

الجمهورية العربية السورية
وزارة التعليم العالي
جامعة دمشق

مدرسة الشريعة
قسم علوم القرآن والأحكام
علماء التفسير وعلوم القرآن

ضوابط القطعي من تفسير

القرآن الكريم

(دراسة نظرية تطبيقية)

رسالة أعدت لنيل درجة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن

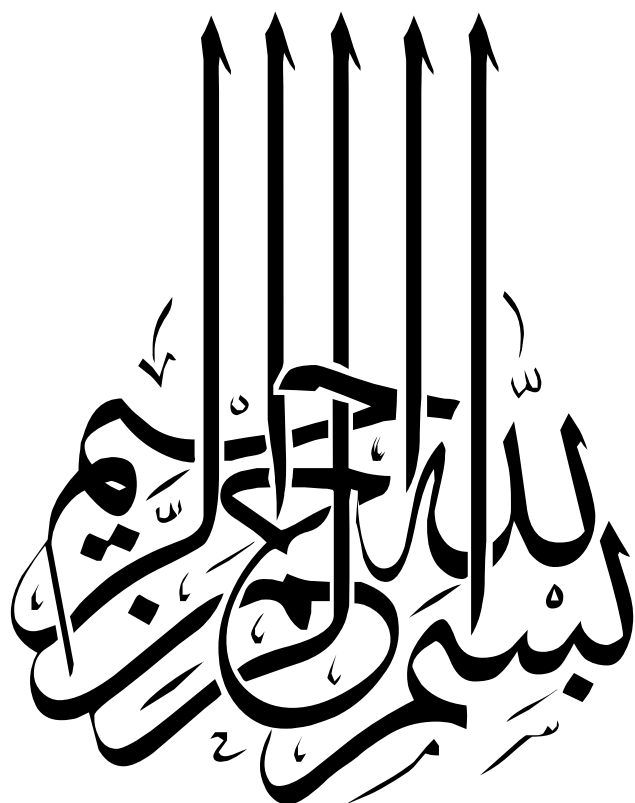
إعداد الطالب

محمد محمد ياسين

إشراف الأستاذ الدكتور

محمد يوسف الشربجي

١٤٣٢هـ - ٢٠١١م



شكرٌ وتقديرٌ

لا يسعني وقد وفقني الله ﷻ لإتمام هذا البحث إلا أن أقدم خالص الشكر والعرفان بالجميل لفضيلة المشرف الدكتور محمد يوسف الشربجي على ما بذله من الجهد في قراءة هذا البحث، وما أفادني به من توجيهاته ونصحه.

كما أتقدم بالشكر والتقدير للقائمين على جامعة دمشق بشكل عام، وكلية الشريعة بشكل خاص، على اهتمامهم بالبحث العلمي والباحثين.

وأسأل الله ﷻ أن يشرفنا بخدمة كتابه، ويفتح علينا أبواب تأويله، ويوفقنا للعمل به، وأن يتقبل هذا العمل، ويجعله خالصاً لوجهه الكريم، فهو السميع المجيب.

الرموز المستخدمة في البحث:

ط	طبعة
ع	عدد
ص	صفحة
ج	جزء
مج	مجلد
د.ط.	دون رقم طبعة
د.ت.	دون تاريخ
تح	تحقيق
ش	إشراف
ت	تاريخ وفاة المؤلف
ر	رقم
نص	تصحيح
د	دكتور
تع	تعليق
مر	مراجعة
هـ-	هجري
م	ميلادي

الفهارس العامة

- فهرس الأحاديث المرفوعة
- فهرس تراجم الأعلام
- فهرس المراجع
- فهرس المحتويات

فهرس الأحاديث المرفوعة

طرف الحديث	الراوي	الصفحة
أتدرون ما الكوثر؟	أنس بن مالك	٢٥٩
اتقوا ديث إلاً ما علمتم	عبد بن عباس	٣٣٠ ، ٣٣١
إذا دخل أهل نة نة	صهيب	٢٥٧
ألا إن القوة الرمي	عقبة بن عامر	٢٥١
أن تدعو ندأ وهو خلقك	عبد بن مسعود	٣٢٨ ، ٣٢٩
أنزل القرآن على أربعة أحرف	عبد بن عباس	٩٩
إنَّ قد صدقك	زيد بن أرقم	٣٤٦
إن لا مع أم على ضلالة	عبد بن عمر	٢٧٧
إ ذلك سواد الليل، وبياض النهار	عدي بن حا	٢٤٩
إ ي ضر؛ لأنه جلس على قروة بيضاء	أبو هريرة	٢٤٦
إنه ليس الذي تعنون	عبد بن مسعود	٢٥٥ ، ٢٥٦
أيؤذيك هوام رأسك؟	كعب بن عجرة	٣٤٤
تقطع اليد ربع دينار فصاعداً	عائشة	٢٦٤
جاورت يحراء، فلما فضيت جوازي هبطت	جابر بن عبد	٣٥٢
خذوا ، خذوا ، قد جعل ن سبيلا	عبادة بن الصامت	٢٦١
عمداً صنعته يا عمر	بريدة	٢٨٨
فبينما أنا أمشي عت صوتاً من السماء	جابر بن عبد	٣٥٧
القاتل لا يرث	أبو هريرة	١٥١
قد أنزل القرآن فيك و صاحبك	سهل بن سعد	٣٣١
قيل له إسرائيل: {ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة}	أبو هريرة	٢٤٦
لا تتبعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدر	عثمان بن عفان	١٥١ ، ٢٦٣
لا تتبعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً ثل	أبو سعيد دري	٢٦٣

١٥٣	عبادة بن الصامت	لا صلاة من يقرأ بفافة الكتاب
٢٦٣، ١٥٢	أبو هريرة	لا معبأة امرأة وعمتها ولا براءة خالتها
٢٤٧	عبد الله بن مسعود	لا يلزم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأَنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله لا يحدى ثلاث
٢٦٢، ١٥١، ٢٩٠	أسامة بن زيد	لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم
٢٨٧	أبو هريرة	لا يقبل الصلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ
٢٤٧	عائشة	لعلك تريد أن ترجعي إلى رفاة؟
٢٦٧	علي بن أبي طالب	لو دخلوها، يزالوا فيها يوم القيامة
٢٥٥	عبد الله بن مسعود	ليس ذلك، إنما هو الشرك
٢٥٥	عبد الله بن مسعود	ليس كما تقولون
٢٥٥	عبد الله بن مسعود	ليس هو كما تظنون
٣٤٤	كعب بن عجرة	ما كنت أرى أن أهد بلغ منك ما أرى، أأد شاة؟
٢٦٧	أبو سعيد الخدري	ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها إثم، ولا قطيعة رحم
٢٥٢	عدي بن حاتم	أغضب عليهم اليهود، والضال النصارى
٣٥٥	عائشة	مه يا عائشة؛ فإن أبا الفحش والتفحش
١٠٦	شداد بن أوس	ولا يفقه العبد كل الفقه
١١٢	أبو هريرة	والذي نفسي بيده: ليوشكن أن يزل فيكم ابن مريم
٣٥٥	عائشة	يا عائشة: لا تكوني فاحشة
٢٦٧	أبو هريرة	يستجاب لأحدكم ما يعجل
٢٥٢	عدي بن حاتم	اليهود مغضوب عليهم، والنصارى ضاللون

فهرس تراجم الأعلام

الصفحة	اسم العلم
٢٠٢	إبراهيم بن خالد بن أ اليمان، أبو ثور، الكلا البغدادي.
٢٧٦	إبراهيم بن سيار بن هانئ، أبو إسحاق، البصري اعتر ، ا عروف بالنظام.
١١	إبراهيم بن علي بن يوسف، أبو إسحاق، ال الدين الف وز آبادي.
٣١٩	إبراهيم بن عمر بن إبراهيم، أبو إسحاق، ا ع ي.
٢٠	إبراهيم بن عمر بن حسن، أبو اسن، برهان الدين البقاعي.
٢٣٦	إبراهيم بن مد بن إبراهيم، أبو إسحاق، ركن الدين الإسفراي .
٨	إبراهيم بن موسى بن مد، أبو إسحق، الشاط .
٢١١	أ د بن إدريس بن عبد الر ن، أبو العباس، شهاب الدين القرا .
٣٦	أ د بن اسن ابن قدامة، أبو العباس، شرف الدين، ا عروف بابن قاضي ا بل.
١١٣	أ د بن عبد ا ليم بن عبد السلام، أبو العباس، تقي الدين ابن تيمية.
٣١٥	أ د بن عبد الرحيم، أبو عبد العزيز، شاه و ا الدهلوي.
٨٧	أ د بن علي بن اس ، أبو بكر، الرازي ا صاص.
١٣	أ د بن علي بن مد، أبو الفضل، شهاب الدين، ابن حجر العسقل .
١٢١	أ د بن فارس بن زكريا، أبو اس ، الرازي، ا عروف بابن فارس.
٢٢٣	أ د بن مد بن إبراهيم، أبو إسحاق، الثعل النيسابوري.
٤١	أ د بن مد بن إسحاق، أبو علي، نظام الدين الشاشي.
٢٢٣	أ د بن يوسف بن عبد الدائم، أبو العباس، شهاب الدين، ا عروف بالسم ا ل .
٤١	إسحاق بن إبراهيم، أبو يعقوب، الشاشي ا راسا .
١١٢	إ ا عيل بن عمر بن كث ، أبو الفداء، عماد الدين، البصري الدمشقي.
٣٢٤	أوس بن الصامت بن قيس بن أصرم، الأنصاري ا زرجي.
٤٠٦	ا ارث بن أسد ا اس ، أبو عبد ا ، البصري البغدادي.
٤٩	ا اسن بن شهاب بن علي، أبو علي، العكبري ا نبلي.
١٩٧	ا اس بن مد بن ا فضل، أبو القاسم، ا عروف بالراغب الأصفها .

٣٢٤	خولة بنت ثعلبة بن أصرم، الأنصارية ا زرجية.
٢٤٧	رفاعة بن سموال القرطي.
٣٤٥	زيد بن أرقم بن زيد بن قيس، الأنصاري ا زرجي.
٢	زين الدين بن إبراهيم بن مد، ا معروف بابن نجيم ا نفي.
٢٤٨	سعيد بن جب بن هشام، أبو عبد ا ، الكو الأسدي.
٢٤٨	سعيد بن اسيب بن حزن، أبو مد.
٣٠٤	سليمان بن خلف بن سعد، أبو الوليد، الباجي ا الكي.
٨	سليمان بن عبد القوي، أبو الربيع، م الدين، الطو الصرصري.
٣٥٣	الضحاك بن مزاحم، أبو القاسم، ا لا البلخي.
١٨٣	ضمرة بن العيص بن ضمرة، ا زاعي.
٢٣١	طاهر بن صا بن أ د، الدمشقي، الشه بطاهر ا زائري.
١٨٣	العاص بن وائل السهمي.
١٤٢	عبد ا ق بن غالب ابن عطية، أبو مد، الغرناطي.
٢٣٢	عبد الرؤوف بن تاج العارف بن علي، زين الدين، ا ناوي القاهري.
٤٢٤	عبد الر بن بن أ د بن عبد الغفار، أبو الفضل، عضد الدين، الإ ي.
٤٤	عبد الر بن بن أ بكر، أبو الفضل، جلال الدين، السيوطي.
٢٤٧	عبد الر بن بن الزيد بن زيد بن أمية.
٢٢٢	عبد الر بن بن زيد بن أسلم، ا د .
١٠٧	عبد الر بن بن علي بن مد، أبو الفرج، مال الدين، ا معروف بابن ا وزري.
٨٤	عبد الر بن بن عمر بن رسلان، أبو الفضل، جلال الدين، البلقية .
٢١٩	عبد الر بن بن مد بن إدريس، أبو مد، ا معروف بابن أ حا الرازي.
٥٩	عبد الرحيم بن ا سن بن علي، أبو مد، مال الدين، الإسنوي.
٣٧١	عبد ا بن أ د بن مود، أبو ال كات، حافظ الدين، النسفي.
١٠٧	عبد ا بن عمر بن مد، أبو ا ، ناصر الدين، البيضاوي الش ازي.
٤٤	عبد ا بن عمر بن عيسى، أبو زيد، الدبوسي البخاري.
٤٧	عبد ا بن مد ابن قدامة، أبو مد، موفق الدين، ا قدسي الدمشقي.
٥١	عبد الملك بن عبد ا بن يوسف، أبو اعا ، ركن الدين، ا و ي .
١٧	عبد الوهاب بن علي بن عبد الكا ، أبو نصر، تاج الدين، السبكي.

٧٨	عبيد بن أسد ، أبو أسد ، الكرخي.
٦٢	عبيد بن مسعود بن مود ، صدر الشريعة ، أبو البخاري.
٢٣٧	عثمان بن عبد الرحمن بن موسى ، أبو عمرو ، تقي الدين ، المعروف بابن الصلاح.
٢٩٥	عثمان بن عمر بن أبي بكر ، أبو عمرو ، المال الدين ، المعروف بابن الحاجب.
٢٤٩	عدي بن حاتم بن عبد الله ، أبو طريف ، الطائي.
٣٥٢	عروة بن الزبير بن العوام ، أبو عبد الله ، الأسدي القرشي.
٢٥٠	عقبة بن عامر ، الهذلي ، أبو راد.
٣٣٥	عكرمة بن عبد الله ، أبو عبد الله ، الهذلي بري.
١٤	علي بن أحمد بن سعيد ، أبو محمد ، المعروف بابن حزم الأندلسي الظاهري.
١٩٧	علي بن أحمد بن محمد ، أبو أسد ، الواحدي.
٥٠	علي بن سليمان بن أحمد ، الرضاوي ، الدمشقي الصافي.
٧٠	علي بن محمد ، أبو أسد ، عماد الدين الطائي ، المعروف بالكيا ، الراسي.
١٦	علي بن محمد بن إبراهيم ، أبو محمد ، علاء الدين ، الدمشقي ، المعروف بالازن.
٣٤	علي بن محمد بن أسد ، أبو أسد ، فخر الإسلام ، البزدوي.
١١	علي بن محمد بن سنان ، أبو أسد ، سيف الدين ، الأمدي.
١٢ ، ١١	علي بن محمد بن علي ، المعروف بالشريف ، الرجا .
٢٥٤	علي بن علاء الدين ، السمرقندي.
٢٢٤	عمر بن علي بن عادل ، أبو حفص ، سراج الدين ، الدمشقي ، المعروف بابن عادل.
٣٢٤	عويمر بن أبيض ، العجلا ، الأنصاري.
١٦٠	عياض بن موسى بن عياض ، أبو الفضل ، اليحص ، المعروف بالقاضي عياض.
٢٤٥	كعب بن عجرة بن أمية ، أبو محمد ، البلوي السوائي.
٢٦١	ماعز بن مالك ، الأسلمي.
٣٣٥	أحمد بن جبر ، أبو أحمد ، الكي ، الخزومي.
٣٠٥	فوط بن أحمد بن أسد ، أبو طاب ، الكلؤد .
٢٠٧	محمد بن أحمد ، أسد الدين ، الشري ، الحصري.
١٤١	محمد بن أحمد بن جزي ، الكل ، الغرناطي.
١٥٩	محمد بن أحمد بن رشد ، أبو الوليد ، القرط ، المعروف بابن رشد ، الد.
٣٨	محمد بن أحمد بن سهل ، أبو بكر ، أسد الأئمة ، السرخسي.

١٤٩	مد بن أ د بن عبد العزيز، أبو البقاء، تقي الدين، المعروف بابن النجار الفتوحى.
٣٠٤	مد بن أ د بن علي، أبو عبد ا ، التلمسا ا س .
١٥٥	مد بن أ د بن مد بن إبراهيم، جلال الدين ا لمي.
٤١٥	مد بن أ د بن مد، أبو الوليد، المعروف بابن رشد ا فيد.
٢٣٧	مد بن إ ا عيل بن إبراهيم، أبو عبد ا ، البخاري.
٢٠١	مد بن إ ا عيل بن صلاح، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف بالأم الصنعا .
١٥٦	مد أم بن عمر عابدين بن عبد العزيز، الدمشقي، المعروف بابن عابدين.
٩٧	مد الأم بن مد ا ختار بن عبد القادر، ا ك الشنقيطي.
١٨٨	مد أم بن مود، البخاري، المعروف بأم بادشاه.
٥٦	مد بن أ بكر بن أيوب، أبو عبد ا ، س الدين، المعروف بابن قيم ا وزية.
٤	مد بن ا در بن عبد ا ، أبو عبد ا ، بدر الدين، الزركشي.
٢٨	مد بن جرير بن يزيد، أبو جعفر، الط ي.
٢٥٤	مد مال الدين بن مد سعيد، أبو الفرج، المعروف مال الدين القا ي.
٤٣٠	مد رشيد بن علي رضا، ا سي .
١٠٦	مد بن سعد بن منيع، أبو عبد ا ، البصري، المعروف بابن سعد.
٢٧٢	مد بن الطيب بن مد، أبو بكر، الباقل ا القاضي.
٢٨٤	مد بن عبد الرحيم بن مد، أبو عبد ا ، صفي الدين، الأرموي.
٣١٧	مد عبد العظيم، الزرقا .
١٧٠	مد بن عبد ا ، أبو بكر، الصير البغدادي.
٣٣٣	مد بن عبد ا بن دويه، أبو عبد ا ، المعروف با اكم النيسابوري.
٢٠٨	مد بن عبد ا بن مد، أبو بكر، ا عافري، المعروف بابن العر ا الكي.
٤٢٩	مد عبده بن حسن خ ا ، التركما .
٣٧	مد بن عبد الواحد بن عبد ا ميد، الإسكندري، المعروف بالكمال ابن ا مام.
٧٥	مد بن علي بن الطيب، أبو ا س ، البصري ا عتر .
٣٠٢	مد بن علي بن عمر، أبو عبد ا ، ا لازري.
٦٥	مد بن علي بن مد، أبو عبد ا ، الشوكا ، الصنعا .
١٨٠	مد بن علي بن وهب، أبو الفتح، تقي الدين، القش ي، المعروف بابن دقيق العيد.
٢٤	مد بن عمر بن ا س ، أبو عبد ا ، فخر الدين الرازي.

٤٣١	مد فريد بن مصطفى وجدي.
٩	مد بن مد بن أ د، زين الدين، الطوسي، المعروف بأ حامد الغزا .
٤٢٣	مد بن مد بن الحسن، أبو جعفر، نص الدين، الطوسي.
٥٦	مد بن مد بن حسن، أبو عبد ا ، المعروف بابن أم ا ج.
١٢	مد بن مد بن عرفة، أبو عبد ا ، التونسي الورعمي.
٥٥	مد بن مد بن مود، أبو منصور، ا تريدي.
٧٥	مد بن يي الدين مد بن مصطفى، أبو السعود، العمادي التركي.
٤٥	مد بن مد نظام الدين، أبو العياش، ر العلوم للكنوي ا ندي.
٤	مد بن يوسف بن حيان، أبو حيان، أث الدين، الأندلسي.
٢٢	مود بن أ بكر بن حامد، أبو الثناء، سراج الدين، الأرموي.
١٠٠	مود شلتوت.
٦	مود بن عبد ا بن مود، أبو الثناء، شهاب الدين، الألويسي.
٨٠	مود بن عمر بن مد، أبو القاسم، الز شري.
٢٥	مسعود بن عمر بن عبد ا ، أبو سعيد، سعد الدين، التفتازا .
٢٣٧	مسلم بن ا جاج بن مسلم، أبو ا سد ، القش ي النيسابوري.
٣٦٠	مسلم بن يسار، أبو عبد ا ا كي البصري.
١٠	منصور بن مد ابن أ د، أبو ا ظفر، السمع ا التميمي.
٣٦٠	نافع بن الأزرق بن قيس، أبو راشد، ا نفي البصري.
١٥٥	بن شرف، أبو زكريا، يي الدين، النووي.

فهرس المراجع

أولاً- القرآن الكريم.

ثانياً- سائر المصادر:

- أبكار الأفكار أصول الدين: لعل بن مد، سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١هـ-)، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، د.ط، ١٤٢٣هـ-، ٢٠٠٢م، تج. د. أ. د. مد اهدي.
- الإاج شرح انهاج: لعبد الوهاب بن علي، تاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ-)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط ١، ١٤٠١هـ-، ١٩٨١م، تج. د. شعبان مد إاعيل.
- الإتيقان علوم القرآن: لعبد الر بن أ بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ-)، دار الفكر، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤١٦هـ-، ١٩٩٦م، تج. سعيد اندوب.
- إجابة السائل شرح بغية الآمل: مد بن إاعيل، الأم الصنعا (ت ١١٨٢هـ-)، مؤسسة الرسالة، ب و ت، ط ١، ١٩٨٦م، تج. القاضي حسد السياغي، د. حسن مقبو الأهدل.
- إحكام الفصول أحكام الأصول: لسليمان بن خلف، أبو الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ-)، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ب و ت، ط ٢، ١٤١٥هـ-، ١٩٩٥م، تج. عبد ا يد تركي.
- الإحكام أصول الأحكام: لعل بن أ د بن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ-)، دار ا ديث، القاهرة، ط ١، ١٤٠٤هـ-.
- الإحكام أصول الأحكام: لعل بن مد، سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١هـ-)، دار الصميعي، الرياض، ط ١، ١٤٢٤هـ-، ٢٠٠٣م، تع. الشيخ عبد الرزاق عفيفي.
- أحكام القرآن: لأ د بن علي، أبو بكر الرازي ا صاص (ت ٣٧٠هـ-)، دار إحياء التراث العرب ، مؤسسة التاريخ العرب ، ب و ت، ١٤١٢هـ-، ١٩٩٢م، تج. مد الصادق قمحاوي.
- أحكام القرآن: مد بن عبد ا ، أبو بكر ابن العرب (ت ٥٤٣هـ-)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ط ٣، ١٤٢٤هـ-، ٢٠٠٣م، تج. مد عبد القادر عطا.
- أدب الدنيا والدين: لعل بن مد بن حبيب اآوردي (ت ٤٥٠هـ-)، دار اقرأ، ب و ت، ط ٤، ١٤٠٥هـ-، ١٩٨٥م، تع. مد كر راجح.
- الأذكار ا نتخبة من كلام سيد الأبرار: ليح بن شرف، يي الدين النووي (ت ٦٧٦هـ-)، دار الفكر، لبنان، ب و ت، د.ط، ١٤١٤هـ-، ١٩٩٤م.

- إرشاد العقل السليم إ مزايا القرآن الكر : مد بن مد، أبو السعود العمادي (ت ٩٥١هـ)، دار إحياء التراث العرب ، ب و ت، د. ط، د. ت.
- إرشاد الفحول إ قيق ا ق من علم الأصول: مد بن علي الشوكا (ت ١٢٥٠هـ)، دار الفضيلة، الرياض، ط ١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠ م، تج. سامي بن العر الأثري.
- أساس البلاغة: مود بن عمر، أبو القاسم الز شري (ت ٥٣٨هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨ م، تج. مد باسل عيون السود.
- أساس التقديس علم الكلام: مد بن عمر، فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، مؤسسة الكتب الثقافية، ب و ت، ط ١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥ م.
- أسباب ال ول: لعل بن أ د الواحدي (ت ٤٦٨هـ)، دار الإصلاح، السعودية، الدمام، ط ٢، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢ م، تج. عصام عبد ا سن يدان.
- أسباب ال ول (أسانيدھا وأثرھا نفس القرآن الكر): للشيخ بن عة سهل، أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى، السعودية، مكة المكرمة، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢ م.
- أسباب ال ول وأثرھا بيان النصوص (دراسة مقارنة ب أصول الفقه وأصول التفس): للدكتور عماد الدين مد الرشيد، أطروحة دكتوراه، دار الشهاب، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩ م.
- الاستيعاب معرفة الأصحاب: ليوسف بن عبد ا بن عبد ال ، (ت ٤٦٣هـ)، دار الأعلام، الأردن، عمان، ط ١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢ م، تص. عادل مرشد.
- أسد الغابة معرفة الصحابة: لعل بن مد، ابن الأثر ا زري (ت ٦٣٠هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤١٥هـ، تج. علي معوض، وعادل عبد ا وجود.
- أس ا طالب شرح روض الطالب: لزكريا بن مد الأنصاري (ت ٩٢٦هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٠ م، تج. د. مد مد تامر.
- الأشباه والنظائر: لعبد الوهاب بن علي، تاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤١١هـ، ١٩٩١ م، تج. علي معوض، وعادل عبد ا وجود.
- الأشباه والنظائر على مذهب أ حنيفة النعمان: لزين الدين بن إبراهيم، ابن يم (ت ٩٧٠هـ)، مع شرحه غمز عيون البصائر: لأ د بن مد مكى، ا موي (ت ١٠٩٨هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥ م.
- الإصابة ييز الصحابة: لأ د بن علي، ابن حجر العسقل (ت ٨٥٢هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، د. ط، د. ت، تج. علي مد البجاوي.
- أصول التفس وقواعده: الد عبد الر بن العك، دار النفائس، ب و ت، ط ٢، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦ م.

- أصول السرخسي: مد بن أحمد، السرخسي (ت ٤٩٠هـ-)، عنت بنشره لجنة إحياء أعارف النعمانية يدر آباد الدكن باند، د.ط، د.ت، تح. أ. الوفا الأفا .
- أضواء البيان إيضاح القرآن بالقرآن: مد الأم بن مد، الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ-)، دار الفكر، ب. وت، ١٤١٥هـ-، ١٩٩٥م، تح. مكتب البحوث والدراسات.
- إعانة الطالب على حل ألفاظ فتح المعاني: لعثمان بن محمد شطا، الدمياطي (ت بعد ١٣٠٢هـ-)، دار الفكر، ب. وت، د.ت، د.ط.
- الاعتصام: لإبراهيم بن موسى، أبو إسحق الشاط (ت ٧٩٠هـ-)، دار التوحيد، د.ط، د.ت، تع. مشهور بن حسن آل سليمان.
- الأعلام: الدين الزركلي، دار العلم للملاي، لبنان، ب. وت، ط ١٥، ٢٠٠٢م.
- إعلام أوقعه عن رب العالمين: مد بن أحمد بكر الزرع، ابن قيم الزية (ت ٧٥١هـ-)، دار الأمل، ب. وت، د.ط، ١٩٧٣هـ-، تح. طه عبد الرؤوف سعد.
- الإقناع فقه الإمام أحمد بن حنبل: موسى بن أحمد، أبو النجا الجاوي (ت ٩٦٠هـ-)، دار المعرفة، لبنان، ب. وت، تح. عبد اللطيف السبكي.
- الأقوال الشاذة التفسر: للدكتور عبد الرحمن بن صالح الدهش، وهو أطروحة دكتوراه، صادر عن جامعة الكويت، بريطانيا، مانشستر، ط ١، ١٤٢٥هـ-، ٢٠٠٤م.
- الإكمال رفع الارتفاع عن المؤلف واختلاف الألفاء والكلمات والأنساب: لعلي بن هبة، ابن ماكولا (ت ٤٧٥هـ-)، دار الكتاب الإسلامي، الفاروق الحديثة، مصر، القاهرة، ط ٢، تح. عبد الرحمن العلمي، ونايف العباس.
- إمام العوام عن علم الكلام: مد بن محمد، أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ-)، ضمن "مجموعة رسائل الإمام الغزالي"، دار الفكر، لبنان، ب. وت، ط ١، ١٤٢٤هـ-.
- إنشاء الغمر بأبناء العمر: لأحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ-)، وزارة الأوقاف، مصر، القاهرة، ١٤١٩هـ-، تح. د. حسن حبشي.
- الانتصار الرد على المعتزلة والقدرية الأشرار: ليحيى بن سعيد، العمري (ت ٥٥٨هـ-)، دار أضواء السلف، الرياض، ط ١، ١٩٩٩م، تح. سعود بن عبد العزيز السلف.
- الأنساب: لعبد الكرم بن محمد، السمعاني (ت ٥٦٢هـ-)، دار الأمان، لبنان، ب. وت، ط ١، ١٤٠٨هـ-، تع. عبد الله عمر البارودي.
- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يهل به: مد بن الطيب، أبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣هـ-)، دار الكتب، لبنان، ط ١، ١٤٠٧هـ-، تح. عماد الدين حيدر.

- أنوار الوق أنواء الفروق (الفروق): لأمد بن إدريس، القرا (ت ٦٨٤هـ-)، ومعه: إدرار الشروق على أنوار الفروق: لقاسم بن عبد الله، ابن الشاط (ت ٧٢٣هـ-)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ-، تج. خليل منصور.
- أنوار التل وأسرار التأويل: لعبد الله بن عمر، ناصر الدين البيضاوي (ت ٦٨٥هـ-)، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
- إثار الق على الق رد اللافات إلهب الق من أصول التوحيد: ممد بن إبراهيم، السليم (ت ٨٤٠هـ-)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٧م.
- إيضاح الكون الذيل على كشف الطنون: لإميل باشا بن ممد أم البغدادي (ت ١٣٣٩هـ-)، دار إحياء التراث العرب، لبنان، بيروت، د.ط، د.ت، تص. ممد شرف الدين، ورفعت بيكله الكليسي.
- الباعث اثيث: لأمد ممد شاكر، وهو شرح اختصار علوم الحديث: لإميل بن عمر، ابن كندالدمشقي (ت ٧٧٤هـ-)، مكتبة المعارف، الرياض، ط ١، ١٤١٧هـ-، تج. علي بن حسن الم.
- البحر الرائق شرح كدقائق: لزبن الدين بن إبراهيم، ابن ميم (ت ٩٧٠هـ-)، دار المعرفة، بيروت، ط ٢، د.ت.
- ر العلوم: لعلي بن علاء الدين السمرقندي (ت ٨٨٠هـ-)، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت، تج. د. مود مطرجي.
- البحر ايط أصول الفقه: ممد بن ادر، الزركشي (ت ٧٩٤هـ-)، وزارة الأوقاف بالكويت، ط ٢، ١٤١٣هـ-، تج. د. عمر الأشقر، مر. د. عبد الستار أبو غدة.
- البحر ايط النفس: ممد بن يوسف، أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ-)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط ١، عام ١٤١٣هـ-، تج. عادل عبد وجود، وعلي معوض.
- وث أصول النفس: لفهد الرومي، مكتبة التوبة، ط ٤، ١٤١٩هـ-.
- بدائع الفوائد: ممد بن أب بكر الزرعي، ابن قيم الزية (ت ٧٥١هـ-)، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة، ط ١، ١٤١٦هـ-، تج. هشام عطا، وعادل العدوي، وأشرف أ.د.
- البدر الطالع حاسن من بعد القرن السابع: ممد بن علي الشوكا (ت ١٢٥٠هـ-)، دار المعرفة، لبنان، بيروت، د.ط، د.ت.
- البدر اند ريج الأحاديث والآثار الواقعة الشرح الكب: لعمر بن علي، ابن المقن (ت ٨٠٤هـ-)، دار الجرة، السعودية، الرياض، ط ١، ١٤٢٥هـ-، تج. مصطفى أبو الغيط.
- الهان أصول الفقه: لعبد الملك بن عبد الله، إمام الحرم المي (ت ٤٧٨هـ-)، دار الأنصار، القاهرة، ط ٢، ١٤٠٠هـ-، تج. د. عبد العظيم الديب.

- إلهان علوم القرآن: مد بن إد، الزركشي (ت ٧٩٤هـ-)، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط ٣، ١٤٠٤هـ-، تج. مد أبو الفضل إبراهيم.
- البستان ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان: مد بن مد، ابن مر التلمسا (ت بعد ١٠١٤هـ-)، دار المطبوعات العلمية، زائر، د.ط، د.ت.
- بصائر ذوي التمييز لطائف الكتاب العزيز: مد بن يعقوب، الف وز آبادي (ت ٨١٧هـ-)، المكتبة العلمية، ب.وت، د.ط، ١٤٠٣هـ-.
- بغية الوعاة طبقات اللغويين والنحاة: لعبد الرحمن بن أ بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ-)، دار الفكر، ط ٢، ١٣١٩هـ-، تج. مد أبو الفضل إبراهيم.
- البلغة تراجم أئمة النحو واللغة: مد بن يعقوب، الف وز آبادي (ت ٨١٧هـ-)، مكتبة إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط ١، ١٤٠٧هـ-، تج. مد مصري.
- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل مسائل استخراج: مد بن أ د، ابن رشد القرطبي (ت ٥٢٠هـ-)، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ب.وت، ط ٢، ١٤٠٨هـ-، تج. د. مد حجي.
- تاج التراجم: لقاسم بن فطوفا، السودو (ت ٨٧٩هـ-)، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٤١٣هـ-، تج. مد يوسف.
- تاج العروس من جواهر القاموس: مد بن مد، مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ-)، مطبعة حكومة الكويت، ١٣٩٧هـ-، ١٩٧٧ م، تج. مصطفى حجازي.
- تاج اللغة وصحاح العربية (الصحاح): لإميل بن إد، الوهري (ت ٣٩٣هـ-)، دار العلم للملايين، ب.وت، ط ٢، ١٣٩٩هـ-، تج. أ د عطار.
- التاج والإكليل مختصر خليل: مد بن يوسف، ابن أ القاسم العبدري (ت ٨٩٧هـ-)، دار الفكر، ب.وت، ط ٢، ١٣٩٨هـ-.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: مد بن أ د، الذهبي (ت ٧٤٨هـ-)، دار الكتاب العربي، لبنان، ب.وت، ط ١، ١٤١٤هـ-، تج. د. عمر تدمري.
- تاريخ قضاة الأندلس: لعلي بن عبد الله، النباهي (ت بعد ٧٩٣هـ-)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب.وت، ط ١، ١٤١٥هـ-، تج. دة مر طوبل.
- التاريخ الكبير: مد بن إميل، البخاري (ت ٢٥٦هـ-)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب.وت، د.ط، د.ت، مراقبة د. مد عبد المعيد خان.
- تاريخ مدينة دمشق، وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل، أو اجتاز بنواحيها من واردتها وأهلها: لعلي بن الحسن، ابن عساكر (ت ٥٧١هـ-)، دار الفكر، ب.وت، ١٤١٥هـ-، تج. عمر العمروي.

- تاريخ مدينة السلام وأخبار مدنها وذكر قطب العلماء من أهلها ووارديها: لأحمد بن علي، المطب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ، تج. د. بشار معروف.
- التبصرة أصول الفقه: لإبراهيم بن علي، أبو إسحاق الشاذلي (ت ٤٧٦هـ)، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤٠٣هـ، تج. د. محمد حسن هيتو.
- التبيان أقسام القرآن: محمد بن أبي بكر الزرعي، ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، ط ٢، ١٤١٨هـ، تج. فوزي دزيمر.
- التمهيد شرح التحرير أصول الفقه: لعلي بن سليمان، علاء الدين ارداوي (ت ٨٨٥هـ)، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢١هـ، تج. عبد الرحمن بن أبي، عوض القرني، أ. د. السراج.
- التمهيد علم النفس: لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، رسالة ماجستير، تج. زهير علي نور، ش. د. محمد خضر، جامعة أم القرى، ١٤٠٤هـ.
- التحرير والتنوير: محمد الطاهر ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ)، الدار التونسية، تونس، ١٩٨٤م.
- التحصيل من الأصول: محمد بن أبي بكر، سراج الدين الأرموي (ت ٦٨٢هـ)، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٨هـ، تج. د. عبد الحميد أبو زيد.
- حقيق أراد أن النهي يقتضي الفساد: لميل بن كيكلي، العلاني (ت ٧٦١هـ)، دار الكتب الثقافية، الكويت، د. ط، د. ت، تج. د. إبراهيم السلفي.
- ريج الفروع على الأصول: محمد بن أبي بكر، (ت ٦٥٦هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٣٩٨هـ، تج. د. محمد أديب صا.
- تدريب الراوي شرح تقريب النواوي: لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، دار العاصمة، السعودية، الرياض، ط ١، ١٤٢٤هـ، تج. طارق بن عوض الله.
- تذكرة الأريب نفس الغريب: لعبد الرحمن بن علي، ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط ١، ١٤٢٥هـ، تج. طارق السيد.
- تذكرة المفاتيح: محمد بن أبي بكر، الذبيح (ت ٧٤٨هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ، تج. زكريا عمات.
- التسهيل لعلوم التنزيل: محمد بن أبي بكر، ابن جزي (ت ٧٤١هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ، تج. محمد هاشم.
- التعريفات: لعلي بن محمد، أ. د. (ت ٨١٦هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٤٠٥هـ، تج. إبراهيم الأبياري.
- التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً: لعبد الرحمن بن محمد، أبو زيد أضرمي (ت ٨٠٨هـ)، مؤسسة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٧٠هـ، تج. محمد الطنجي.

- تعريف ألف برجال السلف: لأ القاسم مد ا فناوي، (كان حياً ١٣٢٤هـ-)، مؤسسة الرسالة، ب و ت، مكتبة العتيقة، تونس، ط ٢، ١٤٠٥هـ-، تج. مد أبو الأجفان، وعثمان بطيخ.
- نفس ابن عرفة: مد بن مد، ابن عرفة الورعمي (ت ٨٢٧)، مركز البحوث بالكلية الزيتونية، تونس، ط ١، ١٩٨٦م، تج. د. حسن اناعي.
- نفس سفيان الثوري: لسفيان بن سعيد، الثوري (ت ١٦١هـ-)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤٠٣هـ-.
- نفس السمعاء: منصور بن مد، السمعاء (ت ٤٨٩هـ-)، دار الوطن، السعودية، الرياض، ط ١، ١٤١٨هـ-، تج. ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس.
- نفس القرآن: لعبد الرزاق بن ام، الصنعاء (ت ٢١١هـ-)، مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، ١٤١٠هـ-، تج. د. مصطفى مسلم.
- نفس القرآن: مد بن إبراهيم، ابن انذر (ت ٣١٨هـ-)، دار الآثار، السعودية، ادينة النبوية، ط ١، ١٤٢٣هـ-، تج. د. سعد بن مد.
- نفس القرآن ا كيم (نفس انا): مد رشيد رضا (ت ١٣٥٤هـ-)، ائنة اصرية العامة للكتاب، د. ط، ١٩٩٠م.
- نفس القرآن العزيز: مد بن عبد ا ، ابن أ زمد (ت ٣٩٩هـ-)، مطبعة الفاروق ا دينة، ط ١، ١٤٢٣هـ-، تج. حس بن عكاشة.
- نفس القرآن العظيم: لعبد العزيز، عز الدين ابن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ-)، دار ابن حزم، ب و ت، ط ١، ١٤١٦هـ-، تج. د. عبد ا الوه .
- نفس القرآن العظيم: لإ اغيل بن عمر، ابن كثر الدمشقي (ت ٧٧٤هـ-)، مؤسسة قرطبة، مصر، ايزة، ط ١، ١٤٢١هـ-، تج. مصطفى مد، و اعة.
- نفس القرآن العظيم مسنداً عن رسول ا والصحابة والتابع : لعبد الر بن مد، ابن أ حا الرازي (ت ٣٢٧هـ-)، مكتبة نزار الباز، مكة اكرمة، الرياض، ط ١، ١٤١٧هـ-، تج. أسعد الطيب.
- نفس القرآن الكر : مود شلتوت (ت ١٣٨٣هـ-)، دار الشروق، ط ٦، ١٣٩٤هـ-.
- النفس القرآ للقرآن: لعبد الكر ا طيب، مطبعة السنة ا مدية، مصر، دار الفكر العر ، د. ط، ط. ت.
- نفس اهد: اهد بن ج اخزومي (ت ١٠٤هـ-)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤٢٦هـ-، تج. أبو مد الأسيوطي.
- نفس اراغي: لأ د مصطفى اراغي، مطبعة مصطفى البا ا ل ، مصر، ط ١، ١٣٦٥هـ-.

- نفس مقاتل بن سليمان: البلخي (ت ١٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤٢٤هـ،
تج. أ د فريد.
- النفس و افسرون: د. مد حس الذه ، مكتبة وهبة، القاهرة، د. ت، د. ط.
- التقرير والتحب: شرح التحرير: مد بن مد، ابن أم ا ج (ت ٨٧٩هـ)، دار الفكر، ب و ت،
د. ط، ١٤١٧هـ.
- التكملة لكتاب الصلة: مد بن عبد ا ، ابن الأبار (ت ٦٥٨هـ)، دار الفكر، لبنان، ١٤١٥ هـ، تج.
عبد السلام ا راس.
- التلخيص ا ب ريج أحاديث الرافعي الكب : لأ د بن علي، ابن حجر العسقل (ت ٨٥٢هـ)،
دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ.
- التلخيص أصول الفقه: لعبد الملك بن عبد ا ، إمام ا رم ا وي (ت ٤٧٨هـ)، دار البشائر
الإسلامية، ١٤١٧هـ، تج. عبد ا النبا ، بش العمري.
- تلخيص ا صل: مد بن مد، نص الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ)، ا طبعة ا سينية ا صرية، ط ١،
١٣٢٣هـ، تص. مد النعسا ، وهو مطبوع حاشية ا صل.
- التمهيد ريج الفروع على الأصول: لعبد الرحيم بن ا سن، الإسنوي (ت ٧٧٢هـ)، مؤسسة
الرسالة، ب و ت، ط ٢، ١٤٠١ هـ، تج. د. مد حسن هيتو.
- التمهيد ا اوطأ من اعا والأسانيد: ليوسف بن عبد ا ، ابن عبد ال (ت ٤٦٣هـ)، وزارة
الأوقاف، ا غرب، د. ط، ١٣٩٩هـ، تج. عبد ا بن الصديق.
- التنبيه على اعا والأسباب ال أوجبت الاختلاف ب ا سلم آرائهم ومذاهبهم واعتقادا م: لعبد
ا بن مد، البطليوسي (ت ٥٢١هـ)، دار الاعتصام، ط ١، ١٣٩٨هـ، تج. د. أ د كحيل.
- ذيب التهذيب: لأ د بن علي، ابن حجر العسقل (ت ٨٥٢هـ)، مؤسسة الرسالة، لبنان، ب و ت،
١٤١٦ هـ، تج. إبراهيم الزبيق، عادل مرشد.
- ذيب الكمال أ اء الرجال: ليوسف بن عبد الر ن، ازي (ت ٧٤٢ م)، مؤسسة الرسالة، ب و ت،
ط ١، ١٤٠٠ هـ، تج. د. بشار معروف.
- توجيه النظر إ أصول الأثر: لطاهر ا زائري الدمشقي (ت ١٣٣٨هـ)، مكتبة ا طبوعات الإسلامية،
حلب، ط ١، ١٤١٦هـ، تج. عبد الفتاح أبو غدة.
- التوضيح الأ ر لتذكرة ابن المقن علم الأثر: مد بن عبد الر ن، السخاوي (ت ٩٠٢هـ)، مكتبة
أضواء السلف، السعودية، الرياض، ط ١، ١٤١٨ هـ، عبد ا بن مد البخاري.
- توضيح الأفكار عا تنقيح الأنظار: مد بن إ ا عيل، الأم الصنعا (ت ١١٨٢هـ)، دار الكتب
العلمية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤١٧هـ، تج. صلاح بن مد.

- التوضيح التنقيح أصول الفقه: لعبيد الله بن مسعود، صدر الشريعة أبو (ت ٧٤٧هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط ١، تح. زكريا عمات.
- توضيح المشتبه ضبط أسماء الرواة وأقسام وألقاب وكناهم: محمد بن عبد الله، القيسي (ت ٨٤٢هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٣م، تح. محمد نعيم العرقسوسي.
- تيسر التحرير: محمد أم بن مود، أم بادشاه (ت ٩٧٢هـ)، دار الفكر، بيروت، د. ط، د. ت.
- جامع بيان العلم وفضله: ليوسف بن عبد الله، ابن عبد الله (ت ٤٦٣هـ)، دار ابن الجوزي، السعودية، ط ١، ١٤١٤هـ، تح. الأشبال الزهرى.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري البغدادي (ت ٣١٠هـ)، دار هجر، القاهرة، ط ١، ١٤٢٢هـ، تح. د. عبد الله التركي.
- جامع الصحيح (سنن الترمذي): محمد بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٩هـ)، دار إحياء التراث العربى، بيروت، د. ط، د. ت، تح. أحمد مد شاكر.
- جامع الصغرى حديث البشارة النذير: لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٤هـ.
- جامع لأحكام القرآن: محمد بن أحمد القرطبي (ت ٦٧١هـ)، دار الكتب، الرياض، السعودية، د. ط، ١٤٢٣هـ، تح. محمد أرغشلي، واحة.
- جامع لشعب الإيمان: لأحمد بن محمد، البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، ط ١، ١٤٢٣هـ، تح. د. عبد العلي حامد.
- جامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه: محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ)، دار طوق النجاة، ط ١، ١٤٢٢هـ، تح. محمد زهر الناصر.
- جامع النقول أسباب الولوج وشرح آياته: لابن خليفة عليوي، ط ١، ١٤٠٤هـ.
- شرح والتعديل: لعبد الرحمن بن محمد، ابن أبي حازم الرازي (ت ٣٢٧هـ)، مطبعة لمس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، الهند، طبعة ١، ١٢٧١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- مل من أنساب الأشراف: لأحمد بن محمد، البلاذري (ت ٢٧٩هـ)، دار الفكر، لبنان، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ، تح. د. سهيل زكار.
- هرة اللغة: محمد بن أحمد بن إدريس، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧م، تح. رمزي بعلبكي.
- الواهراسان تفسر القرآن: لعبد الرحمن بن محمد، الثعالبي (ت ٨٧٥هـ)، دار إحياء التراث العربى، مؤسسة التاريخ العربى، لبنان، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ، تح. علي معوض، عادل عبد الموجود.

- اواهر اضية طبقات انفية: لعبد القادر بن مد، ابن أ الوفاء (ت ٧٧٥هـ-)، دار هجر، ط ٢، ١٤١٣هـ-، تج. د. عبد الفتاح المو.
- حاشية الدسوقي على الشرح الكب: مد بن أ د، ابن عرفة الدسوقي (ت ١٢٣٠هـ-)، دار الفكر، ب و ت، د. ط، د. ت، تج. مد عيش.
- حاشية القونوي على تفسد البيضاوي: لإميل بن مد، القونوي (ت ١١٩٥هـ-)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤٢٢هـ-، تص. عبد ا عمر.
- ا اوي فقه الشافعي: لعلي بن مد، اورد (ت ٤٥٠هـ-)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤١٤هـ-، تج. علي معوض، عادل عبد ا وجود.
- حجة ا البالغة: لأ د بن عبد الرحيم، و ا الدهلوي (ت ١١٧٦هـ-)، دار ا يل، القاهرة، ط ١، ١٤٢٦هـ-، تج. السيد سابق.
- حسن ا مصرة أخبار مصر والقاهرة: لعبد الر بن أ بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ-)، دار إحياء الكتب العربية، لعيسى الب ا ا ١، ط ١، ١٣٨٧هـ-، تج. مد أبو الفضل إبراهيم.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: لأ د بن عبد ا ، أبو نعيم الأصبها (ت ٤٣٠هـ-)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤٠٩هـ-.
- ا طاب القراء (دراسة العلاقة ب النص والسياق): خلود عموش، عا الكتب ا ديث، إريد، الأردن، ط ١، ١٤٢٦هـ-.
- خلاصة الأثر أعيان القرن ا ادي عشر: مد أم بن فضل ا ، ا (ت ١١١١هـ-)، دار صادر، لبنان، ب و ت، د. ط، د. ت.
- درء تعارض العقل والنقل: لأ د بن عبد ا لميم، ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ-)، إدارة الثقافة والنشر، جامعة الإمام مد بن سعود الإسلامية، ط ٢، ١٤١١هـ-، تج. د. مد رشاد سا .
- الدراية ريج أحاديث ا داية: لأ د بن علي، ابن حجر العسقل (ت ٨٥٢هـ-)، دار ا عرفة، ب و ت، د. ط، د. ت، تج. السيد عبد ا اليمما .
- الدرر الكامنة أعيان ائة الثامنة: لأ د بن علي، ابن حجر العسقل (ت ٨٥٢هـ-)، دار ا يل، ب و ت، ١٤١٤هـ-، تج. د. سا الكرنكوي.
- الدراختار شرح تنوير الأبصار: مد بن علي، ا صكفي (ت ١٠٨٨هـ-)، دار الفكر، ب و ت، ط ٢، ١٣٨٦هـ-.
- الدراصون علوم الكتاب الكنون: لأ د بن يوسف، السم ا ا (ت ٧٥٦هـ-)، دار القلم، دمشق، د. ط، د. ت، تج. د. أ د ا راط.

- الدراثنور النفس باأثور: لعبد الر بن أ بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ-)، مركز هجر للبحوث، القاهرة، ط ١، ١٤٢٤ هـ-، تج. د. عبد ا التركي.
- دفع شبه التشبيه بأكف التيه، لعبد الر بن علي، ابن اوزي (ت ٥٩٧هـ-)، دار الإمام النووي، الأردن، ١٤١٣هـ-، ١٩٩٢م، تج. حسن السقاف.
- دقائق النفس اامع لنفس الإمام ابن تيمية: ع وقيق. د. مد السيد ا لميند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ب و ت، ط ٢، ١٤٠٤ هـ-.
- دلالة السياق عند الأصولي (دراسة نظرية تطبيقية): لسعد بن مقبل العي، رسالة ماجست، جامعة أم القرى، صص أصول الفقه، السعودية، ١٤٢٧هـ-، ش. د. زة العفر.
- دور السياق الترجيح ب الأفاويل النفسية (مر. منهجية): للدكتور مد إقبال عروي، طبع بإشراف وزارة الأوقاف الكويت، ط ١، ١٤٢٨هـ-.
- الدياج اذهب معرفة أعيان علماء اذهب: لإبراهيم بن علي، ابن فرحون (ت ٧٩٩هـ-)، دار التراث، القاهرة، د. ط، د. ت، تج. تع. مد الأ دي.
- ذيل تاريخ بغداد: مد بن مود، ابن النجار (ت ٦٤٣هـ-)، دار الكتاب العرب، ب و ت، لبنان، د. ت، د. ط، تص. د. قيصر فرح.
- ذيل تذكرة افاط: مد بن علي، أبو ااسن الدمشقي (ت ٧٦٥هـ-)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤١٩هـ-.
- ذيل التقييد رواة السنن وسانيد: مد بن أ د، أبو الطيب الفاسي اكي (ت ٨٣٢هـ-)، دار الكتب العلمية، ب و ت، ط ١، ١٤١٠هـ-، تج. كمال ا و ت.
- الذيل على طبقات انايلة: لعبد الر بن أ د، ابن رجب ا نبلي (ت ٧٩٥هـ-)، مكتبة العبيكان، الرياض، ط ١، ١٤٢٥هـ-، تج. د. عبد الر بن العثيم.
- رد اثار على الدراختار شرح تنوير الأبصار: مد أم، ابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ-)، دار الفكر، ب و ت، ١٤٢١هـ-.
- الرسالة: مد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ-)، تج. أ د شاكر، دار القاهرة، ١٣٥٨هـ-.
- رسالة أصول الفقه: للحسن بن شهاب، العكي (ت ٤٢٨هـ-)، اكتبه اكية، مكة اكرمة، ط ١، ١٤١٣هـ-، تج. د. موفق بن عبد ا.
- رفع الإصر عن قضاة مصر: لأ د بن علي، ابن حجر العسقل (ت ٨٥٢هـ-)، مكتبة ا ا ي، مصر، القاهرة، ط ١، ١٤١٨هـ-، تج. د. علي مد عمر.
- رفع ااجب عن تصر ابن ااجب: لعبد الوهاب بن علي، تاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ-)، عا الكتب، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤١٩هـ-، تج. علي معوض، عادل عبد اوجود.

- روح البيان تفسر القرآن: لإميل حقي بن مصطفى، المو (ت ١١٢٧هـ-)، دار إحياء التراث العرب، د.ط، د.ت.
- روح المعاني تفسر القرآن العظيم والسبع المثاني: مود بن عبد الله، الألويسي (ت ١٢٧٠هـ-)، دار إحياء التراث العرب، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت.
- روضة الطالب وعمدة المفتي: ليح بن شرف، أبي الدين النووي (ت ٦٧٦هـ-)، الكتب الإسلامية، بيروت، ط ٢، ١٤٠٥ هـ.
- روضة الناظر وجنة الناظر: لعبد الله بن أحمد، موفق الدين ابن قدامة (ت ٦٢٠هـ-)، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ١٣٩٩ هـ، تج. د. عبد العزيز السعيد.
- الروض الأربع شرح زاد المستقنع: منصور بن يونس، البهوي (ت ١٠٥١هـ-)، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ١٣٩٠ هـ.
- زاد المسافر علم النفس: لعبد الرحمن بن علي، ابن الوزري (ت ٥٩٧هـ-)، الكتب الإسلامية، بيروت، دمشق، ط ٣، ١٤٠٣ هـ.
- زاد المعاد هدي خ العباد: محمد بن أبي بكر الزرعي، ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ-)، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة أنار الإسلامية، الكويت، ط ٢٧، ١٤١٥ هـ، تج. شعيب الأرناؤوط، عبد القادر الأرناؤوط.
- الزهد: لأحمد بن محمد، ابن حنبل الشيباني (ت ٢٤١هـ-)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط ١، ١٤٠٣ هـ.
- الزهد: لسليمان بن الأشعث، أبو داود السجستاني (ت ٢٧٥هـ-)، دار المشكاة، القاهرة، ط ١، ١٤١٤ هـ، تج. ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس.
- السراج المنير: محمد بن أحمد، الشريفي (ت ٩٧٧هـ-)، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
- سنن ابن ماجه: محمد بن يزيد، ابن ماجه القزويني (ت ٢٧٥م)، دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت، تج. محمد فؤاد عبد الباقي.
- سنن أبي داود: لسليمان بن الأشعث، أبو داود السجستاني (ت ٢٧٥هـ-)، بيت الأفكار الدولية، الرياض، ١٤٢٠ هـ.
- سنن الدارقط: لعلي بن عمر، الدارقط (ت ٣٨٥هـ-)، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦ هـ، تج. السيد عبد الله هاشم.
- السنن الكبرى: لأحمد بن محمد، البيهقي (ت ٤٥٨هـ-)، لمس دائرة المعارف النظامية، الهند، بلدة حيدر آباد، ط ١، ١٣٤٤ هـ.

- السياق القرآني وأثره النفس (دراسة نظرية وتطبيقية): لعبد الرحمن سرور الطائي، رسالة ماجستير، النفس وعلوم القرآن، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، السعودية، ش. د. خالد القرشي، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨ م.
- س أعلام النبلاء: مد بن أ د، الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٤هـ، تج. د. بشار معروف، د. بي السرحان.
- الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح: لإبراهيم بن موسى، الأبناسي (ت ٨٠٢هـ)، مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، ط ١، ١٤١٨هـ، تج. صلاح هلال.
- شذرات الذهب أخبار من ذهب: لعبد الله بن محمد، ابن العماد (ت ١٠٨٩هـ)، دار ابن كثر، دمشق، ب و ت، ط ١، ١٤٠٨، تج. مود الأرنبوط، عبد القادر الأرنبوط.
- شرح التلويح على التوضيح التنقيح: سعود بن عمر، سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٢هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ط ١، تج. زكريا عمات.
- شرح عا وواع: مد بن أ د، جلال الدين الأملّي (ت ٨٦٤هـ)، ومعه حاشية العطار: سن بن مد العطار (ت ١٢٥٠هـ)، دار الكتب العلمية: لبنان، ب و ت، د. ط، د. ت.
- شرح العقيدة الطحاوية: لعلي بن علي، ابن أ العز الدمشقي (ت ٧٩٢هـ)، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤١٣هـ، تج. عبد الله التركي، شعيب الأرنبوط.
- شرح كتاب إواقف: لعلي بن محمد، الشريف الأرجاء (ت ٨١٦هـ)، وكتاب إواقف: لعبد الرحمن ابن أ د، العضد الإي (ت ٧٥٦هـ)، دار الأيل، ب و ت، ط ١، ١٩٩٧هـ، تج. عبد الرحمن عمارة.
- شرح الكوكب المنير: مد بن أ د، ابن النجار (ت ٩٧٢هـ)، مكتبة العبيكان، ط ٢، ١٤١٨هـ، تج. د. مد الزحيلي، نزبه ماد.
- شرح تصر الروضة: لسليمان بن عبد القوي، الطوسي (ت ٧١٦هـ)، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٧هـ، تج. عبد الله التركي.
- شرح تصر انتهى الأصو: لعبد الرحمن بن أ د، العضد الإي (ت ٧٥٦هـ)، و تصر انتهى: لعثمان بن عمر، ابن إاجب (ت ٦٤٦هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤٢٤هـ، تج. مد حسن إاعيل.
- شرح إفاصد علم الكلام: سعود بن عمر، سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٣هـ)، دار إعارف النعمانية، باكستان، ط ١، ١٤٠١هـ.
- شرح مقدمة أصول النفس لابن تيمية: للدكتور مساعد الطيار، دار ابن إوزي، الرياض، ط ١، ١٤٢٧هـ.

- شرح منتهى الإرادات (دقائق أو النهى لشرح انتهى): منصور بن يونس، البهو (ت ١٠٥١هـ)،
عنا الكتب، ط ٢، ب و ت، ١٩٩٦م.
- شرح بة الفكر مصطلحات أهل الأثر: لعلي بن سلطان مد، ملا علي القاري (ت ١٠١٤هـ)، دار
الأرقم، لبنان، ب و ت، د. ط، د. ت، تح. مد يم، وهيثم يم.
- الشيخ مد مال الدين القاري وجهوده اديثية (دراسة لميلية): مد أنس سريمي، دار البشائر
الإسلامية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤٣١هـ.
- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان: مد بن حبان، البس (ت ٣٥٤هـ)، مؤسسة الرسالة، ب و ت،
ط ٢، ١٤١٤هـ، تح. شعيب الأرناؤوط.
- الصحيح اسبور من النفس باأثور: د. حكمت بن بش بن ياس، دار الأثر، ادينة انورة، ط ١،
١٤٢٠هـ.
- صحيح مسلم: سلم بن ا جاج، القش ي (ت ٢٦١م)، بيت الأفكار الدولية، الرياض، ١٤١٩هـ،
ترقيم مد فؤاد عبد الباقي، اعت به أبو صهيب الكرمي.
- صفة الصفوة: لعبد الر بن بن علي، ابن ا وزري (ت ٥٩٧هـ)، دار اعرفة، ب و ت، ط ٣، ١٤٠٥هـ،
تح. مود فاخوري، د. مد رواس قلعجي.
- الصواعق ارسلة على ا همية واعطلة: مد بن أ بكر الزرعي، ابن قيم ا وزية (ت ٧٥١هـ)، دار
العاصمة، الرياض، ط ٣، ١٤١٨هـ، تح. د. علي بن مد الدخيل.
- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: مد بن عبد الر بن، السخاوي (ت ٩٠٢هـ)، دار مكتبة ا ياة،
لبنان، ب و ت، د. ط، د. ت.
- ضوابط اعرفة وأصول الاستدلال وناظرة: لعبد الر بن حسن حبنكة ايدا، دار القلم، دمشق، ط ٤،
١٤١٤هـ.
- طبقات ا فاط: لعبد الر بن بن أ بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، دار الكتب العلمية،
ب و ت، ط ١، ١٤٠٣هـ.
- طبقات ا نابلة: مد بن أ يعلى، الفراء (ت ٥٢٦هـ)، مكة اكرمة، جامعة أم القرى، السعودية،
١٤١٩هـ، تح. د. عبد الر بن العثيم.
- طبقات الشافعية: لأ بكر بن أ د، ابن قاضي شهبة (٨٥١هـ)، عنا الكتب، ب و ت، ط ١، ١٤٠٧هـ،
تح. د. ا فاط عبد العليم خان.
- طبقات الشافعية الكي: لعبد الوهاب بن علي، تاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ)، دار إحياء الكتب
العربية، تح. مود الطناحي، وعبد الفتاح ا لمو.

- طبقات الصوفية: مد بن ا س ، السلمي (ت ٤١٢هـ-)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ١٤١٩ هـ، تح. مصطفى عطا.
- طبقات الفقهاء: لإبراهيم بن علي، أبو إسحاق الشاذلي (ت ٤٧٦هـ-)، دار الرائد العربي، لبنان، ب و ت، ١٩٧٠م، تح. إحسان عباس.
- طبقات الفقهاء الشافعية: لعثمان بن عبد الر بن، ابن الصلاح (ت ٦٤٣هـ-)، دار البشائر الإسلامية، ب و ت، ط ١، ١٩٩٢م، تح. يي الدين يب.
- طبقات افسرين: لعبد الر بن أ بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ-)، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ١، ١٣٩٦هـ، تح. علي عمر.
- طبقات افسرين: لأ د بن مد، الأدنه وي (من علماء القرن ١١)، مكتبة العلوم وا حكم، ادينة انورة، ط ١، ١٤١٧ هـ، تح. سليمان بن صا ا زي.
- العام ودلالته ب القطعية والظنية (دراسة أصولية مقارنة): د. نادية العمري، هجر للطباعة، مصر، ايزة، ط ١، ١٤٠٧هـ.
- العجائب بيان الأسباب: لأ د بن علي، ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ-)، دار ابن اوزي، السعودية، الدمام، ط ١، ١٤١٨ هـ، تح. عبد ا كيم الأنيس.
- العقد المنظوم اصوص والعموم: لأ د بن إدريس، القرا (ت ٦٨٤هـ-)، تح. أ د ا تم عبد ا ، أطروحة دكتوراه، ا مكتبة ا كية، دار الكت ، ط ١، ١٤٢٠ هـ.
- العقل وفضله: لعبد ا بن مد، ابن أ الدنيا (ت ٢٨١هـ-)، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤١٣هـ، تح. السيد بن بسبو زغلول، ويسري عبد ا .
- علوم اديث (مقدمة ابن الصلاح): لعثمان بن عبد الر بن، ابن الصلاح (ت ٦٤٣هـ-)، ومعه شرحه: التقييد والإيضاح ا أطلق وأغلق من مقدمة ابن الصلاح: لعبد الر بن ا س ، زين الدين العراقي (ت ٨٠٦هـ-)، ا مطبعة العلمية لمب، ط ١، ١٣٥٠هـ، تح. راغب الطباخ.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري: مود بن أ د، بدر الدين العي (ت ٨٥٥هـ-)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤٢١ هـ، تص. عبد ا عمر.
- عملية اللسان: لسامر إسلامبو ، الأها للطباعة، سورية، دمشق، ط ٢، ٢٠١١ م.
- عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسد البيضاوي (حاشية ا فاجي): لأ د بن مد، شهاب الدين ا فاجي (ت ١٠٦٩هـ-)، دار الكتب العلمية، ب و ت، ط ١، ١٤١٧ هـ، تح. عبد الرزاق ا هدي.
- عون اعبود شرح سنن أ داود: مد أشرف بن أم ، العظيم آبادي (ت بعد ١٣١٠هـ-)، ا مطبعة السلفية، ادينة انورة، ط ٢، ١٣٨٨ هـ، تح. عبد الر بن عثمان.

- الع : للخليل بن أ د، الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) دار ومكتبة الملال، د.ط، ط.ت، تج. د. مهدي الخزومي، د. إبراهيم السامرائي.
- عيون الأنباء طبقات الأطباء: لأ د بن القاسم، ابن أ أصيبعة (ت ٦٦٨هـ)، دار مكتبة المياة، ب و ت، د.ط، د.ت، تج. د. نزار رضا.
- الغاية شرح اداية علم الرواية: مد بن عبد الر ن، السخاوي (ت ٩٠٢هـ)، وا داية: لابن ا زري (ت ٨٣٣هـ)، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، ط ١، ٢٠٠١ م، تج. أبو عائش إبراهيم.
- غريب ا ديث: مد بن مد، ا طا (ت ٣٨٨هـ)، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط ٢، ١٤٢٢ هـ، تج. عبد الكر العزباوي.
- غريب ا ديث: لعبد الر ن بن علي، ابن ا وزري (ت ٥٩٧هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٩٨٥ م، تج. د. عبد اعطي قلعجي.
- غمز عيون البصائر: لأ د بن مد مكّي، شهاب الدين ا موي (ت ١٠٩٨هـ)، وهو شرح الأشباه والنظائر: لابن يم، مطبوع معه، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤٠٥ هـ.
- الفائق غريب ا ديث: مود بن عمر، الز مشري (٥٣٨هـ)، دار الفكر، لبنان، ب و ت، ط ٣، ١٣٩٩ هـ، أعيد طبعها، ١٤١٤ م، تج. علي البجاوي، و مد أبو الفضل إبراهيم.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري: لأ د بن علي، ابن حجر العسقلّا (ت ٨٥٢هـ)، دار اعرفة، ب و ت، لبنان، ١٣٧٩ هـ، تج. عبد العزيز بن باز، ترقيم مد فؤاد عبد الباقي.
- فتح الغفار بشرح امار: لزين الدين بن إبراهيم، ابن يم (ت ٩٧٠هـ)، مطبعة مصطفى البا ا ل وأولاده مصر، ط ١، ١٣٥٥ هـ، مر. مود أبو دقيقة.
- فتح القدير ا مع ب ف الرواية والدراية من علم التفس : مد بن علي، الشوكا (ت ١٢٥٠هـ)، دار الفكر، ب و ت، د.ط، د.ت.
- فتح اغيث شرح ألفية ا ديث: مد بن عبد الر ن، السخاوي (ت ٩٠٢هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، ط ١، ١٤٠٣ هـ.
- الفرق ب الفرق وبيان الفرقة الناجية: لعبد القاهر بن طاهر، الإسفراي (ت ٤٢٩هـ)، دار الآفاق ا ديدة، ب و ت، ط ٢، ١٩٧٧ م.
- الفروق اللغوية: للحسن بن عبد ا ، أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ)، دار العلم والثقافة، القاهرة، د.ط، د.ت، تج. تع. مد إبراهيم سليم.
- فصل التفرقة ب الإسلام والزندقة: مد بن مد، أبو حامد الغزا (٥٠٥هـ)، ضمن " موعة رسائل الإمام الغزا "، دار الفكر، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤٢٤ هـ.

- الفصل المل والأهواء والنحل: لعلي بن أ د، ابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ-)، دار ايل، ب وت، ط٢، ١٤١٦هـ-، تج. د. مد نصر، د. عبد الر بن عمه.
- فصل اقال فيما ب ا كمة والشريعة من الاتصال: مد بن أ د، ابن رشد القرط ا فيد (٥٩٥هـ-)، دار اعارف، القاهرة، ط٢، د.ت، تج. مد عمارة.
- الفصول الأصول: لأ د بن علي، الرازي ا صاص (٣٧٠هـ-)، وزارة الأوقاف، الكويت، ط١، ١٤٠٥هـ-، تج. د. عجيل النشمي.
- فضائل القرآن: للقاسم بن سلام، أبو عبيد (٢٢٤هـ-)، دار ابن كثر، دمشق، ب وت، د.ط، د.ت، تج. مروان العطية.
- الفقيه واتفقه: لأ د بن علي، ا طيب البغدادي (٤٦٣هـ-)، دار ابن اوزي، السعودية، ط١، ١٤١٧هـ-، تج. عادل العزازي.
- فهرس الفهارس والأثبات ومعجم اعاجم واشيخات واسلسلات: مد عبد ا ي الكتا (١٣٨٢هـ-)، دار الغرب الاسلامي، لبنان، ب وت، ط٢، ١٤٠٢هـ-، تج. د. إحسان عباس.
- الفوائد البهية تراجم ا نفية، ومعه التعليقات السننية على الفوائد البهية: مد عبد ا ي، اللكنوي (١٣٠٤هـ-)، دار اعرفة، لبنان، ب وت، د.ط، د.ت، تص. مد النعسا .
- فواتح الر وت: مد عبد العلي بن مد، ر العلوم اللكنوي (١٢٢٥هـ-)، بشرح مسلم الثبوت: ب ا بن عبد الشكور، البهاري (١١١٩هـ-)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب وت، ط١، ١٤٢٣هـ-، تص. عبد ا عمر.
- فوات الوفيات: مد بن شاكر، الكتا (٧٦٤هـ-)، دار الكتب العلمية، ب وت، ط١، ٢٠٠٠م، تج. علي مد، عادل عبد ا وجود.
- الفواكه الدوا على رسالة ابن أ زيد الق وا : لأ د بن غنيم، النفراوي (١١٢٥هـ-)، دار الفكر، ب وت، د.ط، ١٤١٥هـ-.
- الفوز الكب أصول النفس : لأ د بن عبد الرحيم، و ا الدهلوي (١١٧٨هـ-)، دار الغوثا ، دمشق، حلبو ، ط١، ١٤٢٩هـ-.
- قراءة النص الدي (الإنقان علوم القرآن أ وذجاً): لعبد ا يد الشر ، ضمنموعة بعنوان "موافقات قراءة النص الدي"، الدار التونسية للنشر، ط٢، ١٩٩٠م.
- القاموس ا يط: مد بن يعقوب، الف وز آبادي (٨١٧هـ-)، ا ينئة اصرية العامة للكتاب، مصور عن الطبعة الثالثة للمطبعة الأمية، ١٣٠١هـ-.
- قاموس اعرفة (إنكليزي عر): لوليد اوري، دار اعرفة، لبنان، ب وت، ط١، ١٤٠٧هـ-.

- قانون التأويل: مد بن مد، أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، ضمن "مجموعة رسائل الإمام الغزالي"، دار الفكر، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤٢٤هـ.
- قانون التأويل: مد بن عبد الله، أبو بكر ابن العر (ت ٥٤٣هـ)، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ب و ت، ط ٢، ١٩٩٠م، تج. مد السليمان.
- القرائن عند الأصولي: د. مد بن عبد العزيز المبارك، أطروحة دكتوراه، بكلية الشريعة بالرياض، الناشر جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، الرياض، ط ١، ١٤٢٦هـ.
- القرآن في اللغة والواقع: لسامر إسلامبو، دار الأوائل، سورية، دمشق، ط ١، ٢٠٠٥ م.
- القرآن من أجل التفعيل: لسامر إسلامبو، دار الأوائل، سورية، دمشق، ط ١، ٢٠٠٨ م.
- قفو الأثر صفوة علوم الأثر: مد بن إبراهيم، ابن أبي نبي (ت ٩٧١هـ)، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط ٢، ١٤٠٨ هـ، تج. عبد الفتاح أبو غدة.
- قواطع الأدلة الأصول: منصور بن مد، أبو المظفر السمعاني (ت ٤٨٩هـ)، دار الكتب العلمية، ب و ت، ١٤١٨هـ، تج. مد حسن الشافعي.
- قواعد التفسير: مد بن عثمان السبتي، دار ابن عفان، ط ١، ١٤٢١هـ.
- قواعد الفقه: مد عميم الإحسان، الك، الناشر الصدق بيلشرز، كراتشي، ١٤٠٧هـ.
- القواعد والضوابط الفقهية: لعبد الرحمن بن صالح العبد اللطيف، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، السعودية، ط ١، ١٤٢٣هـ.
- الكافية الشافية الانتصار للفرقة الناجية: مد بن أبو بكر الزرععي، ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، السعودية، ط ١، ١٤٢٨ هـ، تج. مد العريفي، و امة.
- الكامل التاريخ: لعلي بن مد، ابن الأثير (ت ٦٣٠)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤٠٧هـ، تج. د. مد الدقاق.
- كتاب الطبقات الكبرى (طبقات ابن سعد)، و المطبوع (الطبقات الكبرى): مد بن سعد بن منيع (ت ٢٣٠هـ)، مكتبة المكي، القاهرة، ط ١، ١٤٢١ هـ، تج. د. علي عمر.
- كتاب الغريب القرآن و حديث: لأحمد بن مد، أبو عبيد الروي (ت ٤٠١هـ)، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الرياض، السعودية، ط ١، ١٤١٩ هـ، تج. أحمد الزبيدي.
- الكتيبة الكامنة من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة: مد بن عبد الله، لسان الدين ابن أبي طيب (ت ٧٧٦هـ)، دار الثقافة، ب و ت، لبنان، د. ط، ١٩٦٣ م.
- كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: مد بن علي، التهانوي (ت بعد ١١٥٨هـ)، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ١٩٩٦م، تج. د. علي دحروج.

- الكشف عن حقائق غوامض التلويح وعيون الأفاويل وجوه التأويل: مود بن عمر، الزشري (ت ٥٣٨هـ)، مكتبة العبيكان، الرياض، ط ١، ١٤١٨هـ، تج. عادل عبد اوجود، وعلي معوض.
- كشف القناع عن م الإقناع: منصور بن يونس، البهو (ت ١٠٥١هـ)، دار الفكر، ب و ت، ١٤٠٢هـ، تج. هلال مصطفى هلال.
- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: لعبد العزيز بن أ د، علاء الدين البخاري (ت ٧٣٠هـ)، دار الكتاب العر ، ب و ت، لبنان، د. ط، د. ت.
- كشف الطنون عن أسامي الكتب والفنون: مصطفى بن عبد ا ، حاجي خليفة (ت ١٠٦٧هـ)، دار إحياء التراث العر ، لبنان، ب و ت، د. ط، د. ت، تص. مد شرف الدين، ورفعت الكليسي.
- الكشف والبيان: لأ د بن مد، أبو إسحاق الثعل (ت ٤٢٧هـ)، دار إحياء التراث العر ، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤٢٢هـ، تج. أ مد بن عاشور.
- الكفاية علم الرواية: لأ د بن علي، ا طيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)، مطبعة عية دائرة اعارف العثمانية، ببلدة حيدر آباد الدكن، اند، د. ط، ١٣٥٧هـ.
- الكليات: لأيوب بن موسى، أبو البقاء الكفوي (ت ١٠٩٤هـ)، مؤسسة الرسالة، ب و ت، ط ٢، ١٤١٩هـ، تج. د. عدنان درويش، و مد اصري.
- ك الوصول إ معرفة الأصول (أصول البزدوي): لعل بن مد البزدوي (ت ٣٨٢هـ)، مطبعة جاويد بريس، كراتشي، د. ط، د. ت.
- الكواكب السائرة بأعيان ائة العاشرة: مد بن مد، م الدين الغزي (ت ١٠٦١هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤١٨هـ، وضع حواشيه خليل منصور.
- لباب التأويل معا التلويح (تفس ا ازن): لعل بن مد، ا ازن (ت ٧٤١هـ)، دار الفكر، لبنان، ب و ت، د. ط، ١٣٩٩هـ.
- اللباب علوم الكتاب: لعمر بن علي، ابن عادل الدمشقي (ت بعد ٨٨٠هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤١٩هـ، تج. عادل عبد اوجود، و اعة.
- لباب النقول أسباب ال ول: لعبد الر بن أ بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤٢٢هـ.
- ط الأاط بذيل طبقات ا فاط: مد بن مد، ابن فهد المكي (ت ٨٧١هـ)، دار الكتب العلمية، ب و ت، لبنان ط ١، ١٤١٩هـ، تج. زكريا عم ات.
- لسان العرب: مد بن مكرم، ابن منظور الرويفعي (ت ٧١١هـ)، دار اعارف، القاهرة، د. ط، د. ت.
- لسان ايزان: لأ د بن علي، ابن حجر العسقل (ت ٨٥٢هـ)، مكتب اطبوعات الإسلامية، د. ط، د. ت، اعت به عبد الفتاح أبو غدة.

- اللمع أصول الفقه: لإبراهيم بن علي، أبو إسحاق الشاذلي (ت ٤٧٦هـ-)، دار الكلم الطيب، ودار ابن كثر، دمشق، ب و ت، ط ١، ١٤١٦هـ-، تج. بي الدين مستو، ويوسف بدوي.
- مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه: للحارث بن أسد، (ت ٢٤٣هـ-)، دار الكندي، دار الفكر، لبنان، ب و ت، ط ٢، ١٣٩٨هـ-، تج. حس القوتلي.
- مباحث علوم القرآن: لصحي الصا، دار العلم للملاي، ط ٢٤، ٢٠٠٠م.
- مباحث علوم القرآن: ناع القطان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٧، ٢٠٠٠م.
- امثل السائر أدب الكاتب والشاعر: لنصر بن محمد، ضياء الدين ابن الأثير (ت ٦٣٧هـ-)، دار صنة مصر، ط ٢، د. ت. د. أ. د. و. د. بدوي طبانة.
- از القرآن: معمر بن ائ، أبو عبيدة (ت ٢١٠هـ-)، مكتبة الما، القاهرة، د. ط. د. ت. تج. د. مد فؤاد شرك.
- ائ من السنن (سنن النسائي): لأ. د. بن شعيب، النسائي (ت ٣٠٣هـ-)، دار اعرفة، لبنان، ب و ت، ط ٥، ١٤٢٠هـ-، تج. مكتب حقيق التراث.
- مع الأبرار شرح ملتقى الأبرار: لعبد الرحمن بن محمد، شيعي زاده (ت ١٠٧٨هـ-)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤١٩هـ-، اعت به خليل منصور.
- مع الزوائد ومنبع الفوائد: لعلي بن أبي بكر، ائيمي (ت ٨٠٧هـ-)، دار الفكر، ب و ت، ١٤١٤هـ-، تج. عبد الدرويش.
- موعة الفتاوى: لأ. د. بن عبد الميم، ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ-)، دار الوفاء، مصر، انصورة، ط ٣، ١٤٢٦هـ-، اعت له عامر الزار، وأنور الباز.
- اموع شرح اهذب: ليح بن شرف، بي الدين النووي (ت ٦٧٦هـ-)، اهذب: لإبراهيم بن علي، أبو إسحق الشاذلي (ت ٤٧٦هـ-)، مكتبة الإرشاد، جدة، د. ط. د. ت. تج. مد بيت اطيبي.
- اسن التأويل: مد بن محمد، مال الدين القا، (ت ١٣٣٢هـ-)، دار إحياء الكتب العربية، ط ١، ١٣٧٦هـ-، اعت به مد فؤاد عبد الباقي.
- ارر الوجيز تفسر الكتاب العزيز: لعبد ائ بن غالب، ابن عطية الأندلسي (ت ٥٤٦هـ-)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤٢٢هـ-، تج. عبد السلام مد.
- صل أفكار ائقدم وائأخرين من ائكماء وائكلم (ا. صل): مد بن عمر، فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ-)، مكتبة دار إحياء التراث، القاهرة، ط ١، ١٤١١هـ-، تج. د. حس ائاي.
- اصول أصول الفقه: مد بن عبد ائ، أبو بكر ابن العر (ت ٥٤٣هـ-)، دار البيارق، الأردن، ط ١، ١٤٢٠هـ-، تج. حس البدر، سعيد فودة.

- أصول علم أصول الفقه: مد بن عمر، فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ-)، مؤسسة الرسالة، ب و ت، ط ٢، ١٤١٢ هـ، تج. د. طه العلوا .
- اُحْكَمَ وَاِيطَ الْأَعْظَمُ: لعلي بن إميل، ابن سيده الأندلسي (ت ٤٥٨هـ-)، دار الكتب العلمية، ب و ت، د. ط، ٢٠٠٠م، تج. عبد الحميد هندراوي.
- تار الصحاح: مد بن أب بكر، الرازي (ت ٧٢١هـ-)، مكتبة لبنان، ب و ت، د. ط، ١٤١٥ هـ، تج. مود خاطر.
- اختصر أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: لعلي بن مد، البعلبي (ت ٨٠٣هـ-)، جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة، د. ط، د. ت، تج. د. مد مطهر بقا.
- اخصص: لعلي بن إميل، ابن سيده الأندلسي (ت ٤٥٨هـ-)، دار إحياء التراث العربى، ب و ت، ط ١، ١٤١٧ هـ، تج. خليل جفال.
- مدارك التأويل وحقائق التأويل: لعبد الله بن أحمد، أبو الكات النسفي (ت ٧١٠هـ-)، دار النفائس، ب و ت، ٢٠٠٥ م، تج. مروان الشعار.
- ادخل في دراسة علم الكلام: د. مد حسن الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٢، ١٤١١ هـ.
- ادخل في مذهب الإمام أحمد بن حنبل: لعبد القادر بن أحمد، ابن بدران (ت ١٣٤٦هـ-)، مؤسسة الرسالة، ب و ت، ط ٢، ١٤٠١ هـ، تص. د. عبد الله التركي.
- ادخل لدراسة القرآن الكر : مد أبو شهبة، دار اللواء، السعودية، الرياض، ط ٣، ١٤٠٧ هـ.
- مرآة النان وءة اليقظان معرفة ما يعت من حوادث الزمان: لعبد الله بن أسعد، اليافعي (ت ٧٦٨هـ-)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤١٧ هـ، وضع حواشيه خليل منصور.
- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: لعلي بن سلطان مد، ملا علي القاري (ت ١٠١٤هـ-)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤٢٢ هـ، تج. ال عينا .
- استدرك على الصحيح : مد بن عبد الله، الكم النيسابوري (ت ٤٠٥هـ-)، دار المعرفة، لبنان، ب و ت، د. ط، د. ت، تج. د. يوسف مرعشلي.
- استقصى من علم الأصول: مد بن مد، أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ-)، الجامعة الإسلامية، كلية الشريعة، المدينة المنورة، د. ط، د. ت، دراسة، وت. د. زة حافظ.
- استفاد من ذيل تاريخ بغداد: لأحمد بن أبيك، ابن الدمياطي (ت ٧٤٩هـ-)، دار الكتاب العربى، لبنان، ب و ت، د. ط، د. ت، تج. د. فيصل أبو فرح.
- اسند: لأحمد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١هـ-)، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٦ هـ، ١٩٩٥ م، تج. شعيب الأرناؤوط، وعادل مرشد، و اعة.

- مسند أ يعل: لأ د بن علي، أبو يعل اوصلي (ت٣٠٧هـ-)، دار الأمن للتراث، دمشق، ط١، ١٤٠٤هـ-، تج. حس سليم أسد.
- مسند الدارمي (سنن الدارمي): لعبد ا بن عبد الر بن، الدارمي (ت٢٥٥هـ-)، دار اغ، السعودية، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ-، تج. حس سليم أسد.
- مصباح الزجاجة زوائد ابن ماجه: لأ د بن أ بكر، الكنا (ت٨٤٠هـ-)، دار العربية، ب وت، ١٤٠٣هـ-، تج. مد الكشناوي.
- اصباح ان غريب الشرح الكب للرافعي: لأ د بن مد، الفيومي (ت٧٧٠هـ-)، وزارة اعارف العمومية، مطبعة الأمية، بالقاهرة، ط٥، ١٩٢٢م، مر. مد حس الغمراوي.
- اصنف: لعبد ا بن مد، ابن أ شيبه (ت٢٣٥هـ-)، شركة: دار القبلة، السعودية، جدة، ومؤسسة علوم القرآن، سورية، دمشق، ط١، ١٤٢٧هـ-، تج. مد عوامة.
- مصنف عبد الرزاق: لعبد الرزاق بن ام الصنعا (ت٢١١هـ-)، منشورات ا لمس العلمي، ط١، ١٣٩٢هـ-، تج. حبيب الر ن الأعظمي.
- معارج القدس مدراج معرفة النفس: مد بن مد، حامد الغزا (ت٥٠٥هـ-)، دار الآفاق ا ديدة، ب وت، ط٢، ١٩٧٥م.
- معا الت يل: للحس بن مسعود، البغوي (ت٥١٦هـ-)، دار طيبة، ط٤، ١٤١٧هـ-، تج. مد النمر، وآخرين.
- معا القرآن الكر : لأ د بن مد، أبو جعفر النحاس (ت٣٣٨)، جامعة أم القرى، مكة ارمه، ط١، ١٤٠٨هـ-، تج. مد علي الصابو .
- معا القرآن وإعرابه: لإبراهيم بن السري، الزجاج (ت٣١١هـ-)، عا الكتب، ب وت، ط١، ١٤٠٨هـ-، تج. د. عبد ا لميل شلا .
- معاي القبول والرد لنفس النص القرآ : د. عبد القادر ا س، دار الغوثا، دمشق، حلبو، ط١، ١٤٢٧هـ-.
- اعتمد أصول الفقه: مد بن علي، أبو ا س البصري (ت٤٣٦هـ-)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب وت، ط١، ١٤٠٣هـ-، تج. خليل ايس.
- معجم أصول الفقه: الد رمضان حسن، دار الروضة، ط١، ١٩٩٨م.
- اعجم الأوسط: لسليمان بن أ د، الطا (ت٣٦٠هـ-)، دار ارم، مصر، القاهرة، ١٤١٥هـ-، تج. طارق بن عوض ا، عبد ا سن ا سي .
- معجم البلدان: لياقوت بن عبد ا، ا موي (ت٦٢٦هـ-)، دار صادر، ب وت، د.ط، ١٣٩٧هـ-.

