَتَّى قَالُوا (إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ) مَنْ قَالَ بِهِ صَدَقَ وَمَنْ عَمِلَ بِهِ أُجِرَ وَمَنْ حَكَمَ بِهِ عَدَلَ وَمَنْ دَعَا إِلَيْهِ هُدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ » . خُذْهَا إِلَيْكَ

يَا أَعْوَرُ . قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ وَإِسْنَادُهُ
مَجْهُولٌ . وَفِي الْحَارِثِ مَقَالٌ .

وما رواه الدارمي في كتاب (فضائل القرآن) من سننه موقوفاً :

حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ عَوْنٍ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ - هُوَ الْهَجْرِيُّ - عَنْ أَبِي الْأَحْوَصِ عَنْ
عَبْدِ اللَّهِ قَالَ : « إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ مَادِبَةُ اللَّهِ ، فَتَعَلَّمُوا مِنْ مَادِبَتِهِ مَا اسْتَطَعْتُمْ ، إِنَّ
هَذَا الْقُرْآنَ حَبْلُ اللَّهِ وَالنُّورُ الْمُيِّنُ وَالشِّفَاءُ النَّافِعُ ، عِصْمَةٌ لِمَنْ تَمَسَّكَ بِهِ ،
وَنَجَاةٌ لِمَنْ اتَّبَعَهُ ، لَا يَزِيغُ فَيَسْتَعْتَبُ ، وَلَا يَعْوجُّ فَيُفِيقُومُ ، وَلَا تَنْقُضِي عَجَائِبُهُ ،
وَلَا يَخْلُقُ عَنْ كَثْرَةِ الرَّدِّ ، فَاتْلُوهُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْجُرْكُمْ عَلَى تِلَاوَتِهِ بِكُلِّ حَرْفٍ عَشْرَ
حَسَنَاتٍ ، أَمَا إِنِّي لَا أَقُولُ الْمَ وَلَكِنْ بِالْفِ وَالْأَمِّ وَمِيمٍ » .

فالقُرآنُ سيبقى معدنًا لكلِّ جديدٍ مجيدٍ ، ولكلِّ مصلحٍ كلِّ زمانٍ ومكانٍ
ما بقيتِ الحياةُ .

ليس الأمرُ متعلقًا بشأن القرآن ، وشأن منهاج النظرِ الذي أسَّسه الأئمة
الأعلام ، كلُّ ذلك عندي حصنٌ شامخٌ تتهاوى على صفحته كلُّ الأعاصير الهوج ،
بل الأمرُ متعلقٌ بتقاعصِ المُحدِّثين من المشتغلين بالعلم ، استعذبوا اجترار
المعرفة ، ورضوا بمقعد حملة العلم ، ورجبوا عن أن يكونوا الأفقه والمنتجين
للمعرفة .

المنهج وضوابطه ، والأدوات وتفعيلها ثوابت ، ويبقى تجديد روافد المعرفة ،
واكتساب مهاراتٍ تُعين القلب على حسن البصر بما هو دفينٌ من لطائفِ
الحقائق ودقائقها . كلُّ ذلك مع اليقين الذي لا يحول ولا يزول بأن القرآن إلهيٌّ
المصدر ، عربيّ البيان ، إنسانيّ الغاية :

﴿ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ ﴾ (البقرة: ١٨٥) ﴿ لِيُخْرِجَكُم
مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ (الحديد: ٩) .

بهذه الأصول الكلية الثلاثة تنضبط حركة التجديد ، فكل محاولة تجديدية
تغفل عن أنه إلهي المصدر ، وأنه عربيّ البيان ، وأنه هُدى للناس يخرجهم

من الظلمات في جميع شؤون حياتهم القريبة والبعيدة الدنيوية والأخروية ،
الحسية والمعنوية الخاصة والعامة إلى النور الكاشف عن كل خبيء ، والهادي
إلى صراط مستقيم .

وإذا ما كان هذا يقيننا في القرآن ويقين كل مسلمٍ معافى من داء العلمنة فإن
العلمانيين والبراليين والتنويريين والنخب المثقفة لا يرون القرآن بياناً ليس
كمثله أي بيان مما يفرض أن يكون له منهاجه الخاص في القراءة والتلقي
والاستنباط .

القرآن عندهم نصرٌ شأنه شأن أي نصرٍ قابل للنقد كمثل قابلية التوراة التي
بأيدي اليهود الآن ، وكقابلية الإنجيل الذي بأيدي النصارى الآن ، بل هو
كالقصيدة والرّواية .

يقول أركون : « لنتقل الآن إلى ما يدعو الناسُ عموماً بالقرآن .
إنّ هذه الكلمة [أي القرآن] مشحونةٌ إلى أقصى حدٍّ بالعملِ اللاهوتيِّ
والممارسة الطقسيّة - الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين ، إلى
درجة أنه يصعبُ استخدامها كما هي ، فهي تحتاج إلى تفكيكٍ مسبقٍ من أجلِ
الكشفِ عن مستوياتٍ من المعنى والدلالة كانت قد طُمست وكُبتت ، ونُسيتُ
من قبل التّراث التّقويّ الورع»^(١) .

ويزيد مترجم كتاب أركون الأمر بيانا :

« كلمة قرآن مشحونةٌ لاهوتياً إلى درجة أنه يصعبُ استخدامها قبلَ
تفكيكها ، فهي تفرضُ نفسها على الباحث المسلم بكل هيبة التقديسِ التاريخية ،
وتسحقهُ تحت وطأتها ، فلا يعودُ يجرؤُ على طرح أيِّ تساؤلٍ عليها ، فالتلاوةُ
الشّعائرية للقرآن أفقدته صفته اللغوية أو أنه مكتوبٌ بلغةٍ بشريةٍ هي اللغة
العربية ، ولذا فلنستطيع أن نفهمَ القرآن فإنه ينبغي علينا مسبقاً التحرُّرُ من
الهيبة اللاهوتية الهائلة عندئذٍ ، وعندئذٍ فقط نستطيعُ أن نرى القرآن في ماديته

(١) الفكرالأصولي واستحالة التأصيل ، محمد أركون ص : ٢٩ (م.س)

اللغوية وتراكيبه النحوية والمعنوية ومرجعياته التاريخية المرتبطة بيئة شبه الجزيرة العربية»^(١).

وهذا الذي استوجبه هاشم صالح من تعرية القارئ نفسه من الإحساس بقدسية القرآن ليتمكن من درسه هو ما دعا إليه الشيخ أمين الخولي ، وأكد أن القرآن نصر لغوي يجب أن ندرسه على أنه نصر أدبي شأنه شأن النصوص الأدبية .

نعم كذلك يذهب شيخ الأمناء^(٢).

الدعوة إلى إعادة قراءة القرآن (تأويله) عند هؤلاء ليس مخرجها ما رواه أبو داود في كتاب (الملاحم) من سننه بسنده :

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ الْمَهْرِيُّ أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ شَرَّاحِيلَ بْنِ يَزِيدَ الْمَعَاظِرِيِّ عَنْ أَبِي عَلْقَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه فِيمَا أَعْلَمُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ : « إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا » . (صححه الألباني)

الذي هو تجديد في الفهم عن الله ﷻ ورسوله ﷺ بما يصلح الزمان والمكان وسائر الأحوال ، فلا تكون في الناس نابتة إلا واستناروا بهدي بيان الوحي في الخروج من ظلماتها .

فإذا الوحي فيه حل كل معضلة لمن أحسن الفهم عن الله ﷻ وعن رسوله ﷺ .