- اعجم الكبر : لسليمان بن أ. د. الطالبي (ت ٣٦٠هـ)، مكتبة العلوم والحكم، اوصل، ط ٢، ١٤٠٤ هـ، تج. دي السلفي.
- معجم لغة الفقهاء: د. مد رواس قلنجي، وحامد صادق قني، دار النفائس، لبنان، ب. وت، ط ٢، ١٤٠٨ هـ.
- معجم المؤلف (تراجم مصنفي الكتب العربية): لعمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، ب. وت، ط ١، ١٤١٤ هـ.
- معجم مقاييس اللغة: لأ. د. بن فارس (ت ٣٩٥هـ)، دار ايل، لبنان، ب. وت، د. ط، ١٤٢٠ هـ، تج. عبد السلام هارون.
- اعجم الوجيز: صادر عن مع اللغة العربية مصر، وزارة التربية والتعليم، ١٤١٥ هـ.
- اعجم الوسيط: صادر عن مع اللغة العربية مصر، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، مكتبة الشروق الدولية، ط ٤، ١٤٢٥ هـ.
- معراج انهاج: مد بن يوسف، مس الدين ا. زري (ت ٧١١هـ)، شرح منهاج الوصول: للبيضاوي (ت ٦٨٥هـ)، مطبعة المس الإسلامية، القاهرة، ط ١، ١٤١٣ هـ، تج. شعبان إ. اغيل.
- معرفة الصحابة: لأ. د. بن عبد ا. أبو نعيم الأصبها (ت ٤٣٠هـ)، دار الوطن، الرياض، السعودية، ط ١، ١٤١٩ هـ، تج. عادل العزازي.
- معرفة علوم الحديث: مد بن عبد ا. ا. اكم النيسابوري (ت ٤٠٥هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب. وت، ط ٢، ١٣٩٧ هـ، تج. السيد معظم حس.
- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار: مد بن أ. د. الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، مؤسسة الرسالة، لبنان، ب. وت، ط ١، ١٤٠٤ هـ، تج. بشار معروف، شعيب الأرناؤوط.
- اغ. أصول الفقه: لعمر بن مد، ا. بازي (ت ٦٩١هـ)، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي، السعودية، مكة المكرمة، ط ١، ١٤٠٣ هـ، تج. د. مد مظهر بقا.
- مغ. اتاج إ. معرفة مع ألفاظ انهاج: مد بن ا. طيب، مس الدين الشريفي (ت ٩٧٧هـ)، على منهاج الطالب: للنووي (ت ٦٧٦هـ)، دار اعرفة، لبنان، ب. وت، ط ١، ١٤١٨ هـ، تج. مد عيتا.
- مفاتيح الغيب (التفسر الكبر): مد بن عمر، فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، دار الكتب العلمية، ب. وت، ط ١، ١٤٢١ هـ، ٢٠٠٠ م.
- مفاكهة الان حوادث الزمان: مد بن علي، ابن طولون الصاي (ت ٩٥٣هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب. وت، ط ١، ١٤١٨ هـ، تج. خليل انصور.
- مفتاح الوصول إ. بناء الفروع على الأصول: مد بن أ. د. الشريف التلمسا (ت ٧٧١هـ)، مكتبة اكية، السعودية، مكة المكرمة، مؤسسة الريان، لبنان، ط ١، ١٤١٩ هـ، تج. مد علي فركوس.

- مفحمت الأقران مبهمات القرآن: لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ-)، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ب و ت، ط ١، ١٤٠٣هـ-، تج. د. مصطفى البغا.
- مفردات ألفاظ القرآن: للحسن بن محمد، الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ-)، دار المعرفة، لبنان، د. ط، د. ت، تج. مد سيد كيلا .
- مفهوم النص: د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ب و ت، ط ١، ١٩٩٠ م.
- المقاصد: لسعود بن عمر، سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٣هـ-)، منشورات الشريف الرضي، إيران، قم، ط ١، ١٤٠٩هـ-، تج. د. عبد الرحمن عمدة.
- مقتضب سرد الك: مد بن أبي الدؤب (ت ٧٤٨هـ-)، الجامعة الإسلامية با دينة انورة، السعودية، ١٤٠٨هـ-، تج. مد صا اراد.
- مقدمة أصول التفسير: لأحمد بن عبد المليم، ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ-)، دار ابن حزم، ط ١، ١٤١٤هـ-، اعت به فؤاد أ د زمر .
- مقدمة أصول الفقه: لعلي بن عمر، ابن القصار المالكي (ت ٣٩٧هـ-)، دار المعلمة، الرياض، ط ١، ١٤٢٠هـ-، تج. د. مصطفى دوم.
- المقصد الأرشد ذكر أصحاب الإمام أحمد: لإبراهيم بن محمد، ابن مفلح النبلبي (ت ٨٨٤هـ-)، مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، ١٤١٠هـ-، تج. د. عبد الرحمن العثيم .
- المقنع علوم الحديث: لعمر بن علي، ابن المقنن (ت ٨٠٤هـ-)، دار فواز، السعودية، ط ١، ١٤١٣هـ-، تج. عبد الله ادبع.
- المل والنحل: مد بن عبد الكرم، الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ-)، دار المعرفة، لبنان، ب و ت، ط ٣، ١٤١٤هـ-، تج. أم مهنا، علي فاعور.
- المناسبة القرآن (دراسة لغوية للعلاقة بين اللفظ والسياق اللغوي): د. مصطفى شعبان عبد الحميد، المكتب الأمعي الحديث، الإسكندرية، ط ١، ١٤٢٨هـ- .
- مناهل العرفان علوم القرآن: مد عبد العظيم الزرقا (ت ١٣٦٧هـ-)، دار الكتاب العربي، ب و ت، ط ١، ١٤١٥هـ-، تج. فؤاد زمر .
- مناهل العرفان علوم القرآن: مد عبد العظيم الزرقا (ت ١٣٦٧هـ-)، دار قتيبة، ط ٢، ١٤٢٢هـ-، تج. د. بديع السيد اللحام.
- منتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور: لإبراهيم بن محمد، الصفي (ت ٦٤١هـ-)، دار الفكر، ب و ت، ١٤١٤هـ-، تج. خالد حيدر.
- منتخب من مسند عبد بن يزيد: بن نصر الكشي (ت ٢٤٩هـ-)، المكتب، مكتبة النهضة العربية، ط ١، ١٤٠٨هـ-، تج. صبحي السامرائي، مود الصعيدي.

- انتظم تاريخ المؤك والأمم: لعبد الرحمن بن علي، ابن الوزى (ت ٥٩٧هـ-)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤١٢ هـ، تج. مد عطا، ومصطفى عطا.
- انثور القواعد: مد بن ادر، الزركشي (ت ٧٩٤هـ-)، وزارة الأوقاف بالكويت، دار الكويت للصحافة، ط ٢، ١٤٠٥ هـ، تج. د. تيس مود، مر. د. عبد الستار أبو غدة.
- منح المليل شرح تصر العلامة خليل: مد بن أ د، عيش (ت ١٢٩٩هـ-)، دار الفكر، بيروت، د. ط، ١٤٠٩ هـ.
- انحول تعليقات الأصول: مد بن مد، أبو حامد الغزا (ت ٥٠٥هـ-)، دار الفكر، دمشق، ط ٢، ١٤٠٠ هـ، تج. د. مد حسن هيتو.
- انهاج شرح صحيح مسلم بن ا حاج: ليح بن شرف، بي الدين النووي (ت ٦٧٦هـ-)، المطبعة المصرية بالأزهر، ط ١، ١٣٤٧ هـ.
- منهج ادرسة العقلية ا دينة التفس: لفهد بن عبد الرحمن الرومي، رسالة ماجست، كلية أصول الدين بالرياض، جامعة الإمام مد بن سعود، السعودية، ش. د. مصطفى مسلم، ١٣٩٩، ١٤٠٠ هـ، قسم اخطوطات جامعة أم القرى، مكة المكرمة.
- منهج النقد علوم ا ديث: د. نور الدين عتر، دار الفكر، سورية، دمشق، ط ٣، ١٤٠١ هـ.
- انهل الروي تصر علوم ا ديث النبوي: مد بن إبراهيم، بدر الدين ابن اعة (ت ٧٣٣هـ-)، دار الفكر، دمشق، ط ٢، ١٤٠٦ هـ، تج. د. بي الدين رمضان.
- انهل الصا واستو بعد الوا: ليوسف بن تغري بردي (ت ٨٧٤هـ-)، اينة المصرية العامة للكتاب، مركز قيق التراث، د. ط، ١٩٨٤ م، تج. د. مد مد أم.
- اهذب علم أصول الفقه ا قارن: د. عبد الكر بن علي النملة، مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، ط ١، ١٤٢٠ هـ.
- اوافقات أصول الشريعة: لإبراهيم بن موسى، أبو إسحاق الشاط (ت ٧٩٠هـ-)، دار ابن عفان، ط ١، ١٤١٧ هـ، تج. مشهور بن حسن آل سلمان.
- موسوعة أعلام ا غرب: يضم تسعة من النصوص التراثية: تنسيق و قيق. مد حجي، دار الغرب الإسلامي، لبنان، بيروت، ١٤١٧ هـ.
- موثف العقل والعلم والعلماء من رب العالمين وعباده ارسلا: مصطفى صي (ت ١٣٧٣هـ-)، دار إحياء التراث العرب، لبنان، بيروت، ط ٢، ١٤٠١ هـ.
- النبذ أصول الفقه: لعلي بن أ د، ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ-)، مكتبة الكليات الأزهرية، د. ط، ١٤٠١ هـ، تج. أ د السقا.

- النجوم الزاهرة ملوك مصر والقاهرة: ليوسف بن تغري بردي (ت ٨٧٤هـ-)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤١٣هـ-، تع. مد حسس الدين.
- نزهة الأء النواظر علم الوجوه والنظائر: لعبد الر بن علي، ابن اوزي (ت ٥٩٧هـ-)، مؤسسة الرسالة، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤٠٤هـ-، تج. مد عبد الكر الراضي.
- نزهة النظر توضيح بة الفكر مصطلح أهل الأثر: لأ د بن علي، ابن حجر العسقل (ت ٨٥٢هـ-)، مطبعة سف، السعودية، الرياض، ط ١، ١٤٢٢هـ-، تج. عبد ا الرحيلي.
- نصب الراية لأحاديث اداية: لعبد ا بن يوسف، الزيلعي (ت ٧٦٢هـ-)، مؤسسة الريان، لبنان، ب و ت، ودار القبلة، السعودية، جدة، ط ١، ١٤١٨هـ-، تج. مد عوامة.
- نظرة عابرة مزاغم من ينكر نزول عيسى × قبل الآخرة: مد زاهد الكوثري، (ت ١٣٧١هـ-)، دار ايل، القاهرة، ط ٢، ١٤٠٨هـ-.
- نظرية السياق القرآ (دراسة تأصيلية دلالية نقدية): د. ائ عبد الفتاح مود، دار وائل، الأردن، عمان، ط ١، ١٤٢٩هـ-.
- نظم الدرر تناسب الآيات والسور: لإبراهيم بن عمر، البقاعي (ت ٨٨٥هـ-)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د.ط، د.ت، تص. مد عمران الأعظمي.
- نظم العقيان أعيان الأعيان: لعبد الر بن أ بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ-)، ا مكتبة العلمية، ب و ت، د.ط، د.ت، تج. فيليب > .
- نفائس الأصول شرح اصول: لأ د بن إدريس، القرا (ت ٦٨٤هـ-)، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط ١، ١٤١٦هـ-، تج. عادل عبد اوجود، علي معوض.
- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب: لأ د بن مد، اقري التلمسا (ت ١٠٤١هـ-)، دار صادر، ب و ت، د.ط، ١٣٨٨هـ- تج. د. إحسان عباس.
- نقد ا طاب الدي : د. نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبو، القاهرة، ط ٤، ٢٠٠٣م.
- النكت على كتاب ابن الصلاح: لأ د بن علي، ابن حجر العسقل (ت ٨٥٢هـ-)، دار الراية، السعودية، الرياض، ط ٣، ١٤١٥هـ-، تج. د. ربيع عم .
- النكت والعيون: لعلبي بن مد، اأوردي (ت ٤٥٠هـ-)، دار الكتب العلمية، لبنان، ب و ت، د.ط، د.ت، تج. السيد بن عبد اقصود.
- اية السؤل شرح منهاج الأصول: لعبد الرحيم بن ا سن، الإسنوي (ت ٧٧٢هـ-)، عا الكتب، القاهرة، د.ط، ١٣٤٣هـ-.
- النهاية غرب ا ديث والأثر: للمبارك بن مد، د الدين ا زري (ت ٦٠٦هـ-)، دار إحياء التراث العرب، لبنان، ب و ت، د.ط، د.ت، تج. طاهر الزاوي، و مود الطناحي.

- إيه انتاج | شرح انهاج: مد بن أ العباس، س الدين الرملي (ت ١٠٠٤هـ-)، دار الفكر، ب و ت، د.ط، ١٤٠٤هـ-.
- إيه الوصول | دراية الأصول: مد بن عبد الرحيم، صفي الدين الأرموي (ت ٧١٥هـ-)، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، ط ١، ١٤١٦هـ-، تح. صا اليوسف، سعد السويح، رسالتي دكتوراه.
- النور السافر عن أخبار القرن العاشر: لعبد القادر بن شيخ، العيدروس اليم | اندي (ت ٩٧٨هـ-)، دار صادر، ب و ت، ط ١، ٢٠٠١م، تح. د. أ د حلو، مود الأرنبوط، أكرم البوشي.
- نيل الابتهاج بتطريز الديباج: لأ د بابا بن أ د، التنبك (ت ١٠٣٦هـ-)، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، امهية الليبية، طرابلس، ط ١، ١٣٩٨هـ-، ش. عبد اميد | رامة.
- هدية العارف، أء اؤلف و آثار اصنف: لإميل باشا بن مد أم، البابا (ت ١٣٣٩هـ-)، طبعته وكالة اعارف العثمانية، استانبول، د.ط، ١٩٥١م، أعادت طباعته بالأوفست دار إحياء التراث العرب، ب و ت، لبنان.
- الواضح أصول الفقه: لعلي بن عقيل البغدادي | نبلي (ت ٥١٣هـ-)، مؤسسة الرسالة، لبنان، ب و ت، ط ١، ١٤٢٠هـ-، تح. د. عبد | التركي.
- الوا بالوفيات: ليل بن أبيك، الصفدي (ت ٧٦٤هـ-)، دار إحياء التراث العرب، ب و ت، لبنان، ط ١، ١٤٢٠هـ-، تح. أ د الأرنبوط، تركي مصطفى.
- الوجيز نفس الكتاب العزيز: لعلي بن أ د، الواحدي (ت ٤٦٨هـ-)، دار القلم، دمشق، والدار الشامية، ب و ت، ط ١، ١٤١٥هـ-، تح. صفوان داودي.
- الوحدة السياقية للسورة الدراسات القرآنية القرن الثامن والتاسع | جري: لسامي بن عبد العزيز العجلان، رسالة ماجست، جامعة الإمام مد بن سعود، كلية اللغة العربية، الرياض، ط ١، ١٤٣٠هـ-.
- الوفيات: مد بن هجرس، ابن رافع السلامي (ت ٧٧٤هـ-)، مؤسسة الرسالة، ب و ت، ط ١، ١٤٠٢هـ-، تح. صا عباس، د. بشار معروف.
- الوفيات: لأ د بن حسن، ابن قنفذ القسنطي (ت ٨١٠هـ-)، دار الآفاق | ديدة، ط ٤، ١٤٠٣هـ-، تح. عادل نوبهض.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: لأ د بن مد، ابن خلكان (ت ٦٨١هـ-)، دار صادر، ب و ت، ط ١، د.ت، تح. د. إحسان عباس.
- اليواقيت والدرر شرح بة الفكر: مد عبد الرؤوف | ناوي (ت ١٠٣١هـ-)، مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، ط ١، ١٩٩٩م، تح. ارتضى الزين أ د.

ثالثاً- المقالات والبحوث العلمية:

- أثر السياق في فهم النص القرآني: د. عبد الرحمن بودرع، مجلة الإحياء، الصادرة عن الرابطة الإسلامية للمدعية للعلماء، المغرب، الرباط، ع/٢٥، ادى الثانية، ١٤٢٨هـ، طباعة دار أرقراق.
- أحاديث الصحيح في الظن واليقين: لفظ ثناء الزاهدي، مجلة البحوث الإسلامية، الصادرة عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية، السعودية، الرياض، ع/١٧، من ذي القعدة إلى صفر، ١٤٠٦هـ - ١٤٠٧هـ.
- أسباب الوباء وأثرها في تفسير القرآن (دراسة تطبيقية على سورة البقرة): د. الحسن بن خلوي الوكيلي، حولية كلية العلم، أ، ع/٨، ١٤٢٦هـ.
- أسباب الوباء وأثرها في تفسير القرآن الكريم: د. عبد الله بن إبراهيم الوهي، مجلة البحوث الإسلامية، الصادرة عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية، السعودية، الرياض، ع/١٧، من ذي القعدة إلى صفر، ١٤٠٦هـ - ١٤٠٧هـ.
- الأمور المرفقة لنواميس الطبيعة وقعة بدر، وهي حلقة من سلسلة مقالات بعنوان: السيرة النبوية من ضوء العلم والفلسفة: مد فريد وجدي، مجلة الأزهر: صادرة عن مشيخة الأزهر، مديرتها ورئيس مديرتها مد فريد وجدي، مطبعة الأزهر، مصر، إصدار أرم، ١٣٥٩هـ.
- آيتان: مود شلتوت، مجلة الرسالة: لأحمد حسن الزيات، السنة/١١، ع/٥١٧، سنة/١٩٤٣م، شركة النور للطباعة والنشر، بروت.
- تفسير القرآن بالقرآن: د. أحمد بن محمد اليعدي، مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، ع/٢، ذوالحجة، ١٤٢٧هـ.
- السياق في علماء الشريعة وادرس اللغوية الحديثة: د. إبراهيم أصبان، مجلة الإحياء، الصادرة عن الرابطة الإسلامية للمدعية للعلماء، المغرب، الرباط، ع/٢٥، ادى الثانية، ١٤٢٨هـ، طباعة دار أرقراق.
- السياق عند الأصوليين (اصطلاح و مفهوم): د. فاطمة بوسلامة، مجلة الإحياء، الصادرة عن الرابطة الإسلامية للمدعية للعلماء، المغرب، الرباط، ع/٢٥، ادى الثانية، ١٤٢٨هـ، طباعة دار أرقراق.
- السياق تداوليات إسحق الشاطبي: د. إدريس مقبول، مجلة الإحياء، الصادرة عن الرابطة الإسلامية للمدعية للعلماء، المغرب، الرباط، ع/٢٥، ادى الثانية، ١٤٢٨هـ، طباعة دار أرقراق.
- العقل (دراسة مقاصدية في الفظة عليه): د. حسن سالدوسي، جامعة الكويت، لمس النشر العلمي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ع/٧٢، السنة/٢٣، صفر، ١٤٢٩هـ.
- العقيدة الدينية وطريق ثبوتها: مود شلتوت، مجلة الرسالة: لأحمد حسن الزيات، السنة/١١، ع/٥١٦، سنة/١٩٤٣م، شركة النور للطباعة والنشر، بروت.

- منهج السياق فهم النص: د. عبد الرحمن بودرع، كتاب الأمة، سلسلة دورية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ع/١١١، السنة/٢٦، ط ١، ١/رم/١٤٢٧هـ.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
أقدمة	
هيد	
مبحثٌ تمهيدىٌ: مصطلحاتُ البحث، والألفاظُ ذات الصلة بها.	١
أ طلب الأول: تعريف الضابط.	٢
أ طلب الثا : تعريف النفس .	٤
أ طلب الثالث: تعريف القطعي.	٦
أ طلب الرابع: الألفاظ ذات الصلة بالقطع.	١٠
أ طلب أ امس: مراتب الإدراك.	١٥
أ طلب السادس: الطرق أ فيدة للعلم اليقى .	١٦
الفصل الأول: التفسير القطعى المستفاد من اللفظ ذاته.	١٩
أ بحث الأول: إفادة الأدلة اللفطية للقطع.	٢٠
أ طلب الأول: صورة أ مسألة، والأقوال فيها.	٢٢
أ طلب الثا : الأدلة ومناقشتها.	٢٦
أ طلب الثالث: الترجيح.	٣١
أ طلب الرابع: أقسام النفس القطعى لنصوص القرآن الكر .	٣٦
أ بحث الثا : الألفاظ أ فيدة للنفس القطعى بصيغتها.	٣٧
أ طلب الأول: طريقة أ نفية تقسيم الألفاظ من حيث وضوح دلالتها.	٣٨
أ طلب الثا : أحكام واضح الدلالة عند أ نفية من حيث إفادة القطع وعدمه.	٤٤
أ طلب الثالث: طريقة أ مهور وفيهم علماء علوم القرآن، وأصول النفس .	٤٦
أ طلب الرابع: أحكام الأقسام على طريقة أ مهور من حيث إفاد أ للقطع.	٥٣
أ طلب أ امس: أ قارنة ب طريقتي أ نفية وأ مهور.	٥٤
أ طلب السادس: ع الكمال ابن أ مام ب ظاهر أ مهور، ونص أ نفية.	٥٦

٦٠	ا طلب السايح: تعريف ا اص، والقطع نفس ه.
٦٣	ا بحث الثالث: القطع النصوص القرآنية العامة.
٦٤	ا طلب الأول: تعريف العام، وألفاظه.
٦٩	ا طلب الثا : الأقوال قطعية العام، وأدلتها.
٧٤	ا طلب الثالث: دلالة العام ا خصوص على ما بقي من أفرادها.
٨٤	ا طلب الرابع: مناقشة الأدلة، والترجيح ب الأقوال.
٩١	ا طلب ا امس: العام الذي أريد به ا صوص.
٩٤	ا طلب السادس: الضوابط استخلصة هذا ا بحث.
٩٥	ا بحث الرابع: وجود النص قطعي النفس .
٩٦	ا طلب الأول: وجود النص القرآ قطعي النفس عند الأصولي و ا فسرين.
١٠٠	ا طلب الثا : مود شلتوت وقطعية الدليل النقلي.
١٠٢	ا طلب الثالث: نصر حامد أبو زيد ودعوى ندرة النصوص.
١٠٨	ا طلب الرابع: النتائج اللازمة عن كلام شلتوت ونصر حامد أبو زيد.
١١٦	ا طلب ا امس: القول بأن ا اراد بنصوص القرآن ما دل عليه واقع ا فسر.
١٢٦	ا طلب السادس: الدلالة الصوتية للحروف وقطعية النص القرآ .
١٤٠	ا بحث ا امس: مواضع النص قطعي النفس ، واعتقاده، و رته.
١٤١	ا طلب الأول: مواضع النصوص قطعية النفس .
١٤٨	ا طلب الثا : رة النصوص قطعية النفس .
١٥٤	ا طلب الثالث: اعتقاد النفس القطعي.
١٦٣	الفصل الثاني: التفسير القطعي المستفاد من دليل.
١٦٤	ا بحث الأول: النصوص ال تاج نفس ها نفس ا قطعياً ا دليل أو فرينة.
١٦٥	ا طلب الأول: ا في.
١٦٥	ا طلب الثا : ا شكل.
١٧١	ا طلب الثالث: ا مل.
١٧٧	ا طلب الرابع: ا تشابه.
١٨١	ا طلب ا امس: ا بهم.
١٨٤	ا طلب السادس: الظاهر الذي قام دليل على صرفه عن معناه ا تبادر.
١٨٧	ا طلب السايح: ما يفيد النفس القطعي.

١٩١	ا بحث الثا : النفس الذي دل عليه قطعي القرآن.
١٩٢	ا طلب الأول: تعريف نفس القرآن للقرآن، ومكانته.
١٩٢	ا طلب الثا : أنواع نفس القرآن بالقرآن.
١٩٤	ا طلب الثالث: القطعي من نفس القرآن لظاهره.
١٩٩	ا طلب الرابع: القطعي من صيص خاص القرآن لعامه.
٢٠٣	ا طلب ا امس: القطعي من تقييد مقيد القرآن مطلقه.
٢١٢	ا طلب السادس: القطعي من بيان القرآن مله.
٢٢٨	ا بحث الثالث: النفس الذي دلت عليه السنة القطعية.
٢٣٠	ا طلب الأول: تعريف السنة وأنواعها.
٢٣١	ا طلب الثا : اتواتر، وحكمه.
٢٣٣	ا طلب الثالث: الآحاد، وحكمه.
٢٣٨	ا طلب الرابع: ا شهور، وحكمه.
٢٤٣	ا طلب ا امس: القطعي من بيان السنة مل القرآن.
٢٤٩	ا طلب السادس: القطعي من صرف السنة للفظ القرآن عن ظاهره.
٢٦٠	ا طلب السابع: القطعي من صيص السنة لعام القرآن.
٢٦٥	ا طلب الثامن: القطعي من تقييد السنة طلق القرآن.
٢٧٠	ا بحث الرابع: النفس الذي دل عليه الإاع القطعي.
٢٧١	ا طلب الأول: تعريف الإاع، وبيان ا مع .
٢٧٦	ا طلب الثا : حجة الإاع.
٢٧٨	ا طلب الثالث: مستند الإاع، وطريق ثبوته.
٢٨٠	ا طلب الرابع: قطعية الإاع وطنية.
٢٨٣	ا طلب ا امس: فائدة الإاع القطعي النفس .
٢٨٦	ا طلب السادس: أمثلة النفس ا مع عليه.
٢٩٣	ا طلب السابع: اختلاف التنوع واثال لا ينفي الإاع.
٢٩٥	ا طلب الثامن: إحداث قول آخر.
٢٩٧	الفصل الثالث: التفسير القطعي المستفاد من القرائن.
٢٩٨	ا بحث الأول: تعريف القرائن وأنواعها.
٢٩٩	ا طلب الأول: تعريف القرينة لغة.

٣٠١	ا طلب الثا : تعريف القرينة اصطلاحاً.
٣٠٧	ا طلب الثالث: أقسام القرائن.
٣١١	ا طلب الرابع: الفرق ب القرينة والدليل ا رادين هذا البحث.
٣١٥	ا بحث الثا : النفس الذي دل عليه سبب النزول.
٣١٧	ا طلب الأول: تعريف سبب النزول.
٣١٩	ا طلب الثا : مقدار الآيات ا نزلت على سبب.
٣٢٠	ا طلب الثالث: أ ية سبب النزول وفوائده.
٣٢٣	ا طلب الرابع: الألفاظ ا عبر ا عن أسباب النزول.
٣٣٠	ا طلب ا امس: طريق معرفة سبب النزول.
٣٣٦	ا طلب السادس: القطعي من روايات أسباب النزول.
٣٣٧	ا طلب السابع: القطعي من صيص سبب النزول لعام القرآن النازل عليه.
٣٤٢	ا طلب الثامن: صورة سبب نزول النص العام تدخل قطعاً مدلوله.
٣٤٥	ا طلب التاسع: ا صروف عن ظاهره قطعاً بدلالة سبب النزول.
٣٤٨	ا طلب العاشر: القطع بتقيد سبب النزول طلق نص القرآن النازل عليه.
٣٥٢	ا طلب ا ادي عشر: القطع ببيان سبب النزول مل القرآن النازل عليه.
٣٥٩	ا بحث الثالث: النفس القطعي استفاد من قرينة السياق.
٣٦٠	مطلب هيدي: أ ية السياق، وفوائده.
٣٦٥	ا طلب الأول: تعريف السياق لغة.
٣٦٦	ا طلب الثا : السياق غرض الكلام، ومعانيه، وألفاظه.
٣٦٨	ا طلب الثالث: حدود السياق.
٣٧٠	ا طلب الرابع: السياق سباق و اق.
٣٧٢	ا طلب ا امس: قرائن الأحوال ليست من السياق.
٣٧٤	ا طلب السادس: تعريف السياق اصطلاحاً.
٣٧٧	ا طلب السابع: أنواع السياق، والقطعي منه.
٣٨٠	ا طلب الثامن: القطع بنفي احتمال ا از والتخصيص بقرينة السياق.
٣٨٤	ا طلب التاسع: ا صروف عن ظاهره قطعاً بقرينة السياق.
٣٩٣	ا طلب العاشر: القطعي من صيص عام القرآن بقرينة السياق.
٣٩٩	ا طلب ا ادي عشر: القطعي من تقيد مطلق القرآن بقرينة السياق.

٣٩٧	ا طلب الثا عشر: القطعي من بيان مل القرآن بقرينة السياق.
٤٠٤	ا بحث الرابع: النفس القطعي الذي دل عليه العقل.
٤٠٥	ا طلب الأول: تعريف العقل.
٤٠٩	ا طلب الثا : مكانة العقل.
٤١١	ا طلب الثالث: حدود العقل النفس ، وأحكامه.
٤١٣	ا طلب الرابع: ا صروف عن ظاهره قطعاً بدلالة العقل.
٤٢٠	ا طلب ا امس: من ا صروف قطعاً النصوص ا وهم ظاهرها نسبةً مستحيل، ا أو رسله.
٤٢٧	ا طلب السادس: ما يتوهم وجوب صرفه عن ظاهره بدلالة العقل.
٤٣٥	ا طلب السابع: التخصيص القطعي لعام القرآن بقرينة العقل.
٤٣٨	ا طلب الثامن: التقييد القطعي طلق القرآن بقرينة العقل.
٤٤٢	ا طلب التاسع: البيان القطعي مل القرآن بقرينة العقل.
٤٤٦	الخاتمة
٤٥٠	فهرس الأحاديث المرفوعة
٤٥٢	فهرس تراجم الأعلام
٤٥٧	فهرس المراجع
٤٨٦	فهرس المحتويات

مُتَكَلِّمٌ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أمد الذي أنزل القرآن هدى وبشرى للمؤمن ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خا النبي ، وإمام أرسل ، وعلى آله وصحبه ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأن هذا عبده ورسوله ، وبعد:

فإن الإنسان كائن مد بطبعه، يعيش تمتع تربطه به علاقات كثرة، فله حاجات لا يستطيع قيقها بنفسه، فيطلبها من غيره، كما أن له حقوقاً يطالب بها غيره، وهكذا، فإن التواصل ضروري تمتع الإنسان، ولا بد من طريقة لذلك التواصل بين أفراد تمتع الواحد، وبين تمتعات مختلفة. وإن أساليب التواصل متعددة؛ فتكون بالإشارة باليد، وبالصوت، وإن أهم وسيلة له هي اللغة التي هي كلمات يعبر بها المتكلم عن أفكاره يريد تبليغها لغيره، باللفظ أو الكتابة. ومن تلك اللغات اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم، والتي تُعدت قواعد النحو والصرف والبلاغة وغيرها، وهي تتألف من كلمات تدل على معانيها: وهي الأفعال، والأفعال؛ أو غيرها: وهي الأرواف.

وكل كلمة وضعت لتدل على معنى يفهم المتكلم والسامع أنها موضوع لتدل عليه؛ فعندما يتكلم المتكلم بكلمة يستعملها ليدل بها على المعنى الذي وضعت له، كما يفهم السامع منها ذلك المعنى نفسه، وهذا هو معنى القاعدة القائلة: الاستعمال صفة المتكلم، والموضع قبلهما. وبناءً على هذه القاعدة يفهم القرآن الكريم، فهو ألفاظ عربية ملؤها فيها توجيهات إلهية سبحانه وتعالى لعباده، العقيدة والسلوك والأخلاق وغيرها، فتفسر ألفاظه بما جاء في القرآن الكريم. عصر التلويح يستعملها فيها، وذلك الاستعمال دليل على أن هذه الألفاظ وضعت لتلك المعاني أصلاً. إن ألفاظ القرآن -كسائر الألفاظ العربية- متفاوتة دلالتها على تلك المعاني من حيث الوضوح والغموض؛ إذ قد تستعمل الألفاظ للدلالة على معاني جديدة غير المعاني التي وضعت لها أصلاً؛ لعلاقة بين المعنيين، ولقرينة تصرف اللفظ عن المعنى الذي وضع له في الأصل، وهذا ما يسمى بالازدواج، وقد تعدد الازدواج، وقد يوضع اللفظ الواحد للدلالة على معنيين متلفين وضعاً أصلياً،

وهو ما يسمى اشتراك، وهذه الآلات تكون دلالة اللغة على العا احتمالية، إضافة إلى أسباب أخرى ورد ذكرها هذا البحث عند الكلام عن الإمالة وأسبابه.

وهكذا، فقد يدل اللفظ على الع دون احتمال غه، وقد تمل معاً تلفة بسبب الإمالة والاشتراك وغاً من الأسباب، وقد يرد أمر خارجي عن اللفظ دد واحداً من العا بشكل لا تمل غه.

واستقرئ لنصوص العلماء من المفسرين والأصوليين وغهم دها مليئة بلفظ "القطعي" ومشتقاته، ما يدل على إمعان الأمة على وجود الدلالة القطعية لنصوص القرآن من حيث الإمالة، كما أن مليئة بلفظ "الظني" ومشتقاته.

وهذا البحث: "ضوابط القطعي من تفسير القرآن الكريم":

يأ للإجابة عن التساؤلات الآتية: هل يفيد القرآن القطع بعينه من حيث هو دليل لفظي؟ وإذا أفاده، فمفسر نفسه قطعياً لا تمل النقيض؟ وما هي القواعد الكلية الناطقة لذلك؟ وما هي الأدلة والقرائن التي تدل على القطع بنفسه حيث كانت دلالة نصوصه ظنية؟ وما مدى وجود النصوص ذات النفس القطعي فيه؟ وما هي رما؟

أما أسباب اختياري لهذا البحث: فهي:

١. أنني أفق على بحث بين ضوابط النفس القطعي للقرآن الكريم، ومع شتات مسائله المتفرقة، لا كتب النفس، ولا علوم القرآن، ولا أصول الفقه، ولا غها.
٢. السبب الأهم هو وجود نظريات تريد أن تعل من القرآن الكريم ميداناً مستباحاً لكل ناظر، ولا لرأي كل أحد، فبعضها ينكر وجود النصوص قطعية النفس بسبب تأثر احتمالات عشر دلالات ألفاظ القرآن الكريم، وبعضها يدعي ندرة تلك النصوص كما يعزى إلى بعض الأصوليين، والأخطر ما يذهب إليه بعض المعاصرين من ادعاء أن القرآن تمل لوجه كثرة من الدلالات والتفاسد سبب ما يمليه فكر القارئ وأفق الثقاة، فهو الذي دد إراد من القرآن، وليس نص قطعي، بل ما من نص إلا وكن اختلاف الأنظار بنفسه، ما ذلك من آيات العقيدة والأخلاق وأصول التشريع والأخبار، ولا ريب أن هذا من شأنه أن ينسف الدين من أصله، ولا يبقى على عقيدة ولا شريعة، فإلى هذا البحث ليسين ضوابط النفس القطعي الذي لا ينبغي أن تلف فيه، ويناقش تلك النظريات والدعاوى ما يكشف الستار عن الحقيقة.

وأما أهمية هذا البحث :

فتعود إلى أمور عدة، منها:

١. أنه مع شتات مسائل التفسر القطعي مستفاداً من كتب أصول الفقه، وعلوم القرآن، وتفسر هـ، أ يسبق إليه فيما علمت.
٢. أنه يبين حدود ما يكن اختلاف النظر فيه من نصوص القرآن الكر، ويضع معايير لتحخيص أقوال افسرين من السلف فمن بعدهم؛ إذ إن بعض تلك الأقوال لا ال لقبوله أصلاً، ولا يصح التعويل عليه، لانعدام حجة، و الفقه أ لا وز الفقه، ولئن أعذر افسرون الأوائل الذي ذكروها بأنهم نقلوا ما وقفوا عليه من الأقوال أ ليه عليهم أمانة النقل العلمي، فلا عذر للمتأخرين ترك حيص تلك الأقوال وبيان صحيحها من سقيمها، من حيث النظر، فضلاً عن النقل.
٣. أنه يهن على كثرة النصوص القطعية ويزيح إشكالات تثار على قطعية النص: كاحتمالات العشر ال شاعت نسبتها إلى الرازي، وحق دعاوى ندرة النصوص ال تنسب إلى بعض الأصولي، مع التحقيق مرادهم بذلك.
٤. أنه يسد الباب على أصحاب النظريات ال تدعو لاستباحة النصوص أمام أفهام القراء، ويناقش أدلتهم، ويضع نظرياً ميزان البحث العلمي.

وأما خطتي في هذا البحث :

- فهي على النحو الآ : قسمت البحث إلى مبحث هيدى، وثلاثة فصول، وخاتمة:
- فأما المبحث التمهيدي: "مصطلحات البحث، والألفاظ ذات الصلة بها":
- وتضمن شرحاً مصطلحات عنوان البحث، واشتمل على ا مطالب الآتية:
- أ طلب الأول: تعريف الضابط.
 - أ طلب الثاني: تعريف التفسر.
 - أ طلب الثالث: تعريف القطعي.
 - أ طلب الرابع: الألفاظ ذات الصلة بالقطع.
 - أ طلب الخامس: مراتب الإدراك.
 - أ طلب السادس: الطرق الغيدة للعلم اليقيني.
- ثم أعقبته بالفصل الأول: "التفسير القطعي المستفاد من اللفظ ذاته":
- وقسمته إلى ثلاثة مباحث:
- المبحث الأول: "إفادة الأدلة اللفظية للقطع":

وناقشت فيه قضية استفادة اليقيني والقطع من الأدلة اللفظية أ فيها القرآن الكر، وهي قضية

جوهرية لا بد منها بـ يدي اوض بيان النفس القطعي للنصوص، فمحنت فيها الأقوال وحقق
عزوها، ا طالب الآتية:

ا طلب الأول: صورة اسألة، والأقوال فيها.

ا طلب الثا : الأدلة ومناقشتها.

ا طلب الثالث: الترجيح.

ا طلب الرابع: أقسام النفس القطعي لنصوص القرآن الكر .

المبحث الثاني: "النصوص المفيدة للتفسير القطعي بصيغتها":

و دئت فيه عن أقسام النصوص من حيث الوضوح وا فاء، ولئن كان هذا البحث ا دلل؛
وهو النفس ، فلا بد من النظر أقسام الدال؛ وهو النص؛ لأن ألفاظ النصوص هي ظروف اعا ،
واعا صادرة عنها، وبالتعرف إليها يتم التعرف إ اعا ، ومنها القطعية، فكان لا بد من دراستها
لوقوف على مواطن النفس القطعي، وتطرت هذا بحث إ ا طالب الآتية:

ا طلب الأول: طريقة انفية تقسيم الألفاظ من حيث وضوح دلالتها.

ا طلب الثا : أحكام واضح الدلالة عند انفية من حيث إفادة القطع وعدمه.

ا طلب الثالث: طريقة امهور وفيهم علماء علوم القرآن، وأصول النفس .

ا طلب الرابع: أحكام الأقسام على طريقة امهور من حيث إفاد للقطع.

ا طلب اامس: ا مقارنة بـ طريقتي انفية وامهور.

ا طلب السادس: ع الكمال ابن امام بـ ظاهر امهور، ونص انفية.

ا طلب السابع: تعريف ااص، والقطع نفس هـ.

وأما المبحث الثالث: فهو "القطع في النصوص القرآنية العامة":

وذلك بعد أن بينت القطع النصوص ااصة، وقد عرضت فيه للمطالب الآتية:

ا طلب الأول: تعريف العام، وألفاظه.

ا طلب الثا : الأقوال قطعية العام، وأدلتها.

ا طلب الثالث: دلالة العام اخصوص على ما بقي من أفراد.

ا طلب الرابع: مناقشة الأدلة، والترجيح بـ الأقوال.

ا طلب اامس: العام الذي أريد به اصوص.

ا طلب السادس: الضوابط استخلصة هذا بحث.

المبحث الرابع: "وجود النص قطعي التفسير":

و دئت فيه عن مدى وجود النصوص قطعية النفس ، والنظريات القدة وادثة فيه، وذلك

المطالب الآتية:

المطلب الأول: وجود النص القرآني قطعي النفس عند الأصوليين واهل التفسير.

المطلب الثاني: مود شلتوت وقطعية الدليل النقلي.

المطلب الثالث: نصر حامد أبو زيد ودعوى ندرة النصوص.

المطلب الرابع: النتائج اللازمة عن كلام شلتوت ونصر حامد أبو زيد.

المطلب الخامس: القول بأن ايراد بنصوص القرآن ما دل عليه واقع افسر.

المطلب السادس: الدلالة الصوتية للحروف وقطعية النص القرآني.

المبحث الخامس: "مواضيع النص قطعي التفسير، واعتقاده، وثمرته":

وتضمن المطلب الآتي:

المطلب الأول: مواضيع النصوص قطعية النفس .

المطلب الثاني: ندرة النصوص قطعية النفس .

المطلب الثالث: اعتقاد النفس القطعي.

ثم عقت بذكر الفصل الثاني: "التفسير القطعي المستفاد من دليل":

وتضمن أربعة مباحث:

فأما المبحث الأول: "التصوص التي يحتاج تفسيرها تفسيراً قطعياً إلى دليل أو قرينة":

وكان لا بد منه مقابلة النصوص الفيدة للنفس القطعي بصيغتها المذكورة الفصل الأول،

وليعلم ميدان عمل الأدلة والقرائن صيل النفس القطعي، وتضمن المطلب الآتي:

المطلب الأول: الفهم.

المطلب الثاني: الشكل.

المطلب الثالث: الحمل.

المطلب الرابع: التشابه.

المطلب الخامس: الفهم.

المطلب السادس: الظاهر الذي قام دليل على صرفه عن معناه المتبادر.

المطلب السابع: ما يفيد النفس القطعي.

ثم فصلت القول في المبحث الثاني: "التفسير الذي دل عليه قطعي القرآن":

وقدمته على هذه من الأدلة؛ لأنه أشرفها وأصلها؛ فهو الوحي المتلو، وقدمته على السنة؛ لأن الوحي

وحي متلو، وتضمن المطلب الآتي:

المطلب الأول: تعريف نفس القرآن للقرآن، ومكانته.

أطلب الثا : أنواع تفس القرآن بالقرآن.
أطلب الثالث: القطعي من تفس القرآن لظاهره.
أطلب الرابع: القطعي من صيص خاص القرآن لعامه.
أطلب ا امس: القطعي من تقييد مقيد القرآن مطلقه.
أطلب السادس: القطعي من بيان القرآن مله.
وأما المبحث الثالث فهو "التفسير الذي دلت عليه السنة القطعية":
وقدمتها على الإاع؛ لأا وحي لاف الإاع، فهي أشرف، مآل الإاع إليها أو للقرآن؛
لأما دليل حجته، ومنهما مستنده، وقد استدعى البحث التطرق لأنواع السنة من حيث قطعية
الثبوت، واستلزم الرجوع إ مظانها من كتب أصول اديث، وأصول الفقه، وتضمن ا مطالب الآتية:
أطلب الأول: تعريف السنة وأنواعها.

أطلب الثا : اتواتر، وحكمه من حيث القطع والظن.
أطلب الثالث: الآحاد، وحكمه من حيث القطع والظن.
أطلب الرابع: ا شهور، وحكمه من حيث القطع والظن.
أطلب ا امس: القطعي من بيان السنة مل القرآن.
أطلب السادس: القطعي من صرف السنة للفظ القرآن عن ظاهره.
أطلب السابع: القطعي من صيص السنة لعام القرآن.
أطلب الثامن: القطعي من تقييد السنة مطلق القرآن.
والمبحث الرابع هو "التفسير الذي دلّ عليه الإجماع القطعي":
وقد ذكرت فيه مقدمات للإاع القطعي الذي يستفاد منه التفس القطعي؛ لأنّ القطعي لا بد له
من مقدمات قطعية، وقد استفدت ذلك من أصول الفقه، وأسقطته على أصول التفس ، وذلك
أطالب الآتية:

أطلب الأول: تعريف الإاع، وبيان ا مع .
أطلب الثا : حجة الإاع.
أطلب الثالث: مستند الإاع، وطريق ثبوته.
أطلب الرابع: قطعية الإاع وطنية.
أطلب ا امس: فائدة الإاع القطعي التفس .
أطلب السادس: أمثلة التفس ا مع عليه.
أطلب السابع: اختلاف التنوع واثال لا ينفي الإاع.

أطلب الثامن: إحداه قولو آخر.

الفصل الثالث: "التفسير القطعيّ المستفاد من القرائن":

وقد أخرجها عن الأدلة؛ لأنّ الأدلة أوضح وبيا مباشر، وتضمن الباحث الآتية:

المبحث الأول: "تعريف القرائن وأنواعها":

وهذا لا بد منه لبيان اقصود من القرينة هذا البحث، وذلك أطلب الآتية:

أطلب الأول: تعريف القرينة لغةً.

أطلب الثاني: تعريف القرينة اصطلاحاً.

أطلب الثالث: أقسام القرائن.

أطلب الرابع: الفرق بين القرينة والدليل المرادين هذا البحث.

المبحث الثاني: "التفسير الذي دلّ عليه سبب النزول":

وابتدأت به؛ لأنّ طريقه الرواية، فيأخذ حكم الحديث من هذه الناحية؛ إذ له حكم الرفع من

حيث أملة، وقدمته على السياق وإن كان من ملة تفسد القرآن بالقرآن؛ لأنّ سبب الرفع كالدليل

استقلّ من حيث صيغته، للاف السياق، فإنه تابع لصيغة النص المفسر، وتضمن هذا البحث أطلب

الآتية:

أطلب الأول: تعريف سبب النزول.

أطلب الثاني: مقدار الآيات التي نزلت على سبب.

أطلب الثالث: أهمية سبب النزول وفوائده.

أطلب الرابع: الألفاظ المعبر بها عن أسباب النزول.

أطلب الخامس: طريق معرفة سبب النزول.

أطلب السادس: القطعي من روايات أسباب النزول.

أطلب السابع: القطعي من صيغ سبب النزول لعام القرآن النازل عليه.

أطلب الثامن: صورة سبب نزول النص العام تدخل قطعاً مدلوله.

أطلب التاسع: الصروف عن ظاهره قطعاً بدلالة سبب النزول.

أطلب العاشر: القطع بتقييد سبب النزول مطلق نص القرآن النازل عليه.

أطلب الحادي عشر: القطع ببيان سبب النزول حمل القرآن النازل عليه.

المبحث الثالث: "التفسير القطعيّ المستفاد من قرينة السياق":

وتقدمه على قرينة العقل؛ لأنّ السياق نص من النقل، وعلى هذا فهو أشرف من دليل العقل،

وعرضت للتحقيق معناه، وإراد به حسب استعمال المفسرين والأصولي؛ فإنّ البعض أدخل فيه ما

ليس منه، فجاءت ا طالب الآتية:

ا مطلب هيدي: أية السياق، وفوائده.

ا مطلب الأول: تعريف السياق لغةً.

ا مطلب الثا : السياق غرض الكلام، ومعانيه، وألفاظه.

ا مطلب الثالث: حدود السياق.

ا مطلب الرابع: السياق سباق و ا ق.

ا مطلب ا امس: قرائن الأحوال ليست من السياق.

ا مطلب السادس: تعريف السياق اصطلاحاً.

ا مطلب السابع: أنواع السياق، والقطعي منه.

ا مطلب الثامن: القطع بنفي احتمال ا ا ز والتخصيص بقربة السياق.

ا مطلب التاسع: ا صروف عن ظاهره قطعاً بقربة السياق.

ا مطلب العاشر: القطعي من صيص عام القرآن بقربة السياق.

ا مطلب ا ادي عشر: القطعي من تقييد مطلق القرآن بقربة السياق.

ا مطلب الثا عشر: القطعي من بيان مل القرآن بقربة السياق.

المبحث الرابع: "التفسير القطعي الذي دلّ عليه العقل":

وقد تمت له قدماء لا بد منها ا اراد بالعقل، وحدود عمله ا النفس ، فجاءت ا طالب الآتية:

ا مطلب الأول: تعريف العقل.

ا مطلب الثا : مكانة العقل.

ا مطلب الثالث: حدود العقل ا النفس ، وأحكامه.

ا مطلب الرابع: ا صروف عن ظاهره قطعاً بدلالة العقل.

ا مطلب ا امس: من ا صروف قطعاً النصوص ا وهم ظاهرها نسبةً مستحيل إ ا ورسله.

ا مطلب السادس: ما يتوهم وجوب صرفه عن ظاهره بدلالة العقل.

ا مطلب السابع: التخصيص القطعي لعام القرآن بقربة العقل.

ا مطلب الثامن: التقييد القطعي طلق القرآن بقربة العقل.

ا مطلب التاسع: البيان القطعي مل القرآن بقربة العقل.

ثم ختمت البحث بخاتمة: اشتملت على أهم نتائجها، وبعض اقترحات ال وصلت إليها.

ثم ذيلتُ البحث بفهارس: وذلك لتيسر الاطلاع عليه، على النحو الآ :

• فهرس الأحاديث النبوية.

- فهرس الآثار الوقوفة.
- فهرس الأعلام المترجم م البحث.
- فهرس اراجع.
- وقد رتبت هذه الفهارس على حروف اعجم؛ لتيسر الرجوع إليها.
- فهرس اتويات.
- و أذكر فهرساً للآيات القرآنية؛ لكثير ما الاستطيل البحث دون كبر فائدة.

أما طريقة عملي في البحث:

فتتلخص الأمور الآتية:

- اعتمدت على أمهات الكتب التفسيرية، وعلوم القرآن، وأصول الفقه، وغها، وقد أكثر من النقل عن كتب الأصول فيما يتعلق بدلالات الألفاظ؛ لأنها مدخل ضروري لا بد منه من فيه، و يتطرق إليها المفسرون وعلماء علوم القرآن، إلا بقدر ضئيل، وراأحوالوا كثراً من واضع على كتب الأصول أو الكلام، أو غها، غ أأتمس أقوال المفسرين أمثلة ما أذكره من الضوابط والمعلومات أيأ كان مصدرها.
- إذا رجعت إ مراجع وسيطة أثناء البحث، فإ أعزو إليها بعد العزو إ المرجع الأصلي.
- أشرح بعض المفردات والمصطلحات الغريبة الماشية، بقدر الضرورة مع العزو إ مظان ذلك الشرح.
- أثبت النصوص المنقولة كما هي، وأصوب الماشية ما أراه خطأ فيها من حيث اللغة وغها.
- أثبت الآيات بقوس مزهرين، أعزوها إ موضعها من المصحف الشريف، فأذكر السورة ورقم الآية، حسب ورودها المصحف المطبوع مع الملك فهد على رواية حفص عن عاصم.
- رتبت اراجع حسب موضوعاً، فأذكر كتب علوم القرآن منفردةً، وكذلك كتب التفسير، وكتب أصول الفقه، والكلام، وغها، وأرتب كتب كل موعة حسب تاريخ وفاة المؤلف، الأقدم فالأقدم، وأبدأ بذكر الموعة التي ينتمي إليها الكتاب الذي النقل منه.
- أما الأحاديث فقد خرجتها من الصحيحين والسنن الأربعة ومسند الإمام أحمد حيث وجدت، فإن توجد الصحيح فقد عزوتها إ السنن ومسند أحمد، إضافة إ ما وجدت فيه من كتب السنة غالباً.
- أرتب مصادر الحديث حسب الأصح منها أولاً؛ فأخرج الحديث من صحيح البخاري ومسلم، من سنن أ داود، سنن الترمذي، سنن النسائي، سنن ابن ماجه، مسند

- أذكر بن حنبل، أذكر غها حسب الترتيب الزم .
- أذكر ريج أديث الكتاب والباب حيث وجدا، أزرء والصفحة، رقم أديث.
- أحكم على أديث ما وجدت أكم عليه، فألتمسه كتب التخرير القدة، وشرح أديث، وأأ إ كتب التخرير أديثة عند عدم العثور على أكم على أديث كتب التخرير القدة، كما أأ إ كلام بقي كتب السنة الذي يذكر حواشيها.
- إذا نقلت نصاً بلفظه عزوته إ موضعه ب قوس « »، سواء كان لفظ حديث أو غه، فإن كان من قول السلف وضعته ب شولتين " "، ووضعت ثلاث نقط (...) للدلالة على أزرء أذوف من النص، وما اضطررت لذكره ضمن النص انقول للإيضاح وضعته ب []، فإن نقلته عنه أضعه ب قوس ، وقلت أاشية: انظر، وذكرت أراجع.
- ترت للأعلام الواردة أأؤهم أ عند ذكرهم أول مرة، ولا أأ بعدها إ تقدم ترتهم، وتركت الترة لأعلام الصحابة المشهورين، والأئمة الأربعة استغناءً بشهر م.
- إذا ذكرت أرجع أول مرة، فإني أثبت أه كاملاً، مع اسم مؤلفه، و أذكر بقية أعلومات عنه: من وفاة أؤلف، ورقم طبعة الكتاب، وتارها، والدار الناشرة، ومكان النشر؛ اختصاراً للبحث، واكتفاءً بذكر تلك أعلومات فهرس أراجع أثبت أآخر الرسالة، اتباعاً أأرشد إليه الأستاذ الدكتور أشرف، إلا إن كان للكتاب طبعتان فإ أذكر أعلومات كاملة، و يقع ذلك إلا كتاب "مناهل العرفان"، فإن ذكرت الكتاب مرةً أخرى، فإ أذكر أه فقط.
- اختصرت أأ أكثر مراجع البحث، فإن خشيت التشابه ب كتابين أو أكثر، ذكرت اسم الكتاب كاملاً أيزه عن غه، أو ذكرت أأؤلف .
- اعتمدت على ذكر الرموز أاشية للدلالة على بعض الكلمات أأ تتكرر كآ، على النحو الذي تقدمت الإشارة إليه مطلع البحث.
- اخترت الترادف ب مصطلحي أصدر، وأرجع.
- إن أردت الإشارة إ أعلومات هذا البحث، قلت: راجع، ذكرت الصفحة.
- حاولت الأقتصاد ذكر الأمثلة، وكنت ذكرت أمثلة كآه، " حذفُها خشية إطالة البحث، أشرت إ مطانها بقو : انظر، وكذلك قد أحيل القارئ على بعض أراجع للتوسع بعض أعلومات أأ أذكرها.

وأما صعوبات البحث :

- فقد كان البحث ميسراً جداً سبحانه وتعالى ، ولكن إجمال الصعوبات فيه يأتي :
- ثلّة المعلومات المتعلّقة بالتفسير القطعي كتب التفسير ، وعلوم القرآن، فكتب التفسير وإن كانت تفيض بذكر القطعي وأمثله، لكنها خالية –فيما وقفت عليه- من التنظير له، ومثلها كتب علوم القرآن، فكان لا بد من الرجوع إلى كتب أصول الفقه، خاصةً في دلالات الألفاظ، التماس أمثلة ما من كتب التفسير وعلوم القرآن، ما يتفق وخصص هذا البحث.
 - تناثر المعلومات المتعلّقة بالبحث في علوم تلتفت من التفسير ، وعلوم القرآن، وأصول الفقه، والكلام، وأصول الحديث، وغرها، ما يتطلب جهداً مضاعفاً، فكان لا بد من الرجوع إلى كلام الأدب -مثلاً- معرفة ما يثبت به التفسير القطعي من روايات السنة وسبب النزول، والرجوع إلى كتب علم الكلام -مثلاً- لتحقيق القول بالاحتمالات العشر، وغذلك.
 - كثرة المعلومات والأمثلة وضخامتها، ما يسبب صعوبة الاختصار وانتقاء الأمثلة، وقد تركت كثيراً منها خشية الإطالة، واجتهدت اختصار كل مبحث بذكر ما يتعلّق بالقطعي من التفسير ، وإلا فكل مبحث منها يمكن أن يكون رسالة.

وأما منهجي في هذا البحث :

- فهو استقرائي، ليلي، مقارن، استنتاجي، على النحو الآتي :
- الاستقراء: وذلك بتتبع الأقوال ووجهات النظر كل مسألة مظانها، من كتب التفسير وعلوم القرآن ، وأصول الفقه.
 - التحليل: بدراسة المعلومات والأقوال، والتحقيق صحة عزوها، مع التحقيق بيان إيرادها، وإزاحة الإشكالات التي قد ترد عليها.
 - المقارنة: بالمقارنة بين الأقوال كل مسألة، والنظر أدلتها، ومناقشتها، بيان الراجح فيها من وجهة نظر الباحث.
 - الاستنتاج: وذلك باستخلاص النتائج بعد عرض الأقوال، والمعلومات انثورة الطالب والباحث، ورا عنونت أحياناً: الضوابط المستخلصة من البحث، أو الطلب.

وأما الدراسات السابقة في هذا الموضوع :

- فلم أقف -فيما بحثت فيه- على دراساتٍ مستقلةٍ سابقةٍ له.
- لكن الدكتور عبد القادر السيد قد تطرق له ضمن أطروحته الدكتوراه، مبحث بعنوان: "القطعية والظنية"، بحث فيه استفادة المعاد القطعية من الأدلة اللفظية، وحقّق مع الاحتمال المؤثّر

نفي القطعية أنه الناشئ عن دليل، وبين أقسام النصوص من حيث وضوح دلالتها وخفاؤها، وتطرق لقطعية دلالة العام وطنيتها، وهذه بعض النقاط الواردة في هذا البحث، على أن الدكتور راعى فيها الاختصار، وزاد هذا البحث على ما ذكره دراستها بشكلٍ تفصيلي، مع إبراد كثيرٍ من الأمثلة، وبيان مواضيع النصوص قطعية النفس بذاتها، وراى على أن الدكتور توصياته التي أثبتتها خاصة أطروحاته، دعا إلى دراسة لبيان القطعي من النصوص، وبيان القرائن التي يصح لها الظني قطعياً، وهذا ما تكفل به الفصلان الثامن والثالث من هذا البحث.

غ أن بعض مباحث هذا البحث وردت فيها دراسات مستقلة:
منها بحثٌ تطرق للقطعي، وهو "العام ودلالته" القطعية والظنية (دراسة أصولية مقارنة): للدكتورة نادية العمري، طباعة دار هجر، مصر، عام ١٤٠٧هـ، غ أ ل، در موضع آلاف، ورجحت مذهب الجمهور القائل بالظنية لا يصلح مرجحاً، كما ورد فيقه هذا البحث، على أن هذا البحث أفاض المسألة بتفصيل أكثر، مع مخالفة الترجيح.
وأكثر تلك الدراسات يتطرق للنفس القطعي، فمنها دراسات نفس القرآن بالقرآن، والقرآن بالسنة، والسياق، وسبب الأول، ما ورد ذكره في هذا البحث، وقد تمت مواضيعها بتوسع دون بيان وجه استفادة النفس القطعي منها، وإن كانت قد ذكرت أمثلةً تصلح للتمثيل لذلك، وقد عزوت إليها أحياناً، وانتقد ما حيث رأيت ذلك.
وآلٌ جهداً ولا وقتاً خدمة هذا البحث على ما آتاه سبحانه وتعالى من جهد ووقت وص، فما كان فيه من صوابٍ فبتوفيق الله، وما كان من خطأ فذلك شأن العبد، وأسأل الله العفو عنه، وإداية لتصويبه، وأسأله أن يتقبل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، إنه هو السميع العليم، والحمد لله رب العالمين.

مبحث تمهيدِيٌّ

مصطلحات البحث، والألفاظ ذات الصلة بها

المطلب الأول: تعريف الضابط.

المطلب الثاني: تعريف التفسير.

المطلب الثالث: تعريف القطعي.

المطلب الرابع: الألفاظ ذات الصلة بالقطع.

المطلب الخامس: مراتب الإدراك.

المطلب السادس: الطرق المفيدة للعلم اليقيني.

المطلب الأول : تعريف الضابط.

أولاً: الضابط لغةً:

هو مشتق من ضبط يضبط ضبطاً، والضبط ا زم والشدة، يقال: رجلٌ ضابطٌ؛ أي حازم أمره. والضبط ا فظ الشديد، ومنه ضبط ا ديث فظه وفهم معناه، " الثبات على حفظه إ ح أدائه لغ ه، و ذا لا يستعمل الضبط حق ا - ؛ لأنه لا يتصور حقه النسيان، ومنه أيضاً ضبط البلاد بالقيام بأمرها وحفظها من الفوضى والفساد، ويستعار الضبط ع ا فظ ا ساب، فيقال: فلان يضبط ا ساب؛ إذا كان يتحفظ فيه من الغلط.

والضبط: الأخذ بشدة أيضاً، يقال: ضبط الرجل الشيء، إذا أخذه بشدة، ومنه الضابط للرجل القوي الشديد. والضبط: ملازمة الشيء وعدم مفارقتها، ولعل هذا يرجع إ مع ا فظ^(١).

ثانياً: الضابط في الاصطلاح:

ورد تعريفه عند الفقهاء والأصولية بأنه: حكم كلي ينطبق على كل فرد من أفرادهِ. وفيده بعضهم بأن يكون باب واحد من أبواب الفقه، وفرق بينه وبين القاعدة بأن القاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته باب واحد أو أكثر، وغالباً ما تكون أكثر من باب، وعليه، فيكون بينها وبين الضابط عموم وخصوص مطلق، والضابط أخص من القاعدة مطلقاً؛ فكل ضابط قاعدة ولا عكس. فقولنا: "اليق لا يزول بالشك"، قاعدة تنتظم مسائل كثيرة من أبواب فقهية شتى: كالطهارة، والصلاة، والبيوع، وغ ها، ومثله قولنا: الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، وهلم جراً. وقولنا: كل وضوء غسل الوجه فرض فيه، ضابط؛ لأنه خاص باب الوضوء، وهو قاعدة كذلك، قال ابن قيم^(٢): «والفرق بين الضابط والقاعدة: أن القاعدة مع فروعاً من أبواب شتى، والضابط معها من باب واحد، هذا هو الأصل»^(٣).

(١) انظر: الع : للفراهيدي: ٢٣/٧، هرة اللغة: لابن دريد: ٣٥٢/١، اُحكم واط الأعظم: لابن سيده: ١٧٥/٨، ١٧٦، اصباح اند : غريب الشرح الكبير للرافعي: للفيومي: ٤٨٧/٢، التعريفات: للجرجاني: ص ١٧٩، ٨٩١.

(٢) هو زين الدين بن إبراهيم بن حمد، المعروف بابن نجيم، وهذا اسم لبعض أجداده، ولد سنة (٩٢٦هـ-)، عا بالأصول، ومن أئمة الفقهية و فقيهم، سكن مصر، وتو سنة (٩٧٠هـ-). انظر: الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة: للغزي: ١٣٧/٣، ١٣٨، ١٤٢٢، شذرات الذهب : أخيار من ذهب: لابن العماد: ٥٢٣/١٠، الأعلام: للزركلي: ٦٤/٣.

(٣) الأشباه والنظائر على مذهب أحنيفة النعمان: لابن قيم: ٥/٢، وانظر: الأشباه والنظائر: لتاج الدين السبكي: ٢٨/١، التلخيص: شرح التحرير أصول الفقه: للمرداوي: ١٢٥/١، ١٢٦، شرح الكوكب اند : لابن النجار: ٣٠/١. وانظر تعريف القاعدة والضابط : الكليات: للكفوي: ص ٧٢٨، قواعد التفسير : عا ودراسة: الد بن عثمان السبت: ٣١/١.

وذهب آخرون إلى العكس؛ فعدوا الضابط أعم من القاعدة، وعدوا القانون أعم من الضابط؛ فهو حكم كلي ينطبق على جزئياته كالضابط، كما يطلق القانون على الآلة المعروفة: كاسطرة، وغها^(١).

وذهب بعض آخر إلى القول بالترادف بين القاعدة، والضابط، والقانون، والأصل، وأرف؛ فكل منها أمر كلي ينطبق على جزئياته، وإن كان القانون - الأصل - كلمةً سريانية، وقيل: رومية^(٢)، ففي الصباح الم : «والقاعدة الاصطلاحية الضابط؛ وهي الأمر الكلي انطبق على يع جزئياته»^(٣)، و المعجم الوسيط: «القاعدة من البناء أساسه، والضابط، أو الأمر الكلي ينطبق على جزئيات»^(٤)، وفيه: «الضابط - عند العلماء - حكم كلي ينطبق على جزئياته، مع ضوابط»^(٥)، وفيه: «القانون مقياس كل شيء وطريقه، رومية، وقيل: فارسية، و الاصطلاح: أمر كلي ينطبق على يع جزئياته لا تتعرف أحكامها منه»^(٦).

ومادام الاختلاف اصطلاحياً، فلا ض فيه^(٧)، ولذلك فالذي نعتمده هذا البحث الترادف بين الضابط والقاعدة، مع التنويه بأن الضابط لا يلو من استثناءات غالباً تخرج بعض الأفراد من حكمه، ولكن ذلك لا يقدح كونه ضابطاً، وعليه، فالضابط حكم أغل ، وقد يكون كلياً.

فنعرف الضابط بأنه: حكم كلي أو أغل ينطبق على جزئياته كلها أو أغلبها.

ووجه المناسبة بين الاصطلاحين للضابط وال لغوي، أن الاصطلاحين يرجع إلى مع ال فظ؛ فإنه فظ الجزئيات عن أن رج عن الحكم الذي لها، كما فظ العال والناظر من الزلل الحكم عليها.

(١) انظر: غمز عيون البصائر: لشهاب الدين الموي: ٥/٢.

(٢) انظر: التقرير والتحجج شرح التحرير: لابن أم الم: ٣٨/١، ٣٩. وانظر: قواعد الفقه: لا ك : وفيه تعريف القانون: ص ٤٢١، وتعريف القاعدة: ص ٤٢٠، وتعريف الضابط: ص ٣٥٧، وانظر: معجم لغة الفقهاء: د. مد رواش قلججي، وحامد صادق فني : وفيه تعريف الضابط: ص ٢٨١، وتعريف القاعدة: ص ٣٥٤، و مترادفان.

(٣) الصباح الم : ٧٠٠/٢.

(٤) المعجم الوسيط: صادر عن مع اللغة العربية ص: ٧٤٨. وانظر: المعجم الوجيز: صادر عن مع اللغة العربية ص: ٥١٠.

(٥) المعجم الوسيط: ص ٥٣٣.

(٦) السابق: ص ٧٦٣.

(٧) واختاره الم ك : قواعد الفقه: ص ٥٠، ومثله: القواعد والضوابط الفقهية: لعبد الرحمن العبد اللطيف: ٤١/١، قواعد النفس : ٣٢/١.

المطلب الثاني: تعريف التفسير.

أولاً: تعريفه لغة:

التفسير اللغة هو الكشف والبيان، يقال: قُسرهُ يفسره، ويفسره قُسرًا، وفسره تفسيراً. أبانه وأوضحه، ومنه التفسيرُ؛ وهي نظر الطبيب إ بول اريض ليتعرف منه على مرضه^(١).

ثانياً: تعريفه اصطلاحاً:

عرف التفسير بتعريفات عديدة، ومنها:

- ١- ما ذكره أبو حيان^(٢) حيث قال: «التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها ال مل عليها حالة التركيب، وتتمت لذلك»^(٣).
- من اسن هذا التعريف أنه ذكر أن التفسير علم، ولكن يؤخذ عليه أنه غ مانع؛ فقد أدخل التفسير ما ليس منه؛ فكيفية النطق بألفاظ القرآن هي من علم التجويد لا التفسير، " هو قد تضمن إ امّا قوله: «وتتمت لذلك»، وشرط التعريف الوضوح، كما أنه أغفل عنصر البيان وهو الأصل اللغوي، وركن أساسي معناه الاصطلاحي.
- ٢- عرفه الزركشي^(٤) بقوله: «هو علم نزول الآية وسور ا، وأفاصيصها، والإشارات النازلة فيها، " ترتيب مكيبها ومدنيها، و كمها ومتشاهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، و ملها ومفسرها، وزاد فيها قوم، فقالوا: علم حلا ا وحرامها، ووعدها وويعيدها، وأمرها و يها، وعبرها وأمّا ا»^(٥).

(١) انظر: الع : ٢٤٧/٧، ٢٤٨، معجم مقاييس اللغة: لابن فارس: ٥٠٤/٤، اُحكم: ٤٨٠/٨، لسان العرب: لابن منظور: مج ٥، ج ٣٧/٣٤١٢، ٣٤١٣، اصباح ا : ٦٤٧/٢، تار الصحاح: للرازي: ص ٢١١، القاموس ا يط: لف وز آبادي: ١٠٨/٢.

(٢) هو أبو حيان مد بن يوسف بن حيان، أ ا الدين الأندلسي ا يا ، الغرناطي ا صري، النفري نسبة إ " النفري" قبيلة من ال بر، ولد بغرناطة عام (٦٥٤هـ)، من أئمة التفسير والعربية والقراءات، عا با ديث، والتراجم واللغة، مات بالقاهرة سنة (٧٤٥هـ)، ودفن فيها. انظر: ذيل تذكرة ا فاط: لأ ا اسن الدمشقي: ص ٢٣، طبقات الشافعية الك ي: لتاج الدين السبكي: ٢٧٦/٦، ١٣٣٦، الدرر الكامنة أعيان ائمة الثامنة: لابن حجر العسقل : ٣٠٢/٤، ٨٣٣، بغية الوعاة طبقات اللغوي والنحاة: للسيوطي: ٢٨٠/١، ٥١٦، طبقات افسرين: للأدنه وي: ص ٢٧٨، ٣٤٤.

(٣) البحر ا يط التفسير : لأ حيان الأندلسي: ١٢١/١، ووافقه الألويسي، وزاد: «وتتمت لذلك: كمعرفة النسخ، وسبب ال ول، وقصة توضح ما أ م القرآن، و و ذلك»: روح ا عا تفسير القرآن العظيم والسبع ائ ا : للألويسي: ٤/١. وانظر: الإتيان علوم القرآن: للسيوطي: ٤٦٢/٤.

(٤) هو أبو عبد ا مد بن ادر بن عبد ا ، بدر الدين الزركشي، تركي الأصل، مصري ا ولد والوفاة، ولد سنة (٧٤٥هـ)، عا بالفقه وأصوله، وعلوم القرآن، و ا ديث، أديب فاضل، تو بالقاهرة سنة (٧٩٤هـ). انظر: طبقات الشافعية: لابن قاضي شهبة: ١٦٧/٣، ٧٠٠، الدرر الكامنة: ٣٩٧/٣، ١٠٥٩، شذرات الذهب: ٥٧٢/٨، الأعلام: ٦٠/٦، ٦١.

(٥) ال هان علوم القرآن: للزركشي: ١٤٨/٢، وانظر: الإتيان: ٤٦٢/٤.

من اسن هذا التعريف أنه بين أن النفس علم، لكن يؤخذُ عليه ما أخذَ على سابقه من أنه غ مانع؛ فهو يدخل النفس ما ليس منه: كمعرفة سبب ال ول؛ فإنه ليس من مسمى النفس ، وإنما هو أداة للمفسر عرفة مع الآيات، وكذلك اكي واد ؛ فهو من لمة علوم القرآن، وهو بذلك قسيم للنفس وليس جزءاً منه، ومثله الناسخ وانشوخ، لذلك قال الزركشي: «و تاج [أي النفس] عرفة أسباب النزول، والناسخ وانشوخ»^(١)، كما أن هذا التعريف يتطرق إ مع الكشف والبيان.

٣- و "ال هان" أيضاً: «النفس علم يفهم به كتاب ا - ا ل على نبیه مد < ، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه»^(٢).

يؤخذ على هذا التعريف التكرار؛ فقلوه: "يفهم به كتاب ا - ا ل على نبیه مد < "، يغ عن بقيته؛ إذ إن فهمه شاملٌ لبيان اعا ، واستخراج أحكامه وحكمه.

٤- أفضل تعريف للنفس أنه: «علم يبحث عن مراد ا - بقدر الطاقة البشرية»^(٣)، فقد ذكر فيه أنه علم، وأضاف إليه فيداً مهماً خلت عنه التعاريف السابقة، وهو أن البحث عن مراد ا - "بقدر الطاقة البشرية"؛ لأنه لا يشترطُ النفس إصابة مراد ا - بعينه؛ إذ إن من نصوص القرآن ما هو غيب استأثر ا - بعلمه، وهو "اتشابه"، فهذا لا مطمع لأحد الاجتهاد للكشف عن اراد منه على ما يرى البعض، ولا كن إصابة اقصود به على رأي غ هم، ومنها ما للبشر سبيلٌ للكشف عن اراد منه، لكن منها ما كن الكشف عن معناه على سبيل القطع؛ ومنها ما يعرف اراد به على سبيل الظن، فتفسر على وجه مع احتمال ا لغ ه، فقيد "على قدر الطاقة البشرية" أخرج من دائرة النفس ما استأثر ا - بعلمه من النصوص، كما أدخل النفس ما كان ظنياً منه.

ولكنه يؤخذ عليه أنه خلا عن صيص مراد ا - بالقرآن؛ فمراد ا - من عباده يعرف من الكتاب والسنة، والفرق بينهما أن اللفظ - القرآن، لاف السنة.

٥- وقريب من التعريف السابق ما "التحرير والتنوير": «هو اسم للعلم الباحث عن بيان معا ألفاظ القرآن، وما يستفاد منها باختصار أو توسع»^(٤).

٦- ويكون التعريف اختار للنفس أنه: «علم يبحثُ الكشف عن مراد ا - من القرآن بقدر الطاقة البشرية». ووجه اناسبة ب هذا ا ع الاصطلاحي واللغوي واضح؛ حيث إن مدار ا ع الاصطلاحي على الكشف والبيان، وهو ا ع اللغوي^(٥)، ولوضوحه جاء "التحرير والتنوير": «واناسبة ب ا ع الأصلي و ا ع

(١) ال هان علوم القرآن: ١٣/١.

(٢) السابق: ١٣/١.

(٣) النفس و افسرون: د. مد حس الذه : ١٤/١.

(٤) التحرير والتنوير: لابن عاشور: ١١/١.

(٥) انظر: البحر ايط النفس : ١٢١/١، روح اعا : ٤/١. وانظر: ال هان علوم القرآن: ١٤٧/٢.

انقول إليه، لا تاج إ تطويل»^(١).

وقيل: هو مشتق من مقلوبه "السفر"؛ يقال: سَفَرْتُ اِرْأَةً سفوراً، إذا أَلَقْتُ اِرْها عن وجهها، وهي سافرة، وأسفر الصبح أضاء^(٢)، لكن قال عنه الألويسي^(٣): «والقول بأنه مقلوب السفر، لا لا يسفر له وجه»^(٤)، وقال الزركشي: «وقال آخرون: هو مقلوب من سَفَر، ومعناه أيضاً الكشف»^(٥).
وقيل: هو مشتق من فسرت الفرس، وفسرته إذا عريت ظهره، وأجريت؛ ليستطلق بطنه إذا كان به حصر، وعلق عليه الألويسي بقوله: «ولعله يرجع إلى الكشف كما لا فنى، بل كل تصاريف حروفه لا لمو عن ذلك، كما هو ظاهر من أمعن النظر»^(٦).

المطلب الثالث: تعريف القطعي.

أولاً: القطع لغة:

أصله قطع الشيء يقطعه قطعاً، وقطوعة، وتدور معاً القطع اللغة على فصل جزء عن جسم يتصل به، ومنه قطع يد السارق، بفصل الكف عن باقي اليد، ومنه قَطَعَ الرجلُ بِلْ؛ أي اختنق؛ لأنه يقطع الحياة، كما قوله - : فَلَيَمْدُدُ سَبَبٌ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لَيَقْطَعُ [ا ج: ١٥]، ومنه القطع من الليل؛ وهو جزء من الليل يكون من أوله إلى ثلثه، كما قوله - لنيه لوط × : فَاسْرِ بِأَهْلِكَ يَقْطَعُ مِنَ اللَّيْلِ [هود: ٨١].
ومنه قطيعة الرجل للرحم؛ ببترا بِلْ بينه وبين ربه باجران، ومنه القُطْعَةُ الكلام على لغة طيء؛ وهي أن يقول يا أبا اكا، وهو يريد يا أبا اكم، فيقطع كلامه بإسقاط بقية الكلمة، والقطيع قطع، ومنه تسمية الموعة من الغنم وهو قطعاً، ومنه يقال للأرنب السريعة: مَقْطَعَةُ النياط، كأنها تقطع عرقاً بطن طالبا لسرعتها، وتقطعوا أمرهم؛ تفرقوا فيه^(٧).

(١) التحرير والتنوير: ١٢/١.

(٢) انظر: الإبتان: ٤٦٠/٤.

(٣) هو أبو الشاء مود بن عبد بن مود، شهاب الدين الألويسي نسبة إلى جزيرة "ألوس"، الفرات قرب بغداد، مفسر، دت، فقيه، أديب، شاعر، لغوي، وي، ولد ببغداد عام (١٢١٧هـ)، وتو ا عام (١٢٧٠هـ). انظر: هدية العارفين، أماء المؤلف وآثاره: ٤١٨/٢، إيضاح الكونون الذيل على كشف الظنون: لإميل باشا: ٥٨٦/١، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم الأعاجم والشيخات والسلسلات: للكتا: ١٣٩/١، الأعلام: ١٧٦/٧، معجم المؤلف: لعمر كحالة: ٨١٥/٣، ١٦٦٢٩.

(٤) روح المعاني: ٤/١.

(٥) إلهان علوم القرآن: ١٤٧/٢.

(٦) روح المعاني: ٤/١، وانظر: البحرايط النفس: ١٢١/١، وعزا ذلك إلى ثعلب. وانظر: إلهان علوم القرآن: ١٤٧/٢، وعزا ذلك إلى ابن الأنباري، وقال: «وهو يؤول إلى الكشف أيضاً».

(٧) انظر: إلهان: ١٣٥/١ - ١٣٩، أحكام: ١٥٩/١ - ١٦٥، لسان العرب: باب القاف، مج ٥، ج ٣٧٤/٣٩ - ٣٦٨٠، تار الصحاح: ص ٢٢٦.

و تلف الفصل عن القطع أن الفصل قطع ظاهر؛ كقطع الثوب، ومنه الفصل بـ ا صم بالقضاء بينهم
يث لا تبقى لأحد ا مطالبة للآخر، وأما القطع: فهو أعم من الفصل؛ فقد يكون ظاهراً كما الفصل، وقد
يكون غـ ظاهر: كقطع الشيء الذي يبقى لازماً بأصله بعد قطعه، ومنه قطع اللحم، ومنه قطع ا صم ا ناظرة؛
لأنه قد ينقطع من دون أن يظهر انقطاعه، ومن دون أن ينتهي عن ا أدلة^(١).

ثانياً: القطع اصطلاحاً:

أجد اصطلاح افسرين تعريفاً دداً للقطع أو القطعي، ولكنه قد ورد كلام الأصولي ما يدل على أن
مدار القطعية دلالة النص على نفي طروء الاحتمال عليها، ومن ذلك ما قاله الزركشي "ا هان": «لأن الدليل لا
بد أن يكون قطعياً لا احتمال فيه»^(٢)، وجاء البحر ا يط عند ا ديث عن مفهوم ا وافقة: «وينقسم ا قطعي؛
وهو ما لا احتمال فيه؛ كآية التأيف، و ا ظني؛ وهو ما فيه احتمال مع الظهور»^(٣)، و التقرير والتحب: «كقطعية
ا اص: وهو القطع الذي لا احتمال فيه عن دليل»^(٤).

والقطعية ثبوت النص: نفي احتمال عدم ثبوته، ومن النصوص ذلك ما مقدمة التقرير والتحب:
«و اراد بالقطعية: ما ليس ثبوته احتمال ناشئ عن دليل»^(٥).

و ا وافقات معرض ا ديث عن اشتراط التكرار الأصول العامة للشريعة لتثبت قطعيتها، لاف ما
يتكرر: «وإنما حصلت التفرقة بـ الصنفين [يع الأصل الذي تكرر وتؤكد، والأصل الذي ليس كذلك]؛ لأن ما
حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهره باحتفاف القرائن به ا ملة النص القاطع الذي لا احتمال فيه،
لاف ما يكن كذلك؛ فإنه معرض لاحتمالات؛ فيجب التوقف القطع اقتضاه > يعرض على غـ ه،
ويبحث عن وجود معارض فيه»^(٦).

واراد بالاحتمال هو أحد الاحتمالات الـ تؤثر الدلالة على مع بعينه؛ وهي: ا از، والتخصيص،
والنسخ، والتقد والتأخ، والإضمار، فإنها تؤدي ا عدم ا زم بدلالة اللفظ على ذلك ا ع، و ا أدت ا
احتمال إرادة غـ ه، كما ا از.

وقد يقال: إن مدار القطع التفس على نفي احتمال النص ع آخر غـ ا ع افسر به: كما مسة، لا

(١) انظر: الفروق اللغوية: لأ هلال العسكري: ص ١٥١.

(٢) ا هان علوم القرآن: ١٣٢/٤.

(٣) البحر ا يط أصول الفقه: للزركشي: ٩/٤.

(٤) التقرير والتحب: ٣٠١/١.

(٥) السابق: ٢٤/١.

(٦) ا وافقات أصول الشريعة: للشاط: ٧٠/٤.

تمل الستة والأربعة، فمن فهم منه غ ا مسة فهو طئ، و اب عنه: بأن أراد بالقطع النفس نفي احتمال عدم دلالة النص على ا ع ا فسر به، ويؤيد هذا:

١- قول العلماء: صورة سبب نزول النص قطعية الدخول فيه، مع أن النص يدل على معا أخرى غ تلك الصورة، ا يع أن أراد بتلك القطعية نفي احتمال عدم دلالة النص على صورة سبب النزول.

٢- قوم: هذا ا ع مراد قطعاً؛ فإنه يدل على أن مدار القطعية على إرادة ا ع من النص، وعدم إرادته، وهذا لا يتطرق لبيان إرادة غ ه، أو عدم إرادته.

٣- القطعية ثبوت النص هي نفي احتمال عدم ثبوته، فكذلك القطعية دلالة.

٤- ما قال الشاط^(١): «فإذا انضاف إليه آخر قوي الظن، وهكذا خ آخر وآخر حتى يصل با ميع القطع الذي لا تمل النقيض»^(٢).

وقال الطو^(٣): «القطعية ما وجب اعتقاد ا كم فيها قطعاً، و ز اعتقاد نقيضه، ولا جوازه، وإن كان تملاً»^(٤)، يدل على أن مدار القطع هو عدم احتمال النقيض، ونقيض دلالة اللفظ على مع معين هو عدم دلالة عليه، لا دلالة على مع آخر لا يتنا معه.

وعلى هذا: فنفي إرادة مع آخر من النص ا فسر غ ا ع الذي دل عليه دلالة قطعية، قدر زائد على دلالة القطعية تلك، وهذا يستفاد من دليل آخر: كأن يكون اللفظ موضوعاً أصلاً للدلالة على مع دون احتمال غ ه: كأء الأعلام، ومنها: مكة؛ فإنها لا تدل على غ اسمى، وكأء الأرقام: كما مسة ال مر التمثيل ا، وكما إذا ترتب على إرادة مع آخر مع القطعي استحالة عقلية، أو شرعية؛ كأن يؤدي القول ما معاً إ التناقض: كقولنا: ا - واحد؛ فإنه قطعي الدلالة على مع وحدانية ا - ، نفي احتمال عدم إرادة هذا ا ع ، لكن يستحيل أن يراد به احتمال كونه اثد أو ثلاثة؛ لا لأنه من معا القطعية السابقة، بل لأنه يتناقض مع ا ع الذي فسر به النص قطعاً؛ إذ يستحيل كون الشيء واحداً، وأكثر من واحد آن معاً، وباعتبار واحد.

(١) هو أبو إسحق إبراهيم بن موسى بن مد اللخمي الشاط الغرناطي، دث، حافظ، أصو ، مفسر، لغوي، من أئمة الكية الفقه، تو سنة (٧٩٠هـ). انظر: هدية العارف : ١٨/١، فهرس الفهارس: ١٩١/١، الأعلام: ٧٥/١، معجم المؤلف : ٧٧/١، ٥٨٢، موسوعة أعلام الغرب: تج. مد حجي: ٧٠٣/٢.

(٢) اوافقات: ٨٢/٢، وانظر مثله: التقرير والتحب : ٥٤/١، وقد بين أن مدار العلم القطعي على نفي احتمال النقيض.

(٣) هو أبو الربيع سليمان بن عبد القوي، م الدين الطو الصرصي ا نبلي، ولد بطوف، أو طوفا، من نواحي صرص العراق سنة (٦٥٧هـ)، عا بالأصول، والفقه، والعقيدة، والأدب، والتفس ، وا ديث، تو دينة ا ليل فلسط سنة (٧١٦هـ). انظر: الدرر الكامنة: ١٥٤/٢، ١٨٥٠، الذيل على طبقات ا نابلة: لابن رجب ا نبلي: ٤٠٤/٤، ٤٢١، ٥١٢، اقصد الأرشد ذكر أصحاب الإمام أ د: لابن مفلح: ٤٢٥/١، ٤٥١، بغية الوعاة: ٥٩٩/١، ٦٠٠، طبقات ا فسرين: للأدنه وي: ص٣٦٤، ٣٢٠.

(٤) شرح تصر الروضة: للطو : ٦١٦/٣.

وهذا يفهم من قول الغزالي^(١) بيان الإطلاق الثاني مصطلح النص: «الثاني - وهو الأشهر - ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، لا على قُرب ولا على بعد؛ كما حصة مثلاً، فإنه نص معناه لا تمل الستة ولا الأربعة، وسائر الأعداد، ولفظ الفرس لا تمل امار والبعض وغيره، فكل ما كانت دلالة على معناه هذه الدرجة ي بالإضافة إلى معناه نصاً طرف الإثبات والنفي؛ أي إثبات اسمي، ونفي ما لا ينطلق عليه الاسم، فعلى هذا حده: اللفظ الذي يفهم منه على القطع مع، فهو بالإضافة إلى معناه اقطاع به نص، ووز أن يكون اللفظ الواحد نصاً، ظاهراً، ملاً، لكن بالإضافة إلى ثلاثة معان، لا إلى مع واحد»^(٢)، أي فقد يكون النص قطعياً طرف الإثبات والنفي، وقد يكون قطعياً طرف الإثبات دون النفي.

ولا يقدح القطعية ورود احتمال عقلي بعيد لا دليل عليه، ففي التوضيح: «والاحتمال الغ^(٣) الناشئ عن دليل لا يعتد»^(٤)؛ فإن الاحتمال الذي يجب انتفاؤه القطعية هو ذلك الناشئ عن دليل؛ إذ لا تكاد لمو قضية عن مطلق الاحتمال، كما تقدم نصوص سابقة، و التوضيح: «يراد بالقطع معنيان، وإراد ههنا أعم الأعم؛ وهو أن لا يكون له احتمال ناشئ عن دليل، لا أن لا يكون له احتمال أصلاً»^(٥)، و شرحه التلويح: «الثالث: أن القطع يطلق على نفي الاحتمال أصلاً، وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل، وهذا أعم من الأول؛ لأن الاحتمال الناشئ عن دليل أخص من مطلق الاحتمال... وإراد ههنا أعم الأعم»^(٦)، و تيسر التحرير: «كقطعية الأصل؛ وهو الذي ليس فيه احتمال ناشئ عن الدليل»^(٧).

فإراد بالتفسي القطعي هنا: بيان أن مع بعينه مراد من النص القراء على وجه ينتفي فيه احتمال عدم إرادته منه احتمالاً ناشئاً عن دليل، وهو ما جاء التقرير والتحب: «إراد بالقطع بلزومه: القطع بإرادة ما تناوله اللفظ»^(٨).
فقولنا: ضوابط التفسي القطعي؛ يع الأحكام الكلية والأغلبية التي تنتظم جزئيات كثيرة يعد فيها بيان إراد من نصوص القرآن بياناً لا تمل إثبات نقيضه: كقولنا: كل تفسي قام دليل قطعي من الكتاب أو السنة أو تواتر على فهمه من النص يعد تفسي لا احتمال أنه مراد - ؛ فهذا ضابط يشمل كل تفسي قام على فهمه ذلك

(١) هو أبو حامد محمد بن أحمد بن زيد الدين الغزالي الشافعي، أصو، فقيه شافعي، متكلم، متبحر العلوم، ولد بطوس سنة (٤٥٠هـ -)، وتو بطبرستان سنة (٥٠٥هـ -). انظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: لابن خلكان: ٢١٦/٤، ٥٨٨، س أعلام النبلاء: للذهبي: ٣٢٢/١٩، ر ٢٠٤، ٣٤٦، طبقات الشافعية الكبرى: ١٩١/٦، ٦٩٤، طبقات المفسرين: للأدبني: ص ١٥٢، ر ١٩٠، شذرات الذهب: ١٨/٦.

(٢) استقصى من علم الأصول: للغزالي: ٨٥/٣، ٨٦.

(٣) هكذا الأصل، والصحيح: الاحتمال الناشئ.

(٤) التنقيح: ٦٨/١.

(٥) التوضيح التنقيح أصول الفقه: لصدر الشريعة: ٦١/١، وانظر: ٢٤٢/١، التقرير والتحب: ٥٤/١.

(٦) شرح التلويح على التوضيح: للتفتازاني: ٦١/١. وانظر: شرح الروضة: ٦١٦/٣.

(٧) تيسر التحرير: لأمد بادشاه: ٢٦٨/١. وانظر: التقرير والتحب: ٣٠١/١.

(٨) التقرير والتحب: ٣٠١/١.

الدليل، بغض النظر عن تفسد بعينه، أو دليل بعينه.

ووجه المناسبة بين اللغوي والاصطلاحي للقطعي: أن القطع الاصطلاحي يبعد عن المعنى الذي فُسر به النص كل احتمال يناقضه، وكأنه يبتز عنه ويفصله بعد أن كان متصلاً به، وهذا ما يفهم ما جاء شرح التلويح: «قوله: «قطعاً»؛ أي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل»^(١).

وبعد معرفة المراد بالقطع، نتعرف إلى الكلمات ذات الصلة به والفرق بينه وبينها.

المطلب الرابع: الألفاظ ذات الصلة بالقطع.

أولاً: العلم:

يطلق العلم حقيقة على: إدراك الشيء على ما هو به الواقع إدراكاً لا تمل النقيض^(٢)؛ ففي شرح الكوكب المن: «اعلم أن العلم يطلق لغة وعرفاً على أربعة أمور: أحدها - إطلاقه حقيقة على ما لا تمل النقيض»^(٣). فهو ذا قطع بوجود العلوم، قال السمعاني^(٤): «العلمان والظن قريبان، وهو تغليب أحد النقيضين على الآخر... والعلم قطع بوجود أحد»^(٥).

وقد يطلق العلم أحياناً على مطلق الإدراك سواء كان جازماً، أو مع احتمال راجح، أو مرجوح، أو مساوٍ، ولكن إطلاقه على المعنى الأول حقيقة، وعلى غيره^(٦).

وعليه، فيطلق على الظن أنه علم، ففي البحرانيط: «يطلق العلم على الظن: كقوله - : فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ [متحنة: ١٠]؛ إذ العلم القطعي ذلك لا سبيل إليه... وقوله - : وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ [الإسراء: ٣٦]، وقد وز أن يقفو ما يظنه، ومنه قول الفقهاء: يقضي القاضي بعلمه»^(٧)، قال الغزالي: «فإن قلت: فما حد العلم عندك؟ فأعلم أنه اسم مشترك؛ قد يطلق على الإبصار والإحساس، وله حد سبه، ويطلق على التخيل وله حد سبه، ويطلق

(١) التلويح: ٦٠/١.

(٢) انظر: الفروق اللغوية: ص ٨١. وانظر: مفاتيح الغيب (التفسير الكبير): للرازي: ١٨٥/٢، أضواء البيان إيضاح القرآن بالقرآن: للشنقيطي: ٣١٣/٧. وانظر: التلخيص أصول الفقه: للجوزي: ١٠٨/١، البحرانيط الأصول: ٥٢/١، ٥٣.

(٣) شرح الكوكب المن: ٦٣/١، وانظر: رفع الحجب عن تصريبات ابن الحاجب: لتاج الدين السبكي: ٢٧٥/١، التقرير والتحب: ٢٢٨/١.

(٤) هو أبو طاهر منصور بن محمد بن إدريس السمعاني التميمي، ينسب إلى سمعان بطن من يمين، ولد في سنة (٤٢٦هـ -)، عاباً حديثاً، والتفكير، والأصول، كان فقيهاً حنفياً، انتقل إلى مذهب الشافعي، توفي سنة (٤٨٩هـ -). انظر: انتخاب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور: للصفدي: ٤٨٣/١، ٤٨٤، ٤٩٧، ١٤٩٧، أسلام النبلاء: ١١٤/١٩ - ١١٩، ٦٢، طبقات الشافعية الكبرى: ٣٣٥/٥ - ٣٤٦، ٥٤٤، طبقات المفسرين: للأدبني: ص ١٣٣، ١٣٤، ١٨٠، شذرات الذهب: ٣٩٤/٥، الأعلام: ٣٠٣/٧.

(٥) تفسير السمعاني: للسمعاني: ١٦٥/٤، وانظر: مدارك التلويح وحقائق التأويل: للنسفي: ٣٦٠/٣.

(٦) انظر: رفع الحجب: لتاج الدين السبكي: ٢٧٥/١، التقرير والتحب: ٢٢٨/١، شرح الكوكب المن: ٦٣/١.

(٧) البحرانيط الأصول: ٨٢/١.

على الظن وله حد آخر»^(١).

وينقسم العلم اليقيني إلى قسمين: العلم الضروري، والعلم النظري، فأما الضروري: فهو العلم الذي لا يفتقر إلى النظر والدليل، وصل لكل واحد: كما العلم الثابت بأشياء متواترة عند أهل العلم، وأما العلم النظري: فهو الذي يصل بناءً على الدليل والنظر، فلذلك هو لا يصل لكل واحد وإنما من أهل النظر، قال الشيخ أزي^(٢): «و قد يكون ذلك ضرورياً، وقد يكون مكتسباً: فالضروري كل علم لازم لخلق على وجه لا كنه دفعه عن نفسه بشك ولا شبهة: وذلك كالعلم بأصل عن الإنسان وأساس المسألة هي: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس، والعلم المتواتر به الأخبار من ذكر الأمم السالفة والبلاد النائية... واكتسب كل علم يقع على نظر واستدلال: كالعلم بدو العالم»^(٣)، وقال الآمدي^(٤): «الضروري: هو الذي لا يفتقر العلم به إلى نظر ودليل يوصل إليه، وما يفتقر إلى ذلك فهو نظري لا ضروري»^(٥).

وأراد بالنظر: إعمال الفكر، وقد يكون صحيحاً، وقد يكون فاسداً، والصحيح: قد يكون مطابقاً للواقع؛ فيحصل به العلم القطعي، وقد يكون مطابقته احتمالاً؛ فيحصل به الظن، ولا يتأتى إلا للعاقل^(٦)، وقد ذهب البعض إلى أن العلم بأصل عقب النظر ضروري وليس قسماً له^(٧).

وبناءً عليه، فالقطعي نوعان: ضروري لا يفتقر إلى النظر وصل لكل واحد من العامة وأهل العلم على وجه لا يمكن دفعه، ونظري يفتقر إلى الفكر والنظر ولا يصل إلا من كان من أهل النظر.

ثانياً: اليقيني:

عرفه أرجا^(٨) بقوله: «واليقيني: هو اعتقاد أن الشيء كذا مع مطابقته للواقع، واعتقاد أنه لا يمكن أن

(١) استصفى: ٧٦/١.

(٢) هو أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، مال الدين الفوزي آبادي الشاذلي، ولد عام (٣٩٣هـ)، بقرية آباد [بفتح الفاء وكسرهما، وبالدال] من فارس، كان أصولياً، فقيهاً شافعيّاً، متكلماً، صوفياً، شاعراً، توفي ببغداد عام (٤٧٦هـ). انظر: الأنساب: للسمعا: ٤١٧/٤، صفة الصفوة: لابن أوزي: ٦٦/٤، ٦٤٦هـ، س: أعلام النبلاء: ٤٥٢/١٨، ٢٣٧هـ، الوفايات: للصفدي: ٤٢/٦، ١٥١هـ، طبقات الشافعية الك: ٢١٥/٤.

(٣) اللمع: أصول الفقه: للشاذلي: ص ٣٠، وانظر: التحبير: ٢٤١/١، التحصيل من الأصول: للأرموي: ٩٥/٢، ٩٧.

(٤) هو أبو الحسن علي بن محمد بن ساجد، سيف الدين التتلي الآمدي، نسبة إلى مولده آمد، ديار بكر حالياً، ولد سنة (٥٥١هـ)، وبرع الفقه، وأصوله، وعلم الكلام، والعلوم العقلية، والقراءات، توفي عام (٦٣١هـ)، ودفن بقاسيون. انظر: وفيات الأعيان: ٢٩٣/٣، ٤٣٢هـ، س: أعلام النبلاء: ٣٦٤/٢٢، ٣٣٠هـ، طبقات الشافعية الك: ٣٠٦/٨، ١٢٠٧هـ، طبقات الشافعية: ٧٩/٢، ٨٠هـ، ٣٧٩هـ، شذرات الذهب: ٢٥٣/٧.

(٥) الإحكام: أصول الأحكام: للآمدي: ٨/٢، وانظر: المختصر: أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: للبعلي: ص ٣٦، التحبير: شرح التحرير: ٢٤١/١، شرح الكوكب المنير: ٥٩/١، إرشاد الفحول: في حقيق الحق من علم الأصول: للشوكا: ٦٥/١.

(٦) انظر: البحر الريطاني: ٤٢/١، إرشاد الفحول: ٦٥/١.

(٧) انظر: البحر الريطاني: ٤٧/١، وعد منهم أبو بكر، وإلكيا راسي، والغزا.

(٨) هو علي بن محمد بن علي، معروف بالشريف أرجا، من علماء العربية، والتفسير، والنطق، والفرائض، ولد بتاكو، قرب استراباذ عام (٧٤٠هـ)، أقام

يكون إلا كذا»^(١)، و روضة الناظر: «اليق : ما أذعنت النفس إ التصديق به، وقطعت بأن قطعها به صحيح، يث لو حكى ا عن صادق خلافه، تتوقف تكذيب الناقل: كقولنا: الواحد أقل من الاثنى ، وشخص واحد لا يكون مكانين، ولا يتصور اجتماع ضدين»^(٢).

وعليه، فالفرق بين العلم واليق أن بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً؛ واليق أخص من العلم؛ فالعلم هو مطلق إدراك الشيء مع مطابقته للواقع بدليل، سواءً حصلت به طمأنينة النفس عن الشك، أم لا، وأما اليق فهو اعتقاد مطابقة الشيء للواقع يث يستحيل إثبات نقيضه، و صل به طمأنينة النفس بنفي الشك، ففي نزهة الأء النواظر: «اليق ما حصلت به الثقة، وثلج به الصدر من العلم، فكل يق علم، وليس كل علم يقيناً، ولا يدخل على النفس شك اليق؛ لأن الشك إنما يدخل على ما كن دفعه عن النفس، ويصح تصوير الأمور فيه على خلافه، واليق نبع منه ذلك؛ لأنه ثبت بطريق برها يطابقه ا س بالعلوم ا سية، ويلتزمه العقل با عارف العقلية، وهو أبلغ علم مكتسب»^(٣).

و قال ابن عرفة^(٤): «والصواب أن يقال: اليق أخص من العلم... واليق هو اعتقاد الشيء بدليل قاطع لا تعرض له الشكوك، والعلم اعتقاد الشيء بدليل يقبل الشكوك وا عارضة»^(٥).

و الفروق اللغوية: «و ذا لا وز أن يوصف ا - باليق ، ويقال: ثلج اليق وبرد اليق ، ولا يقال: ثلج العلم وبرد العلم»^(٦).

وهذا ما مل عليه ما ورد التحرير والتنوير، شرح قوله - : كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ [التكاثر: 5]، وفيه: «وإضافة علم إ اليق إضافة بيانية؛ فإن اليق علم؛ أي لو علمتم علماً مطابقاً للواقع لبان لكم شنيع ما

=

بش از ح - تو عام (٨١٦هـ-). انظر: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: للسخاوي: ٣٢٨/٥، ١٠٨٧، بغية الوعاة: ١٩٦/٢، ١٧٧٧، طبقات افسرين: للأذهبي: ص ٣١٠، ٣٩٣، البدر الطالع حاسن من بعد القرن السابع: للشوكا : ٤٩٠/١، ٢٣٨، الأعلام: ٧/٥.

(١) شرح كتاب اواقف: للجرجا : ١٩٦/١. وانظر: استصفي: ١٣٥/١، ١٣٦. وانظر: مفاتيح الغيب: ١٨٩/٢. وانظر: ضوابط اعرفة وأصول الاستدلال وناظرة: لعبد الر بن حسن حبنكة ايدا : ص ١٢٤.

(٢) روضة الناظر وجنة اناظر: وفق الدين ابن قدامة: ص ٢١، ٢٢.

(٣) نزهة الأء النواظر علم الوجوه والنظائر: لابن اوزي: ص ٦٣٤، ٦٣٥، ٣٢٢، وانظر: ا در الوجيز تفس الكتاب العزيز: لابن عطية: ٢٠٣/١.

(٤) هو أبو عبد ا مد بن عرفة التونسي الكي الورعمي، ولد سنة (٧١٦هـ-)، عا بالآصول، والفروع، والقراءات، والتفس ، والبيان، وناطق، والفرائض، تو سنة (٨٠٣هـ-). انظر: الديباج اذهب معرفة أعيان علماء اذهب: لابن فرحون: ٣٣١/٢، ١٥١، الوفيات: لابن قنفذ: ص ٣٧٩، ٣٨٠، ٨٠٣، ذيل التقيد رواة السنن وسانيد لأ الطيب الفاسي: ٢٣٦/١، ٤٦٠، بغية الوعاة: ٢٢٩/١، ٤١٤، شذرات الذهب: ٦١/٩.

(٥) تفس ابن عرفة: ٤٠٨/١.

(٦) الفروق اللغوية: ص ٨١.

أنتم فيه... واعلم أن هذا المركب هو علم اليقـ نقل الاصطلاح العلمي، فصار لقباً آلة من مدركات العقل»^(١)، فقد نص على أن اليقـ علم؛ أي هو نوع منه، و يقل: اليقـ هو العلم.

وعليه، فالعلم الذي هو إدراك الشيء على ما هو عليه الواقع من غـ احتمال النقيض بدليل، ينقسم إ قسم : علم يقـ لا يقبل الشك الـ، وعلم غـ يقـ يقبل مطلق الشك، وكثراً ما يرد أقوال العلماء من الأصوليـ وا فسرين تقييد العلم باليقـ فيقولون: «العلم اليقـ»؛ ومنه ما جاء الباب: «و ي ذلك العلم بالرؤية؛ لأن العلم اليقـ ا أ عن الرب يكون جارياً رى الرؤية القوة والظهور»^(٢). و روح اعا : «وقد يطلق الظن على ما يقابل العلم اليقـ عن دليل قاطع، سواء قطع بغـ دليل، أو بدليل غـ صحيح، أو يقطع»^(٣)، وقال الزركشي: «اشهور أن استعمال الظن عـ العلم اليقـ از»^(٤)، وقال: «أقسام الظن: وأقسامه ستة: أو ا: العلم ا اصل عن أمور مسلّمة، وهو العلم الظني... ثانيها: العلم ا اصل عن أمور مشهورة وهو ظن مطابق مستند إ أمور مشهورة بالتصديق عند ا م الغف»^(٥)، وهذا يدل على أن من العلم ما ليس يقـ .

وبناءً على ذلك، تتضح العلاقة بـ اليقـ ، والقطع؛ وهي أن القطع ره ليقـ ؛ ذلك أن إدراك الشيء إدراكاً مطابقاً للواقع على وجه ينتفي فيه الشك يفيد ثبوت ا علوم ثبوتاً قطعياً ينتفي فيه احتمال عدم ثبوته، فاليقـ بوجود ا - يفيد نفي احتمال عدم وجوده، واليقـ بفرضية الصلاة يفيد نفي احتمال عدم فرضيتها، ففي تيسر التحرير: «العلم يفيد القطع»^(٦)، ولا فـ أن ا قصود به العلم اليقـ ، الذي ينفي الاحتمال. ومن جهة أخرى، فالقطع شرطُ الدليل اثبت لليقـ ؛ فاليقـ يثبت بطرق، ومنها ا القاطع؛ وهو ما ثبت بالتواتر، وقطع بدلالته على ا علوم، ففي روح اعا : «وقد يطلق الظن على ما يقابل العلم اليقـ عن دليل قاطع»^(٧). وقد يقال: إن هذا باطل؛ لأنه يعـ أن القطع شرطٌ لليقـ ، فيتوقف اليقـ على القطع، كما أن القطع ره ليقـ ، فيتوقف القطع على اليقـ ، فيلزم من ذلك الدور، وهو مستحيل عقلاً، واواب: لا دور؛ لأن ا هة منفكة؛ إذ إن القطع الذي هو ره ليقـ غـ القطع الذي هو شرط الدليل اثبت له. وقد يطلق القطع مرادفاً لليقـ : قال ابن حجر^(٨): «والعلم اليقـ النظري حاصل به»، لو اقتصر على قوله:

(١) التحرير والتنوير: ٥٢٢/٣٠.

(٢) الباب علوم الكتاب: لابن عادل الدمشقي: ٤/٧.

(٣) روح اعا : ٣٠٢/١.

(٤) البحر ايط الأصول: ٨٢/١.

(٥) السابق: ٧٦/١.

(٦) تيسر التحرير: ١٨/١.

(٧) روح اعا : ٣٠٢/١.

(٨) هو أبو الفضل أ د بن علي بن مد، شهاب الدين، ابن حجر العسقلـ الكنا ، حافظ، إمام علوم ا ديث، مؤرخ، فقيه شافعي، أديب، شاعر، وراوي للشعر، من قضاة القاهرة، أصله من عسقلان بفلسط ، ولد بالقاهرة عام (٧٧٣هـ)، وتو ا عام (٨٥٢هـ). انظر: رفع الإصر عن قضاة

"العلم النظري"، لكان أليق إذا أقام، أما اليقي ، فمعناه القطعي»^(١).

و إذا يظهر أنَّ القطع يرتبط بالعلم القسم اليقي منه على الوجه الذي تقدم ذكره، وأما قسمه غ اليقي ، فلا يظهر بينه وبين القطع صلة؛ فهو ليس شرطاً دليلاً؛ لأنَّ دليله غ قاطع، كما أنه ليس دليلاً؛ لأنه لا ينفي الاحتمال والشك، فيكون العلم والقطع عموم وخصوص من وجه، فيلتقيان القسم اليقي من العلم، ويكون العلم أعم منه من حيث اشتماله على اليقي وغ اليقي ، ويكون القطع أعم من العلم؛ إذ قد يوجد القطع بدون العلم، ففي آية السور: «لأنَّ القطع أعم من العلم؛ إذ ا قلد قاطع، وليس بعاء»^(٢).

ثالثاً: الاعتقاد:

قال ابن حزم^(٣): «والاعتقاد هو استقرار حكم بشيء ما النفس»^(٤).

وذلك الاعتقاد إما أن يطابق الواقع: فإن كان عن برهان فهو علم يقي ، وإن كان الاعتقاد راجحاً مع احتمال غ ه فهو الظن، وارجوح الوهم، وإن ساوى غ ه فهو الشك. وإما أن يكون الاعتقاد غ مطابق للواقع، فهو فاسد، ويسمى جهلاً مركباً؛ لأنه هل الواقع، و هل نفسه أنه جاهل^(٥).

و إذا تبين أنَّ الاعتقاد مرادف للعلم عنه العام، ولكنه أعم من العلم عنه الحقيقي، والعلم أحد أفرادها، وقال الغزالي: «فوجه يميز العلم عن الاعتقاد: هو أنَّ الاعتقاد معناه السابق إلى أحد معتقدي الشك مع الوقوف عليه، من غ إخطار نقيضه بالبال، ومن غ ك نقيضه من الملول النفس»^(٦).

كما تبين علاقة القطع بالاعتقاد؛ إذ القطع يرتبط بفرد من أفراد الاعتقاد، وهو العلم اليقي ، ووجه ارتباطه به كما تقدم، ومن باب أو فالاعتقاد أعم من اليقي ؛ لأنَّ اليقي أخص من العلم، قال ابن عرفة: «فالاعتقاد

=

مصر: لابن حجر العسقلاني: ص ٦٢، وترجم فيه لنفسه، ط الأماط بذييل طبقات الفاطميين لابن فهد الكوفي: ص ٣٢٦، الضوء اللامع: ٣٦/٢، ر ١٠٤، طبقات الفاطميين للسيوطي: ص ٥٥٢، ر ١١٩٠، حسن الماضرة أخبار مصر والقاهرة: للسيوطي: ٣٦٦/١.

(١) النكت: لابن حجر: ٣٧٩/١، وقاله تعليقاً على كلام ابن الصلاح عن خ الواحد المتف بالقرائن، وانظر: توضيح الأفكار عما تنفيح الأنظار: للأمام الصنعاء: ١٢١/١.

(٢) آية السور شرح منهاج الأصول: للإسنوي: ٤٤/١، وعزاه إليه ابن أم الجاج: التقرير والتحب: ٢٩/١.

(٣) هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، فارسي الأصل، أندلسي الولد والوفاة، أموي الولاء، ولد بقرطبة عام (٣٨٤هـ-)، تهد ظاهري، أصو ، دث، حافظ، متكلم، أديب، شاعر، مشارك التاريخ وعلوم اللغة وغ ها، تو بالأندلس عام (٤٥٦هـ-). انظر: وفيات الأعيان: ٣/٣٢٥، ٤٤٨، س أعلام النبلاء: ١٨/١٨٤، الوا بالوفيات: ٩٣/٢٠، ر ١٥٣، اقصد الأرشد: ٢/٢١٣، ر ٦٤٨، طبقات الفاطميين: ٤٣٥، ر ٩٨١.

(٤) الإحكام أصول الأحكام: لابن حزم الأندلسي: ٤١/١.

(٥) انظر: رفع الحاجب: ١/٢٧٥.

(٦) استصفي: ٧٨/١.

أعمها، « العلم، اليقينية »^(١). وما دما دشنا عن العلم اليقيني، أفيد للقطع، نستكمل الكلام عن بقية أنواع الإدراك وعلاقتها بالقطع المطلوب الآ.

المطلب الخامس: مراتب الإدراك.

للإدراك مراتب س^(٢):

المرتبة الأولى: العلم: وقد تقدم الكلام عنه، واليقينية أعلى درجاته.
المرتبة الثانية: اهل: وهو إما بسيط: ويعني عدم الإدراك، وليس فيه اعتقاد أصلاً، وإما مركب: ويعني إدراك الشيء على وجه الف ما هو عليه الواقع، وهذا اعتقاد باطل، والذي كنهه أن يطلب العلم هو صاحب اهل البسيط، لا صاحب المركب^(٣).

المرتبة الثالثة: الظن: وهو إدراك الشيء مع احتمال ضد مرجوح، فإذا قوي الاحتمال الراجح سمي غالب الظن^(٤)، قال السمعاني: «ا سبان والظن قريبان، وهو تغليب أحد النقيضين على الآخر»^(٥).

هذا هو الأصل إطلاق الظن، ولكنه قد يطلق على العلم اليقيني، كما قوله: - الَّذِينَ يُظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ [البقرة: ٤٦]، فاقصود منه العلم اليقيني؛ لأن العقائد لا يكفي فيها الظنون^(٦)، ولكن هذا از، قال الزركشي: «اشهور أن استعمال الظن مع العلم اليقيني»^(٧)، كما يطلق على الوهم: كقوله: - وَقَالُوا مَاهِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْدِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ [اثية: ٢٤]، وقد يطلق على الاعتقاد الخطئ، كقوله: - إِنَّكَ بَعْضُ الظَّنِّ إِنَّهُ [جرات: ١٢]^(٨).

المرتبة الرابعة: الوهم: وهو إدراك الشيء مع احتمال ضد راجح، فهو على هذا مقابل للظن^(٩).
المرتبة الخامسة: الشك: وهو إدراك الشيء مع احتمال مساو له، أو هو ويز احتمالين لا مرجح لأحد ا

(١) تفس ابن عرفة: ٤٠٨/١.

(٢) انظرها: اصول علم أصول الفقه: للرازي: ٨٤/١، رفع ا اجب: ٢٧٥/١، شرح ع ا وافع: للمحلي، ومعه حاشية حسن العطار: ٢٠١/١، وشرح الكوكب المنير: ٧٤، ٧٣/١.

(٣) انظر: للمع: ص ٣٠، البحر ايط الأصول: ٧١/١ - ٧٣. وانظر: ا وافع: ٦٥/٢، شرح ا وافع: ٦٥/٢.

(٤) انظر: للمع: ص ٣١، البحر ايط الأصول: ٧٤/١.

(٥) تفس السمعاني: ١٦٥/٤.

(٦) انظر: البحر ايط الأصول: ٨٢/١. وانظر: التحرير والتنوير: ١٦٥/١١.

(٧) البحر ايط الأصول: ٨٢/١. وانظر: التحرير والتنوير: ١٦٥/١١.

(٨) انظر: التحرير والتنوير: ١٦٥/١١.

(٩) انظر: البحر ايط الأصول: ٨٠/١.

على الآخر^(١)، قال السمعاء: «والشك وقف بـ نقيضين»^(٢)، وهو نوع من الجهل، كما قال ابن ازن^(٣): «الشك موضع اللّغة خلاف اليق، والشك اعتدال النقيضين عند الإنسان لوجود أمارتين أو لعدم الأمانة، والشك ضرب من الجهل، وهو أخص منه؛ فكل شك جهل، وليس كل جهل شكاً»^(٤). وكل من الظن والجهل والشك أضداد للعلم^(٥).

وعلى هذا فالظن والشك والوهم لا تنتج القطع؛ لأنها مبنية على الاحتمال، سواء أكان راجحاً، أم مرجوحاً، أم مساوياً، وكذلك الجهل البسيط؛ لأنه لا اعتقاد فيه أصلاً، وارغب؛ لأن فيه اعتقاداً لا يطابق الواقع، وأما العلم فقد تقدمت علاقته بالقطع.

وعلى هذا، فالجهل النفس: هو عدم معرفة اراد من النص، أو له على مع الف ادلول اقيقي له، والنفس اظنون: هو ل النص على مع راجح عند افسر؛ ا ترجع عنده من الأدلة، ومقابلته ارجوح هو النفس اتوهم، وإذا تساوى عنده له على مع أو عدم له عليه كان نفس ه به نفس ا مشكوكاً فيه.

المطلب السادس: الطرق المفيدة للعلم اليقيني.

إن العلم اليقيني الذي يفيد القطع بوجود اعلوم يعرف بالطرق الآتية: الطريق الأو: العقل القطعي: ومدرجاته تسمى "الأوليات"، وهي الأحكام العقلية القطعية ال تعرف حض العقل من دون حس ولا غ ه، وهي أقسام: واجبات؛ وهي ما يل العقل عدمه: كحكم العقل بأن كل موجود لا بد له من موجد، وكل مسبب لا بد له من سبب، وأن النقيضين إذا وجد أحدهما ارتفع الآخر، ومستحيلات؛ وهي ما يوجب العقل عدمه: كحكم العقل باستحالة اجتماع النقيضين؛ بكون الشيء موجوداً و غير موجود آن واحد وباعتبار واحد، واستحالة اجتماع الضدين: كالبياض والسواد، والطول والقصر، واستحالة الدور و صيل ا اصل، و غير ذلك من الأحكام العقلية الضرورية^(٦).

الطريق الثانية: الوجدان، وبه تدرك ا شهادات الباطنة، وتسمى "الوجدانيات"، وهي لا تاج إدراكها إ العقل، إن البهائم تدركها، كما لا تاج إ ا واس: كالشعور بالأل واللذة، والوع والشبع، والعطش

(١) انظر: اللمع: ص ٣١، البحر ايط: الأصول: ٧٧/١ - ٧٩.

(٢) نفس السمعاء: ١٦٥/٤.

(٣) هو أبو محمد علي بن محمد بن إبراهيم، علاء الدين البغدادي، ا ل مفسر، دت، فقيه شافعي، مؤرخ، ولد ببغداد عام (٦٧٨هـ-)، يعرف بابن ازن؛ لأنه عمل خازناً لكتب ادرسة السميساطية بدمشق، تولى لب عام (٧٤١هـ-). انظر: الوفيات: لابن رافع السلامي: ٣٧١/١، طبقات الشافعية: ٤٢/٣، ر ٦٠٤، الدرر الكامنة: ٩٧/٣، ٢٢١، طبقات افسرين: للأدنه وي: ص ٢٦٧، ٣٢٦، شذرات الذهب: ٢٢٩/٨.

(٤) لباب التأويل معا التيل (نفس ا ازن): ٢١٠/٣.

(٥) انظر: البحر ايط: الأصول: ٨١/١.

(٦) انظر: استصفي: ١٣٨/١، ١٣٩، اصول: للرازي: ٨٤/١، روضة الناظر: ص ٢٢، رفع ا اجب: ٣٠٩/١.

والري، وافر والفرح، وغ ذلك من الأحوال الباطنة^(١).

الطريق الثالثة: واس المس؛ وهي السمع والبصر واللمس والذوق والشم، وبه تدرك السوسات الظاهرة: كالعلم بأن النار رقة بواسطة اللمس، وبأن الشمس مضيئة، والثلج أبيض بواسطة البصر، والعلم موضة امض، وحلاوة المو بواسطة الذوق، وغ ذلك من ادركات السية، وهي تفيد القطع بوجود تلك المعلومات، وقد دث ا طاً مدركا بسبب خلل واس^(٢).

الطريق الرابعة: التجربة؛ وهي تكرر الأمر مرة بعد مرة على معين، حتى يص ذلك عادة تعرف جرد اقتران الأسباب بسبباتها، ومدركا تسمى "التجربيات"، ويعبر عنها باطراد العادات: كالعلم بأن النار رقة، و امر مسكرة، والنار تروي العطشان، و غناطيس ذب ا ديد، وهذه معارف يقينية قطعية الوجود عند من جربها^(٣).

الطريق امسة: الصادق: وهو اتواتر؛ بأن عدد كب من الناس يستحيل العادة اجتماعهم على الكذب عن شيء، فيكون العلم ا أخ و عنه علماً يقينياً يفيد القطع بوجوده: كالعلم بوجود مغة، وبفرضية الصلوات المس، وغ ذلك من الأخبار اتواترة^(٤).

قال الغزالي بعد أن عد هذه الطرق: «فهذه مدارك العلوم اليقينية الحقيقية الصالحة قدماء اله»^(٥).

و روضة الناظر: «فهذه امسة مدارك اليق، فأما ما يتوهم أنه منها وليس منها، فالو يات و شهورات»^(٦). و در التنبيه على أن هذه الطرق ليست حصريّة، بل كن صيل العلم اليقيني بها، فلذلك قال السبكي^(٧): «الضروريات كثة، فنذكر الأشهر منها»^(٨)، ذكر امسة ال ذكرناها.

غ أن الإمام الغزالي حصرها هذه الطرق، فقال: «أما مدارك اليق فجميع ما يتوهم كونه مدركاً لليق، والاعتقاد ا زم ينحصر سبعة أقسام»^(٩)، ذكر السبعة، واستث منها الو يات و شهورات، فلا تفيد اليق، فبقيت امسة ال ذكرناها.

(١) انظر: روضة الناظر: ص ٢٢، استقصى: ١٣٩/١، صول: للرازي: ٨٤/١، رفع ا اجب: ٣٠٩/١.

(٢) انظر: استقصى: ١٣٩/١، ١٤٠، صول: للرازي: ٨٣/١، روضة الناظر: ص ٢٢، ٢٣، رفع ا اجب: ٣٠٩/١.

(٣) انظر: استقصى: ١٤١/١ - ١٤٣، صول: للرازي: ٨٤/١، روضة الناظر: ص ٢٣، رفع ا اجب: ٣٠٩/١، ٣١٠.

(٤) انظر: استقصى: ١٤٤/١، صول: للرازي: ٨٤/١، روضة الناظر: ص ٢٣، رفع ا اجب: ٣١٠/١.

(٥) استقصى: ١٤٤/١.

(٦) روضة الناظر: ص ٢٣.

(٧) هو أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكا، تاج الدين السبكي، فقيه، أصو، مؤرخ، أديب، شاعر، ناثر، من فضاء دمشق، ولد بالقاهرة عام

(٧٢٧هـ)، وسكن دمشق، وتو ا عام (٧٧١هـ). انظر: طبقات الشافعية: ١٠٤/٣، ٦٤٩، الدرر الكامنة: ٤٢٥/٢، ٢٥٤٧، انهل الصا

واستو بعد الوال: لابن تغري بردي: ٣٨٥/٧، ١٥٠١، شذرات الذهب: ٣٧٨/٨، البدر الطالع: ٤١٠/١، ١٩٥٠.

(٨) رفع ا اجب: ٣٠٩/١.

(٩) استقصى: ١٣٨/١، ١٣٩.

وواضح أنّ الطّريق الثّانية "الوجدان"، والثّالثة "واسا مس"، والرابعة "التجربة"، لا تصلح طريقاً معرفة النفس اليقيني القطعي، لأنّه تفسد لنص موضوعي، وهو لا يضع للشعور والانفعال، ولا يضع للحواس؛ لأنّه معاً وهي غسوسة، كما لا يضع للتجربة؛ لأنّه علم نظري، وليست مادّةً كمن ربيها، وإذا يكن كذلك، فما السبيل إلى معرفة النفس القطعي لنصوص القرآن الكر؟ هذا ما سنجيب عنه طيات هذا البحث، إن شاء الله . -

الفصل الأول

التفسير القطعي المستفاد من اللفظ بذاته

إن النصوص القرآنية منها ما يفسر تفسراً قطعياً، مجرد الوقوف على لفظه دون حاجة لأمر خارجي، ومنها ما تاج لذلك، ومنها ما لا سبيل إلا القطع بتفسره بوجه، ونعقد هذا الفصل لبيان التفسير القطعي المستفاد من اللفظ ذاته، ولا بد قبل ذلك من بحث إشكالية مهمة؛ هي إفادة الأدلة اللفظية للقطع، فنعقد هذا الفصل باحث الآتية:

المبحث الأول: إفادة الأدلة اللفظية للقطع.

المبحث الثاني: الألفاظ المفيدة للتفسير القطعي بصيغتها.

المبحث الثالث: القطع في النصوص القرآنية العامة.

المبحث الرابع: وجود النص القطعي التفسيري.

المبحث الخامس: مواضيع النص القطعي التفسيري، واعتقاده، وثمرته.

المبحث الأول: إفادة الأدلة اللفظية للقطع.

إنّ نصوص الشريعة الإسلامية هي القرآن والسنة، وقد قرر العلماء أنها تنقسم من حيث القطعية والظنية إلى قطعي الثبوت والدلالة، وظني كليهما، وقطعي أحد الظني الآخر، فيحصل من ذلك أربعة أقسام: الأول: قطعي الثبوت والدلالة، والثاني: ظني الثبوت والدلالة، والثالث: قطعي الثبوت ظني الدلالة، والرابع: ظني الثبوت قطعي الدلالة، قال البقاعي^(١): «والكلام الضابط فيما يؤول، وما لا يؤول أنّ النقلات أربعة أقسام: قطعي السند والدلالة، ظنيهما، ظني السند قطعي الدلالة، عكسه: قطعي السند ظني الدلالة»^(٢).

والسنة النبوية من حيث الثبوت منها القطعي اتواتر، والظني: كالأحاد، وأما القرآن الكر، فإنه كلّ قطعي الثبوت؛ لأنه متواتر تواتراً لا شك فيه، نقله الألوّف عن مثلهم إلا أنه <، وإنّ من أخصّ خصائص هذا الكتاب الكر أنه "منقول بالتواتر"، ولذلك كان تعريفه أنه: «الكلام اعجز ال على الذ < اكتوب اصاحف، انقول بالتواتر، اتعيد بتلاوته»^(٣)، حتى إنّ بعض العلماء اقتصر تعريفه على التواتر، والنقل اصاحف^(٤).
غ أنّ مع النص القرآ لا تكون يقينية قطعية، إلا إذا انضمت إلى قطعية ثبوته قطعية الدلالة على معانيه، والقرآن منه قطعي الدلالة، ومنه ظنيها، وعليه، فتفسه منه ما هو قطعي، ومنه ما هو ظني^(٥).

ويستفاد التفس القطعي لنصوص القرآن: إما من ذات النص وطبيعته، وإما من أمر خارج عنه دد اع اراد على سبيل القطع.

ومع أنّ البحث هنا هو ادلول القطعي "التفس"، لا بد من دراسة أقسام الدال "النص القرآ"؛ لأنّ نوعية النص القرآ تتحكّم ديد نوعية تفسه، من حيث القطعية والظنية.

والأ أنّ النص القرآ دليل لفظي، فلا بد - بادئ ذي بدء - من التحقيق إشكالية مهمة؛ وهي إفادة الأدلة اللفظية بشكل عام - فيها اللفظ القرآ - للقطع، ف د التساؤل الآ : هل تفيد الأدلة اللفظية القطع أصلاً؟ وللجواب عنها لا بد من عقد ا طالب الآتية:

(١) هو أبو اسن إبراهيم بن عمر بن حسن، برهان الدين البقاعي الشافعي، افسر، اقرئ، ا دث، الفقيه، النحوي، اؤرخ، الأديب، ولد حوا سنة (٨٠٩هـ)، قرية "خربة روحا"، من البقاع، وتو سنة (٨٨٥هـ)، ودفن خارج دمشق. انظر: الضوء اللامع: ١٠١/١، نظم العقيان أعيان الأعيان: للسيوطي: ص٢٤، طبقات افسرين: للأذنه وي: ص٣٤٧، ٤٥٤، شذرات الذهب: ٥٠٩/٩، البدر الطالع: ١٩/١، ١٢.

(٢) نظم الدرر تناسب الآيات والسور: للبقاعي: ١٧٣/٢٠. وانظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: لعلاء الدين البخاري: ١٧٣/٢.

(٣) مناهل العرفان علوم القرآن: مد عبد العظيم الزرقا (ت١٣٦٧هـ)، دار الكتاب العر، ب و ت، ط١، ١٤١٥هـ، تج. فؤاد زمر : ٢١/١. وقد أفرد الزركشي النوع التاسع والثلاث معرفة وجوب تواتر القرآن، انظر: اهان علوم القرآن: ١٢٥/٢.

(٤) انظر: مناهل العرفان: ٢١/١.

(٥) انظر: التلويح: ٣٨٤/٢.

- المطلب الأول : صورة المسألة ، وأقوال العلماء فيها .
- المطلب الثاني : تحقيق نسبة الأقوال إلى أصحابها .
- المطلب الثالث : الأدلة ومناقشتها .
- المطلب الرابع : الترجيح .
- المطلب الخامس : أقسام التفسير القطعي لنصوص القرآن الكريم .

المطلب الأول : صورة المسألة ، والأقوال فيها .

أولاً : صورة المسألة والمذاهب فيها :

قد سبق أن طرق العلم اليقيني ومنها طريق النقل اتواتر، غ أن النقل اتواتر، يتم بألفاظ ينقلها عن ع، وتدلل على معان متواترة، فهو إذن دليل لفظي، وقد يطلق العلماء عليه الدليل النقلية، والدليل السمعي، ومعلوم أن الشريعة الإسلامية نقلت نقلاً لفظياً القرآن الكريم والسنة الشريفة، و ما أصدران الرئيسان ا، والقرآن الكريم قطعي الثبوت، ولكن هل يفيد – ومثله أي دليل لفظي آخر- العلم اليقيني بما عا انقولة به، و ع آخر: هل كمن أن نفس نصوصه تفيد قطعياً؟ المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأول: إن الأدلة اللفظية تفيد القطع، والعلم اليقيني مطلقاً^(١).

القول الثاني : إنها لا تفيد القطع مطلقاً، وإنما دلالتها ظنية؛ لوجود احتمالات عشر عليها ظنية، ونع قطعيتها^(٢).

القول الثالث: إنها تفيد القطع والعلم اليقيني إذا احتقت بما فرائض عقلية: كالتواتر، أو فرائض مشاهدة، حدد معناها يقيناً، قال الأرموي^(٣): «والإنصاف إفادة اليقين تتوقف على الفرائض مشاهدة كانت، أو معلومة بالتواتر»^(٤).

ثانياً : تحقيق نسبة الأقوال إلى أصحابها :

القول الأول؛ وهو أنها تفيد القطع مطلقاً: نسبة الزركشي إلى المعتزلة، وأكثر الأشاعرة^(٥).

القول الثاني ؛ وهو أنها لا تفيد القطع مطلقاً: نسبة المرجا إلى المعتزلة، و هور الأشاعرة؛ حيث قال: «الدلائل النقلية هل تفيد اليقين ما يستدل ما عليه من الطالب، أو لا؟ قيل: لا تفيد، وهو مذهب المعتزلة، و هور الأشاعرة»^(٦).

و هذه النسبة نظر؛ لأنه يتعارض مع ما ذكره الزركشي من نسبة القول بالقطع إلى هور الأشاعرة، بلفظ:

(١) انظر: البحر ايط الأصول: ٣٨/١.

(٢) انظر: البحر ايط الأصول: ٣٩/١، وافقات: ٧٩/٢، ٨٠، التحصيل: ٢٥٥/١.

(٣) أبو الثناء مود بن أب بكر بن حامد، سراج الدين الأرموي، نسبة إلى أصله "أرمية" بأذربيجان، عا بالأصول، وانطق، والكلام، وفقه شافعي، ولد عام (٥٩٤هـ)، أقام بدمشق، وتو "قونية" عام (٦٨٢هـ). انظر: طبقات الشافعية الكي: ٣٧١/٨، ر ١٢٦٨، طبقات الشافعية: ٢٠٢/٢، ٤٩٢، هدية العارفين: ٤٠٦/٢، الأعلام: ١٦٦/٧، معجم المؤلفين: ٨٠١/٣، ر ١٦٥٥١.

(٤) التحصيل: ٢٦٦/١، وانظر: وافقات: ٨٠/٢.

(٥) قال الزركشي: «وحكا الأصفها "شرح اصول" عن المعتزلة، وعن أكثر أصحابنا»: البحر ايط الأصول: ٣٨/١، وحكا ارداوي وينسبه إلى أحد، انظر: التبج شرح التحرير: ٧١٢/٢.

(٦) شرح اواقف: ٢٠٥/١. وانظر مثله: روح المعاني: ١٤١/١. وحكا الزركشي، وينسبه إلى أحد، انظر: البحر ايط الأصول: ٣٨/١، عزاه ارداوي إلى الرازي والآمدي، انظر: التبج شرح التحرير: ٧١٣/٢.

« هور أصحابنا»^(١)، كما أنّ الأمدي حكاه بصيغة التضعيف ورده^(٢)، كما أنّ كتب أصول الفقه الأشعرية واطريدية مليئة بذكر لفظ "القطعي" التعب عن نصوص القرآن لا شك فيه، ولا داعي لذكره وإثباته، وتحدث عن التواتر وإفادته للعلم اليقيني القطعي؛ فيقول الأمدي مثلاً: «اتفق الكلّ على أنّ خ التواتر مفيد للعلم بخ خلافاً للسمنية^(٣) وإلا^(٤) قوم: لا علم غ الضرورات إلا با واس، دون الأخبار وغ ها»^(٥)، والعلم اقصود هو العلم اليقيني افيد للقطع، بدليل قوله موضع آخر: «وأما التواتر فقد قال بعض أصحابنا أيضاً: إنه ا افيد للعلم اليقيني ه... وفيه زيادة لا حاجة إليها؛ وهي قوله: العلم اليقيني ؛ فإنّ أحد ا كاف عن الآخر»^(٦)، بل هو علم ضروري لا ملك النفس دفعه وتصدقه مجرد اعه دون نظر أو دليل^(٧).

وكذلك نسبة هذا القول إا معتزلة ل نظر: فقد نقل الزركشي عن ا معتزلة القول بأنها مفيدة للقطع^(٨)، كما نقول الأمدي آنفة الذكر تؤيد ذلك؛ حيث حكى الإا ع على أنّ ا تواتر يفيد العلم اليقيني ، وهذا شاملٌ للمعتزلة، وقد صرح م قوله: «اتفق ا مهو من الفقهاء واطكلم من الأشاعرة واطعزلة على أنّ العلم ا اصل عن خ التواتر ضروري»^(٩)، وقد جاء كتبه أنّ ا تواتر يفيد العلم اليقيني ، وإن كان شيوخهم اختلفوا؛ هل العلم الثابت به ضروري أو نظري؟ ففي ا عتمد: «وأما الأخبار ا تواترة: كالأخبار عن وجود مكّة وغ ها، فقد حكى عن قوم أنه لا علم إلا با واس دون الأخبار، والذي يبطل قوم وجدانا أنفسنا معتقداً وجود مصر وخراسان ساكنة، إا غ ذلك، عند تواتر الأخبار علينا ا، فجرى ا عرفة با شهادات... ومن خالف أنا معتقدون لذلك واثقون به، فقد دفع

(١) البحر ايط الأصول: ٣٨/١

(٢) أباكار الأفكار أصول الدين: للأمدي: ٣٢٦/٤. وقد نبه لذلك وتنباه الدكتور عبد القادر ا س ، انظر: معايير القبول والرد لنفس النص القراء: د. عبد القادر ا س : ص ٦٨٨. وأم الأموي نسبته، فحكاه بصيغة التضعيف: "قيل": التحصيل: ٢٥٥/١.

(٣) السمنية: قوم من عبدة الأصنام، واذلك نسبة إا صنم كانوا يعبدونه ا ه "سومنا"، وقد حطمه السلطان مود بن سبكتك ، وهم يقولون بقدما العا ، وبتناسخ الأرواح، وينكرون البعث بعد اوت، وينفون حصول العلم القطعي إلا بواسطة ا واس ا مس، و هذا مفارقة عجيبة؛ فإن التناسخ لا يعلم با واس؟ انظر: الفرق ب الفرق وبيان الفرقة الناجية: لعبد القاهر الإسفرايبي : ص ٢٥٣. وانظر: فواتح الروت: لبحر العلوم اللكنوي، وهو شرح مسلم الثبوت: باب ا بن عبد الشكور البهاري: ١٣٧/٢.

(٤) هم قوم من اند ينكرون النبوات أصلاً، وهو ينتسبون إا رجل منهم يقال له: "براهم"، وأخطأ من نسبهم إا ن ا إبراهيم ا ليل عليه السلام؛ لأنم ينكرون النبوات أصلاً، والذين اعتقدوا بنبوته من اند هم الثوبة القائلون بالنور والظلمة، وينقسم الا اة ثلاثة أقسام: أصحاب البددة، وأصحاب الفكرة، وأصحاب التناسخ. انظر: المل والنحل: للشهرستاني : ٦٠١/٢، ٦٠٢. وانظر: فواتح الروت: ١٣٨/٢.

(٥) الإحكام: للأمدي: ٢٢/٢.

(٦) السابق: ٢١/٢.

(٧) انظر: السابق: ٢٧/٢.

(٨) قال الزركشي: «وحكاه الأصفهائي "شرح اصول"، عن ا معتزلة وعن أكثر أصحابنا»: البحر ايط الأصول: ٣٨/١.

(٩) الإحكام: للأمدي: ٢٧/٢.

ما دة، فلا وجه كاته»^(١).

وأما الرازي^(٢)، فهو من أطلال شرح الاحتمالات العشر المانة من القطع، ولذلك عزى القول الثا إليه الإتيان؛ ففيه: «وقال الإمام فخر الدين: صرف اللفظ عن الراجح إرجوح لا بد فيه من دليل منفصل؛ وهو إما لفظي أو عقلي، والأول: لا كنه اعتباره مسائل الأصولية؛ لأنه لا يكون قاطعاً؛ لأنه موقوف على انتفاء الاحتمالات العشرة المعروفة، وانتفاؤها مظنون، ووقوف على اظنون مظنون، والظني لا يكتفى به الأصول»^(٣)، ينتقده، بل ذكر ما يفيد تأييده له، حيث قال: «وحسبك ذا الكلام من الإمام»^(٤).

ويقوي نسبة هذا القول إى الفخر الرازي قوله "أصل": «الدليل اللفظي لا يفيد اليق إى عند تيقن أمور عشرة: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ، وصحة إعرام وتصريفها، وعدم الاشتراك، وإماز، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضرار، والتقد والتأخ، وعدم إعارض العقلي الذي لو كان لرجح؛ إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القرح العقل استلزم للقرح النقل؛ لافتقاره إليه، وإذا كان منتج ظنيّاً، فما بالك بالنتيجة؟»^(٥).

ولكن بعض عباراته يفيد أنه لا يقول بالقول الثا: كقوله أصول: «أن الاستدلال باطاب هل يفيد القطع أم لا؟ منهم من أنكره، وقال: إن الاستدلال بالأدلة اللفظية مب على مقدمات ظنية، وابط على إقدمات الظنية ظني، فالاستدلال باطاب لا يفيد إلا الظن»^(٦)، فقد عزاه إى غه دون أن يشعر بأنه يذهب إليه، وأوضح منه قوله: «ومعرفة القرآن والأخبار مبنية على معرفة اللغة والنحو والتصريف، وابط على اظنون مظنون، فوجب أن لا أصل القطع بشيء من مدلولات القرآن والأخبار، وذلك خلاف الإماع»^(٧)، فتصره بأن ذلك إى الإماع أنه لا يتناه ولا لذكر ذلك، كيف، وهذا رأي إى الإماع؟ وعليه، فيكون كلام الفخر الرازي مضطرباً ذلك على رأي الدكتور عبد القادر إى^(٨).

(١) اعتمد أصول الفقه: لأى إى البصري: ٨١/٢.

(٢) هو أبو عبد إى محمد بن إى إى، فخر الدين القرشي التيمي الطستا، الرازي، أصو، مفسر، متكلم، ولد سنة (٥٤٤هـ)، ومات راة سنة (٦٠٦هـ). انظر: إى أعلام النبلاء: ٥٠٠/٢١، ٢٦١، طبقات الشافعية الكى: ٨١/٨، ١٠٨٩، طبقات الشافعية: ٦٥/٢، ٣٦٦، طبقات إىفسرين: للسيوطي: ص ١١٥، ١١٩، طبقات إىفسرين: للأدنه وي: ص ٢١٣، ٢٥٧.

(٣) الإتيان: ١٣/٣. وعزاه إىرداوي إى الرازي والآمدي، فقال: «والثا: لا تفيد مطلقاً، فالوا: لتوقف اليق فيها على أمور لا طريق إى القطع إى، واختاره الآمدي "الأبكار"، والرازي "أصول"، و"الأربع": التجب شرح التحرير: ٧١٣/٢.

(٤) الإتيان: ١٣/٣.

(٥) أصل أفكار إى تقدم وإى تأخرين من إى كماء وإى تكلم (أصل): للرازي: ص ١٤٢. وانظر: أساس التقديس علم الكلام: للرازي: ص ١٣٧. وانظر: مفاتيح الغيب: ٣٤/١، إى وافقات: ٧٩/٢، ٨٠. وانظر: إى قاصد: للتفتازا: ٥٣/١.

(٦) أصول: للرازي: ٣٩٠/١.

(٧) السابق: ٢٠٩/١، ٢١٠، وقد قال الرازي هذا معرض شرحه ذهب منكري إفادة الدليل السمعي لليق.

(٨) هذا التحقيق هو الذي اختاره الدكتور عبد القادر إى، انظر أطروحته: معاي القبول والرد: ص ٦٨٨ - ٦٩٩، حيث ذكر جزءاً من هذا التحقيق، وذهب النتيجة إى القول باضطراب كلام الفخر الرازي.

وأقول: إنَّ كلام الفخر الرازي غ مضطرب؛ أي :

أولاً: لا تعارض ب حكاية الفخر الرازي هذه الاحتمالات عن غ ه، وب تقريره ا وشرحها؛ لأنه يكون حكاها مذهباً لغ ه^١ يتبناها، فلا تعارض.

ثانياً: إنَّ كلام الرازي لا ينبغي أن يفهم كل موضع عزله عن الواضع الأخرى، وإنما يفهم كل موضع غ ه، و موعها يدل على أن تب الفخر الرازي هذه الاحتمالات ليس على إطلاقه؛ فقد قررها وشرحها، كما تقدم "ا صل"، و "أساس التقديس"، و "مفاتيح الغيب" بشكل يوهم أنه يقول بتأها مطلقاً، غ أنه - موضع آخر - بين أن الدليل اللفظي قد يفيد القطع مع قيام هذه الاحتمالات، بشرط وجود قرائن تداد به على سبيل القطع؛ ففي ا صول: «واعلم أن الإنصاف أنه لا سبيل إ استفادة اليق من هذه الدلائل اللفظية، إلا إذا اقترنت ا قرائن تفيد اليق ، سواء كانت تلك القرائن مشاهدة، أو كانت منقولة إلينا بالتواتر»^(١)، فتبين أنه يقول بإفادة الدليل اللفظي للقطع بشرط وجود تلك القرائن، هذا نص صريح، وواضح أنه يتبناه مذهباً، فيفهم ما سواه بناءً عليه.

و ا يدل على أن القول بتأ الاحتمالات العشر مطلقاً مذهب ينسبه لغ ه، أنه عرض للاحتتمالات ال عمل دلالة الألفاظ ظنية؛ لتوقفها على مقدمات ظنية، ومنها قضية نقل اللغة؛ فإنه لا سبيل فيها إ التواتر، بل سبيله الآحاد ا فيد للظن،^٢ أجاب عن هذا: بأننا نحس بعلم ضروري بالقطع دلولات أكثر الألفاظ؛ كالسما والارض^(٢).

ويؤيد هذا أن الزركشي ذكر أن هذا القول الثالث هو اختيار الفخر الرازي، فقال: «والثالث - وهو اختيار فخر الدين الرازي - أنها تفيد القطع إن اقترنت به قرائن مشاهدة، أو معقولة كالتواتر»^(٣).

لمص إ أن الفخر الرازي يقر بتأ الاحتمالات العشر على قطعية الدليل اللفظي، ويرى أن السبيل لاستفادة اليق منه حينئذ هو تعي اراد بالقرائن القطعية، لكن الأهم أن نعلم أنه لا يقر باعتبار مطلق تلك الاحتمالات ولو كانت ضعيفة لا دليل عليها، وإنما قصد من ذلك تلك الاحتمالات القوية ال نشأت عن دليل، وسياً تفصيل ذلك وال هنة عليه فقرة الترجيح.

وهذا اذهب هو اختيار ا قق؛ قال التفتازا^(٤): «ولا خفاء إفادة النقل الظن، وأما إفادته اليق ، فيتوقف على العلم بالوضع والإرادة بذلك، وذلك بعصمة رواة العربية، وعدم مثل النقل والاشتراك واز، و اعارض من

(١) ا صول: للرازي: ٤٠٨/١.

(٢) انظر: السابق: ٢١٦/١، ٢١٧.

(٣) البحر ا يط - الأصول: ٣٩/١، وهذا نقل لكلام الرازي بلفظه تقريباً.

(٤) هو أبو سعيد مسعود بن عمر بن عبد ا ، سعد الدين التفتازا ، نسبة إ "تفتازان"، بلاد خراسان ال ولد ا عام (٧١٢هـ-)، برع النحو، والصرف، والبلاغة، وناطق، والكلام، والأصول، والنفس ، وكان من كبار علماء الشافعية، تو بسمرفند سنة (٧٩٢هـ-)، ودفن "سرخس". انظر: الدرر الكامنة: ٣٥٠/٤، ٩٥٣، بغية الوعاة: ٢٨٥/٢، ١٩٩٢، طبقات ا فسرين: للأذنه وي: ص ٣٠١، ٣٠٢، ٣٨٢، شذرات الذهب: ٥٤٧/٨ - ٥٤٩، الأعلام: ٢١٩/٧.

العقلي؛ إذ لا بد معه من تأويل النقل؛ لأنه فرع العقل فتكذيبه تكذيبه، نعم قد ينضم إليه قرائن تنفي الاحتمال، فيفيد القطع باطلوب، وينفي المعارض»^(١).

وقد تقدم نقل الزركشي ذهب الرازي، واختياره له، ونقل الزركشي أيضاً عن القرط ^(٢) أنه اختار ذلك، وأقره، وزاد عليه، أنه لا يشترط للقطع دلول الدليل اللفظي المتواتر تنبه الذهن إ انتفاء هذه الأمور كل لفظ؛ فإن الأصل عدمها^(٣).

المطلب الثاني: الأدلة ومناقشتها.

أولاً: أدلة المذهب الأول الذي يرى أن الأدلة اللفظية تفيد القطع مطلقاً:

أف ذاهب على أي دليل، غ أن لقوم احتمالات:

فإن قصدوا بالأدلة اللفظية كلها، فهذا قولٌ ظاهر البطلان؛ لاحتمال كوا رويت بطريق الآحاد أفيد للظن إن كان صحيحاً، وقد يكون منه الضعيف، وقد شاع العلماء تقسيم الأدلة إ قطعي وطني، وإ متواتر التّبوّث يفيد اليقّة، وآحاد لا يفيد إلا الظن، وإ قطعي الدلالة، وطنيها.

وإن قصدوا بالأدلة اللفظية قطعي التّبوّث والدلالة منها، وأنها تفيد اليقّة مطلقاً دون توقّف على نفي احتمالات معينة، فهذا صحيح إن قصدوا مطلق تلك الاحتمالات، فهو كالعدم ولا يؤثر القطعية، وأما إن قصدوا الاحتمالات القوية أيضاً، فلا يصح مذهبهم؛ لأن الاحتمال الناشئ عن دليل يورث الظن.

والظاهر من إطلاق مذهبهم وعمومه أنهم يعنون به الأول؛ أي مطلق الدليل؛ بدليل أنه حكاه الزركشي مقابلة المذهب الثالث اختار عنده وعند القّة، وهذا بين البطلان، ولذلك يذكر العلماء م دليلاً، وإنما حكوا مذهبهم دون ذكر من قال به، ولا ذكر دليله، ولا نقضه.

ثانياً: أدلة المذهب الثاني الذي يرى أنها لا تفيد القطع، بل هي ظنيّة مطلقاً:

حجتهم أن الأدلة اللفظية لا تكون مفيدة للقطع إلا إذا تيقّنا انتفاء عشر احتمالات ترد عليها، غ أن أزم بانتفائها مستحيل؛ لأن طريقه الاستقراء، وعدم وقوفنا عليها بعد البحث لا يدل على عدم وجودها أصلاً؛ لأن عدم

(١) اقاصد: ٢٨٢/١، وانظر: شرح اقاصد علم الكلام: للتفتازي: ٥٤/١، ٥٥، شرح اوافف: ٢٠٩/١، وفيه: «فإننا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ووا من الألفاظ المشهورة لتداولها فيما بين أهل اللغة زمن الرسول معانيها المتراد منها الآن، والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة بطلانها»، أبحار الأفكار: ٣٢٦/٤. وانظر: التحج: شرح التحرير: ٧١٢/٢، ٧١٣. وانظر: روح المعاني: ١٤١/١.

(٢) هو أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم، ضياء الدين الأنصاري، من أعيان فقهاء المالكية، دث، أصو، كان بليغاً عاباً بالعربية، ولد بقرطبة سنة (٥٧٨هـ)، وتوفي سنة (٦٥٦هـ). انظر: الديباج اذهب: ٢٤٠/١، ١٢٦، انهل الصا: ٤٤/٢، ٢٢٩، ذيل التقييد: ٣٦١/١، ٦٩٨، شذرات الذهب: ٤٧٣/٧، الأعلام: ١٨٦/١.

(٣) انظر: البحر ايط: الأصول: ٣٩/١. وانظر: شرح اقاصد: ٥٥/١.

الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود، وعليه، فلا تكون الأدلة اللفظية مفيدة للقطع أصلاً^(١)، وهذه الاحتمالات هي:

١-٢- الاحتمال إثبات وضع اللغة، وإثبات قواعد وها وصرفها: فإنّ إفادة الأدلة اللفظية للقطع يتوقّف على القطع بأنّ الألفاظ موضوعة للدلالة على معان بعينها، وعلى القطع بقواعد وها وصرفها، وكل ذلك متعذر؛ لأنّ سبيل معرفة الوضع هو نقل أئمة اللغة، ونقلهم ليس طريقاً قطعياً، بل غاية ما يفيد هو الظنّ؛ لإع العلاء على عدم القطع بعصمتهم النقل،^٢ هو نقل آحاد.

وسبيل إثبات النحو والصرف أشعار العرب، وهذه سبيل ظنية؛ لأنّ الأشعار رويت بطريق الآحاد وهي ظنية،^٣ هي روايات مرسلّة تذكر بأسانيد متصلة، وارسل ليس حجةً ظنيةً عند الأكثرين، فضلاً عن كونه يقينية، أضف إلى ذلك احتمال اللحن من الشعراء، فقد ثبت اللحن عن فحول الشعراء اهلي^(٢)، كما أنّ فروع العربية تثبت بالقياس، وهو طريق ظنية أيضاً، قال الفخر الرازي: «ثبت أنّ المقصد الأقصى صحة اللغة والنحو والتصريف الظنّ»^(٣).

وأجيب عن هذا: بأننا لا ندعي التواتر بين النقلات، بل بعضها؛ فإنّ بعض اللغة والشعر، والنحو والصرف، قد نقل بالتواتر دون شك: كرفع الفاعل، ونصب المفعول، وأن ضرب وما كان على وزنه فعل ماضٍ، كما زعم بأنّ ألفاظ السماء والأرض وما شابهما تدلّ على اقصود ما قطعاً من زمن الذ < حتى اليوم، وقد حصل لنا بذلك العلم الضروري، وأكثر نصوص القرآن من هذا الباب، وأما الألفاظ الغريبة التي تاج لنقل الآحاد عرفة معانيها فقليلة جداً^(٤)، قال الآمدي: «وأما طرق معرفتها لنا، فاعلم أنّ ما كان منها معلوماً يث لا يتشكك فيه مع التشكيك: كعلمنا بتسمية ا وهر جوهرأ والعرض عرضاً ووه من الأسامي، فنعلم أنّ مدرك ذلك إنما هو التواتر القاطع، وما يكن معلوماً لنا ولا تواتر فيه، فطريق صيل الظنّ به إنما هو إخبار الآحاد، ولعلّ الأكثر إنما هو الأول»^(٥)، وقال التفتازاني: «واق أنّ الدليل النقلي قد يفيد القطع؛ إذ من الأوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر: كلفظ السماء والأرض، وكأكثر قواعد الصرف والنحو وضع هيئات ا فردات وهيئات التراكيب»^(٦).

وأجيب أيضاً: بأنه ليس اقصود من نقل اللغة نقل الوضع؛ لأنّ الواضع غ معلوم، فيكف ينقل عنه؟ بل اراد نقل الاستعمال زمن النبوة،^٧ نستدلّ بالاستعمال على أنّ اللفظ موضوع إذا استعمل فيه ظاهراً؛ لأنّ

(١) انظر تفصيل هذه الاحتمالات وشرحها : مفاتيح الغيب: ٣٤/١. وانظر: أساس التقيديس: ص١٣٧، شرح افاصد: ٥٣/١، ٥٤، شرح اوافف: ٢٠٦/١. وانظر: اصول: للرازي: ٣٩١/١ - ٤٠٦، التوضيح: ٢٤٠/١، ٢٤١، اواففات: ٧٩/٢، ٨٠، وتدرس أيضاً باب تعارض ما لل بالفهم من كتب أصول الفقه، كما : الإماج: ٣٢٢/١، آية السؤل: ١٧٩/٢، معراج انهاج: لشمس الدين ا زري، وهو شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول: للبيضاوي: ٢٤٧/١.

(٢) مثل: لبید، وطرقه بن العبد، وامرئ القيس وغ هم، وقد ذكر الرازي أمثلة لأخطائهم، انظر: اصول: للرازي: ٣٩٢/١ - ٤٠٣.

(٣) اصول: للرازي: ٤٠٤/١، وقد ذكر الرازي هذا شرحاً ذهب منكري إفادة الألفاظ لليق ، لا أنه يقول به، كما سياً قيقه.

(٤) انظر: اصول: للرازي: ٢١٦/١، ٢١٧، التوضيح: ٢٤٢/١، البحر ايط: الأصول: ٣٩/١.

(٥) الإحكام: للآمدي: ١٠٧/١، ادخل إلى دراسة علم الكلام: د. مد حسن الشافعي: ص١٦٤، ورد كون أكثر اللغة منقولاً بالآحاد.

(٦) شرح افاصد: ٥٤/١.

الأصل عدم إجاز حتى يقوم الدليل عليه^(١)؛ فإن ألفاظ القرآن حمل على أعمال استعمالها فيها عند العرب زمن النبوة، كما قال الطائي^(٢): «وإن جاز أن حمل معنا كتاب الله على الأغلب الفهم بالظاهر من الكتاب كلام العرب، ولنا إجماع على ذلك على الأغلب من كلام العرب، سبيل»^(٣).

٣- احتمال الاشتراك: إفادة الأدلة اللفظية للقطع بمبدأ على القطع بنفي الاشتراك فيها؛ إذ على تقدير الاشتراك تمل أن يراد من اللفظ غير المعنى الذي فسرناه به، ولا سبيل إلى القطع بنفيه، بل غاية ما يمكن من ذلك.

٤- احتمال الإجاز: وهو صرف اللفظ إلى غير ما وضع له من المعاني الأصل، وإذا كان احتمال إجازة إجاز من اللفظ قائماً، تكن إرادة الحقيقة قطعية، وغاية ما نفهمه من اللفظ ظن إرادته.

٥- احتمال النقل من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي: ومادام هذا الاحتمال وارداً، فيحصل الظن بإرادة المعنى اللغوي، ولا يمكن القطع بإرادته من اللفظ؛ لاحتمال أن يكون المراد مع عرفياً أو شرعياً نقل إليه اللفظ غير المعنى اللغوي الذي فهمناه منه.

٦- احتمال الإضمار: وهو موجود في اللغة العربية، وعلى تقدير وجود لفظ مضمّر يتغير المعنى الفهم من الكلام، فيحصل الظن بقصود؛ هل هو المعنى المتبادر من الكلام دون إضمار، أو الفهم منه بعد تقدير الإضمار؟

٧- احتمال التخصيص: فإذا كان اللفظ عاماً وصل الظن بدلالته على معنى أفراد؛ لوجود احتمال صيغته ببعضها، فيكون المراد بعضها لا كلها.

٨- احتمال النسخ: فمع تقدير النسخ لا يكون مدلول اللفظ مستغرقاً لجميع الأزمنة، حيث يدل على بعضها؛ وهو ما قبل ورود النسخ، فلا ما لو يوجد، فإنه يكون مستغرقاً للأزمنة جميعها، ومادام احتمال النسخ قائماً، فلا يمكن القطع بإرادته؛ إذ لا سبيل إلى القطع بنفي النسخ.

٩- احتمال التفسير والتأويل: حيث يتغير مدلول اللفظ مع وجود تقدير وتأويل ألفاظ الكلام، ولا يمكن القطع بإرادته مع ظن احتمالها.

١٠- احتمال وجود إعراف العقلي لظاهر الألفاظ النقلية: فلو جزمنا بوقوع التعارض بين مدلول ظاهر النقل، ومدلول الإعراف العقلي، يمكن القول بما معاً؛ لأنه يستحيل الجمع بين المتناقضين، كما لا يمكن تقدير ظاهر النقل؛ لأنه يستلزم تكذيب العقل، فيعود ذلك بالنقض على الشرع من أصله؛ فهو إنما ثبت به الإعراف العقل.

(١) انظر: نفائس الأصول شرح أصول: للقرطبي: ٥٣٣/٢.

(٢) هو أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطائي، مفسر، مقرئ، دت، فقيه، أصو، تهذيب مطلق، مؤرخ ثقة، ولد بآمل من طستان عام (٣١٠هـ)، سكن بغداد، وتوفي عام (٢٢٤هـ). انظر: تاريخ مدينة السلام وأخبار دثيها وذكر فضل العلماء من أهلها وواديها: للخطيب البغدادي: ٥٤٨/٢، ٥٣٩، تاريخ مدينة دمشق، وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل، أو اجتاز بنواحيها من واديها وأهلها: لابن عساکر: ١٨٨/٥٢، ٦١٦، ٦١٠، ٧١٠، ٧٢٨، طبقات الشافعية الكبار: ١٢٠/٣، ١٢٢، طبقات أفسرين: للسيوطي: ص ٩٥، ٩٣.

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: لابن جرير الطائي: ٢٦٥/٧، وانظر: ٣٣٦/١، ١٦١/٧، ٤٠٦/٢٠.

الدالة على وجود ا - ، وعلى صدق رسله الذين بلغوا ذلك الشرع، فلم يبق إلا تأويلُ ظاهر النقل ا يتفق مع قطعي العقل، ومادام احتمال وجود اعارض العقلي وارداً، فلا مكن القطع با براد من اللفظ النقلي؛ لاحتمال إرادة ا ع اؤول على تقدير وجود ذلك اعارض، الذي لا قطع بنفيه.

وقد أجيب عن هذا: بأن الشرعيات: كألفاظ الصلاة والزكاة وغ ها، لا ال للعقل فيها، فلا يتصور فيها وجود اعارض العقلي أصلاً، ويعلم بالضرورة انتفاء ما يعارضها، وأما العقليات: كنصوص التوحيد والبعث وغ ها، ففيها يتصور وجود اعارض العقلي، لكن إذا انتفت تلك الاحتمالات الباقية، يفسر الدليل النقلي ع معين قطعاً، و زم عندها بعدم وجود اعارض العقلي القطعي له؛ إذ لو وجد لاستلزم كذب القائل، وهذا باطل؛ فإ - م ه عن ذلك، ولاستلزم ا مع ب ا تناهين وذلك باطل، فثبت أحد ا يقطع بطلان الآخر^(١)، ومن هنا قرر العلماء أنه لا يتصور التعارض ب ا دلول القطعي للنص ا تواتر، وب قطعي العقل؛ لأن القطعيين لا يتعارضان؛ لأنهما دليلان مصدر ا ا - فلا يتناقضان^(٢).

على أن القطع با براد لا يتوقف على القطع بانتفاء اعارض، بل على عدم اعتقاد ثبوته؛ إذ كذ ا ما يقطع باللفظ دون أن طر بالبال نفي ذلك اعارض أو إثباته، فيكون اراد من قوم: العلم بنفي اعارض العقلي، أن زم العقل بانتفائه إذا لاحظته^(٣).

وأجيب عن موع هذه الاحتمالات بأجوبة^(٤)، منها:

١- إن هذا اذهب يلزم منه ألا يقطع بشيء من ا تواترات، وهذا باطل؛ لأن إ ا ع الأمة - ا فيهم الرازي - قائم على قطعية كذ منها، فاذهب الذي أدى إليه باطل، ففي التوضيح: «ومن ادعى أن لا شيء من التركيبات فيد للقطع دلوله، فقد أنكر يع ا تواترات: كوجود بغداد، فما هو إلا ض السفسطة والعناد»^(٥)، وحسبك ذا ا واب لإبطال تلك الدعوى.

٢- ما قاله الرازي وغ ه ا واب على الاحتمالات العشر، ومنها الاحتمال ثبوت اللغات: أن اللغة والنحو قسمان: متداول مشهور دل العلم الضروري على أنها كانت ااضي مستعملة للدلالة على ا عا ال نفهمها منها الآن ذا ا؛ فنفسنا زم بأن السماء والأرض وغ ها من الألفاظ كانت مستعملة للدلالة على مسميا ا زمن الذ < ، وقال الرازي: «و د الشكوك ال ذكروها جارية رى شبه السوفسطائية القاذرة

(١) انظر: شرح افاصد: ٥٤/١، شرح اواقف: ٢٠٩/١.

(٢) انظر: شرح الكوكب اذ: ٦٠٧/٤.

(٣) انظر: شرح افاصد: ٥٥/١.

(٤) أطال ابن القيم مناقشتها، انظر: الصواعق ارسلة على ا همية واعطلة: لابن القيم: ٦٣٣/٢، ٧٩٤، و اها «الطاغوت الأول».

(٥) التوضيح: ٢٤٢/١، وانظر: التلويح: ٢٤٠/١، البحر ايط: الأصول: ٣٩/١.

السوسات لا تستحق إجاباً^(١)، وأكثر ألفاظ القرآن من هذا النوع، والقسم الثاني هو الألفاظ الغريبة ويعرف معناها بنقل الآحاد، فلا تفيد إلا الظن، لكن الإجماع على وجوب العمل به، وهذا القسم قليل جداً^(٢).

٣- إن هذه الاحتمالات كلها خلاف الأصل، فالأصل عدم إجازة، وعدم الإضمار، وعدم التخصيص، وهكذا باقي الاحتمالات، وإن العقلاء لا تستعمل اللفظ على خلاف الأصل إلا إذا وجدت قرينة تدل على ذلك، وعليه، فاللفظ عند عدم القرينة على شيء من تلك الاحتمالات يدل على معناه الأصلي ابتداءً قطعاً^(٣)، وهذا جواب قوي.

٤- إن ذلك يؤدي إلى بطلان فائدة التخاطب؛ إذ فائدته تبليغ العاقل العاقل، ويريد لها لغتها، وهذا لا يتأتى إلا إذا كان بعض اللغة ذا مدلول قطعي، وهذا ما جمع عليه العقلاء من كل المل؛ فإن اللغة مفيدة التخاطب بأمرهم، بدليل استعماها فيه^(٤)، وهذا جواب جيد.

٥- أجيب على القول بأن الوقوف على الظنون مطلقاً: بأنه قولٌ باطل؛ لأننا عهدنا أحكاماً قطعيةً

الشرع موقوفة على مقدمات ظنية، ومنها:

أ- الأحكام الشرعية قطعية مع أنها موقوفة على مقدمات ظنية: كالتقاسم والواحد.

ب- إذا أقيمت البينة عند المأثم أو القاضي، وجب عليه أن يكم بالقضية، فإذا أنكر وجوب المأثم كفر، مع أن البينة: كالشاهدين، تفيد الظن، وقد ثبت ما يليق.

ج- بل إن بعض الأحكام القطعية موقوفة على مقدمات مشكوك فيها، ونع الشك من قطعيتها، ومن ذلك: لو شك عدد الركعات إلا أداها صلاة الظهر مثلاً: أهى ثلاث أو أربع؟ فإنه يقطع بوجوب الإتيان بركعة أخرى، وهنا توقف القطع على الشك.

- لو اشتبهت عنده حلال به حرام، فإنه يقطع برمة الاثنين: كأن يشك تعيد شاة مذكاة وأخرى مذكاة، أو اشتبهت عليه من أرضعته من ترضعه، حرم المبيع عليه قطعاً، مع أنه شاك ذلك كله^(٥).

و هذا إجماع نظر؛ فقوم: إن الأحكام الشرعية قطعية؛ فإن قصد الأحكام من حيث الملة، فلا إشكال؛ لأن تطبيق الشريعة من حيث الملة واجب قطعاً ثبت بالنصوص القطعية: كقوله - : وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ [آل عمران: ١٣٢]، وهذا يعنى أن الشريعة بالملة قطعية، وإن أريد قطعية العمل بالأحكام الظنونة؛ أن اجتهد وغلب على ظنه حكم وجب عليه قطعاً العمل به^(٦)، فصحيح أيضاً على

(١) أصول: للرازي: ٢١٦/١، وانظر: الإحكام: للآمدي: ١٠٧/١، شرح إقاصد: ٥٤/١، أدخل في دراسة علم الكلام: ص ١٦٤.

(٢) انظر: أصول: للرازي: ٢١٦/١، الإحكام: للآمدي: ١٠٧/١. وانظر: شرح إقاصد: ٥٤/١، أدخل في دراسة علم الكلام: ص ١٦٤.

(٣) انظر: التوضيح: ٢٤٢/١، التلويح: ٢٤٠/١، ٢٤١.

(٤) انظر: التوضيح: ٢٤٢/١، التلويح: ٢٤١/١. وانظر: الصواعق المرسلة: ٦٤١/٢.

(٥) التلويح: شرح التحرير: ٧١٣/٢، ٧١٤، وعزاه هذا إجماع ابن قاضي بل.

(٦) وهذا هو مرادهم، انظر: البحر المحيط: الأصول: ١٢٣/١.

مذهب البعض؛ للأدلة الشرعية القطعية وجوب ذلك، ويكون الحكم ثابتاً عند الظن لا به، لكن هذا ليس إلّا^(١)، وإن قصد به كلّ حكم على التفصيل، فلا يسلم؛ لأنها بالإجماع ليست كذلك؛ فمنها القطعي، ومنها الظني على مذهب أبي، ولا قطعي فيها أصلاً على مذهب مدعي ظنية الدليل اللفظي، فإنها انتازع فيه أصلاً، وإلزامه بالاستدلال على قطعية دليل الأحكام بقطعيته دور، وهو باطل^(٢).

وأما الأمثلة الباقية، فإن القطعية فيها مستفادة من قطعية الدليل اللفظي الذي أوجب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشك أو الظن، وإنما الظن أماراً لوجوب الحكم الاعتدال بسبب ذلك الدليل القطعي، فمثلاً: القطع بوجوب حكم القاضي عند قيام البيئة الظنية، ثبت بالدليل القطعي:

كقوله - : وَأَنّ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ [المائدة: ٤٩]، وما أنزله - من الاعتدال بالبيئة الظنية ابتناء الحكم عليها، كقوله - : وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ [البقرة: ٢٨٢]، ومثلها من الأدلة التي اعتدت بالبيئة، وهذا على مذهب أبي، وأما مدعي ظنية الدليل النقلية، فلا يسلم قطعية الأدلة أصلاً، وهذا ما ينازع فيه.

ثالثاً: أدلة المذهب الثالث: أنها تفيد القطع إذا احتقت بها القرائن:

أف على دليل هذا المذهب، ولعله يذكر؛ لوضوحه؛ إذ إن الدليل اللفظي مادام تملأ دلولات عدة، فلا ريب أنه يفيد القطع، إذا تعين إحداها بقرينة قطعية.

المطلب الثالث: الترجيح.

لا بد قبل الترجيح من بيان المقصود بالقطع، فبه يتبين الخلاف، وعلى ما يراه يدور الترجيح، فالقطع يراد به معنيان: الأول: ألا يتطرق للدليل اللفظي احتمال من تلك الاحتمالات العشر أصلاً، ولو بعيداً؛ وهو ما لا ينشأ عن دليل، والثاني: ألا يرد عليه منها احتمال ناشئ عن دليل.

فأما المذهب الأول: فإنه مؤثر ولا معتد به؛ للأسباب الآتية:

١- لو كان ثل هذا الاحتمال تأثر قطعية الدليل اللفظي، حصل القطع بأي من أدلة الشريعة، ولا ريب أن ذلك باطل، خاصة وأنه منع القطع فيما يجب فيه القطع من العقائد: كالإيمان باليوم الآخر مثلاً^(٣)، ولذلك قال الآمدي: «أما إنكار القطع اللغات على الإطلاق، فمما يفضي إلى إنكار القطع بغير الأحكام

(١) هو صحيح على مذهب الرازي ومن وافقه: انظر: رفع الحجب: ٢٤٧/١ - ٢٥٠.

(٢) يؤيد هذا قول الزركشي: «لكن في انقسام الحكم إلى قطعي وطني»: البحر في الأصول: ١٢٣/١، وعزا الزركشي هذا إلى إسحاق الشاذلي، وابن السمعاني، وابن التلمس، والأصفهاني، وابن دقيق العيد، انظر: البحر في الأصول: ١٢٣/١، ١٢٤. وأما القول بقطعيته، فقد نسبته الزركشي هنا إلى ابن برهان، وكذلك نسبته ابن السبكي، انظر: رفع الحجب: ٢٥٠/١.

(٣) انظر: إوافقات: ٤٠١/٥.

الشرعية؛ لأنّ مبناها على ا طاب بالألفاظ اللغوية ومعقوا ا، وذلك كفر صراح»^(١).

٢- لو كان هذا الاحتمال معتدّاً به إفادة اللفظ لليق ، يكن فائدة لإنزال الكتب: كالقرآن، ولا لإرسال الرسل: كنبينا < ؛ لأنّ كلامهم والنصوص ال أمروا بتبليغها ا يشتمل على العقائد والأحكام والأخبار لا تعدوا أن تكون ظنوناً تملةً لغ ما يتبادر منها من اعا ، ولا ريب بطلان ذلك بشهادة العقل، وإماع الأمة، وما يؤدي إليه باطلٌ مثله^(٢).

٣- لو كان الاحتمال غ الناشئ عن دليلٍ معتدّاً به، لأدى إ امتناع القطع الأمور العادية، وما أمكن ا زم بترتب اسباب على أسبا ا؛ فالتجربيات واشاهدات تلحقها الاحتمالات البعيدة أيضاً، بل لانتفى العلم اليقيني با سوسات؛ لأنها لا لمو عن مطلق الاحتمال، وهذا باطلٌ لا يقرب به عاقلٌ، و يقلُّ به إلا السوفسطائية^(٣).

٤- إن الاعتداد بالاحتمال البعيد يفضي إ إبطال فائدة التخاطب باللغات أصلاً، وإ عدم القطع بشيء من اتواترات اللفظية الشرعية، وهذا يهدمه الإماع، وقد تقدم ذكر ذلك جواب العلماء على دليل اذهب الثا الاحتمالات العشر.

أما ا الثا للقطع، وهو الذي انتفى فيه الاحتمال الناشئ عن دليلٍ، فهو اراد هنا، واعتد به عند ا ميع، قال الغزا : «الثالث: التعب بالنص عما لا يتطرق إليه احتمالٌ مقبولٌ يعضده دليلٌ، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليلٌ، فلا رج اللفظ عن كونه نصاً، فكان شرط النص بالوضع الثا أن لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، وبالوضع الثالث أن لا يتطرق إليه احتمالٌ صوص؛ وهو اعتضد بدليلٍ»^(٤)، و التوضيح: «والاحتمال الغ الناشئ عن دليلٍ لا يعت»^(٥)، و التوضيح أيضاً: «يراد بالقطع معنيان، و اراد ههنا ا اعم؛ وهو أن لا يكون له احتمالٌ ناشئ عن دليلٍ، لا أن لا يكون له احتمالٌ أصلاً»^(٦)، و شرحه التلويح: «الثالث: أن القطع يطلق على نفي الاحتمال أصلاً، وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليلٍ، وهذا أعم من الأول؛ لأنّ الاحتمال الناشئ عن دليلٍ أخص من مطلق الاحتمال... و اراد ههنا ا اعم»^(٧)، و التحب : «ولا ءة بالاحتمال؛ فإنه إذا ينشأ عن دليلٍ يعت ، وإلا يوثق حسوس»^(٨).

(١) الإحكام: للآمدي: ١٧٩/٢.

(٢) انظر: اوافقات: ٤٠١/٥، ٤٠٢.

(٣) انظر: اوافقات: ٤٠٢/٥، التحب: شرح التحرير: ٧١٢/٢.

(٤) استصفي: ٨٦/٣، ٨٧، وانظر: روضة الناظر: ص ١٧٧، ١٧٨.

(٥) التوضيح: ٦٨/١.

(٦) التوضيح: ٦١/١. وانظر: التوضيح: ٢٤٢/١، التقرير والتحب: ٥٤/١.

(٧) التلويح: ٦١/١، وانظر: شرح الروضة: ٦١٦/٣.