وهذا لا سبيل إليه إلا الاستنباط من البيان وفق أصول الاستنباط القويم .
أمّا العلمانيون الداعون إلى إعادة قراءة (تأويل) القرآن فغايتهم التوصل بهذا التأويل إلى (شرعنة) تصرفاتهم ، فلا يكون منها ما هو خارج عن الوحي على تأويلهم .

(١) السابق (هامش المترجم رقم ٢)

(٢) مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب ، أمين الخولي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة . الأعمال الكاملة - الجزء العاشر) ص ٢٢٩-٢٣٠

هم يريدون أن يتصرفوا في الحياة كما تهوى نفوسهم ثم يأتي التأويل ليجعل هذه التصرفات شرعية قرآنية ، فلا يبقى في الدين ما يمنعهم مما تهوى الأنفس .

لتنظر ما انتهى إليه شحورر بمنهاجه التأويلي من فقه قول الله ﷻ :

﴿ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَكَحْفَنْ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّبِيعِينَ غَيْرِ أُولِي الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (النور: ٣١) .

أعمل شحورر منهجه في تأويل : ﴿ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ﴾ .

وانتهى إلى أن جيوب المرأة التي تغطى في ظروف خاصة ، وليس دائماً عليها تغطيتها إنما هي ما بين الثديين وتحت الثديين ، وتحت الإبطين والفرج والألتين . هذا كل ما تغطيه المرأة المسلمة ، وما عدا ذلك فلها أن تكشفه ، بل هذه الأشياء المذكورة لها أن تكشفها ، فلا تغطيها مع المذكورين في الآية : ﴿ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّبِيعِينَ غَيْرِ أُولِي الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ﴾

ويقول : « قد يقول البعض : هذا يعني أن المرأة المؤمنة يحق لها أن تظهر عارية تماماً أمام هؤلاء المذكورين أعلاه ، والمذكورين في نص الآية .

أقول : نعم يجوز إن حصل ذلك عرضاً ، فإذا تحرّجوا من ذلك فهو من باب العيب ، والحياء والعرف ، وليس من باب الحرام لأنه شملهم مع الزوج .

أي إذا شاهد والد ابنته ، وهي عارية ، فلا يقول لها : هذا حرام ، ولكنه يقول لها : هذا عيب .

ووضع هؤلاء مع الزوج لأنها غالباً تعيش معهم ، فعلى المرأة المؤمنة أن لا تخرج من هؤلاء»^(١)

ثم يقول : «إننا نقول هذا لأنه آن الأوان لكي نتسلح بالفكر النقدي ، ونعيد النظر بأقوال الفقهاء كلهم حول المرأة».

ثم يذهب إلى أن كل رجل له أن ينظر إلى هذه الجيوب الخمسة : (ما بين الثديين وتحت الثديين ، وتحت الإبطين والفرج والألتين) إذا لم يكن نظره عن شهوة ، وكان ثم ما يدعو إلى ذلك .

أما غير هذه الخمس فمباح لكل رجل أن ينظر كيفما شاء ، فليس هذا مما حرم الله عند شحور^(٢).

ويذهب إلى تأويل قول الله ﷻ : ﴿ وَلَا يَضْرِبَنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ ﴾ أنه نهي عن أن تعمل المرأة عملاً يترتب عليه كشف شيء من الجيوب الخمسة (ما بين الثديين وتحت الثديين ، وتحت الإبطين والفرج والألتين).

يقول : « هذا يعني أن الله منع المرأة المؤمنة من العمل والسعي «الضرب» بشكل يظهر جيوبها [أي الخمسة المذكورة آنفاً] أو بعضها كأن تعمل عارضة «ستربتيز» (...) أو تقوم برقصات تظهر فيها الجيوب أو بعضها ، ولكنه لم يحرم الرقص بشكل مطلق ، بل حرم عليها إظهار الجيوب أو بعضها بشكل إرادي ، وهذا لا يحصل إلا من أجل كسب المال ، أو على شواطئ البحر .

(١) الكتاب والقرآن : قراءة معاصرة ، محمد شحور ، ط(١) سينا للنشر - مصر ١٩٩٢ م ص ٦٠٧

(٢) السابق : ص ٦١١ .

من هنا نرى أن الله ﷻ حرم في حدوده مهنتين فقط على المرأة ، وهما :
التعرية « ستربيتز » .

البغاء .

أما بقية المهن فيمكن للمرأة أن تمارسها دون حرج أو خوف ، وذلك
حسب الظروف الاجتماعية والتاريخية والجغرافية»^(١)

ثم إلى كلية من كلياته : « وهكذا نرى أن لباس معظم نساء أهل الأرض يقع
بين حدود الله ورسوله ، وهذه هي فطرة الناس في اللباس ، وفي بعض الحالات
القليلة يقف اللباس عند الحدود ، وفي حالات أقل يتجاوز اللباس الحدود»^(٢)

« قد أسمعتك على استحياء بعضاً مما انتهت إليه القراءة المعاصرة ، وفي
كتاب شحور وغيره فيض من هذا الضلال والجهل الأحمق بأصول الفهم عن
الله ﷻ وعن رسوله ﷺ كما بينتها لك تصوراً معرفياً ، وممارسة تدبرية
منضبطة بأصول الفهم القويم»^(٣) .

فريضة على أهل العلم بكتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ الذين تلقوه على
أئمتهم ، وتدارسوه وفق أصول وضوابط فهمه أن يقوموا لله مثني وفرادي ،
زرافات ووحداً ليكشفوا زور أقوال العلمانيين ، ودعاة القراءات المعاصرة
للقرآن ونحو ذلك ، وأن يبنوا الحق كما جاء به بيان الوحي قرآناً وسنة حسبة
لله رب العالمين .

روى الشيخان البخاري في كتاب (العلم) من صحيحيهما بسنديهما عن
عبد الله بن عمرو بن العاص قال سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إن الله
لا يقبض العلم انتزاعاً ، ينتزعه من العباد ، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء ،

(١) الكتاب والقرآن : ص ٦١٣ .

(٢) السابق : ص ٦١٥ .

(٣) لمزيد من العرفان بصور من التأويلات الفاسدة المضلة لأصحاب القراءات العصرية
للقرآن راجع كتابي (تغيب الإسلام الحق) نشر مكتبة وهبة بالقاهرة .

حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عَالِمًا ، اتَّخَذَ النَّاسُ رُءُوسًا جُهَالًا فَسُئِلُوا ، فَأُفْتُوا بِغَيْرِ عِلْمٍ ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا» .

إن علينا أن نلتفت إلى غايات العلمانيين في ديارنا من الدعوة إلى إعادة قراءة القرآن والسنة بعقل القرن الحادي والعشرين بعيداً عن أصول الفقه والفهم التي اتخذها السابقون من ساكني الصحراء العربية كما يقولون .

إنهم يسلكون إلى غايتهم ثلاث مراحل :

المرحلة الأولى : مرحلة تغريب الإسلام الحق كما جاء به بيان الوحي قرآناً وسنة وكما فهمه أصحاب رسول الله ﷺ ، وفهمه التابعون الأئمة من علماء الأمة والرسول ﷺ قد نبأ بأن ذلك كائن فيما رواه مسلم في صحيحه من كتاب (الإيمان) بسنده عن يزيد بن كيسان عن أبي حازم عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ : « بدأ الإسلام غريباً وسيعود كما بدأ غريباً فطوبى للغرباء » .

هذه المرحلة كاد العلمانيون يفرغون من تحقيقها ، فما تكاد تقول في الناس حقاً جاء به الوحي إلا وفغروا أفواههم كأنهم لم يسمَعُوا بذلك من قبل .
والمرحلة الثانية : مرحلة تغييب الإسلام الحق من الأمة .

وهم الآن يجاهدون بكل ما أوتوا من وسائل وإمكاناتٍ وضعتها الحكومات العلمانية بين أيديهم ، فسلكوا سبلاً عدّة :

منها : إقصاء علوم الإسلام من معاهد التعليم المدني .

ومنها : السخرية البالغة من أصحاب هذه العلوم .

ومنها : محاجزة علماء الثقات عن وسائل الإعلام الرسمية ، والدفع بمن دونهم علماءً وثبتاً وتحقيقاً ببعض ممن لم يتجارون من المنتسبين لأهل العلم بدينهم ، رجاء اعتلاء مواقع قيادية تسيطر بطاغوتيتها على اتخاذ القرارات المهمة .

المرحلة الثالثة : تجريم الإسلام الحق . تلك المرحلة شددت الرّحال على

المطايا لتحقيقها من قبل الفراغ التام من المرحلة الثانية توسيعاً لجبهة المنازلة ، وإرهاباً لمن لم تنخلع قلوبهم بما فعلوا في المرحلة الثانية .
تلك مراحل مسيرهم إلى غايتهم : إقصاء الدين الحق الذي جاء به القرآن الكريم ، والسنة النبوية الصحيحة ، وإحلال البدع والعادات والتقاليد والموروثات الاجتماعية (الفلكلورية) في كل شؤون حياتها حتى العبادات من صلاة وصيام وحج ، والتي كرسها العبيديون (الفاطميون) منذ ألف عام في ديارنا فعدت عند جمهرة الناس ديناً ، وما هي إلا بدعٌ مارقة عن الطريق القويم تلقي براكبي متنها خارج ما جاء به بيان الوحي قرآناً وسنة..
ولا ملاذ لنا إلا الاعتصام بالمنهاج القويم في فقه وفهم معاني الهدى في هذا البيان المقدس ، وتقريب هذه المعاني والدعوة إليه بلسان الحال الصادق المخلص ولسان المقال الفصيح .

إن علينا أن نتصدى بالحكمة والموعظة الحسنة والعلم النافع المحقق المقرب إلى الأفهام المصلح كل حال وعصرٍ ومصرٍ ، لكل محاولات التغريب والتغيب والتجريم ، وأن نعلن كلمة الحق ظاهرة قاهرة تملأ الأسماع والقلوب دونما مللٍ أو يأسٍ وقنوطٍ ، ودونما وجلٍ أو طمعٍ في رضوان أحدٍ من العالمين .

وتلك هي التي يُجاهدُ فيها أهل العلم احتساباً لمرضاة الله ﷻ .
روى أحمد في مسنده بسنده : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا فِطْرٌ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ رَجَاءِ الزُّبَيْدِيِّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ :

كُنَّا جُلُوسًا نَنْتَظِرُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَخَرَجَ عَلَيْنَا مِنْ بَعْضِ بُيُوتِ نِسَائِهِ .
قَالَ فَقُمْنَا مَعَهُ ، فَانْقَطَعَتْ نَعْلُهُ ، فَتَخَلَّفَ عَلَيْهَا عَلِيٌّ يَخْصِفُهَا ، فَمَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَمَضِينَا مَعَهُ ، ثُمَّ قَامَ يَنْتَظِرُهُ ، وَقُمْنَا مَعَهُ ، فَقَالَ : « إِنَّ مِنْكُمْ مَنْ يُقَاتِلُ عَلِيَّ تَأْوِيلِ هَذَا الْقُرْآنِ كَمَا قَاتَلْتُ عَلِيَّ تَنْزِيلِهِ » .
فَاسْتَشْرَفْنَا وَفِينَا أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فَقَالَ : « لَا وَلَكِنَّهُ خَاصِفُ النَّعْلِ » .

قَالَ فَجِئْنَا نَبَشِّرُهُ . قَالَ وَكَأَنَّهُ قَدْ سَمِعَهُ . (صححه الألباني) ^(١)

كذلك يعادل النبي ﷺ القتال على تأويل القرآن بالقتال على تنزيله ، من أن في التأويل الضال المحرف القول عن مواضعه إبطالاً له ، فكأنه إلغاءً له من أصله على نحو ما رأيت من التأويل الأحمق الذي مارسه شحرور في آية اللباس في سورة (النور) فما قاله لا يعدو إبطالاً لنص الآية ، وردّها لها .
العبث في تأويل بيان الوحي أنكى من العبث في أعراض الناس وأموالهم وصحتهم ، فحقّ على وليّ الأمر أن يحاجز أولئك عن مثل ذلك ، وإلا كان راضياً بما يفعلون .

روى البخاري في صحيحه من كتاب (الشركة) بسنده عن النُّعْمَانِ ابنِ بَشِيرٍ رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : « مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللَّهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ ، فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا ، فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ فَقَالُوا لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا ، وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا . فَإِنْ يَتْرُكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا ، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا وَنَجَوْا جَمِيعًا »

علينا أن نجاهد بألسنتنا المعبرة عن معرفةٍ محققةٍ موثقةٍ بالحجة والبرهان القويم ، فذلك جهاد أهل العلم وطلبته .

روى أبو داود في كتاب (الجهاد) من سننه بسنده : حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا حَمَادٌ عَنْ حُمَيْدٍ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ : « جَاهِدُوا الْمُشْرِكِينَ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَأَلْسِنَتِكُمْ » .

(صححه الألباني) في تخريج مشكاة المصابيح ، وقال رواه أبو داود والنسائي

والدارمي .

﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (التوبة: ٧١) .

(١) السلسلة الصحيحة للألباني : حديث رقم (٢٤٨٧) ٥/٦٣٩ .

فريضة الموالاة تقضي بأن الأمر لم يعد نافلاً . أضحي الأمر جهاداً في سبيل
الله .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾ أَلَمْ أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا
ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿٢﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ
صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكٰذِبِينَ ﴿٣﴾ أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَنْ يَسْبِقُونَا
سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٤﴾ مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ
السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٥﴾ وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ
﴿٦﴾ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ
أَحْسَنَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٧﴾ (العنكبوت: ١-٧) .

﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴾

(العنكبوت: ٦٩)

والمأمول أن تكون هذه الأوراق التي قدمتها بين يديك ساعةً في سبيل
الجهاد في سبيله ﷺ احتساباً لمرضاته .

والله تَعَالَى جَدُّهُ هو وحده المستعان على طاعته والمبتغى رضوانه . إنه نعم
المولى ونعم النصير . وصلى الله وسلّم وبارك على عبده ونبيه ورسوله سيدنا
مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وصحبه وأمه كما يحب ويرضى كلما ذكره الذاكرون وكلما
غفلَ عن ذكره الذاكرون عدد ما خلق في السماء ، وعدد ما خلق في الأرض
وعدد ما خلق بينهما ، وعدد ما هو خالقُ إنه حميدٌ مجيدٌ .

سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ أَسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ .
وآخرُ دعوانا أن الحمدُ لله ربَّ العالمين .