(٨) التحب: شرح التحرير: ٧١٢/٢.

وعلى هذا، فالاحتمال المؤثر إفادة الدليل اللفظي للقطع هو ذاك الناشئ عن دليل، ويفهم من هذا أن الأصل عدم الاحتمال، > يقوم الدليل عليه، فيكون الأصل أن النص السمعي مفيد للقطع، إلا إذا ورد احتمال ناشئ عن دليل نعه، سواء أكان احتمال نسخ، أم صير، أم نقل، أم غ ذلك من الاحتمالات العشر، وهذا بالإماع كما قال الرازي حكايته ذهب انكرين لقطعية الدليل اللفظي: «ومعرفة القرآن والأخبار مبنية على معرفة اللغة والنحو والتصريف، والى على اطنون مظنون، فوجب أن لا يصل القطع بشيء من مدلولات القرآن والأخبار، وذلك خلاف الإماع»^(١)؛ أي الإماع على أن منها قطعياً، وهذا يع الإماع على أنه لا يعتد إلا بالاحتمال الناشئ عن دليل، وإلا حصل الإماع على وجود القطعي.

و ضوء ذلك بفهم كلام الرازي، حيث قال: «واعلم أن الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليق من هذه الدلائل اللفظية، إلا إذا اقترنت بفرائن تفيد اليق، سواء كانت تلك الفرائن مشاهدة، أو كانت منقولة إلينا بالتواتر»^(٢)، فهو يقر بتأثر الاحتمالات العشر نفي القطعية عن الدلائل السمعية، ولكن ليس مطلقاً، وإنما ما كان منها ناشئاً عن دليل، فإذا وردت على نص، فإنه يشترط لإفادته القطعية وجود قرينة قطعية دداع اراد، سواء كان اع اعتبار، أو الذي دلّت عليه الاحتمالات الواردة، ويكون تقدير كلامه: «لا سبيل إلى استفادة اليق من هذه الدلائل اللفظية [إلا منع من إفادها لليق احتمال ناشئ عن دليل من هذه الاحتمالات العشر]، إلا إذا اقترنت بفرائن تفيد اليق، سواء كانت تلك الفرائن مشاهدة، أو كانت منقولة إلينا بالتواتر»^(٣).

والدليل على ذلك: أن مذهبه أن التواتر يفيد اليق، دون أن يشترط انتفاء مطلق تلك الاحتمالات أصلاً، وقد انتصر هذا المذهب، حيث قال اصول: «الباب الأول: التواتر... المسألة الثانية: أكثر العلماء اتفقوا على أن أمثال هذه الأخبار قد تفيد العلم سواء أكان إخباراً على أمور موجودة زماناً: كالإخبار عن البلدان الغائبة، أو عن أمور ماضية... وحكي عن السمنية أن > التواتر عن الأمور الموجودة زماناً لا يفيد العلم اليقيني البتة، بل الأصل منه الظن الغالب القوي، ومنهم من سلم أن > التواتر عن الأمور الموجودة زماناً يفيد العلم، لكن عن الأمور الماضية القرون الالية لا يفيد العلم البتة. لنا أنا د أنفسنا جازمة ساكنة بوجود البلاد الغائبة والأشخاص الماضية جزماً خالياً عن التردد جارياً يرى جزمنا بوجود اشاهدات، فيكون انكرها كانكر للمشاهدات، فلا يستحق الكافة»^(٤)، وليس هناك أوضح من هذا على أنه يقر بإفادة بعض اتواترات اللفظية للعلم اليقي، بل هو يرى أن العلم

(١) اصول: للرازي: ٢٠٩/١، ٢١٠.

(٢) السابق: ٤٠٨/١

(٣) السابق: ٤٠٨/١

(٤) السابق: ٢٢٧/٥، ٢٢٨. وانظر إلى قوله: "لا يستحق الكافة"، وما فيه من التشنيع، وقد تكرر ذلك عند غ ه: انظر: اعتمد: ٨١/٢، كشف الأسرار: ٣٦٢/٢. وقد نبه القرط إلى فهم كلام الرازي هذا ضوء مذهبه الدليل اتواتر؛ حيث قال فيما نقله عنه الزركشي: «وما ذكره صحيح، غ أنه لا يشترط حصول اليق حصول هذه الأمور مفصلة الذهن، فإننا نقطع بأن ا قد حكم على اطلاق ادخول ا بتريص ثلاثة فروء، لا أقل منها ولا أكثر... وإن طر لنا تفصيل هذه الأمور بالبال، وهذا كما يقول [أي الرازي] ا اتواتر إذا اجتمعت شروطه

أصل الضروري، حيث قال: «العلم أصل عقيب خ التواتر ضروري، وهو قول المهور... لنا: لو كان ذلك العلم نظرياً حصل أن لا يكون من أهل النظر: كالصبيان والبله»^(١).

ولو كان يقصد أن مطلق الاحتمال من تلك الاحتمالات العشر ينفي القطعية، أصح قوله عن القرينة أن عمل اللفظ مفيداً لليقين: «أو كانت منقولةً إلينا بالتواتر»؛ لأنه يرد على نقل القرينة بالتواتر تلك الاحتمالات العشر التي وردت على الدليل اللفظي الذي سيقى لأجل استفادة اليقين منه؛ إذ طريق نقلها للألفاظ أيضاً، وحينئذ لا يثبت بالتواتر أصلاً؛ لأن الدليل ظني؛ لورود الاحتمالات عليه، والقرينة التي يستعان بها ظنية؛ لورودها عليها أيضاً، وهكذا تتسلسل الظنيات.

فلا مناص إذن من أن كلام الرازي السابق على الدليل اللفظي الذي عرض له احتمال نشأ عن دليل، وهذا ما نبه إليه أبو العباس القرطبي فيما نقله عنه الزركشي، حيث قال: «وإنما نبهنا على ذلك؛ لئلا يسمع القاصر كلام الإمام هذا، فيظن أنه لا أصل للعلم بالدليل اللفظي، حتى يطرأ له تلك الأمور بباله، ويعتدها واحداً واحداً، فتشك نفسه أصل حصل له من اليقين من الأدلة، ولا شك أن ظن تلك الأمور، أو بعضها بالدليل ظن، إلا أن يقرن به قرائن عقلية أو حالية، فيحصل اليقين منها»^(٢)، فقله: "بالدليل"، يدل على أن الرازي يعتد بالاحتمالات الناشئة عن دليل، وحسب.

ولذلك قال الكوثري: «وأما ما أمله الرازي "أصل"، فقد أوضحه "أصول"، و"أية العقول"، واعترف فيهما بأن القرائن قد تعين المقصود، فيفيد الدليل اللفظي اليقين، فيفلت بذلك من أيدي الشكك إمكان التمسك بقول الرازي "أصل"، باب التشكيك القرآن الحكيم»^(٣).

فإذا وردت الاحتمالات اعتد بها، ووجدت القرينة القطعية على مع، فإن اللفظ حينئذ يفيد اليقين، وهذا لا خلاف فيه، وهو ما وافقه عليه الققون، ومنهم من شنع على الفقه؛ فبينوا أنه لا يستحق الإكراه، بل قال البردوي^(٤): «ومن الناس من أنكر العلم بطريق أصلاً، وهذا رجل سفيه، يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا أمه ولا أباه،

يفيد العلم، وإن يشعر الذهن بتفصيل شروطه حالة حصول العلم به، وكذا القول الدليل اللفظي، فإنه قد حصل لنا اليقين به قبل إحصار تلك الأمور بالبال»: البحرانيط الأصول: ٣٩/١.

(١) أصول: للرازي: ٢٣٠/٥ - ٢٣٢، وقال: «خلفاً لأصول البصري والكعب من اعتزلة، وإمام المزم والغزالي».

(٢) البحرانيط الأصول: ٣٩/١.

(٣) نظرة عابرة مزاعم من ينكر نزول عيسى × قبل الآخرة: للكوثري: ص ٨١، ٨٢.

(٤) هو أبو الحسن علي بن محمد بن أحمد، فخر الإسلام البردوي، إقلعة بركة قرب نيسف، كان مولده حدود (٤٠٠هـ)، وهو أصو، من أكابر فقهاء نيفية، توفى بسمرفند سنة (٤٨٢هـ). انظر: س أعلام النبلاء: ٦٠٢/١٨، ٣١٩، وأهراسية طبقات نيفية: لابن أوفاء: ٥٩٤/٢، ٥٩٥، ٩٩٧، تاج التراجم: لابن قُطُوبغا: ص ٢٠٥، ٢٠٦، ١٦٢، الفوائد البهية تراجم نيفية: للكنوي: ص ١٢٤، الأعلام: ٣٢٨/٤.

مثل من أنكر العيان»^(١)، و التحب : «ومن قال: إن اللفظ بعد القرينة لا يفيد [أي اليق]، فهو مكابر»^(٢).
وأما اذهب القائل بأنّ الدليل اللفظي لا يفيد اليق مطلقاً؛ بناءً على أنه عرضةٌ لطلق الاحتمالات العشر،
فهذا مذهب لا يعرف فائله، فالأشاعرة، و ح اعترلة على خلافه، كيف لا، وهم يقرون بإفادة اتواتر اللفظي
لليق، كما ذكر الآمدي والرازي و غ ؟ ومن حكى هذا اذهب: كالرازي، أم نسبته، ومن نسبته عين:
كنسبته للرازي والآمدي، فقد غلط^(٣)، هو مذهب ينب على أساس أن مطلق الاحتمال يؤثر نفي القطعية،
وقد تقدم نقض ذلك الأساس، كما تقدم نقد هذا اذهب واحتمالاته لمة وتفصيلاً، وأنه باطل.
وعلى هذا، فالقول بأنّ مطلق الاحتمالات العشر نفع إفادة الدليل السمعي لليق، قول لا تصح نسبته إ
أحد من علماء اسلم، ح اعترلة، قال الشيخ الكوثري: «والواقع أن القول بأنّ الدليل اللفظي لا يفيد اليق
إلا عن تيقن أمور عشرة- ودون ذلك خرط القناد- تقعر من بعض ابتدعة، وقد تابعه بعض اتفلسف من أهل
الأصول، وجرى عليه بعض اقلدة من متأخري، وليس ذا القول صلة بأي إمام من أئمة أهل ا ق، وحاشاهم
أن يضعوا أصلاً يهدم به الدين، ويتخذ معولاً بأيدي اشكك، والدليل اللفظي القطعي التّبوت يكون قطعي
الدلالة مواضع مشروحة أصول الفقه»^(٤)، وإنما يهدم به الدين؛ لأنّ القول به يؤول إ القول بأنه لا يوجد
حجة قطعية تثبت ا العقيدة، ففي روضة الناظر: «لو فتح باب الاحتمال، لبطلت ا حجج»^(٥).
وعليه فلا يصح قول الدكتور حسن الشافعي: «فلما جاء الرازي قرر نفس الأفكار بالإضافة إ مزيد من
التشكيك الدليل السمعي من نواحٍ عشر أحدها: فكرة اعارض العقلي ا تمل ا اخترعها... وقد تابع الآمدي
الرازي فيما ذكر، إلّا أنه يقرر أنّ الدليل السمعي قد يفيد القطع إذا ما صاحبه قرائن تدد معناه وتقطع بصحة روايته،
هذا هو ما غلب على متأخري الأشاعرة بعد ذلك، رغم اولة الآمدي فيف الغلو الذي انتهى إليه الرازي»^(٦).
وهذا مب على عدم التفريق ب مطلق الاحتمال الوارد على دلالة اللفظ، وب الاحتمال الناشئ عن دليل،

(١) ك الوصول إ معرفة الأصول (أصول البزدوي): ص ١٥٠. وانظر: نظرة عابرة: ص ١١١، وقد نقل هذا النص.

(٢) التحب شرح التحرير: ٧١٣/٢، وقد نقله عن الكورا، وقال ارداوي عقبه: «وهو حسن».

(٣) هم ا اة والسمنية والسوفسطائية الذين ينكرون إفادة ا اتواتر للعلم اليقي القطعي، كما نقلنا عن الآمدي والرازي، وقد حكاه الرازي عن
السمنية بصيغة التمريض، فقال: «وحكي»: اصول: للرازي: ٢٢٧/٤، هو ما ذكره غ هم، انظر: استصفى: ١٣٢/٢، الواضح أصول
الفقه: لابن عقيل ا نبلي: ٣٢٦/٤، الإحكام: للآمدي: ٢٢/٢، نفائس الأصول: ٢٨١٠/٦، كشف الأسرار: ٣٦٢/٢، معراج انهاج: ٢٣/٢،
الإماج: ٣١٣/٢، البحر ايط الأصول: ٢٣٩/٤، التحب شرح التحرير: ١٧٦٣/٤، فواتح الر وت: ١٣٧/٢، ١٣٨.

(٤) نظرة عابرة: ص ٨١. وقال الكوثري أيضاً: «مع أن التقعر بالاحتمالات العشرة لا ت إ أي إمام من أئمة الدين بأي صلة، و ا هو صنع يد
بعض ابتدعة، وتابعه بعض اتفلسف من أهل الأصول، فساير هذا الرأي مسايرون من اقلدة... والقول بظنية الدليل اللفظي مطلقاً باطل»:
نظرة عابرة: ص ٦٨، ٦٩. وقد ذكر هذين النص الدكتور عبد القادر ا س : معايي القبول والرد: ص ٦٨٨.

(٥) روضة الناظر: ص ١٤٨، وانظر: استصفى: ٣٦١/٣، ا وافقات: ٤٠١/٥.

(٦) ادخل إ دراسة علم الكلام: ص ١٥٧.

والرازي وغه من اقق لا يقول بتأث الأول.

المطلب الرابع: أقسام التفسير القطعي لنصوص القرآن.

وبعد ذلك كله أقول: إن النفس القطعي لنصوص القرآن على أنواع ثلاثة:

فالأول: ما يستفاد من النص فرده دونما حاجة إلى دليل أو قرينة، طالما أنه واضح الدلالة على إراد، ولا يشوش عليه احتمال ناشئ عن دليل.

والثاني: ما يستفاد من النص بدليل خارجي، إما إراد قطعاً؛ لوجود احتمال ناشئ عن دليل جعل دلالة ظنية.

والثالث: ما يستفاد من النص الظني بقرينة خارجية، إما إراد قطعاً.

وهذا التقسيم مبني على أن النصوص منها القطعي الذي يفيد العلم اليقيني فرده، ومنها الظني الذي لا يفيد إلا بقرينة أو دليل قطعي، وإلا هذه الأنواع أشار ابن قاضي البجلي^(١) حيث قال: «ولنا ألفاظ نقطع بدلوها فردها، وتارة بانضمام قرائن، أو شهادة العادات»^(٢)، وقد أسقط ذكر الدليل؛ لأنه أراد بالقرائن المعنى الأعم الشامل للأدلة والقرائن معناها الاصطلاحي، وأشبه إليها "إلهان"، ففيه: «واقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطع، مع إسام جهات التأويلات وانقطاع مسالك الاحتمالات، وهذا وإن كان بعيداً حصوله بوضع الصيغ رداً إلى اللغة، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن إلهية وإقالية!... وقد تكون القرينة إلهية، وإقتضاء عقل، أو ما معناها»^(٣).

وفيما يأتي نتعرف إلى ضوابط النفس القطعي لاستفاد من النص القرآني فرده.

(١) ابن قاضي البجلي: هو أبو العباس أحمد بن الحسن بن فدامة، شرف الدين البجلي، المعروف بابن قاضي البجلي، مقدسي الأصل، دمشقي الولد والوفاء، ولد سنة (٦٩٣هـ)، كان عالماً بآداب الحديث وعلمه، وبالنحو، واللغة، والنطق، والفروع، وتوسعة (٧٧١هـ). انظر: ذيل التقييد: ٣٠٥/١، ر ٦٠٨، الدرر الكامنة: ١٢٠/١، ١٢١، ٣٣٤، انهل الصا: ٢٨٤/١، ر ١٥٠، اقصد الأرشد: ٩٣/١، شذرات الذهب: ٣٧٦/٨.

(٢) التحب: شرح التحرير: ٧١٣/٢.

(٣) إلهان أصول الفقه: للجوي: ٤١٤/١، ٤١٥.

المبحث الثاني: الألفاظ المفيدة للتفسير القطعي بصيغتها.

إنّ نصوص القرآن الكر منها ما هو واضح الدلالة على اراد، ومنها ما فى دلالة، قال الزركشي: «ينقسم القرآن العظيم إ ما هو بين بنفسه بلفظ لا تاج إ بيان منه ولا من غ ه، وهو كـ ... وإ ما ليس بين بنفسه؛ فيحتاج إ بيان، وبيانه إما فيه آية أخرى، أو السنة»^(١). وهي تتفاوت درجة وضوح دلالتها على معانيها، وخفائها؛ فمنها الواضح ومنها ا فى، والواضح منه ذو دلالة قطعية على اراد، ومنه ما دلالة ظنية، وا فى منه ما كنديد اراد به على سبيل الظن بالاجتهاد، ومنه ما كنديد اراد به على سبيل اليق، إذا احتفت به أدلة أو قرائن قطعية دد اراد، ومنه ما لا سبيل إ فهم اراد به أصلاً، لا قطعاً ولا ظناً، وهناك طريقتان تقسيم النصوص من حيث وضوح الدلالة، وبسط الكلام فيهما هذه المطالب:

المطلب الأول: طريقة الحنفية في تقسيم الألفاظ من حيث وضوح دلالتها.

المطلب الثاني: أحكام واضح الدلالة عند الحنفية من حيث إفادة القطع وعدمه.

المطلب الثالث: طريقة الجمهور وفيهم علماء علوم القرآن، وأصول التفسير.

المطلب الرابع: أحكام الأقسام على طريقة الجمهور من حيث إفادتها للقطع.

المطلب الخامس: المقارنة بين طريقتي الحنفية والجمهور.

المطلب السادس: جمع الكمال ابن الهمام^(٢) بين ظاهر الجمهور، ونص الحنفية.

المطلب السابع: تعريف الخاص، والقطع في تفسيره.

(١) إلهان علوم القرآن: ١٨٣/٢، ١٨٤.

(٢) هو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد، الكمال بن إمام الدين السيوطي، الإسكندري، ولد بسيواس من الإسكندرية عام (٧٩٠هـ)، عا بأصول الدين، وأصول الفقه، والتفسير، وعلوم العربية، والفرائض، والمنطق، والسبب، والتصوف، توفى بالقاهرة سنة (٨٦١هـ). انظر: الضوء اللامع: ١٢٧/٨ - ١٣٢، ر ٣٠١، بغية الوعاة: ١٦٦/١ - ١٦٩، ر ٢٨٠، حسن المأثرة: ٤٧٤/١، ر ٥٤، شذرات الذهب: ٤٣٧/٩ - ٤٣٩، البدر الطالع: ٢٠١/٢.

المطلب الأول: طريقة الحنفية في تقسيم النصوص من حيث وضوح دلالتها.

قسم ا نفية النصوص - ا فيها القرآنية - إ قسمين: واضح الدلالة، وخفي الدلالة، وكل منهما يتألف من أربع مراتب، تتدرج وضوحها وخفائها؛ قال السرخسي^(١): «أما صيغة ا طاب استعمال الفقهاء وأحكامها: هذه الأما أربعة: الظاهر، والنص، والفسر، والحكم، واما أضداد أربعة: ا في، والشكل، وامل، وتشابه»^(٢).

غ أننا نفتقر هنا على شرح مراتب واضح الدلالة عندهم؛ لأنها هي ال يؤخذ منها تفسر قطعي مجرد الوقوف على صيغة النص دون الاحتياج إ قرينة خارجية، وأما خفي الدلالة فواضح من ا ه أنه لا سبيل إ استفادة التفسير القطعي من صيغته ذاتها، وإنما تاج إ أمر خارجي يوضح إرادته منه، وقد يكون ذلك على سبيل القطع أو الظن سبب الدليل ا رجي الذي يبينه، وهذا موضوع الفصل الثا والثالث من هذا البحث، ولذلك نؤخر شرح خفي الدلالة إ بداية الفصل الثا ، وفيما يلي بيان مراتب واضح الدلالة عند ا نفية.

جاء ذكر مراتب واضح الدلالة التوضيح بشكل موجز؛ ففيه: «اللفظ إذا ظهر منه إرادته يسمى ظاهراً بالنسبة إليه،^٣ إن زاد الوضوح؛ بأن سيق الكلام له يسمى نصاً،^٤ إن زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسراً،^٥ إن زاد حتى سد باب احتمال النسخ أيضاً يسمى كماً»^(٣). وتفصيلها ما يأتي :

أولاً: الظاهر:

هو كل نص ظهرت دلالة بذاته على مع مقصود من سوق الكلام تبعاً لأصالته، مع احتمال له للتأويل، والتخصيص^(٤). ولا يقال: التعريف دور؛ لأن المقصود بـ "ظهرت"، ا العوي للظهور، واعرف يقصد به ا الشرعي. فهو أولاً يدل على معناه بذاته سبب وضعه الأصلي دون احتياج إ قرينة، ولذلك قيل تعريفه: «هو ما لا يفتقر إفادته عناه إ غ ه»^(٥)، وقيل: «ما يعرف إرادته بنفس السماع من غ تأمل»^(٦)، ولكنه تمل تأويلاً أو صيماً ولو بعيداً، ولذلك قيل تعريفه: «هو ما دل على مع بالوضع الأصلي، أو العر^٧، و تمل

(١) هو أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل، من الأئمة السرخسي، من بلاد خراسان، أصو ، وفقه حنفي، تو بفرغانة حدود (٤٩٠ هـ). انظر: واهر اضية: ٧٨/٣ - ٨٢، ١٢١٩، تاج التراجم: ص ٢٣٤، ٢٣٥، الفوائد البهية: ص ١٥٨، الأعلام: ٣١٥/٥.

(٢) أصول السرخسي: ١٦٣/١، وانظر: فتح الغفار بشرح انار: لابن يم: ١٤/١، ١٥.

(٣) التوضيح: ٢٣٢/١، وانظر: تيس التحرير: ١٣٦/١.

(٤) انظر: ا غ أصول الفقه: للخازي: ص ١٢٥، كشف الأسرار: ٤٦/١، التوضيح: ٢٣٢/١، فتح الغفار: ١٢٣/١، ١٢٤، فوائح الر وت: ٢٢/٢، ٢٣، تيس التحرير: ١٣٦/١. وانظر: أصول التفسر وفواعده: الد عبد الر بن العك: ص ٣٢٧.

(٥) كشف الأسرار: ٤٦/١.

(٦) أصول السرخسي: ١٦٣/١، وهو تعريف السرخسي، وانظر: أصول الشاشي: ص ٦٨، كشف الأسرار: ٤٦/١.

غ ه احتمالاً مرجوحاً»^(١).

ومن أمثلة الظاهر قوله - : وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا [البقرة: ٢٧٥]، فإنه ظاهر دلالة بصيغته على حل البيع، وهو مع سبق له اللفظ تبعاً لا أصالة، مع احتمال له للتأويل والتخصيص والنسخ.

ثانياً: النص:

يستعمل لفظ النص اصطلاحاً نفية باستعمالين؛ عام وخاص:

فلاستعمال العام: يشمل كل دليل لفظي من الشارع؛ فيشمل أدلة الكتاب والسنة، وواضح الدلالة وخفيها، والقطعي والظني، جاء التقرير والتحب: «ويقال النص أيضاً لكل عي كائناً ما كان قولاً شائعاً»^(٢).

و الاستعمال الخاص: هو كل نص ظهرت دلالة سبب وضعه الأصلي أو العرف على مع كان مقصوداً من سوق الكلام أصالة، مع احتمال له للتأويل والتخصيص والنسخ^(٣)، وهو المقصود هنا.

والفرق بين الظاهر والنص أن النص سبق أصالة للدلالة على معناه، وأما الظاهر فيدل على المعنى تبعاً آخر هو المقصود به أصالة؛ كما إذا قلت: رأيت زيداً > جاء القوم، وقلت: جاء القوم؛ فالتأنيص الدلالة على المعنى، والأول ظاهر ذلك المعنى؛ لأن المقصود به أصالة هو رؤية زيد؛ فقوله - : وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا [البقرة: ٢٧٥]، نص التفريق بين البيع والربا لكم؛ حيث سبق النص أصالة للدلالة على ذلك التفريق، وهذا رد على ادعاء الشركائهما بقوله - : ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا [البقرة: ٢٧٥]، وهو ظاهر إفادة حل البيع، وحرمة الربا^(٤).

وقوله - : وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَنْبِئِ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنً وَثُلَاثَ وَرُبْعَ [النساء: ٣]، نص حل نكاح أكثر من امرأة حتى أربع؛ لأنه سبق لبيان ذلك أصلاً، لكنه ظاهر إفادته إباحة النكاح؛ لأنه فهم منه تبعاً، وواضح أن كلاً من النص والظاهر فهم معناه من الصيغة نفسها دون حاجة لقريئة؛ فالصيغة واضحة بذاتها، مع أن هذا النص تمل للتخصيص والتأويل والنسخ^(٥).

ومثله قوله - : لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً [البقرة: ٢٣٦]، هذا نص إباحة طلاق الزوجة الميسمة بمهر قبل الدخول؛ لأن الآية سبقت لذلك أصلاً، وهو ظاهر دلالة على أن الطلاق

(١) كشف الأسرار: ٤٦/١.

(٢) التقرير والتحب: ١٩٢/١، وانظر: تيسر التحرير: ١٣٧/١، فوائح الروت: ٢٣/٢.

(٣) انظر: كشف الأسرار: ٤٦/١، فتح الغفار: ١٢٤/١، تيسر التحرير: ١٣٧/١. وانظر: أصول التفسير وقواعده: ص ٣٢٩.

(٤) انظر: الأغصان: ١٢٥، التوضيح: ٢٣٢/١، التلويح: ٢٣٤/١، كشف الأسرار: ٤٧/١، فتح الغفار: ١٢٥/١.

(٥) انظر: الأغصان: ١٢٥، التوضيح: ٢٣٢/١، كشف الأسرار: ٤٨/١، التلويح: ٢٣٤/١. وانظر: أصول التفسير وقواعده: ص ٣٢٩.

حق للزوج فقط؛ حيث دلّ النص على ذلك بلفظه، ولكنه دلّ عليه تبعاً؛ حيث يسق لذلك أصالة^(١).
والنص أقوى الوضوح من الظاهر؛ لأنّ ا ع إذا سيق له الكلام أصالة، كان أجلى الدلالة عليه من الكلام الذي يسق للدلالة عليه تبعاً^(٢).

وهذا التفريق ب الظاهر والنص ا ب على السوق أصالة أو تبعاً هو ما عليه اتأخرون من ا نفية^(٣)، وقد ذهب البزدوي إ أنّ هذا التفريق الذي قال به الأكثرون حسن، و صل به قوة يرجح ا ما سيق ع أصالة على ما سيق ع تبعاً، ولكنه ليس ما عليه اتقدمون، وقال: «ثبت ا ذكرنا أنّ عدم السوق الظاهر ليس بشرط، بل هو ما ظهر اراد منه سواء كان مسوقاً، أو يكن»^(٤)، ويرى البزدوي أنّ الفرق بينهما: أنّ النص دلّ على مع بقرينة سياقه، لاف الظاهر؛ فإنه دلّ على ا ع بذاته دون قرينة، فازداد وضوح الدلالة النص بسبب هذه القرينة، ولا دخل لقصد ا تكلم من سوق الكلام وعدمه التفريق بينهما؛ فقله - : وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا [البقرة: ٢٧٥]، تأت دلالة على التفريق ب البيع والربا من ذات اللفظ، بل من سياقه؛ حيث جاء السباق قوله - : ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا [البقرة: ٢٧٥]، فجاء بعده ذلك ا واب - : وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا [البقرة: ٢٧٥]؛ أي فكيف يتماثلان؟^(٥)، فتكون الآية ظاهراً حلّ البيع وحرمة الربا؛ لأنّ ذلك يفهم جرد اللفظ دون ا حاجة إ قرينة، وتكون نصاً دلالتها على التفريق ب البيع والربا؛ لأنّ ذلك استفيد من قرينة السياق؛ لأنها جاءت رداً على ادعاء ا شرك أنّ البيع مثل الربا^(٦).
ويؤيد ذلك ما جاء أصول السرخسي: «وأما النص فما يزداد وضوحاً بقرينة تقترب باللفظ من ا تكلم ليس اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة»^(٧)، وهذا التفريق ب النص والظاهر هو ما عليه السرخسي والبزدوي و ع ا من متقدمي ا نفية^(٨).
والفرق ب الطريقتين هين؛ لأنّ مقصد ا تكلم الذي يقول به اتأخرون، إنما يفهم من القرينة السابقة أو اللاحقة ا يقول ا اتقدمون.

(١) انظر: أصول الشاشي: ص ٧٢، ا ع الأصول: ص ١٢٦. وانظر: أصول التفسير وفوائده: ص ٣٣٠.

(٢) انظر: التلويح: ٢٣٤/١. وانظر: أصول التفسير وفوائده: ص ٣٣٠.

(٣) انظر: فتح الغفار: ١٢٤/١، التقرير والتحب: ١٩٢/١، تيس التحرير: ١٣٦/١.

(٤) كشف الأسرار: ٤٦/١، وانظر: فتح الغفار: ١٢٤/١.

(٥) انظر: ا ع الأصول: ص ١٢٥، ١٢٦، كشف الأسرار: ٤٧/١، فتح الغفار: ١٢٥/١، فوائج الر: ٢٣/٢.

(٦) انظر: كشف الأسرار: ٤٦/١.

(٧) أصول السرخسي: ١٦٤/١.

(٨) انظر: التقرير والتحب: ١٩٦/١، تيس التحرير: ١٣٨/١.

ثالثاً: المفسر:

قال الشاشي^(١): «ما ظهر اراد به من اللفظ بيان من قبل اتكلم يث لا يبقى معه احتمال التأويل، والتخصيص»^(٢).

فا فسر أعلى الوضوح من الظاهر والنص؛ لأنهما تملان للتأويل بصرف لفظهما عن الظاهر ولو احتمالاً بعيداً، و تملان للتخصيص، لاف افسر؛ فإنه غ تملر لذلك، وإن كان احتمال النسخ فيه قائماً عهد النبوة، ففي أصول السرخسي: «وأما افسر: فهو اسم للمكشوف الذي يعرف اراد به مكشوفاً على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل، فيكون فوق الظاهر والنص؛ لأن احتمال التأويل قائم فيهما، منقطع افسر»^(٣).

ولكن افسر على نوعين، قال السرخسي: «لأن احتمال التأويل قائم فيهما [أي النص والظاهر]، منقطع افسر، سواء كان ذلك ا يرجع إ صيغة الكلام؛ بأن لا يكون تمللاً إلا وجهاً واحداً، ولكنه لغة عربية أو استعارة دقيقة، فيكون مكشوفاً بيان الصيغة، أو يكون بقرينة من غ الصيغة، فيتبين به اراد بالصيغة لا ع من اتكلم، فينقطع به احتمال التأويل إن كان خاصاً، واحتمال التخصيص إن كان عاماً»^(٤).

فالنوع الأول: أن يكون دالاً بصيغته على مع لا تمل التأويل ولا التخصيص؛ بأن لا يكون تمللاً إلا وجهاً واحداً من التفسر سبب وضعه العر ، ومن أمثله قوله - : وَقَتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يَقْتُلُونَكُمْ كَافَّةً [التوبة: ٣٦]، فإنه دل على وجوب القتال بظاهر لفظه، و سبب وضعه العر ، وهو غ تملر للتأويل بصرفه عن ظاهره، ولكنه تملر للتخصيص لولا كلمة "كافة"، حيث قطعت هذه الكلمة احتمال التخصيص، ومع ذلك فهو تملر النسخ زمن الوحي؛ لأنه حكم شرعي، فكان من قبيل افسر^(٥).

أقول: ومثله قوله - : وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا [سبأ: ٢٨]، فقوله: "أرسلناك للناس"، تملر التأويل والتخصيص بصرفه إ فئة أو أهل مكان أو زمان، لكن كلمة "كافة"، سدت باب التأويل

-
- (١) هو أبو علي أ د بن مد بن إسحاق، نظام الدين الشاشي، سكن بغداد، وصار شيخ ا نفية بعد الكرخي، وتو سنة (٣٤٤ هـ). انظر: تاريخ بغداد: ٦٠/٦، ٢٥٥١، طبقات الفقهاء: لأ إسحاق الشازي: ص ١٤٣، ا واهر اضية: ٢٦٢/١، ١٩١، الفوائد البهية: ص ٣١. وهذا ما اعتمدناه هذا البحث من نسبة الكتاب إ أ علي الشاشي هذا، جريا على ما جاء كتاب: هدية العارف : ٦٢/١، حيث نسب الكتاب إليه، غ أن الزركلي وعمر كحالة نسباه إ شاشي غ ه؛ فقد نسباه إ أ يعقوب إسحاق بن إبراهيم ا راسا الشاشي، نسبة إ شاش؛ وهي مدينة وراء ر سيحون، كان فقيه ا نفية زمانه، رحل إ مصر، وتو القضاء بعض نواحيها، وتو سنة (٣٢٥ هـ). انظر: ا واهر اضية: ٣٦٤/١، ٢٩٤، الفوائد البهية: ص ٤٣، ٤٤، الأعلام: ٢٩٣/١، معجم المؤلف : ٣٣٨/١، ٢٤٩٣.
- (٢) أصول الشاشي: ص ٧٦/١، وانظر: كشف الأسرار: ٤٧/١، التقرير والتحب : ١٩٣/١، تيسر التحرير: ١٣٧/١.
- (٣) أصول السرخسي: ١٦٥/١. وانظر: أصول التفسر وقواعده: ص ٣٣٢.
- (٤) أصول السرخسي: ١٦٥/١. وانظر: التقرير والتحب : ١٩٣/١.
- (٥) انظر: التوضيح: ٢٣٣/١، التلويح: ٢٣٤/١، التقرير والتحب : ١٩٢/١، فواتح الر وت: ٢٣/٢.

والتخصيص، فبقي اللفظ دالاً على ظاهره اغيد لعموم رسالة مد < إ يع الناس كل زمان ومكان، وهذا من افسر؛ لأنه مع ذلك تمل للنسخ زمن الوحي؛ لأنه تكليف.

ومثله قوله - : قُلْ يَتَّخِذُهَا النَّاسُ إِيَّيَ رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا [الأعراف: ١٥٨]، فيقال فيها ما قد قيل سابقها، حيث قطعت لفظة "يعاً" باب احتمال التخصيص كلمة "الناس"، وكذلك لفظ "أربعة"، و "ا"، من قوله - : وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً [النور: ٤]^(١).

الثا : أن يكون تملأ لأكثر من وجه سبب وضعه العر ، أو فاء معناه أصلاً، ولكنه دل على مع لا تمل التأويل ولا التخصيص؛ لقرينة خارجية تقطعهما، وعليه فكل خفي الدلالة - ما عدا التشابه - يعد مفسراً إذا بين اراد منه بدليل قطعي، جاء التقرير والتحب : «ويقال افسر أيضاً ما بين اراد منه بقطعي: كما اتواتر، ما فيه خفاء من الأقسام الآتية للمفرد باعتبار خفاء دلالة، ما عدا التشابه منها، وهو ا في ا شكل وامل؛ ما ستعلم من أن التشابه لا يلحقه البيان هذه الدار، على ما هو ا ختار»^(٢)، وقال البزدوي: «وكذا الظاهر أو النص أو ا شكل أو غ ها، إذا التحق به بيان قاطع، فهو مفسر»^(٣).

ومن أمثله قوله - : وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ [الأنبياء: ١٠٧]، ومثله قوله - : مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ [الأحزاب: ٤٠]، وقوله - : بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَفْكُرُونَ [النحل: ٤٤].

فكل من هذه الآيات الثلاث ظاهرة إفادة عموم رسالة مد < للناس يعاً، كما يفيد ظاهر الألفاظ: "لعا"، "الناس"، "رسول ا"، "خا النبي"، ولكن هذا الظاهر تمل لأن صص يقوم معيذ : كالعرب أو غ هم، و تمل للتأويل؛ بأن يكون من العام الذي أريد به ا صوص، وليس صيغ هذه النصوص ما يقطع احتمال التأويل والتخصيص، وإنما استفيد ذلك من نصوص أخرى: كقوله - : وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ [سبا: ٢٨]، وقوله - : قُلْ يَتَّخِذُهَا النَّاسُ إِيَّيَ رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا [الأعراف: ١٥٨].

وكل ما يصلح مثلاً للمجمل، و ا شكل الذي بين دليل وقرينة خارجي ، يصلح مثلاً ذا النوع من افسر. و در التنبيه على أن ا نفية يسمون افسر بنوعيه "مبيناً"، و "مفصلاً"، ففي التقرير والتحب : «وأما حده [أي افسر]، عند التكلم وأهل الأصول: ما ظهر به مراد التكلم للسامع من غ شبهة؛ لانقطاع احتمال غ ه بوجود الدليل القطعي على اراد، وكذا يسمى مبيناً ومفصلاً ذا... وقد يسمى ا طاب والكلام مفسراً ومبيناً؛ بأن كان مكشوف اراد من الأصل؛ بأن تمل إلا وجهاً واحداً، كما يقع على اشترك و ا شكل وامل

(١) انظر: أصول التفسر وقواعده: ص ٣٣٢.

(٢) التقرير والتحب : ١٩٢/١، وانظر: تيسر التحرير: ١٣٧/١، فواتح الرت: ٢٣/٢. وانظر: أصول التفسر وقواعده: ص ٣٣٣.

(٣) كشف الأسرار: ٤٥/١.

الذي صار مراداً تكلم معلوماً للسامع بواسطة انقطاع الاحتمال والإشكال»^(١).

رابعاً: المحكم:

هو ما دلّ على معناه بذاته من غير احتمال التأويل والتخصيص، ولا يقبل النسخ، وهو قول عامة الأصوليين من أئمة^(٢)، ومناسبة تسميته كما أنّ الإحكام الامتناع، يقال: أحكمت فلاناً عن كذا؛ أي منعه، وأحكم البناء امتنع انتقاضه. وأحكم امتنع نسخه^(٣).

وانقطاع احتمال النسخ عنه يكون لسبب:

الأول: أن يكون له لذاته: كالنصوص الدالة على وحدانية الله - ووجوده وصفاته، وأحوال يوم القيامة، وسائر الأخبار، وهذا حكم لذاته؛ لأنه يستحيل نسخه؛ ما يترتب على ذلك من تكذيب الخير، وهو المألوف على الله - فهذا مأمون النسخ مطلقاً سواء حياة الله < ، أو بعد وفاته^(٤).

ومثال ذلك: قوله - : إِنَّ اللَّهَ يَكُلُّ شَيْءٌ عَالِمٌ [الأنفال: ٧٥]^(٥)، فإنّ تفسد ظاهر بنفس الصيغة غير تملّ للتأويل ولا التخصيص؛ فعلم الله - حقيقته شامل لكل شيء، وهو غير تملّ للنسخ؛ لأنه من العقائد، ومثله قوله - : فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ [إبراهيم: ٣٠]، فقوله: "فسجد الملائكة"، تملّ للتأويل والتخصيص ببعضهم، لكن لفظ "كلهم"، قطع هذين الاحتمال، مع امتناع النسخ؛ لأنه > ، فيكون ذلك من الحكم لذاته^(٦).

والثاني: انقضاء زمن النسخ بوفاته الله < : فقد يكون قابلاً للنسخ ذاته، ولكنه يأباه لانقضاء زمن إمكانه؛ وهو حياة الله < : كالنصوص المتضمنة للتكاليف؛ فإنها كنة النسخ ذاتها، لكنها كمة بعد وفاة الله < ؛ لأنّ النسخ لا يتصور بعد وفاته؛ إذ لا نسخ إلا بنص وحي، وقد انقطع الوحي بوفاته < ، وهذا الحكم له^(٧).

ومثال ذلك: النصوص المتضمنة للتكاليف ما ينسخ حياة الله < .

وعليه، فافسر الآن حكم؛ لأنه مأمون النسخ^(٨)، هذا إذا لاحظنا مع الحكم امتناع التخصيص والتأويل مع امتناع النسخ، وإذا لاحظنا انقطاع احتمال النسخ فقط دون التأويل والتخصيص، فإنّ الحكم يشمل الظاهر

(١) التقرير والتحب: ١٩٣/١.

(٢) انظر: أصول السرخسي: ١٦٥/١، كشف الأسرار: ٥١/١، وقال عنه بعد أن ذكر بعض الأقوال: «والأصح هو الأول»، فتح الغفار: ١٢٥/١، تيسر التحرير: ١٣٨/١، فواتح الرّوت: ٢٣/٢. وانظر: أصول التفسر وفواعده: ص ٣٣٥.

(٣) انظر: أصول السرخسي: ١٦٥/١، كشف الأسرار: ٥١/١، فتح الغفار: ١٢٥/١.

(٤) انظر: التقرير والتحب: ١٩٤/١، فتح الغفار: ١٢٥/١، فواتح الرّوت: ٢٣/٢. وانظر: أصول التفسر وفواعده: ص ٣٣٥.

(٥) انظر: أصول السرخسي: ١٦٥/١، التوضيح: ٢٣٣/١.

(٦) انظر: كشف الأسرار: ٥٠/١.

(٧) انظر: التقرير والتحب: ١٩٤/١، فتح الغفار: ١٢٥/١، فواتح الرّوت: ٢٣/٢. وانظر: أصول التفسر وفواعده: ص ٣٣٦.

(٨) انظر: كشف الأسرار: ٥١/١.

والنص وافر و غها من السمعيات؛ فإنها حكم لغو بسبب أمن النسخ بعد وفاة الذ < ، إضافة إ شتماله على الحكم لذاته، ولذلك قال الفتازا : «ومثله يسمى كماً لغو، ليشمل [أي الحكم] الظاهر، والنص، وافر، والحكم»^(١).

والحكم أعلى درجة الوضوح من افسر والنص والظاهر، > قيل تعريفه: «هو ما ظهر لكل أحد من أهل الإسلام، حتى تلفوا فيه»^(٢).

وقيل: هو ما لا تمل إلا مع واحداً، ولو كان قابلاً للنسخ^(٣)، فيكون بذلك مرادفاً للقسم الأول من افسر، وقريب من هذا ما ذكر كتب علوم القرآن، قال السيوطي^(٤): «وقيل: الحكم ما لا تمل من التأويل إلا وجهاً واحداً... وقيل: الحكم ما تأويله تيله»^(٥).

المطلب الثاني: أحكام واضح الدلالة عند الحنفية من حيث القطع وعدمه.

أولاً: حكم الظاهر والنص:

ذهب مشايخ العراق^(٦)، والقاضي أبو زيد^(٧) ومن تابعه، وعامة المعتزلة إ أن الظاهر والنص يفيدان القطع بما الذي دلل عليه، سواء كانا عامين أو خاصين، ومن تم فهما يوجبان العمل بضمومهما قطعاً إن اشتملا على تكليف. وقال عامة مشايخ ما وراء النهر: إن النص والظاهر لا يفيدان القطع بآراء، وإنما يوجبان العمل لا قطعاً، ويوجبان اعتقاد حقيقة ما أرادا - منهما^(٨)، وحجة هؤلاء أن الظاهر والنص تملان للتأويل والتخصيص،

(١) التلويح: ٢٣٥/١، وانظر: تيس التحرير: ١٣٨/١.

(٢) كشف الأسرار: ٥١/١.

(٣) انظر: السابق: ٥١/١.

(٤) هو أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر بن حمد، جلال الدين السيوطي، مفسر، حافظ، لغوي، أديب، مؤرخ، فقيه شافعي، مشارك علوم أخرى، ولد عام (٨٤٩هـ-)، ونشأ بالقاهرة، وتو عام (٩١١هـ-). انظر: الضوء اللامع: ٦٥/٤، حسن المصرة: ٣٣٥/١، ر٧٧، وترجم فيه لنفسه، مفاكهة الملائكة حوادث الزمان: لابن طولون: ص٢٣٨، النور السافر عن أخبار القرن العاشر: للعبدروس: ص٩٠، طبقات افسرين: للأدنه وي: ص٣٦٥، ٤٨٢، الكواكب السائرة: ٢٢٧/١، ٤٦١.

(٥) الإتيان: ٢/٢.

(٦) كالشيخ أبي الحسن الكرخي، وأبي بكر المصاحف.

(٧) أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى، الديوسي [بفتح الدال و غيف الباء] البخاري، أصو، فقيه حنفي، فاضل، ولد عام (٣٦٧هـ-)، بلدة "ديوسية" من بلاد ما وراء النهر، تو بخارى عام (٤٣٠هـ-)، [و بعض المصاحف: هو عبيد الله] كما إ واهراضية، والفوائد البهية]. انظر: معجم البلدان: لياقوت الموي: ٤٣٧/٢، وفيات الأعيان: ٤٨/٣، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: للذهبي: ٢٨٩/٢٩، الوفا بالوفيات: ٢٠١/١٧، ٦٢٦٤، واهراضية: ٤٩٩/٢، ٩٠١، تاج التراجم: ص١٩٢، ١٤٥.

(٨) انظر: أصول السرخسي: ١٦٥/١، كشف الأسرار: ٤٨/١، التلويح: ٢٣٥/١.

واحتمال ذلك وإن كان بعيداً ينفي القطع ^(١) الدلالة.

وحجة أصحاب المذهب الأول أن احتمال التأويل والتخصيص وإن كان قائماً، فلا علة به مادام بعيداً لا تدل عليه قرينة؛ فيلحق بالعدم ^(٢).

لكن قال ابن قيم: «وينبغي أن يكون لاختلاف الظاهر العام، أما ما صار، فلا خلاف قطعيته، وعدم الاحتمال الناشئ عن دليل» ^(٣).

قال اللكنوي ^(٤): «وما وقع من عبارات بعض المشايخ رهم المتعاضد أن النص والظاهر ظنيان الدلالة، وافسر وأحكم قطعيان، فمرادهم الظن بالعدم، والقطع بالعدم الأخص» ^(٥)، والظن الأعم هو مطلق الاحتمال ولو بعيداً، والقطع بالعدم الأخص هو انتفاء الاحتمال أصلاً، وعلى هذا فلا خلاف قطعية الظاهر والنص، قال التفازي: «واقى أن كلياً منهما [أي النص والظاهر] قد يفيد القطع وهو الأصل، وقد يفيد الظن، وهو ما إذا كان احتمالاً غير اراد ما يعضده دليل» ^(٦).

وهذه المسألة تنب على دلالة العام ما عن القرينة هل هي ظنية أو قطعية؟ ^(٧).

ثانياً: حكم المفسر:

لا ريب أن القائل بقطعية دلالة الظاهر والنص يقولون بقطعية دلالة المفسر من باب أو؛ لأن المفسر انقطع فيه احتمال التأويل والتخصيص أصلاً، قال التفازي: «الظاهر تمل غير اراد احتمالاً بعيداً، والنص تمله احتمالاً أبعد دون المفسر؛ لأنه لا تمل غير اراد أصلاً» ^(٨)، ولذلك قال السرخسي عن المفسر: «وحكمه لزوم موجه قطعاً، عاماً كان أو خاصاً» ^(٩).

وأما من خالف قطعية النص، فلا الف هذا؛ لأن خلافه هناك لفظي؛ إذ هو مولد على نفي القطع عنه الأعم و اراد هنا الأخص، ولذلك نقل البزدوي إمام أهل العلم على قطعية المفسر، فقال: «وحكمه [أي

(١) انظر: التلويح: ٢٣٥/١، فتح الغفار: ١٢٤/١.

(٢) انظر: كشف الأسرار: ٤٨/١، التلويح: ٢٣٥/١.

(٣) فتح الغفار: ١٢٤/١.

(٤) هو أبو العياش محمد بن محمد (نظام الدين)، من العلوم اللكنوي اندي، أصو، فقيه حنفي، حكيم، منطقي، توفي عام (١٢٢٥هـ). انظر: إيضاح الكون: ٤٨١/٢، هدية العارفين: ٥٨٦/١، الأعلام: ٧١/٧، معجم المؤلفين: ٦٦٩/٣، ١٥٧٥٤.

(٥) فواتح الروت: ٢٣/٢.

(٦) التلويح: ٢٣٥/١.

(٧) انظر: كشف الأسرار: ٤٨/١.

(٨) التلويح: ٢٣٣/١، وانظر: فتح الغفار: ١٢٥/١.

(٩) أصول السرخسي: ١٦٤/١.

افسر] إلا باب قطعاً، وهذا لا خلاف فيه لأحد من أهل العلم»^(١).

ثالثاً: حكم المحكم:

واضح أن الحكم يفسر تفسراً قطعياً بالإجماع؛ لأنه أو من افسر بذلك؛ إذ هو لا يقبل النسخ أصلاً، وإن كان افسر لا يقبله الآن؛ لانقضاء زمن الوحي، قال التفازي: «والكل؛ أي الظاهر، والنص، وافسر، والحكم يوجب الحكم؛ أي يشبه قطعاً وبقيناً، وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل، واعتقاد حقيقة اراد، لا ثبوت الحكم قطعاً وبقيناً»^(٢).

هذا هو تقسيم النافية للنصوص الاستفاد من صيغتها تفسراً قطعياً دون احتياج إلى أمر خارجي، وطلب الآ تقسيم المهور للنصوص وبيان أحكامها من حيث القطع والظن عندهم،^(٣) مقارنته مع تقسيم النافية، وريز الاتفاق والاختلاف التعريف والحكم، مع بيان الراجح.

المطلب الثالث: طريقة الجمهور وفيهم علماء علوم القرآن، وأصول التفسير.

قال الغزالي: «اعلم أن اللفظ إما أن يتعين معناه بحيث لا تملغ، فيسمى مبيناً ونصاً، وإما أن يتردد، بمعنى فصاعداً من غ ترجيح، فيسمى ملاً، وإما أن يظهر أحد ما ولا يظهر الثاني، فيسمى ظاهراً»^(٤)، يؤخذ من هذا النص أن واضح الدلالة قسماً: ظاهر ونص، وأما الممل فخفي الدلالة، وتحدث هنا عن واضح الدلالة، وإمكانية إفادته للمعنى القطعية، ومن ثم استفادة التفسير القطعي من لفظه بذاته دون حاجة لأمر خارجي.

أولاً: الظاهر:

الظاهر اللغة هو الواضح البين، يقال: ظهر الأمر، إذا بان واتضح وانكشف^(٥). وأما اصطلاحاً: فقد عرفه الآمدي بقوله: «ما دل على مع بالوضع الأصلي أو العرفي، و تملغ ه احتمالاً مرجوحاً»^(٥)، و روضة الناظر: «الظاهر: وهو ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق مع مع ويزغ ه، وإن شئت قلت: ما احتمل معنيين هو أحد ما أظهر»^(٦). وعبارة: "و تملغ ه احتمالاً مرجوحاً"، عامة مطلق الاحتمال؛ فيشمل الاحتمال القريب؛ إذا قوي

(١) كشف الأسرار: ٥٠/١، وانظر: فتح الغفار: ١٢٥/١.

(٢) التلويح: ٢٣٥/١، وانظر: إغ الأصول: ص ١٢٦، فتح الغفار: ١٢٥/١، فواتح الرغوت: ٢٣/٢.

(٣) استصفي: ٣٧/٣.

(٤) انظر: مقاييس اللغة: ٤٧١/٣، تار الصحاح: ص ١٧١، وانظر: الإحكام: للآمدي: ٦٤/٣، ٦٥.

(٥) السابق: ٦٤/٣، ٦٥، وانظر: للمع: ص ١١٠، وعرفه بنفسه إغ، أصول: للرازي: ١٥٢/٣، التقرير والتحب: ١٩٧/١.

(٦) روضة الناظر: ص ١٧٨، وانظر: التحب: شرح التحرير: ٢٨٤٧/٦.

الدليل الدالّ عليه، والاحتمال البعيد؛ إذا بعد الدليل الدالّ عليه، أو يوجد دليل أصلاً، ومثلها عبارة: "مع وزير غ ه"، فتجوز مع غ ا ع ا تبادر قد يكون لدليل بعيد، فيكون وزيراً بعيداً، وقد يكون لدليل قريب، فيكون وزيراً قريباً، وكذلك مع الظهور قوله: "هو أحد ما أظهر"، تعتربه الأحوال الثلاثة، ولكن هذا غ مراد كما سياً تعريف النص.

ثانياً: النص:

معناه لغة: الارتفاع والظهور، ومنه نص ا حديث؛ أي رفعه إ قائله، ونص ا ناع؛ إذا رفع بعضه فوق بعض، ومنه نصت الطّبية جيدها إذا رفعته فأظهرته، ومنه انصة؛ وهي ا مكان ارتفع، ونصت العروس إذا جلست على انصة فظهرت للنساء ل ينها، ونص الشيء أظهره، وبلغ الشيء نصه؛ أي منتهاه، ومن ا از: وضع فلان على انصة؛ أي صار غاية الظهور والشهرة^(١).

يطلق النص عند ا مهور على كل دليل عي من الكتاب والسنة، ولذلك يقولون: الدليل إما نص وإما معقول^(٢)، وقد تقدم أنه يطلق كذلك عند ا نفية^(٣).

وقد يطلق النص عند الشافعية على كلام الشافعي، فيقال: هذا نص الشافعي، وعلى مقابل الإاء باب القياس، وعلى رواية الكلام على صورته ال صدر فيها عن قائله، فيقال: هذا نص كلام فلان^(٤). والذي يهنا هنا هو مع النص ووث دلالة الألفاظ.

و هذا قال الغزا : «النص اسم مشترك؛ يطلق تعارف العلماء على ثلاثة أوجه»^(٥).

فصلها كما ياً : الأول: النص مرادف للظاهر الاصطلاحي: فهو اللفظ الذي ظهرت دلالة على مع وتمل غ ه احتمالاً مرجوحاً، و ي النص ظاهراً؛ ناسبته له لغة؛ فإنّ النص الظهور، و ذا الإطلاق استعمله الإمام الشافعي^(٦)، قال ابن قدامة^(٧): «وقد يطلق اسم النص على الظاهر، ولا مانع منه؛ فإنّ النص اللغة ع

(١) انظر: الع : ٨٦/٧، ٨٧، اُحكم: ٢٧١/٨، اخصص: لابن سيده: ٤٧٩/٣، أساس البلاغة: للز شري: ٢٧٥/٢، لسان العرب: مج ٧، ج ٤٤٤١/٤٩٩.

(٢) انظر: البحر ايط : الأصول: ٤٦٢/١.

(٣) انظر: التقرير والتحب : ١٩٢/١.

(٤) انظر: البحر ايط : الأصول: ٤٦٢/١.

(٥) استصفي: ٨٤/٣.

(٦) كما نقله ا مازري وإمام ا رم ، وكذلك استعمله الإمام أبو بكر الباقلّا : انظر: ال هان : الأصول: ٤١٥/١، استصفي: ٨٤/٣، ٨٥، البحر ايط : الأصول: ٤٦٢/١، إرشاد الفحول: ٧٥٣/٢.

(٧) هو أبو مد عبد ا بن مد، موفق الدين ابن قدامة، ا قدسي الدمشقي، ولد بنابلس سنة (٥٤١ هـ)، من كبار فقهاء ا نابلة، عا* بالأصول، و ا حديث، والنفس ، والفرائض، والنحو، و ا سباب، والفلك، والأنساب، تو بدمشق سنة (٦٢٠ هـ). انظر: س أعلام النبلاء: ١٦٥/٢٢، ١١٢، ذيل طبقات ا نابلة: ٢٨١/٣، ٣٠٠، ا قصد الأرشد: ١٥/٢، ٤٩٤، طبقات ا فسرين: للأدنه وي: ص ١٧٨، ٢١٦، شذرات

الظهور»^(١).

الثاني : النص هو اللفظ الذي دلّ على مع ولا تمل غ ه، فهو لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، لا من قريب ولا من بعيد: كأء الأعداد؛ فإن العدد لا تمل إلا مع واحداً: كلفظ "أربعة"، و "ا" من قوله - : وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُنَّ مِائَتَ جَلْدَةٍ [النور: ٤]، ولفظ أربع من قوله - : وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ [النور: ٦]. قال الزركشي: «ألفاظ العدد نصوص، وذا لا يدخلها تأكيد؛ لأنه لدفع ا از إطلاق الكل، وإرادة البعض، وهو منتف العدد»^(٢).

وكقوله - : مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ [الفتح: ٢٩]، وقوله - : وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ [الإسراء: ٣٣]، وقوله - : وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى [الإسراء: ٣٢]، وهذا هو الإطلاق الأشهر لاصطلاح النص^(٣).

الثالث: النص هو اللفظ الذي ظهرت دلالة على مع لا يتطرق إليه احتمال مقبول ناشئ عن دليل، وبناء على ذلك، فاللفظ الذي يرد عليه احتمال بعيد لا دليل عليه هو نص، ما يرد احتمال للتأويل يؤيده دليل مقبول، قال الغزا : «الثالث: التعبد بالنص عما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل، فلا رجحان اللفظ عن كونه نصاً، فكان شرط النص بالوضع الثاني أن لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، وبالوضع الثالث أن لا يتطرق إليه احتمال صوص؛ وهو اعتضد بدليل»^(٤).

وإذا عاين التعريف الثاني والثالث، فيكون تعريف النص: هو اللفظ الذي دلّ بصيغته على مع يث لا تمل تأويلاً ناشئاً عن دليل، وناسبة به ا ا اصطلاحية واللغوية هي الظهور دلالة النص على معناه، فهو مناسب ا ا الرفع لغة؛ وهو الظهور^(٥).

وعليه مل قول الغزا : «واختار عندنا أن يكون النص ما لا يتطرق إليه التأويل»^(٦)؛ أي الناشئ عن دليل. وقول الرازي: «النص وهو كلام تظهر إفادته معناه ولا يتناول أكثر منه»^(٧)، وقول ابن قدامة: «النص: وهو

الذهب: ١٥٥/٧.

(١) روضة الناظر: ص ١٧٧.

(٢) إلهان علوم القرآن: ١١٩/٤، ١٢٠.

(٣) انظر: استصفي: ٨٥/٣، ٨٦، ا صول: للرازي: ١٥١/٣، قواعد النفس: ٦٧٣/٢.

(٤) استصفي: ٨٦/٣، ٨٧، وانظر: شرح الروضة: ٦١٦/٣، مفتاح الوصول إ بناء الفروع على الأصول: للشريف التلمسا : ص ٤٣٤. وانظر: قواعد النفس: ٦٧٣/٢.

(٥) انظر: الكليات: ص ٩٠٨. وانظر: قواعد النفس: ٦٧١/٢.

(٦) انحول تعليقات الأصول: للغزا : ١٦٥/١، وانظر: للمع: ص ١٠٩، إلهان الأصول: ٤١٥/١، إرشاد الفحول: ٦٧٣/٢.

(٧) ا صول: للرازي: ١٥١/٣.

ما يفيد بنفسه من غـ احتمال^(١)؛ أي ناشئ عن دليل.

وبذلك حمل مع الاحتمال الوارد تعريف الظاهر على الناشئ عن دليل لا مطلق الاحتمال، فيكون تعريف الظاهر: هو اللفظ الذي دل بصيغته على مع راجح، و تمل مع مرجوحاً احتمالاً ناشئاً عن دليل، قال ابن عاشور^(٢): «وقد يطلق على الظن ا صي : كقوله - : ظَنُّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرٌ [النور: ١٢]، وقوله - : إِنْ بَعْضُ الظَّنِّ إِثْرٌ [الجرات: ١٢]، وهذا ا ع هو ا صطلح عليه عند علماء أصول الدين وأصول الفقه؛ وهو العلم استند إـ دليل راجح مع احتمال ا طاً احتمالاً ضعيفاً، وهذا الظن هو مناط التكليف بفروع الشريعة»^(٣)، وإنما قلنا الظاهر تملُّ للتأويل احتمالاً ضعيفاً ناشئاً عن دليل؛ لأن الذي لا ينشأ عن دليل هو من النص: كما دلالة العام على كل فرد صوصه؛ فإنه ظاهر ذلك عند ا مهو؛ لاحتماله للتخصيص، ودليله هو شيوع التخصيص، ولكن هذا الدليل ضعيف لا يقوى على صرف العام عن الدلالة على أفرادها دلالةً ظنيةً، وإن كان يؤثر قطعية دلالة عليها، قال الغزا : «واختار أنه [أي العام] نص أقلّ ا مع كما ذكرناه، ظاهر فيما وراءه»^(٤). وكذلك ما دخله التأويل؛ فإنه ظاهر الدلالة قبل دخول التأويل عليه.

وإنما كان اعتد به التمييز بـ الظاهر والنص الاحتمال الناشئ عن دليل وحسب؛ لأنه لو كان مطلق الاحتمال، يوجد نص أصلاً؛ فما من نص إلا ويطرأ عليه احتمال، ولذلك قال الغزا : «ولو شرط النص ا سام الاحتمالات البعيدة- كما قال بعض أصحابنا»^(٥)- فلا يتصور لفظ صريح، وما عدوه من الآيات والأخبار تتطرق إليها احتمالات؛ فقوله - : قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ [الإخلاص: ١]؛ يع إله الناس دون ا ن، وقوله - : مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ [الفتح: ٢٩]؛ أي مد، وإـ أي إقليم، وإـ أي زمان... فهذه احتمالات بعيدة تطرقت إليها، فالوجه ديد ا ذكرناه»^(٦)؛ أي ما ذكره ا ع الثالث من مع النص، وهذا يع أن مذهب الشافعية أنه لا يشترط النص انتفاء مطلق الاحتمال ولو بعيداً، وإـ يشترط انتفاء الاحتمال الذي قام عليه دليل، وكذلك مذهب ا نابلة، قال العكي^(٧): «والنص ما رفع بيانه إـ أقصى غاية، وقيل: ما كان صراً حكماً من الأحكام، وإن كان اللفظ

(١) روضة الناظر: ص ١٧٧.

(٢) هو مد الطاهر ابن عاشور التونسي، ولد بتونس عام (١٢٩٦هـ)، فقيه مالكي، وعـ بالعربية، والتفـس ، كان شيخ جامع الزيتونة، وشيخاً للإسلام مالكيّاً، تو بتونس سنة (١٣٩٣هـ). انظر: الأعلام: ١٧٤/٦.

(٣) التحرير والتنوير: ١١/١٦٦.

(٤) انخول: ١٤٠/١، والبحرايط الأصول: ٢٩/٣: «وخص المازري ا لاف ا زاد على أقل ا مع، أما ما دونه، فدلالته عليه قطعية».

(٥) يـ هذا البعض، و أفـ على تسميتهم.

(٦) انخول: ١٦٦/١.

(٧) أبو علي ا سن بن شهاب بن علي بن شهاب، العكبري، مقرئ، دث ثقة، أصو ، فقيه حنبلي، فرضي، وي، أديب، شاعر، خطاط، ولد بعكبرا قرب بغداد عام (٣٣٥هـ)، وتو ا عام (٤٢٨هـ). انظر: تاريخ بغداد: ٢٩٨/٨، ٣٧٩٧، طبقات الفقهاء: ص ١٧٤، طبقات ا نابلة: لأـ يعلى الفراء: ٣/٣٤١، ر ٦٥٣، سـ أعلام النبلاء: ١٧/٥٤٢، ر ٣٦٢، ا قصد الأرشد: ١/٣٢٠، ٣٣٤.

تملاً لغ ه، وليس من شرطه أن لا تمل إلا مع واحداً؛ لأن هذا يعز وجوده، إلا أن يكون مثل قوله تعا : قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ [الإخلاص: ١]، وذا نقول قوله تعا : لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن مِّسَابِهِمْ رَبُّهُمْ أَزْبَعَةٌ أَشْهَرُ [البقرة: ٢٢٦]، نص قدر ادة، وإن كان اللفظ تملاً لغ ه^(١)، وقال ابن قدامة: «وقد يطلق النص على ما لا يتطرق إليه احتمال يعضده دليل، فإن تطرق إليه احتمال لا دليل عليه، فلا رجة عن كونه نصاً»^(٢). وبا حلة فهذا متفق عليه ب أهل العلم، كما قال الكوثري: «احتمال التأويل احتمالاً غ ناشئ عن الدليل لا ل يكون الدلالة قطعية، اتفاقاً ب أهل العلم»^(٣).

وقد قدمت تعريف القطع، و مناقشة الاحتمالات العشر أن الاحتمال البعيد لا يعتد به؛ ما يترتب عليه من ا ظورات استحيلة: كعدم الوثوق حسوس، وبطلان قطعية اتواترات كلها، وإبطال فائدة التخاطب، وعرفنا أن الرازي -وهو من الشافعية- لا يقر بتأ مطلق الاحتمال، وإنما يقول بتأ الاحتمال الناشئ عن دليل وحسب، قال ابن قدامة: «لو فتح باب الاحتمال، لبطلت الحجج»^(٤)، وقال ارداوي^(٥): «ولا ءة بالاحتمال؛ فإنه إذا ينشأ عن دليل يعت ، وإلا يوثق حسوس»^(٦).

وبلاحظ أن كتب علوم القرآن، وأصول التفس جرت على طريقة ا مهور تقسيم النصوص من حيث دلالتها إ نص، وظاهر، قال الزركشي: «اعلم أن الكتاب هو القرآن اتلو، وهو إما نص؛ وهو ما لا تمل إلا مع»^(٧)، وبلاحظ هذا التعريف أنه اقتصر على مع واحد من معا النص، فقد أغفل ما احتمل غ معناه احتمالاً بعيداً لا دليل عليه، فإنه نص، فينبغي أن يعد منه^(٨)، وعرف الزركشي الظاهر بقوله: «وإما ظاهر؛ وهو ما دل على مع مع ويز غ ه»^(٩)، وبلاحظ هذا أنه أغفل أن يكون ذلك التجويز ناشئاً عن دليل.

و در التنبيه إ أن ا مهور يقسمون النص إ منطوق، ومفهوم، قال الغزا : «واعلم أن ا ركب من الاسم والفعل وا ر ف تركيباً مفيداً ينقسم إ مستقل بالإفادة من كل وجه، وإ ما لا يستقل بالإفادة إلا بقرينة، وإ

(١) أصول الفقه: للعك ي: ص ١٠٤ - ١٠٦.

(٢) روضة الناظر: ص ١٧٧، ١٧٨.

(٣) نظرة عابرة: ص ٨٩، ٩٠.

(٤) روضة الناظر: ص ١٤٨، وانظر: استتصفي: ٣/٣٦١.

(٥) هو علي بن سليمان بن أ د، ارداوي الدمشقي الصا ي، ولد "مردا"، بنابلس سنة (٨١٧هـ)، كان فقيهاً حنبلياً، أصولياً، عالماً بالعربية وأصول اديث، تو بدمشق سنة (٨٨٥هـ)، ودفن بسفح فاسيون. انظر: الضوء اللامع: ٢٢٥/٥ - ٢٢٧، ٧٦١، شذرات الذهب: ٥١٠/٥، ٥١١، البدر الطالع: ٤٤٦/١، ٢١٨، الأعلام: ٢٩٢/٤.

(٦) التحب: شرح التحرير: ٢/٧١٢.

(٧) الا هان علوم القرآن: ٢/٢١٤، وانظر: الإتيان: ٣/٨٤، مباحث علوم القرآن: ناع القطان: ص ٢٤٢. وانظر: الكليات: ص ٩٠٨.

(٨) وعلى هذا جرى خالد السبت، انظر: قواعد التفس: ٢/٦٧٣.

(٩) الا هان علوم القرآن: ٢/٢١٤، وانظر: ٢/٢٠٥، الإتيان: ٣/٨٤، قواعد التفس: ٢/٦٧٣، علوم القرآن: للقطان: ص ٢٤٢.

ما يستقل بالإفادة من وجه دون وجه:

مثال الأول: قوله تعا : وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ [النساء: ٢٩]، وذلك يسمى نصاً لظهوره... والنص ضربان: ضرب هو نص بلفظه ومنظومه كما ذكرناه، وضرب هو نص بفحواه ومفهومه: و قوله تعا : فَلَا تَقُلْ لِهَذَا أُنْفِي [الإسراء: ٢٣]، وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا [النساء: ٧٧]، فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ [الزلزلة: ٧]... فقد اتفق أهل اللغة على أن فهم ما فوق التأنيف من الضرب والشتم، وما وراء الفتيل والذرة من مقدار الكثرة أسبق إ الفهم منه من نفس الذرة والفتيل والتأنيف، ومن قال: إن هذا معلوم بالقياس: فإن أراد به أن اسكوت عنه عرف بانطوق فهو حق، وإن أراد به أن تاج فيه إ تأمل أو يتطرق إليه احتمال، فهو غلط^(١)، وقال الزركشي عن مفهوم وافقة: «وينقسم إ قطعي؛ وهو ما لا احتمال فيه؛ كآية التأنيف، وإ ظني؛ وهو ما فيه احتمال مع الظهور»^(٢).

و يذكر ا مهور اُحكم و افسر مقترنين بالظاهر والنص، و علو ا من مراتب واضح الدلالة، وإ اماً للفائدة أذكر تعريفهما عندهم، وأبين الفرق بينهما و النص والظاهر.

ثالثاً: المَحْكَم:

تعرض ا مهور لتعريف اُحكم وجعلوه مقابلة لتشابه، فعرفوه على اختار بأنه: ما عرف معناه، قال ا و^(٣): «واختار عندنا: أن اُحكم كل ما علم معناه، وأدرك فحواه»^(٤)، وهذا شامل ا علم معناه على سبيل الظن والقطع؛ فشمّل الظاهر والنص حسب التعريف الاصطلاحي ما، قال الرازي: «فالنص والظاهر يشتركان الرجحان، إلا أن النص راجح مانع من النقيض، فهذا القدر ا مشترك هو اسمى باُحكم، فهو جنس لنوء : النص والظاهر»^(٥).

و ذا ا يذكر كتب علوم القرآن وأصول التفسير، و عل مقابلة لتشابه، وهو أول تعريف ذكره السيوطي، فقال: «اُحكم: ما عرف ا راد منه إما بالظهور، وإما بالتأويل»^(٦)، فيكون مرادفاً لتعريف الأصوليين.

(١) استصفي: ٢٤/٣ - ٢٦.

(٢) البحر ايط : الأصول: ٩/٤.

(٣) هو أبو اعا عبد الملك بن عبد ا بن يوسف، ركن الدين ا و، ولد وبن بنيسابور سنة (٤١٩ هـ)، كان من أعلم متأخري الشافعية، وياً، مفسراً، متكلماً أشعرياً، شاعراً، تو سنة (٤٧٨ هـ). انظر: انتخاب: ٣٦١/١، ر ١٠٩٠، ذيل تاريخ بغداد: لابن النجار: ٨٥/١٥ - ٩٤، ر ٢٥، س أعلام النبلاء: ٦١٧/١٧، ٦١٨، ر ٤١٣، استفاد من ذيل تاريخ بغداد: لابن الدمياطي: ١٧٤/١٨، ١٧٥، ر ١٢٩، طبقات الشافعية الكي: ١٦٥/٥ - ٢٢٢، ر ٤٧٥.

(٤) اهان : الأصول: ٤٢٤/١.

(٥) اصول: للرازي: ١٧٥/٣، وانظر: التقرير والتهج: ١٩٩/١. وانظر: أساس التقديس: ص ١٣٦.

(٦) الإتيان: ٥/٣، ومثله: «وفيل اُحكم ما وضع معناه»: الإتيان: ٥/٣، علوم القرآن: للقطان: ص ٢٠٧، قواعد التفسير: ٦٥٩/٢، ويرى تعريفه =

ولكن ورد عندهم من تعاريفه ما قاله الزركشي: «وقيل: الذي تأويله تـ يله عل القلوب تعرفه عند اعه: كقوله - : قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ [الإخلاص: ١]، وقوله - : لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ [الشورى: ١١]، وقيل: ما لا تمل التأويل إلا وجهاً واحداً»^(١)، وهذا يع أنه مرادف للنص عند ا مهور إطلاقه الأول، وللمفسر وأحكم عند ا نفية، من حيث عدم اشتماله إلا على مع واحد، ومادام ا لاف اصطلاحياً فلا ض .

رابعاً: المبين [المفسر]:

ا ا وفسر مترادفان اصطلاح ا مهور، فقد ذكر ا الرازي ع واحد، وقد استعملوا ا بين ثلاثة معان: **الأول:** اللفظ الذي يدل بصيغته على اراد دون حاجة إ دليل خارجي يوضح اراد به، وهذا شامل ا يدل على اراد بنطقه؛ و ا الظاهر والنص اللذان تستقل صيغة كل منهما بالكشف عن اراد، وإن كان النص قطعياً، والظاهر ظنياً، كما يشمل اللفظ الذي دل على اراد فهومه لا بلفظه؛ وهو مفهوم ا وافقة سواء كان ا مفهوم أو من انطوق ا كم، أو مساوياً له، أو أد منه، وكذلك ما دل على ا ع قنضاه، قال الش ازي: «فأما ا بين: فهو ما استقل بنفسه الكشف عن اراد، ولا يفتقر معرفة اراد إ غ ه، وذلك على ضربين: ضرب يفيد بنطقه، وضرب يفيد هفومه، فالذي يفيد بنطقه هو النص والظاهر والعموم»^(٢)، وقال ابن قدامة: «البيان و ا بين مقابلة ا مل، واختلف ا بيان... وقيل: هو ما دل على اراد ا يستقل بنفسه الدلالة على اراد»^(٣).

الثاني: اللفظ الذي خفيت دلالة على معناه، فاحتاج إ أمر خارجي يوضحه، وورد عليه ما يكشف معناه، وذلك كا مطلق الذي ورد ما يقيد، والعام الذي جاء ما حصه، و ا مل الذي ورد ما يفصله، قال الرازي: «ما احتاج إ ا بيان وقد ورد عليه بيانه»^(٤).

الثالث: اللفظ الذي دل على مع لا تمل غ ه، فيكون مرادفاً لنص ا مهور، ومفسر ا نفية، قال الغزا : «اعلم أن اللفظ إما أن يتعين معناه يث لا تمل غ ه، فيسمى مبيناً ونصاً»^(٥).

=

أنه الذي يستقل بصيغته بإفادة معناه.

(١) ا هان علوم القرآن: ٦٩/٢، وانظر: الإتيان: ٥/٣، ٦، علوم القرآن: للقطان: ص ٢٠٧. وانظر: أضواء البيان: ٣٩/١.

(٢) اللع: ص ١٠٩، وانظر: ا صول: للرازي: ١٥٠/٣، وقد ب الرازي أفسامه، انظر: ا صول: للرازي: ١٧٣/٣، ١٧٤، وانظر: الإحكام: للآمدي: ٣٢/٣، معراج ا نهاج: ٤١١/١، إرشاد الفحول: ٧٢٥/٢.

(٣) روضة الناظر: ص ١٨٤.

(٤) ا صول: للرازي: ١٥٠/٣، وانظر: وروضة الناظر: ص ١٨٤، الإحكام: للآمدي: ٣٢/٣، معراج ا نهاج: ٤١١/١، إرشاد الفحول: ٧٢٢/٢.

(٥) استصفي: ٣٧/٣.

المطلب الرابع: حكم الأقسام على طريقة الجمهور من حيث إفادتها للقطع.

أولاً: حكم الظاهر:

واضح أن الظاهر حسب التعريف الذي تقدم فiqه لا يفيد مع قطعياً، وبناءً عليه فالتفسر استفاد من صيغته فردها لا يفيد إلا الظن الراجح؛ لطروء دليل دل على احتمال تفسر اللفظ ه آخر غ الظاهر ابتادر منه، ومب القطع على انتفاء ذلك الاحتمال، ولذلك قال الغزا تعريفه: «هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم مع منه من غ قطع»^(١).

ثانياً: حكم النص:

إن النص بالإطلاق الأول ارادف للظاهر لا يفيد القطع، وإنما الظن كالظاهر. وأما بالإطلاق الثا والثالث اللذين أخذنا منهما التعريف اعتمد، فلا ريب أنهما يفيدان القطع باراد؛ فبحسب الثا، لا تمل اللفظ غ اراد أصلاً، وهذا هو القطع با ه الأخص، وحسب الثالث، يرد عليه احتمال ناشئ عن دليل، وهذا هو القطع با ه الأعم، وقد أقه الغزا با ه الثا للنص من حيث إفادته للقطع؛ حيث قال: «أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل، فلا رج اللفظ عن كونه نصاً»^(٢)، وقال ابن قدامة: «وقد يطلق النص على ما لا يتطرق إليه احتمال يعضده دليل، فإن تطرق إليه احتمال لا دليل عليه، فلا رجه عن كونه نصاً»^(٣)، وبناءً على ذلك، فالنص - حسب التعريف اعتمد - يفسر تفسر آ قطعياً با ه ابتادر منه ما يرد دليل مقبول على احتمال دلالة على ه.

ثالثاً: حكم المحكم:

أ أن اُحكم يشمل الظاهر والنص، فإن تفسر ه با ه ابتادر يكون قطعياً إن كان نصاً، وظنياً إن كان ظاهراً، وذلك واضح.

رابعاً: المبين [المفسر]:

افسر بالإطلاق الأول شامل للنص والظاهر وغ ا، فهو بذلك يشتمل على ما يفسر تفسر آ قطعياً، وظنياً، كأحكم، وأما بالإطلاق الثا؛ وهو الذي بين بعد أن كان تاجاً للبيان، فإنه لا يدل على مع قطعي بذاته، وإنما

(١) استصفي: ٨٥/٣، وانظر: إلهان الأصول: ٤١٦/١، انخول: ١٦٧/١، إرشاد الفحول: ٧٥٣/٢.

(٢) استصفي: ٨٦/٣، ٨٧.

(٣) روضة الناظر: ص ١٧٧، ١٧٨.

تاج لدليل به، وأما بالإطلاق الثالث إرادف للنص، فإنه يفسر ع قطعي كمرادفه، كما هو واضح.
واللاصة أن مآل هذه الأنواع من حيث إفاد المع بصيغتها إ نوع : ظاهر ونص؛ والظاهر يفسر سبب صيغته نفساً ظنياً عنه، والنص يفسر سبب صيغته نفساً قطعياً عنه، اتبادر.
 قال أبو : « صيغ الكلام تنقسم إ نصوص و تملات: فأما النصوص على مذهبن فتستقل بأنفسها إثارة اع ، وأما تملات فلا تستقل درك إراد منها، > تقترب إ قرين من حال أو مقال تقتضي قيق إراد»^(١).

المطلب الخامس : المقارنة بين طريقة الحنفية وطريقة الجمهور.

أولاً: الحكم: النصوص الآن —من حيث تطرق النسخ إليها— كمة كلها حسب اصطلاح إ نفية؛ إذ لا يتطرق إليها النسخ، وإن إ مهور لا الفون إ نفية ذلك، وإن يفسروا إ حكم بذلك.
 وإ حكم عند إ مهور ومثله إ فسر يعود إ مع النص والظاهر عندهم، فيصدق عليه ما يصدق عليهما.
ثانياً: الظاهر والنص وإ فسر: إن الظاهر عند إ نفية إ تقدم وإ تأخرين: لفظ يدل بصيغته على مع متبادر مع احتمال له للتأويل احتمالاً بعيداً، وهو عند إ مهور: لفظ يدل على مع متبادر مع احتمال له احتمالاً مرجوحاً ناشئاً عن دليل.

والنص عند إ مهور بإطلاقه الثا ؛ وهو ما لا تمل التأويل أصلاً، إرادف إ فسر عند إ نفية، ففي التقرير والتجب : «فالنص عند الشافعية هو إ فسر عند إ نفية»^(٢).

وأما بإطلاقه الثالث عند إ مهور: وهو ما أفاد مع بصيغته مع احتمال له احتمالاً بعيداً غ ناشئ عن دليل، فإنه إرادف الظاهر والنص عند إ نفية.

ومادام إ لاف هذه إ اصطلاحياً—ولا مشاحة فيه—فيمكن معاً باصطلاحات أفرحها وأبين حكمها:
الأول: اللفظ الذي يدل بصيغته على مع متبادر مع احتمال له للتأويل احتمالاً نشأ عن دليل، ونسميه [الظاهر]، وهو شامل للظاهر عند إ مهور، وإؤل عند إ نفية باعتبار ما كان قبل تأويله؛ فإن إ نفية يرون أن الظاهر إذا عرض له دليل ظني يصرفه عن ظاهره فإنه يصبح مؤولاً، ففي التقرير والتجب : «وإن بين إراد إ فيه خفاء من الأقسام إ ذكورة "بطني": كـ الواحد والقياس، "فمؤول" اصطلاحاً... ليس إراد أن إؤل صور فيما ذكر؛ لأن الظاهر والنص إذا ل على بعض تملاته صار مؤولاً، بلا خلاف... وإراد إذا ل على تمل له غ ظاهر منه بدليل ظني يوجب ذلك»^(٣)، وقال التفتازا : «واق أن كلاً منهما [أي النص والظاهر عند

(١) التلخيص الأصول: ٢٣٧/١.

(٢) التقرير والتجب : ١٩٩/١.

(٣) السابق: ١٩٤/١.

النفية^(١)، قد يفيد القطع وهو الأصل، وقد يفيد الظن، وهو ما إذا كان احتمالاً غائراً عما يعضده دليل^(٢)، وأما الأصل فإنّ الظاهر تملّغ أراد احتمالاً بعيداً، كما قال التفتازاني: «الظاهر تملّغ أراد احتمالاً بعيداً، والنص تملّغه احتمالاً أبعد دون افسر؛ لأنه لا تملّغ أراد أصلاً»^(٣).

ويشمل الظاهر إذا عا لفظ العام الذي خص منه بعضه؛ فإنه يصح ظني الدلالة على ما بقي من أفرادها، وأما دلالة على أصل عا فقطعية عند النفية، وحكمه أنه مفيد للتفيس الظني، كظاهراً مهوّر.

الثالث: اللفظ الذي يدلّ بصيغته على مع متبادر مع احتمال له للتأويل احتمالاً بعيداً ينشأ عن دليل، ونسميه "النص"، وهو شامل للظاهر عند النفية، والنص بإطلاقه الثالث عند المهوّر.

وواضح أنه يفيد القطع، ولكن يشكل على ذلك ما قال البزدوي "كشف الأسرار"؛ حيث ذكر أنّ مشايخ ما وراء النهر من النفية منهم الشيخ أبو منصور الماتريدي^(٤)، وأصحاب الحديث وبعض المعتزلة ذهبوا إلى أنه لا يفيد القطع بأراد، قال: «وحاصله: أن ما دخل تحت الاحتمال، وإن كان بعيداً لا يوجب العلم بل يوجب العمل عندهم: كخ الواحد والقياس، وعندنا: لا علة للاحتمال البعيد، وهو الذي لا تدلّ عليه قرينة؛ لأنّ الناشئ عن إرادة المتكلم، وهي أمر باطن لا يوقف عليه، والأحكام لا تتعلق بالباطنة»^(٥)، قال: «فظهر إذا أنّ موجب الظاهر والنص على التفيس الذي اختاره مشايخنا ظني عند أصحاب الشافعي، فأما على التفيس الذي اختاروه فقطعي كما فسر»^(٥).

أقول: وهذه النسبة إلى الشافعية نظراً: فقد تقدم التحقيق بأنه لا أحد من الشافعية يقول بتأثير الاحتمالات البعيدة على قطعية الدليل، وإنما عزاه الغزالي بعضهم دون تسمية^(٦)، قال الغزالي: «أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل، فلا يرجح اللفظ عن كونه نصاً»^(٧)، بل قد تقدم التحقيق أن الإجماع على أن الاحتمال البعيد لا أثر له نفى القطعية عن الألفاظ، وإنما ينسب القول بتأثيره إلى السوفسطائية والسمنية والاشعرية، وعلى هذا مذهب النابغة^(٨)، ومن أهم ما يهدم نفى ذلك الاحتمال لقطعية الظاهر: أنّ هذا الاحتمال البعيد وارد كل نص، فلا

(١) التلويح: ٢٣٥/١.

(٢) السابق: ٢٣٣/١.

(٣) هو محمد بن محمد بن مود، أبو منصور الماتريدي، نسبته إلى ملة ماتريد بسمرفند، من أئمة الكلام، والأصول، توفي بسمرفند سنة (٣٣٣هـ-)، ودفن في أ. انظر: أ. واهر الضية: ٣/٣٦٠، ٣٦١، ١٥٣٢، تاج التراجم: ص ٢٤٩، ٢٥٠، طبقات افسرين: للأذنه وي: ص ٦٩، ٧٠، ٩٠، الفوائد البهية: ص ١٩٥، معجم المؤلف: ٦٩٢/٣، ١٥٨٤٩.

(٤) كشف الأسرار: ٤٨/١.

(٥) السابق: ٤٩/١.

(٦) انظر: انخول: ١٦٦/١.

(٧) استصفي: ٨٦/٣، ٨٧.

(٨) انظر: روضة الناظر: ص ١٧٧، ١٧٨.

يتصور إذن قطعي، ولا تثبت عقيدة تواتر، وهذا خلاف الإجماع حتماً.

الثالث: اللفظ الذي يدل بصيغته على مع متبادر لا تملأ به، ونسميه "الفسر": وهو شامل للمفسر عند انفية، والنص بإطلاقه الثا عند المهور، وحكمه أنه يفيد التفسر القطعي قولاً واحداً^(١).