وَكِتْبُهُ

مَحْمُودُ تَوْفِيقُ مُحَمَّدٍ سَعْدُ

أُسْتَاذُ الدِّرَاسَاتِ الْعِلْمِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ

فِي جَامِعَةِ أُمِّ الْقُرَى بِمَكَّةِ الْمُكْرَمَةِ

ثبت أهم المصادر^(١)

- الإبهاج في شرح المنهاج لتقى الدين السبكي وولده التاج ، ط (١) سنة ١٤٠٤ بيروت .
- إجابة السائل شرح بغية الأمل للإمام الصنعاني ، تحقيق : حسين السباعي ، وحسن الأهدل ، ط : ١٤٠٨ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .
- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ، ط : دار الحديث بالأزهر ، القاهرة .
- إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي - تحقيق عبد المجيد تركي ، ط (١) ١٤٠٧ دار الغرب الإسلامي - بيروت .
- أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي المالكي ، تحقيق محمد أبي الفضل البجاوي ، ط : دار إحياء التراث العربي . بيروت .
- أحكام القرآن . أبو بكر الرازي الجصاص ، مراجعة : صدقي محمد جميل ، دار الفكر بيروت : ط (١) ١٤٢١ هـ .
- أحكام القرآن للشافعي ، جمع البيهقي ، تحقيق : محمد عبد الغني عبد الخالق ، ط : دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٠ هـ .
- إرشاد الساري شرح صحيح البخاري للشهاب العسقلاني - طبعة أوفسيت بدون تاريخ عن طبعة بولاق .
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول لمحمد بن علي الشوكاني ، ط (١) سنة ١٣٥٦ ، مصطفى الحلبي - القاهرة .
- أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني ، قرأه وعلق عليه محمود شاكر ، ط: المدني ، نشر الخانجي بالقاهرة ، ١٤١٢ هـ

(١) اكتفيت هنا بذكر أهم ما صدرت عنه من المصادر ، مستغنيا عن ذكر كثير من المراجع هنا بما سجلته في الهوامش رغبة عن التطويل .

أساس القياس . أبو حامد الغزالي ، تحقيق : فهد السدحان ، ط : العبيكان ،
الرياض / ١٤١٣ هـ

أصول السرخسى لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسى ، تحقيق أبو الوفا
الأفغاني ، ط / سنة ١٣٧٢ - دار الكتاب العربي بالقاهرة .

الأصول في النحو لأبي بكر بن السراج ، تحقيق : عبد الحسين الفتلي ،
ط : ١٤٠٥ ، مؤسسة الرسالة بيروت .

أعلام الحديث شرح صحيح البخاري لأبي سليمان حمد الخطابي - تحقيق
الدكتور محمد بن سعد آل سعود - طبعة مركز البحوث - جامعة أم القرى سنة
١٤٠٩ هـ .

أعلام الموقعين عن رب العالمين ، لابن قيم الجوزية ، مراجعة طه
عبد الرؤوف سعد ، دار الجيل ، بيروت .

البحر المحيط أبو حيان الأندلسي - دار الفكر بيروت .

البرهان في أصول الفقه لأبي المعالي الجويني تحقيق عبد العظيم الديب ،
ط : قطر

بيان المختصر في أصول الفقه لشمس الدين الأصفهاني - تحقيق محمد
مظهر البقا ، طبعة (١) سنة ١٤٠٦ مركز البحث العلمي ، جامعة أم القرى -
مكة المكرمة .

التبصرة في أصول الفقه.أبو إسحاق الشيرازي. تحقيق : محمد حسن هيتو -
دار الفكر - دمشق : ١٤٠٣ هـ .

تراث أبي الحسن الخراساني في التفسير ، جمع وتحقيق محمدي المحامدي -
الرباط المغرب .

تغيير التنقيح في الأصول ، لابن كمال باشا (ت : ٩٤٠) ط : استانبول
١٣٠٨ هـ .

التمهيد في أصول الفقه لمحموظ بن أحمد أبو الخطاب الكلوذاني - تحقيق مفيد أبو عمشة ومحمد بن علي ط : جامعة أم القرى مكة : ١٤٠٦ .
التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ، لابن عبد البر النمري ، تحقيق مصطفى العدوي ، ومحمد عبد الكبير ، ط : وزارة الأوقاف المغربية الرباط : ١٣٨٧ .

تيسير الوصول إلى منهاج الأصول ، لكمال الدين محمد بن محمد ابن عبد الرحمن ، (ابن إمام الكمالية : ٨٧٤هـ) تحقيق عبد الفتاح الدخيسي - ط : الفاروق الحديثة - شبرا - مصر - ط (١) ١٤٢٣هـ .

جامع البيان (تفسير الطبري) دار الغد العربي - القاهرة .
دلائل الإعجاز عبد القاهر الجرجاني ، قرأه محمود شاکر ، ط : المدني ، نشر الخانجي القاهرة .

دلالات التراكم للدكتور محمد أبو موسى - ط (١) سنة ١٣٣٩ ، دار المعلم نشر مكتبة وهبه - القاهرة .
الرسالة للإمام محمد بن إدريس الشافعي - تحقيق أحمد شاکر دار الحديث - القاهرة .

رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب للتاج السبكي تحقيق علي معوض ، وعادل عبد الموجود - عالم الكتب .

زاد المعاد في هدى خير العباد لابن القيم الجوزية - طبعة (٢) سنة ١٣٩٢ .

السنة لابن أبي عاصم الشيباني . تحقيق ناصر الدين الألباني ط (٢) ١٤٠٥ - المكتب الإسلامي - بيروت .

شرح جمع الجوامع في أصول الفقه للجلال المحلي بحاشية حسن العطار وتقريره الشرييني - طبعة دار الكتب العلمية - بيروت .

شرح الكوكب المنير لمحمد بن أحمد الفتوحى (ابن النجار) تحقيق
الزحيلي والدكتور نزيه حماد ، ط (١) سنة ١٤٠٨ مركز البحث العلمى
جامعة أم القرى - مكة .

شرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازى ، تحقيق عبد المجيد تركى - طبعة
دار الغرب الإسلامى - بيروت سنة ١٤٠٨ هـ .

شرح المنهاج للأصفهاني تحقيق عبد الكريم النملة - ط (١) الرياض -
١٤١٠ هـ .

شرح الموطأ لمحمد الزرقانى - طبعة بيروت - دار الفكر .

شرح مسلم لأبي زكريا النووى - طبعة دار الفكر سنة ١٤٠١ - بيروت .
العدة في أصول الفقه ، لأبي يعلى الفراء ، تحقيق أحمد المباركي ، ط (٢)
١٤١٠ .

عون المعبود شرح سنن أبي داود لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم ،
ومعه شرح ابن القيم ، سنن أبي داود ، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان -
طبعة (٣) سنة ١٣٩٩ - دار الفكر - بيروت .

الفتاوى الكبرى لأبي العباس أحمد بن تيمية ، تحقيق : حسنين مخلوف ،
دار المعرفة - بيروت ، ط (١) .

الفتح الربانى لترتيب مسند الإمام أحمد لأحمد البنا الساعاتى - الطبعة
الأولى - القاهرة .

فتح البارى بشرح صحيح البخاري لأحمد على بن حجر العسقلانى - تحقيق
محب الدين الخطيب ، وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي ، طبعة (٣) سنة ١٤٠٧ -
السلفية القاهرة .

فتح القدير الجامع بين الرواية والدراية ، محمد على الشوكاني ، دار الفكر -
بيروت ١٤٠٣ هـ .

فروق الأصول ، لابن كمال باشا (ت : ٩٤٠) تحقيق محمد عبد العزيز المبارك ، ط (١) ١٤٣٠ - دار ابن حزم - بيروت .

الفصول في الأصول لأبي بكر الجصاص تحقيق عجيل النشمي - وزارة الأوقاف - الكويت ١٤٠٥ هـ .

فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه لعبد العلى ابن عبد نظام الدين الأنصاري - ط (٢) مصورة عن الطبعة الأولى الأميرية - بولاق ١٣٢٢ هـ .

قواطع الأدلة في أصول الفقه لأبي منصور المعاني الشافعي تحقيق : عبد الله ابن حافظ الحكمي - مكتبة التوبة - الرياض ١٤١٩ هـ .

كشف الأسرار عن أصول البزدوى لعبد العزيز البخاري ، طبعة الشركة العثمانية تركيا .

المبسوط في القراءات العشر ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن مهران ، تحقيق سبيع حاكمي .

مجمع الزوائد ومنبع الفوائد لنور الدين علي الهيثمي - طبعة سنة ١٣٥٣ - القاهرة .

مجموع فتاوى ابن تيمية ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد قاسم ، دار الرحمن .

المحتسب في تبين شواذ القراءات والإيضاح عنها ، أبو الفتح بن جني ، تحقيق على النجدي ناصف ، وزميليه ، وزارة الأوقاف - مصر .

المحصول في علم الأصول لفخر الدين الرازي تحقيق طه جابر العلوانى - طبعة أولى سنة ١٤٠٠ - جامعة الإمام ابن سعود - الرياض .

المستصفي في علم الأصول لأبي حامد الغزالي - طبعة سنة ١٤٠٣ - بيروت - مصورة عن طبعة بولاق سنة ١٣٢٢ هـ .

المسودة في أصول الفقه لابن تيمية : المجد والشهاب والتقى - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - طبعة المدنى سنة ١٩٨٣ م مصر .

المطول على التلخيص لسعد الدين التفتازانى طبعة أحمد كمال سنة ١٣٣٠ تركيا .

معالم السنن لأبي سليمان حمد الخطابي ، تحقيق محمد راغب الطباخ ، ط(١) المطبعة العلمية بحلب ١٣٥٢هـ .

مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول لأبي عبد الله محمد بن أحمد التلمساني - تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف ، ط : ١٤٠٣ هـ - دار الكتب العلمية - بيروت .

المنتقى شرح الموطأ لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي ، ط : السعادة سنة ١٣٣٢ .

الموطأ للإمام مالك بن أنس ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ط : ١٣٧٠ - القاهرة .

نظم الدرر في تناسب الآيات والسور ، برهان الدين البقاعي ، تحقيق عبد الرازق غالب - دار الكتب العلمية - بيروت .

نهاية السؤل شرح منهاج الوصول لجمال الدين الإسنى ، ط : صبيح القاهرة .

نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار لمحمد بن على الشوكانى ، طبعة مصورة عن طبعة مصطفى الحلبي - القاهرة .

الواضح في أصول الفقه ، لأبي الوفاء علي بن عقيل البغدادي الحنبلي ، تحقيق عبد المحسن التركي ، مؤسسة الرسالة .

فهرس الموضوعات والمسائل

الصفحة

الموضوع

المقدمة

(٢٨-٥)

النَّصَانِ المؤسَّسان للاستنباط من بيان الوحي : آيات من سورة الزمر ،
وحديث في الصحيحين .

دلالة اقتران البيان عن إنزال الماء ، وإنزال القرآن من السماء في البيان
القرآنيّ . براعة التصدير في الحديث عن القرآن بقوله ﷺ (الله نزل
أحسن الحديث ..) العلاقة بينه وبين مفتتح سورة « الزمر » .

البيان النبوي وضروب التلقي . القراءة التدبّرية والهداية إلى الصراط
المستقيم - أهمية العرفان اللغوي لحسن التلقي - عنصرا الموقف
البياني - الاستنباط يمثّل جوهر العنصر الثاني من الموقف البياني .

موضوع الدّراسة ومنهاجها وخطتها - علم البلاغة العربيّ من علوم
القرآن وتميزه من علم البلاغة غير العربيّ - العلاقة الوظيفية بين
عقلين : العقل الأصوليّ والعقل البلاغيّ

المدخل

(١٣٦-٢٩)

٣٠ ضرورة الاستنباط
٣٣ مفهوم الاستنباط
٣٨ هل يصنع القارئ المعنى
٣٩ حقيقة ما يستنبط من البيان
٥١ ضوابط استنباط المعاني من بيان الوحي
٩٣ منزلة خصائص التراكيب في استنباط المعاني من النصّ
١٣١ موقف العقل المسلم من العقل الآخر منهاجا وأداة ونتاجا

الباب الأول

مراجعات منهجية في مذاهب العلماء في أنواع سبل الاستنباط

(١٣٧-٦٠٢)

المدخل

سبل الاستنباط بين مدرسة الفقهاء ومدرسة المتكلمين من الأصوليين

(١٣٩-١٦١)

- ١٤١ مذهب مدرسة الفقهاء.....
- ١٤٣ مذهب مدرسة المتكلمين.....
- ١٤٩ المذهب المصطفى.....

السبيل الأول

الاستنباط بسبيل النظم (المنطوق / العبارة)

(١٦٢-٢٣٠)

- ١٦٣ مفهوم سبيل النظم.....
- ١٦٨ مراتب وجوه الاستدلال بالنظم باعتبار الوضع اللغوي.....
- ١٦٨ مراتب الحقيقة.....
- ١٧٧ دلالة سبيل النظم بين الظهور والجمال البياني.....
- ١٧٩ تدبر صور من الاستنباط بسبيل النظم.....

استنباط وجه المعنى بسبيل النظم

(١٨٣-٢٣٠)

- ١٨٥ (أ) النحو الأول : الصريح وتَدبّر صور منه في بيان الوحي قرآنًا وسنة.
- ١٩٥ (ب) النحو الثاني : الظاهر وتَدبّر صور منه في بيان الوحي قرآنًا وسنة

السبيل الثاني

الاستنباط بسبيل معنى النظم

(٢٣١-٣٦٤)

(أ) سبيل الإشارة

(٢٣٢-٢٨٠)

- ٢٣٢ تعريف سبيل الإشارة.....
- ٢٣٣ مستقى دلالة الإشارة.....

تَدَبَّرَ صُورَ مَنْهُ فِي بَيَانِ الْوَحْيِ قِرَاءَانًا وَسَنَّةً
(٢٣٤-٢٨٠)

٢٥٩ منزلة الإشارة من الدلالة الوضعية
٢٦١ تَدَبَّرَ صُورَ مَنْهُ فِي بَيَانِ الْوَحْيِ قِرَاءَانًا وَسَنَّةً
٢٦٤ مستوى الخفاء في دلالة الإشارة
٢٦٥ تَدَبَّرَ صُورَ مَنْهُ فِي بَيَانِ الْوَحْيِ قِرَاءَانًا وَسَنَّةً
٢٦٨ دلالة الإشارة بين العموم والتخصيص
٢٦٩ تَدَبَّرَ صُورَ مَنْهُ فِي بَيَانِ الْوَحْيِ قِرَاءَانًا وَسَنَّةً
٢٧٠ دلالة الإشارة بين الظنية والقطعية
٢٧٢ منزلة دلالة الإشارة من دلالة العبارة عند التعارض
٢٧٢ تَدَبَّرَ صُورَ مَنْهُ فِي بَيَانِ الْوَحْيِ قِرَاءَانًا وَسَنَّةً
٢٧٦ المنزلة البيانية لدلالة الإشارة

(ب) سبيل الاقتضاء
(٢٨٠-٣٢٩)

٢٨٠ تعريف سبيل الاقتضاء
٢٨٢ أنواع المقتضى
٢٨٣ (أ) المقتضى لتحقيق الصحة شرعا
٢٨٣ تَدَبَّرَ صُورَ مَنْهُ فِي بَيَانِ الْوَحْيِ قِرَاءَانًا وَسَنَّةً
٢٩٩ (ب) المقتضى لتحقيق الصحة عقلا
٢٩٩ تَدَبَّرَ صُورَ مَنْهُ فِي بَيَانِ الْوَحْيِ قِرَاءَانًا وَسَنَّةً
٣٠٥ (ت) المقتضى لتحقيق الصدق
٣٠٥ تَدَبَّرَ صُورَ مَنْهُ فِي بَيَانِ الْوَحْيِ قِرَاءَانًا وَسَنَّةً
٣١٣ موجز التفريق بين الاقتضاء الأصولي والحذف البلاغي
٣١٤ تَدَبَّرَ صُورَ مَنْهُ فِي بَيَانِ الْوَحْيِ قِرَاءَانًا وَسَنَّةً
٣٢١ الداعي إلى التفريق بين الاقتضاء والحذف عند الحنفية
٣٢٢ دلالة المقتضى على العموم
٣٢٣ منزع الخلاف بين العلماء
٣٢٥ أدلة عموم المقتضى عند القائلين به ومناقشتها