والنصوص ال يستفاد التفسر القطعي من صيغتها فردها هي النص، وافسر على التعريف الذين اخترنا. قال ابن القيم^(٢): «ألفاظ القرآن والسنة ثلاثة أقسام: نصوص لا تملأ إلا مع واحداً، وظواهر تملأ مع معناها احتمالاً بعيداً مرجوحاً، وألفاظ تاج إيمان، فهي بدون البيان عرضة الاحتمال: فأما القسم الأول: فهو يفيد اليقنة دلولة قطعاً... والقسم الثا : ظواهر قد تملأ معانيها الظاهرة منها، ولكن قد اطردت موارد استعمالها على مع واحد، فجرت رى النصوص ال لا تملأ مع مسماهها، والقسمان يفيدان اليقنة والقطع راد انكلم، وأما القسم الثالث: إذا أحسن رده إ القسمين قبله عرف مراد انكلم منه. فالأول يفيد اليقنة بنفسه، والثا يفيد باطراده موارد استعماله، والثالث يفيد إحسان رده إ القسمين قبله، وهذا ظاهر جداً من له عناية بالقرآن وألفاظه ومعانيه واقتباس اعارف واليقنة منه، فاستفادته اليقنة من أدلته أعظم من استفادة كل طالب علم اليقنة من مواد علمه وبراهينه»^(٣).

وهذا النص صحيح غ آيات الصفات؛ فلا وز إجراؤها على ظواهرها؛ لأدلة النقل والعقل ال تقطع بصرفها عن ظواهرها كما سيأ موضعه.

المطلب السادس: جمع الكمال ابن الهمام بين ظاهر الجمهور، ونص الحنفية.

جعل الكمال ابن الهمام ألف لفظياً ب نص انفية وظاهر المهور، فقال ابن أم الجاج^(٤)، ذاكراً نص كلام الكمال وشرحه: «وإن اختلفوا؛ أي انفية والشافعية قطعية دلالة؛ أي هذا القسم من ظاهر الشافعية الذي هو نص انفية، أو هذا القسم من نص انفية الذي هو ظاهر الشافعية... وطنيتها؛ أي دلالة اذكورة؛ فقال أكثر انفية: قطعية، وقال الشافعية: ظنية، فإنه لا خلاف ا حقيقة؛ لاختلاف مرادهم بالقطعية والظنية،

(١) انظر: كشف الأسرار: ٥٠/١.

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، س الدين الزرعي الدمشقي، ا معروف بابن قيم اوزية، مفسر، دث، أصو، فقيه، متكلم، وي، ناظم، ولد بدمشق عام (٦٩١هـ)، وتو ا عام (٧٥١هـ)، ودفن بسفح فاسيون. انظر: الوا بالوفيات: ١٩٥/٢، ٦٩٤، الدرر الكامنة: ٤٠٠/٣، ر ١٠٦٧، النجوم الزاهرة ملوك مصر والقاهرة: لابن تغري بردي: ١٩٥/١٠، اقصد الأرشد: ٣٨٤/٢، ر ٩١٠، بغية الوعاة: ٦٢/١، ١١١.

(٣) الصواعق ارسلة: ٦٧٠/٢.

(٤) هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن حسن، الشه بابن أم الجاج، وابن اوقت، س الدين انفي ا ل، ولد لب عام (٨٢٥هـ)، فقيه حنفي، أصو، مفسر، مقرئ، وي، منطقي، مفت، تو لب عام (٨٧٩هـ). انظر: الضوء اللامع: ٢١٠/٩، ر ٥١٧، نظم العقيان: ص ١٦١، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: اجي خليفة: ١٦٢٣/٢، ١٨٢٩، شذرات الذهب: ٤٩٠/٩، البدر الطالع: ٢٥٤/٢.

ومن ٣ قال: والوجه أنه... أي اختلافهم لفظي؛ فالقطعية للدلالة، والظنية باعتبار الإرادة، فلا اختلاف؛ فمراد انفية: القطع بثبوت دلالة على ا ع ، ولا تلف ذلك؛ إذ بعد العلم بوضعه للمع ، يلزم من اعه الانتقال إليه، وهو مع الدلالة، ومراد الشافعية: ظن إرادة ا ع باللفظ؛ فإن الفهم عن العلم بالوضع، وإن ثبت قطعاً، لكن كون ا ع مراداً غ مقطوع به؛ واز كون اراد غ ا ع الوضعي انتقل إليه عند ا ع اللفظ، ولا تلف فيه، فلا خلاف، كما لا خلاف وجوب العمل بالوضعي ما ينفع دليل^(١).

وبلاحظ هذا النص النفاط الآتية:

١- جعل ا لاف لفظياً ب الظاهر اصطلاح الشافعية: وهو اللفظ الذي دل بصيغته على مع متبادر مع احتمال غ ه احتمالاً مرجوحاً، وهو ظني عندهم، ونص ا نفية: وهو اللفظ الذي ظهرت دلالة على مع متبادر سيق له النص، وهو قطعي عندهم.

٢- وجه كون ا لاف لفظياً: أن كلاً منهما ظني و قطعي باعتبارين: فمن حيث دلالة اللفظ على معناه ا تبادر: كل منهما قطعي؛ حيث يفهم من كل منهما ا ع ا تبادر قطعاً، ومن حيث إرادة ا ع ا تبادر من اللفظ: كل منهما ظني؛ لأن القطع بأن ا ع ا تبادر من اللفظ هو مراد ا تكلم متعذر؛ لاحتمال كون اراد مع آخر غ ا ع ا تبادر، وهذا احتمال عل إرادة ا ع ا تبادر من اللفظ ظنياً؛ لتوقفه على ظني، وإن كانت دلالة على ا ع ا تبادر قطعية كل من الظاهر والنص.

فهناك فرق ب دلالة اللفظ على ا ع ا تبادر، وب إرادة ا تكلم ذلك ا ع من اللفظ، وبناء على ذلك، فلا خلاف حقيقة ب الشافعية و انفية: فمن قال عن ظاهر الشافعية: إنه ظني؛ فذلك باعتبار حقيقة ا ع اراد منه، وإن كان قطعياً باعتبار دلالة على ا تبادر، ومن قال عن نص ا نفية: إنه قطعي؛ فذلك باعتبار دلالة على ا تبادر، وإن كان ظنياً باعتبار إرادة ا ع منه.

وما ذهب إليه الكمال ر ه ا ل نظر؛ ا يا :

١- إنه قد فرق ب القطع بدلالة اللفظ على ا ع ا تبادر، وب القطع بإرادة ا تكلم له منه، وهذا غ دقيق؛ فإن ا نفية يفرقوا بينهما، بل ظاهر كلامهم أن النص يقطع بدلالته على ا ع ا تبادر، ويقطع بثبوت هذا ا ع ، ولا ريب أن القطع بثبوته يع القطع بأنه مراد تعا من اللفظ، وإلا فكيف يقال: ثبت عندنا قطعاً، و زم بأنه مراد ا - من اللفظ أصلاً؟

ففي كشف الأسرار: «وحكم الأول: وهو الظاهر- ثبوت ما انتظمه يقيناً عاماً كان أو خاصاً، وكذا الثا : وهو النص- عاماً كان أو خاصاً»^(٢).

(١) التقرير والتحب : ١٩٨/١.

(٢) كشف الأسرار: ٤٨/١.

ومثله ما قال التفتازا : «والكلُّ أي الظَّاهر، والنص، وا فسر، وأُحكم يوجب ا كم؛ أي يشته قطعاً وقيناً»^(١)، وقد ع ابن أم ا ج عن هذا النقد بقوله: «قلت: ولا يعرى عن تأمل؛ فإنَّ ظاهر كلام ا نفيه القطع بالإرادة أيضاً تبعاً للقطع بالدلالة؛ حيث لا موجب للمخالفة»^(٢).

٢- إنه نفى أن يكون ا ا تبادر من اللفظ مراداً قطعاً؛ والسبب هو جواز أن يكون اراد ا ا تبادر، وهذا ا احتمال ا از الذي تقدم الاحتمالات العشر، ويصدق على سائر الاحتمالات الأخرى، و ا ب عنه: بأنه احتمالٌ بعيد ا ناشئ عن دليل؛ فالأصل أن يكون اللفظ مستعملاً معناه ا قيقى وهو ا ا تبادر، ا يرد دليل إرادة ا از، فمن ادعى ا از وإرادة ا ا تبادر، فعليه الدليل. والإ ا ع على أن الاحتمال لا يعتد به إذا ينشأ عن دليل، ولا يؤثر القطعية.

وبناء عليه، فقوله بظنية إرادة ا ا تبادر من النص والظاهر خلاف الإ ا ع، وقد ع ابن أم ا ج عن هذا النقد بقوله: «قلت: ولا يعرى عن تأمل؛... وإنَّ هذا التجويز [أي ويز الكمال أن يكون اراد من اللفظ ا ا تبادر عند ا عه]؛ لكونه لا عن دليل، ليس ا نى للقطع»^(٣).

ويؤيد ذلك: أنه لو كان مطلق الاحتمال مؤثراً القطعية، ا ص فوله بقطعية دلالتها على ا ا تبادر؛ لورود الاحتمالات البعيدة عليها، وعليه فيكون متناقضاً؛ لأنه أقر بتأ ا الاحتمال البعيد نقي القطعية إرادة ا ع ، ا نفى تأ ا ه نفي القطعية الدلالة، مع وجوده كل منهما.

٣- إنَّ هذا التحقيق م ا على أن الظاهر عند الشافعية: ما كان تملاً ل ا ا تبادر احتمالاً بعيداً، وعليه، فيكون مراداً للنص عندهم، وتكون دلالة عليه قطعية كما قال الكمال؛ لعدم تأ ا ذلك الاحتمال، لكن الظاهر عند الشافعية تلف عن نص ا نفية: فهو عندهم ما احتمل ا ا تبادر احتمالاً ناشئاً عن دليل، وأما إذا كان الاحتمال بعيداً، فهو نص عندهم كنص ا نفية، كما صرح بذلك الغزا .

وإذا ثبت ذلك، فالسبيل للتوفيق ب الشافعية وا نفية هو ما ذكرته، ومداره على قيق ا قصود بالظاهر والنص عند الفريق ، وأن ا لاف اصطلاحى، ولا ض ذلك.

وا لاصة: نستخلص ا سبق هذا ا بحث الضابط الآتى :
الأول: كل نص قرآ دل على مع متبادر منه، ولا تمل ا ه أصلاً، يفسر بذلك ا تبادر نفس ا قطعياً، دون حاجة إ دليل أو قرينة على إرادته منه.

الثا : كل نص قرآ دل على مع متبادر منه، و تمل ا ه احتمالاً بعيداً؛ لا يؤيده دليل مقبول، يفسر بذلك ا تبادر نفس ا قطعياً، دون حاجة إ دليل أو قرينة على إرادته منه، ا يرد دليل مقبول على إرادة ا ه.

(١) التلويح: ٢٣٥/١.

(٢) التقرير والتحب : ١٩٨/١.

(٣) السابق: ١٩٨/١.

واقصود بالعارة ايتبار اء ا قيقى للفظ: فإن الكلام حقيقة واز، قال الإسني^(١): «ا قيقة هو اللفظ استعمال فيما وضع له، واز هو اللفظ استعمال ء ما وضع له ناسبة بينهما، وتسمى العلاقة»^(٢)، فالبحر حقيقة فيما هو معروف، وقد يطلق على الكر، والأسد حقيقة ا يوان ا عروف، ولكنه يطلق على الشجاع. واقيقة نوعان: لغوية واصطلاحية، واللغوية إما وضعية أو عرفية: فالوضعية هي اللفظ استعمال فيما وضع له لغة؛ كلفظ الأسد، للحيوان ا عروف، والعرفية: اللفظ استعمال فيما تواضع عليه الناس الاستعمال؛ كاستعمال الدابة لذوات الأربع. وأما الاصطلاحية إما شرعية أو ء شرعية: فة الشرعية: اللفظ استعمال فيما تواضع عليه أهل فن: كالفقهاء والأصولي والأطباء وأهل ا رف، ومنه لفظ النص والظاهر وأحكم عند الأصولي على ما تقدم شرحه. والشرعية: اللفظ استعمال فيما وضعه له الشرع: كالصلاة والزكاة والصيام وء ها، وقد تكون مستعملة اللغة أولاً، أو لا.

والذي ينبغي أن مل عليه نصوص القرآن هي ا تبار من ا قائق الشرعية، فإن تعدّرت مل على ا قائق اللغوية: فلفظ الصلاة اللغة الدعاء، و الشرع: أقوال وأفعال صوصة، وقوله - : اَصَلَوْا وَآثَرُوا الزَّكَاةَ [النور: ٥٦]، نص دلّ على مع متبار وهو ا قيقة الشرعية للصلاة، قال السيوطي: «وإن استويا والاستعمال فيهما حقيقة، لكن ا حد ا حقيقة لغوية أو عرفية، و الآخر شرعية، فا مل على الشرعية أو ، إلا أن يدلّ دليل على إرادة اللغوية كما : وَصَلْ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَواتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ [التوبة: ١٠٣]، ولو كان ا حد ا عرفية، والآخر لغوية، فا مل على العرفية أو ؛ لأنّ الشرع ألزم»^(٣).

واقهور على أنّ ا قائق الشرعية ازات لغوية؛ لتقدم الوضع اللغوي على الشرعي^(٤). وقد يكون اء ا تبار هو ا ازي إذا شاع استعماله، وهجرت ا قيقة، فإنه يعامل معاملة ا قيقة، فيحمل اللفظ عليه ما تكن قرينة صارفة إ ا قيقة: كلفظ الغائط؛ فإنه موضوع أصلاً للمكان ا طمنن، وبع به ازا عن ا ارج

(١) هو أبو مد عبد الرحيم بن ا سن بن علي، ال الدين الإسني اصري، ولد بإسنا سنة (٥٧٠هـ)، وهو فقيه شافعي، أصو ، عروضي، شاعر، من أئمة العربية، تو سنة (٧٧٢هـ). انظر: الوفيات: للإسماعيلي: ٣٧٠/٢، طبقات الشافعية: ٩٨/٣ - ١٠١، ٦٤٦، الدرر الكامنة: ٣٥٤/٢، ٢٣٨٦، النجوم الزاهرة: ٩١/١١، بغية الوعاة: ٩٢/٢، ١٥١٨.

(٢) التمهيد ريج الفروع على الأصول: للإسني: ص ١٨٥، وانظر: فواطع الأدلة الأصول: للسمعا : ٢٦٩/١، ٢٧٠، التوضيح: ١٢٦/١، رفع ا ارج: ٣٧٢/١. وانظر: ائل السائر أدب الكاتب والشاعر: لصياء الدين ابن الأء : ٨٤/١.

(٣) الإتنان: ٤٨١/٤. وانظر: ال هان الأصول: ٤١٧/١، التحب شرح التحرير: ٤٨٢/٢، التحصيل: ٢٥٦/١. وانظر: فصول أصول النفس : ص ٤٤، وث أصول النفس : لفهد الرومي: ص ١٤٣.

(٤) انظر: الإتنان: ١١٢/٣. وانظر: الإحكام: للآمدي: ٤٥/١ - ٤٧، شرح الروضة: ٤٨٨/١ - ٤٩١، رفع ا ارج: ٣٧٢/١، البحر ا يط الأصول: ١٥٢/٢ - ١٥٩، التحب شرح التحرير: ٢٨٩/٢، ٤٩١.

من الإنسان من النجاسات، لكن ا قيقة هجرت، فيفسر اللفظ با از، إلا إن دلت القرينة على ا قيقة^(١).
والنصوص القرآنية منها ا اص ومنها العام، فهل يشمل هذان الضابطان النصوص العامة وا اصة؟ أم يصدق
على بعضها، وحسب؟ أما ا اص فا واب عنه ا مطلب الآ .

المطلب السابع: تعريف الخاص، والقطع في تفسيره.

أولاً: تعريف الخاص.

١- ا اص لغةً: اسم فاعل من ا صوص، ضد العام؛ وهو ما ينفرد به الشخص دون من عداه، ففي تاج
العروس: «وا اص وا اصة: ضد العام، والعامة؛ وهو من صه لنفسك»^(٢)، و اُحكم: «خصه بالشيء
يخصه خصاً وخصوصاً، وخصصه واختصه: أفرد به دون غ ه»^(٣).

٢- أما اصطلاحاً: فقد عرف بتعاريف:

الأول: حكاه الآمدي، فقال: «قيل فيه: هو كل ما ليس بعام». انتقده بأنه غ مانع؛ حيث يدخل فيه
اللفظ ا همل الذي ليس عاماً ولا خاصاً؛ لأنه لا يدل على شيء أصلاً. وأقول: كما أنه يدخل فيه ا رف؛ فإنه
لفظ، لكنه لا يوصف بعام ولا خاص؛ لأنه لا يدل على مع نفسه أصلاً، ولا يظهر معناه إلا غ ه.
كما أن فيه تعريف ا اص بسلب العام، فإن قدرناه نقيضاً له، فلا يصح؛ إذ ليس تعريف ا اص بسلب العام
بأو من تعريف العام بسلب ا اص، ويلزم الدور حينئذ؛ لتوقف كل منهما على معرفة الآخر، وإن قدرنا ا من
الأضداد وبينهما واسطة - وهذا هو الصحيح؛ ا تقدم أن من الألفاظ ما ليس واحداً منهما - فلا يكون سلب
العام معيناً للخاص؛ لدلالة السلب على ما ليس عاماً ولا خاصاً.

إن اللفظ الواحد قد يكون عاماً وخاصاً باعتبارين؛ فلفظ العاقل عام بالنسبة إ أفراد: كا ن والإنس،
وخاص بالنسبة إ ا يوان؛ لاشتماله على العاقل، وغ ه: كالبهائم، والإنسان عام بالنسبة إ أفراد: الذكر
والأنثى، ولكنه خاص بالنسبة للنوع الأعلى؛ وهو العاقل؛ لاشتماله على الإنسان وغ ه: كا ن، ولفظ الذكر عام
بالنسبة لأفراده، وخاص بالنسبة إ الإنسان، فسلب العموم لا يدل على ما هو خاص باعتبار أفراد^(٤).

الثا : هو«اللفظ الدال على مسمى واحد»^(٥): كاسم العلم، وأاء الأعداد.

(١) انظر: البحر ا يط : ٢٣١/٢.

(٢) تاج العروس من جواهر القاموس: رضى الزبيدي: ٥٥٢/١٧، وانظر: الع : ١٣٤/٤، القاموس ا يط: ٢٥٨/٢.

(٣) اُحكم: ٤٩٧/٤.

(٤) انظر: الإحكام: للآمدي: ٢٤٢/٢.

(٥) إرشاد الفحول: ٦٢٧/١، وهو تعريف البردوي، انظر: كشف الأسرار: ٣٠/١. وانظر: الكليات: ص٤١٤. وانظر: بوث : أصول النفس :
ص٤٩، وفيه: «اللفظ الواحد الدال على مفرد معين»، قواعد النفس : ٦١٠/٢.

الثالث: هو «ما دلّ على كثرة صوصة»^(١): كلفظ الإنسان بالنسبة إ ا يوان العاقل، ولفظي الذكر والأنثى بالنسبة إ الإنسان.

ويرد على هذين التعريفين أنهما غ ماعين؛ فإنّ الأول رج الثا ؛ وهو ا اص النس ، والثا رج الأول؛ وهو ا اص ا طلق، ويؤخذ على الثا أنّ فيه تعريفاً للشيء بنفسه؛ حيث ورد فيه كلمة " صوصة".

الرابع: هو «الذي لا يستغرق الصا له من غ حصر»، وهذا غ مانع؛ فإنه يشمل العام الذي خصص؛ فإنه لا يستغرق الصا له^(٢).

ا امس: هو «كلّ لفظ وضع ع واحد على الانفراد وانقطاع ا مشاركة»^(٣).

السادس: لاحظ أنّ اللفظ ا اص يطلق على أمرين:

١- ما يدلّ على شيء واحد؛ يث لا يشترك معه غ ه فيه أصلاً؛ لأنه لا يدلّ على أفراد متشابهة: كالأعلام والأعداد، مثل: زيد؛ يدلّ على واحد وحسب، وا مسة تدلّ على مسمى واحد لا تمل غ ه.

٢- ما دلّ على أفراد ددة، وهو فرد من لفظ يعمه مع أفراد غ ه: كما تقدم لفظ الإنسان^(٤)، فلذلك عرف بأنه: «اللفظ الدالّ على مسمى واحد، وما دلّ على كثرة صوصة»^(٥).

وكن أن نصطلح على تسمية الأول: ا اص ا طلق، والثا : ا اص النس ، فنعرف ا اص ا طلق بأنه: اللفظ الدالّ على معين واحد لا يشمل غ ه، ونعرف ا اص النس بأنه: اللفظ الدالّ على كثرة معينة يرها عن كثرة أخرى تشترك معها اسم واحد.

وقد مثل للخاص بقوله - : دُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ [الدخان: ٤]، وقوله - : يَتَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ [المائدة: ٦٧]، وقوله: فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا [الأحزاب: ٣٧]، وقوله: أَرْكَبُوا وَأَسْجُدُوا [ج: ٧٧]، وقوله: مِائَةَ جَلْدٍ [النور: ٢]، وقوله - : ثَمَنِينَ جَلْدَةً [النور: ٤]^(٦).

ثانياً: إفادة الخاص للقطع.

إن النص وا فسر- على التعريف اللذين اخترنا ا- يفيدان القطع إذا كانا خاصين؛ فاللفظ ا اص الذي لا تمل مع

(١) إرشاد الفحول: ٦٢٧/١.

(٢) علوم القرآن: للقطان: ص ٢١٧.

(٣) أصول البزدوي: ص ٦، وانظر: كشف الأسرار: ٣٠/١، ٣١، شرح التلويح: ٦٠/١، أصول التفس وفواعده: ص ٤٠٢.

(٤) انظر: الإحكام: للآمدي: ٢٤٣/٢.

(٥) البحر ا يط - الأصول: ٢٤٠/٣.

(٦) انظر: ال هان علوم القرآن: ٢١٧/٢، ٢١٨، وث أصول التفس : ص ٤٩، ٥٠، أصول التفس وفواعده: ص ٤٠٤.

غ ا تبادر أصلاً؛ وهو افسر، أو تملة احتمالاً بعيداً لا دليل عليه؛ وهو النص، يفسر بذلك ا ع ا تبادر نفساً قطعياً^(١). قال صدر الشريعة^(٢): «ا اص من حيث هو خاص؛ أي من غ ا اعتبار العوارض و ا وائع: كالقرينة الصارفة عن إرادة ا حقيقة مثلاً، يوجب ا كم، فإذا قلنا: زيد عا^٣، فزيد خاص، فيوجب ا كم بالعلم على زيد، وأيضاً العلم لفظ خاص عنه، فيوجب ا كم بذلك الأمر ا اص على زيد قطعاً»^(٣). ولقد حكى ابن ا مام الاتفاق على ذلك؛ ففي "تيسر التحرير": «البحث الرابع: الاتفاق على إطلاق قطعي الدلالة على ا اص واقع... يقل: اتفقوا على أن ا اص قطعي الدلالة، مع كونه أخص ا اراد وأظهر؛ لعدم تصريح الأئمة بذلك، وإنما يفهم من إطلاق ا م»^(٤). إذا كان ا اص كذلك بلا خلاف، فهل يفيد العام القطعية؟ هذا ا تاج ا تفصيل نفرده ا بحث الآ .

(١) انظر: و ت أصول النفس : ص ٥٠.

(٢) هو عبيد ا بن مسعود بن مود، صدر الشريعة ا بو البخاري، فقيه حنفي، أصو ، جد ، دث، مفسر، وي، لغوي، أديب، بيا ، متكلم، منطق، تو ببخارى سنة (٧٤٧ هـ). انظر: ا واهر اضية: ٣٦٩/٤، ٣٧٠، ٢٠٦٨، تاج التراجم: ص ٢٠٣، ١٥٨، الفوائد البهية: ص ١٠٩، هدية العارف : ٦٤٩/١، الأعلام: ١٦٧/٤، ١٦٨.

(٣) التوضيح: ٦٠/١، وانظر: شرح التلويح: ٦٠/١، وقال: «وعبار م هذا ا قام أن ا اص يتناول مدلوله قطعاً وبقيناً».

(٤) تيسر التحرير: ٢٦٧/١، وانظر: أصول السرخسي: ١٦٤/١، كشف الأسرار: ٤٨/١، التقرير والتحب : ٣٠٠/١. وانظر: أصول النفس وفوائده: ص ٤٠٢، ٤٠٣.

المبحث الثالث: القطع في النصوص القرآنية العامة.

المطلب الأول: تعريف العام، وألفاظه.

المطلب الثاني: الأقوال في قطعية العام، وأدلتها.

المطلب الثالث: دلالة العام المخصوص على ما بقي من أفرادها.

المطلب الرابع: مناقشة الأدلة، والترجيح بين الأقوال.

المطلب الخامس: العام الذي أريد به المخصوص.

المطلب السادس: الضوابط المستخلصة من هذا المبحث.

المطلب الأول: تعريف العام، وألفاظه.

أولاً: تعريف العام.

العام اللغة: اسم فاعل من العموم؛ وهو الكثرة والشمول والإحاطة، يقال: عم القوم بالعطية؛ لهم به، وعم اطر البلاد؛ لها، وعمهم ا؛ أحاط م و لهم، ومنه يت العمامة؛ لأنها يطر بالرأس، و ي الأعمام من أقارب اراء؛ لإحاطتهم به ومساعد م له عند الشدائد، والعامية من الناس ضد ا خاصة^(١).

وأما اصطلاحاً: فقد عرف العام بتعريفات عدة:

الأول: «ما عم شيئين فصاعداً»^(٢). وهذا فيه دور؛ لورود كلمة "عم" فيه، " هو شاملٌ للحقيقة واز، وللمشترك، وللمطلق، وأء الأعداد، والنكرات، وهي ليست من العام، فيكون غ مانع.

الثاني: عرفه الغزا بقوله: «اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيء فصاعداً»^(٣)، وأضاف بعضهم: «من غ حصر»^(٤)؛ لإخراج أء الأعداد: كسبعة؛ فإنها مستغرقة لأفرادها لكن مع ا صر، واختاره الآمدي، مع تعديل وإضافة، فقال: «هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعداً مطلقاً معاً»^(٥).

الثالث: «ما دل على مسميات دلالة لا تنحصر عدد»^(٦).

الرابع: «ما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضربة»^(٧).

الخامس: «اللفظ الدال على يء أجزاء ماهية مدلوله»^(٨).

السادس: «ما دل على استغراق أفراد مفهوم»^(٩).

السابع: «كل لفظ ينتظم عاً من الأء لفظاً أو مع»^(١٠).

(١) انظر: مقاييس اللغة: ١٨/٤، اُحكم: ١٠٦/١، تار الصحاح: ص ١٩١، تاج العروس: ١٤٣/٣٣. وانظر: البحر ايط: الأصول: ٥/٣.

(٢) التجب: شرح التحرير: ٢٣١٣/٥، وعزاه إ أكثر ا نابلة، ونقل عن ابن عقيل قوله: «وليس رضي؛ لأن قوله: "عم" وعن العموم سئل - ليس بتحديد»: الواضح: ٩١/١، واء أن فيه دوراً، كما انتقده الآمدي بأنه غ جامع، انظر: الإحكام: للآمدي: ٢٤١/٢.

(٣) استتصفي: ٢١٢/٣، وانظر: التجب: شرح التحرير: ٢٣١٥/٥، وعزاه إ أ مد ا وزي "الإيضاح"، و ا فوق "الروضة"، انظر: روضة الناظر: ص ٢٢٠.

(٤) اصول: للرازي: ٣١٠/٢، وانظر: التجب: شرح التحرير: ٢٣١٤/٥. وانظر: الإتيان: ٤١/٣، علوم القرآن: للقطان: ص ٢١٢.

(٥) الإحكام: للآمدي: ٢٤١/٢.

(٦) التجب: شرح التحرير: ٢٣١٧/٥، وعزاه إ ابن ا "جدله الكب"، وتلميذه الفخر إ اعيل.

(٧) رفع ا اجب: ٦١/٣، وهو تعريف ابن ا اجب، وانظر: التجب: شرح التحرير: ٢٣١٧/٥، إرشاد الفحول: ٥٠٩/١، ٥١٠.

(٨) التجب: شرح التحرير: ٢٣١١/٥، وهذا اختيار ارداوي.

(٩) التقرير والتجب: ٢٣٣/١، وهذا تعريف الكمال ابن ا مام، وانظر: تيسر: التحرير: ١٩٠/١.

(١٠) وهذا تعريف البزدوي: كشف الأسرار: ٣٣/١.

الثامن: قال الرازي: «هو اللفظ استغرق ميع ما يصلح له سب وضع واحد»^(١)، فقولنا: "استغرق ميع أفراد"، احترز به عما لا يتناول إلا فرداً واحداً: كاسم العلم: كأ د ومكة، فإنها تتناول واحداً معيناً، وكالنكرة سياق الإثبات: كرجل وطالب؛ لأنها لا تتناول ميع الأفراد على وجه الشمول، وإنما تتناول واحداً غ معين. وخرج بقولنا: "سب وضع واحد" مشترك؛ فإنه وضع لكل واحد من ألفاظه وضعاً تلفاً عن الآخر: كالعوض للباصرة والاربية والاسوس والذات وغ ذلك بأوضاع تلفة، وكذلك اللفظ الذي له حقيقة واز؛ فإنه لا يدل عليهما بوضع واحد معاً.

ويرد على هذا التعريف أن أء الأعداد: كعشرة وألف تدخل فيه مع أنها ليست من العام؛ فإنها مستغرقة لأفرادها بوضع واحد، ولذلك أضيف إلى هذا التعريف: "من غ حصر"؛ لإخراج أء الأعداد؛ فإنها تستغرق أفرادها مع أ صر لاف العام.

وعليه، يكون تعريف العام: «اللفظ استغرق ميع ما يصلح له بوضع واحد من غ حصر»^(٢)، وهذا التعريف هو أو التعاريف؛ لأنه جامع مانع.

ثانياً: صيغ العموم.

إن العربية ألفاظاً يعرف أ العام، قال الشوكا^(٣): «ذهب أ مهور إلى أن العموم له صيغة موضوعة له حقيقة؛ وهي: أء الشرط، والاستفهام، وأوصولات، وأ موع اعرفة تعريف أ نس، وأضافة، وأسم أ نس، والنكرة انفية، وأ فردة ألى باللام، ولفظ كل و ميع ووها»^(٤).

وتفصيل ذلك أن ألفاظ العموم على أقسام:

١ - الألفاظ التي تدل على العموم أء أ؛ وهي:

كل: كما قوله - : كُلُّ ذَايَقَةٍ أَمَاتٌ ثُمَّ إِنِّي أَرْجِعُوكَ [العنكبوت: ٥٧]، وقوله: إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

(١) أصول: للرازي: ٣٠٩/٢، وقد سبقه إليه أبو اس اعتز ، ولكن دون قوله: «بوضع واحد»: اعتمد: ٢٠٣/١، وتابعهما عليه كذون: كأ طاب، والشوكا الذي أضاف: «دفعه»؛ أي يستغرق أفراده آن واحد؛ لإخراج أطلاق والنكرة سياق الإثبات؛ فإن استفهامهما بد ، والزرركشي وأضاف: «من غ حصر»، والبيضاوي، والسمعا ، انظر: فواطع الأدلة: ١٥٤/١، الإحكام: للآمدي: ٢٤٠/٢، البحر ايط الأصول: ٥/٣، التحب شرح التحرير: ٢٣١٣/٥، إرشاد الفحول: ٥١١/١. وانظر: قواعد النفس: ٥٤٧/٢.

(٢) البحر ايط الأصول: ٥/٣، وانظر: قواعد النفس: ٥٤٧/٢، وأضاف: "دفعه"، أصول النفس وفواعده: ص ٣٨٠.

(٣) هو أبو عبد ا مد بن علي بن مد، الشوكا ، الصنعا ، ولد جرة شوكان باليمن سنة (١١٧٣هـ-)، كان شاعراً، أديباً، من علماء الأصول، والنفس ، وأديث، والفقه، والتاريخ، وأنطق، والكلام، والنحو، تو بصنعا سنة (١٢٥٠هـ-). انظر: البدر الطالع: ٢١٤/٢-٢٢٦، هدية العارف: ٣٦٥/٢، الأعلام: ٢٩٨/٦، معجم أؤلف: ٥٤١/٣، ١٤٨٩٦.

(٤) إرشاد الفحول: ٥١٨/١، وانظر: فواطع الأدلة: ١٦٧/١-١٦٩، روضة الناظر: ص ٢٢٢، الإحكام: للآمدي: ٢٤٣/٢، ٢٤٤، أية السؤل: ٣٢٢/٢.

[القمر: ٤٩]. **و يع:** كقوله - : هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا [البقرة: ٢٩]، وقوله - : وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا [آل عمران: ١٠٣]، **وأعون:** كقوله - : فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ [ا جر: ٣٠]، وقوله - : إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَتُهُمْ أَجْمَعِينَ [الدخان: ٤٠]، **وكافه:** كما قوله - : وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ [سبا: ٢٨]، **ومعشر:** كقوله - : يَمْعَشَرِ الْيَنَى وَالْإِنْسِ [الر ن: ٣٣]، [الأنعام: ١٣٠].

وصيغ: فاطبة، وعامة، ومعاشر، و ترد القرآن، وإنما السنة^(١).

٢- أء الشرط: من للعاقل، وما لغ ه، وأينما وأيان للمكان، وكلما وم للزمان، وغ ذلك: كما قوله - : مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا [فصلت: ٤٦]، وقوله - : وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا [الطلاق: ٢]، وقوله - : وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ [البقرة: ١٩٧]، وقوله - : وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ ثَقَفَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذِيرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ. [البقرة: ٢٧٠]، وقوله - : أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ [النساء: ٧٨]، وقوله - : فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ [البقرة: ١١٥]، وقوله - : كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا [آل عمران: ٣٧]^(٢).

٣- أء الاستفهام: من للعاقل، وما لغ ه، وأين للمكان، وم للزمان، وغ ذلك: كقوله - : قُلْ مَنْ يُنْجِيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالنَّجْوَى [الأنعام: ٦٣]، وقوله - : قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ [يونس: ٣١]، وقوله - : وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ [الفصل: ٦٥]، وقوله - : هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ [لقمان: ١١]، وقوله - : فَأَيِّن تَذَكُّبُونَ [التكوير: ٢٦]^(٣).

٤- أء ا و صولة: الذي، وال، واللذان، واللذان، والذين، واللا، واللائي، واللو، ومن للعاقل، وما لغ ه: كقوله - : وَالَّذِي جَاءَ بِالصَّدَقِ وَصَدَّقَ بِهِ ۖ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ [الزمر: ٣٣]، وقوله - : وَالَّذَانِ يَأْتِيَنِهَا مِنْكُمْ فَتَاذُوهُمَا [النساء: ١٦]، وقوله - : إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ [الأنبياء: ١٠١]، وقوله - : لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ [يونس: ٢٦]، وقوله - : وَالَّتِي يَأْتِيكِ الْفَحِشَةُ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ [النساء: ١٥]، وقوله - : وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعْظُوهُنَّ [النساء: ٣٤]، وقوله - : وَالَّتِي يَسْنَ مِنَ الْمَحْضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ رَأَيْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَالَّتِي لَمْ يَحْضَنْ [الطلاق: ٤]^(٤).

(١) انظر: استصفي: ٢٢٠/٣، ا صول: للرازي: ٣٣٧/٢-٣٤١، التمهيد: للإسوي: ص ٣٠٢، البحر ا يط: الأصول: ٦٤/٣، ٧٣، التحب: شرح التحرير: ٢٣٥٠/٥-٢٣٥٦، إرشاد الفحول: ٥٢٦/٢-٥٣٤. وانظر: الإتيان: ٤١/٣، علوم القرآن: للقطان: ص ٢١٢، فواعد النفس: ٥٥٩/٢-٥٦٤، أصول النفس: وفواعده: ص ٣٨١.

(٢) انظر: التفيق: ١٠٢/١. وانظر: الإتيان: ٤١، علوم القرآن: للقطان: ص ٢١٢، فواعد النفس: ٥٥٨/٢، ٥٥٩، أصول النفس: وفواعده: ص ٣٨٢.

(٣) انظر: ا صول: للرازي: ٣١٧/٢-٣٢٤، الإحكام: للآمدي: ٢٥١/٢، البحر ا يط: الأصول: ٧٣/٣-٨٢، التحب: شرح التحرير: ٢٣٤٥/٥، إرشاد الفحول: ٥٢٤/١. وانظر: الإتيان: ٤١، فواعد النفس: ٥٥٨/٢، أصول النفس: وفواعده: ص ٣٨٢.

(٤) انظر: البحر ا يط: الأصول: ٨٣/٣، التحب: شرح التحرير: ٢٣٥٠/٥، إرشاد الفحول: ٥٤٠/١، ٥٤١. وانظر: الإتيان: ٤١/٣، علوم القرآن: للقطان: ص ٢١٤، ٢١٥، فواعد النفس: ٥٤٩/٢-٥٥١، أصول النفس: وفواعده: ص ٣٨٣.

٥- النكرة سياق النفي: كقوله - : وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ [آل عمران: ٦٢]، وقوله: وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ [الإخلاص: ٤]، وقوله: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ [الشورى: ١١]، وقوله: أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَنِيجَةٌ [الأنعام: ١٠١]، أو سياق النهي: كقوله - : وَعَبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا [النساء: ٣٦]، أو سياق الشرط: كقوله - : وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ [البقرة: ١٩٧]، وقوله: وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ [التوبة: ٦]، أو سياق الاستفهام الإنكاري: كقوله - : هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ [فاطر: ٣]، وقوله: مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ [الفصل: ٧٢]^(١).

٦ - الاسم اضافة معرفة:

سواء كان مفرداً: كقوله - : وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا [النحل: ١٨]. أو كان معاً: كقوله - : وَلَا تَقُولُوا أَوْلَدَكُمْ خَشْيَةً إِمَّا لِي [الإسراء: ٣١]. وقوله - : وَلَنْ يَرْكُزَ أَعْمَلَكُمْ [مد: ٣٥]^(٢).

٧- الاسم اعرف ب "ال" الاستغراق:

سواء أكان مع مذكر سا، أم مع مؤنث سا: كقوله - : قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ [المؤمنون: ١]، وقوله: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ [البقرة: ١٩٥]، وقوله - : فَلَا تُطِيعُوا الْمُكَذِّبِينَ [ن: ٨]، وقوله: إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنِينَ وَالْقَنِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالْحَفِظِينَ وَالْحَفِظَاتِ وَالذَّكِرِينَ وَالذَّكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا [الأحزاب: ٣٥].

أو كان مع تكس: كقوله - : وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ [النمل: ٨٨]، وقوله - : وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا [الأحزاب: ٥٩]، وقوله - : الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ [النساء: ٣٤]^(٣).

٨- اسم اضافة نس والذي دخلت عليه "ال" الاستغرافية: واسم اضافة نس: لفظ لا واحد له من جنسه:

فالأول: كلفظ "أمره" من قوله - : فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ [النور: ٦٣]، أي عن كل أمر، وقوله: قَالَ إِنَّ هَذِهِ ضَيْفِي فَلَا تَفْضَحُونِ [جر: ٦٨]، وقوله: أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ [ائدة: ٩٦]،

(١) انظر: استقصى: ٢١٩/٣، اصول: للرازي: ٣٤٣/٢، ٣٤٤، التوضيح: ٩٧/١، التمهيد: للإسنوي: ص ٣١٨-٣٢٤، البحر ايط: الأصول: ١١٠/٣، التقرير والتحب: ٢٥٥/١، إرشاد الفحول: ٥٣٢/١. وانظر: الإتيان: ٤٢/٣، علوم القرآن: للقطان: ص ٢١٤، قواعد النفس: ٥٦٠/٢-٥٦٣، أصول النفس وقواعده: ص ٣٨١، ٣٨٢.

(٢) انظر: استقصى: ٢١٩/٣-٣٠٩، التمهيد: للإسنوي: ص ٣١٠-٣٢٧، البحر ايط: الأصول: ١٠٨/٣، ١٠٩، التقرير والتحب: ٢٤٩/١، التحب: شرح التحرير: ٢٣٥٨/٥، إرشاد الفحول: ٥٣٩/١. وانظر: الإتيان: ٤١، قواعد النفس: ٥٥٢/٢-٥٥٧.

(٣) انظر: استقصى: ٢١٨/٣-٢٢٢، اصول: للرازي: ٣٥٦/٢-٣٦٢، الإحكام: للآمدي: ٢٥٢/٢، التوضيح: ٨٩/١، التمهيد: للإسنوي: ص ٣١٠، البحر ايط: الأصول: ٨٦/٣، التقرير والتحب: ٢٤٨/١، التحب: شرح التحرير: ٢٣٥٧/٥، إرشاد الفحول: ٥٣٦/١-٥٣٩. وانظر: الإتيان: ٤١، علوم القرآن: للقطان: ص ٢١٤، قواعد النفس: ٥٥٢/٢، أصول النفس وقواعده: ص ٣٨١.

وقوله: وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا [النحل: ١٨]، وقوله: أَوِ الطِّفْلِ الَّذِي لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَتِ النِّسَاءِ [النور: ٣١].

والثا : كالناس من قوله - : يَتَأَيَّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْتُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى [جرات: ١٣]، والإبل من قوله - : أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ [الغاشية: ١٧]. والإنسان من قوله - : وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا [النساء: ٢٨]، وقوله - : وَتَوَمَّنْ يُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ [آل عمران: ١١٩]، وقوله: سَيَهْرُمُ الْجَمْعُ وَيُولُونَ الدُّبُرَ [القمر: ٤٥]، وقوله: وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا [الفجر: ٢٢].

٩- الصفة اشتقة ا فردة ال دخلت عليها "ال" الاستغراق:

كالزا ، والزانية من قوله - : الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ [النور: ٢]، والسارق والسارقة من قوله - : وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا [المائدة: ٣٨]، والظا من قوله - : وَيَوْمَ يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ [الفرقان: ٢٧].

واسم انس اعرف و اضاف يدخل النوع السادس والسابع، والصفة اشتقة ا عرفة بال الاستغرافية تدخل النوع السابع، وإنما أفرد ما بالذكر؛ لأنه إذا دخلت عليهما "ال" العهد، فإنهما لا يفيدان العموم، بل اصوص إذا كان اعهود خاصاً، سواء كانت للعهد الذكرى: كلفظ الرسول من قوله - : فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلاً [زمل: ١٦]؛ فإنه خاص يعود على معهود مذكور قبله هو "رسولا" من قوله - : كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا [زمل: ١٥]، أو كانت "ال" للعهد الذَّه : كلفظ "الرسول" من قوله - : وَيَوْمَ يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَكْفُلُ يَلَيَّتِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَيْبًا [الفرقان: ٢٧]؛ فإنه يعود على الذ مد < .

وإنما أفادا العموم؛ لأن "ال" الاستغراق إذا دخلت و يكن معهود، و تفد العموم تكون لغواً يته عنه القرآن، ولا ياع العلماء على استفادة العموم من ألفاظ السارق، والسارقة، والزا ، والزانية^(١). بعد استعراض تعريف العام، وألفاظه، فهل يفيد قطعية الدلالة؟ اواب فيما يـ .

(١) انظر: اصول: للرازي: ٣٦٧/٢ - ٣٧٠، الإحكام: للآمدي: ٢٥٣/٢، التوضيح: ٩٦/١، التمهيد: للإسنوي: ص ٣٢٧، البحر ايط الأصول: ٩٦/٣، ٩٨، النج شرح التحرير: ٢٣٦١/٥، ٢٣٦٢. وانظر: الإتيان: ٤١/٣، ٤٢، علوم القرآن: للقطان: ص ٢١٥، قواعد النفس: ٥٥٣/٢، ٥٥٧، ٥٧٧، ٥٧٨، أصول التفس وفواعده: ص ٣٨١.

المطلب الثاني: الأقوال في قطعية العام، وأدلتها.

أولاً: تحرير محل الخلاف.

أع العلماء على أن العام قطعي دلالة على أصله ؛ فإن للعام دالتين: الأولى دلالة على أصله الذي وضع له اللفظ؛ بدلالته على واحد أو اثنين أو ثلاثة من أفرادهِ على الشيوع لا على التعيين ، والثانية: استغراق دلالة على كل فرد صوصه، ومثال هذا: لفظ "أؤمن" من قوله - : قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ [المؤمنون: ١]، يدل على حصول الفوز لأهل الإيمان وهذا أصله ، ويدل على فوز أحد، وزيد، وغداً من أفراد المؤمنين ، وكذلك لفظ "أسم" من قوله - : إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ [البقرة: ١٩٥]. فأما دلالة العام على أصله ، فلا خلاف بين العلماء أنها قطعية، وعليه، فتفسد العام بأصل معناه تفسد قطعي، وقد حكى الإمام على ذلك غداً واحد، الذين ينازعون قطعية دلالة على كل فرد صوصه: فمن نصوص الشافعية: ما قال الغزالي: «واختار أنه نص أقل ما مع كما ذكرناه، ظاهر فيما وراءه ووجهه ظاهر»^(١)، والإمام: «أن العام دالتين: إحداها: على أصله هي نص، والأخرى على استغراق الأفراد... وكل حقيقة يدل اللفظ فيها على مع ، والدلالة الإفرادية عليه قطعية، فلذلك يطلب ما از»^(٢). ومن نصوص النابلة: ما قال ارداوي: «قد علمنا قررناه أن لفظ العام له دالتان: دلالة على أصله الذي اشتركت فيه أفراد... ودلالته على كل فرد من أفرادهِ من خصوص... أما الأولى: فقطعية بلا شك، وهو لوافق، ومع القطع فيه دلالة النصوصية؛ أي: هو نص بالقطع فيه من هذه الشبهة، فيكون كدلالة الأصل، والدلالة الثانية لل خلاف»^(٣).

ولكن ماذا عن الدلالة الثانية للعام؛ وهي دلالة على كل فرد صوصه، هل هي قطعية؟

ثانياً: أقوال العلماء في دلالة العام على كل فرد بخصوصه، وأدلتهم.

أ- الأقوال: اختلفت هذه المسألة على قولين:

الأول: مذهب أكثر النفية؛ وهم هور مشايخ العراق، وعامة متأخريهم منهم: أن دلالة العام على كل فرد صوصه قطعية^(٤)، قال السرخسي: «واذهب عندنا: أن العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعاً، لئلا يصح

(١) انخول: ١٤٠/١، وانظر: البحر ايط الأصول: ٢٩/٣، وعز ذلك إمامزري، شرح المي على جامع: ٥١٤/١، وانظر كلام العطار فيها اوضع نفسه.

(٢) الإمام: شرح نهج: لتاج الدين السبكي: ١٤٢/٢. ونسب هذا إبيه، انظر: رفع ااجب: ٤٤٦/٣.

(٣) التجب: شرح التحرير: ٢٣٤١/٥، وانظر: ٢٣٣٨/٥، تصر البعلي: ص ١٠٦/١، شرح الكوكب المن: ١١٤/٣.

(٤) منهم اصاص، والكرخي، والقاضي أبو زيد، والبزدوي، انظر: كشف الأسرار: ٣٠٤/١، التقرير والتجب: ٣٠٠/١.

موجب للحكم فيما تناوله، يستوي ذلك الأمر والنهي وإلا فيما لا كُن اعتبار العموم فيه؛ لانعدام له»^(١)، وهو مذهب الشاط من الكية^(٢).

وحكاه ارداوي عن بعض النابلة، ورواية عن الشافعي، واعتزلة^(٣).

وعزاه إ الشافعي الغزا ، فقال: «وقال الشافعي : : العام نص كل ما يصلح أن يكون متناولاً له»^(٤)، فقولته: "نص"، يدل على أنه قطعي الدلالة على أفرادها، كما عزاه غ واحد عن الشافعي^(٥).

وقد أنكر أبو الحسن الطائي^(٦) هذا النقل عن الشافعي، ورد ذلك بأنهم ربما أخذوا ذلك من لفظ "نص"، والشافعي يسمي الظاهر نصاً، فلا يكون قطعي الدلالة^(٧).

الثا : مذهب أكثر العلماء: كأ منصور المتردي، ومشايخ رقد من انفية، والكية، والشافعية، والنابلة: أن دلالة العام على أفرادها ظنية^(٨).

ب - أدلة الفائل بالظنية ومنافستها:

دليلهم الأول: أن صيص العمومات شاع نصوص الشريعة، فكث ما يطلق العام ويراد بعضه، > لقد شاع العلماء قوم: ما من عام إلا وقد خص، ما عدا آيات قليلة تخص، وعدوا منها: قوله - : وَاللَّهُ يَكُلُّ شَيْءٍ عَلَيْهِ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله - : لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ [البقرة: ٢٨٤]، وقوله - : وَلَا يَظِلُّ رَبُّكَ أَحَدًا [الكهف: ٤٩].

خاصة وأن التخصيص يصح عندهم بالدليل التراخي وبغ استقلال، فيكون كذا، ومادام احتمال التخصيص ا ملة وارداً على عام مع ، فلا يقطع بدلالته على أفرادها؛ لوجود ذلك الاحتمال الغالب، ومع الاحتمال ينتفي القطع، وإن يكن ورد الاحتمال عليه صوصه^(٩).

(١) أصول السرخسي: ١٣٢/١. وانظر: أصول النفس وقواعده: ص ٣٨٨.

(٢) انظر: اوافقات: ٤٦/٤.

(٣) انظر: التجب شرح التحرير: ٢٣٣٩/٥، ٢٣٤٠، وانظر: تصر البعلي: ص ١٠٦.

(٤) انخول: ١٣٩/١.

(٥) ومنهم الغزا ، وادوي ، وابن دقيق العيد، والأبياري. انظر: البحر ايط : ٢٧/٣.

(٦) هو أبو الحسن علي بن حمد، عماد الدين الطائي، المعروف بالكيا اراسي، والكيا يع الكبة بلغة الفرس، يلقب بشمس الإسلام، ولد بطستان سنة (٤٥٠هـ)، وهو مفسر، دت، أصو ، فقيه شافعي، تو ببغداد سنة (٥٠٤هـ). انظر: انتخاب: ص ٤٣٣، وفيات الأعيان: ٢٨٦/٢-٢٩٠، ٤٣٠، سد أعلام النبلاء: ٣٥٠/١٩-٣٥٢، ٢٠٧، طبقات الشافعية الكي: ٢٣١/٧، ٩٣٢، طبقات الشافعية: ٢٨٨/١، ٢٥٧.

(٧) انظر: البحر ايط : ٢٧/٣، ٢٨.

(٨) انظر: أصول السرخسي: ١٦٤/١، كشف الأسرار: ٣٠٤/١، الإاج: ٨٧/٢، ٨٨، ع ا واعم وشرحه للمحلي: ٥١٤/١، البحر ايط

الأصول: ٢٦/٣، التقرير والتجب: ٣٠٠/١، التجب شرح التحرير: ٢٣٣٨/٥-٢٣٤٠، شرح الكوكب ان: ١١٤/٣.

(٩) انظر: كشف الأسرار: ٣٠٤/١، التوضيح: ٧١/١، الإاج: ٨٨/٢، ع ا واعم وشرحه للمحلي: ٥١٥/١، تصر البعلي: ص ١٠٦، التقرير والتجب :

وأجاب القائلون بالقطعية:

أولاً: أم لا يسلّمون كثرة الخصصات من العمومات؛ لأن التخصيص عندهم لا يكون إلا بدليلٍ مقارنة مستقل، وهذا محلّ العام بخصوص قليلاً، فإنّ الدليل إن كان متراحياً فهو نسخ جزئي، فلا يؤثر قطعية دلالة العام على ما بقي من الأفراد، وإن كان غامضاً مستقلاً: كالاستثناء والصفة والشرط، فلا يعد صيصاً، ولا يؤثر القطعية، وكذلك إن كان العقل هو الخصص، فلم يبق إلا الخصص مقارنة مستقل وهو قليل جداً، فلا يؤثر قطعية ما يثبت صيصه^(١).

رد الظنيون: مع كون التخصيص - حسب اصطلاح القطعي - قليلاً، لكن يؤثر إفادته للظنية هو كثرة إرادة البعض من إطلاق لفظ العام، سواءً بي صيصاً أو لا، فإنه لا مشاحة الاصطلاح^(٢).

فأجاب القائلون بالقطعية: إن كثرة إرادة البعض لا تؤثر كلّ عام بعينه، كما لا تضر كثرة احتمال الأجزاء قطعية دلالة كلّ خاص بعينه، واعتد به هو الاحتمال الناشئ عن دليلٍ كل نص صوصه، وهذا جواب هو الدليل الأول للقائل بالقطعية.

وكن الجواب بالقول: إنا لا نسلم تأثر كثرة إرادة البعض تلك على القطعية؛ فإن إرادة البعض بسبب الاستثناء وغه ما عددوه من الخصصات اتصله، وكذلك بسبب التخصيص بالعقل، والدليل السمعي التراخي لا تنفي قطعية دلالة العام على ما بقي من أفراد مادام الأرج بتلك الخصصات ددأ، على ما سيأققيه مطلب الثالث عند الكلام عن صيص العام وأنواع الخصصات، وأثرها.

دليلهم الثا: أن صيغ العموم قد يرد عليها تأكيد مع العموم فيها: كقوله - : فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ [أجر: ٣٠]. فلفظ "الملائكة" عام، و"كلهم أجمعون"، مؤكّدان مع العموم، ولا فائدة ذا التوكيد إلا نفي احتمال الصوص لفظ العام، فدل على أنّ غاية ما يدل عليه العام ظنية وله مع أفراد، ولو كانت دلالة قطعية ينتفي فيها الاحتمال لكان التوكيد عبثاً لا فائدة فيه، وبته القرآن عن ذلك^(٣).

و الجواب عن ذلك: بأنّ مع القطعية دلالة العام هو نفي احتمال التخصيص احتمالاً ناشئاً عن دليل، لا نفي مطلق الاحتمال، وتكون للتوكيد فائدة؛ وهي قطع احتمال التخصيص عن العام مطلقاً، فلفظ "الملائكة" عام قطعي الدلالة على سجود الملائكة، ولكن مطلق احتمال التخصيص قائم، ولكنه لا يؤثر نفي القطعية؛ لأنه ينشأ عن دليل، فلما جاء المؤكّدان "كلهم أجمعون"، انتفى احتمال التخصيص أصلاً، ذلك الذي

١/٣٠٠، ٣٠١، التحب: شرح التحرير: ٢٣٣٩/٥، شرح الكوكب المنير: ١١٥/٣، تيسر التحرير: ٢٦٧/١.

(١) انظر: التوضيح: ٧٢/١، التقرير والتحج: ٣٠١/١، تيسر التحرير: ٢٦٨/١.

(٢) انظر: التوضيح: ٧٢/١، التقرير والتحج: ٣٠١/١، تيسر التحرير: ٢٦٨/١.

(٣) انظر: ريج الفروع على الأصول: للزحلي: ٣٢٦، البحر الراطب: الأصول: ٢٨/٣.

ينشأ عن دليل، وهذا مع قول صدر الشريعة: «إن أريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال، فهو لا ينافي القطع بأمره. أراد؛ وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل، فيجوز أن يكون العام قطعياً مع أنه تملأ صوص احتمالاً غاشياً ناشئاً عن الدليل، كما أن الأمر قطعي مع احتمال الأمر كذلك، فيؤكّد العام بـ "كل، وأمره"؛ ليس كما، ولا يبقى فيه احتمال الأمر أصلاً، كما يؤكد الأمر مثل: جاء زيد نفسه أو عينه؛ لدفع احتمال الأمر بأن يرسله أو كتابه، وإن أريد أنه تملأ التخصيص احتمالاً ناشئاً عن دليل، فهو نوع»^(١).

ج- أدلة الفائل بالقطعية، ومنافستها.

الدليل الأوّل: قياس العام على الأمر؛ فإن اللفظ الأمر وضع حقيقة للدلالة على معين، فيكون قطعياً دلالة عليه، ولو مع احتمال إرادة الأمر طالما أنه يقيم عليه دليل، وكذلك العام؛ فقد وضع حقيقة لاستغراق أفرادها، فيكون قطعياً دلالة عليها، ولا يضره احتمال التخصيص الذي ينشأ عن دليل؛ فإنه ملحق بالعدم كما الأمر، ولا تعد كثرة التخصيص العمومات -إن سلّمت- دليلاً يثبت احتمال التخصيص كل عام بعينه، كما لا تعد كثرة الأمر الأمر دليلاً يثبت احتمال الأمر كل لفظ خاص بعينه^(٢).

ونوقش ذلك بأن شيوع التخصيص العام أشد من شيوع الأمر؛ فلذلك أثر قطعية العام دون الأمر^(٣). وأجيب: لا نقطع بنفي وجود قرينة الأمر؛ وذلك كاف لإثبات احتمال الأمر؛ وقياس العام عليه^(٤). الدليل الثاني: لو كانت دلالة العام ظنية، فجاز أن يراد من اللفظ العام بعضه، لكان ذلك تليسياً، وتكليفاً لا يطاق؛ لعدم إمكان معرفته أراد أصلاً.

ونوقش هذا بقوم: أما التليس، فممنوع؛ لأن الكلام فيما إذا تظهر قرينة صارفةً ونقطع بانتفائها، والتليس إنما يصل فيما لو قطعنا بعدم القرينة، ومع ذلك يرد باللفظ عمومته. إنه يلزم التليس الأمر أيضاً، لقيام احتمال الأمر، فينبغي أن يشترط فيه القطع بنفي إرادة الأمر أصلاً، وأنتم تقولون بقطعيته مع ذلك، فما كان جواباً لكم هناك فهو جوابنا هنا، وأجاب: أنه يكتفى لقطعية الأمر نفي احتمال الأمر الناشئ عن دليل فقط، وإن قام مطلق الاحتمال، وذلك بالإجماع. والعام مثله. لا يلزم تكليف بقدر؛ لأن المطلوب هو العمل بظاهر العام > يقوم دليل التخصيص، لا العمل بأمره على تقدير الظنية^(٥).

الدليل الثالث: لو جاز أن يطلق العام ويراد بعضه بلا قرينة، لأدى ذلك إلى عدم الوثوق باللغة والشرع

(١) التوضيح: ٧٢/١.

(٢) انظر: أصول السرخسي: ١٣٧/١، كشف الأسرار: ٣٠٥/١، التوضيح: ٧١/١، التقرير والتحب: ٣٠١/١، ٣٠٢، تيسر التحرير: ٢٦٩/١.

(٣) انظر: التوضيح: ٧١/١.

(٤) انظر: السابق نفسه.

(٥) انظر: أصول السرخسي: ١٣٨/١، كشف الأسرار: ٣٠٥/١، التوضيح: ٧١/١، ٧٢، التقرير والتحب: ٣٠١/١، تيسر التحرير: ٢٦٩/١.

بالكلية، وارتفاع الأمان؛ إذ إن كثرة من خطابات الشرع عامة^(١).

ينافس بأنه يؤدي إارتفاع الأمان لو قلنا بأن العام لا دلالة له، ولكننا نقول إن له دلالةً ظنيةً على أفرادهِ، وقطعيةً على أصلهِ، ومع هذا القدر يتم الوثوق بعمومات الشرع، إن كثرة من نصوص الشرع لا يرد عليها ذلك. الدليل الرابع: وهو دليل اعتزلة: فإن أصلهم أنه لا وزن تأخذ البيان عن المطاب، فلو جاز أن يراد به ظاهره؛ وهو استغراقه جميع أفرادهِ، لكان تأخذ للبيان عن المطاب، وهو الوجود عندهم؛ فوجب أن يكون دالاً على استغراق أفرادهِ قطعاً^(٢).

وإبأن الدلالة الظنية كافية لإمكان العمل، فلا يكون البيان متأخراً؛ لوجوب العمل به كل أفرادهِ، لكن وجوباً ظنياً، لا قطعياً.

الدليل الخامس: عنه الشاطبي بقوله: «ولقد أدى إشكالُ هذا الوضع [كون العام إذا خص لا يبقى حجة]، إشاعة أخرى، وهي أن عمومات القرآن ليس فيها ما هو معتد به حقيقة من العموم، وإن قيل بأنه حجة بعد التخصيص، وفيه ما يقتضي إبطال الكليات القرآنية، وإسقاط الاستدلال به، إلا أنه من التساهل وسد الظن، لا على قيق النظر والقطع بما حكم، وهذا - إذا تؤمل - توه الأداة الشرعية، وتضعيف الاستناد إليها»^(٣).

الدليل السادس: قرره الشاطبي فقال: «وأيضاً، فمن العلوم أن الذبح بعث واعم الكلم، واختصر له الكلام اختصاراً على وجه هو أبلغ ما يكون، وأقرب ما يمكن التحصيل، ورأس هذه واعم التعب العمومات، فإذا فرض أنها ليست موجودة القرآن جوامع، بل على وجه تفتقر فيه إحصاءات ومقيدات وأمور أخرى، فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع تنصرة»^(٤).

هذه هي الأقوال المسألة مع ما جرى من مناقشات بها، اذهب، بقي الترجيح بينها، ولكن سأثبت الطلب الآ دلالة العام الذي دخله التخصيص، لضرورته الترجيح، أعقبه به.

(١) انظر: التوضيح: ٧١/١.

(٢) انظر: البحر الريطي: ٢٧/٣، نقله الزركشي عن الأبياري "شرح الهمان".

(٣) إوافقات: ٤٧/٤، ٤٨.

(٤) السابق: ٤٨/٤، ٤٩.

المطلب الثالث : دلالة العام المخصوص على ما بقي من أفرادهِ .

أولاً: تعريف التخصيص:

١ - عرفه عامة النفية؛ وبعض الشافعية بأنه: بيان أن العام أريد به بعض أفرادهِ بدليلٍ مستقل عنه، مقارنة له .
فقولنا: "مستقل"، يع أنه غ متعلق بالعام لفظاً، وإا هو كلام مستبد بنفسه؛ فالاستثناء والصفة والشرط والغاية غ مستقل، فلا يكون صيماً .
وقولنا: "مقارن"، يع أنه موصول به مذكور عقبه، فيحترز به عن غ المقارن، فالإخراج به يكون نسخاً للعام بعض أفرادهِ، لا صيماً^(١) .

وقد مثل للتخصيص عند النفية بقوله - : فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ [البقرة: ١٨٤]، مع قوله - الآية التالية: فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ [البقرة: ١٨٥]، «ففي آي الصيام علم يء إاص بعد العام من غ تراخ، فكان إاص مبيناً للعام على سبيل التخصيص»^(٢) .

و هذا التمثيل نظر؛ لأننا نقول: إن قوله - : فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ [البقرة: ١٨٥]، تمل معني : الأول: من كان مقيماً غ مسافر، والثا : من حضر هلال رمضان، كما تقول: شهد فلان إامعة؛ أي حضرها، فيكون التفس الثا أعم من الأول؛ فإنه يشمل إاسافر وإريض، كما يشمل إقيم الصحيح^(٣) .

فعلى إاع الأول: لا يصح إثال صيماً؛ فإن الآية الأو عامة كل مريض ومسافر أنه يرخص له الفطر والقضاء بعد رمضان، والآية الثانية عامة كل من كان مقيماً أنه يب عليه الصوم، وهذا ضد إاسافر إذكور الآية الأو ، فأين التخصيص؟ إقيم عام يشمل الصحيح وإريض، فتكون من باب ذكر العام بعد إاص فيما يتعلق بذكر إريض الآية الأو ، فأين التخصيص أيضاً؟

وعلى إاع الثا لا يصح كذلك؛ لأن قوله - : فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ [البقرة: ١٨٥]، يعم الصحيح إقيم، وإريض وإاسافر، والآية الأو خاصة إريض وإاسافر، فيكون من باب ذكر العام بعد إاص، لا العكس .
نعم يصح فيما لو لنا ذلك على إاع الثا ؛ أي من كان شاهداً دخول رمضان، فيشمل إقيم الصحيح، وإاسافر، وإريض، مع قوله - بعد ذلك: وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ [البقرة: ١٨٥]، فإنه يكون من باب ذكر إاص بعد العام فيكون صيماً؛ لأنه بدليلٍ مقارنة، مستقل عنه لفظاً؛ فإن الواو

(١) انظر: كشف الأسرار: ٣٠٦/١، التقرير والتحج: ٣٠٤/١، وب إقصود بعامة النفية، فقال: «وهم الكرخي وعامة إآخرين» .

(٢) معاي القبول والرد: ص ٧٠١، ٧٠٢، ذكره الدكتور عبد القادر ويعزه إ أحد، و أف على غ ه، على أن التمثيل ذا فيه نظر .

(٣) انظر: البحر إيط التفس: ٤٨/٢، إرشاد العقل السليم إ مزايا القرآن الكر : لأ السعود العمادي: ٢٠٠/١ .

استثنائية، كما قال أبو السعود^(١): «وقيل: من شهد منكم هلال الشهر فليصمه، على أنه مفعول به، كقولك: شهدت ا معة؛ أي صلا ا، فيكون ما بعده مصصاً له، كأنه قيل: ومن كان مريضاً وإن كان مقيماً حاضراً فيه، أو على سفر وإن كان صحيحاً، فعدة من أيام آخر؛ أي فعليه صيام أيام آخر؛ لأن اريض واسبفر بن شهد الشهر»^(٢).

و أفم على غ هذا امثال، ولعل ذلك؛ لأن التخصيص قارن مستقل نادر جداً، كما قال صدر الشريعة: «ولا في أن التخصيص بكلام مستقل مقارن غاية الندرة»^(٣).

وكن القول: من أمثلة التخصيص با قارن استقل بعض ما ي ذكره التخصيص بالسياق، ومن ذلك: قوله ا عبودات من دون ا : إِنْكُمْ وَمَاتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَرَدُونَ ﴿١٨﴾ كَاتِهُنَّ لَآءِ إِلَهَةٍ مَا وَرَدُوها وَكُلُّ فِيها خَلِيدُونَ [الأنبياء: ٩٨، ٩٩]، فهذا نص عام كل عبادات من دون ا ، وهو شامل بعمومه ا عبد من الأنبياء والملائكة والصا ، لكن هذا العموم خص منه عيسى بن مر خصصه مقارن مستقل؛ وهو قوله ا : إِنْ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ [الأنبياء: ١٠١]؛ فإنه شامل بعمومه لعيسى بن مر ×^(٤)، وهذا من التخصيص با قارن استقل كما هو واضح، وهو من العام الذي أريد به ا صوص على مذهب ا مهور.

٢- وعرفه أكثر الشافعية، ونايلة، وبعض ا نفية بأنه: قصر العام على بعض أفرادها^(٥).

٣- وعرفه أبو اس البصري^(٦)، فقال: «هو إخراج بعض ما تناوله ا طاب عنه»^(٧).

(١) هو أبو السعود مد بن يي الدين مد بن مصطفى، الأسكلي العمادي التركي، قال إ اميل باشا: «فق أن ا ه ا د»، مفسر، أصو ، فقيه حنفي، شاعر، عارف باللغات: العربية والفارسية والتركية، ولد قرب القسطنطينية عام (٨٩٨هـ-)، وكان فاضلاً ومفتياً، وشيخاً للإسلام، تو بالقسطنطينية عام (٩٨٢هـ-). انظر: طبقات ا فسرين: للأذنه وي: ص٣٩٨، ر٥٤٠، الكواكب السائرة: ٣/٣١، ١٢٢٩، البدر الطالع: ٢٦١/١، هدية العارف: ٢/٢٥٣، الأعلام: ٥٩/٧.

(٢) إرشاد العقل السليم: ٢٠٠/١.

(٣) التوضيح: ٤٣/٢.

(٤) انظر: ا هان علوم القرآن: ١٨٦/٢. وانظر: مفاتيح الغيب: ١٨٩/٢٧ - ١٩٢، ا امع لأحكام القرآن: للقرط : ١٠٣/١٦، ١٠٤، التسهيل لعلوم التل: لابن جزي: ٣١٦/٢، ٣١٧، التحرير والتنوير: ٢٣٧/٢٥، ٢٣٨.

(٥) انظر: التوضيح: ٧٤/١، رفع ا اجب: ٢٢٧/١، التقرير والتحب: ٣٠٥/١، شرح الكوكب الم: ٢٦٧/١.

(٦) هو أبو اس مد بن علي بن الطيب اعتر البصري ا ولد، من علماء الكلام والأصول، كان قليل البضاعة ا ديث، تو ببغداد سنة (٤٣٦هـ-). انظر: تاريخ بغداد: ١٦٨/٤، ١٦٩، ر١٣٦٠، وفيات الأعيان: ٢٧١/٤، ر٦٠٩، اس أعلام النبلاء: ٥٨٧/١٧، ٥٨٨، ر٣٩٣،

الوا بالوفيات: ٩٢/٤، ٩٣، ر١٦٣٠، لسان ايزان: لابن حجر العسقل: ٣٧٠/٧، ر٧٢٠١.

(٧) اعتمد: ٢٥١/١، وانظر: الإحكام: للآمدي: ٣٤٣/٢، رفع ا اجب: ٢٢٧/١، علوم القرآن: للقطان: ص٢١٧.

ثانياً: أنواع المخصصات وتأثيرها في القطعية.

تنقسم مصصات العام إ قسم :

مصصات متصلة: وهي ما لا يستقل بنفسه عن لفظ العام، بل يكون مرتبطاً به.

و مصصات منفصلة: وهي ما يستقل بنفسه عن لفظ العام، فلا يكون مرتبطاً به، سواء كان كلاماً أو غ^(١).

وهذا اخصصات ليست ل اتفاق عدها كذلك، ولا تأثرها، وفيما يشرح موجزاً، مع بيان أثرها. ولا بد قبل ذلك من التنويه بأن القائل بأن دلالة العام على أفرادها ظنية يقولون بظنية دلالة بعد ورود هذه اخصصات من باب أو كما هو واضح، إلا فيما يتعلق بالتخصيص بالعقل، وإما يظهر أثر هذه اخصصات عند القائل بأن دلالة العام على كل فرد صوصه قطعية.

١- اخصصات اتصلة. وهي عند ا مهور: الاستثناء اتصل، والشرط، والغاية، والصفة، وزاد بعضهم بدل البعض من كل^(٢).

الأول: الاستثناء اتصل: كقوله - : إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ [ا جر: ٤٢]، وقوله: وَلَا تَجِدُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا يَالِقِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ [العنكبوت: ٤٦]، وقوله: مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ [يونس: ٣]^(٣).

الثا : الشرط: كقوله: كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ [البقرة: ١٨٠]، وقوله كفارة الظهار: فَمَنْ لَمْ يَحِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِإِطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا [ا ادلة: ٤]، وقوله - : وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا [النساء: ١٠١]^(٤).

الثالث: الصفة: كلفظ "مؤمنة" من قوله: وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمَنَةٍ [النساء: ٩٢]، ولفظ "متتابع"، من قوله: فَمَنْ لَمْ يَحِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا [ا ادلة: ٤]، وقوله - : فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ

(١) انظر: التوضيح: ٧٤/١، الإاج: ١٥١/٢، التقرير والتحب: ٣٠٤/١، التحب: شرح التحرير: ٢٦٣٨/٦، شرح الكوكب المن: تعريف انفصلة: ٢٧٧/٣، تعريف اتصلة: ٢٨١/٣، أصول التفس: وقواعده: ص ٣٨٤.

(٢) انظر: فواع الأدلة: ٢١٠/١، الإحكام: للآمدي: ٣٥٠/٢، الإاج: ١٥١/٢، البحر ايط: الأصول: ٢٧٣/٣، التحب: شرح التحرير: ٢٥٢٩/٦، ٢٥٣٠. وانظر: علوم القرآن: للقطان: ص ٢١٧.

(٣) انظر: للمع: ص ٩٥، فواع الأدلة: ٢١٠/١، استصفي: ٣٧٧/٢، اصول: للرازي: ٢٥/٣ - ٥٧، الإحكام: للآمدي: ٣٥٠/٢، العقد انظوم: اصوص والعموم: للقرأ: ١٧٧/٢ - ٢٥٦، البحر ايط: الأصول: ٢٧٥/٣، شرح الكوكب المن: ٢٨١/٣. وانظر: الإتيان: ٤٤/٣، علوم القرآن: للقطان: ص ٢١٧، ٢١٨، أصول التفس: وقواعده: ص ٣٨٥.

(٤) انظر: للمع: ص ٩٩، فواع الأدلة: ٢٢٢/١، استصفي: ٣٩٥/٢، اصول: للرازي: ٥٧/٣ - ٦٣، الإحكام: للآمدي: ٣٧٩/٢، العقد انظوم: ٢٥٧/٢ - ٢٧٦، رفع ااجب: ٢٩٤/٣، البحر ايط: الأصول: ٣٢٧/٣، شرح الكوكب المن: ٣٤٠/٣. وانظر: الإتيان: ٤٤/٣، علوم القرآن: للقطان: ص ٢١٨، أصول التفس: وقواعده: ص ٣٨٥.

﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [اعون: ٤، ٥] ^(١).

الرابع: الغاية: كقوله - : وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ [البقرة: ٢٢١]، وقوله: وَإِنْ كُنْ أُولَتْ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمَلَهُنَّ [الطلاق: ٦]، وقوله: فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ [الأئدة: ٦] ^(٢).

ا امس: بدل البعض من كل: كقوله - : وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا [آل عمران: ٩٧]، ولفظ "نصفه" من قوله: قُرْآنًا لِّأَلِّيلًا ﴿٢﴾ نَصْفَهُ، وَأَنْقَضَ مِنْهُ قَلِيلًا [ازمل: ٢، ٣]، ولفظ "كث" من قوله: ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ [الأئدة: ٧١] ^(٣).

ويؤخذ على هذا: أن ا ثالين الآخر ين لا يفيدان العموم أصلاً؛ إذ ليس لفظ "قليلاً"، ولا الواو "عموا" من ألفاظ العام، وأما الأول فيصلح مثلاً؛ لأن لفظ "الناس" عام.

هكذا ذكر القائلون بظنية دلالة العام هذه ا خصصات، ولكن ا نفية يوافقوهم ذلك؛ حيث اشترطوا ا خصص أن يكون مستقلاً بصيغته عن صيغة العام، فإن كان غ مستقل - كهذه ا خصصات عند ا مهوور - فلا يكون صيغاً، قال صدر الشريعة: «قصر العام على بعض ما تناوله لا لمو من أن يكون بغ مستقل: وهو الاستثناء والشرط والصفة والغاية، أو مستقل: وهو التخصيص» ^(٤)، وقال التفتازا: «وأما عند ا نفية، ففيه تفصيل: وهو أنه إما أن يكون بغ مستقل، أو مستقل: والأول: ليس بتخصيص، بل إن كان بإلا وأخو ا فالاستثناء، وإلا فإن كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط، وإلا فإن كان بإ وما يفيد معناها فغاية، وإلا فصفة» ^(٥). وعليه، فدلالة العام على أفرادها الباقية بعد الاستثناء دلالة قطعية عندهم إذا كان است معلوماً؛ لانتفاء الشبهة دلالة العام؛ فإن ا تأتي من جهالة اخرج، أو احتمال القيد للتعليل، وكلا ا متف هنا، وأما إن كان اخرج هولاً، فإنه عل دلالة العام ظنية؛ لأنه يورث العام شبهة دلالة على أفرادها، والصفة والغاية والشرط كالاستثناء ذلك، ففي التلويح: «العام ا قصور على البعض لا لمو من أن يكون مقصوراً على البعض بغ مستقل أو مستقل: فعلى الأول: إن كان ا خصص اخرج معلوماً فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض؛ لعدم مورث الشبهة... وإن كان هولاً:

(١) انظر: فواطع الأدلة: ٢٢٥/١، ا صول: للرازي: ٦٩/٣، الإحكام: للآمدي: ٣٨٣/٣، العقد انظوم: ٢٨٧/٢، رفع ا اجب: ٢٩٧/٣، البحر ا يط: الأصول: ٣٤١/٣، شرح الكوكب ا: ٣٤٧/٣. وانظر: الإتيان: ٤٤/٣، علوم القرآن: للقطان: ص ٢١٨، أصول التفس وفواعده: ص ٣٨٥.

(٢) انظر: التلمع: ص ٩٩، فواطع الأدلة: ٢٢٤/١، ا صول: للرازي: ٦٥/٣ - ٧٧، الإحكام: للآمدي: ٣٨٣/٢، رفع ا اجب: ٢٩٧/٣، البحر ا يط: الأصول: ٣٤٤/٣، التجر: شرح التحرير: ٢٦٨/٦، شرح الكوكب ا: ٣٤٩/٣. وانظر: الإتيان: ٤٤/٣، علوم القرآن: للقطان: ص ٢١٨.

(٣) انظر: التجر: شرح التحرير: ٢٥٣٠/٦. وانظر: الإتيان: ٤٤/٣، علوم القرآن: للقطان: ص ٢١٨.

(٤) التقيح: ٦٨/١، وانظر: التوضيح: ٧٤/١.

(٥) التلويح: ٧٤/١.

كما إذا قال: عبده أحرار إلا بعضاً، أورد ذلك جهالةً الباقي فلم تصلح حجةً إلا أن يتبين اراداً^(١).

٢- اخصصات انفصلة.

اتفق القائلون بالقطعية والقائلون بالظنية دلالة العام على أفراده على أن جواز قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل يعد صيماً، وشرط القطعيون أن يكون مقارناً، وعدوا من أهم الأدلة المستقلة: النص، والس، والعقل. قال الزركشي: «التخصيص بالأدلة انفصلة... وقد ذكروها ثلاثة: الس، والعقل، والدليل السمعي»^(٢)، ومنها الإجماع والقياس^(٣)، وقال التفتازاني: «وأما عند الظنية، ففيه تفصيل: وهو أنه إما أن يكون بغير مستقل، أو مستقل، والأول ليس بتخصيص... والثاني هو التخصيص، سواء كان بدلالة اللفظ أو العقل أو الس أو العادة»^(٤).

وواضح أن القائل بالظنية دلالة العام على أفراده يقولون بظنيتها بعد ورود هذه اخصصات عليه من باب أو ، وكذلك يرى القائلون بالقطعية أن هذه الأدلة قد تؤثر دلالة العام فتجعلها ظنية بعد أن كانت قطعية. ولكن الأمر ليس على إطلاقه، فهو تاج لشيء من التفصيل والتحقيق تسمية هذه الثلاث خصصات، وتأثيرها على قطعية العام > عند القائل بالظنية، وخاصة قرينة العقل.

الأول: الدليل السمعي [النص من الكتاب والسنة]:

اتفق العلماء على صيغ عام القرآن بقطعي الدلالة من القرآن والسنة المتواترة، واختلفوا التخصيص بالظني بناء على اختلافهم قطعية العام: فالقائلون بالظنية دلالة يرون جواز صيغته بالدليل الظني، والقائلون بالقطعية يشترطون أن يكون الدليل اخصصاً قطعياً كذلك.

ومثل هذا ما اتفقوا عليه وهو صيغ الكتاب بالكتاب، فالذي يعيننا هذا اقام أن نبين أن القائل بالقطعية يرون أن العام إذا اخصص، فإنه يصح ظني الدلالة على ما بقي من أفراد بعد التخصيص؛ وعليه فيكون العام الذي اخصص منه البعض بدليل ظني الدلالة على أفراد باتفاق العلماء، > عند الظنية، قال التفتازاني: «وإن كان اخصص هو الكلام، فالعام فيه اختلاف، فعند الكرخي^(٥) لا يبقى حجة أصلاً، وعند البعض إن كان اخصص معلوماً قطعياً الباقي، وإن كان هولاً يسقط اخصص، ويبقى العام على ما كان، واختار أن

(١) السابق: ٧٩/١، و التفتيح: ٧٣، ٧٢/١: «و يعرفوا بكونه بالكلام أو غيره، لكن يجب هناك فرق، وهو أن اخصص بالعقل ينبغي أن يكون قطعياً؛ لأنه حكم الاستثناء، لكنه حذف الاستثناء معتمداً على العقل على أنه مفروغ عنه».

(٢) البحر ايطي: الأصول: ٣/٣٥٥.

(٣) انظر: الإتيان: ٤٥/٣، مقدمة أصول الفقه: لابن القصار: ص ٢٤٩.

(٤) التلويح: ٧٤/١.

(٥) هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسن الكرخي، نسبة إلى كرخ جدان، حيث ولد عام (٢٦٠ هـ)، انتهت إليه رئاسة الظنية في العراق، وكان من أهل التخرج، كثر العلم والرواية، توفي ببغداد سنة (٣٤٠ هـ). انظر: انتظم تاريخ الملوك والأمم: لابن جوزي: ٨٥/١٤، ٢٥٢٩، س أعلام النبلاء: ١٥/٤٢٦، ٤٢٧، ٢٣٨، واهر اضية: ٤٩٣/٢، ٤٩٤، ٨٩٤، توضيح الاشتباه ضبط أراء الرواة وأنسابهم وألقابهم: للقيسي: ٣١٢/٧، ٣١٣، تاج التراجم: ص ٢٠٠، ٢٠١، ١٥٥.

العام بعد التخصيص دليلٌ كُن فيه الشبهة معلوماً كان اخصص أو هولاً»^(١)، وبمعنى " كُن فيه الشبهة"، فقال: « أي: العام الذي خص منه البعض دليلٌ فيه شبهةٌ، > لا يكون موجباً قطعاً وقيناً»^(٢).

ولكن هل يقع التخصيص بكل دليلٍ معي؟ اتفق اجميع على صيص العام بالدليل السمعي ايقارن له الذكر، واختلفوا اترأخي:

فا مهوور- ومنهم علماء علوم القرآن- يرون جوار صيص العام بالدليل السمعي ااستقل، سواء كان مقارناً للعام أو مترأخياً عنه، قال الزركشي: « التخصيص يء تارةً آخر الآية... وتارةً أو... وقد يأخذ التخصيص من آية أخرى»^(٣).

وبناء عليه فقد ذهبوا إ أن قوله - : وَالْمُطَلَقَاتُ يَرْبِضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ [البقرة: ٢٢٨]، قد خص عمومها باليائسات، والصغات، وامل قوله - : وَالَّتِي يَسْنَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ أُرْبِتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّتِي لَمْ يَحْضَنْ [الطلاق: ٤]، وخص أيضاً عمومها الدال على ادخول اوعها بقوله - : غ ادخول ا: يَتَأَيَّاهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَةٍ تَعُدُّوهنَّ [الأحزاب: ٤٩].

وكذلك قوله - : وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَرْبِضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا [البقرة: ٢٣٤]، قد خص عمومها بقوله - : وَأُولَئِكَ الْأَحْمَالُ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ [الطلاق: ٤].

وقوله - : يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفِيعَةٌ [البقرة: ٢٥٤]، فيه لفظ " ا لمة" عام، خص بقوله - : الْأَخْلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ [الزخرف: ٦٧].

مع أن الآيات اخصصة مترأخية عن الآيات العامة ال دخلها التخصيص كل ما تقدم^(٤). وأما انفية، فيشترطون الدليل انفصل اخصص للعام أن يكون مقارناً له قد ذكر عقبه، وأما إذا كان مترأخياً عنه فيكون نسخاً جزئياً للعام القدر الذي دل الدليل على صيصه، قال صدر الشريعة: «وإن كان اخصص هو الكلام: فإن كان مترأخياً لا نسلم أنه صص، بل هو ناسخ»^(٥)، وقال ابن أم ااج عن التخصيص: «بيان أنه؛ أي العام أريد بعضه استقل مقارن... و يقارن؛ أي موصول بالعام؛ أي مذكور عقبه... فإن تراخى البيان اذكور عنه، فناسخ»^(٦).

(١) التلويح: ٧٩/١.

(٢) التلويح: ٨٠/١، وقال: «وقد عرفت أن العام الذي منه البعض يص طينياً»: التلويح: ٣٩/٢.

(٣) اهان علوم القرآن: ٢٢١/٢.

(٤) انظر: اللع: ص ٨١، ٨٢، اصول: للرازي: ٧٧/٣، الإحكام: للآمدي: ٣٨٩/٢، البحر ايط: الأصول: ٣٦١/٣، النج: شرح التحرير: ٢٦٥١/٦. وانظر: اهان علوم القرآن: ٢٢١/٢.

(٥) التوضيح: ٦٩/١.

(٦) التقرير والنج: ٣٠٤/١.

وعليه، فما تقدم من الأمثلة يعد عندهم نسخاً جزئياً لا صيماً، ولذلك فقد عدوا التخصيص نادراً القرآن. ويترتب على ذلك أن النسخ لا يؤثر القطعية كالتخصيص، بل يبقى العام قطعي الدلالة على أفراده الباقية بعد النسخ لا زني، ففي التوضيح: «وإن كان العام متأخراً ينسخه الخاص عندنا، وإن كان الخاص متأخراً: فإن كان موصولاً صه، فإن كان متراحياً ينسخه ذلك القدر عندنا؛ أي القدر الذي تناوله العام والخاص، ولا يكون الخاص ناسخاً للعام بالكلية، بل ذلك القدر فقط، لا يكون العام عاماً صصاً، بل يكون قطعياً الباقي، لا كالعالم الذي خص منه البعض»^(١).

الثالث: العقل.

قال الآمدي: «مذهب المهور من العلماء جواز صيص العموم بقريضة العقل، خلافاً لطائفة شاذة من المتكلمين»^(٢)، وقد عده انفية كذلك من اختصاصات للعموم، فقال صدر الشريعة: «وهو؛ أي القصر مستقل، التخصيص؛ وهو إما بالكلام أو غه، وهو إما العقل»^(٣).

ومثلوا له بقوله - : **اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ** [الزمر: ٦٢]، فقوله: "كل شيء" عام، لكنه صوص بذاته؛ فإن العقل يقطع بأنه ليس خالقاً؛ لاستحالة الدور، واستحالة خلق القدر واجب الوجود^(٤). وكذلك قوله - : **إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** [البقرة: ٢٠]، فإن العقل يقضي بتخصيصه باستحالات العقلية: كخلق شريك له^(٥). قال الطوسي: «قوله - : **وَهُوَ يَكُلُّ شَيْءٍ عَالِمٌ** [البقرة: ٢٩]، هذا عام صص بشيء أصلاً؛ لتعلق علمه - بالوحد الثلاث: مادة الواجب والممكن والمتنع، لاف قوله - : **إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** [البقرة: ٢٠]؛ فإنه عام صوص بالآلات والواجبات لا لا تدخلت اقدوره: كما معب الصدين، وكخلق ذاته وصفاته، وأشبه ذلك»^(٦). ونوقش بأنه باق على عمومته؛ فإن استحلال لذاته معدوم فلا يسمى شيئاً عند أهل السنة، واعتزلة، خلافاً للنحو^(٧)، وقد غلط الزمخشري^(٨) عندما نسب إاعتزلة أنه يسمى كذلك.

(١) التقيح: ٧٤/١.

(٢) الإحكام: للآمدي: ٣٨٤/٢، وانظر: مقدمة ابن القصار: ص٢٤٨، ٢٤٩، اللمع: ص٨١، فواطع الأدلة: ٨٣/١، اصول: للرازي: ٧٣/٣، رفع الحاجب: ٣٠١/٣، البحر ايط: الأصول: ٣٥٥/٣، ويعا واضع الآنية ال فيها ذكر أمثلة التخصيص بالعقل.

(٣) التوضيح: ٧٦/١.

(٤) انظر: اللمع: ص٨١، الإحكام: للآمدي: ٣٨٤/٢، التوضيح: ٧٦/١، رفع الحاجب: ٣٠١/٣، البحر ايط: الأصول: ٣٥٥/٣، التحب: شرح التحرير: ٢٦٤٠/٦، شرح الكوكب المن: ٢٧٩/٣.

(٥) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٤/٢.

(٦) التحب: شرح التحرير: ٢٣٨٢/٥.

(٧) انظر: البحر ايط: الأصول: ٣٥٨/٣، التحب: شرح التحرير: ٢٣٨٣/٥.

(٨) هو أبو القاسم مودين عمر بن مدامعتر الزمخشري، نسبة إ زمخشر من فرى خوارزم، حيث ولد سنة (٤٦٧هـ -)، عا بأصول الدين، والتفسر، واللغة، والأدب، سنة (٥٣٨هـ -). انظر: وفيات الأعيان: ١٦٨/٥ - ١٧٣، ٧١١، س أعلام النبلاء: ١٥١/٢٠ - ١٥٦، ٩١،

وكذلك صيص العقل عموم "الناس" من قوله - : وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا [آل عمران: ٩٧]، بالصيوان وإنا ؛ فإم غ مكلف عقلاً؛ لاستحالة تكليف من لا يفهم الخطاب، ومثله كل خطاب بتكليف^(١). واستدلوا على ذلك إيا :

١- إن التخصيص جائز الآحاد، وهو لا يوجب العلم اليقيني ، فينبغي أن يوز التخصيص بالعقل من باب أو ؛ لأنه يوجب^(٢).

٢- إنا زم بأنه لا يمكن اعتقاد الاستغراق مثل قوله - : اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ [الزمر: ٦٢]، وأمثلة إنا تقدم، وإذا كان ثبت الصوص^(٣).

وكن أن يناقش بأننا لا نسلم دخول ما تدعون صيصه أصلاً، فيكون اللفظ مستغرقاً ما استعمله فيه التكلم. وقد ذهب طائفة من العلماء ومنهم الإمام الشافعي^(٤)، والشاط^(٥) إنا هذا لا يسمى صيصاً، ففي التحج : «منع كثر من العلماء أن ما خرج من الأفراد بالعقل من باب التخصيص»^(٦)، واحتجوا إيا :

١- إن الألفاظ تدل على إنا إنا قصدها التكلم، ون زم بأن التكلم يرد الدلالة على ذاته قوله - : اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ [الزمر: ٦٢]، ولا على استحيالات العقلية قوله - : إنا اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ [البقرة: ٢٠]، ولا على إنا إنا كلف خطابات التكليف، وإن كان الألفاظ بهذا موضوعاً للدلالة على ذلك؛ لأنه لا يتصور أن يقصد بألفاظه ما ألف العقل القطعي، وإذا كان كذلك فلا تدل ألفاظه عليه، وعليه فلا يتصور فيها صيص؛ لأن التخصيص إخراج إنا تناوله اللفظ، واللفظ يتناوله أصلاً حسب قصد التكلم^(٧).

وأجيب: بأنه إخراج إنا دل عليه اللفظ حسب الوضع، وإن يشمل حسب إرادة التكلم، ولا منافاة بينهما^(٨). ٢- إن التخصيص نوع من البيان، وإنا خصص مبین، ووجود إنا إنا أن يكون بعد إنا إنا لأن البيان إنا

=

- استفاد: ص٢٢٨، ٢٢٩، ١٧٣، إنا وإنا إنا: ٤٤٧/٣، ٤٤٨، ١٦٢٨، طبقات إنا: للسيوطي: ص١٢٠، ١٢٧.
- (١) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٥/٢، التوضيح: ٧٦/١، رفع إنا: ٣٠١/٣، البحر إنا: الأصول: ٣٥٥/٣، التحج: شرح التحرير: ٢٦٤٠/٦، شرح الكوكب إنا: ٢٨٠/٣.
- (٢) انظر: فواطع الأدلة: ٨٣/١.
- (٣) انظر: فواطع الأدلة: ٨٣/١.
- (٤) انظر: الرسالة: للشافعي: ص٥٣، ٥٤.
- (٥) انظر: الاعتصام: للشاط: ٣٥٩/٣.
- (٦) التحج: شرح التحرير: ٢٦٤٠/٦، وانظر: إنا: ١٣٦/٢، وإنا وإنا إنا: وردت فيها أدلة هذه الطائفة.
- (٧) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٥/٢، إنا: ١٣٥/٢، البحر إنا: الأصول: ٣٥٦/٣، التحج: شرح التحرير: ٢٦٤٠/٦، ٢٣٨٤/٥، شرح الكوكب إنا: ٢٨٠/٣.
- (٨) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٦/٢.

بعد إشكال علق بابين، وذلك يقتضي أن يكون دليل العقل متأخراً على اللفظ ابين، واما كان سابقاً عليه دل على أن العقل لا يكون صصاً^(١).

وأجيب عنه: بأن العقل متقدم على اللفظ بذاته، لكنه متأخر عنه بوصفه، فإنما يوصف بأنه مبد بعد وجوده طاب^(٢).

٣ - التخصيص نوع من البيان، فلا يكون بالعقل قياساً على النسخ؛ فإنه لا يكون بالعقل^(٣).

وأجيب: بأنه قياس مع الفارق؛ فاستحالة النسخ بالعقل؛ لأن النسخ مبين دة اكم اقصودة نظر الشارع، ولا سبيل معرفة ذلك بالعقل، واما سبيله النقل، لاف التخصيص، فإنه مكن عقلاً؛ كما مكن باستحالة كون ذات الرب لموقفة، فلا تدخل قوله - : *اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ* [الزمر: ٦٢]^(٤).

وهؤلاء علون هذا من باب العام الذي لا خاص فيه، ففي الإماج: «وبه يظهر أن العام اراد به العموم قسمان: أحد اا قبيقي: كقوله - : *وَهُوَ يَكْلِي كُلَّ شَيْءٍ عَالِمٌ* [البقرة: ٢٩]، وقوله - : *اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ* [الزمر: ٦٢]، على ما قاله الشافعي»^(٥). ومنهم من يسميه عاماً أريد به اصوص^(٦).

وعلى أي حال فالا لاف بـ الفريق لفظي، كما ذهب إ ذلك كث من العلماء؛ فإنهم أعوا على عدم إرادة ما يأباه العقل القطعي من اللفظ العام، قال الرازي: «والأشبه عندي أنه لا خلاف اع بل اللفظ»^(٧)، و البحر ايط: «الاع لفظي؛ إذ مقتضى العقل ثابت دون اللفظ إماعاً، لكن الاف تسميته صيصاً»^(٨).

بعد هذا كله: هل يؤثر التخصيص بالعقل على قطعية دلالة العام على أفراده؟

أما ا مهوور: فإنهم قائلون بالظنية مطلقاً سواء خص العام أو ص، غ ا م أقروا بالقطع بعض ا واضع ا سبق، وإن اها بعضهم عاماً لا خاص فيه: كالشافعي، والشاط ، وقد يسميها آخرون عاماً أريد به اصوص، أو عاماً صوصاً، ومع ذلك فإنهم يقرون بالقطع فيها.

وأما ا نفية القائلون بالقطعية: فون أن العام الذي خصه العقل يبقى قطعي الدلالة على ما بقي من أفرادها، وقد تفرد صدر الشريعة بالتنبيه على ذلك، فقال: «لكن ب هناك فرق: وهو أن اصوص بالعقل ينبغي أن يكون قطعياً؛ لأنه حكم الاستثناء، لكنه حذف الاستثناء معتمداً على العقل على أنه مفروغ عنه، لا

(١) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٥/٢، البحر ايط : الأصول: ٣٥٧/٣.

(٢) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٦/٢، ٣٨٧.

(٣) انظر: السابق: ٣٨٦/٢.

(٤) انظر: السابق: ٣٨٧/٢.

(٥) الإماج: ١٣٥/٢، وانظر: الاعتصام: ٣٥٩/٣.

(٦) انظر: التجب : شرح التحرير: ٢٣٨٣/٥.

(٧) اصول: للرازي: ٧٣/٣.

(٨) البحر ايط : الأصول: ٣٥٧/٣، وعزاه إ القاضي الباقل ، وإمام ارم ، وابن دقيق العيد، والغزا ، وإلكيا الطي وغهم، وانظر: التجب : شرح التحرير: ٢٦٤١/٦، وعزاه إ السابقة ، وزاد: «ووافقهم القرا ، والتاج السبكي، وغهم، وهو الذي صححناه ا».

نقول: إن قوله - : يَتَّيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوا إِذَا قُتِلْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ [أائدة: ٦]، ونظائره دليلٌ فيه شبهةٌ، وهذا فرق تفردت بذكره، وهو واجب الذكر > لا يتوهم أن خطابات الشرع إل خص منها الص و ا نون بالعقل دليلٌ فيه شبهة: كا طابات الواردة بالفرائض؛ فإنه يكفر جاحدها إ اءاً مع كوا صوصةً عقلاً، فإن التخصيص بالعقل لا يورث شبهةً؛ فإن كل ما يوجب العقل صيصه ص، وما لا فلا^(١).

الثالث: ا س: [إشاهدة].

وز صيص العام بإشاهدة وا س^(٢)، وقد مثلوا له ا يا :

١- قوله - : وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ [النمل: ٢٣]، فقد دلت إ مشاهدة على أشياء كثة ة ت و ا بلفيس، ومنها السماء، والعرش، وما كان عند سليمان ×^(٣). وبعضهم جعل هذا ا خص بالعقل؛ فإن العقل يقضي أنها توت من يع الأشياء، ومثله قوله - : وَأُوتِيَتْهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبِيًّا [الكهف: ٨٤]^(٤).

٢- قوله - : تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا [الأحقاف: ٢٥]، فإن إ مشاهدة تدل على أن هناك أشياء كثة ة تدمرها تلك الريح: كالسماوات، والأرض، و ا بال، و غ ها^(٥).

٣- و وه قوله - : مَا نَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَنْتَ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْنَاهُ كَالرَّمِيمِ [الذاريات: ٤٢]، فيقال فيها ما قيل سابقها: فالسما والشمس عل كالريم^(٦).

٤- قوله - : أَوَلَمْ نُمْكِنْ لَهُمْ حَرَمًا ءَامِنًا يُجِىءُ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ [الفصص: ٥٧]، فإن هناك أشياء لب إ ا رم من أقصى ا شرق و ا غرب^(٧).

وبعضهم يسمي هذا العام الذي أريد به ا صوص، فقد قال الزركشي بعد ا ثال الأول والثا والرابع: «و عد هذا نظراً؛ لأنه من العام الذي أريد به ا صوص، وهو خصوص ما أوتيته هذه، ودمرته الريح، لا من العام ا خصوص»^(٨).

و يذكر العلماء خلافاً جواز التخصيص با س، ولكن يرد فيه ا لاف الواقع التخصيص بالعقل؛ فإن

(١) التوضيح: ٧٧/١، وانظر: التلويح: ٧٩/١.

(٢) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٨/٢، التوضيح: ٧٦/١، التحب: شرح التحرير: ٢٦٣٨/٦، شرح الكوكب ا ن: ٢٧٨/٣.

(٣) انظر: ا صول: للرازي: ٧٥/٣، التوضيح: ٧٦/١، البحر ا يط: الأصول: ٣٦٠/٣، التحب: شرح التحرير: ٢٦٣٨/٦، شرح الكوكب ا ن: ٢٧٨/٣.

(٤) انظر: فواطع الأدلة: ٨٣/١.

(٥) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٨/٢، البحر ا يط: الأصول: ٣٦٠/٣، التحب: شرح التحرير: ٢٦٣٨/٦، شرح الكوكب ا ن: ٢٧٨/٣.

(٦) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٨/٢، التحب: شرح التحرير: ٢٦٣٨/٦، ٢٦٣٩، شرح الكوكب ا ن: ٢٧٨/٣.

(٧) انظر: البحر ا يط: الأصول: ٣٦٠/٣، التحب: شرح التحرير: ٢٦٣٨/٦، شرح الكوكب ا ن: ٢٧٨/٣.

(٨) البحر ا يط: الأصول: ٣٦٠/٣، وانظر: شرح الكوكب ا ن: ٢٧٨/٣، ٢٧٩.

الواقع الذي حكم عليه أس موجود قبل النص كذلك، ولذلك قال الزركشي: «و كوا هنا آلاف السابق التخصيص بالعقل، وينبغي طرده»^(١).

ولا ريب أن أهور القائل بظنية دلالة العام على كل فرد صوصه، يقولون بظنية دلالة العام الذي خصصه أس، وأما أنفية فالظاهر أن يقولون بأنه يبقى قطعياً فيما بقي، إن كان أخصص بأ أس معلوماً ببقية؛ لعدم الشبهة، وإلا فإن العام يصطفي الدلالة، ففي التلويح: «وإن كان أخصص بع العقل والكلام، فلم يتعرض له أصنف»^(٢)، والظاهر أنه لا يبقى قطعياً؛ لاختلاف العادات، وخفاء الزيادة والنقصان، وعدم اطلاع أس على تفاصيل الأشياء، اللهم إلا أن يعلم القدر أخصوص قطعاً»^(٣).

ولعل التفتازي خرج ذلك على ما ذهبوا إليه التخصيص بالعقل، وواضح أن الأمثلة لا تقدم ذكرها أ يتعذر فيه ديد أارج بأ أس ببقية، فتكون دلالة العام فيها على الأفراد الباقية ظنية عندهم، وأ أعلم.

المطلب الرابع: مناقشة الأدلة، والترجيح بين الأقوال.

أولاً: نقد أدلة القائلين بالظنية.

إن عمدة استدلال أن الاستقراء دل على شيوع التخصيص العمومات، وبالفوا، فقالوا: ما من عام إلا خصص، وهذا نظر ثبت أنه غ دقيق: فقد ذكر القائلون بالظنية أنفسهم أن من العام ما أريد به العموم قطعاً؛ وذكروا أن القرآن عمومات باقية على عمومها، وادعى بعضهم قلتها. قال السيوطي: «العام على ثلاثة أقسام: الأول الباقي على عمومه، قال القاضي جلال الدين البلقية»^(٤) ومثاله عزيز؛ إذ ما من عام، إلا ويتخيل فيه التخصيص»^(٥).

ورأى بعضهم أ صارها أربع^(٦):

الأول: قوله - : حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ [النساء: ٢٣].

الثاني: قوله - : كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنَّ [الر ن: ٢٦]، وقوله: كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ [العنكبوت: ٥٧].

(١) البحر ايط الأصول: ٣٦٠/٣، وانظر: شرح الكوكب ا: ٢٧٩/٣.

(٢) يقصد صدر الشريعة صاحب الأصل "التوضيح التنقيح أصول الفقه" الذي يشرحه التفتازي .

(٣) التلويح: ٧٩/١.

(٤) هو أبو الفضل عبد الر ن بن عمر بن رسلان، جلال الدين الكنا، العسقلاني، البلقية اصري، مفسر، دت، وي، فقيه شافعي، أصو، وأعطى، أديلاً، مف مصر وفاضليها، ولد عام (٧٦٣هـ-)، وتو بالقاهرة عام (٨٢٤هـ-). انظر: طبقات الشافعية: ٨٧/٤، ٧٦٨، رفع الإصر: ص ٢٢٦، الضوء اللامع: ١٠٦/٤، طبقات افسرين: للأدنه وي: ص ٣٢٢، ٤١٣، فهرس الفهارس: ٧٣١/٢، ٣٨٩.

(٥) الإتيان: ٤٢/٣، وانظر: التحب علم النفس: للسيوطي: ص ٣١٠، أصول النفس وقواعده: ص ٣٨٦، علوم القرآن: للقطان: ص ٢١٥.

(٦) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٤٦/٢، البحر ايط الأصول: ٢٤٨/٣، شرح الكوكب ا: ١٨٧، ١٨٦/٣، إرشاد الفحول: ٦٣٣/٢.

الثالث: قوله - : وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ [التغابن: ١١].

الرابع: قوله - : وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ [الشورى: ٦].

ويؤخذ على هذا الأمور الآتية:

١- إن الأول يقاس عليه نصوص كثرة تبقى على عمومها:

كقوله الأمهات: أم هذه الآية: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ..

[النساء: ٢٣]، وقوله: وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا [الأحزاب: ٥٣].

٢- والثالث: ليس واحداً، وإنما هو ناصن.

٢- والثالث يقاس عليه نصوص كثرة تتحدث عن قول علم - : كقوله: وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ

[البقرة: ٢٨٣]، وقوله - : إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ مِنَ الْقَوْلِ وَيَعْلَمُ مَا تَكْتُمُونَ [الأنبياء: ١١٠]، وقوله: يَعْلَمُ مَا فِي

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُسْرُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ [التغابن: ٤]، وقوله - : يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا

تَكْسِبُونَ [الأنعام: ٣]، وغ ذلك كثرة .

٤- والرابع هو من العام الذي دخله التخصيص، أو العام ا خصوص الذي تقدم ا لاف فيه.

٥- ^٣ إنهم زادوا على هذه الأربعة مواضع متفرقة:

فقد ذكر الشافعي منها قوله - : أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ [إبراهيم: ١٩]^(١)، وقوله - :

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا [النحل: ٦]^(٢)، وقال عنهما: «فهذا عام لا خاص فيه،

فكل شيء من إله وأرضه وذو روح وشجره وغ ذلك، فإ - خلقه، وكل دابة فعلى ا - رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها»^(٣).

وذكر غ ه قوله - : يَتَأْتِيهَا النَّاسُ آتِفًا رَبِّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ [النساء: ١]^(٤).

وقس على الأول كل نص يتحدث عن خلق ا خلوقات؛ فإ م أوردوا على قوله - : اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ

[الزمر: ٦٢]، أن العقل خصه بذاته العلية، فلا يكون خالقاً ا، فكيف صون العمومات ا ذكرت فيها ا خلوقات

كهذا النص؟ وكقوله - : اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ [السجدة: ٤]، وقوله - : يَتَأْتِيهَا

النَّاسُ إِنَّا خَلَقْتَكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا [الحجرات: ١٣]، وكقوله: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ

(١) انظر: الرسالة: ص ٥٤.

(٢) انظر: الرسالة: ص ٥٤، الاعتصام: ٣/٣٥٩. وذكره ارداوي، انظر: التجب: شرح التحرير: ٥/٢٣٤٠.

(٣) الرسالة: ص ٥٤، وانظر: البحر ايط: الأصول: ٣/٢٤٨، وذكره ارداوي، انظر: التجب: شرح التحرير: ٥/٢٣٤٠.

(٤) انظر: التجب: شرح التحرير: ٥/٢٣٨٣. وانظر: التجب: علم النفس: ص ٣١٠.

وَالْأَرْضَ [الأنعام: ١]، قال الشاط عنه: «فهذا عام رج عنه أحد من الناس»^(١)، وقوله - : وَالْأَنْعَمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفءٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ [النحل: ٥].

وقال ارداوي: «كالعمومات الـ يقطع بعمومها ولا يدخلها صيص: كقوله - : وَهُوَ يَكُلُ شَيْءٍ عَلَيْهِمُ [البقرة: ٢٩]، وقوله - : لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ [البقرة: ٢٨٤]، وقوله - : وَمِمَّنْ دَاخِلُ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا [النحل: ٦]، ووه»^(٢)، فقوله - : لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ [البقرة: ٢٨٤]، يقاس عليه كل نص يثبت ملكاً - لعموم الخلوفا: كقوله - : وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ [آل عمران: ١٨٩]، وغه كـ ، وواضح من كلمة: "ووه" أن ما يقطع بعمومه لا ينحصر فيما ذكر.

ومنها ما ذكره الزركشي: «خطاب العام اراد به العموم: كقوله - : إِنَّ اللَّهَ يَكُلُ شَيْءٍ عَلَيْهِمُ [الأنفال: ٧٥]، وقوله - : إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ الْنَّاسَ شَيْئاً [يونس: ٤٤]، وقوله - : وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً [الكهف: ٤٩]، وقوله - : اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ [الروم: ٤٠]، وقوله - : هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ [غافر: ٦٧]، وقوله - : اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فَكْرًا [غافر: ٦٤]، وهو كـ القرآن»^(٣).

وعليه، فالعمومات الـ نقطع بعمومها القرآن الكر كـ هـ، وخاصة ما يتعلق منها بشمول صفات ا - وملكه وألوهيته: كقوله - : قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ﴿١﴾ مَلِكِ النَّاسِ ﴿٢﴾ إِلَهِ النَّاسِ [الناس: ١، ٣]، وقوله - : وَاللَّهُ يَمَّا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ [البقرة: ٢٦٥]، وقوله - : وَاللَّهُ يَمَّا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ [البقرة: ٢٧١]، وما تنفي عن ا - نقصاً: كقوله - : إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ الْنَّاسَ شَيْئاً [يونس: ٤٤]، وقوله - : وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً [الكهف: ٤٩]»^(٤).

فنحن نرم أن ا - لا يظلم كل فرد صوصه، وإلا فمن يقول بغـ ذلك؟ و نرم بعموم نفي الصاحبة والولد عنه قوله - : وَأَنَّهُ تَعَلَّى جَدْرَيْنَا مَا أَخَذَ صُحْبَةً وَلَا وَلَدًا [ن: ٣]، مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَتْ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ [الؤمنون: ٩١]. فلذلك جاء التحبـ : «وقال بعض أهل العلم: العام الباقي على عمومه قليل جداً... وقد ولع الناس كـ أ بقوم: إن كل عام القرآن صوص، إلا قوله - : وَهُوَ يَكُلُ شَيْءٍ عَلَيْهِمُ [البقرة: ٢٩]، وقوله - : وَمِمَّنْ دَاخِلُ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا [النحل: ٦]، وليس كما قالوا، وقد تدبرت ذلك، فوجدت القرآن والسنة ما لا صى كثرة من العمومات الباقية على عمومها، فتأمله ده كذلك»^(٥)، ألا ترى أن ارداوي قال: «بعض أهل العلم»، و بينهم؟ إذا علمنا ذلك كله، فكيف يصح أن يقال: إن اقطوع بعمومه القرآن قليل، وما من عام إلا وقد

(١) الاعتصام: ٣/٣٦٠.

(٢) التحبـ شرح التحرير: ٥/٢٣٤٠.

(٣) الـ هان علوم القرآن: ٢/٢١٧، وانظر: الإتيان: ٣/٤٢٢.

(٤) انظر: الفصول الأصول: للرازي اصاص: ١/١٣٦١.

(٥) التحبـ شرح التحرير: ٥/٢٣٨٣، ٢٣٨٤، وعزاه إـ العسقلـا "شرح الطو -".

خصص؟ فلا عجب أن يقول الزركشي والسيوطي وغيرهما ما قالوا عن كثير.

ومثلهم أخصاص^(١) حيث قال: «قد يرد اللفظ العام واردة العموم كقوله - : إِنَّ اللَّهَ يَكُلُّ شَيْءًا عَلَيْهِمُ [الأنفال: ٧٥]، وقوله - : إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا [يونس: ٤٤]، وقوله - : وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا [الكهف: ٤٩]، وهو كذا القرآن»^(٢).

و "التنبيه": «فمن العموم الذي تلف فيه قوله - : يَكُلُّهَا النَّاسُ أَتَقَوَّارَكُمُ [النساء: ١]، وقوله - : يَكُلُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ [فاطر: ٥]... و ذلك كذا»^(٣)، وكلا النص نص على كثرة النصوص الباقية على عمومها. إن نفي تأثر مطلق احتمال التخصيص على قطعية النصوص المذكورة أيا ما باقية على عمومها، مع القول بتأثيره قطعية دلالة ما عداها لكم لا وزن: فإما أن نقول: إنه يؤثر أجمع؛ وهذا باطل؛ خالفته لإجماعهم على أن من القرآن ما يقطع ببقائه على عمومته، ومنه النصوص المذكورة، ولأنه يفضي إلا ألا يثبت شيء من القطع عمومات العقيدة، فيقال مثلاً قوله - : لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ [البقرة: ٢٨٤]: إن ملكيته للنجوم وبال ظنية، وكذلك ملكيته لزيد وعمرو من آحاد الناس، وهل عاقل يقول بذلك؟ ويقال قوله - : وَاللَّاتُ وَالْعُزَّىٰ وَالْمُنَّزَّاتُ وَالْمُنَّزَّاتُ وَاللَّاتُ وَالْعُزَّىٰ [النحل: ٥]: إن دلالة هذه الآية على خلق ناقة بعينها ظنية، فتكون لموقفة تعال على سبيل الظن، ولا ريب أن ذلك باطل، وإلا فمن تمل أنه خالقها؟ ويقال مثله دلالة قوله - : وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ [آل عمران: ٦٢]، على نفي ألوهية زيد من الناس أيا ما دلالة ظنية.

فلم يبق إلا أن نقول: نساوي العمومات والنص على صيغها المذكورة، من حيث قطعية دلالتها على كل فرد من أفرادها، وحينئذ فلا لكم، ولذلك قد نشاط عدد القول بظنية العام ألفاً لإجماع السلف، حيث قال: «ورأى نقلوا أوجه هذا موضع عن ابن عباس ط أنه قال: ليس القرآن عام إلا صص، إلا قوله - : وَاللَّهُ يَكُلُّ شَيْءًا عَلَيْهِمُ [التغابن: ١١]، ويع ذلك ألف لكلام العرب، وألف ما كان عليه السلف الصص من القطع بعموماتها فهموها قيقاً، سبب قصد العرب اللسان، وسبب قصد الشارع موارد الأحكام»^(٤).

إن مصطلح التخصيص تلف فيه أصلاً: فأما اختصاصات اتصل لا ينبغي أن عمل كالفصلة؛ لأنها مع ما تتعلق به كالكلمة الواحدة، قال الشاطبي: «فالتخصيص إما بانفصال أو باتصال: فإن كان باتصال: كالأستثناء، والصفة، والغاية، وبدل البعض، وأشبه ذلك، فليس أيقنة بإخراج لشيء، بل هو بيان لقصد التكلم عموم

(١) هو أبو بكر أحمد بن علي بن أسد، الرازي أخصاص، ولد بالري سنة (٣٠٥ هـ)، وانتهت إليه رئاسة إمامية، ومات ببغداد (٣٧٠ هـ). انظر: طبقات الفقهاء: ص ١٤٤، الكامل التاريخ: لابن الأثير: ٣٩٥/٧، وأهرام: ٢٢٠/١ - ٢٢٤، ١٥٥، تاج التراجم: ص ٩٦، ٩٧، ١٧، الفوائد البهية: ص ٢٧.

(٢) الفصول الأصول: ١٣٥/١، ١٣٦.

(٣) التنبيه على أعيان والأسباب التي أوجب الاختلاف بها المسلم آرائهم ومذاهبهم واعتقادهم: للبطلاني: ص ١٥٢.

(٤) إوافقات: ٤٨/٤.

اللفظ، أن لا يتوهم السامع منه غ ما قصد، وهو ينظر إ قول سيويه: "زيد الأ ر" عند من لا يعرفه، ك "زيد" وحده عند من يعرفه، وبيان ذلك أن زيدا الأ ر هو الاسم اعرف به مدلول زيد بالنسبة إ قصد التكلم، كما كان الوصول مع صلته هو الاسم لا أحد ا، وهكذا إذا قلت: "الرجل ا ياط"، فعرفه السامع، فهو مرادف "الزيد"، فإذا ا موع هو الدال، ويظهر ذلك الاستثناء إذا قلت: "عشرة إلا ثلاثة"؛ فإنه مرادف لقولك: "سبعة"، فكأنه وضع آخر عرض حالة التركيب، وإذا كان كذلك، فلا صيص وصول ا كم لا لفظاً، ولا قصداً^(١).

إنها دد ا ر ج من اللفظ بدقة، فلا تورث شبهة الدلالة على باقي أفراد العام الذي قيدته، كما قوله - : فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ [مد: ١٩]، فإنما زم بقطعية دلالة على نفي وجود كل إله ما عدا ا - ، فنجزم بقطعية دلالة على بطلان ألوهية اللات والعزى وغ ها من الآلة بأعيا ا، ولا أثر لدخول الاستثناء على قطعية تلك الدلالة، وهذه شهادة الإسلام والأساس دخوله، فكيف يدخلها ظن؟ وعليه، فإنه ليس كل إخراج يؤثر قطعية العام، سواءً ينال هذه صصات، أو نسمها، ولكننا نصطلح هذا البحث على عدم تسميتها صصات، كما فعل ا نفية، وجل العمومات ال دخلها التخصيص عند القائل بالظنية هي من هذا النوع.

وأما التخصيص بالعقل: فلن نلتفت إ ا نازعة تسميته، فإلاف لفظي، ولكننا زم بأن دلالة العقل تلك لا تؤثر قطعية دلالة العام على كل فرد صوصه، ولذلك وجدنا القائل بالقطعية يرون أنه عام صوص صيصاً يؤثر القطعية، والقائلون بالظنية يذكرون من أمثال هذه العمومات أمثلة على العام الذي أريد به العموم قطعاً كما فعل الشافعي، قوله - : اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ [الزمر: ٦٢]^(٢)، والقائلون بالظنية يرون دخول التخصيص عليه، ولكن كيف لا زم بقطعية دلالة على كل لموق صوصه، فنقول مثلاً: إن دلالة على نسبة خلق جبل سيناء إ ا - ظنية؟ وكذلك عدوا قوله - : إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ [البقرة: ٢٠]، من العام الذي أريد به العموم قطعاً^(٣)، مع الاتفاق على أن العقل يقضي بعدم إرادة استحليل العقلي منه.

وقد صدر الشريعة أن عدم تأثر التخصيص بالعقل على قطعية العام ل ا ع^(٤)، وعليه نقول: سواءً ي هذا النوع عاماً لا خاص فيه، أو عاماً صوصاً، أو عاماً أريد به ا صوص، فإنه لا يؤثر قطعية دلالة العام على أفرادها، الصور ال ذكرنا الاتفاق عليها، ويقاس عليها ما سواها؛ لأننا إذا بيناه عاماً لا خاص فيه فواضح، وإن بيناه صيصاً، فإن دلالة العقل دلت على إخراج صور دد، فلا يورث شبهة الدلالة على الأفراد الباقية، كالاستثناء اما، ولذلك فإ نفية يشبهونه بالاستثناء، كما يفيد قول صدر الشريعة: «و يفرقوا ب كونه بالكلام أو غ ه لكن ب هناك فرق؛ وهو أن

(١) إوافقات: ٤٣/٤، ٤٤.

(٢) انظر: الرسالة: ص ٥٣، الإماج: ١٣٥/٢، الاعتصام: ٣٥٩/٣.

(٣) انظر: الإحكام: للآدمي: ٣٤٦/٢، البحر ايط: الأصول: ٢٤٨/٣، شرح الكوكب المن: ١٨٦/٣، إرشاد الفحول: ٦٣٣/٢.

(٤) انظر: التوضيح: ٧٧/١، التلويح: ٧٩/١.

ا خصوص بالعقل ينبغي أن يكون قطعياً؛ لأنه حكم الاستثناء، لكنه حذف الاستثناء معتمداً على العقل على أنه مفروغ عنه، > لا نقول: إن قوله - : يَتَأَيَّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ [أائدة: ٦]، ونظائره دليلٌ فيه شبهةٌ»^(١).
وأما التخصيص با س: فلا ريب أنه يؤثر القطعية؛ هالة ما أخرج ا س من اللفظ العام الغالب، فيورث شبهة الباقي من أفراد العام، إلا أن يعلم ا ر ج با س يقينا، وهذا متعذر أمثلة القرآن.
بقي التخصيص بالدليل السمعي اتراخي: فإن ا نفية وه نسخاً، وا مهو وه صيصاً، وترتب على ذلك أن ا نفية يرون أنه لا يؤثر قطعية العام على الأفراد الباقية.
وأرى أنه سواء ي صيصاً أو نسخاً، فإنه إن كان ا خرج من لفظ العام دداً فلا يؤثر قطعيته-إذا قلنا ا؛ لأنه يكون كالاستثناء والتخصيص بالعقل، فامع فيه دلالة على إرادة صور ا دل عليه اللفظ العام، ولذلك د ا مهو سووا ب ا خرج بالاستثناء وب ا خرج بالدليل السمعي اتراخي تسميته صيصاً، ونصوا على أن ا يؤثر ظنية العام هو كثرة إرادة البعض من إطلاق لفظ العام، و ا يؤثر الاستثناء والتخصيص بالعقل على ما تقدم قيقه فينبغي ألا يؤثر الدليل السمعي هنا، ولا مشاحة الاصطلاح، وقد سوى الشاط ب ا خصصات اتصلة وانفصلة عدم تأاها قطعية العام؛ لأن الصيغة عل مع ا خصص كالكلمة الواحدة، فقد قال بعد أن ذكر التخصيص با تصل: «وأما التخصيص با انفصل؛ فإنه كذلك أيضا راجع إ بيان اقصود عموم الصيغ، حسبما تقدم رأس ا مسألة، لا أنه على حقيقة التخصيص الذي يذكره الأصوليون»^(٢).

وإذا وضع ذلك، علمنا أن ما عدوه من ا خصصات اتصلة، والتخصيص بالعقل، والدليل اتراخي لا يؤثر قطعية العام -إذا قلنا ا- ولو ينالها صصات، وعليه، فلا يصح قول ا مهو: العام ا خصوص شائع كآ، ولا يصح قوم: إن ا يؤثر ظنية دلالة العام هو كثرة إرادة البعض منه، ولا يصلح هذا دليلا على كون العام ظني الدلالة على أفراداه.

ويلتمس العذر للجمهور أن ثم هو النصوص ا شتملة على التكليف، فإن إرادة البعض من النصوص العامة فيها كآة، لكننا ومع ذلك زم بنصوص عامة منها يقم دليلٌ على إرادة البعض منها: كقوله - : وَأُولَئِكَ أَلْحَمَالٌ أَجْهَرُ أَنْ يَضَعَنَّ حَمَلَهُنَّ [الطلاق: ٤]، وأما النصوص ا شتملة على العقيدة والأخلاق، فالكثرة الغالبة منها يرد بالعام منها البعض، وإن أريد، فإ ا يكون بسبب الاستثناء، أو دلالة العقل لا بالدليل اتراخي، فتبقى دلالتها قطعيةً على أفرادها، قال السيوطي: «العام على ثلاثة أقسام: الأول الباقي على عمومه قال القاضي جلال الدين البلقية ومثاله عزيز؛ إذ ما من عام إلا ويتخيل فيه التخصيص... وذكر الزركشي ال هان أنه كآ القرآن وأورد منه: قوله - : إِنَّ اللَّهَ يَكُلِّ شَيْءً عَلِيمٌ [الأنفال: ٧٥]... فلت: هذه الآيات كلها غ الأحكام الفرعية، فالظاهر أن مراد

(١) التقيح: ٧٢/١، ٧٣.

(٢) اوافقات: ٤٤/٤.

البليغ أنه عزيز الأحكام الفرعية، وقد استخرجت من القرآن بعد الفكر آية فيها؛ وهي قوله - : حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ... [النساء: ٢٣] الآية، فإنه لا خصوص فيها»^(١).

ثانياً: نقد أدلة القائلين بالقطعية.

إنَّ عمدة استدلال قياسي العام على الخاص عدم تأثر الاحتمال البعيد على قطعيته، فكما أن الخاص مع على قطعية كثر من نصوصه مع احتمالاً للمجاز وشيوعه فيها، فكذلك العام ب أن يقطع بدلالته على ما هو موضوع له من استغراق الأفراد، مع ورود التخصيص على كثر من العمومات. ولا يصح اعتراض المهور على هذا الدليل بأن التخصيص أكثر شيوعاً من العام، فإنه ولو سلم، فكونه أكثر لا ينفي كثرة العام، وذلك كاف لإثبات القياس.

وأما قوم: إن الأثر هو كثرة إرادة البعض من لفظ العام، فلا يسلم، فاللفظ الذي ثبت ذلك فيه، كما تقدم، فضلاً عما يثبت فيه.

إن اعتد به هذا الترجيح: أن الأثر الظنية هو ورود الاحتمال الناشئ عن دليل كل نص صوصه عاماً كان أو خاصاً، وأما مطلق الاحتمال، أو الاحتمال الوارد على أفراد أخرى قلت أو كثر، فلا يؤثر قطعية نص صوصه، ولا يكفي ذلك عليه ناشئاً عن دليل فيه.

وقد ذهبت الدكتوراة نادية العمري إلى ترجيح مذهب المهور؛ لأنه لا يكفي النظر في الوضع اللغوي بل في النظر في الاستعمال الشرعي، وقد استقرأه الشافعية فوجدوا التخصيص شائعاً، وخرجوا عن الوضع اللغوي إلى الاستعمال الشرعي^(٢)، وقالت عن رأي الشافعي: «هو ما يتمشى مع منطق التشريع وروحه، لذلك كان هو الراجح اختار»^(٣)، وهذا ترجيح واضح الأسباب، وباب عنه تقديم خاصة وأما أفرت بوجود عام مراد به العموم قطعاً، وعدت منه نوعاً: الأول: السنن الإلهية، والكونية، ومن ذلك قوله أ : وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا [هود: ٦]، وقوله - : وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ [الأنبياء: ٣٠]، وقوله - : وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ [الأعراف: ٣٤]، وقوله - : وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطاً بالنساء: ١٢٦]، وأمثال^(٤).

الثاني: النصوص التشريعية المتعلقة بأحكام الأسرة: كآية ارمات من النساء^(٥).

(١) الإتيان: ٤٢/٣، علوم القرآن: للقطان: ص ٢١٥، ٢١٦، أصول التفسير وفوائده: ص ٣٨٦.

(٢) انظر: العام ودلالته: القطعية والظنية: د. نادية العمري: ص ١٣٥.

(٣) السابق: ص ١٣٦.

(٤) انظر: السابق: ص ١١٥، ١١٦.

(٥) انظر: السابق: ص ١١٦، ١١٧.

المطلب الخامس: العام الذي أريد به الخصوص.

الصوص هو: «كون اللفظ متناولاً لبعض ما يصلح له لا ميعه»^(١)، والعام الذي أريد به الصوص هو: «ما كان مصحوباً بالقرينة عند التكلم به على إرادة التكلم به بعض ما يتناوله بعمومه»^(٢). ومن أمثلة ذلك:

لفظ "الناس" من قوله - : الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ [آل عمران: ١٧٣]، والناس الأو بعض الناس؛ فإن الناس الذين بالشام مثلاً يقولوا م ذلك، والثانية هم بعض الناس كذلك؛ لأن الذين عوا م ليسوا كل الناس الأرض^(٣)، واختلف القصودين، قيل: اقصود بالأو نعيم بن مسعود، وبالثانية أبو سفيان، وقيل: الأو تدلّ على ركب من أعراب عبد القيس، والثانية يقصد القريش^(٤).

وكذلك لفظ "الناس" من قوله - : يَتَأَيَّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مَثَلٌ فَاسْتَجْمَعُوا لَهُ إِنَّكَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ. [ج: ٧٣]، فلفظ الناس عام للموحدين والشركاء، وقد أريد به بعضهم، وهم المشركون، بدليل قوله - : إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ، فدلّ على أنهم اقصودون بلفظ الناس^(٥).

وكذلك لفظ "الناس" من قوله - : يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ [التحر: ٦]، ولفظ الناس عام الطائفة والعاص، وإما اقصود م بعض الناس، بدليل قوله - : إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ [الأنبياء: ١٠١]، وغها من الآيات الدلّ على مة بعض الناس من النار، وهم المؤمنون الطائفة^(٦).

وهذا النوع من العام ازا؛ لأن فيه استعمالاً للعام بعض ما وضع له^(٧)، وعليه، فهذا النوع من اللفظ لا يفيد بذاته تفساً قطعياً؛ لتوقف معرفة الصوص الذي صرف إليه على دليل وقرينة خارجي عنه. و يفرق انفية ب العام اخصوص، والعام الذي أريد به الصوص، وإما اهتم متأخرون من الشافعية و نابلة بالتفريق بينهما، وكذلك بعض من صنف علوم القرآن^(٨)، قال السيوطي: «هذان النوعان من الناس

(١) البحر ايط الأصول: ٢٤٠/٣.

(٢) إرشاد الفحول: ٦١٣/١، وانظر: الرسالة: ص ٥٨، الإاج: ١٣٤/٢. وانظر: أصول التفس وفواعده: ص ٣٨٦.

(٣) انظر: الرسالة: ص ٥٨-٦٠، الإاج: ١٣٤/٢، الاعتصام: ٣٦٠/٣. وانظر: التنبيه للبطلاني: ص ١٥٢. وانظر: الهان علوم القرآن:

٢٢٠/٢، الإيتان: ٤٢/٣، علوم القرآن: للقطان: ص ٢١٦، التحب علم التفس: ص ٣١١، ٣١٢.

(٤) انظر: أنوار اليل وأسرار التأويل: للبيضاوي: ١١٦/٢، البحر ايط التفس: ١٢٣/٢، ورجع الثا ، روح اعا : ١٢٥/٤، حاشية القونوي على تفس البيضاوي: ٤١٠/٦.

(٥) انظر: الرسالة: ص ٦٠، الاعتصام: ٣٦٠/٣.

(٦) انظر: الرسالة: ص ٦٢.

(٧) انظر: التحب شرح التحرير: ٢٣٧٨/٥، إرشاد الفحول: ٦١٣/١.

(٨) كالسيوطي : الإيتان: ٤٣/٣.

من يفرق بينهما؛ حيث ذكر العقل من اختصاصات، والأصح التفرقة»^(١)، والفرق بينهما من وجوه:

١- العام الذي أريد به اصوص يكون اراد به من الأفراد ال وضع ا أقل، و غ ارادة منها أكثر؛ فقد يراد به فرد واحد بالاتفاق، كما تقدم قوله - : الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ [آل عمران: ١٧٣]، إذا قلنا اراد به نعيم بن مسعود.

و ا يقوي أن اراد به واحد قوله - بعدها: إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ. [آل عمران: ١٧٥]، فاسم الإشارة "ذلكم" يعود إ واحد، ولو كان اشارة إليه عاً، لقال: "إ ا أولئكم الشيطان". أما العام ا خصوص فإنه يدل على أفراد كثرة لا تنحصر، وأما ا ارج منه فأقل، كما اختلف العلماء: هل يصح أن يراد به واحد فقط؟^(٢).

٢- إن اراد فيما أريد به اصوص متقدم على اللفظ، بينما اراد بالعام ا خصوص متأخر عن اللفظ، أو مقارن له^(٣).
٣- إن العام ا خصوص أعم من العام الذي أريد به اصوص؛ لأن ا تكلم بالأول اراد باللفظ العام ما يتناوله من الأفراد أخرج منه البعض فكان نسخاً كم العام ذلك البعض، وأما ا تكلم بالثا فقد اراد باللفظ العام بعض أفراد ا ابتداءً^(٤). وأما على قول من يرى أن التخصيص بيان وليس نسخاً، فلم يعرف ماذا اراد ا تكلم بالعام ا خصوص منه؛ هل العموم أو اصوص؟ فلما وقفنا على اخصص تب أنه اراد بعض أفراد ا^(٥).

٤- العام الذي أريد به اصوص اراد ا تكلم باللفظ العام فيه إثبات ا كم لبعض أفراد ا، وأما العام ا خصوص، فقد اراد فيه باللفظ العام سلب ا كم عن بعض أفراد ا، فإن قلت: قام الناس، فإن قصدت به إثبات القيام لزيد فعام أريد به اصوص، وإن أردت إثباته لسواه ونفيه عنه فعام اصوص^(٦).

٥- العام الذي أريد به اصوص أن يطلق العام ويراد به بعض أفراد ا، فتكون إرادة البعض مقارنة لأول إطلاق اللفظ، وتكون الإرادة متوجهة إ استعماله البعض، وأما العام ا خصوص فأن يطلق اللفظ العام مراداً به معناه رجاً منه بعض أفراد ا، فتكون الإرادة متوجهة إ إرادة الكل وإخراج البعض، ولا يشترط أن تكون

(١) التحب علم النفس : ص ٣١١، و، أن للسبكي فيهما رسالة مستقلة.

(٢) انظر: البحر ايط الأصول: ٢٤٩/٣، ونسب هذا إ الماوردي، والغزا، وأ علي بن أ هريرة، شرح الكوكب ا: ١٦٦/٣، إرشاد الفحول: ٦١٠/١. وانظر: ا اوي فقه الشافعي: للماوردي: ٨/١. وانظر: الإتيان: ٤٣/٣، التحب علم النفس : ص ٣١٣.

(٣) وهذا التفريق للماوردي أيضاً، انظر: ا اوي فقه الشافعي: ٨/١. وانظر: البحر ايط الأصول: ٢٤٩/٣، شرح الكوكب ا: ١٦٦/٣، إرشاد الفحول: ٦١٠/١.

(٤) نسب هذا التفريق إ ابن دقيق العيد، انظر: البحر ايط الأصول: ٢٤٩/٣، ٢٥٠، التحب شرح التحرير: ٢٣٧٩/٥، ٢٣٨٠، شرح الكوكب ا: ١٦٦/٣، ١٦٧، إجابة السائل شرح بغية الأمل: للأصنع: ص ٣٢٠، إرشاد الفحول: ٦١٠/١، ٦١١.

(٥) انظر: التحب شرح التحرير: ٢٣٨٠/٥، شرح الكوكب ا: ١٦٧/٣.

(٦) انظر: التحب شرح التحرير: ٢٣٨١/٥، وهو قول بعض متأخري ا نابلة كما قال اليرماوي، قال ارداوي: «والظاهر أنه اراد الشيخ تقي الدين، و تمل إرادة غ ه، و نطلع على فائله»، وانظر: البحر ايط الأصول: ٢٥٠/٣، إرشاد الفحول: ٦١١/١.

إرادة الإخراج فيه مقارنةً للفظ^(١).

٦- العام ا خصوص أراد ا تكلم به استغراق اللفظ ميع أفراده، و يرد استغراقها با كم، وأما العام الذي أريد به ا صوص فلم يرد ا تكلم به عموم الأفراد لا باللفظ ولا با كم^(٢). وهذا يعود إ ا امس.

٧- كل منهما قرينة صارقة للفظ عن عموميه، لكنها العام ا خصوص لفظية: كالشرط والاستثناء والغاية، وقد تنفك عنه، وأما العام الذي أريد به ا صوص فلا تنفك عنه، وهي عقلية غالباً^(٣)، فمن لمة العام الذي أريد به ا صوص التخصيص بالعقل عند البعض، قال الزركشي: «ومع قولنا: إنه [أي العقل] صص، أن الدليل دل على أن اراد به ا صوص»^(٤).

٨- العام اراد به ا صوص از قطعاً؛ لأن العام استعمل غ ما وضع له أصلاً؛ حيث استعمل للدلالة على بعض أفراده لا على يعها، و العام ا خصوص خلاف، والأصح أنه حقيقة، كما هو مذهب كثر من انفية، وأكثر الشافعية، و يع ا نابلة^(٥).

ويصح له مثلاً كل ما ذكر التخصيص بالعقل: كقوله - : وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ [النمل: ٢٣]، وقوله - : وَءَاتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا [الكهف: ٨٤]، وقوله - : بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٤﴾ تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا [الأحقاف: ٢٤، ٢٥]^(٦).

وقد عد انفية هذا النوع عاماً صوصاً، و يفرقوا ب العام ا خصوص والعام الذي أريد به ا صوص، وعلى أي حال فلا مشاحة الاصطلاح، وأيا كان ا ه فإنه لا يؤثر قطعية دلالة العام على أفراده. ويعد بعضهم من هذا النوع العام الذي خصصه ا س، فقد قال الزركشي بعد أن ذكر أمثلة على التخصيص با س: «و عد هذا نظراً؛ لأنه من العام الذي أريد به ا صوص، وهو خصوص ما أوتيته هذه، ودمرته الريح، لا من العام ا خصوص»^(٧)، وعلى أي حال، فإنه عل اللفظ ظني الدلالة على أفراده، ولا يضر الاصطلاح.

(١) انظر: البحر ا يط الأصول: ٢٥٠/٣، ونسبه إ بعض التأخرين، إرشاد الفحول: ٦١١/١، ٦١٢.

(٢) انظر: التقرير والتحب: ٣٠٥/١، التحب: شرح التحرير: ٢٣٨٠/٥، ونسبه إ السبكي، شرح الكوكب ا ن: ١٦٧/٣. وانظر: الإتيان: ٤٣/٣، علوم القرآن: للقطان: ص ٢١٦، ٢١٧.

(٣) انظر: التحب: شرح التحرير: ٢٣٨١/٥، ونسبه إ البلق، شرح الكوكب ا ن: ١٦٨/٣. وانظر: الإتيان: ٤٣/٣، التحب: علم النفس: ص ٣١١، علوم القرآن: للقطان: ص ٢١٧.

(٤) البحر ا يط الأصول: ٣٥٧/٣، وانظر: التحب: شرح التحرير: ٢٣٨٣/٥.

(٥) انظر: الإتيان: ٤٣/٣، التحب: علم النفس: ص ٣١٤، علوم القرآن: للقطان: ص ٢١٧.

(٦) انظر: التحب: علم النفس: ص ٣١٣.

(٧) البحر ا يط الأصول: ٣٦٠/٣، وانظر: شرح الكوكب ا ن: ٢٧٨/٣، ٢٧٩.

المطلب السادس : الضوابط المستخلصة من هذا المبحث.

بعد هذه اولة دلالة العام نستخلص ضوابط تضبط تفسر ه تفسر أ قطعياً، على النحو الآ :

الأول: يفسر اللفظ العام بأصل معناه ا تبادر منه تفسر أ قطعياً، ولو دخله صيص.

الثاني: يفسر اللفظ العام بكل فرد من أفراد ال دل عليها تفسر أ قطعياً، ما يدخله صيص.

الثالث: إذا ورد استثناء على اللفظ العام، فإن العام يفسر بأفراده الباقية بعد الاستثناء تفسر أ قطعياً، مادام

ا خرج بالاستثناء معلوماً، ولا يعد الاستثناء صصاً للعام، وإنما يعد مع العام كالكلمة الواحدة، وكذلك إذا ورد على العام شرط أو وصف أو غاية.

الرابع: إذا دل دليل عي قطعي متراج عن العام على إخراج بعض أفراد منه، فإنه يفسر ا بقي من أفراد تفسر أ قطعياً، مادام ا خرج بالدليل السمعي معلوماً.

الخامس: إذا دل العقل القطعي على إخراج شيء من أفراد لفظ العام، فإنه يفسر ا بقي منها تفسر ا قطعياً.

السادس: إذا دل ا س على إخراج شيء من أفراد العام؛ فإن العام لا يفسر ا بقي من أفراد تفسر أ قطعياً،

ويص تفسر ه ا ظنياً، إلا أن يكون القدر الذي دل عليه ا س معلوماً، ونادراً ما يكون كذلك.

السابع: إذا دل دليل عي قطعي مستقل عن العام مقارن له على إخراج بعض أفراد العام، فإنه يفسر ا بقي

من أفراد تفسر أ ظنياً، وتتفي عندئذ قطعيته.

هذا ما تيسر من اديث عن الألفاظ القرآنية ال تفسر با ع ا تبادر منها تفسر أ قطعياً، جرد صيغتها دون

احتياج إ فرائن خارجية، ولكن ما هي درجة وجودها القرآن؟ أجيب عن هذا ا بحث الآ .

المبحث الرابع: وجود النص قطعيّ التفسير.

ذكر الأصوليون و المفسرون النص القطعي كذا ، ولكن هناك دعاوى تذهب إلى القول بعدم وجود النص قطعي النفس أصلاً ، وأخرى تقر بوجوده ولكن تدعي ندرته ، ومن تلك الدعاوى ما ينص على تأثر الاحتمالات دلالة النصوص ، فيصرح بانتفاء النص قطعي النفس ، ومنها ما هو نظريات فهم النص القرآني كأول عملياً إلى إنكار وجود القطعي وإن تصرح بذلك ، ومنها ما اعتمد منهجاً ينسف كذا من النفس ات القطعية للنصوص حسب استعمال العرب ، وسأعرض لبيانها ومناقشتها مطالب الآتية:

المطلب الأول: وجود النص القرآني قطعيّ التفسير عند الأصوليين والمفسرين.

المطلب الثاني: محمود شلتوت وقطعية الدليل النقلية.

المطلب الثالث: نصر حامد أبو زيد ودعوى ندرة النصوص.

المطلب الرابع: النتائج اللازمة عن كلام شلتوت ونصر حامد أبو زيد.

المطلب الخامس: القول بأن المراد بنصوص القرآن ما دلّ عليه واقع المفسر.

المطلب السادس: الدلالة الصوتية للحروف وقطعية النص القرآني.

المطلب الأول: وجود النص القرآني قطعي التفسير عند الأصوليين والمفسرين.

أنكر بعض الأصولي وجود النصوص القاطعة القرآن الكر (١).

ويرى بعضهم أنها نادرة الوجود إلا ما كان من مثل قوله - : قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ [الإخلاص: ١]، وقوله - : مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ [الفتح: ٢٩]، وقوله - : يَتَأَيَّمُ النَّبِيُّ حَسْبَكَ اللَّهُ [الأنفال: ٦٤]، قال السيوطي: «فإن أفاد مع لا يحتمل غ ه، فالنص... وقد نقل عن قويم من اتكلم أنهم قالوا بندور النص جداً الكتاب والسنة» (٢).

ونقول في الجواب عن هذا:

أما من أنكر وجود النص أصلاً، فقوله باطل قطعاً؛ لأنه لا يثبت إذاً عقيدة، وهذا خلاف إجماع العقلاء فضلاً عن المسلم، مع أن الظاهر أنهم يعدوا من النص ما طرأ عليه احتمال بعيد، كما هو كلام السيوطي. وأما من ادعى ندرة وجود النصوص القاطعة، فليس بصحيح أيضاً، كما قال "البحرانيط": «والصحيح خلافه» (٣)، وإجاب عليه من وجوه:

أولاً: إن هذا قد يصح لو كان شرط النص القاطع ألا يتطرق إليه احتمال أصلاً؛ وهو ما اصطالحنا على تسميته مفسراً، وهذا قال العكس: «والنص ما رفع بيانه إلى أقصى غاية... وليس من شرطه أن لا يحتمل إلا مع واحداً؛ لأن هذا يعز وجوده، إلا أن يكون مثل قوله - : قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ [الإخلاص: ١]» (٤)، ولكن القاطع ليس كذلك؛ لأنه لا يتصور حينئذ وجود قاطع ما ذكره، فقوله - : قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ [الإخلاص: ١]، يحتمل أن يكون إما للجن دون الإنس، وقوله - : مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ [الفتح: ٢٩]، يحتمل أن يكون رسولاً لقويم صوريين: كالعرب، أو أهل مكان دود: كأهل جزيرة العرب، أو أهل زمان دد، ولكن القاطع هو ما لا يتطرق إليه احتمال ناشئ عن دليل معتد به، كما بينه الغزالي (٥).

وبناءً عليه، فالنصوص القاطعة بصيغتها كثرة جداً القرآن الكر، ويؤيد ذلك قول الرازي: «وإجاب: أن اللغة والنحو على قسمين: أحدهما: تداول مشهور، والعلم الضروري حاصل بأنها الأزمنة الماضية كانت موضوعاً لهذه المعاني؛ فإننا قد أنفسنا جازمة بأن لفظ السماء والأرض كانتا مستعملتين زمان الرسول < هذين اسميين، وقد الشكوك لا ذكرها جارية يرى شبه السوفسطائية القاذرة السوسات لا تستحق

(١) البحرانيط الأصول: ٢٦٣/١، وقال: «وحكاية الباجي عن أحمد بن اللبان الأصفهاني».

(٢) انظر: الإتيان: ٨٤/٣. وانظر: إلهان الأصول: ٤١٤/١، انحول: ١٦٥/١، البحرانيط الأصول: ٢٦٣/١، وفيه: «وحكى القاضي أبو الطيب الطائي عن أبي علي الطائي أنه قال: يعز وجود النص».

(٣) البحرانيط الأصول: ٢٦٣/١، وعزاه إلى القاضي أبي الطيب الطائي.

(٤) رسالة أصول الفقه: للعكس: ص ١٠٤ - ١٠٦.

(٥) انظر: انحول: ٢٤٢/١.

أواب، وثانيهما: الألفاظ الغريبة: والطريق إلى معرفتها الآحاد. إذا عرفت هذا، فنقول: أكثر ألفاظ القرآن ووه وتصريفه من القسم الأول... وأما القسم الثاني، فقليل جداً^(١)، وقال الآمدي: «وأما طرق معرفتها لنا، فاعلم أن ما كان منها معلوماً يث لا يتشكك فيه مع التشكيك: كعلمنا بتسمية الوهر جوهرًا، والعرض عرضاً ووه من الأسامي، فنعلم أن مدرك ذلك إنما هو التواتر القاطع، وما يكن معلوماً لنا ولا تواتر فيه، فطريق صيل الظن به إنما هو إخبار الآحاد، ولعل الأكثر إنما هو الأول»^(٢).

فالنادر إذاً هو النص المفسر الذي لا يحتمل إلا مع واحداً، ولا يتطرق إليه احتمال أصلاً، كما قال الشنقيطي^(٣): «والنصوص القطعية لا احتمال فيها قليلة جداً، لا يكاد يوجد منها إلا أمثلة قليلة جداً: كقوله - : فَمَنْ لَمْ يَحِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتَ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ [البقرة: ١٩٦]، والغالب الذي هو الأكثر هو كون نصوص الكتاب والسنة ظواهر، وقد أعيع المسلم على أن العمل بالظاهر واجب - يرد دليل شرعي صارف عنه إلى احتمال الرجوح، وعلى هذا كل من تكلم الأصول»^(٤).

ثانياً: استفادة القطع بالمراد من القرائن:

إن النصوص التي تطرقت إلى دلالتها على معانيها ابتداء احتمالات ناشئة عن دليل قد تفيد القطع بتلك المعاني إذا احتقت بقرائن أو أدلة خارجية سم تلك الاحتمالات، قال أبو الويد بعد أن ذكر قول مدعي ندرة النصوص القاطعة: «وهذا قول من لا يبط بالعرض من ذلك، واقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطع، مع إسام جهات التأويلات وانقطاع مسالك الاحتمالات، وهذا وإن كان بعيداً حصوله بوضع الصبغ رداً إلى اللغة، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن المالية والقالية! وإذا نحن خضنا باب التأويلات وإبانة بطلان معظم مسالك التأويل استبان للطالب الفطن أن جل ما سبه الناس ظواهر معرضة للتأويلات فهي نصوص، وقد تكون القرينة إماعاً واقتضاء عقل، أو ما معناها، ولو رددنا إلى تتبع اللفظ، فليست جهات الإمكان منحسمة على ما استشهد به هؤلاء ابتغاء التنصيص، وإما استد التأويل الآلية المتضمنها التوحيد^(٥)؛ لاعتضادها قنضى العقل، وكم للحشوية المشبهة من خبط يناقض حقيقة التوحيد!»^(٦).

(١) أصول: للرازي: ٢١٦/١، ٢١٧. وانظر: الكليات: ص ٩٠٨. وانظر: قواعد التفسر: ٦٧٤/٢، وقال: «وعامة ألفاظ القرآن من هذا القسم؛ أء النص، سواء مفرداته أو تراكيبه، خلافاً من زعم أنه نادر، وقد أبطل هذا الزعم إاعة من أهل العلم».

(٢) الإحكام: للآمدي: ١٠٧/١، وانظر: شرح إاقاصد: ٥٤/١، ادخل إلى دراسة علم الكلام: ص ١٦٤.

(٣) هو مد الأم بن مد اختار بن عبد القادر الك الشنقيطي، مفسر، ولد موريتانيا عام (١٣٢٥هـ-)، درس بالرباض، وإامعة الإسلامية بامدينة انورة، وتوكة عام (١٣٩٣هـ-). انظر: الأعلام: ٤٥/٦.

(٤) أضواء البيان: ٤٧٢/٧.

(٥) يقصد قوله - : قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ [الإخلاص: ١].

(٦) إلهان: الأصول: ٤١٤/١، ٤١٥، وانظر: الإتنان: ٨٤/٣، قواعد التفسر: ٦٧٤/٢.

أقول: ولكن هذا يرجح الدليل عن كونه نصاً باع الاصطلاح، فإنه يقطع عنه دون احتياج للقرائن، ولكن هذا يصح النص ع الدليل الوارد عن الشرع؛ فإنه أعم من معناه الاصطلاح؛ فقد يكون قطعاً لا تاج دلالة للقرائن وهذا هو النص الاصطلاح، وقد يكون ظنياً، ولكنه يقطع عنه بواسطة قرائن تقطع عنه احتمال التأويل، وإما احتياج إاواب بأن القطع يستفاد من القرائن؛ لأنه لاحظ أن النص القطعي يشترط فيه إاسام الاحتمالات مطلقاً، ولكن الأمر ليس كذلك، فالذي ينبغي إاسامه هو الاحتمالات الناشئة عن دليل، قال التفتازا : «والعلم بالإرادة صل معونة القرائن، يث لا تبقى شبهة»^(١).

ثالثاً: ^س إنه ينبغي أن يعلم أن الآية الواحدة قد تكون قاطعة وغ قاطعة باعتبارين، ومن حيثين تلفظين؛ إذ قد تكون قاطعة دلالتها على أصل إاع، وإن كان اللفظ فيها عاماً أو ملاً تاج إ تفصيلاً؛ إذ إن اللفظ العام يفسر قطعاً بأصل معناه بالإإاع، وأما نفسه بكل فرد من أفرادها فمحل خلاف؛ وهو عند إامهور ظني، وإن كان الأرجح أنه قطعي، قال الغزا ^س: «ووز أن يكون اللفظ الواحد نصاً، ظاهراً، ملاً، لكن بالإضافة إ ثلاثة معان، لا إإمع واحد»^(٢)، وقال الزركشي: «وز أن يكون العام نصاً بعض إسميات دون بعض، وإذا إإقال أصحابنا: وز أن يكون اللفظ الواحد نصاً بعض إسميات؛ وهي الظاهرة إا يقطع بكو إ مقصودة صاحب الشرع، ولا وز صيصها واستخراجها عن مقتضى العام، ويكون ظاهراً البعض»^(٣).

ومثال ذلك: قوله - : وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ [النور: ٥٦]، فإنه نص إفادة وجوب الصلاة، وإن كان ملاً كقيمتها وزما إا وعدد ركعائ^(٤).

وقال إابو: «وأما ما يستقل بنفسه بعض إاعا دون بعض، فنحو قوله - : وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ [الأنعام: ١٤١]؛ فأصاد معلوم، والأمر بالإتيان معلوم، وحقه غ مستقل بنفسه، وكذلك قوله - : فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ [التوبة: ٥]، فالقتل معلوم، وإشرك معلوم، واستغراق جنس إشرك أو صيص بعض آحادهم إا لا يستقل إاطاب به، إذا نفينا صيغة العموم»^(٥).

وقال الغزا ^س: «وأما الذي يستقل من وجه دون وجه: فكقوله - : وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ [الأنعام: ١٤١]، وكقوله - : حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ [التوبة: ٢٩]؛ فإن الإيتاء ويوم إصاد معلوم، ومقدار ما يؤتى غ معلوم، والقتال وأهل الكتاب معلوم، وقدر إازية هول»^(٦).

(١) شرح إاقاصد: ٥٤/١.

(٢) إاستصفي: ٨٥/٣، ٨٦. وانظر: أضواء البيان: ٤٠/١.

(٣) البحر إيط الأصول: ٢٩/٣، وعزاه إابن برهان.

(٤) انظر: إاصول: للرازي: ١٥١/٣.

(٥) التلخيص الأصول: ١٨٣/١، ١٨٤. وانظر: أضواء البيان: ٤٠/١.

(٦) إاستصفي: ٢٦/٣، ٢٧.

وأقول: مثل ذلك قوله - : وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا [البقرة: ٢٧٥]، قطعي دلالة على حل البيع وحرمة الربا ا ملة، وإن كان البيع، والربا ملين تاجان إ بيان، ولذلك اتفق العلماء على حل بعض وجوه البيع واختلفوا بعض آخر، واتفقوا على حرمة صور من الربا واختلفوا بعضها بناءً على الاختلاف تعي علة الربا. وكذلك قوله - : وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ [النور: ٥٦]، فهو نص قطعي دلالة على وجوب الصلاة والزكاة، وإن كانا ملين من حيث إنهما تاجان إ بيان كيفية الصلاة، ونصاب الزكاة ومقاديرها، فهو مل من وجه، ونص قطعي من وجه آخر.

وكذلك قوله - : وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا [المائدة: ٣٨]، قطعي دلالة على وجوب قطع يد السارق، لكنه مل دلالة على اليد؛ بسبب الاشتراك، كما أنه خفي الدلالة على بعض وجوه السرقة. فإن كان الأمر كذلك، فكيف تصح دعوى ندرة النصوص القطعية القرآن الكر ؟

رابعاً: يشهد ما تقدم أن ابن عباس بين أن من النفس ما يعلمه العامة واماصة يث لا يعذر أحد بهالته، فقد روى ابن عباس عن النبي - قال: «أنزل القرآن على أربعة أحرف: حلالٌ وحرام لا يعذر أحد با هالة به، وتفسر تفسره العرب، وتفسر تفسره العلماء، ومتشابه لا يعلمه إلا ا تعا ذكره، ومن ادعى علمه سوى ا تعا ذكره فهو كاذب»^(١)، لكن سنده ضعيف^(٢)، والصواب أنه موقوف على ابن عباس من قوله بلفظ: "النفس على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسر لا يعذر أحد بهالته، وتفسر يعلمه العلماء، وتفسر لا يعلمه إلا ا تعا ذكره"^(٣).

وقد صحح الزركشي هذا التقسيم عن ابن عباس، وقال: «ما لا يعذر واحد هله: وهو ما تتبادر الأفهام إ معرفة معناه من النصوص المتضمنة شرائع الأحكام، ودلائل التوحيد، وكل لفظ أفاد مع واحداً جلياً لا سواه، يعلم أنه مراد ا - ، فهذا القسم لا تلف حكمه، ولا يلبس تأويله؛ إذ كل أحد يدرك مع التوحيد من قوله - : فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ [مد: ١٩]، وأنه لا شريك له إ يته، وإن يعلم أن "لا" موضوعاً للغة للنفي، و "إلا" للإثبات، وأن مقتضى هذه الكلمة ا صر، ويعلم كل أحد بالضرورة أن مقتضى قوله - : وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ [النور: ٥٦]، ووها من الأوامر، طلب إدخال ماهية الأمور به الوجود، وإن يعلم أن صيغة

(١) جامع البيان: ٧٠/١. وانظر: الإتيان: ٤٨٠/٤. وانظر: الدراشور النفس بأثور: للسيوطي: ٤٦٢/٣، و يعزه إلا إ الطي.

(٢) كما قال الطي، وابن ك، والسيوطي، انظر: جامع البيان: ٧٠/١، وقال: «إسناده نظر»، وقد بين ابن ك ذلك، فقال: «هو من جهة مد بن السائب الكلا؛ فإنه متروك ا حديث؛ لكن قد يكون إنما وهم رفعه، ولعله من كلام ابن عباس»: تفس القرآن العظيم: لابن ك الدمشقي: ١٩/١. وانظر: الإتيان: ٤٨٠/٤.

(٣) أخرجه ابن جرير، وابن انذر، انظر: جامع البيان: ٧٠/١، واللفظ له، تفس القرآن: لابن انذر: ١٣١/١، ر ٢٥٥. لكن رواية ابن انذر من طريق مد بن السائب الكلا، وهو متروك ا حديث كما بين ابن ك. وانظر هذا الأثر: إ هان علوم القرآن: ١٦٤/٢، وعزاه إ عبد الرزاق و أجده عنده، الإتيان: ٤٨٠/٤. وانظر: الدراشور: ٤٦٢/٣.

"افعل" مقتضاها الترجيح وجوباً أو ندباً، فما كان من هذا القسم لا يقدر أحد يدعي اهل ما ألفاظه؛ لأنها معلومة لكل أحد بالضرورة»^(١).

المطلب الثاني: محمود شلتوت^(٢) وقطعية الدليل النقلي.

ردد مود شلتوت دعوى تأثر الاحتمالات العشر قطعية النصوص النقلية، ومنها القرآن الكر ، فقال: «والإ ان هو الاعتقاد ا ازم ا مطابق للواقع عن دليل، ومن الواضح أن هذا الاعتقاد لا صله كل ما يسمى دليلاً، وإنما صله الدليل القطعي الذي لا تعتربه شبهة، وقد اتفق العلماء على أن الدليل العقلي الذي سلمت مقدماته وانتهت أحكامه إ ا س أو الضرورة يفيد اليق ، و قق الإ ان ا مطلب، وأما الأدلة النقلية: فقد ذهب كث من العلماء إ أنها لا تفيد اليق ، ولا صل ا الإ ان ا مطلب، ولا تثبت ا عقيدة، قالوا: وذلك؛ لأنها ال واسع لاحتمالات كث ة ول دون هذا الإثبات، والذين ذهبوا إ أن الدليل النقلي يفيد اليق وثبت العقيدة شرطوا فيه أن يكون قطعياً وروده، قطعياً دلالة، ومع كونه قطعياً وروده: أن لا يكون هناك أي شبهة ثبوته عن الرسول > ، وذلك إنما يكون اتواتر فقط، ومع كونه قطعياً دلالة: أن يكون نصاً كمأ معناه، وذلك إنما يكون فيما لا يحتمل التأويل، فإن كان الدليل النقلي ذه ا ثابتة أفاد اليق وصلح لأن تثبت به العقيدة، وأمثلة ذلك فيما ورد إلينا: آيات القرآن ال حدثت عن التوحيد والرسالة واليوم الآخر وما إ ذلك من أصول الدين، فقد جاءت كما هي قطعياً ورودها، قطعياً دلالتها، ولا تمل أكثر من معناها: فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ [مد: ١٩]، قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ [الإخلاص: ١]، قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثَ [التغابن: ٧]، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ [يس: ٧٩]»^(٣).

وفي هذا النص نظر:

أولاً: نسلّم أن الدليل اثبت للعقيدة ب أن يكون قطعياً ثبوته ودلالته، ولكن ظاهر هذا النص أن قطعية الدلالة لا تتحقق إلا مع انتفاء الاحتمالات كلها عن النص، سواء كانت قريبة عليها دليل، أو بعيدة لا دليل عليها، كما يفيدده قوله: «وإنما صله الدليل القطعي الذي لا تعتربه شبهة»، وقوله: «ومع كونه قطعياً دلالة أن يكون نصاً كمأ معناه، وذلك إنما يكون فيما لا يحتمل التأويل»، وأصرح منه قوله: «قطعية دلالتها، ولا تمل أكثر من معناها»، وهذا إنما هو افسر الذي لا تعتربه أي شبهة، وهذا غ صحيح؛ فإن الإ اع على أنه لا يشترط

(١) إ ا هان علوم القرآن: ١٦٦/٢، ونقله عنه السيوطي، انظر: الإتيان: ٤٨٠/٤، ٤٨١.

(٢) هو شيخ الأزهر مود شلتوت، مفسر، فقيه، خطيب، من دعاة الإصلاح والتجديد، ولد بالبحر ة من مصر عام (١٣١٠هـ-)، ورج من الأزهر، عمل ا إمامة، وكيلاً لكلية الشريعة بالأزهر، وكان من أعضاء مع اللغة العربية، صار شيخاً للأزهر، وبقي > وفاته عام (١٣٨٣هـ-). انظر: الأعلام: ١٧٣/٧.

(٣) العقيدة الدينية وطريق ثبوتها: مود شلتوت، لة الرسالة: ٤٠٦/١.

القطعي ذلك، وإنما يكفي فيه انتفاء الاحتمال الناشئ عن دليل، ولو طرأ عليه احتمالات بعيدة، فإنها لا تؤثر قطعيته، حتى إن ما ذكره من أمثلة لقطعي الدلالة لا يسلم من تلك الاحتمالات البعيدة: كقوله أ : قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ [الإخلاص: ١]، فإنه يتطرق إليه الاحتمال؛ فيحتمل أن يكون: إله الناس دون الناس، كما بينه الغزالي^(١)، وكذلك قوله أ : فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ [مد: ١٩]؛ أي السماء دون الأرض، ولذلك قال الكوثري: «وقوله [أي مود شلتوت]: "قطعي لا يحتمل التأويل": يدل على أنه غاب عنه أن احتمال التأويل احتمالاً غاشياً ناشئ عن الدليل لا يخل بكون الدلالة قطعية اتفاقاً، أهل العلم... كما لا يضر أقسام الوضوح إلا إنما يكون احتمال التأويل بعضها - مع كونه يعبرها قطعية الدلالة - عند عدم دليل يعضد الاحتمال الآخر اتفاقاً»^(٢).

ثانياً: إنه شرط لاستفادة القطع انتفاء الاحتمال أصلاً، مستنداً ذلك إلى كثرة من العلماء الذين شرطوا انتفاء الاحتمالات العشر، حيث قال: "فقد ذهب كثرة من العلماء إلى أنها لا تفيد اليقينية، ولا يصلح إلا إن المطلوب، ولا تثبت العقيدة، قالوا: وذلك؛ لأنها واسعة للاحتمالات الكثيرة حول هذا الإثبات"^(٣)، وعزاه إلى ما شيه إلى الفخر الرازي "أصل"، والسعد التفتازاني "شرح المقاصد"، وهذا غلط من وجوه: الأول: إن الذين قالوا باشتراط انتفاء الاحتمالات أصلاً، لا يثبتون نصاً قطعياً أصلاً، بل ذلك النصوص إلا عدها من قطعي الدلالة، بل لا يصل القطع بشي أصلاً على مذهبهم، فلا يصلح مذهبهم مستنداً لتمثيله، وإلا وقع التناقض.

الثاني: عزو ذلك إلى كثرة من العلماء غلطاً بين يعوزه التحقيق؛ فإنه لا تصح نسبته إلى أحد من أئمة الإسلام، كما بينه الكوثري بقوله: «والواقع أن القول بأن الدليل اللفظي لا يفيد اليقينية إلا عند ثبوت أمور عشرة - ودون ذلك خراطم القناد - تقعر من بعض ابتدعة، وقد تابعه بعض المتفلسف من أهل الأصول، وجرى عليه بعض القلدة من متأخريه، وليس هذا القول صلة بأي إمام من أئمة أهل البيت»^(٤)، وماه موضع آخر "تقعر"^(٥).

الثالث: العزو إلى الرازي "أصل" تقدم نقده، وأنه شرحه "أصول"، بقوله: «واعلم أن الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقينية من هذه الدلائل اللفظية، إلا إذا اقترنت بقرائن تفيد اليقينية»^(٦)، كما قال الكوثري^(٧). وأما العزو إلى التفتازاني، فغلطه أوضح؛ فقد قال "أما مقاصد": «نعم، قد ينضم إليه قرائن تنفي الاحتمال،

(١) انظر: انخول: ٢٤٢/١.

(٢) نظرة عابرة: ص ٨٩، ٩٠.

(٣) العقيدة الدينية وطريق ثبوته (لمة الرسالة): ٤٠٦/١.

(٤) نظرة عابرة: ص ٨١.

(٥) انظر: السابق: ص ٦٨، ٦٩.

(٦) أصول: للرازي: ٤٠٨/١.

(٧) انظر: نظرة عابرة: ص ٨١، ٨٢.

فيفيد القطع باطلوب، وينفي اعارض»^(١)، وقال "شرح اقاصد": «واق أن الدليل النقلي قد يفيد القطع؛ إذ من الأوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر: كلفظ السماء والأرض، وكأكثر قواعد الصرف والنحو وضع هيئات افردات وهيئات التراكيب»^(٢)، بل قال التلويح: «والكل؛ أي الظاهر، والنص، وافسر، وأحكم يوجب اكم؛ أي يشبه قطعاً وبقيناً»^(٣).

الثالث: إن القول بالاحتمالات العشر باطل أصلاً بالأدلة القاطعة، بصرف النظر عن القائل.

المطلب الثالث: نصر حامد أبو زيد ودعوى ندرة النصوص.

ذهب نصر حامد أبو زيد إلى أن النص ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، وبذلك أن النصوص القطعية نادرة اللغات، وخاصةً مال الشريعة، وما من نص إلا وكن تأويله، حيث قال: «وإذا كان النص هو الدالّ دلالةً قطعيةً لا مال فيها لأي درجة من الاحتمالية، فإنّ النصوص عزيزة نادرة، خاصةً مال الشريعة، وما تم نص يرجع إليه لا يتطرق إليه الاحتمال، وعلى أساس من الندرة النادرة عن الطبيعة الاحتمالية للغة»^(٤).

وأما التأويل عنده، فله مفهوم خاص عبر عنه بقوله: «إنّ النص بطبيعته رد صورة عامة تاج إلى مضمون لمؤها، وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ كمن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته الالهية بناء الحياة الإنسانية الالهية عبر فيها الوحي عن اقاصد العامة، ومن ثم، فالتأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا وكن تأويله من أجل إمداد الواقع الاصابع به، لا يع التأويل هنا بالضرورة إخراج النص من مع حقيقي إلى معازي لقربنة، بل هو وضع مضمون معاصر للنص؛ لأنّ النص قوالب دون مضمون، التأويل هنا ضرورة اجتماعية، من أجل ويل الوحي إلى نظام بتغي الواقع إلى واقع مثا»^(٥).

فالنص -عنده- قالب فارغ، وليس حاملاً معاً معينة أرادها القائل، بل لمؤه فكر القارئ وخياله، فقد قال: «والقول بندرة النصوص مردود إلى طبيعة اللغة الالهية تعتمد على التجريد والتعميم دلالتها، وهذا من شأنه أن عمل إنتاج الدلالة - اللغة بشكل عام، والنصوص امتازة بشكل خاص - لا يفارق جدلية النص/القارئ؛ إنّ ديداع ارجوح من اعراراج الظاهر أو المؤول ديد مرهون بأفق قارئ وعقله»^(٦)، وقال أيضاً: «وهذا كله مفهوم للدلالة يقترب إلى حد كبير من المفهوم المعاصر الذي يرى أنّ فعل القراءة - ومن ثم التأويل -

(١) اقاصد: ٢٨٢/١.

(٢) شرح اقاصد: ٥٤/١.

(٣) التلويح: ٢٣٥/١.

(٤) نقد اطلاب الدي: د. نصر حامد أبو زيد: ص ١٢٤.

(٥) نقد اطلاب الدي: ص ١٨١.

(٦) مفهوم النص: د. نصر حامد أبو زيد: ص ١٨٢.

لا يبدأ من أعطى اللغوي للنص؛ أي لا يبدأ من انطوق، بل يبدأ - قبل ذلك - من الإطار الثقائي الذي مثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص»^(١)، وقال: «فاللغة النصوص - ولو كانت معاصرة للقارئ - ليست بينة ذا؛ إذ يتدخل أفق القارئ الفكري والثقافي فهم لغة النص، ومن ثم إنتاج دلالة»^(٢).

واستدل على ما ذهب إليه، بقوله: «ولعله من قبيل التكرار أنهم أن نستدعي قول الإمام علي: "القرآن ال أوجه"... ولكن طالب الدي (في) من التراث هذا انباههم واطمأنهم طبيعة النص، وهو الفهم الذي ح بالتعددية، ومنح الثقافة الإسلامية طابعها إيوي الذي ظل مستمراً، حتى توارى هذا الفهم مفسحاً لفهم آخر مد دلالة النصوص قوالب جامدة، هذا الفهم الآخر - أو بالأحرى ميد الفهم - هو منطلق طالب الدي المعاصر»^(٣).

ولذلك فلا حدود لتأويلات النص عنده، فدلالة النص متجددة ومتحركة دائماً، كما يقول: «الوقوف عند دلالة ا وحدها يع ميد النص مرحلة ددة، وويله إ أثر أو شاهد تاريخي، ولأن النصوص الدينية الثقافة عينة مكانة معرفية متميزة؛ فإن دلالتها لا تتوقف عن ا ركة»^(٤).

وفيا تقدم نظراً من وجوه:

أولاً: إن النتائج ال قررهما مبنية أصلاً على اعتقاد أن شرط قطعية النص هو نفي الاحتمال عنه أصلاً، ولو يقيم عليه دليل، وهو ما عبر عنه بقوله: «وإذا كان النص هو الدال دلالة قطعية لا ال فيها لأي درجة من الاحتمالية»، ولذلك ب عليه أنه لا يوجد نص إلا ويتطرق إليه الاحتمال، وهذا ما قيل الاحتمالات العشر، وقد تب بطلا.

إنه لو سلم ذلك، فإن بعض النصوص لا يدخلها الاحتمال أصلاً: كالأعلام والأعداد؛ فإنها من قبيل افسر الذي لا يرد عليه أد احتمال، أن الكلام ادعى أن عموم النصوص قابلة للتأويل فهوم الباحث؛ أي تعدد التفسيرات.

ثانياً: طرح الباحث مع جديداً للتأويل عبر عنه بقوله: «إن النص بطبيعته رد صورة عامة نتاج إ مضمون لمؤلفها، وهذا اضمون بطبيعته قالب فارغ مكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته... بل هو [أي التأويل] وضع مضمون معاصر للنص؛ لأن النص قوالب دون مضمون»، وهذا تنكيس واضح لأصل وظيفة اللغة عند يع العقلاء والمل؛ فإن اللغة سبيل للتواصل عن طريق إطلاق الألفاظ على معا يعلم ا تكلم والسامع أنها مرادة منها عند استعما، فلو كانت اللغة ألفاظاً يفهم منها السامع ما يشاء، ولا يلاحظ فيها مقصود ا تكلم،

(١) مفهوم النص: ص ١٨٢.

(٢) نقد طالب الدي: ص ١٢١.

(٣) نقد طالب الدي: ص ١٢١.

(٤) نقد طالب الدي: ص ٢٢١.

لكانت عبثاً لا فائدة منها، وهو مع قوم رد الاحتمالات العشر: فيها إبطال لفائدة التخاطب^(١).

وأقرب جوابي كمن أن يقال عن هذا: إن كلامه قالب لمؤه بقولنا: إنه يع أن مطلق الاحتمال لا يؤثر قطعية اللفظ، وأكثر الألفاظ قطعياً الدلالة على معناها، وقد ملأه الدكتور عبد القادر الس ، بقوله: «إن هذا الكلام تصويره يكفي لإبطاله، ولنا أن نتعامل مع هذا النص كما قرر لنا كاتبه؛ فهو نص فارغ، إذا أردنا أن نلأه، فإننا نقول: إنه ليس أكثر من هذيان»^(٢).

ثالثاً: يقف الباحث عند هذا المد، بل من النتائج الغريبة المترتبة على قوله: أن اللفظ كمن أن مل على ما لا صى من اعا ، تبعاً للمضمون الذي مله القارئ عليه، استناداً إلى فكره ومناخه الثقافى ، وهذا ما يفهم من قوله: «ولأنّ للنصوص الدينية الثقافة اعينة مكانة معرفية متميزة؛ فإنّ دلالتها لا تتوقف عن ا ركة»؛ فعدم توقفها عن ا ركة يع أنه كلما حملت على مع احتملت غ ه، وهو ما صرح به عبد ا يد الشر حيث قال: «وفعلاً فالنص التأسيسي قابل نظرياً لعدد غ دود من التأويلات»^(٣)، وهذا لا يقول به عاقل أيضاً؛ لأن فيه - إضافة إلى ما تقدم - ما يأت :

١- إن كذاً من الألفاظ: كلفظ: ا ، السمع، الذكر، الأنثى، السماء، الأرض، ا جر، سة، الشمس، وغ ها لا تدل إلا على مع واحد يفهمه منها كل عاقل كما هو الواقع.