(ت) سبيل الإيماء

(٣٦٤-٣٣٠)

- ٣٣٠ مفهوم سبيل الإيماء.....
- ٣٣١ تدبّر صور منه في بيان الوحي قرآنًا وسنةً
- ٣٣٤ صور دلالة الإيماء والتنبيه
- ٣٣٤ الصورة الكلية الأولى : ترتيب الحكم على الوصف المناسب
- ٣٣٥ تدبّر صور منه في بيان الوحي قرآنًا وسنةً.....
- ٣٣٨ الصورة الكلية الثانية : اقتران الوصف بالحكم تعليلاً.....
- ٣٣٨ تدبّر صور منه في بيان الوحي قرآنًا وسنةً.....
- ٣٣٨ الوجوه النظامية لهذه الصورة.....
- (١) الصورة النظامية الأولى : الاقتران لدفع الاشكال - تدبّر صور منه
في بيان الوحي قرآنًا وسنةً.....
- ٣٣٨ (٢) الصورة النظامية الثانية : التقرير بوصف ما سئل عنه - تدبّر صور
منه في بيان الوحي قرآنًا وسنةً.....
- ٣٣٩ (٣) الصورة النظامية الثالثة : التقرير بحكم ما يشبه المسؤول عنه -
تدبّر صور منه في بيان الوحي قرآنًا وسنةً.....
- ٣٤٠ (٤) الصورة النظامية الرابعة : التقرير بحكم نقيض المسؤول عنه -
تدبّر صور منه في بيان الوحي قرآنًا وسنةً.....
- ٣٤٣ (٥) الصورة النظامية الخامسة : تقرير ما لا يتوقف البيان عليه - تدبّر
صور منه في بيان الوحي قرآنًا وسنةً.....
- ٣٤٥ الصورة الكلية الثالثة : التفريق بين حكّمين أو أكثر بمفرق.....
- ٣٤٨ الوجوه النظامية لهذه الصورة الكلية :
- ٣٤٨ (أ) الصورة النظامية الأولى : التفريق بذكر وصفين قرن كل حكم
بوصفه - تدبّر صور منه في بيان الوحي قرآنًا وسنةً
- ٣٤٨ (ب) الصورة النظامية الثانية : التفريق بذكر أحد الوصفين - تدبّر صور
منه في بيان الوحي قرآنًا وسنةً
- ٣٤٩ (ت) الصورة النظامية الثالثة: التفريق الشرطي - تدبّر صور منه في بيان
الوحي قرآنًا وسنةً
- ٣٥٤

- (ث) الصورة النظامية الرابعة : التفريق الاستثنائي - تدبر صور منه في بيان الوحي قرآنًا وسنة ٣٥٥
- (ج) الصورة النظامية الخامسة : التفريق الاستدراكي - تدبر صور منه في بيان الوحي قرآنًا وسنة ٣٥٦
- (ح) الصورة النظامية السادسة : التفريق بالغاية - تدبر صور منه في بيان الوحي قرآنًا وسنة ٣٥٧
- الصورة الكلية الرابعة : الاقتران التبعي ٣٥٨
- تدبر صور منه في بيان الوحي قرآنًا وسنة ٣٥٨
- « الصورة الكلية الخامسة : ترتيب الحكم على أمر قد وقع - تدبر صور منه في بيان الوحي قرآنًا وسنة ٣٦٠

السبيل الثالث

سبيل لازم معنى النظم (المفهوم)

(٣٦٥-٥٤٦)

- انقسام لازم معنى النظم ٣٦٦

مفهوم الموافقة

(٣٦٦-٣٩٥)

- تعريفه عند الأصوليين ٣٦٦
- العلاقة بين معناه عند الفقهاء وعند المتكلمين من الأصوليين ٣٦٧
- تدبر صور منه في بيان الوحي قرآنًا وسنة ٣٦٨
- تأصيل دلالة الفحوى (مفهوم / لازم المعنى الموافق) ٣٧٧
- وجه الدلالة اللفظية في الفحوى ٣٨٥
- ثمرة الخلاف في تحرير المعنى في دلالة الفحوى ٣٩١
- الأساس البياني لدلالة الفحوى ٣٩٢

مفهوم المخالفة (لازم معنى النظم المخالف للملزوم)

(٣٩٥-٥٤٦)

- تعريف مفهوم المخالفة ٣٩٥
- الفروق الدلالية بين أسمائه ٣٩٦
- تدبر صور منه في بيان الوحي قرآنًا وسنة ٣٩٧

٣٩٩	آراء العلماء في استنباط المعاني بمفهوم المخالفة.....
٤٠٤	منشأ دلالة مفهوم المخالفة عند القائلين به.....
٤٠٥	أدلة الأخذ بمفهوم المخالفة ، وتَدبّر صورٍ منه في بيانِ الوحي قرآنًا وسنةً
٤١٨	ضوابط الأخذ بمفهوم المخالفة.....
٤٣٨	وجه اشتراط هذه الشروط.....
٤٣٨	مذهب الراغبين عن الأخذ بمفهوم المخالفة.....
٤٤٠	مناط منع الأخذ بمفهوم المخالفة عندهم.....
٤٤١	أدلة المانعين الأخذ بمفهوم المخالفة ، وتَدبّر صورٍ منه في بيانِ الوحي قرآنًا وسنةً.....
٤٤٤	نقد أدلتهم.....
٤٤٧	تقويم مذهبهم.....

أنواع مفهوم المخالفة

(٤٤٩-٥٤٦)

٤٥٠	(١) مفهوم الحصر بأسلوب الشرط وتَدبّر صورٍ منه في بيانِ الوحي قرآنًا وسنةً.....
٤٥٩	(٢) مفهوم الغاية ، وتَدبّر صورٍ منه في بيانِ الوحي قرآنًا وسنةً.....
٤٦٠	وجه دلالة الغاية على مفهوم المخالفة.....
٤٦١	تَدبّر صورٍ منه في بيانِ الوحي قرآنًا وسنةً.....
٤٧٣	(٣) مفهوم الحصر بالصفة.....
٤٧٣	مدلول الصفة عند الأصوليين.....
٤٧٤	موقف العلماء من دلالة التقييد بالصفة على مفهوم المخالفة ، و تَدبّر صورٍ منه في بيانِ الوحي قرآنًا وسنةً.....
٤٨٢	حدود الأخذ بمفهوم المخالفة بالصفة.....
٤٨٩	(٤) مفهوم الحصر بالعدد.....
٤٨٩	مدلول مفهوم العدد.....
٤٨٩	مذاهب العلماء ، وتَدبّر صورٍ منه في بيانِ الوحي قرآنًا وسنةً.....
٤٩٦	(٥) مفهوم الحصر باللقب.....
٤٩٦	مدلول مفهوم اللقب.....
٤٩٦	مذاهب العلماء ، وتَدبّر صورٍ منه في بيانِ الوحي قرآنًا وسنةً.....

- ٥٠١ (٦) مفهوم الحصر بالاستثناء.....
- ٥٠١ المدلول ووجه الدلالة.....
- مذهب الحنفية في دلالة الاستثناء على الإثبات والنفي وعدم دلالاته
- ٥٠٤ على مفهوم المخالفة.....
- ٥٠٥ (٧) مفهوم الحصر بإنما وأنما.....
- ٥٠٦ موقف العلماء من الحصر بإنما.....
- ٥١١ وجه الدلالة.....
- ٥١٣ - دلالة (أنما) المفتوحة على المخالفة ، ومذاهب العلماء
- ٥١٤ تدبّر صور منه في بيان الوحي قرآناً وسنة.....
- ٥٢٠ (٨) مفهوم الحصر بالتعريف.....
- ٥٢٠ تعريفه ، تدبّر صور منه في بيان الوحي قرآناً وسنة.....
- ٥٢٣ أنواع (أل) ودلالاتها.....
- ٥٢٦ (٩) مفهوم الحصر بضمير الفصل.....
- ٥٢٦ مذهب الأصوليين ومناقشته.....
- ٥٢٧ شروط دلالاته
- ٥٢٨ تدبّر صور منه في بيان الوحي قرآناً وسنة.....
- ٥٣٠ (١٠) مفهوم الحصر بالتقديم.....
- ٥٣٠ العربية وحركة بناء صورة المعنى ، ودلالاتها.....
- ٥٣٠ عناية الأصوليين وحدودها.....
- ٥٣١ مناقشة مذهب التقي السبكي في ذلك.....
- ٥٣٤ تدبّر صور منه في بيان الوحي قرآناً وسنة.....
- ٥٣٩ (١١) مراتب أنواع مفهوم المخالفة.....
- ٥٤١ مراتب سبل الاستنباط عند التعارض.....

السبيل الرابع

معالم الطريق إلى استنباط معاني الهدى في سياق السورة

(٦٠٣-٥٤٧)

- ٥٤٨ مجالات التدبر واسنباط المعنى القرآني.....
- ٥٥١ مراحل النظر تدبراً واستنباطاً للمعنى في سياق السورة القرآنية.....

٥٥١	(١) المرحلة الأولى : البصر بموقع السورة على مدرجة السياق القرآني ترتيباً وتنزيلاً.....
٥٥٥	(٢) المرحلة الثانية : البصر بوحدة سياق السورة ومقصودها الأعظم.... روافد استبصار المقصود الأعظم.....
٥٦٢	(٣) المرحلة الثالثة : تقسيم السورة إلى معاهد كلية.....
٥٧٣	(٤) المرحلة الرابعة : التحليل البياني لكلمات وجمل وآيات ومعاهد السورة.....
٥٧٤
٥٨٠
٥٨٠
٥٨٣
٥٨٥
٥٩٠
٥٩٦
٦٠٠
٦٠١

الباب الثاني

استنباط معاني الهدى من بيان الوحي

القسم التطبيقي

(٦٠٣-٩٧١)

٦٠٤
-----	-------

الفصل الأول

استنباط معاني الهدى من آيات الربا من سورة البقرة

(٦٠٨-٧٥٨)

سياق آيات الربا في سورة البقرة

(٦٠٨)

العلاقة بسورة الفاتحة - علاقة سورة البقرة بالفاتحة - علاقة اسم الإشارة في ذلك الكتاب بقوله : (اهدنا الصراط المستقيم) محور المعنى في سورة البقرة - معاهد سورة البقرة - القيمة العلمية لتقسيم السورة إلى معاهد في مجال التحليل البياني .

البيان القرآني عن الربا في سورة الروم - وفي سورة النساء وفي سورة
آل عمران وعلاقة ذلك ببيانه عنه في سورة البقرة

سياقا البيان في سورة البقرة

(٦٢٨)

- أهمية النظر في سياق التثقيف لتفعيل معاني الهدى في سياق التكليف .
البيان عن جزاء استحلال الربا - تدبّر معالم الإعجاز البياني فيه
٦٣١ واستنباط معاني الهدى منه.....
البيان عن الانتهاء من بعد الموعظة وثمرته - تدبّر معالم الإعجاز
٦٧٠ البياني فيه واستنباط معاني الهدى منه.....
البيان عن جزاء العود إلى الربا من بعد البيان عن جزاء استحلاله -
٦٧٨ تدبّر معالم الإعجاز البياني فيه واستنباط معاني الهدى منه.....
٦٨٣ البيان عن المفارقة بين الربا والصدقة - تدبّر معالم الإعجاز البياني فيه..
البيان عن جزاء الإيمان والعمل الصالح - تدبّر معالم الإعجاز البياني
٦٩٠ فيه واستنباط معاني الهدى منه.....
البيان عن الأمر بترك الربا - تدبّر معالم الإعجاز البياني فيه واستنباط
٧٠٦ معاني الهدى منه.....
البيان عن التهديد على التصرف بالربا - تدبّر معالم الإعجاز البياني فيه
٧١٢ واستنباط معاني الهدى منه.....
البيان عن جزاء التوبة عن الربا - تدبّر معالم الإعجاز البياني فيه
٧١٩ واستنباط معاني الهدى منه.....
البيان عن حق المدين المعسر إنظاراً وخطأً عنه - تدبّر معالم الإعجاز
٧٢١ البياني فيه واستنباط معاني الهدى منه.....
بيان الأمر بتقوى المرجع إلى الله - تدبّر معالم الإعجاز البياني فيه
٧٤٦ واستنباط معاني الهدى منه.....
٧٥٤ جماع القول في الآيات.....

الفصل الثاني

استنباط معاني الهدى من فاتحة سورة النساء

- ٧٥٧ المدخل

- علاقة سورة النساء بآيات الربا - المقصود الأعظم من سورة النساء -
 ٩٥٧ موضوعاتها
- ٧٦٣ براعة الاستهلال في سورة النساء
- ٧٦٦ الاستهلال بندااء الناس وأمرهم بتقوى ربهم
- ٧٦٧ العلاقة بين المفتاح والمختتم
- ٧٦٧ تدبّر معالم الإعجاز البياني في نظم مفتاح سورة النساء واستنباط معاني الهدى منه
- ٧٨٦ البيان عن أدب رعاية اليتامى وحمائتهم - تدبّر معالم الإعجاز البياني فيه واستنباط معاني الهدى منه
- ٧٩٨ البيان عن أدب الإقساط إلى اليتامى والإقساط إلى النساء - تدبّر معالم الإعجاز البياني فيه واستنباط معاني الهدى منه
- ٨٢٢ البيان عن حماية المال من عبث السفهاء ، وعن أدب رعاية أموال اليتامى - تدبّر معالم الإعجاز البياني فيه واستنباط معاني الهدى منه
- ٨٤٠ مجمع البيان مما يستنبط من الآيات من معاني الهدى

الفصل الثالث

استنباط معاني الهدى من سورة الهمزة

(٨٨٥ - ٨٥٣)

- ٨٥٣ مدخل
- العلاقة التقابلية بين سورة « النساء » وسورة « الهمزة » - مجمل ما ترسمه سورة « الهمزة » - موقع سورة « الهمزة » في السياق الترتيلي - علاقتها بسورة « العصر » - علاقتها بسورة « الفيل »
- ٨٥٩ النسق الكلي لسورة الهمزة :
- ٨٦٠ القسم الأول من السورة : براعة الاستهلال في سورة الهمزة
- مدلول كلمة (ويل) في اللغة وفي بيان الوحي قرآنا وسنة - دلالة « اللام » في (لكل) - دلالة « الهمزة اللمزة » مادة وصورة - أثر التقارب الصوتي في التقارب الدلالي - الفروق الدلالية بين الكلمتين - مناقشة القول بأن لحروف المباني معاني كما لحروف المعاني (هامش ٨٦٥)