٢- إن هذا يؤدي إلى ا مع ب النقيضين من اعا ، يفهم من لفظ: "الذكر" الأنثى مثلاً.

٣- إنه يؤدي إلى عدم التفريق ب العاقل و انون؛ لأنه يسوغ لكل سامع أن مل الكلام على ما يريد، ويكون له صحيحاً.

٤- إن النصوص الظنية اُحتملة تتردد ب عدد معين من الاحتمالات لا رج عنها، كلفظ الع : فإنه مشترك ب

الباصرة، و ا رية، و اسوس، والذات، لكنه لا يحتمل السماء والأرض، والقلب، وهذا بين لكل عاقل.

٥- لو سلم وجود الاحتمالات، فإنّ القرائن ا رجية تعين اراد، وإن كان الباحث نفسه قد أنكر ذلك بقوله: «إنّ

أجزاء النص يفسر بعضها بعضاً، وليس مطلوباً من افسر أن يلجأ إلى معاي خارجية لفض غوامض النص واستجلاء

دلالتها»^(٤)، وما أدري كيف يفهم تفاصيل اصطلاحات الشرعية: كالصلاة، والزكاة من النص القرآنى دون الرجوع إلى

السنة! وإنما يرى ذلك؛ ليطلق العنان يال القراء ليملؤوا قالب النص الفارغ ما يريدون، تطبيقاً لنظريته التأويل!

رابعاً: أما الادعاء الوارد بقوله: «ولكن ا طاب الدي (في) من التراث هذا ا انب ا هم و ا ط فهم

طبيعة النص، وهو الفهم الذي ح بالتعددية، ومنح الثقافة الإسلامية طابعها ا يوي الذي ظلّ مستمراً، حتى

(١) انظر: التوضيح: ٢٤٢/١، التلويح: ٢٤١/١. وانظر: الصواعق ا رسة: ٦٤١/٢.

(٢) معاي القبول والرد: ص ٦٥.

(٣) قراءة النص الدي (الإتقان علوم القرآن أ وذجاً): لعبد ا يد الشر : ص ١٢.

(٤) مفهوم النص: ص ١٧٨.

تواری هذا الفهم مفسحاً لفهم آخر مد دلالة النصوص قوالب جامدة، هذا الفهم الآخر -أو بالأحرى ميد الفهم- هو منطلق المطاب الذي «عاصر».

فهو مغالطة بينة؛ لأنّ العلماء كانوا وما يزالون يقسمون النصوص إقطاعي وطني، ويبينون أنّ من النصوص ما لا يحتمل إلا مع واحد، ومنها ما يفيد مع معيناً قطعاً مع احتمال غيره احتمالاً بعيداً، ومنها ما احتمل معاً لا يتعين واحد منها إلا بقريئة خارجية ددته قطعاً أو ظناً، وهذا البحث مليءٌ هذه الأقوال.

ولكنه يقصد بذلك النصوص كلّها ما فيها ما هو قطعي عندهم، فنعلم حينئذ، إنّ العلماء لا يسيحون تعددية الفهم فيما لا ال للتعدد فيه من النصوص؛ ما يترتب عليها من اذير لا يقرها عاقلٌ، ومتى كان التزام أحكام العقل عيباً بدعوى أنها ودا! بل العيب جعل النصّ الّ مستباحاً لتحمله بأفكار كلّ قارئٍ،^(١) نسبة هذه الأفكار إلهي الوحي.

خامساً: إنّ ما ذكره الباحث هو نظرية خالية عن الأدلة، ناهيك عن أنّ الأدلة -ومنها الواقع وأحكام العقل البدئية- ترد نظريته، غ أنه ذكر ما يظنه دليلاً؛ حيث قال: «ولعلّه من قبيل التكرار ا هم أن نستدعي قول الإمام علي: "القرآن ال أوجه"».

ولا دليل له هذا على ما ذهب إليه؛ فإنّ قول علي ط ليس مطلق نصوص القرآن عامها وخاصها، وليس نافياً لوجود القطعي فيه؛ حيث ورد قوله حالة خاصة؛ فقد أنكر ا وارج عليه قبول التحكيم، حتى كفّروه مع من قبله من الصحابة، واعتزل علياً ط منهم اثنا عشر ألفاً، فدعا علي عبد ا بن عباس رضي ا عنهم، فقال: اذهب إليهم فخاصمهم، وادعهم إ الكتاب والسنة، ولا اجهم بالقرآن، فقال ابن عباس ب : يا أم المؤمنين : فأنا أعلم بكتاب ا منهم؛ بيوتنا نزل، فقال علي ط : صدقت، ولكن القرآن ال ذو وجوه، يقول ويقولون، ولكن حاججهم بالسنة؛ فإنهم لن دوا عنها يصاً، فخرج ابن عباس ب إليهم، فحاججهم بالسنة، فلم يبق بأيديهم حجة^(٢).

وإنما ذكر علي ط ذلك؛ لنّا يستدلّ أولئك ا هال على مذهبه بعمومات قرآنية صوصة، أو يتمسكوا باستدلالات بعيدة تملها نصوص القرآن احتمالاً بعيداً ساقطاً، فردهم إ نصوص من السنة لا تمل ذلك أصلاً^(٣). وقد سكوا بعمومات قرآنية صوصة بالسنة، فأرجعهم علي ط إ السنة اخصصة، ويؤيد ذلك أنّ السنة العامة الة أوجه كالقرآن؛ لأنها دليل لفظي، فد عليها من الاحتمالات ما يرد على القرآن^(٣).

وكذلك لنّا يقدح أولئك ا هلة -ويدلّ على جهلهم تكفهم من قبل التحكيم من الصحابة- الآيات ال يستدلّ ا ابن عباس رد ورود احتمال ضعيف أو ساقط عليها، فيطول جداً م ومراؤهم، فاختصر على ابن

(١) انظر: الدراشور: ٨٠/١، ٨١، فتح القدير ا مع ب ف الرواية والدراية من علم النفس : للشوكا : ١٢/١. وانظر: الإتيان: ٤١٠/٢، وقد عزى إ طبقات ابن سعد، و أجده عنده.

(٢) انظر: معايي القبول والرد: ص ٥٧.

(٣) انظر: السابق: ص ٦٤.

عباس عناء ذلك؛ بأن يستدلّ بنصوص من السنة لا يرد عليها ذلك، وليس هذا إقرار بصحة نفس القرآن بكل ما يحتمل اللفظ من المعاني، بل غاية ما فيه بيان أن نصوص القرآن محتملة ولو احتمالاً بعيداً، وقد فُقد أن الاحتمال البعيد الذي لا دليل عليه لا يعتد به، ولا يؤثر القطع بالاعتبار المتبادر من اللفظ.

أضف إلى ذلك، أن هذا النص من حيث الثبوت: هو لصاحب يرد عنه إلا طبقات ابن سعد^(١)، و يذكر هذه من كتب السنن، فأقصى ما يبلغه أن يكون آحاداً موقوفاً صحيحاً، أما من حيث الدلالة فإننا نقطع بأنه ظني عمومته لنصوص القرآن؛ إذ من القرآن ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً قطعاً، فيكون عمومته كل آي القرآن - على فرض التسليم به - ظنياً؛ لأنه دخله التخصيص، فإذا كان هذه ثابتة، فكيف يمكن بعمومه وإطلاقه على نصوص القرآن القطعية، وخاصة نصوص العقيدة؟ على أنه لا دلالة فيه على مدعى الباحث.

فإن قيل: ورد هذا المعنى مرفوعاً؛ وهو ما جاء عن شداد بن أوس عن النبي - قال: «ولا يفقه العبد كل الفقه» - يرى للقرآن وجوهاً كثيرة^(٢).

فأجاب: إنه حديث ضعيف جداً^(٣)، ومثله لا يمكن به على القواطع، والصحيح أنه موقوف على أئمة الدراء ط، فقد قال: «لا تفقه كل الفقه» - ترى للقرآن وجوهاً كثيرة^(٤).

وهذا موهوم على ما كان من قبيل تعدد المعاني المتنافية والآيات التي تمل ذلك، وذلك إذا تعددت أفراد الصور التي يصدق عليها اللفظ^(٥)، واليعبر فيها المفسرون بأقوال متعددة تعد من قبيل ذكر الأمثال، ما يعد من اختلاف التنوع، ومثال ذلك:

أراد باغفرة من قوله أ: وَسَارِعُوا إِلَى مَعْرِفَةِ رَبِّكُمْ [آل عمران: ١٣٣]^(٦): فقد فُسرَّت بالكثرة الأولى، وبالأعمال الصالحة، وبالإسلام، وباجرة، وبأداء الفرائض، وبالإخلاص، وبأداء الطاعة، وبالصلوات

(١) هو أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع البصري، مؤرخ ثقة، حافظ للحديث، يعرف بـ «كاتب الواقدي»، ولد بالبصرة عام (١٦٨هـ)، سكن بغداد، وتوفي عام (٢٣٠هـ). انظر: تاريخ بغداد: ٢٦٦/٣، ٨٦٥، تاريخ دمشق: ٦٢/٥٣، ٦٣٨٠، الكامل: التاريخ: ٨٤/٦، وفيات الأعيان: ٣٥١/٤، ٦٤٥، ذيب الكمال: أئمة الرجال: للمزي: ٢٥٥/٢٥، ٥٢٣٧.

(٢) جامع بيان العلم وفضله: لابن عبد الله: ص ٨١٢، ٨١٣، ١٥١٥.

(٣) كما بينه ابن عبد الله، وأقره العيني، انظر: جامع بيان العلم: ص ٨١٣، وقال ققه: «ضعيف جداً»، وانظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري: لبدر الدين العيني: ٨٣/٢.

(٤) انظر: مصنف عبد الرزاق: لعبد الرزاق الصنعاء: باب العلم: ٢٥٥/١١، ٢٠٤٧٣، كتاب الطبقات الكبرى (طبقات ابن سعد): ٣٠٨/٢، اصنف: لابن أبي شيبة: كتاب فضائل القرآن، باب من قال: اعملوا بالقرآن: ٥١٨/١٥، الزهد: لأبي داود ابن حنبل: ص ١٦٧، الزهد: لأبي داود السجستان: ص ٢١٢، ٢٤٢، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: لأبي نعيم: ٢١١/١، الفقيه وتفقه: للخطيب البغدادي: ١٩٨/١، ١٩٧، جامع بيان العلم: ص ٨١٣، ١٥١٦، وققه أن رجاله ثقات، وهو صحيح إن صح ما أُقوله من أن الدراء، فلم يذكر له ما عدا منه، تاريخ دمشق: ١٧٣/٤٧، وانظر: أئمة هان علوم القرآن: ٤٥٤/١، الإتيان: ٤٠٩/٢. وانظر: الدراشور: ٨٠/١.

(٥) انظر: معاني القبول والرد: ص ٥٣.

(٦) انظر: شرح مقدمة أصول التفسير لابن تيمية: د. مساعد الطيار: ص ١١٧.

المس، وبالتوبة، وبالسنة، وبالمع والماغات، وبالتوبة من الربا، وغ ذلك^(١).
والصحيح أن أراد الأعمال اوجبة للمغفرة، ومنها الذكورات، ومعها الأعمال الصالحة من فعل الطاعات وترك المعاصي^(٢).

ولذلك قال البيضاوي^(٣): «إ ما يستحق به اغفرة: كالإسلام، والتوبة، والإخلاص»^(٤)، و مل هذه الأقوال كلها على التمثيل، وقال أبو حيان: «وينبغي أن مل هذه الأقوال على التمثيل، لا على التعرير»^(٥).
ولذلك استغرب السمعاء قصره على التكبة الأولى، فقال: «وفيه قول غريب أنه التكبة الأولى»^(٦)، غ أنه لا يستغرب إذا مل على أنه للتمثيل، ولذلك فامع متفقون على أن اعم: اسارعة الأعمال اوجبة للمغفرة، ولكن الاختلاف إنما هو التمثيل، لذلك قال ابن اوزي^(٧): «ومع الآية: بادروا إ ما يوجب اغفرة، و أراد وجب اغفرة ههنا عشرة أقوال»^(٨). إ غ هذا من الأمثلة الكثيرة^(٩).

كما كن مل عبارة أ الدرداء ط على ما يدل عليه اللفظ فهومه لا نطوفه، إضافة إ ما يدل عليه بالقياس فيما يصح فيه القياس من نصوص الأحكام اعللة، وما كان من قبيل التفسر الإشاري، قال السيوطي: «وقد فسر

(١) انظر: تفسر القرآن العظيم مسنداً عن رسول ا والصحابة والتابع: لابن أ ح الرازي: ٧٦١/٣، الكشوف والبيان: للنل: ١٤٨/٣، تفسر السمعا: ٣٥٧/١، معا التل: للغوي: ١٠٤/٢، زاد اس علم التفسر: لابن اوزي: ٤٥٩/١، ٤٦٠، وعد عشرة أقوال، مفاتيح الغيب: ٥/٩، ا ماع لأحكام القرآن: ٢٠٣/٤، مدارك التل: ٢٧٣/١، لباب التأويل: ٤١٩/١، التسهيل: ٤١٤/٢، البحر ايط التفسر: ٦١/٣، ٦٢، ر العلوم: للسمرقندي: ٢٧١/١، اللباب: ٥٣٦/٥، ٥٣٧، الدرا ثور: ٥/٤، إرشاد العقل السليم: ٨٥/٢.

(٢) انظر: جامع البيان: ٤١٧/٢٢، الكشوف والبيان: ١٤٨/٣، الوجيز تفسر الكتاب العزيز: للواحدي: ٢٣٢/١، معا التل: ١٠٣/٢، الكشاف عن حقائق غوامض التل وعيون الأفاويل وجوه التأويل: للز شري: ٦٢٦/١، زاد اس: ٤٥٩/١، مفاتيح الغيب: ٥/٩، ا ماع لأحكام القرآن: ٢٠٣/٤، مدارك التل: ٢٧٣/١، لباب التأويل: ٤١٩/١، التسهيل: ٤١٤/٢، البحر ايط التفسر: ٦١/٣، اللباب: ٥٣٧/٥، إرشاد العقل السليم: ٨٥/٢، فتح القدير: ٣٨١/١، روح اعا: ١٨٥/٢٧، اسن التأويل: للقا ي: ٩٧٢/٤، ٩٧٣، تفسر القرآن ا كيم (تفسر انار): مد رشيد رضا: ١٠٩/٤، التحرير والتنوير: ٨٨/٤.

(٣) هو أبو ا عبدا بن عمر بن مد، ناصر الدين الش ازي البيضاوي، ولد ا دينة البيضاء بفارس، على اختلاف سنة ولادته، فقل: (٥٦٦هـ)، وفيل: (٥٧٢هـ)، عا بالتفسر، والعقيدة، والأصول، وا ديث، والنحو، والفقه الشافعي، تو سنة (٦٨٥هـ) على الراجح. انظر: طبقات الشافعية الك ي: ١٥٧/٨، ١٥٨، ١١٥٣، طبقات الشافعية: ١٧٢/٢، ١٧٣، ٤٦٩، بغية الوعاة: ٥٠/٢، ٥١، ر ١٤٠٦، طبقات افسرين: للأدنه وي: ص ٢٥٤، ٢٥٥، ٣٠٥، شذرات الذهب: ٦٨٥/٧ - ٦٨٧.

(٤) أنوار التل: ٩٢/٢، وانظر: السراج ا ن: للشري: ٢٨٣/١، حاشية القونوي: ٣١٦/٦.

(٥) البحر ايط التفسر: ٦٢/٣، وانظر: التسهيل: ٤١٤/٢، روح اعا: ١٨٥/٢٧.

(٦) تفسر السمعا: ٣٥٧/١.

(٧) هو أبو الفرج عبد الر بن علي بن مد، مال الدين القرشي البغدادي، اعراف بابن اوزي، نسبة إ لة "مشرة اوز" ببغداد ال ولد ا عام (٥٠٨هـ) تقريباً، دث، حافظ، مفسر، فقيه حنلي، مؤرخ، أديب، واعظ، تو ببغداد عام (٥٩٧هـ). انظر: سد أعلام النبلاء: ٣٦٥/٢١، ١٩٢، استفاد: ١٥٥/١٨، ر ١١٠، ذيل طبقات ا نابلة: ٤٥٨/٢، ٢٢٧، ا قصد الأرشد: ٩٣/٢، ٥٧٩، طبقات افسرين: للسيوطي: ص ٦١، ر ٥٠.

(٨) زاد اس: ٤٥٩/١.

(٩) انظر: معاي القبول والرد: ص ٥٤، ٥٥.

بعضهم بأنَّ أراد أن يرى اللفظ الواحد يحتمل معاً متعدداً، فيحمله عليها إذا كانت غُ متضادة، ولا يقتصر به على مع واحد، وأشار آخرون إلى أنَّ أراد به استعمال الإشارات الباطنة وعدم الاقتصار على التفسر الظاهر»^(١).
وقل مثل ذلك فيما قاله ابن عباس ط: قال رسول الله <: «القرآن ذلولٌ ذو وجوه، فالوجه على أحسن وجوهه»^(٢).

المطلب الرابع: النتائج اللازمة عن كلام شلتوت ونصر حامد أبو زيد.

تبين أنَّ مود شلتوت نقل عن كثرة من العلماء تأثر مطلق الاحتمال قطعية الدليل اللفظي، وصرح بأنه يقول به أو لا، غ أنه يعترف بوجود القطعي، وأما نصر حامد أبو زيد وعبد الله الشرف فدعوا إلى أوسع؛ إذ ينفون وجود القطعي مطلقاً، ويصرحون بأنَّ كل نص محتمل لعدد غ دود من التأويلات؛ بأن يفهم منه القارئ ما يليه عقله وأفقه الفكري والثقا، وتأ خطورة هذه الدعوى أنها لا تقتصر على نصوص التشريع، بل تشمل نصوص العقائد والأخبار، فهي عليها ميداناً للاختلاف والاجتهاد، ويتضح هذا من الآ :
أولاً: قد عزم نصر حامد أبو زيد حكمه على النصوص كلها؛ فإنها -عنده- متحملة للتأويل عنه الذي قرره مثل قوله: «وما تم نص يرجع إليه لا يتطرق إليه الاحتمال»^(٣)، وهذا العموم شاملٌ لنصوص العقيدة والقصص والأخلاق، وقد صرح بذلك في قوله: «يتفق طاب الدين على أنَّ النصوص الدينية قابلةٌ لتجدد الفهم واختلاف الاجتهاد الزمان والكان، لكنه لا يتجاوز فهم الفقهاء هذه الظاهرة، ولذلك يقصرها على النصوص التشريعية دون نصوص العقائد أو القصص، وعلى هذا التحديد ال الاجتهاد يؤسس طاب الدين قوله: صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، ويعارض إلى حد التكف الاجتهاد ال العقائد أو القصص الدين»^(٤).
ولا ريب أنَّ هذا من الطورة يث يهدم الدين من أصله، يث لا تبقى عقيدة أصلاً، فيجوز للقارئ أن يفهم من نصوص التوحيد، من مثل قوله أ : فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ [مد: ١٩]، أنها لا تنفي تشيئة الإله أو تشليشة، على أن يدخل الثلاثة مسمى "أ"، أو بغيره من وجوه التأويل الباطلة، مادام أنَّ القارئ الفكري يسمح بذلك، كما كنه أن يفهم من قوله أ : قُلْ يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا [الأعراف: ١٥٨]، أنَّ طاب فيه للعرب، فيكون مد < رسول إليهم يعاً، وهو ما نبه إليه أبو زيد بقوله: «ولو رددنا إلى تتبع اللفظ، فليست جهات الإمكان منحسمةً على ما استشهد به هؤلاء ابتغاء التنصيص، وإنما استند التأويل الآية ال متضمنها التوحيد؛ لاعتضادها قنضى العقل، وكم للحشوية اشبهة من خبط يناقض حقيقة

(١) الإتيان: ٤٠٩/٢.

(٢) سنن الدارقط : ١٤٤/٤، ٨. و أجد من حكم عليه.

(٣) نقد طاب الدين : ص ١٢٤.

(٤) السابق: ص ١١٨.

التوحيد»^(١)، ونبه إليه الغزالي بقوله: «ولو شرط النص في سام الاحتمالات البعيدة- كما قال بعض أصحابنا- فلا يتصور لفظ صريح، وما عدوه من الآيات والأخبار تتطرق إليها احتمالات؛ فقوله - : قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ [الإخلاص: ١]؛ يعي إليه الناس دون أن، وقوله - : مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ [الفتح: ٢٩]؛ أي مد، وإي إفليم، وإي أي زمان... فهذه احتمالات بعيدة تطرقت إليها»^(٢)، ونبه الشاطبي على مثل هذا^(٣).

ويؤدي ذلك إلى الاختلاف الذي يراه عنده بقوله أ : أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ [الشورى: ١٣]. كما يؤدي إلى بطلان هذه القطعية عقائد الدين الإسلامي لا سبيل إلى معرفته إلا بها، كما روضة الناظر: «لو فتح باب الاحتمال، لبطلت الحجج»^(٤).

وبالتالي يؤدي إلى هدم الدين كما قال الكوثري: «وليس هذا القول [أي تأثر مطلق الاحتمال قطعية الدليل اللفظي] صلة بأي إمام من أئمة أهل الحق، وحاشاهم أن يضعوا أصلاً يهدم به الدين، ويتخذ معولاً بأيدي المشكك»^(٥). ولا ريب أن إبطال العقائد القطعية الضرورية كفر صريح ومروق من الدين على ما قال الآمدي: «أما إنكار القطع اللغات على الإطلاق، فمما يفضي إلى إنكار القطع بين الأحكام الشرعية؛ لأن مبناها على طاب بالألفاظ اللغوية ومعقولات، وذلك كفر صراح»^(٦).

ثانياً: قال مود شلتوت: «ومن هنا نستطيع أن نقرر أن العلميات التي ترد بطريق قطعي، أو وردت عن طريق قطعي، ولكن لابسها احتمالاً الدلالة؛ فاختلف فيها العلماء، ليست من العقائد التي يكلفنا الدين»^(٧). فقوله: «ولكن لابسها احتمالاً الدلالة»، تأكيد على شرحه من أن الاحتمال الذي ينشأ عن دليل يؤثر قطعية النص، وهذا شامل لنصوص العقائد.

وقوله: «فاختلف فيها العلماء، ليست من العقائد التي يكلفنا الدين»، غرضه سديد؛ لأن الاختلاف ليس معتدلاً به إذا يكن عن دليل، ومن ذلك خلاف الاعتزلة فيهم رؤية المؤمن أن يوم القيامة؛ فإنه لا مرجح للرؤية عن كونها ثابتة قطعاً؛ لقطعية نصوص القرآن والسنة فيها، وإنما تكفر الاعتزلة مع الفقة القطعي؛ لأن مناط الكفر تكذيب الشرع أو الاستهزاء بالدين، وهم خرجوا عن هذين؛ لأنهم أولوها، ولو كان تأويلهم بعيداً لا دليل عليه. وقد جعل شلتوت نزول عيسى × آخر الزمان مثلاً لذلك اختلف فيه من قضايا العقيدة التي يرد فيها نص

(١) إلهان الأصول: ٤١٤/١، ٤١٥.

(٢) انخول: ١٦٦/١.

(٣) انظر: إوافقات: ٤٠١/٥.

(٤) روضة الناظر: ص ١٤٨، وانظر: استتصفي: ٣٦١/٣.

(٥) نظرة عابرة: ص ٨١.

(٦) الإحكام: للآمدي: ١٧٩/٢.

(٧) العقيدة الدينية وطريق ثبوته (ملء الرسالة): ٤٠٦/١.

قطعي من القرآن ولا السنة، في أن الآيات الواردة ذلك كلها ظنية وظواهر ليست قطعية، وهي مس آيات: الأو : قوله أ : إِذْ قَالَ اللَّهُ يَٰعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ خُذْ بِكَ وَرَافِعَكَ إِلَيَّ [آل عمران: ٥٥]، والثانية والثالثة: قوله أ : وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ابْتِغَاءَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ﴿١٥٧﴾ بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا [النساء: ١٥٧، ١٥٨]، والرابعة: قوله - : وَإِنْ تَرَى أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنُوا بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا [النساء: ١٥٩]، وامسة: قوله لأ : وَإِنَّهُ لَعَلَّمَ لِّلنَّاسَةِ فَلَاحَ تَتَرْتَّبُهَا [الزخرف: ٦١] (١).

وقد ناقش الآية الأخ تين العدد "٥١٧" من لمة الرسالة، انتهى إ القول: «فهذه الآيات ال أوردوها شأن عيسى من رفعه أو نزوله، ولا شك أن القارئ انصف بعد عرضها... لا امره شك أنه ليس القرآن الكر ما يفيد بظاهرة غلبة الظن، ول عيسى أو رفعه أصلاً، فضلاً عما يفيد القطع الذي يكون العقيدة، ويكفر منكروه، كما يزعمون» (٢).

ولا ريب أنه غا ادعائه عدم وجود ما يفيد غلبة الظن، وقد ناقشه الكوثري رسالته: "نظرة عابرة مزاعم من ينكر نزول عيسى × قبل الآخرة"، لا لا مزيد عليه، وقرر أن النصوص رفع المسيح × ونزوله قاطعة (٣)، ونعلق هنا على آيتين:

الأولى: قول أ : وَإِنْ تَرَى أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنُوا بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا [النساء: ١٥٩]: للسلف مرجع الضم من قوله أ : به قبل موته ثلاثة أقوال:
الأول: الضم ان لعيسى بن مر × ، وا ع : وما أحد من أهل الكتاب إلا ليؤمن بعيسى × قبل موت عيسى × ، وذلك عند نزوله آخر الزمان، كما دلّت عليه السنة (٤).
الثاني: الضم الأول لعيسى × ، والثا لليهودي؛ أي وما أحد من أهل الكتاب من اليهود إلا ليؤمن بعيسى بن مر × قبل موت اليهودي، فيكون ذلك إخباراً بأن أحداً من اليهود لن موت إلا وهو يؤمن بالمسيح × (٥).
الثالث: الضم الأول لل مد < ، والثا لليهودي والنصرأ من أهل الكتاب؛ أي وما يهودي ولا

(١) انظر: العقيدة الدينية وطريق ثبوها (لمة الرسالة): ٤٠٧/١، ٤٠٨.

(٢) آيتان: مود شلتوت، لمة الرسالة: ع/٥١٧، ٤٢٦/١.

(٣) انظر: نظرة عابرة: ص ١٠٦.

(٤) انظر: جامع البيان: ٦٦٤/٧ - ٦٦٧، وعزاه إ : ابن عباس من طريق سعيد بن جب ، ولأ مالك، واسن، وقتادة، وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم، تفس ابن كثر : ٣٤١/٤، ٣٤٢، وزاد على الطي: ابن عباس من طريق الضحاك، وأ سعيد ا دري، وغ واحد، الدراشور: ١١٢ - ١٠٨/٥.

(٥) انظر: جامع البيان: ٦٦٧/٧ - ٦٧١، وعزاه إ ابن عباس من طريق علي بن أ طلحة وعكرمة والسدي، تفس ابن كثر : ٣٤٢/٤ - ٣٤٤، وصححه عن ابن عباس، و اهد، وعكرمة، و مد بن س بن، والضحاك، وجوي، الدراشور: ١٠٩/٥.

نصراً* إلا ليؤمنن حمد < قبل موت ذلك اليهودي والنصرا^(١).

فأما القول الثالث: فهو أضعفها، وهو مردود؛ لأن السياق ليس فيه ذكر الحمد < أبداً، فلا وز أن يعود الضم عليه؛ ما يلزم منه من تشتت الضمائر، قال فيه الطائي: «وأما الذي قال: ع بقوله: لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ، ليؤمنن حمد < قبل موت الكتا، فمما لا وجه له مفهوم؛ لأنه - مع فساد من الوجه الذي دللنا على فساد قول من قال: ع به: ليؤمنن بعيسى قبل موت الكتا - يزيده فساداً أنه ر مد × الآيات الـ قبل ذلك ذكر، فيجوز صرف "اء" الـ قوله: لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ، إ أنها من ذكره، وإنما قوله: لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ، سياق ذكر عيسى وأمه واليهود، فـ جائز صرف الكلام عما هو سياقه إ غ ه، إلا جـ ب التسليم أ من دلالة ظاهر الآية، أو خـ عن الرسول تقوم به حجة، فأما الدعاوى، فلا تتعدّر على أحد»^(٢)، فهو قولٌ فاسد كما قال ابن جرير، ويؤكد أنه الواقع يكذبه؛ فكم من كتا موت دون أن يؤمن حمد < ! وأما القول الثاني: فضعيف أيضاً؛ لأن السياق إنما هو ذكر عيسى ×، والضمائر عائدة إليه السياق واللاحق، فيجب له عليه؛ لثلاث تشتت الضمائر، قال الشنقيطي: «فا جواب أن يكون الضم راجعاً إ عيسى، ب ا ص إليه، دون القول الآخر؛ لأنه أرجح منه من أربعة أوجه:

الوجه الأول: أنه هو ظاهر القرآن المتبادر منه، وعليه تنسجم الضمائر بعضها مع بعض، والقول الآخر لاف ذلك؛ وإيضاح هذا: أن أ - قال: وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ [النساء: ١٥٧]، قال - : وَمَا قَتَلُوهُ؛ أي عيسى، وَمَا صَلَبُوهُ؛ أي عيسى، وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ؛ أي عيسى، وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ؛ أي عيسى، لَفِي شَكٍّ مِنْهُ؛ أي عيسى، مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ؛ أي عيسى، وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا؛ أي عيسى، بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ؛ أي عيسى، وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ؛ أي عيسى، قَبْلَ مَوْتِهِ؛ أي عيسى، وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا [النساء: ١٥٨، ١٥٩]؛ أي يكون هو؛ أي عيسى، عليهم شهيداً، فهذا السياق القرآني الذي ترى ظاهر ظهوراً لا ينبغي العدول عنه، أن الضم قوله: قَبْلَ مَوْتِهِ، راجع إ عيسى»^(٣).

الوجه الثاني: أن مفسر الضم مصرح به على القول الأول، وهو عيسى × قوله - : وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ [النساء: ١٥٧]، وأما على الثاني، فمقدر تقديره: ما من أهل الكتاب أحد إلا ليؤمنن به قبل موته، وما لا تاج إ تقدير، مقدم على ما تاج إليه. الوجه الثالث: أن السنة المتواترة تؤيد هذا القول؛ حيث شهدت أن عيسى × حي، وسي ل آخر

(١) انظر: جامع البيان: ٦٧١/٧، وعزاه إ عكرمة.

(٢) جامع البيان: ٦٧٤/٧، ٦٧٥، وانظر: تفسير السمعاني: ٥٠٠/١، لباب التأويل: ٦١٩/١.

(٣) أضواء البيان: ٢٨٢/٧، ٢٨٣.

الزمان بالدين ا ق، ولا يقبل إلا إلا ان، قال ابن كـ^(١): «وقد تواترت الأحاديث عن رسول ا <، أنه أخ
بول عيسى × قبل يوم القيامة، إماماً عادلاً وحكماً مقسطاً»^(٢).

ومن ذلك ما رواه أبو هريرة ط قال: قال رسول ا <: «والذي نفسي بيده: ليوشكن أن يـ ل فيكم ابن
مر حكماً عادلاً، فيكسر الصليب، ويقتل ا ير، ويضع ا زية، ويفيض ا مال حتى لا يقبله أحد، حتى تكون
السجدة الواحدة خ أ من الدنيا وما فيها»، يقول أبو هريرة ط: "وافرؤوا إن شئتم: وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا
يُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا [النساء: ١٥٩]"^(٣).

الوجه الرابع: أن القول الأول لا إشكال فيه، وأما الثا فمشكل؛ لأن ظاهره العموم، فلا يستقيم إلا
بتخصيصه أو تأويله؛ لأن الواقع يشهد أن كـ أ ن موت من أهل الكتاب لا يؤمن بعيسى ×^(٤). فإن قيل:
إنه نص العموم على مذهب ا نفية الذي ترجيحه، فلا يصرف إ اصوص إلا بدليل^(٥)، فيجواب: إن
الدليل هو هذه الأمور الأربعة، وأها السياق، والواقع، أضف إليها أن الضم يعود إ أقرب مذكور، وهو
عيسى ×، ويكون اراد بعموم أهل الكتاب اوجودين زمان نزوله منهم، كما يقال: لا تبقى بلدة إلا
ويدخلها الدجال إلا مكة ودينة؛ أي من البلاد اوجوده زمنه^(٦).

بناءً على ما تقدم ب القطع بأن مرجع الضم ين إ عيسى بن مر ×، قال ابن كـ: «وهذا القول
هو ا ق، كما سنبينه بعد بالدليل القاطع»^(٧)، وهذا ما عليه اعة من افسرين^(٨).

(١) أبو الفداء إ اغيل بن عمر بن كـ، عماد الدين البصري الدمشقي، دث، مؤرخ، مفسر، فقيه، ولد بقرية من بصرى الشام عام (٥٧٠هـ)،
سكن دمشق، وتو ا عام (٧٧٤هـ). انظر: ذيل تذكرة ا فاط: ص ٥٧، طبقات الشافعية: ٨٥/٣، ٦٣٨، إنباء الغمر بأنباء العمر: لابن
حجر العسقل: ٣٩/١، ١١، انهل الصا: ٤١٤/٢، ر٤٤٤، طبقات افسرين: للأذنه وي: ص ٢٦٠، ٣١٣.

(٢) تفس ابن كـ: ٣٢٣/١٢، وذكر الأحاديث نزوله: ٣٤٦/٤، ٣٦٣، وهي متواترة، تفس ابن كـ: ٣٦٣/٤، فتح القدير: ٥٣٥/١،
اسن التأويل: ١٧١٣/٥، أضواء البيان: ٢٨٤/٧. وانظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري: لابن حجر العسقل: ٤٩٣/٦، ٤٩٤، عون
العبود شرح سنن أ داود: للعظيم آبادي: ٤٥٧/١١، وسرد طائفة من الأحاديث: ٤٥٨/١١ - ٤٦٢.

(٣) ا ا مع اسند الصحيح اختصر من أمور رسول ا < وسننه وأيامه: للبخاري: ١٦٨/٤، ر٣٤٤٨، صحيح مسلم: سلم بن ا جاج: كتاب
الإ ان، باب نزول عيسى بن مر حاكما بشرية نبينا مد <: ص ٨٥، ر١٥٥/٢٤٢.

(٤) انظر هذه الوجوه: أضواء البيان: ٢٨٣/٧، ٢٨٤.

(٥) انظر: التحرير والتنوير: ٢٥/٦، وقال: «وان من أهل الكتاب"، يطل هذا النفس؛ لأن الذين يؤمنون به على حسب هذا التأويل هم الذين
سيوجدون من أهل الكتاب، لا يعهم»، أقول: ولا ض؛ فإنه عام أريد به اصوص بدليل السياق، وهو كـ عند ا مع.

(٦) انظر: دقائق النفس ا ا مع لنفس الإمام ابن تيمية: ع و قيق. د. مد السيد ا ليند: ٩٥/٣.

(٧) تفس ابن كـ: ٣٤٢/٤.

(٨) انظر: جامع البيان: ٦٧٥/٧، الكشف والبيان: ٤١١/٣، البحر ايط: النفس: ٤٠٨/٣، تفس ابن كـ: ٣٤٢/٤، فتح القدير: ٥٣٥/١،
اسن التأويل: ١٧١١/٥. وانظر: مرفاة ا فاتيح شرح مشكاة ا صايح: لا علي الفاري: ١٦٣/١٠.

قال ابن تيمية^(١): «وهذا عند أكثر العلماء معناه: قبل موت المسيح، وقد قيل: قبل موت اليهود، وهو ضعيف، كما قيل: إنه قبل موت محمد <، وهو أضعف؛ فإنه لو آمن به قبل الموت لنفعه إيمانه به؛ فإنَّه يقبل توبة العبد ما يغفر»^(٢).

ومن أفسرين من رجح الثَّالث^(٣)، والأكثر استظهروا الأول والثَّالث دون ترجيح^(٤)، وقد صح كلاهما عن ابن عباس ب^(٥).

قال مود شلتوت معرض انتقاد الاستدلال هذه الآية: «وقبل مناقشة ابن جرير فيما رجح به، ليس الأمر أكثر من أن مفسراً من أفسرين قد اختار رأياً من رأيين حكاه عند أهل الآثار، ورجح ما اختاره رأي، ولكن القوم تلقفوا هذا من ابن جرير، وصوروه ما يريدون، موهم الناس أن الآية صارت بترجيح ابن جرير دليلاً قاطعاً على ما يزعمون من نزول عيسى × «^(٦). وأجاب: هذا مغالطة، وكلام غـ صحيح؛ فإنَّ ابن كـ، والشنقيطي مثلاً يرجحوا قول ابن جرير جرد تلقفه بل حكوا لذلك قرائن عله قاطعاً، من السياق، والواقع، والسنة المتواترة.

والآية الثَّانية: قوله أ : وَإِنَّهُ لَعَلَّمَ الْإِسْأَاعَةَ فَلَا تَمْتَرُكَ بِهَا [الزخرف: ٦١]: أراد ضم وَإِنَّهُ قولان عن السلف: الأول: هو نزول عيسى بن مر × قبل يوم القيامة؛ أي أنه أماره تدل على قيام الساعة، والثَّالث : أنه القرآن؛ أي أنه يعلم الناس بأحقية قيامها، وما فيها من الأحوال والأحوال^(٧).

(١) أبو العباس أحمد بن عبد المليم بن عبد السلام، تقي الدين، المعروف بابن تيمية، دث، حافظ، مفسر، أصو، فقيه حنبلي، شاعر، مشارك أنواع من العلوم، ولد بران عام (٦٦١هـ-)، أقام بدمشق وتو عام (٧٢٨هـ-). انظر: تذكرة الفاط: ١٤٩٦/٤، ر١١٧٥، الوالوفيات: ١١/٧، ر٦١٩، فوات الوفيات: للكت: ١٢٤/١، ذيل طبقات النابله: ٤٩١/٤، ر٥٣١، اقصد الأرشد: ١٣٢/١.

(٢) دقائق النفس: ٩٥/٣.

(٣) انظر: الكشف: ١٧٦/٢، ر١٧٧، الدر الوجيز: ١٣٤/٢، أنوار الة يل: ٢٧٨/٢، إرشاد العقل السليم: ٢٥٢/٢، روح البيان: نفس القرآن: لإميل حقي المو: ٣٢٠/٢، روح الما: ١٢/٦. ورجحه النووي، انظر: شرح مسلم: للنووي: ١٩٢/٢.

(٤) انظر: نفس القرآن: لعبد الرزاق الصنعا: ١٧٧/١، مع القرآن الكر: للنحاس: ٢٣٧/٢، مع الة يل: ٣٠٧/٢، ر٣٠٨، الدر الوجيز: ١٣٤/٢، مفاتيح الغيب: ٨٣/١١، ر٨٤، المامع لأحكام القرآن: ١١/٦، مدارك الة يل: ٣٨١/١، لباب التأويل: ٦٢٠/١، نفس ابن كـ: ٣٤٢/٤، ر العلوم: ٣٨٠/١، اللباب: ١١٨/٧، السراج الم: ٣٩٨/١، ر٣٩٩، وغم.

(٥) رواه عنه سعيد بن جب، انظر: نفس سفيان الثوري: ص٩٨، ر٢٢٩، جامع البيان: ٦٦٤/٧. وانظر: استدرك على الصحيح: للحاكم النيسابوري: ٣٠٩/٢، وصححه المكم ووافقه الذه، وصححه ابن حجر، انظر: فتح الباري: ٤٩٢/٦. وروى عكرمة عنه القول الثَّالث، انظر: جامع البيان: ٦٦٨/٧، ر٦٦٩، لكنه ضعيف، كما قال ابن حجر: فتح الباري: ٤٩٢/٦، وانظر: عمدة القاري: ٥٥/١٦. لكنه صح عن ابن عباس من طرق أخرى، انظر: نفس ابن كـ: ٣٤٤/٤.

(٦) آيتان: (للة الرسالة): ٤٢٥/١.

(٧) والأول مروى عن أ هريرة، وابن عباس، وأ العالية، وأ مالك، وأهد، وعكرمة، وأ سن، وفتادة، والضحاك، والسدي، وابن زيد، ومقاتل، والثَّالث مروى عن أ سن، وفتادة، وسعيد بن جب، انظر: نفس مهد: ص٢٤٩، ر١٥٤١، نفس سفيان الثوري: ص٢٧٣، ر٨٨٥، نفس الصنعا: ١٩٨/٢، جامع البيان: ٦٣١/٢٠، ر٦٣٤، نفس ابن أ حا: ٣٢٨٥/١٠، ر١٨٥١٦، ر١٨٥١٨، الكشف والبيان: ٣٤١/٨، النكت والعيون:

وقد رجح الثا^(١) فله^(١)، والأكثر^(١)ون على أن اراد نزول عيسى × : فمنهم من يذكر غ^ه، ومنهم من حكى الأقوال ونص على ترجيحه^(٢)، وجوز بعضهم احتمالاً ثالثاً؛ وهو أن يعود الضم على الذ^{مد} < ؛ لأنه خا^(٣) الأنبياء^(٣).

والذي يتعين ا^ص إليه أن يكون الضم عائداً على عيسى بن مر × ؛ لأن السياق فيه؛ وذلك قوله أ^أ السباق: وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ ﴿٥٧﴾ وَقَالُوا ءَالِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴿٥٨﴾ إِنَّ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَءِيلَ ﴿٥٩﴾ وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ لَكِئِكَ فِي الْأَرْضِ خَلَائِفُونَ ﴿٦٠﴾ وَإِنَّهُ لَكَيْفٌ لِلْسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ [الزخرف: ٥٧، ٦١]، قال ابن ك^ث : «بل الصحيح أنه عائداً على عيسى × ؛ فإن السياق ذكره، اراد بذلك نزوله قبل يوم القيامة»^(٤)، إنه تشهد له طواهر القرآن، وقطعيات السنة اتواترة^(٥).

وأما القول بأنه القرآن: فمردود؛ لأنه ر للقرآن فيه ذكر، وكيف يعود الضم على غ^{مذكور}، ويترك عوده على مذكور سيق الكلام له؟ قال الألوسي عنه: «وضعف بأنه ر للقرآن ذكر هنا، مع عدم مناسبة ذلك للسياق»^(٦).
وأما القول بأنه عائداً على الذ^{مد} < ، فمردود أيضاً؛ لأنه -كسابقه- ر له ذكر السياق، مع الفتة للظاهر ا^{تبادر}، و يقل به أحد بل ذكره احتمالاً، وهذا الاحتمال لا دليل عليه؛ فيرد.
وأقل^{ما} يقال هاتين الآيتين: إنهما ظاهرتان الدلالة على نزول عيسى × ، قال أبو حيان الآية الأو^ى : «والظاهر أن الضم ين : "به"، و"موته"، عائداً على عيسى، وهو سياق الكلام»^(٧)، وقال الثانية: «والظاهر أن

للماوردي: ٢٣٥/٥، زاد اس: ٣٢٥/٧، ا^{امع} لأحكام القرآن: ١٠٥/١٦، التسهيل: ٣١٧/٢، البحر ا^{يط} النفس: ٢٦/٨، نفس ابن ك^ث : ٣٢١/١٢، الدرا^{ثور}: ٢٢٢/١٣ - ٢٢٤، فتح القدير: ٥٦٢/٤.

(١) وهم ابن عاشور وراغي، انظر: التحرير والتنوير: ٢٤٣/٢٥، نفس اراغي: لأ^د مصطفى اراغي: ١٠٤/٢٥.
(٢) انظر: نفس سفيان الثوري: ص ٢٧٣، نفس الصنعاء: ١٩٨/٢، نفس ابن أ^ح : ٣٢٨٥/١٠، مع القرآن: للنحاس: ٣٨٠/٦، نفس القرآن العزيز: لابن أ^زم : ١٩١/٤، الكشف والبيان: ٣٤١/٨، الوجيز: ٩٧٧/٢، نفس السمعا : ١١٣/٥، مع التل^{يل}: ٢١٩/٧، الكشف: ٤٥٣/٦، مفاتيح الغيب: ١٩١/٢٧، ا^{امع} لأحكام القرآن: ١٠٧/١٦، أنوار التل^{يل}: ١٥٠/٥، مدارك التل^{يل}: ١٧٩/٤، لباب التأويل: ١٣٩/٦، التسهيل: ٣١٧/٢، البحر ا^{يط} النفس: ٢٦/٨، نفس ابن ك^ث : ٣٢٣/١٢، ر العلوم: ٢٤٩/٣، اللباب: ٢٨٥/١٧، ٢٨٦، نظم الدرر: ٤٦٠/١٧، إرشاد العقل السليم: ٥٢/٨، السراج ا^{ند} : ٦٧٥/٣، روح البيان: ٣٨٤/٨، فتح القدير: ٥٦٢/٤، روح اعا : ٩٥/٢٥، أضواء البيان: ٢٨٠/٧، ٢٨١.

(٣) انظر: مع القرآن: للنحاس: ٣٨١/٦، ا^{امع} لأحكام القرآن: ١٠٧/١٦.

(٤) نفس ابن ك^ث : ٣٢٣/١٢.

(٥) انظر: أضواء البيان: ٢٨٠/٧، ٢٨١.

(٦) روح اعا : ٩٦/٢٥.

(٧) البحر ا^{يط} النفس : ٤٠٨/٣، وانظر: فتح القدير: ٥٣٥/١.

الضم : وَإِنَّهُ لَمَعَمَّ لَيْسَاعَةً ، يعود على عيسى × ؛ إذ الظاهر الضمائر السابقة أنها عائدة عليه^(١)، والظاهر بـ ا مل عليه، ما يوجد صارف عنه، بل هو قطعي ذلك، وإنما تص دلالة ظنية عند وجود الصارف، خاصة وأنّ الطواهر تضافت دلالتها على نزول عيسى × ، فلو كانت ظنية؛ فإنّ بعضها يقوي بعضاً؛ فتفيد اليقـ جموعها، كما تقوى أخبار الآحاد الظنية ببعضها؛ فتفيد اليقـ ، كما قال الكوثري: «وظنية الظاهر إنما هي عند وجود ما يدلّ على الاحتمال الآخر، وإلا فحكمه حكم النص القطع بإراد منه، بل عند تضافر الطواهر الظنية على معـ صل القطع بذلك ا ع ، كما هو ا ل خ الآحاد ا فيد للظن؛ فإنّ الأخبار إذا تواردت على معـ ، حصل به اليقـ»^(٢)، وقال: «الظاهر إما ظاهر بالوضع، وإما ظاهر بالدليل... فتبين أنّ الظاهر ليس بقطعي مطلقاً، ولا ظني مطلقاً، وأنّ الطواهر الرفع والنزول قطعية؛ لتضافر الأدلة، وعدم وجود ما يدلّ على الاحتمال الآخر»^(٣)، فكيف إذا أضيف إـ هذا كله الطواهر الأخرى من آيات القرآن؟ كيف إذا اعتضدت بروايات السنة المتواترة الصرّة؟

فاق أنه لا ينكر هذا إلا مكابر، جاء "عون اعبود": «فهذه الآيات الكرة، والنصوص الصحيحة الثابتة عن رسول ا ، تدلّ دلالة واضحة على نزول عيسى بن مر × من السماء إـ الأرض، عند قرب الساعة، ولا ينكر نزوله إلا ضال مضل معاند للشرع، الف لكتاب ا وسنة رسوله واتفاق أهل السنة»^(٤).

وهذا الصنف من الناظرين اعتقدوا معـ ، حاولوا تفسـ النصوص ا يتفق معه، كما قال السيوطي بيان صنف ا خطئـ التفسـ بالرأي: «أحد ا: قوم اعتقدوا معـ ، أرادوا لـ ألفاظ القرآن عليها، والثا : قوم فسروا القرآن جرد ما يسوغ أن يريده من كان من الناطقة بلغة العرب، من غـ نظراً إـ اتكلم بالقرآن و ا ل عليه وا خاطب به، فالأولون راعوا ا ع الذي رأوه من غـ نظراً إـ ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان، والآخرين راعوا رد اللفظ، وما وز أن يريد به العر من غـ نظراً إـ ما يصلح للمتكمم وسياق الكلام»^(٥). فهؤلاء ينتصرون لذلك ا ع اعد سلفاً، ولو ارتكبوا ذلك الفات خطّة كالقول بتأثـ مطلق الاحتمال دلالة الدليل اللفظي، و الفة القواطع من النصوص، وصرف الطواهر عن معانيها ابتادة دون موجب، و الفة السياق ا لمي، بل وادعاء أنه ما من نص إلا و كن تأويله، بل وابتداع طريقة التأويل لا يقر ا عاقل.

(١) البحر ا يطـ التفسـ : ٢٦/٨.

(٢) نظرة عابرة: ص ٩٠.

(٣) السابق: ص ٩١.

(٤) عون اعبود: ٤٦٤/١١.

(٥) الإتيان: ٤٧١/٤.

المطلب الخامس: القول بأن المراد بنصوص القرآن ما دلّ عليه واقع المفسر.

من الباحث من أنكر وجود النص عملياً، وإن يصرح بذلك لفظاً؛ من خلال عرض نظرية لتفسد نصوص القرآن ما دلّ عليه واقع المفسر.

أولاً: عرض النظرية ونقدّها.

تقرر هذه النظرية أنّ الأصل دلالة الكلمة القرآنية أن مل على الاستعمال الواقعي؛ أي حسب واقع كل قارئ للقرآن، ولا وز قصرها على المعال استعمالها العرب فيها زمن النبوة، وهذا من شأنه القول بأنّ النصوص الـ يعتقد أنها قطعية؛ لأنها ظاهرة الدلالة حسب استعمال العرب، ليست قطعية؛ لأنها عرضة لأنّ تلف الواقع الـ تستعمل فيه، فما كان قطعياً الآن، فهو مرفوض إذا تغير الواقع، وما هو مقبول واقع قارئ قد يكون مرفوضاً واقع آخر، وواضح أنّ هذا تطبيق عملي لقول نصر حامد أبو زيد الذي قرر أنّ كلّ نص محتمل للتأويل، حسب يط القارئ الثّقا.

وعلى هذا، فالنص الذي تبادر منه مع مشهور حسب استعمال العرب، يحتمل صرفه إمع تلف إذا تغير واقع استعماله، مادام موجوداً أصل دلالة اللغة العربية، ولو كان احتمال استعماله قليلاً أو بعيداً أو مهجوراً، بل ويستعمل أصلاً ذا اللفظ لذلك المع، وهذا ما يقرره سامر إسلامبو بقوله: «وأما مسألة استخدام العرب – سابقاً – للكلمة على دلالة دون أخرى كامنة أصل دلالة الكلمة، فلا يع أنّ ذلك ملزم للمجتمعات اللاحقة باستخدام الدلالة اختارة من قبل المع السابق، فكلّ تمتع له حرية التفاعل والاستخدام لدلالة الكلمة الأصل، حسب أدواته اعرافية: وكلمة "كتب" فهي تدلّ على رد المع للشيء اتجانس، وهذا مع صور لا متناهية الواقع، والقرآن نزل عر اللغة، فلكل تمتع أن يفهم صورة كلمة "كتب"، حسب أدواته اعرافية مادام النص القرآنيّ صورة ددة ادة "كتب" الواقع، فاجة اللغة، وليس باستخدام تمتع معين للغة على صورة ددة، فكلّ استخدام للغة إنما هو مرتبط بثقافة المع وأدواته اعرافية، وتتسع دلالات اللغة حسب تطور المع أدواتاً ومعرفياً، ف لغة من يتعامل بالكمبيوتر والإلكترونيات والتلسكوبات، لغة من يكتفي بشرب الشاي، والنظر إ القنوات الفضائية، وهو مضطجع على فراشه، ناهيك عن لغة ابن البادية، الذي ما زال يركب على الإبل، ويرعى الغنم»^(١)، وقد قرر بناءً على ذلك قاعدة: «ثبات النص وحركة اتوى»^(٢).

وقال أيضاً: «وبتلك الصفة "العربية" صار [أي القرآن] كونياً، وفطرياً، وإنسانياً، تعا عن الزمان والكان،

(١) القرآن ب اللغة والواقع: لسامر إسلامبو : ص١٣٦، وانظر: ص٨٣، ٨٤.

(٢) القرآن ب اللغة والواقع: ص٨٤، وقال: «فالتلاوة هي شيء ثابت كما نزل عمودياً، لاف القراءة للنص القرآنيّ، فهي شيء متحرك أفقياً، فلكل تمتع قراءته اصة به، ارتباطاً بأدواته اعرافية وحاجياته»: القرآن ب اللغة والواقع: ص٨٨.

ويتحرك وفق السورة والصورة على نظام الثابت والتغير، واتصف النص باليوية، عندما جعل الخاطب يشارك دلالاته، حسب أدواته المعرفية، من خلال إسقاط النص على الله من المطاب، وهذه العملية صار للقرآن أفهام وصور نسبية، تتراكم مع الزمن رحلة الإنسان العلمية والمعرفية، أثناء حركته البحثية من خلال هذه الأرض دراسة وتفكر؛ ليس القرآن مع العلم والواقع بصورة متلازمة، حيث يقوم العلم بتصويب دراسة وأفهام الناس النسبية، ويرتقي م، ويقرم إ التيل الحكيم أكثر المضي»^(١).

وهذا الكلام فيه نظرٌ على النحو الآتي:

إن قصد به الألفاظ ذات المعنى العام الذي يحتمل صوراً، كما لفظ "قوة" من قوله أ : وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ [الأنفال: ٦٠]، فهذا غ جديد، بل قرره العلماء قد أ، ومثل هذا مثاله الذي ذكره مادة "كتب". لكن الباحث - كما يتضح من أمثله - يقصد ما هو أعم من ذلك؛ فـ أ أن اللفظ وعاء يوضع فيه ما يملئه الواقع من المعاني، مادام أصل الوضع اللغوي محتملاً، ولو أدى ذلك إ التنا ب المعاني يفسر النص واقعين أو أكثر، وفي هذا نظرٌ من وجوه:

الأول: إنه مع النص القرآني تبعاً، والواقع الحادث للقارئ أصلاً، وهذا باطل؛ لأن النص القرآني سبق الوجود، والأصل اللغة أن يتكلم المالك، ويريد مع متفقاً عليها، الناطقة المتخاطبة أ. الثاني: إنه يهمل الاستعمال العربي الذي أع عليه المسلمون، كما قال الطائي: «وغ جائز أن مع مع كتاب أ على غ الأغلب المفهوم بالظاهر من المطاب كلام العرب، ولنا إ ل ذلك على الأغلب من كلام العرب، سبيل»^(٢).

كما يز صرف القرآن عن ظاهره بدون قرينة يزية، وإ مع المفسرين على خلافه، وإن هذا من عمل ابتدعة، قال الطائي: «وغ جائز إحالة ظاهر التيل إ باطن من التأويل لا دلالة عليه من نص كتاب، ولا خ لرسول أ <، ولا إ مع من الأمة»^(٣)، وقال الرازي: «وإذا يوجد العقل ما منع من رؤية المعاني، وجاءت الأخبار الصحيحة بإثبات الرؤية وجب إجراؤها على ظواهرها»^(٤)، وقال موضع آخر: «م أمكن لُ الكلام على ظاهره، فلا حاجة إ صرفه عنه»^(٥)، وقال أبو حيان: «وم أمكن ل الكلام على ظاهره من غ فصل، كان أحسن»^(٦)، وقال الشنقيطي: «والقاعدة المقررة عند علماء الأصول هي ل نصوص الوحي على

(١) عملية اللسان: ص ١٥١.

(٢) جامع البيان: ٢٦٥/٧، وانظر: ٣٣٦/١، ١٦١/٧، ٤٠٦/٢٠.

(٣) جامع البيان: ٦٧٩/٨، وانظر: ٤٦٩/٣، ٦٤٥/٨، ٦٥٩/٩.

(٤) مفاتيح الغيب: ٦٤/١٧، وانظر: ١٤/٢٧، لباب التأويل: ١٨٦/٣، اللباب: ٣٠٦/١٠.

(٥) مفاتيح الغيب: ١٥/١٨، وانظر: ١١٦/١٣، اللباب: ٣٦٦/٨.

(٦) البحر ايط النفس: ١٠١/٧، وانظر: اللباب: ٢١٩/١٥.

ظواهرها إلا بدليل من كتاب أو سنة»^(١). ولا بد أن يضاف إلى دليلي الكتاب والسنة، قرينة العقل القطعي؛ فإنه يصرف الألفاظ القرآنية عن ظواهرها، كما آيات الصفات.

الثالث: إن ذلك يؤدي إلى جعل النص القرآني عبثاً، حمله أهل كل تجمع على ما يفهمون من المعاني، يؤدي إلى الجمع بين النقيض؛ بأن حمل أهل كل تجمع - بل وكل فرد - لفظ القرآن على ما يناقض ما حمله الآخر عليه، كما يؤدي إلى نقض الفهم اللاحق للسابق، بسبب اختلاف القراء وتمعات، وذلك إلى ما لا يابى، وهل هذا إلا العبث، ويتبين من القرآن عنه، بل إنه يؤدي إلى إبطال فائدة التخاطب باللغة بشكل عام.

الرابع: إن هذا شاملٌ بعمومه للنصوص التي لا تمل من النفس إلا وجهاً واحداً، وهذا ينقضه كل عاقل، فإنه يؤدي إلى القول بأنه لا يوجد نص قاطع أصلاً، وبالتالي النيل من أسلمات القرآن. مازال المسلمون عليها منذ عصر النبوة، ويظهر هذا من قول أحد القدمين في الكتاب: «يأ كتابه اليوم القرآن في اللغة والواقع»، جزءاً من مشروعه الفكري، الذي يتجه إلى النهاية في الاقترب - أكثر فأكثر - من الطوطا مرء، إلى ظل المسلمون يتجنبوا عصوراً طويلة»^(٢)، وكأن الصواب واضح لا يكون إلا بتجاوز تلك الطوطا مرء؟!.

الخامس: إن هذا حمل كل قارئ أن يضع مع مسبقاً، يدل على التماس الوجه الضعيف في اللغة وأصل الاشتقاقات، ولو أدى ذلك إلى إبطال السياق كما سيتضح من الأمثلة، ولو أدى إلى ابتكار اشتقاقات جديدة يثبت نقلها، وهذا من العبث ما فيه، وقد نبه السيوطي إلى خطأ هذا الصنف من الناس^(٣).

السادس: مادام الأمر تابعاً لتطور المفاهيم المتمعات وثقافات الأفراد، فإنه يؤدي إلى التحلل من الشرائع؛ بأن حمل ما كان رمزاً على معناه حلالاً؛ لأن الأفق الثقافي القارئ يسمح به ويفضله، مادام له أصل اللغة، وقل مثل ذلك التحلل من الواجب.

ومثال هذا: أن يقال أراد با مرء: إن اقصود ما ستر العقل فعلاً، فإذا يستر أسكر عقل شاريه فعلاً؛ لتعوده عليه؛ فإنه لا يعد رمزاً؛ لأنه يتحقق مع المرء حسب رأي الناظر.

ومثل ذلك أن يقال: الصلاة لغة هي الدعاء، فيمكن لها تجمع ما، وعلى رأي قارئ ما على أن أراد الدعاء مثل قوله أ: وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ [النور: ٥٦]، وليس الصلاة العهودة الواجبة، وقل مثل ذلك الصيام والزكاة، واج، وغها، وهل هذا إلا عمل أهل البدع الذين يريدون أن علوا الدين تبعاً لأهوائهم، لا العكس؟ فإن قيل: إن هذه خارجة عن هذا النهج^(٤)، قلنا: إن هذا كم؛ فلماذا لا يري عليها ما يري على غها، كما أن الأمثلة التي طرحها الباحث تدل على أنه طبق هذا النهج على مثلها.

(١) أضواء البيان: ١١٨/٣. وانظر: الإتيان: ٤٨١/٤.

(٢) القرآن في اللغة والواقع: ص ١٤، وهو نص تقديمي للكتاب بقلم الدكتور محمد حبش.

(٣) انظر: الإتيان: ٤٧١/٤.

(٤) انظر: القرآن في اللغة والواقع: ص ٩١.

السَّابِع: إنه لا نغ من سلوكٍ انْهَج نفسه نصوص العفائد والأخلاق، وهذا فاسد فساداً لا نغى على أي ناظرٍ، بل ويز يستشرق أو مستغرب أن مل القرآن على ما يشاء من اعا اوافقة تمعه وثقافته، مادام ا أصل دلالة الألفاظ العربية.

الثَّامن: إن أدلة الشرع الأخرى، والقرائن اطة بالنص القرآني دد اراد بالنص القرآني ا لا سبيل فيه ا التعدد على النحو الذي يصوره الباحث، وإن كان لا يرى قيمةً لنصوص السنة ذلك إلا أنها من باب الاستثناس غ ا لمزم، ويرى أن القرآن مستغنى عن السنة بيان اراد منه استغناء تاماً، كما يفهم هذا من قوله: «لذلك دهم يستعينون بنصوص أخرى من ا ديث النبوي؛ ليكملوا النقص ويسدوا الثغرات ا خرجت معهم التفسر ، أو يقوموا بتفصيل جديد للنص، وإدخال عناصر جديدة فيه؛ حتى ينسجم مع الواقع والنصوص الكلية، وكل ذلك مرده ا غياب ا نهج الصحيح لفهم النص القرآني ، الذي يؤدي ا رفض كل فهم معاصر للنص القرآني ، حسب الأدوات اعرفية ا لمكها كل تمع»^(١)، وهذا يعود بنا ا البحث حجية السنة وقطعيتها، وعلاقتها بالقرآن!

التَّاسِع: إن هذه النظرية لا دليل عليها، وما لا دليل عليه فمردود، مع أن ا اذير والأدلة السابقة تردها، غاية ما يفهم من كلام الباحث موضع آخر أن هذا يليه غاية القرآن وإنسانيته وكونه الكتاب النازل بالشرعية ا اة، فقد قال: «وإنما نزل القرآن عر اللغة، وليس قومي أو عي اللغة؛ أي يتقيد باستخدام مدلولات الكلمة ا استخدمها ا تمع الأول؛ لأن ذلك لو حصل، لانتفى عن النص القرآني صفة العاية والإنسانية والاستمرارية واية، وصار نصاً قومياً للعرب الذين نزل النص عليهم... فالأصل النص القرآني هو أصل مدلول الكلمة لغة... ويقوم كل تمع بعملية استخدامها وتفعيلها حسب أدواته اعرفية، لا رج استخدامها عن دلالتها الأصلية، وهذا هو العطاء وركبة والكة للنص القرآني ا ا الد: "ثبات النص وحركة ا توى"»^(٢).

وهذه مغالطة ليس إلا؛ لأنه لا تلازم ب الأمرين؛ فإن غاية القرآن لا تتنا مع ظهور دلالاته، وثبات مدلولاته وعدم ركهها، فإثبات غاية القرآن لا تتوقف على جعل نصوصه تابعة للواقع لموها باعا ا تتجدد بتجده، بل ا مطلوب من الواقع أن يلتزم بتعاليم الإسلام الصاة لكل زمان ومكان، ف تفع الواقع إليها، لا أن تلوى أعناق نصوصها لتواكبها.

إن القرآن استخدم ا روف ا كان يستعملها العرب، دون ا روف ا تستعملها الشعوب الأخرى، فهل يقدر ذلك عايته؟ فما كان جواباً هنا، فهو جوابنا هناك.

(١) القرآن ب اللغة والواقع: ص ١٥٦، وقد صرح بذلك مشافهةً.

(٢) السابق: ص ٨٤.

ثانياً: التمثيل لهذه النظرية.

تتضح النظرية من مثال طبقه على النهج الذي قرره، وهو لفظاً "النساء، والرجال" القرآن: فهذان اللفطان قطعان دلالتهما، إذ يفهم كلٌّ عر من لفظ النساء الإناث، كما يفهم من لفظ الرجال الذكور، كفهمة اراد من لفظي الشمس والقمر، وعلى هذا جرى استعمال القرآن، لكن الباحث قرر غ ذلك اعتماداً على الواقع، وذلك على النحو الآ (١):

بين أولاً أن لفظ "النساء" لغة العرب مشتق من النسء، وهو التأخ والتأجيل، ومنه نُسيت امرأة نساء؛ أي تأخر حيضها، فهي نسء، وا مع أنساء ونسوء، ونساء الشيء نساءً، وأنساءه: آخره، والاسم منه النسيء والنسيئة، ومن ذلك قوله أ : إِمَّا النِّسَاءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ [التوبة: ٣٧]؛ أي تأخ الأشهر ا رم عن موضعها (٢).

واشتقاق لفظ "النساء" للإناث، إنما هو ا التأخ فيهن، وليس معناه التأخر العقلي، ولا التأخر ا سدي بسبب ضعف بنيتها والضعف الطارئ عليها بسبب ا يض، ولا معناه التقدم والتأخر ا يض، وإنما ذلك لتأخر ا رأة إ ا ط التأ وظيفتها الاجتماعية؛ لأنها تعنى بشؤون ا ل والأولاد، فتأخر عن الرجل الذي يكافح ا ية خارج ا ل ا ط الأول؛ أي يت "النساء" بذلك لتأخرهن البيوت غالباً تبعاً لوظيفتهن الاجتماعية (٣)، وقرر أن النساء ع "نسيء" خلافاً لعلماء اللغة الذين قرروا أن النساء ع مفردة من غ لفظه، وهو "امرأة" (٤).

وأما استعمال كلمة "الرجل" شاع الذكر البالغ، من باب التغليب، لكنها وردت القرآن، ولا يقصد ا ذلك، وإنما الترجل ا شي؛ وذلك كناية عن النشاط و ا ركة سعياً وراء ا عيشة، وهو يصدق على الذكور والإناث، ويتحدد اراد منهما بالقرائن، فالرجال هم: من اتصفوا بالسعي طلب الرزق من الذكور والنساء (٥). وانطلاقاً من هذا، فإن "النساء" القرآن ع "النسيء"؛ وهو ا تأخر رجلاً كان أو امرأة، و "الرجال" ع "الرجل"؛ وهو الذي يسعى الأرض طلباً للمعيشة رجلاً كان أو امرأة، والسياق هو الذي دد اراد ما من الذكور أو الإناث، قال الباحث: « "النساء" ع حقيقي لكلمة "نسيء"، وهو الأصل اللغة، والقرآن نزل ع اللغة غ ملزم باستخدام ما اصطلاح عليه القوم زمن معين، وعندما يريد النص القراء مع معيناً دده بقرينة من خلال سياق النص، أو الواقع: و مدلول كلمة "الصلاة، الصيام، ا ج..."، وهو ما يسمى بالاصطلاح الشرعي» (٦).

(١) انظر: القرآن ب اللغة والواقع: ص ١٢٥-١٢٧.

(٢) انظر: مقاييس اللغة: ٤٢٢/٥، ٤٢٣، اُحكم: ٥٤٩/٨.

(٣) انظر: القرآن ب اللغة والواقع: ص ١٢٨-١٣٢.

(٤) انظر: السابق: ص ١٣٩-١٤١.

(٥) انظر: السابق: ص ١٤٢، ١٤٣.

(٦) السابق: ص ١٤١.

هذا ما قرره الباحث، وقد ذكر آيات دلّ سيأفها على أنّ إراد بالنساء والرجال فيها إ ع الذي قرره، ومن ذلك:

١- قال أ : الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ [النساء: ٣٤]:

إنَّ إ أ أناط القوامة بالفضل والإنفاق، والواقع يشهد أنهما يكونان للذكور كما للإناث؛ فكم من أنثى تفوق الذكور علماً ووعياً وإناً وأخلاقاً! كما أن إ مال قد يكون للمرأة أكثر من الرجل، وعليه، فمع الآية: إنَّ الساعي طلب ا عيشة، الذي يتمتع بالوعي والعلم، وملك المال هو الأو بالقوامة، دون من كان متأخراً الوظيفة الاجتماعية، سواءً أكان الزوج أو الزوجة، فلو مل النص على هذا إ ع ، لأدى ذلك إ الفة الواقع مل النص، وبالتا تكذيب القرآن^(١)، قال: «فالنص لا علاقة له بالذكورة أو الأنوثة أبداً، ومن إ طاً اقتطاع لمة منه منفردة:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ، فهذا عمل غوغائي، مثله كمثل من يقول: فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ [اعون: ٤]»^(٢).

وبصرف النظر عن ادعاء الباحث بطلان كون "النساء" عاً للفظ "امراة"، و الفته ذلك لأئمة اللغة،

فالجواب عن هذا الذي قاله هو الآتي:

أ- إنَّ أصل هذا انهج باطلٌ، فما انب عليه باطلٌ، وعليه، فيحمل إ ع قطعاً على الذكور والإناث، على ما هو معهود استعمال العرب، ولا يلتفت إ هذا الصرف اتكلف بدون دليل؛ فإنَّ استعمال "النساء، والرجال" شائع مشهور عند العرب من عصر النبوة حتى عصرنا، يث لا تلف فيه اثنان، وإن كان أصل مادة "نساء" التأخ ، لكن لا يلزم من ذلك أن مل لفظ "النساء" على اتأخر؛ فإنهم يستعملوها ذلك، وإنما نزل القرآن على معهودهم إ طاب.

ب- إنَّ اختيار اشتقاق "النساء" من التأخ ، هو ترجيح بلا مرجح، وهذا باطل عقلاً، وبيانه: أنَّ مادة "نساء" ليست متمحضة ع التأخ ، على ما قال ابن فارس^(٣) الذي استدلل به الباحث نفسه؛ فإنها تدل أيضاً على إ لمط: ومنه "النسيء"؛ وهو إ ليب إ خلوط باء، ويطلق على بدء السمن الدواب^(٤)، وعليه، فلماذا التحكم جعل اشتقاق كلمة "النساء" من التأخ ، لا من الاختلاط؛ إ ب النساء والرجال من الاختلاط كأزواج وزوجات؟ فليس لها على التأخ بأو من لها على الاختلاط، خاصةً أنَّ هذا انهج قائم أصلاً على الانتقائية.

كما يطلق "النسيء" على الشراب ازيل للعقل، وبدلً أصل هذه اادة على دفع الشيء وسوقه ليس^(٥)،

(١) انظر: القرآن ب اللغة والواقع: ص ١٥١، ١٥٢.

(٢) السابق: ص ١٥٢.

(٣) أبو اس أ د بن فارس بن زكريا الرازي، من أئمة اللغة والأدب، مفسر، وشاعر يد، ولد بقزوين سنة (٣٢٩هـ)، أقام بالري وتو إ سنة (٣٩٥هـ)، وقيل (٣٩٠هـ). انظر: وفيات الأعيان: ١١٨/١، ٤٩٩، س أعلام النبلاء: ١٠٣/١٧، ر ٦٥، البلغة تراجم أئمة النحو واللغة:

للف وز آبادي: ص ٦١، النجوم الزاهرة: ٢١٣/٤، طبقات افسرين: للسيوطي: ص ٢٦، ر ٦.

(٤) انظر: مقاييس اللغة: ٤٢٣/٥.

(٥) انظر: اُحكم: ٥٥٠/٨.

فيحتمل أن تشتق كلمة "النساء" من ذلك؛ لأنهن تابعات للرجال الغالب، وهم الذين يقودونهن، ويسيرون شؤونهن، ومع الاحتمال يبطل الاستدلال.

ج- إنَّ الباحث قرر أن "النساء" التأخ اعتماداً على قول أهل اللغة، وعليه، فهو م حجةً عنده، وعليه نقول: يذكر أهل اللغة لفظ "النساء" معاً للنسبي، فيكون ادعاؤه غلطاً؛ لأنَّ ثبوت اللغة هو بالنقل، فإنَّ قال: إنَّ قوم هذا ليس حجةً، فلنا: فلا نسلم دلالة "النساء" على التأخ أصلاً؛ لأنه إنما ثبت بنقلهم.

د- لو سلّمنا هذا النهج، وذلك الانتقاء الاشتقاق، فإنَّ السياق يقطع بأن يكون ا ع : الذكور قوامون على الإناث، وذلك السياق قوله أ : **الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَإِنْ أَنْفَقْتُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيراً** [النساء: ٣٤].

فقد جعل الإنفاق أحد علتي القوامة، ونصوص الشريعة تدلُّ على أنَّ الإنفاق مب على الذكر لا الأنثى، كما قال ا أ : **وَإِنْ كُنْ أَولَتْ حَمْلًا فَلَا تَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعَنَّ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَضَعْنَ لَكُمْ فَاتَّوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَأَتَمَرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَ رُمْحُ فَسَرِّضْ لَهُ أُخْرَى ۖ لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ** [الطلاق: ٦، ٧]، وهذا قطعي وجوب النفقة على الزوج.

ومن السياق قوله أ : **فَالصِّدِّيقَاتُ قَدْ نَبَذَتْ حَفِظَتُ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ بِ** وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ [النساء: ٣٤]، ولا ريب أنَّ هذا الإناث قطعاً، وهو وصف الة قوامة الرجل عليها لا لا ريب فيه، فدلَّ السياق على أنَّ ا اراد: الذكور: كالأزواج، قوامون على الإناث: كالزوجات. ولا شك أنَّ اقتطاع ا ملة الأو من سياقها هذا يصدق عليه قول الباحث: «ومن ا طاً اقتطاع ملة منه، والاستشهاد ا منفردة... فهذا عملٌ غوغائي».

هـ- وأما تقريره أنَّ ا ل الآية على ذلك ا ع ضروري؛ لئلا يكذب القرآن خالفته للواقع، فغ صحيح؛ لأنه مب على اعتقاد أنَّ الآية إخبار، ولكنها ليست كذلك، وإنما هي تقرير حكم شرعي، فحواه أنَّ الزوج قوام على زوجته بسبب ما فضله ا عليها به من القوة و مل مشاق ا ياة، وبسبب ما أوجبه عليه من النفقة.

و- إنَّ الآية، والأحاديث الصحيحة صرُّه وجوب طاعة ا رأة لزوجها، وما هذا إلا لأنَّ الزوج هو القوام عليها. ولذلك، فجميع ا فسرين على أنَّ ا قصود بالرجال الذكور البالغون، قال ابن عاشور: «والرجال ع رجل؛ وهو الذكر البالغ من الآدميين خاصةً، وأما قوم: امرأة رجله الرأي، فهو على التشبيه؛ أي تشبه الرجل»^(١).

ويكون ا ع : إنَّ الرجل مدير للمل وأهله، يقوم بتدب مصا ه وحفظه، و ا رأة بت إمرته تطيعه، وقد استحق ذلك لسببين: الأول: ما فضله ا لأ به من الأمور ال تؤهله للإدارة: كقوة ا سد و مل ا شاق ومكابدة مصاعب

(١) التحرير والتنوير: ٤٠١/٢.

أية، وغلبة جانب الزم على جانب العاطفة عنده، وهو ما يعون عنه بكمال العقل، والثا : ما أوجب عليه من النفقة على زوجته من اهر ونفقات اطعم والملبس واسكن وغها، فالقوامة مقابلة ذلك، قال البيضاوي: «يقومون عليهن قيام الولاة على الرعية، وعلل ذلك بأمرين: وه وكس، فقال: بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ؛ بسبب تفضيله تعا الرجال على النساء بكمال العقل وحسن التدب، ومزيد القوة الأعمال والطاعات، ولذلك خصوا بالنبوة والإمامة... وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ؛ نكاحهن: كا هر والنفقة»^(١). فأما النفقة وا هر فلا تتخلف؛ فهي واجبة على الرجل أبداً، وأما كمال القوة، فغالبا حال الرجال كذلك، ولا ينقضه تلف ذلك البعض؛ فإن العلة للغالب.

ح- إن الباحث يقر بإمكانية أن يفهم من لفظ "النساء" اع اعروف، ولو تمتع الإسلام الأول، أو تمتع آخر غ تمتعه الذي يستلزم لها على مع "التأخرين"، وإذا كان كذلك، فما اع الذي سيفسر به الآية لذلك ا تمتع؟ وهل يسوغ له أن ينكر على تمتع الإسلام الأول فهمه ذلك؟ إن منهجه لا يسمح له بذلك، وإذا أقر ذا فإنه سيقول باحتمال الآية ذين اعنيين اتناقضين، أو على الأقل، لا بد أن يقر باع الذي أراد اروب منه على أي حال.

٢- قال ا أ : نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ شَتَّاءٌ وَقَدْ مُدُوا لِلْأَنْفُسِ وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَعَلِمُوا أَنَّكُمْ مُلْقَوَةٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ [البقرة: ٢٢٣]. فلفظ "نِسَاؤُكُمْ"، يحتمل أن يراد به ع "امراً"، كما يحتمل أن يراد به ع "النسيء"، وهو تأخر، غ أن السياق صها بالثا ، على النحو الآ :

قال ا أ قبل هذه الآية: فَأَعَزُّوا النِّسَاءَ فِي الْحَيْضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ [البقرة: ٢٢٢]، فهذه الآية نص صريح جواز إتيان امرأة قبلها بأية كيفية كانت، وعليه، فلا وز ل الآية بعدها على بيان إتيان امرأة على أي كيفية؛ لأنه يكون تكراراً لا طائل منه، وهو عبثية القرآن عنه، ولذلك يتعين القول: إن موضوع الآية الثانية تلف اماً.

وعليه، فيحمل لفظ "ا رث" على الكسب، ويتعين أن يكون لفظ "نِسَاؤُكُمْ"، لا علاقة له بالنكاح، بل بالكسب، ولا يكون عا للمرأة "قطعاً"، بل هو ع "نسيء"؛ وهم اتأخرون اقتصادياً وثقافياً واجتماعياً؛ أي فاعملوا هؤلاء اتأخرين الذين هم مكان الكسب، بأية سبيل من سبيل الإعانة والإعالة: من الإطعام، والتوجيه، وغ ذلك من أبواب ا .

وقد حكم بغلط علماء القرآن الذين جعلوا هذه الآية تفسداً للآية قبلها، متأثرين بالتوراة الـ صارت تفسداً

(١) أنوار الة يل: ١٨٤/٢، وانظر: الوجيز: ٢٦٢/١، مع الة يل: ٢٠٧/٢، الكشف: ٦٧/٢، ا رر الوجيز: ٤٧/٢، زاد الس: ٧٤/٢، مفاتيح الغيب: ٧١/١٠، ٧٢، ا مع لأحكام القرآن: ١٦٨/٥، ١٦٩، مدارك الة يل: ٣٢٨/١، لباب التأويل: ٥١٨/١، البحر ايط النفس: ٢٤٩/٣، ر العلوم: ٣٢٥/١، اللباب: ٣٥٩/٦، إرشاد العقل السليم: ١٧٣/٢، السراج الـ: ٣٤٦/١، روح اع: ٢٤/٥، التحرير والتنوير: ٤٠١/٢.

ملازماً للقرآن عندهم، إ درجة أنها صارت عاملاً بناء الثقافة الإسلامية^(١).

وفي هذا نظرٌ من وجوهٍ، منها ما تقدّم ذكره، ويضاف إليها:

أ- ذلك مب على منهج باطل، وما ب على الباطل فباطل، كما أنه قائم على التحكم اشتقاق لفظ "النساء".

ب- ولو سلّمنا بذلك انهج، وانتفاء الاشتقاق، ففي الاستدلال بالسياق نظر: فإنّ قوله أ الآية السابقة:

فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ [البقرة: ٢٢٢]، هو نص دلالة على وجوب إتيان الزوجة قبل، وإطلاقه يدل على إباحة ذلك على أي كيفية، لكنه يحتمل أن مل على بعض الكيفيات دون بعض فيباح بعضها و رم غ ه: كأن رم إتيان أراء من قبل الدبر، فلما جاءت الآية بعدها وقررت - بنص قطعي غ محتمل - جواز إتيان الزوجة على أي كيفية مادام قبل، فأزالت بذلك الاحتمال من الآية السابقة، وأفادت فائدةً خلت عنها تلك الآية، فلم يكن ذلك تكراراً لا فائدة منه، و يكن ذلك عبثاً، كما توهم الباحث.

خاصةً وأنها نزلت تمع شاع ب بعضهم أن بعض الكيفيات ضارة، كما جاء عن جابر بن عبد ط قال:

كانت اليهود تقول: إذا أتى الرجل امرأته من دبرها قبلها، كان الولد أحول، فلت: نَسَاؤُكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ فَأَتُوا حَرَثَكُمْ أَتَى شَيْئُكُمْ [البقرة: ٢٢٣]^(٢)، وهذا حديثٌ يفيد القطع النظري؛ لثبوته الصحيحين، فاستدعى شيوع ذلك الاعتقاد نزول نص قطعي يبطله، ويرفع احتمال تقييد الآية السابقة ببعض الكيفيات الشائعة، قال الز شري: «فإن قلت: ما موقع قوله: نَسَاؤُكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ ما قبله؟ قلت: موقعه موقع البيان والتوضيح لقوله: فَأَتُوا حَرَثَكُمْ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ؛ يع: إن أتى الذي أمركم به هو مكان الرث، ترة له وتفسد أ، أو إزالةً للشبهة، ودلالةً على أن الغرض الأصل الإتيان هو طلب النسل، لا قضاء الشهوة، فلا تأتوهن إلا من أتى الذي يتعلّق به هذا الغرض»^(٣).

ج- وإذا كان الأمر على ما تقدم فلا يكون موضوع الآية تلفاً، بل واحداً، كما يؤيده السياق الواضح، وكلمة "النساء" على ظاهرها القطعي اعروف، ويقوي ذلك دلالة سبب ال ول القطعي، ويفهم لفظ "حرث" ضوء ذلك، ويكون اع: أزواجكم موضع لإ اب الأولاد، فجامعوهم على أي كيفية، مادام موضع الإ اب، واتقوا بالتزام أوامره، ومنها عدم إتيان الزوجة ا يض أو الدبر؛ فإنكم راجعون إليه وهو اسبكم على أعمالكم، وعلى هذا اع اه افسرين^(٤).

(١) انظر: القرآن ب اللغة والواقع: ص ١٥٢ - ١٥٤.

(٢) انظر: صحيح مسلم، واللفظ له: كتاب النكاح، باب جواز اعه امرأته قبلها من قدامها ومن ورائها: ص ٥٦٩، ر ١٤٣٥/١١٧، صحيح البخاري: كتاب النفس، باب: نَسَاؤُكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ فَأَتُوا حَرَثَكُمْ أَتَى شَيْئُكُمْ [البقرة: ٢٢٣]: ٢٩/٦، ٤٥٢٨، سنن أ داود: لأ داود السجستان: كتاب النكاح، باب جامع النكاح: ص ٢٤٥، ٢١٦٣، ا مع الصحيح (سنن الترمذي): كتاب تفس القرآن، باب ومن سورة البقرة: ٢١٥/٥، ٢٩٧٨، سنن ابن ماجه: كتاب النكاح، باب النهي عن إتيان النساء أ دأبرهن: ٦٢٠/١، ١٩٢٥.

(٣) الكشف: ٢٣٥/١.

(٤) انظر: جامع البيان: ٧٤٥/٣، مع القرآن: للنحاس: ١٨٥/١، أحكام القرآن: للرازي ا صاص: ٣٩/٢، الكشف والبيان: ١٦٢/٢، الوجيز:

د- وأما ادعاء أن المفسرين جعلوا التوراة حاكمة على فهم القرآن، > أنها شككت الثقافة الإسلامية، فالظاهر أنه بناء على النص السابق سبب النزول، وأي عاقل يقول بالتلازم بـ الأمرين؟! غاية ما الأمر أن ذلك النص يبين أن آية من القرآن الكر نزلت بسبب اعتقاد شائع عند اليهود، وليس بالضرورة أن يكون منشؤه التوراة، شأن كثر من الاعتقادات عند الناس.

لو كان منشؤه التوراة، فما الضم نزول نص قرآن يطله؟ فلو كان موافقاً له يكن لذلك الادعاء وجه من الصواب، ولكنه يطله، ولا يقره، وكم من نص نزل ينقض ادعاءات أهل الكتاب! كما قوله أ :

وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ [البقرة: ١١١]، وقوله: وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصْرَىٰ تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ [البقرة: ١٣٥]، وقوله لَأ : وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصْرَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبُّهُمْ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِر لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ [آئدة: ١٨]، فهذا منهج قرآن أصيل لا غبار عليه.

قد نزلت آيات كثره نقد ادعاءات المشرك، فهل يع ذلك أيضاً أن المفسرين تأثروا فهم القرآن باعتقادات المشرك، وأقاموا الثقافة الإسلامية عليها؟! ما هذا الادعاء إلا مغالطة.

وقد ذكر الباحث أمثلة أخرى للنصوص الـ مل فيها لفظ "النساء"، على "تأخرين" (١).