- ٨٦٦ دلالة تعداد الصفتين دون عطف
- ٨٦٧ وجه الدلالة على العموم بكلمة (كل) دون (أل)
- ٨٦٨ علاقة قوله ﷺ : (الذي جمع ما لا وعدده) بما قبله
- ٨٦٩ القراءات في قوله : (جمع) ودلالاتها - ومعنى التعديد في قوله : (عدده)
- ٨٧٠ علاقة ذلك بالمعنى المحوري للسورة
- علاقة قوله ﷺ : (يحسب أن ماله أخلده) بقوله ﷺ : (جمع ما لا وعدده)
- دلالة الفعل (يحسب) في البيان القرآني ، ودلالته في البيان النبوي -
المفارقة بين الدالتين والاستدلال على أن القرآن من عند الله ﷻ ،
- ٨٧٢ وليس من عند النبي ﷺ
- دلالة قوله ﷺ : (أخلده) المعنى الثقيفي في قوله : (يحسب أن ماله
أخلده) انتهاء القسم الأول من سورة الهمزة وما اتسم فيه من الإجمال ...
- ٨٧٤ القسم الآخر من السورة
- ٨٧٥ استهلال القسم الثاني بقوله ﷺ : (كلا) وعلاقته بمستهل القسم الأول :
- ٨٧٥ (ويل)
- استهلال بيان عقبى الهمزة اللمزة بقوله ﷺ : (لينبذن) وما فيه من
المعاني الثقيفية - التناظر والتقابل بين حال الهمزة اللمزة في الدنيا
وحاله في الآخرة
- ٨٧٦ دلالة تسمية النار(الحطمة) في هذه السورة - مذهب أبي الحسن
الحراليّ في سنة القرآن في تسمية الجنة والنار وفقاً للسياق
- ٨٧٧ دلالة الاستفهام في قوله ﷺ (وما أدراك ما الحطمة) - دلالة الإضافة
في (نار الله) - دلالة النعت بقوله ﷺ : (الموقدة) وبقوله ﷺ : (التي
تطلع ...)
- ٨٧٨ دلالة قوله ﷺ : (تطلع) وما فيه من المعاني الثقيفية
- ٨٧٩ وجه الإبانة عن القلوب بالأفئدة
- ٨٨٠ دلالة نعت النار بأنها (عليهم مؤصدة..)
- ٨٨٠ معاني الهدى في قوله ﷺ : (في عمد ممددة)
- ٨٨١ فاصلة القول في البيان القرآني في سورة الهمزة
- ٨٨٢

الفصل الرابع

استنباط معاني الهدى من أحاديث العزل لمنع الحمل في الصحيحين

(٨٨٦-٩٧١)

المدخل ٨٨٦

منهج القول تصنيفاً وتأويلاً واستنباطاً

تأويل أحاديث القسم الأول : ما يعطي ظاهره منع العزل

(٨٩٠-٩٤٠)

أولاً : تأويل حديث أبي سعيد الخدري

(٨٩٠-٩٢٥)

مقارنة الروايات - اصطفاء الرواية الأم - سبب ورود الحديث ، وتأويله

التأويل البياني لقوله (دخلت المسجد فرأيت أبا سعيد الخدري ،

فجلست إليه فسألته عن العزل)..... ٨٩٥

التأويل البياني لقوله : (فقال أبو سعيد خرجنا مع رسول الله ﷺ في

غزوة بني المصطلق)..... ٨٩٧

التأويل البياني لقوله : (فأصبنا سبياً من سبي العرب فاشتبهنا النساء ،

واشتدت علينا العزبة ، وأحببنا الفداء فأردنا أن نعزل) وما في الروايات

من فروق نظمية..... ٩٠٠

التأويل البياني لقوله : (فقلنا نعزل ورسول الله ﷺ بين أظهرنا قبل أن

نسأله ، فسألناه عن ذلك) وما في الروايات من فروق نظمية..... ٩٠٥

التأويل البياني لقوله : (فقال ﷺ : ما عليكم ألا تفعلوا ما من نسمة

كائنة إلى يوم القيامة إلا وهي كائنة) وما بين الروايات من فروق ذات

أثر في المعنى المستنبط من البيان النبوي ٩٠٩

دلالة الحديث على نفي الحرج أو الضرر عن ترك العزل ، وما في

بيانه ﷺ من الزجر عن ممارسة العزل..... ٩١٧

تأكيد المعنى المستنبط من هذه الروايات بأحاديث أخرى..... ٩١٩

(٩٤٠-٩٢٦)

توثيق الرواية - ما يقوم عليه الحديث - الشق الأول: هدي النبي ﷺ في الغيل - تأويله - الاجتهاد النبوي فيما لم يوح إليه ﷺ - ما يستفاد من ذلك.....

الشق الآخر: بيان هديه في أن العزل هو الواد الخفي : تحرير مناط

المشابهة بين العزل والواد الخفي

أحاديث تعارض رواية حديث جذامة بنت وهب.....

طريق الترجيح بين الروايات - نقد الترجيح ونقد القول بالنسخ - طريق

الجمع بين الروايات - بيان مناط المشابهة بين العزل والواد الخفي في

دعوى اليهود - ومناط التكذيب النبوي لدعواهم في قوله ﷺ : كذبت

يهود - ما يستخرج من أحاديث الباب .

تأويل أحاديث القسم الثاني : ما يعطي ظاهره إباحة العزل

(٩٦٥-٩٤١)

أولاً :التأويل البياني لأحاديث البيان السكوتيّ

(٩٥٢-٩٤٣)

تأويل قول جابر بن عبد الله : (كنا نعزل والقرآن ينزل).....

وجه الاستشهاد به على إباحة العزل - مراجعات توثيقية وتأويلية في

خبر جابر - ما بين حديث أبي سعيد الخدري ، وخبر جابر من فروق -

مذهب الخلفاء الأربعة في العزل - أدلة رجحان حديث أبي سعيد على

خبر جابر .

ثانيا : التأويل البياني لأحاديث البيان المقالي

(٩٦٤-٩٥٣)

تأويل حديث جابر في مسلم مرفوعا : «اعزل عنها إن شئت ، فإنه

سيأتيها ما قدر لها».....

توثيق الروايات - وجه الاستشهاد بهذه الروايات - مناقشة الاستشهاد -
التأويل البياني لنظم هذه الروايات - دلالة الأمر في (اعزل عنها)
تأويل قوله ﷺ : (لا أمر ولا أنهي) ما يقوى معنى الزجر. ما يستنبط
من أحاديث البيان المقالي الدال ظاهرها على إباحة العزل .

٩٦٥ مجامع البيان من أحاديث العزل

٩٧٣ الخاتمة.....

القرآن والحث على إنتاج المعرفة لا اجترارها وتوثيق الخبر ورفض
التبعية العمياء السياق النوعي لمعاني القرآن الكريم
دلالات حديث القرآن عن نفسه في مفتح سورة البقرة
العلاقة بين المعنى التكليفي والمعنى الثقيفي في البيان القرآني
مشغلة الأصولي المعنى التكليفي ، ومشغلة البلاغي المعنى الثقيفي
أهمية الاجتهاد في استنباط المعنى الثقيفي لتفعيل المعنى التكليفي في
نفس السامع

أهمية كتاب (أسرار البلاغة) للأصوليين

الدعوة إلى تجديد الفهم عن الله ﷻ وعن رسوله ﷺ ، وعلاقتها
بالدعوة إلى إعادة قراءة القرآن بمنجزات العصر التأويلية ، وبيان
ما فيها من تجاوز منهجي

ضوابط حركة التجديد - أثر الغفلة عن تلك الضوابط في التجديد .

مراحل مسير العلمانيين إلى غايتهم التخريبية : تغريب الإسلام الحق -

تغيب الإسلام الحق من الحياة - تجريم الإسلام الحق ومحاربه .

الفريضة الغائبة من جهود غير قليل من المشتغلين بالبيان القرآني .

وجوب المجاهدة بالكلمة الحق .

١٠٠٥ ثبت المصادر والمراجع.....

١٠١١ فهرس الموضوعات والمسائل.....