ويلاحظ من التمثيل بهذا ما يأتي:

١- إن الباحث يقصر النص ذا اتوى التحرك على ما كان من قبيل ألفاظ مثل: "القتال"، "القوة"، الذي تلف صورته باختلاف الزمان والمكان والأشخاص ولا نزاع ذلك؛ لأن هذه العا غ متنافية؛ إذ يتصور اجتماعها معاً زمن واحد ومكان واحد وشخص واحد، فلا تنا بينها إذن، ولكنه مله على الألفاظ الـ لا كن أن يراد الـ كل معانيها تمعة؛ فإن استعمال لفظ "النساء" عاً للنسيء، ع التأخر، لا كن مله على الذكر والأنثى زمان واحد ومكان واحد وشخص واحد.

٢- حاول الباحث أن مل اصطلاحات الشرعية من لمة الألفاظ ذات اتوى الثابت بدلالة السياق والواقع، وهذا باطل قطعاً؛ فإن الواقع، وسياق النصوص فردة لا يعين أن يراد بالصلاة -مثلاً- اصطلاح الشرعي، بل لا تعرف كيفيتها إلا بالسنة، الـ ينكرها أصلاً، ولا يرى حاجة إليها تفسد نصوص القرآن،

=

١٦٨/١، تفسد السمعا : ٢٢٦/١، معا الت يل: ٢٥٩/١، الكشف: ٢٣٤/١، أحكام القرآن: لأ بكر ابن العر : ٢٣٧/١، ٢٣٩، زاد
الـ : ٢٥١/١، ٢٥٢، مفاتيح الغيب: ٦١/٦، اـ مع لأحكام القرآن: ٩١/٣، ٩٣، أنوار الت يل: ٥١٠/١، مدارك الت يل: ١٧٦/١، ١٧٧،
لباب التأويل: ٢١٨/١، البحر ايط : التفسد : ١٨٠/٢، ر العلوم: ١٧٣/١، اللباب: ٧٨/٤، إرشاد العقل السليم: ٢٢٣/١، السراج الـ :
١٦٧/١، روح البيان: ٣٤٧/١، روح العا : ١٢٤/٢، تفسد انار: ٢٦١/٢.

(١) انظر: القرآن بـ اللغة والواقع: ص ١٤٤، ١٤٩، ١٥٤.

فلماذا جعل كلمة "النساء" من الألفاظ ذات اتوى اتحرك، وعل "الصلاة" كذلك مع أنها قابلة لتحرك اتوى؛ وذلك بأن يراد بالدعاء؟ وهذا تملُّ بقوة الاحتمال لفظ "النساء"؟ بل هو "الصلاة" أظهر سبب اللغة، كما أنَّ معنيها اللغوي والشرعي لا يتنافيان، لاف اللفظ "النساء"، فلماذا التفريق بينهما؟ أقول: لا سبب لذلك إلا التحكُّم الذي يبطل هذا النهج القائم على الانتقائية! ومنهج كهذا باطل؛ لأنه - أقل أحواله - يقوم على الترجيح بلا مرجح، وهو مستحيل عقلاً.

المطلب السادس: الدلالة الصوتية للحروف وقطعية النص القرآني.

عرض سامر إسلامبو نظريةً جديدةً أخرى فهم دلالات الكلمات العربية، من شأن أن تنفي وجود دلالة فاطعة لأي كلمة من كلمات العربية، وأول ما يصدق ذلك على نص القرآن الكر، وملخص النظرية وأدلتها ما يأتي .
أولاً: عرضُ النظرية وأدلتها .

يرى الباحث أن النقل ليس هو سبيل معرفة معاني الكلمات، ولا قيمة لقواميس اللغة ومعانيها إلا أنها للاستثناس، وإنما سبيل ذلك هو الدلالات الصوتية للحروف؛ فإنها تعطي مجموعها المعاني من الكلمة، فقد قال: «وعندما قام علماء اللسان العرب بوضع قواميسهم، لاحظوا دالة كلمة "كتب"، ينتهي مع مستقر؛ فقالوا أنها تدل على ك؛ وذلك من باب تفسد الشيء آله، وهكذا فعلوا مع معظم الكلمات، لذا؛ ينبغي الانتباه هذه الملاحظة، وعدم التعامل مع هذه المراجع كأنها حق وأصل، وإنما هي تقريب لدلالة الكلمة، ومساعد لدراساتها»^(١).
فللحرف دلالة صوتية ذاته، وكن معرفتها من خلال النظر الواقع الذي استعملت فيه الكلمات أوّلُفة من تلك الحروف، وقد أثبت الباحث تلك الدلالات الحروف الآ (٢):

الف	دلالة صوت الف فيزيائياً
ء	صوت خفيف يدل على ظهور متوقّف، وهو جزء من صوت (آ).
ب	صوت يدل على مع مستقر.
ت	صوت يدل على دفع خفيف متوقّف.
ث	صوت يدل على دفع خفيف ملّصق.
ج	صوت يدل على جهد أو شدة.

(١) عملية اللسان: ص ٤٨، ٤٩، هكذا نصه الف فيه من خطأ لغوي.

(٢) انظر: السابق: ص ٥٢، فصل هذه الدلالات، ومثّل الف بالكلمات: ص ٥٣-٨٣، قسمها إلى مجموعات تشترك كل منها أصل دلالة الف: ص ٨٤، وضع قاموساً صوتياً قاطع ثنائية الحروف: ص ٢٦٧-٢٩٥.

ح	صوت يدلّ على تأرجح شديد منضبط، أوسع ددة.
خ	صوت يدل على رخاوة أو طراوة.
د	صوت يدل على دفع شديد متوقّف.
ذ	صوت يدل على دفع وسط ملتصق.
ر	صوت يدل على تكرار.
ز	صوت يدل على بروز متصل.
س	صوت يدل على حركة متصلة حرة.
ش	صوت يدل على انتشار وتفش.
ص	صوت يدل على حركة متصلة ددة.
ض	صوت يدل على دفع شديد جداً، متوقّف.
ط	صوت يدل على دفع وسط متوقّف.
ظ	صوت يدل على دفع شديد ملتصق.
ع	صوت يدل على عمق أو بعد الشيء.
غ	صوت يدل على غموض، أو غياب.
ف	صوت يدل على فتح خفيف منضم.
ق	صوت يدل على قطع، أو وقف شديد.
ك	صوت يدل على وقف، أو ضغط خفيف.
ل	صوت يدل على حركة بطيئة، متصلة لازمة.
م	صوت يدل على عي متصل.
ن	صوت يدل على ستر، أو اختباء.
هـ	صوت يدل على تأرجح خفيف منضبط.
آ، ي	صوت يدل على إثارة و امتداد الزمان و المكان.
و	صوت يدل على ضم تد مكانياً.
ي	صوت يدل على جهد تد زمانياً.

واستدلّ على نظريته هذه بالأدلة الآتية:

الدليل الأول: إنّ الكلمة ا مع ، وهي مؤلّفة من حروف، فلو يكن لصوت ا ر ف مع ، لكان ميتاً، ولزم أن لا يكون للكلمة اؤلفة من ا روف مع ؛ لأنّ الكائن ا ي يستحيل أن يتألف من أجزاء ميتة، كما أنّ

الشيء مكونٌ من ذرات، نستدلُّ ياته على حيا ا، ولو كانت ميتةً ا أنتجت حيا^(١).

و اب عن ذلك بالقول: نعم، للحرف مع ، ولكن لا يظهر ذاته، وإنما غ ه ح تتركب حروف فتؤلّف ا أ أو فعلاً يؤدي مع لا يستقلُّ أي من حروفه بإفادته، وهذا كحال الدّرة ال استدلُّ ا؛ لا فائدة ا منفردةً، إلا إذا انضمت إ غ ها تكوين جسم، فيظهر أثرها من خلال الوظيفة ال يؤديها ذلك ا سم. فإن كان اراد ياة ا ر ف أنه يؤدي مع كاملاً كما يؤدي الاسم والفعل، فهذا باطل؛ بدلالة الواقع، وبالمقياس على الدّرة، كما أنه لازم لنظريته؛ فحرف: "م" الذي يدلّ -حسب نظريته- على ع متصل، لا يفيد فائدةً تامةً فردة، ح يقترب غ ه اسم أو فعلاً.

الدليل الثاني: وصف ا أ القرآن الكر بأكمل الصفات: فوصفه با ق قوله أ : وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ [المائدة: ٤٨]، وبا كمة: الرَّ تَلَكْ ءَايَتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ [يونس: ١]، وبأنه م: يَلِسَانٍ عَرَفِيٍّ مُبِينٍ [الشعراء: ١٩٥]، وبأنه نور: وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِّنْ عِبَادِنَا [الشورى: ٥٢]، وبأنه هدى وشفاء: قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ [فصلت: ٤٤]، وإذا كان كذلك، فكيف يكون صوت ا ر ف الذي يتألف منه ذلك الكلام ا ق، ا كيم، ا دى... غ ذي مع ؟ بل ب أن نقطع بوجود دلالة للصوت العر^(٢).

وا و اب: لا تلازم ب ضرورة وجود مع لصوت ا ر ف، وب ما ذكره؛ فإن تلك الصفات القرآن تتحقّق بإفادة تراكيبه وأائه وأفعاله عان توصف بأنها حق وحكيمة...^٣ إننا لا نقول: إن ا ر ف لا مع له، بل له مع ، ولكنه يظهر غ ه، لا كما يدعي الباحث من أن حياة ا ر ف ومعناه منحصر دلالة صوته. إن هذا الدليل لازم ذه النظرية؛ فإنها عل القرآن وعاءً قابلاً ليملاء خيال كل ناظر حسب نظريته دلالة أصوات ا روف، فيجمع القرآن دلالاته ب النقائض، وتتعدد مدلولاته تعدداً كثراً بتعدد الناظرين، ولا يبقى له مع بين، وهذا يعود بالنقض على صفاته اذكورة هذه الآيات، فلا يكون هدى، ولا مبيناً، ولا نوراً، ولا حكيماً. الدليل الثالث: استخدام العرب للكلمات وفقاً عا أصوات ا روف ال دلّت عليها هذه النظرية، فقد قال صاحبها: «استخدام الكلمات على هذا الوجه، هو برهانٌ بذاته على دلالة صوت ا ر ف، الواقع»^(٣).

وهذا باطل؛ لأنه أمثله يعتمد على انتقاء مع من من استعمالات العرب يوافق نظريته، ويهمل ا عا الأخرى ال تناقضه، كما لفظ "النساء"، الدالّ على التأخ ، واملط والتسي ، وقد انتقى من ذلك مع التأخ فقط. إن هذا يع أنه عل استعمال العرب دليلاً لإثبات ادعى، فنقول: هذا الدليل يلزمك أن تأخذ باستعمالات العرب ولا الفها، وتكون نظريتك تابعة لا ناقضةً ضمو ا، وإلا لو بطل استعمال م - كما

(١) انظر: عملية اللسان: ص ٤٣.

(٢) انظر: السابق: ص ٤٤، ٤٥.

(٣) السابق: ص ٤٩، ومثّل له باستعمال "كتب".

أبطلته دلالة كلمة "النساء"، وقطع السارق، وضيّزى، وإلهية - عاد هذا بالنقض على الدليل اثبت لنظريتك، وبطلت لبطلان دليلها.

إننا نعتمد على استعمال العرب دليلاً على بيان إراد من نص القرآن، ولا وجه له لرد تفسدنا؛ لأنه يعترف به دليلاً، وإلا بطلت نظريته القائمة على هذا الدليل.

إن موافقة استعمال العرب لبعض الكلمات حسب نظريته، لا يكفي دليلاً لإثبات نظرية عامة كمخالفة كذا من استعما م.

الدليل الرابع: التطابق بين أصوات الكلمات وصورها الواقعية الصوتية، أو الحسية، أو الفعلية، فالكلمات هنا ثلاث مجموعات:

أ- كلمات هي صورة صوتية لصوت الظاهرة الفيزيائية الواقعية، مثل: خريز، صرير، عواء، حفيف، مواء، عويل، صراخ، شخ، صف، طن، صهيل، يق.

ب- كلمات هي صورة صوتية للظاهرة الفيزيائية الواقعية: دب، حف، حك، طب، برق، فر، كر، در.

ج- كلمات هي صورة صوتية للظاهرة الفيزيائية الفعلية الواقعية: سحب، دهس، نشف، نفس، حفر^(١).

ونقول أواب: إن المطابقة تعني أن تكون أصوات حروف الكلمة عبرة عن ظاهرة فيزيائية واقعية، موافقةً لصوت تلك الظاهرة أو حالها أو فعلها، ولا يكون هذا إلا إذا ظهرت أصوات تلك الحروف تلك الظاهرة، وقد تكون المطابقة تامة؛ بأن تلاحظ الظاهرة الفيزيائية أصوات حروف الكلمة عبرة عنها كلها، وقد تكون جزئية؛ بأن تلاحظ تلك الظاهرة أصوات بعض حروف كلماتها: كأن يظهر فيها حرف واحد أو اثنان مثلاً، وبناءً على هذا نقول:

• أما مجموعتان "ب"، "ج"، والى تكون فيهما أصوات حروف الكلمة مطابقةً لفعل الظاهرة الفيزيائية أو حالها: فإنه لا يتصور فيها - لا عقلاً ولا واقعاً - تلك المطابقة الجزئية فضلاً عن التامة، بل يدل على بطلانها رد ذكرها؛ لأن الصوت يحتمل أن يطابق الصوت، ولكن كيف يطابق الصوت الحال أو الفعل أو كليهما؟ أي كيف يطابق صوت الحرف حال الصورة الواقعية وفعلها؟ وهل يقول عاقل بتطابق ماهيتين؟

• وأما مجموعة "أ"، والى تكون فيها أصوات حروف الكلمة مطابقةً لصوت الظاهرة الفيزيائية، ففيها يتصور التطابق؛ لأن الصوت قد يطابق الصوت، ومع ذلك فادعاء المطابقة بينهما باطل:

أما المطابقة الجزئية: فإنها قد تصل بعض الكلمات، مع كون صوت الحرف المطابق قد لا يعبر عن صوت الظاهرة بعينه، ولكنه قريب منه، ومثال ذلك: خريز، وهو صوت الماء؛ فإن الذي يوافق صوت ظاهرة الخريز هو حرف "خ" فقط، وأما "ز" فإنه لا يسمع عند الاستماع إلى ظاهرة الخريز، مع أن "خ" ليس مطابقاً تماماً

(١) انظر: عملية اللسان: ص ٤٩، ٥٠.

لصوت الطّاهرة، ولكنه قريب منه.

وكذلك لفظ "شخ" : فإنه صوت حرف "خ" منه يوافق الصوت طاهرة الشخ ، ولا تظهر فيه أصوات
الروف الأخرى "ش، ر"، وكذلك ألفاظ "موا"، "عوا"، "صف"، فكان يلزم أن يقال: إنّ ارف كذا من
الكلمة يشابه صوت الطّاهرة بوجه ما.

ولكن كذا من تلك الألفاظ امثل لا يظهر منها صوت أي حرف عند الاستماع للطّاهرة الفيزائية ال
تعبّر عنها، مثل: صراخ، طه، صهيل، يق، ويعرف ذلك عند ملاحظة صوت تلك الطّاهرة، ومقارنتها بصوت
حروف الكلمة ال تعبّر عنها.

وأما المطابقة التامة: فما انتفت فيه ا مطابقة ا زئية تنتفي فيه ا مطابقة التامة من بابٍ أو ؛ لأنّ نفي ا زء
يستلزم نفي كله، وأما ما تصورت فيه ا مطابقة ا زئية، فلا يستلزم أن صل فيه ا مطابقة التامة، بل إنّ الواقع
يشهد بانتفائها، كما لفظ: شخ ، خريز، وهذا ظاهر لكلّ راءٍ وسامع.

وعلى هذا نقول: إنّ ادعى دليل الباحث هو ا مطابقة التامة كلّ تلك ا موعات، وقد انتفت كلّها،
بل انتفت ا مطابقة ا زئية موعتين ا ذكره وكذا من الثالثة، والبعض اوافق أكثره ليس مطابقاً اماً، وإذا
كان الأمر كذلك: فإنّ هذا الدليل لا يقهر عاقل.

وإنما قلنا: إنّ ادعى هو ا مطابقة التامة؛ لأنه ظاهر إطلاق انظر، وقد صرح به قوله: «وأوضح أمر على
مسألتنا: هو قيام الإنسان الفطري بأخذ صورة صوتية - طبق الأصل - عن الأحداث الواقع»^(١).

فإن قيل: بل تكفي ا مطابقة ا زئية لإثبات ادعى، قلنا: لا؛ لأنه يلزم منها باطل؛ وهو أن يكون كل لفظ
وجد فيه ارف الطّاهر الطّاهرة الفيزائية، دالاً عليها، ومثال ذلك: لفظ "شخ"، فإنه يعبر عن الطّاهرة
المعروفة، ولا يطابقها إلا صوت "خ"، وعليه، فكلّ كلمة فيها حرف "خ" تكون صورةً مطابقةً صوتياً لصوت
الطّاهرة، فيجوز أن يعبر ا عنها، مثل: خريز، يف، شيخ، وهذا باطل قطعاً حكم كلّ عاقل؛ لأنه العبثُ
بعينه؛ إذ ينفي وجود لغة للتخاطب أصلاً.

على أنه توجد اللغة ألفاظاً نادرةً تعبّر صوتياً عن صوت الطّاهرة اماً: وهي حروف الأصوات على قلّتها،
ومنها: آه، أخ، وقليلٌ من اء الأفعال، مثل: أف، ع أتضجر، فإنّ هذه كي الطّاهرة اماً، ولكن لا حكم
للنادر، بل العادة بالغالب الشائع.

ثانياً: الأجوبة العامة عن هذه النظرية:

١ - إنها نظريةٌ تفتقر ثبوتاً إ برهان يبين أنّ ا ا لاحظ دلالة الكلمات الدلالة الصوتية لا
استعمال العرب، والأصل الاستعمال الشائع؛ لأنه اليق > يثبت العكس بالدليل، ولا دليل.

(١) عملية اللسان: ص ٤٩.

٢- إنَّ الدليل قام على وجوب مراعاة استعمال العرب نفس القرآن الكر ، والدليل ما يـ :

• إِنَّ ا أ قال: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ [يوسف: ٢]، وقال - : وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ [إبراهيم: ٤]، وهذه نصوص قطعية على أنَّ القرآن عر ؛ أي لفظه، ومعناه، وأسلوبه. فإن قال انظر: إنَّ لفظ "عر" : لا يع ذلك، وإنما يع الصا الكامل ا وافق للفطرة، قلنا: إنَّ ذلك ا م على نظرتك، فالاستشهاد على النظرية ا انب عليها دور، فالأصل أنَّ العر هو ما يعهده العرب اللفظ وا ع ، حتى تقيم الدليل على صحة النظرية.

• إنَّ هاتين الآيتين بينتا أنَّ الغاية من كون القرآن عربياً أن يفهموا اراد، وذلك قوله: لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ، والغاية من كون لغة الذ هي لغة قومه: لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ، فلو لو يكن على معهودهم ا فهموه، و ا حصل به البيان، ولكان سبباً للبس والغموض.

• لو يكن على معهودهم لكان خطابهم به عبثاً؛ لأنه خطاب موجه إ من لا يفهم اراد به، ومثل هذا يتنزه القرآن وم له أ عن مثله.

• إِنَّ ا أ دى العرب أنَّ يأتوا ثل سورة من القرآن، وجعل ذلك دليلَ صدق نبيه مد < ، ومعلوم أنَّ شرط قق التحدي انتفاء ا انع من ا عارضة، فلو كان على ع معهودهم، لوجد ا انع؛ بأن يقولوا: هذا ع معهود عندنا، ولا مفهوم لنا، فلا وجه لتحدينا به، ولا تقوم ا جة علينا ثله، ولا استغفوا إبطال دعوة الإسلام ثل هذا ا واب عن ركوب كل صعبٍ من ا روب، والقتل، وضياع الأموال، ولذلك قال - : وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ۖ أَجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ [فصلت: ٤٤]، فبين أنَّ قيام ا جة عليهم بالعجز عن معارضة القرآن ينتفي لو كان أعجمياً؛ أي على ع معهودهم الألفاظ والأساليب، و ا ادعوا أنَّ الذي ألقى القرآن إ الذ < بشر، رداً أ عليهم بقوله: لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ [النحل: ١٠٣]، لكن من ا علوم بالضرورة أنَّ العرب خضعوا جة القرآن، و يعارضوه، فدلَّ على أنهم يقرون بأنه على معهودهم^(١). إ ع ذلك من الأدلة، كما قال الشاط : «وأدلة هذا ا ع كذ ؤ»^(٢).

وعلى هذا جرى ا فسرون قد أ وحديثاً، نظرياً وعملياً، بدءاً من الط ي الذي قال: «و ع جائز أن مل معا كتاب ا أ على ع الأغلب ا مفهوم بالظاهر من ا طاب كلام العرب، ولنا إ ل ذلك على الأغلب من كلام العرب، سبيل»^(٣).

كما نبه الز بشري لذلك، حيث قال: «والعفو باب ا نايات عبارة متداولة مشهورة الكتاب والسنة

(١) انظر: ا وافتات: ١١١/٢، ١١٢.

(٢) ا وافتات: ١١٢/٢.

(٣) جامع البيان: ٢٦٥/٧، وانظر: ٣٣٦/١، ١٦١/٧، ٤٠٦/٢٠.

واستعمال الناس؛ فلا يعدل عنها إلا أخرى قلقة نابية عن مكاء، وترى كثراً من يتعاطى هذا العلم ترى - إذا أعزل عليه ربح وجه للمشكل من كلام أ - على اختراع لغة، وادعاء على العرب ما لا تعرفه، وهذه جرأة يستعاذ بها منها^(١)، ألا ترى أن هذا هو ما من فيه؟!

وقال الشاط: «لا بد فهم الشريعة من اتباع معهود الأئمة؛ وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم: فإن كان للعرب لسانهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه فهم الشريعة، وإن يكن ثم عرف، فلا يصح أن يجري فهمها على ما لا تعرفه، وهذا جارٍ على الألفاظ والأساليب»^(٢).

٣- لو سلمنا - جدلاً - أن للحروف دلالة صوتية يفهمها الكلام أوّل منها، فإننا لا نسلم أنها تدلّ فيزيائياً على ما ذكره الباحث، بل يمكن أن تدلّ على غير ذلك، وبيان: أن الباحث يذكر على تلك الدلالات الفيزيائية التي قررها برهاناً قطعياً من النقل أو العقل، بل ويذكر دليلاً ظاهرياً، إلا أن يقال: إن الدليل الملاحظ، فيجواب: إنها ظنية؛ لاختلاف الناظرين فيها واحتمال أصوات الحروف لتلك المعاني، وربما كان مصدر ما قرره هو إشارات الاستعمال الفينيقي لأصوات الحروف على ما بينه الباحث، وهو يتطابق - إلى حد بعيد - مع ما اعتمدته من دلالات^(٣). ويؤيده ما قال عن الأديّة الفينيقية: «وهكذا، استمر تطور الأديّة، في زمن نزول القرآن الكريم، حيث كمل وبناء البيان، وبذلك استقرت أصل المعاني الأديّة، لتكون أم الأديّات يعاً، في يوم الدين،» أضيفت خدمات توضيحية تسهيلية، اكتسب الإنسان من علوم، من ذلك: نظام قوى الفعل، وأثره على مع الصوت: من حركات الفتح والكسر والضم والسكون... إذاً القرآن الكريم صيغ هذه الأديّة العربية^(٤)، ولا عاقل يعترف بأن استعمال الفينيقي حجة على لغة استقرت بعده بآلاف السنين، بل إن الباحث لا يقر بأن يكون استعمال العرب - ومنهم الذي نزل القرآن عليه - حجة علينا؛ بسبب اختلاف الواقع! فكيف يلزمنا بالاستعمال الفينيقي حسب ما قرره من دلالات أصوات الحروف؟ ولذلك فلا دليل صريح لدلالات أصوات الحروف فيما ذكره.

وبناءً على ذلك، فلنأخذ أن يقول: لا أسلم بتلك الدلالات، وأرى أن أصوات الحروف تدلّ على غير ذلك، ومثال ذلك: أن الباحث قرر أن "ج": صوت يدلّ على جهد أو شدة، وأن "ه": صوت خفيف يدلّ على ظهور متوقّف، و "ب": صوت يدلّ على مع مستقر، و "ت": صوت يدلّ على دفع خفيف متوقّف، و "د": صوت يدلّ على دفع شديد متوقّف، و "ط": صوت يدلّ على دفع وسط متوقّف، و "ق": صوت يدلّ على قطع، أو وقف شديد، و "ك": صوت يدلّ على وقف، أو ضغط خفيف. فيقول قائل: إن هذه الحروف تشترك في صفة الشدة،

(١) الكشف: ٣٧١/١.

(٢) الوافقات: ١٣١/٢.

(٣) انظر: عملية اللسان: ص ١٠٠-١٣٩، وشرحها حرفاً حرفاً، ووصل إلى نتائج مقاربة مع ما قرره من دلالات أصوات الحروف، وبينها مصور

إلى ص ١٤٠.

(٤) السابق: ص ١٠٣.

فحروفها لفظ: "أجد قط بكت"، فماذا جعل "ج" هي الـ تدلّ على الشدة دون غـ ها؟ أليس هذا كَمَا؟ ولذلك؛ ففرى أنّ كلّ هذه الحروف تدلّ على شدة متفاوتة الدرجة.

إنّ "ق"، "ك": متشابهان من وجه رأي الباحث؛ بدليل أنه جعل كلّ واحد منهما محتملاً للدلالة على الوفاء، لكن هو "ق" شديد، و "ك" خفيف، فلماذا لا جعل "ك" دالّاً على ما احتمله "ق" أيضاً من الدلالة على قطع، لكنه خفيف؟ وإذا لا جعل "ق" دالّاً على ما احتمله "ك" أيضاً من الضغط، لكنه شديد؟ وعلى هذا فقس، وانظر ما مدى الاحتمالات الـ مكن أن تنشأ من النظريات دلالة أصوات الحروف، وهذا ما يصرح به الباحث؛ إذ يقول: «وهذه الطريقة ليست للحصر؛ فيمكن للآخرين أن يدوا طرق أخرى لدراسة دلالة الأحرف، وإهم أن يؤمن الباحث أنّ الأحرف الـ دلالة قطعاً»^(١)، ولا ريب أنّ هذا باطلٌ حكم العقلاء كلّهم؛ ما يلزم من الأمور الباطلة قطعاً، وإذا بطل اللّازم بطل المزموم، ومن تلك اللّوازم الباطلة قطعاً:

- القول بعدم وجود لفظ قطعي أصلاً، وهذا لا يقول به حتى الباحث؛ فإنه ينص على "القطعي"، وما اشتق منه^(٢).
- أنّ لا يكون القرآن كما وصفه أ: هدى، نور، بيان، حكيم، مادام يرد على فهمه كلّ هذه الصبابة والعبث.
- أنّ الكلمات الـ استعملها العرب للدلالة على مع ما، مكن أن تدلّ على مع يناقض ما استعملوه فيه، ويكون كلاهما مأخوذاً من النص القرآني الواحد، ومراداً أ من كتابه، وهذا باطل؛ لأنه مع النقيضين.
- أنّ هذا جعل اللغة عبثاً وليس طريقاً للتواصل؛ إذ يوجد كلّ واحد من أهل اللغة نظريةً دلالات الحروف فيزيائية، ويبدو عليها فهماً خاصاً للغة، فيصبح لكلّ عاقل فهمه الخاص للغة؛ أي لغته الخاصة، بل يكون ذلك لكلّ نون أيضاً، فلا يبقى أسلوب للتفاهم بين البشر إلا الإشارة، اللهم إلا إن كان الـ دلالة فيزيائية أيضاً!
- أن تصبح اللغة مهزلة؛ فلا يميز بين مدح وذم، ونصح وسب، ولقائل أن يقول لآخر: أنت كاذب، غشاش، خائن مثلاً، ولا تق للمذموم أن يعترض عليه؛ لأنّ القائل يرد يقوله: قصدت من ذلك مدحك بالصدق، والأمانة، ولكن قلت ذلك حسب نظري الفيزيائية دلالات الحروف، تتعطل مصداق الناس معاملات والقضاء وغـه. فإن قيل: هذا شطح؛ لأننا وضعنا ضوابط لدلالات أصوات الحروف، فيجيب: هذا اجتهادك الذي لا يلزم به أحد، ولكلّ فرد الـ تمتع اجتهاده.

٤ - هذه النظرية الفقه للواقع، فالتكلم بأي لغة لا ينظر - يتكلم بكلام - إلى الدلالة الصوتية له، وإنما يرى أنّ اللغة وسيلة للتفاهم بين الناطقة، من إطلاق ألفاظ على معان، يستعملها التكلم فيها، وملها السامع عليها، فيحصل بذلك التواصل بين أبناء المجتمع، وتقضى حاجاته، وعند النطق حرف لا يلاحظ أي متكلم بالعربية دلالات أصوات الحروف فيزيائية، بل ولا يعرفها أحد لولا شرحها هذه النظرية - إن صحت - كما أنّ السامع

(١) عملية اللسان: ص ٤٩، هذا نصه في خطأ لغوي.

(٢) انظر: القرآن من أجر إلى التفعيل: لسامر إسلامبو: ص ١٨١، وعرف القطعي بأنه الذي: «لا يحتمل إلا وجهة واحدة من أوجه».

يفهم منها الع الذي شاع ا تمتع استعما ا فيه، وهذه النظرية مناقضة لذلك اماً، فلا تقبل؛ خالفها للواقع الذي ترمه منظرها.

٥- مادامت دلالات ا روف فيزيائية نابعة من صوت ا ر ف ذاته، فإنّ هذا يؤدي إ القول بوحدة دلالة أصوات ا روف انتشاة اللغات اختلفة، ومن وحدة معا الكلمات اؤلفة من حروف ذات أصوات واحدة، ولّفهم البشر كلهم لغة بعضهم البعض، ولا ريب أنّ ذلك باطلٌ بشهادة الواقع.

ومثال ذلك: أنّ العربية تشترك مع الإنكليزية أصوات حروف كثة مثل: أ، ب، س، ش، ك، ل، هـ، ي، و، ها، كما تشترك معها كلمات مؤلفة من مقاطع صوتية واحدة، مثل: (can)، ع يستطيع ويعلب، وعلبة وإناء^(١)، وصوت حروفها العربية (كان)، يدل على فعلٍ ماضٍ ناقصٍ، ومثل: (fan)، ع مروحة هوائية، ويث ويضرب^(٢)، وصوت حروفها العربية (فان) يدل على اسم فاعلٍ من الفناء؛ أي الزوال، ومنه قوله أ : كَلِمَاتٌ عَلَيْهَا قَانِ [الر ن: ٢٦]؛ أي هالك زائلٌ.

فإن قيل: إنّ ذلك باطلٌ؛ لانتفاء القياس اللغات، قلنا: لاضير مادام الأمر متعلقاً بدلول صوت ا ر ف؛ فإنه واحد وإن اختلفت صورة التعب عنه.

٦- إنّ هذه النظرية تستلزم القول بأنه كمن أن صل نوع من الفهم لأصوات ا يونات ال تشبه أصوات حروف البشر! مادام صوت ا ر ف هو الذي دد ا راد.

٧- إنّ هذه النظرية تستلزم أنه كمن للسامع أن يعرف ا راد بكلمة ما مهما كانت غريبة، دون أن يرجع إ معجم عر ، ومن امكن أن يشرح قصيدة طويلة غريبة الألفاظ لشاعر جاهلي دون أن يرجع إ قاموس، والواقع يكذب هذا^(٣).

٨- إنّ هذه النظرية عل من امكن إ اد كلمات ا دلالات جديدة؛ لأنّ ا روف حية بدلالا ا الفيزيائية، فاجتماع الأحياء ينتج حياً؛ فنقول: كفهجنس: كلمة مؤلفة من حروف ا دلالا ا الصوتية، فما الدلالة ال تؤديها؟ وهذا بين البطلان، وإلا فما مع هذه الكلمة؟ بل كلّما تكلم نون بكلمة، فيلزم أن يكون ا مع ؛ لأنها مؤلفة من حروف حية بدلالا ا الصوتية، وما أدري من يصدق هذا؟!

٩- إنّ هذه النظرية تفضي إ نقض التفسر الوارد عن ال < قطعاً، ولا ريب أنّ هذا أبطل الباطل؛ لأنّ ال معصوم لا ينطق إلا بوحي، ولئن قال الباحث: إنّ السنة ليست تشريعاً، بل هي فهم من ال < للقرآن يستأنس به، فيجاب: لو سلم ذلك، أليس من نزل الوحي عليه أعلم بتفسر ه؟!

١٠- إنّ هذه النظرية قائمة على الانتقائية والتحكم الباطل؛ لأنّ الباحث يستقي مصادر أمثله من ابن فارس

(١) انظر: قاموس اعرفة (إنكليزي عر): لوليد اوري: ص ١٠١.

(٢) انظر: السابق: ص ٢٠٦.

(٣) وقد سألت الباحث عن كلمة غريبة، وطلبت منه أن يبين معناها استناداً إ نظريته، فقال: لا بد من الاستئناس بالقاموس!

وغه كما مادة "كتب، نسا"، فيأخذ من كلامهم ما يوافق نظريته، ويهمل ما الأخرى ال نقلوها: فإما أنه يكذبهم نقلها، وهذا ما بناه على ما انتقاه من قوم، وإما أنه رجع ذلك رجع، والواقع أنه يذكر مرجحات، فلم يبق إلا أنه يرجح بعض ما دون مرجح، وهو باطل قطعاً.

١١- هذه النظرية تفترض أن يكون لأصوات حروف الكلمة الواحدة مع واحد، وهذا باطل بناءً على نقل أئمة اللغة الذين يستشهد الباحث بأمثلتهم، ومن ذلك الألفاظ المشتركة لعدة معان بأوضاع متعددة، مثل: لفظ "قرء" الدال على ا يض والطهر، ولفظ "او" الدال على العبد والسيد والناصر والع ، ولفظ "ء" الدال على الباصرة، و ارية، والفضة، واسوس، وغ ذلك.

ومثل لفظ "يقال": فيأ عان؛ فهو مب للمجهول من قال يقول قولاً، ومب للمجهول من أقال يقلل إقالة، ومب للمجهول من قال يقلل قيلولة، وكذلك اللفظ الواحد إذا اختلفت حركات حروفه، مثل: حجر، حجر، حجر، والكف: ع اليد، والامتناع، وعلى هذا فقس، وقد اتحدت أصوات حروف الكلمات، واختلف معناها، وذلك واضح لكل ناطق بالعربية.

إ غ ذلك من اللوازم الباطلة ال تلزم عن هذه النظرية، وإن كان ظاهر أسلوب عرضها قد يبدو علمياً ن عن النظر، فغفل عن هذه اللوازم، وما تضمنته من المغالطات.

ثالثاً: أمثلة تطبيقية على هذه النظرية^(١):

المثال الأول: وصف القرآن بأنه عربي:

وصف القرآن بأنه "عر" آيات عديدة من القرآن، كما قوله أ : إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ [يوسف: ٢]، ولا تلف ناطقان ذه اللغة على أن اقصود بالعرب: هم القوم ا خصوصون الذين ينتسب إليهم الذ < ، وأن اراد بوصف القرآن بالعرب : أنه النازل بلغة هؤلاء القوم ال تعرف بالعربية، كما تنسب لغة كل قوم إليهم: كالفرنسية، والإنكليزية، واليابانية، والأمر أوضح من أن يدلل عليه بأقوال ا مفسرين. لكن الباحث يرى لعربية القرآن مع آخر، فقد حلل أصوات ا روف على النحو الآ : "ع": صوت يدل على عمق أو بعد الشيء، "ر": صوت يدل على تكرار، "ب": صوت يدل على مع مستقر، فإذا معنا هذه ا روف دلت أصوا ا على عمق أو بعد متكرر، ينتهي مع مستقر، وتدل هذه الكلمة اجتماعياً على أصالة الشيء، وقدم وجوده بالطبيعة دون تدخل يد الإنسان صنع، وتدل على صفائه ونقاؤه، وقيامه بذاته^(٢).

ب على ذلك أن العر : هو الأصيل والصا والطبيعي والصا والصحي من الأشياء، ومن ذلك: الأرض العربية: للأرض الصا للحياة، والأخلاق العربية: للقيم الأصيلة: كالصدق والوفاء بالعهد وغ ها، وكذلك: ا صان

(١) انظر: عملية اللسان: ص٢٢٧-٢٤٦، وذكر عشرين مثلاً.

(٢) انظر: السابق: ص١٤٦.

العَر ، السمن العَر ، القعدة العربية، القهوة العربية، اِبز العَر ، اللباس العَر ، النهار العَر ، اِلمِج العَر ، والإِنسان العَر : فليس هو انتسب إ عرق بعينه، بل هو الفطري، ذو الأخلاق، الذي ينسجم مع الكون^(١).

و، على ذلك أن وصف القرآن ب "العَر"، كما قوله أ : إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ [الزخرف: ٣]، يع : «صيرناه قريناً لكتاب الكون، ومنسجماً بأصالته وصفائه مع سنن الفطرة والطبيعة»^(٢).

والعلّة ذلك كله – نظر الباحث- أن القرآن ليس شعوبياً ولا قومياً، وإنما هو عا^(٣)، فماذا يقول الباحث استخدام القرآن للحروف الـ كان يستعملها العرب، دون اِروف الـ تستعملها الشعوب الأخرى، هل ذلك من القومية الـ تتعارض مع عاية القرآن؟!

وأما نفي العجمة قوله أ : لِسَانٌ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ [النحل: ١٠٣]، فاع الشائع للسان الأعجمي: ما نطق به غـ العرب من اللغات، وأما الباحث في العجمة مع آخر تأسيساً على مع "العَر" الذي قرره، فالتحليل الصوتي لكلمة "عجم" هو الآ : "ع": صوت يدل على عمق، "ج": صوت يدل على جهد وشدة، "م": صوت يدل على مع متصل، فتدل الكلمة صوتياً على عمق وجهد، ينتهي مع متصل، ويكون مع اللسان العجمي: هو ما تدخل فيه الإنسان هذه، فأثر صفته ومساره، فأخرجه عن عربيته؛ أي طبيعته الأصلية، فتحرف وتشوه لذلك^(٤)، فالعَر هو الأصل الصا ، والعجمي هو اِارج عن طبيعته بفعل غـ هـ.

و، على ذلك تفرقاً ب لفظي "العرب"، و "الأعراب"، الـ وردت قوله أ : قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا [الجرات: ١٤]، وقوله - : الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا [التوبة: ٩٧]؛ فالأعراب ع أعرأ ؛ وهم البدو كما هو معروف.

لكن الباحث يرى أن الأعراب ليسوا البدو قطعاً، وبيا ا: "عرب": فعلها ثلاثي: عرب، يعرب، عرباً، والنسبة عر ، وهو الفطري الأصل انسجم مع الكون، وأما "أعراب": فهي من الفعل الرباعي: أعرب، يعرب، إعراباً، والنسبة أعرأ ، و امزة الداخلة عليها هي ما يعرف ب: " زة الإزالة"، ويكون مع "أعرب": أزال صفة العروبة عن الشيء؛ وهو الصفاء والأصالة، ويكون مع "أعرا": خالف الفطرة والة الصحية بالاتصاف بالكفر والفساد والأخلاق القبيحة، وعليه، فالأعراب هي صفّة نـج منهجاً سلبياً حياته، سواء كان بدوياً أو حضرياً، فابن اِدينة قد يكون أعرابياً، والبدوي قد يكون عربياً.

(١) انظر: عملية اللسان: ص ١٤٦، ١٤٧.

(٢) السابق: ص ١٤٦.

(٣) انظر: القرآن ب اللغة والواقع: ص ٨٤.

(٤) انظر: عملية اللسان: ص ١٤٨، ١٤٩.

و زرة الإزالة هذه كما : "ضرب"، و "أضرب": نقول: ضرب، يضرب، ضرباً. وأضرب، يضرب، إضراباً: فالإضراب هو الامتناع عن فعل شيءٍ للتأثير آخر كما هو معروف، ف "ضرب" يدلّ على فعلٍ إا يؤثّر افعول، أما فعل "أضرب" فيدلّ على فعلٍ سل يؤثّر شيء. وكذلك: قسط وأقسط: فالأول: جار وظلم، والثا : أزال القسط؛ أي الظلم، فمعناه عدل، وينب على هذا أنّ استعمال النحاة ل: "أعرب إعراباً" غلط، ب استبداء، ب: "عرب عروبة"، لأنها ع إظهار طبيعة الكلمة: أهى اسم، أو فعل، أو حرف؟^(١).

ومن اغالطة الغربية التمثيل مزرة الإزالة ب: ضرب، أضرب؛ فإنّ زرة الإزالة تدخل على الفعل فتدلّ على إزالة معناه، كما قسط وأقسط، فالثا يع أزال القسط؛ أي الظلم، فلو قلنا هنا: إنها زرة إزالة، لكان ا ع : أزال فعل الضرب، لا أنها تدلّ على موقف سل يقوم به الفاعل.

المثال الثاني: قطع يد السارق:

تدلّ أصوات لفظ "قطع" على قطع أو وقف شديد، مع دفع متوسط و جهة معينة، وينتهي هذا الدفع بعمق، وأما كلمة "بتر"، فتدلّ أصوات حروفها على ع متوقف خفيف، ينتهي بتكرار ذلك، ولا ريب أنّ ب هذين فرقاً؛ فقولنا: "بتر اليد" يدلّ على فصل جزءٍ منها عنها أثياً، لاف "قطعها"، فإنه يدلّ على تعطيلها ومنعها من الوصول إ ما تصل إليه عادةً، ومن ذلك قوله أ عن صواحب امرأة العزيز: وَقَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ [يوسف: ٣١]؛ أي اعترضن أيديهن بالسكاك بصورة عميقة، يث جرحنها دون بتر.

وعليه، فقله أ : وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا [المائدة: ٣٨]، ليس اقصود به فصل اليد، وإلا لعبر عن ذلك بقوله: "قابتروا"، بل اراد تعطيل وظيفة اليد بأية صورة سوى البتر: كوضع جهاز إلكتروني عنها من ا ركة، أو وضعها قالب حديدي، أو السجن مدةً ما، و هذا تتحقّق أمور: إيقاف نشاط يد السارق فتمتنع السرقة، والعقوبة النفسية للسارق با زي الاجتماعي الذي يشعر به عقوبةً له على السرقة، كما تتحقّق العناية بالسارق الذي هو ابن ا تمتع مهما فعل^(٢).

ولا ريب أنّ هذا خلاف ما عليه أهل الإسلام يعاً؛ فمن ا علوم بالضرورة عند ا سلم أنّ حكم السارق هو بتر يده اليم من الرسغ، إذا قُقت شروط السرقة اوجبة للحد، كما دلّت عليه السنة الصحيحة ا لا يدع إلا للشك، ويف عن التدليل بكلام ا فسرين وغ هم.

المثال الثالث: معنى الجاهلية.

مادة "جهل" ا أصلان: الأول خلاف العلم، والثا : افة وعدم الطمأنينة، ومن الأول قوم: "مجهل": للصحراء ا لا علم لأحد ا، ومن الثا : قوم: "مجهل" للخشبة ا رك ا ا مر، وقوم: استجهلت الريح

(١) انظر: عملية اللسان: ص ١٥٧-١٦٠.

(٢) انظر: القرآن من ا جر إ التفعيل: ص ١٨٠-١٨٢.

الفصن؛ أي حركته فاهتز و رك^(١).

ومن خلال ليل الدلالة الصوتية روف هذه اادة، د أن "ج": صوت يدلّ على جهد وشدة، "هـ-": صوت يدلّ على تأرجح خفيف، "ل": صوت يدلّ على حركة متصلة لازمة بطيئة، و مع هذه الدلالات تدلّ كلمة "جهل" على جهد يتأرجح فّة، وينتهي ركة متصلة لازمة بطيئة، وهذا بيانٌ للأصل الثا ، وأما ا هـ الذي هو خلاف العلم، فيجب أن يدلّ-بناءً على هذا التحليل الصو - على كلّ سلوك الف الصواب والعلم، لا أنه عدم حصول الإنسان على العلم، وعليه، فقد يكون الإنسان عااً، لكنه ذو سلوك جاهلي؛ أي فاسد، أو فاحش، أو فبيح.

وعليه، فلفظ "ا اهلية" من قوله - : أَفَحُكْمَ الْجَهْلِ يَبْعُونَ [ائدة: ٥٠]، لا يدلّ على مرحلة زمنية؛ هي مرحلة ما قبل الإسلام كما هو شائع، بل هي صفة نهجية التفك الذي يصدر عنه سلوك فاسد: كالسلوك العدوا والعنصري وما شابه ذلك^(٢).

وافسرون على أن ا ع : يطلبون أحكاماً مشاةً لأحكام أهل ا اهلية، فإنها أحكام شرعها أقوام غ مستندين فيها إ كتاب اوي: مثل أحكام الكهان، وهي أحكام ضالّة جائرة؛ لأنها أهواء لا يرضى ا عاقل: كالترقيق ب السادة والعامة اؤاخذة بالذنوب، وعلى هذا يع افسرين، فاقصود ا فترة ما قبل الإسلام حيث يكن م كتاب ا ي^(٣).

ويظهر من هذه الأمثلة ما يأتي:

• إنّ دلالات أصوات ا روف عامة لا تدلّ على تلك ا عا التفصيلية، بل هي تترك مكا ا فارغاً لمؤه الباحث حسب خياله الثقا و يطه الاجتماعي الذي يريد للقرآن أن اكيه و ل إليه؛ ففي بيانه ع "ضيّزى"، بين أن "ض": صوت يدلّ على دفع شديد جداً، وهذا عام كلّ دفع، فمن أين أتى ملها على أنه يدلّ على دفعهم باتجاه الباطل دفعاً شديداً؟ إنه ا يال العلمي الذي عل النص وعاء لمؤه كلّ ناظر ا يريد، ولا ريب أنه يؤدي إ جعله عبثاً وملعباً لكل ناظر، وهذا باطل.

• لا داعي للإطالة الرد على هذه التفاس ؛ لأنها بنيت على نظرية غ صحيحة، وما ب على باطل باطل. وقد ذكر الباحث أمثلة أخرى لا داعي للإطالة ا^(٤).

(١) انظر: مقاييس اللغة: ٤٨٩/١.

(٢) انظر: عملية اللسان: ص ٢٤٥، ٢٤٦.

(٣) انظر: مع القرآن: للنحاس: ٣٢٠/٢، أحكام القرآن: للجصاص: ٩٩/٤، الوجيز: ٣٢٣/١، ا بر الوجيز: ٢٠٣/٢، زاد المس : ٣٧٦/٢، مفاتيح الغيب: ١٤/١٢، ا مع لأحكام القرآن: ٢١٤/٦، أنوار الآ يل: ٣٣٣/٢، مدارك الآ يل: ٤١٥/١، لباب التأويل: ٦١/١، البحر ا يط النفس : ٥١٦/٣، ر العلوم: ٤٢٠/١، اللباب: ٣٧٨/٧، إرشاد العقل السليم: ٤٧/٣، السراج ا ن : ٤٣٩/١، روح البيان: ٤٠١/٢، روح ا عا : ١٥٥/٦، التحرير والتنوير: ٢٢٧/٦.

(٤) ومنها دلالة لفظ "النساء" صوتياً على أنه ع ل "النسيء" أي ا تأخر على ما تقدم شرحه، انظر: عملية اللسان: ص ٢٣٢. ومنه لفظ "ضيّزى"، من فوله جل جلاله : تِلْكَ إِذْ أَوْسَمُهُ ضِيّزٌ [النجم: ٢٢]، تدلّ صوتياً على ابتعادهم عن ا قى ابتعاداً شديداً جداً، وهذا م اتجاه الباطل ذهاباً لا

وعلى هذا فلا تثبت دعاوى انعدام النصوص قطعية النفس ، ولا دعاوى ندرها ، ولا النظريات الآيلة إلى ذلك ، أمام التحقيق والنظر، ويثبت أن من النصوص ما هو مفيد للمعا قطعاً بذاته، ومنها ما يفتقر ذلك إلى أمر خارجي، ومادام هذا ثابتاً فلتتعرف إلى مواضع النصوص قطعية النفس بذاتها، ودرجات وجودها والبحث الآتي .

=

رجعة فيه إلى الحق، انظر: عملية اللسان: ص ٢٤٣، ٢٤٤، وليس معناها ما قاله المفسرون: جائزة وناقصة؛ إذ جعلوا جل جلاله ما يكرهونه لأنفسهم من البنات اللواتي بلغن كرههن إلى دفنهن أحياء، انظر: جامع البيان: ٥١/٢٢، الكشف والبيان: ١٤٦/٩، النكت والعيون: ٣٩٩/٥، الوجيز: ١٠٤٠/٢، معاني الآثار: ٤٠٩/٧، الكشف: ٦٤٣/٥، الدرر الوجيز: ٢٠١/٥، زاد المسار: ٧٣/٨، مفاتيح الغيب: ٢٥٦/٢٨، جامع الأحكام القرآن: ١٠٢/١٧، أنوار الآثار: ٢٥٦/٥، مدارك الآثار: ٢٨٩/٤، لباب التأويل: ٢٦٣/٦، البحر الراطب: النفس: ١٦٠/٨، ر العلوم: ٣٤٢/٣، اللباب: ١٨٣/١٨، الدرر المنتورة: ٣٣/١٤، إرشاد العقل السليم: ١٥٨/٨، السراج المنير: ١٢٥/٤، روح المعاني: ١٦٩/١٤.

المبحث الخامس

مواضيع النص قطعيّ التفسير، واعتقاده، وثمرته.

المطلب الأول : مواضيع النصوص قطعية التفسير.

المطلب الثاني : ثمرة النصوص قطعية التفسير.

المطلب الثالث : اعتقاد التفسير القطعيّ.

المطلب الأول: مواضيع النصوص قطعية التفسير.

إن نصوص القرآن الكر تشمل على اور عدة: الأول: مسائل العقيدة وأصول الدين، والثا : الأخبار والقصص، والثالث: أمهات الأخلاق والفضائل، والرابع: التشريعات العملية العبادات واملات و غ ها، وال تضمنتها نصوص الأوامر والنواهي.

وبالاستقراء د أن النصوص قطعية التفسر توجد تلك ا اور كلها على تفاوت بينها من حيث الكثرة، و هذا يش التفاترا بقوله: «كما النصوص الواردة إ اب الصلاة والزكاة و و ا، و التوحيد والبعث؛ إذ اكتفينا فيهما جرد السمع: كقوله - : قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ [الإخلاص: ١]، فَأَعَزَّهُ أَنْهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ [مد: ١٩]، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ [يس: ٧٩]»^(١)، وقال الدكتور عبد القادر ا س : «فإن فواطع العقائد، وأمهات الأخلاق، ومقاطع الأحكام قد قرر ا الشريعة بشكل حاسم يقطع ا لاف»^(٢).

أولاً: العقيدة:

إن النصوص ال تثبت ا مسائل العقيدة ب أن تكون فاطعة ثبو ا ودلالاتها، حيث لا يكتفى هذه اسائل بالظن كما قال هور العلماء، قال الطو : «وأحكام الشريعة وجب هذا التقرير ثلاثة أقسام: لأن ا كم، إما أن يستند إ فاطع، أو تملأ احتمالاً لا يسوغ التعويل عليه؛ بعده، فهو فاطع: كمسألة وجود الصانع وتوحيده وفدمه، وحدوث العا ، وإرسال الرسل، وما عرف من جهتهم من القواطع: كالبعث وأحكام ا عا»^(٣).

وقد نعى ا - سبحانه على ا شرك ابا عهم للظن شركهم ومعتقدا م الباطلة، فقال - : قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلْ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ هَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٥﴾ وَمَا يَنْبَغُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ [يونس: ٣٥، ٣٦]، قال البيضاوي: «وما يتبع أكثرهم فيما يعتقدونه إلا ظناً مستنداً إ خيالات فارغة وأقيسة فاسدة: كقياس الغائب على الشاهد و الق على ا خلوق بأد مشاركة موهومة... إن الظن لا يغ من ا ق؛ من العلم والاعتقاد ا ق شيئاً من الإغناء... وفيه دليل على أن صيل العلم الأصول واجب، والاكتفاء بالتقليد والظن غ جائز»^(٤).

وقال ابن جزى^(٥): وَمَا يَنْبَغُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا [يونس: ٣٦]؛ أي غ قيق؛ لأنه لا يستند إ برهان، قال - :

(١) شرح ا قاصد: ٥٤/١.

(٢) معاي القبول والرد: ص ٧٣٣.

(٣) شرح الروضة: ٦١٦/٣، وانظر: إجابة السائل: ص ١٠٣.

(٤) أنوار الل يل: ١٩٨/٣.

(٥) هو أبو القاسم مد بن أ د بن جزى الكلا الغرناطي، ولد بغرناطة عام (٦٩٣هـ-)، كان خطيباً، شاعراً، أدبياً، عااً بالفراءات، و اديث، والأصول، والنفس، والعربية، تو سنة (٧٤١هـ-). انظر: الدياج اذهب: ٢٧٤/٢، ٨٧، الدرر الكامنة: ١٦٥/٤، ٤٤٠، الكنية الكامنة

إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا [يونس: ٣٦]، ذلك الاعتقادات؛ إذا طلب فيها اليقظة لاف الفروع»^(١).
وقال أبو حيان: «والظن معرفة - لا يغني عن شيء؛ أي من إدراك الحق ومعرفته على ما هو عليه؛
لأنه وزير لا قطع»^(٢).

وعاب على الذين ادعوا أن الملائكة إناث أنهم لا يستندون ذلك إلى علم أيضاً، وإنما مستندهم الظن،
فقال - : إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْئُونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْيِئَةً الْأُنثَى ﴿٧﴾ وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ
شَيْئًا [النجم: ٢٧، ٢٨]، قال ابن عطية^(٣) هذه الآية: «وقوله - : لَيَسْئُونَ الْمَلَائِكَةَ ، معناه: ليصفون الملائكة
بأوصاف الأنوثة، وأخ - عنهم أنهم لا علم لهم بذلك، وإنما هي ظنون منهم لا حجة لهم عليها... وقوله
- : وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ؛ أي الاعتقادات الواضحة لا يريد الإنسان أن يقرر ما يعقل ويعتقد؛ فإنها
مواضع حقائق لا تنفع الظنون فيها، وأما الأحكام وظواهرها، فيجتزى فيها بالظنونات»^(٤).

فدل ذلك كله على أن الذي يطلب العقائد إما هو الدليل القطعي؛ وهو حكم العقل القطعي، أو القطعي،
وعليه، فالنصوص اشبهة للعقائد الإسلامية لمتها قطعية، قال البرزدي عند الكلام عن الحكم:
«فأحكم تنوع من احتمال التأويل، ومن أن يرد عليه النسخ والتبديل... كآيات الدالة على وجود الصانع
وصفاته أو حدوثها... وذلك مثل قوله - : إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ [الأنفال: ٧٥]»^(٥).

وإذا جاءت آيات العقيدة واضحة قطعية، كما قال الزركشي مثلاً: «لا خلاف أن كتاب الله يشمل
على القائق؛ وهي كل كلام بقي على موضوعه: كآيات الله التي يتجوز فيها، والآيات الناطقة بظواهرها بوجود
الله وتوحيده وتوحيده وبه والداعية إلى الله وصفاته: كقوله - : هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ
الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ [الشورى: ٢٢]، وقوله: أَمَّا خَلْقَ السَّمَكِ وَالْأَرْضِ [النمل: ٦٠]، وقوله: أَمَّا جَعَلَ الْأَرْضَ
قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْكَاذِبِينَ [النمل: ٦١]،
وقوله: أَمَّا يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ قَلِيلًا مَّا تَذْكُرُونَ [النمل: ٦٢]

=

من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة: للسان الدين ابن طيب: ص ٤٦، الأعلام: ٣٢٥/٢، موسوعة أعلام الغرب: ٦٣١/٢.

(١) التسهيل: ٣٨١/١، وانظر: مفاتيح الغيب: ٧٥/١٧، اجمع لأحكام القرآن: ٣٤٣/٨، وفيه: «و هذه الآية دليل على أنه لا يكتفى بالظن
العقائد»، الباب: ١٨/١٩٠، إرشاد العقل السليم: ١٤٥/٤، السراج المذوق: ٢٢/٢.

(٢) البحر المحيط: النفس: ١٥٨/٥.

(٣) هو أبو محمد عبد الله بن غالب، ابن عطية الغرناطي المراكشي، ولد سنة (٤٨١ هـ)، كان فقيهاً مالكيًا، شاعرًا، أديبًا، عالمًا
بالدين، والتفسير، واللغة، توفي سنة (٥٤١ هـ)، وقيل (٥٤٦ هـ). انظر: س أعلام النبلاء: ٥٨٧/١٩، ر ٣٣٧، فوات الوفيات:
٦٠٦/١، ر ٢٤٣، تاريخ فضاء الأندلس: للنباهي: ص ١٤١، الديباج الذهب: ٥٧/١، طبقات المفسرين: للسيوطي: ص ٦٠، ٦١، ر ٤٩.

(٤) ابرر الوجيز: ٢٠٢/٥، ٢٠٣.

(٥) كشف الأسرار: ٥١/١، وانظر: تيسر التحرير: ١٣٨/١.

[٦٢]، وقوله: **أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيَّحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ** [النمل: ٦٣]، وقوله: **أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ** [النمل: ٦٤]، وقوله: **مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ** [يس: ٧٨]، وقوله: **أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ** [الواقعة: ٥٨]، وقوله: **أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ** [الواقعة: ٦٣]، وقوله: **أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ** [الواقعة: ٦٨]، وقوله: **أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ** [الواقعة: ٧١]، ولا تقد فيه ولا تأخ كقول القائل: أ د ا على نعمائه وإحسانه، وهذا أكثر الكلام، قال ا - : **وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَيَلَّاخِزَهُمْ هُمْ يَوْمُونَ** [البقرة: ٤]، وأكثر ما يأ من الآي على هذا^(١).

وقال الدكتور خالد السبت: «إنَّ كلَّ ما يستحق أن يسمى أصول الدين قد جاء بيانه الكتاب والسنة بياناً شافياً قاطعاً للعدر، مع بيان أدلته وسبل الاهتداء إ معرفته، وهذا خلاف ما ذهب إليه الفلاسفة وأهل الكلام من أن تلك النصوص فيها الشبه، ولا تفيد اليق من جهة دلالتها على العا ارادة، أو أنها اازات لا يراد اا معانيها ابتادرة»^(٢).
غ أن الدكتور إن فصد ول هذا لآيات الصفات فغ مسلم؛ لأ ا مصروفة عن طواهرها قطعاً، بدليل النقل والعقل القطعي ، واتفاق السلف و ا لف، وإن كان السلف يفوضون العلم قيقه معانيها إ ا جل جلاله، و ا لف يؤولو ا.

ونصوص السور اكية ملأى با ديث عن العقائد وإثبا ا، مع اات السور ا دنية، ومن ذلك ما يأ :

١- النصوص ال تتحدث عن وحدانية ا - : كقوله - : **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ** [الإخلاص: ١]، وقوله: **وَاللَّهُ كُفٌّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ** [البقرة: ١٦٣]، وقوله: **شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ** [آل عمران: ١٨]، وقوله: **اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى** [طه: ٨]، وقوله: **وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِنِّي فَارَهِبُونَ** [النحل: ٥١]، وقوله: **لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّكَ تَالِثُ ثَلَاثَةٍ** [الأنعام: ٧٣].

والآيات ال تقيم الأدلة القاطعة على هذه الوجدانية: كقوله - : **أَمِ اتَّخَذُوا إِلَهًا مِنْ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ** ١١ **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَنَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ** [الأنبياء: ٢١، ٢٢]، وقوله - : **قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلَ اللَّهِ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَبِغُوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا** ٤٢ **سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا** [الإسراء: ٤٢، ٤٣]، وقوله - : **مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَنَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ** [الأنعام: ٩١].

وكذلك سائر الآيات ال تدل على تفرده با لق والتدب ، و ا ملك، وتستدل با لق على وجود ا الق ووجدانيته، وهي كة ه القرآن الكر : كقوله - : **اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ** [الزمر: ٦٢]،

(١) ا هان علوم القرآن: ٢٥٤/٣، ٢٥٥.

(٢) فواعد النفس : ٦٨١/٢.

وقوله: خَلَقَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَالْأَرْضِ رَواسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ ﴿١٠﴾ هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ ۚ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ [لقمان: ١٠، ١١]، وقوله: وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ [لقمان: ٢٥]، وقوله: لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ [اائدة: ١٢٠]، وقوله: قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى ۗ اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا يَشْرِكُونَ ﴿٥٩﴾ أَمَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَبَابًا ذَاتَ بَهْجَةٍ مِمَّا كَانَتْ لَكُمْ أَنْ تُسْبِتُوا شَجَرَهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦٠﴾ أَمَنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَادًا وَجَعَلَ لَهَا رَواسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَكِيمٌ ﴿٦١﴾ أَمَنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُ لَكُمْ خُلُقَاءَ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦٢﴾ أَمَنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتٍ أَلْبَا وَأَلْبَرٍ وَالْبَحْرَ وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ عَمَّا يُشْرِكُونَ [النمل: ٥٩، ٦٣]. وَغَ هَا كَذَا جَدًّا.

٢- الآيات التي تتحدث عن صفات الله: كالعلم، والقدرة على إلقاء وسهولته عليه، والإرادة، والسمع، والبصر، والياء، والبقاء، فإنها صفة موضوعها، قطعياً دلالتها على معانيها، ومثال ذلك قوله: - : اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ [النمل: ٧٤]، وقوله: إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلُّ شَيْءٍ عِلْمًا [طه: ٩٨]، وقوله: مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَنَهُ إِذَا فَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ [مر: ٣٥]، وقوله: أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَأَلَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتِينَ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ [الشورى: ٩]، وقوله: وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقَدِّرًا [الكهف: ٤٥]، وقوله: وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمْ

الْخَيْرَةُ سُبْحَنَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ [الفصل: ٦٨]، وقوله: إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ [ج: ١٤]. وَغَ هَا كَذَا جَدًّا.

٣- الآيات التي تثبت صفات الكمال: كالرقة، والغنى، والحكمة، والعدل، والرأفة، واللطف، والوفاة وغها: كقوله: - : وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ [الأنعام: ١٣٣]، وقوله: يَتَابَعُ النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ [فاطر: ١٥]، وقوله: لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ [آل عمران: ٦]، وقوله: وَلَهُ الْكِبَرِيَاءُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ [اثنية: ٣٧].

والآيات التي تنفي عنه النقائص: كمشاة الواث، والاذ الشريك، والزوجة والولد، والظلم والفقر، وغ ذلك، فكلها تفسر نفساً قطعياً، وتفيد معانيها بصيغتها: كقوله: - : قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ [الإخلاص: ١، ٤]، وقوله: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ [الشورى: ١١]، وقوله: الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقْدَرَهُ نَقْدِيرًا [الفرقان: ٢]، وقوله: وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا [ن: ٣]، وقوله: وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ ﴿١٠٠﴾ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ

يَكُلُّ شَيْءًا عَلَيْهِمُ [الأَنْعَام: ١٠٠، ١٠١]، وقوله: وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا [الكهف: ٤٩]. وغ ها كـ .

٤- الآيات الـ تتحدث عن إرسال الرسل، وأن الحكمة منه هداية الناس، وإقامة أجرة عليهم، وأنهم من البشر: كقوله - : وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ [النحل: ٣٦]، وقوله: إِنَّ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ ﴿٣٧﴾ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ [فاطر: ٢٣، ٢٤]، وقوله: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا [الإسراء: ١٥]، وقوله: رَسُولًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا [النساء: ١٦٥]، وقوله: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِيَ إِلَيْهِمْ فَتَنَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ [النحل: ٤٣]، وقوله: وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ [الفرقان: ٢٠].

وقد عد القرآن الكرسة وعشرين نبياً، ومن الآيات ذلك: قوله - : إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآدَمَ وَدَاوُدَ زُكْرًا ﴿١٣٣﴾ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا [النساء: ١٦٣، ١٦٤]، وقوله: وَإِنَّ إِلَهَنَا لَلْأَوَّلُ لَمِنْ الْمُرْسَلِينَ [الصافات: ١٢٣]، وقوله: وَإِنَّ يُوسُفَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ [الصافات: ١٣٩]، وقوله: وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ [النمل: ٤٥]، وقوله: وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَنْفَوْرِمِ اعْبُدُوا اللَّهَ [الأعراف: ٦٥]، إ غ ها من الآيات الـ صرحت بأسماء الأنبياء والرسل.

٥- الآيات الـ تتحدث عن وجود الملائكة: فقد بينت أنهم لم يوفات لا يوصفون بأسماء ذكور، ولا إناث كما زعم المشركون: كقوله - : وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنثًا أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ [الزخرف: ١٩]، وهم من عباد الله - ، أوكل إليهم وظائف يقومون بها: فمنهم من اصطفاها الله لنقل الوحي إليه رسله وأنبيائه: اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِمَّنِ النَّاسِ [الحج: ٧٥]، الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا [فاطر: ١]، ومنهم الذين فطروا العباد من الكارهة: لَهُ، مُعَقِّبَتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ [الرعد: ١١]، ومنهم الذين يكتبون أعمال العباد، و فطروا ليحاسبوا عليها: وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ﴿١٠﴾ كِرَامًا كَتِيبِينَ [الانفطار: ١٠، ١١]، أَمْ يَحْسُبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ [الزخرف: ٨٠]، ومنهم من يقبض أرواح العباد: قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي ذُكِّرَكُمْ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ [السجدة: ١١]. وقد فطروا على الطاعة تعاضداً، فلا يعصونه أبداً: بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٣٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِ رَبِّهِمْ يَعْمَلُونَ [الأنبياء: ٢٦، ٢٧]، لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ [التحر: ٦].

وكذلك الآيات الـ تتحدث عن أن الله خلقوا من نار، وغ ذلك من التفاصيل: كقوله - : وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِّنْ نَّارٍ [الر ن: ١٥].

٦- الآيات الـ تتحدث عن إثبات اليوم الآخر، والبعث بعد الموت، وقدرة الله عليه، وإقامة الأدلة عليه، وإتيان الساعة، واختصاص الله بعلمها، ومن ذلك قوله - : اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَ كُفُّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ

فيه [النساء: ٨٧]، وقوله: يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاهُ مِن تَرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُؤْتَفَقُ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٥﴾ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُخَيِّ الْمَوْتِ وَأَنَّهُ، عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ [ج: ٥، ٧]، وقوله: إِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ [غافر: ٥٩]، وقوله: وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَتْ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ [الروم: ٢٧]، وقوله: أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْ يَخْلُقْهُنَّ يَفْتَدِرْ عَلَىٰ أَنْ يُخَيِّ الْمَوْتِ بَلَىٰ إِنَّهُ، عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ [الأحاف: ٣٣]، وقوله: يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ [الأعراف: ١٨٧].

وكذلك ما يكون اليوم الآخر: الصراط، والساب، والزاء، الة والنار، وغها: فإن الآيات ال تثبت تلك القضايا قطعية دلالتها عليها من حيث ال ملة، وإن كانت دلالتها ظنية تملّة بعض الرئيات ال تتحدث عنها: ومنها قوله - : وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا [النساء: ٥٧]، وقوله - : وَعَدَ اللَّهُ الْمُتَّقِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْكَافِرَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعْنَهُمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ [التوبة: ٦٨]، وقوله - : وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا وَبِئْسَ الْمَصِيرُ [التغاب: ١٠]، وقوله - : وَنُفَعُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ [الأنبياء: ٤٧]، وقوله - : إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتِّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ [الأعراف: ٤٠]. قال القرط : «ودلّ على ذلك قوله: وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ ، وا مل لا يلج فلا يدخلوا البنة، وهذا دليل قطعي لا وز العفو عنهم»^(١)، وغ هذا كذ .

ثانياً: أمّهات الأخلاق:

إن أمّهات الأخلاق أعت الرسائل السماوية على الأمر ، و د نصوص القرآن صرة فاطعة الأمر بفضائلها، والنهي عن رذائلها:

١ - فمن الأخلاق الفاضلة التي ورد الأمر بها في نصوص قطعية:

الأمر بالعدل ال كم وغ ه، والإحسان، وأداء الأمانة: كما قوله - : إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ

وَأَيَّتَايَ ذِي الْقُرْبَى وَيَتَعَنَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ [النحل: ٩٠]، وقوله - : وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ [البقرة: ١٩٥]، وقوله - : إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ [النساء: ٥٨]، والإصلاح ، انتخابه : إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ [جرات: ١٠]، والعفو: وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى [البقرة: ٢٣٧]، خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ [الأعراف: ١٩٩]، والتعاون على : وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ [مائدة: ٢]، والص : يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ [البقرة: ١٥٣]، وغ ها كـ .

٢- ومن الأخلاق الرذيلة التي ورد في النهي عنها نصوص قطعية:

الظلم: وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ [آل عمران: ١٤٠]، والإفساد الأرض: وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا [الأعراف: ٥٦]، وإيانة: إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَائِنِينَ [الأنفال: ٥٨]، والتك : أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ [الزمر: ٦٠]، والاستهزاء والسخرية: يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرُوا قَوْمٍ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ [جرات: ١١]، والكذب على ا - : فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا [يونس: ١٧]، وغ ها كـ .

ثالثاً: الأخبار، والقصص:

ا قصود من القصص العلة والعظة، كما قال ا أ : لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ [يوسف: ١١١]، ولذلك لا بد أن تكون واضحةً الدلالة عليها، حيث جاءت كث من نصوصها قطعية، ما خلا جزئيات منها: كالتفاصيل الـ لا يتعلق بذكرها كـ غرض، وخاصة قصص الأنبياء: كقوله - عن نوح: وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ [العنكبوت: ١٤]، فهذا نص قطعي الدلالة على إرسال ا - نوحاً إلى قومه، ومدة مكثه دعوم، وعاقبة أولئك القوم، وإن تذكر الآية موطن قومه واهم وتفاصيل الطوفان الذي اجتاحتهم، وكذلك قصة يوسف خطوطها العريضة، ومن ذلك قوله - : وَإِلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَنْقُورِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِن إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ [الأعراف: ٦٥]، وقوله - : وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَنْقُورِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِن إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ ثَابَرُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ [هود: ٦١]، وقوله - عن أصحاب الفيل: وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴿٣٠﴾ تَرْمِيهِم بِحِجَارٍ مِّن سِجِّيلٍ [الفيل: ٣، ٤]، فإنها تدلّ دلالةً قاطعةً على أن ا - بعث عليهم طيوراً فذقتهم با جارة، وإن يد هذا النص نوع الطيور وا جارة الـ أرسلت عليهم وزمن هذه ا ادة، إـ غ ذلك من الآيات المتضمنة لـ هذه القصص والأخبار.

رابعاً: النصوص التشريعية:

وهي نصوص الأوامر والنواهي، وكث منها ظني الدلالة، ولذلك اختلف فيها العلماء، وخاصة ا جزئيات منها، ولكن الأحكام العامة منها، وأصول هذه الأحكام قطعية الدلالة على معانيها: كحلّ البيع وحرمة الربا استفادين من

قوله - : وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا [البقرة: ٢٧٥]، وحرمة الزنا: وَلَا تَقْرَبُوا الرِّفْقَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا [الإسراء: ٣٢]، وحرمة القتل: وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ [الإسراء: ٣٣]، ووجوب قطع يد السارق: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا [البقرة: ٢٤٣]، ووجوب جلد الزنا والزانية مائة جلدة: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ [النور: ٢]، وحرمة نكاح الذكورات قوله - : حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ مِنَ الرُّضْعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبَاتُكُمُ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ الَّتِي 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]، ووجوب جلد القاذف للمحصن بالزنا من جلدة: وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُنَّ مِائَةَ جَلْدَةٍ [النور: ٤]، وحرمة الزواج بأمهات أو بنات زوجات الذكور: وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا [الأحزاب: ٥٣]، وحرمة أكل الميتة والدم وذاها ما ذكر قوله - : حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ [البقرة: ١٧٣]، ووجوب العدة على المتوفى عنها زوجها والصيغة واليائسة من الحيض: وَالَّتِي يَبْسُغُ مِنَ الْمَحِيضِ مَنْ نِّسَائِكُمْ إِنْ أَرْبَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّتِي لَمْ يَحِضْ [الطلاق: ٤] ^(١).

وإن تبين هذه الآيات تفاصيل تلك الأحكام الواردة مثل هذه الآيات، ولكنها قطعية القدر الذي ذكرناه، قال أبو جابر: «فأما مسائل القطعية: فتقسم إلى العقلية والسمعية... وأما الشرعية فكل مسألة تنطوي على حكم من أحكام التكليف مدلول عليها بدلالة فاطمة من نص أو إجماع» ^(٢).

ولكن تلك الأحكام القطعية الأحكام التكليفية قليلة باقارنة مع الظنيات فيها، قال الطوسي: «وإما أن يستند [أي الحكم] إلى دليل ظني تمل النقيض احتمالاً قوياً، فهو اجتهادي: كأحكام الفروع الفقهية، وأكثر أصول الفقه» ^(٣).

المطلب الثاني: ثمرة النصوص قطعية التفسير.

من مراتب تلك النصوص ما يأتي :

(١) انظر بعض هذه الأمثلة : التلخيص الأصول: ١٨١/١، ١٨٢. وكذلك واضعها تقدم فيها تعريف النص عن الشافعية والشافعية.

(٢) التلخيص الأصول: ٣٣٢/٣.

(٣) شرح الروضة: ٦١٦/٣.

أولاً: لا اجتهاد في موردتها:

الاجتهاد هو بذل الفقيه وسعه استنباط حكم عملي من الدليل السمعي. غ أن الاجتهاد لا يتصور إلا الأدلة الظنية: كالظاهر، وأما النص فيجب العمل به جرد الوفوف عليه، ولا اجتهاد فيه؛ لأنه يفسر بظاهره تفسراً قطعياً، فلا داعي لبذل الجهد لفهم معناه؛ فإنه واضح، جاء رفع الجواب تعريف الاجتهاد: «و الاصطلاح: استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن حكم شرعي... وإما قلنا: لتحصيل ظن؛ لأنه لا اجتهاد القطعيات»^(١)، و التقرير والتحب: «والقطع بنفي الإيقيد بوجود شرط حله؛ أي الاجتهاد من عدم كونه مقابلة قاطع نص أو إمام»^(٢)، و البحر ايط: «الركن الثالث: اتهد فيه؛ وهو كل حكم شرعي عملي أو علمي يقصد به العلم، ليس فيه دليل قطعي... وقولنا: "ليس فيها دليل قاطع"، احتراز عما وجد فيه ذلك من الأحكام؛ فإنه إذا ظفر فيه بالدليل حرم الرجوع إلى الظن»^(٣). وتأسيساً على ذلك نقول: لا اجتهاد بيان اراد بالنص القطعي؛ لأنه بين بنفسه، نعم إذا قام دليل أو قرينة على صرف النص عن معناه اتياد، يكون الاجتهاد بيان اعم ا ازي، وقدرة الدليل على الصرف إليه، وأما افسر الذي لا تمل إلا وجهاً واحداً، فلا اجتهاد فيه ا.

ثانياً: عدم إمكان التعارض، والترجيح بين قطعيين، ولا بين قطعي وظني:

إن الترجيح فرع التعارض، والتعارض يشترط فيه التعادل بـ الدليل، والتعادل: «عبارة عن تساوي الدليلين ا تعارضين يث لا يكون أحدا ما يرجحه على الآخر»^(٤). وإذا كان كذلك فلا يتصور التعارض، ولا الترجيح بـ دليل قطعي ثبو ما ودلالاتهما، كما لا يتصور بـ قطعي وظني، وعليه، فلا تعارض ولا ترجيح بـ تفسر يهما. وبيانه كما يآ :

أولاً: بين القطعيين:

فالقطعيان لا تعارض بينهما ولا ترجيح، سواء أكانا نقلياً، أم عقليين، أم كان أحدا نقلياً والآخر عقلياً، وذلك ل اتفاق، قال ابن النجار^(٥): «لكن تعادل دليل قطعي محال اتفاقاً، سواء كانا عقليين أو نقليين، أو أحدا نقلياً، والآخر نقلياً»^(١). وإنما امتنع ذلك لسبب :

(١) رفع الجواب: ٥٢٩/٤، وانظر: التحب: شرح التحرير: ٣٨٦٦/٨، شرح الكوكب ا: ٤٥٨/٤، إرشاد الفحول: ١٠٢٦/٢.

(٢) التقرير والتحب: ٤٠٤/٣، و التلويح: ٢٤٧/٢، «فلا يري الاجتهاد القطعيات وفيما ب فيه الاعتقاد ا ازم من أصول الدين».

(٣) البحر ايط: الأصول: ٢٢٧/٦، وانظر: اللمع: ص ٢٥٩، ا صول: للرازي: ٢٧/٦، شرح ج ا وامع: ٤٢٠/٢، ٤٢١.

(٤) التحب: شرح التحرير: ٤١٢٨/٨.

(٥) أبو البقاء مد بن أ د بن عبد العزيز، تقي الدين الفتوحى، ا عروف بابن النجار اصري، أصو، فقيه حنبلي، وفاض، ولد بالقاهرة عام

الأول: أن الترجيح هو تقوية أحد المتساوي وتغلبه على الآخر، ولا سبيل إلا تلك التقوية القطعي؛ إذ لا تتصور فيه الزيادة والنقصان، وليس فوقه بيانٌ ح يقوى.

الثا : أن الأمر لا لو من ثلاثة أحوال: إما أن يعمل ما معاً: وهذا مستحيل؛ لأنه إثبات للنقيض معاً، وإما ألا يعمل ما معاً: وهذا مستحيل أيضاً؛ لأنه يؤدي إلى ارتفاع النقيض ، وإما أن يعمل بأحد ، ويهمل الآخر: وهذا غير ممكن؛ لأنه ترجيح للمتساوي دون مرجح، وهو باطل، كما أنه كم؛ إذ ليس أحد ما بأو بالترجح من الآخر^(٢).

وإذا كانا قابلين للنسخ وعلم التاريخ كان متأخر منهما ناسخاً للمتقدم، قال ارداوي: «فلا مدخل للترجح الأدلة القطعية... لكن إن علم التاريخ وكان ادلول قابلاً للنسخ، فمتأخر ناسخ للمتقدم، إذا علم تأخره بالقطع»^(٣).

كل من الدليل جاء عن ا - ، وبوجبان العلم، فيستحيل أن يتناقضا؛ ما يلزم عن ذلك من ا هل، وعدم ا كمة، وتكذيب بعض الشرع لبعضه، وكل ذلك الحق ا - ، إلا أن يكون أحد ما متأخراً عن الآخر، و ا ا يتصور فيه النسخ، فينسخ ا متأخر حكم ا تقدم وعليه فلا ترجيح بينهما حينئذ.

ثانياً: بين قطعي وظني:

لا يثبت التعارض ولا الترجيح بين القطعي وظني؛ لأن شرط التعارض التساوي القوة، ولا مساواة بين قطعي وظني، إن الترجيح تقوية، والقطعي لا يقبلها، كما أننا نعلم بيق أن الظني لا يفيد ظناً؛ وإما هو وهم ولغو؛ لوقوعه مقابلة القاطع؛ إذ القاطع لم فيه ببطلان نقيضه^(٤).

وعليه، فإن تعارض ظاهر ظني مع قطعي فيجب القطع بانتفاء التفسد الظاهر فيما عارض فيه القطعي، ويؤول الظاهر ما يتفق مع التفسد القطعي.

ثالثاً: التعارض بين العام والخاص:

سبق أن العام قطعي الدلالة على كل فرد من أفراد صوصه عند هور انفية، وهو ظني الدلالة عند ا مهور، واما قطعي الدلالة إن كان نصاً، أو مفسراً، وعليه يرد السؤال الآ : هل يثبت التعارض بين العام والخاص؟ إن ا ا قطعي الدلالة قد يكون قطعي الثبوت إذا كان نصاً قرآنياً أو سنة متواترة، وقد يكون ظني الثبوت: كذا الأحاد.

=

(٨٩٨هـ-)، ونشأ ا، وتو سنة (٩٧٢هـ-). انظر: الكواكب السائرة: ٨٧/٣، ١٣٣٠، كشف الظنون: ١٨٥٣/٢، شذرات الذهب:

٥٧١/١٠، هدية العارفين: ٢٥٥/٢، معجم المؤلفين: ٧٣/٣، ر: ١١٨٠٠.

(١) شرح الكوكب ا: ٦٠٧/٤، وانظر: التلخيص: ٤١٢٨/٨.

(٢) انظر: اهان: الأصول: ١١٤٣/٢، ١١٤٤، الإحكام: للآمدي: ٢٩٤/٤، التوضيح: ٢١٦/٢، البحر ايط: الأصول: ١٣٢/٦، التقرير

والتلخيص: ٣/٣، ا، التلخيص: شرح التحرير: ٤١٢٨/٨، ٤١٢٩، إجابة السائل: ص٤١٨.

(٣) التلخيص: شرح التحرير: ٤١٢٩/٨، وانظر: شرح الكوكب ا: ٦٠٧/٤.

(٤) انظر: الإحكام: للآمدي: ٢٩٤/٤، التلخيص: شرح التحرير: ٤١٣٠/٨، شرح الكوكب ا: ٦٠٨/٤، إجابة السائل: ص٤١٨.

١ - لا خلاف بين العلماء بثبوت التعارض بين عموم القرآن والسنة المتواترة، ولذلك فوز صيغ القرآن ونسخه بالاتفاق، وقد تقدم أن التخصيص باستقلال تراخي يسميه المهور صيغاً، وهو نسخ جزئي للعام عند النفي، قال الآمدي: «وز صيغ عموم القرآن بالسنة: أما إذا كانت السنة متواترة، فلم أعرف فيه خلافاً»^(١)، وقال ارداوي: «و ص الكتاب با متواترة إماعاً»^(٢).

واشهور كاتواتر عند النفي جواز النسخ والتخصيص، ففي التقرير والتحب: «ثبت كل من اتواتر واشهور صيغاً لعموم الكتاب، وزيادة على مطلقه حال كونه مقارناً له، إذا كان هو اخصص الأول، ونسخاً؛ أي وناسخاً له حال كونه متراخياً»^(٣).

٢ - وأما خلاف الواحد فكذلك يثبت معارضا لعام القرآن، فيخصه عند المهور؛ لتساويهما القوة؛ فإن الأحاد ظني الثبوت، والعام قطعي الثبوت لكنه ظني الدلالة^(٤).

واحتجوا بتخصيص الصحابة للعمومات القرآنية الواحد:

فقوله - : يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِ كَرِمَتُ حَظَّ الْأُنثَيَيْنِ [النساء: ١١]، يدل عمومه على توريث الأولاد كلهم ا فيهم القاتل والكافر، وقد خصوا هذا العموم بعدم توريث القاتل الثابت بقول الله < : «القاتل لا يرث»^(٥)، وخصوه أيضاً بعدم توريث الكافر عملاً بقول الله صلى ا وسلم: «لا يرث اسلم الكافر، ولا الكافر اسلم»^(٦).

كما خصوا حل أنواع البيوع كلها الذي دل عليه قوله - : وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا [البقرة: ٢٧٥]، رمة بيع الدينار بالدينارين، والدرهم بالدرم الوارد قول رسول ا < : «لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرم»^(٧).

(١) الإحكام: للآمدي: ٣٩٤/٢، وانظر: رفع ا اجب: ٣١٧/٣.

(٢) التحب: شرح التحرير: ٢٦٥٦/٦.

(٣) التقرير والتحب: ٢٩٢/٢، وانظر: ص ٢٩١/٣، ٢٩٢.

(٤) انظر: الا هان: الأصول: ٤٢٦/١، ٤٢٧، فواطع الأدلة: ١٨٥/١، الإحكام: للآمدي: ٣٩٤/٢، البحر ايط: الأصول: ٣٦٤/٣، رفع ا اجب: ٣١٣/٣، التحب: شرح التحرير: ٢٦٥٦/٦، شرح الكوكب ا ان: ٣٦٢/٣.

(٥) سنن الترمذي: كتاب الفرائض، باب ما جاء إبطال ماث القاتل: ٤٢٥/٤، ر ٢١٠٩، سنن ابن ماجه: كتاب الفرائض، باب ماث القاتل، ٩١٣/٢، ٢٧٣٥. عن أ هريرة ط.

(٦) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب ا دود، باب لا يرث اسلم الكافر ولا الكافر اسلم: ١٥٦/٨، ر ٦٧٦٤، صحيح مسلم: ص ٦٥٨، ر ١٦١٤، سنن أ داود: كتاب الفرائض، باب هل يرث اسلم الكافر؟، ٨٤/٣، ر ٢٩١١، سنن الترمذي: كتاب الفرائض: باب ما جاء إبطال ااث اسلم والكافر: ٤٢٣/٤، ر ٢١٠٧، سنن ابن ماجه: كتاب الفرائض، باب ماث أهل الإسلام من أهل الشرك: ٩١١/٢، ر ٢٧٢٩، اسند: لأ د بن حنبل الشيبا: ٧٦/٣٦، ر ٢١٧٤٧. عن أسامة بن زيد ط.

(٧) صحيح مسلم: كتاب البيوع، باب الربا، ص ٦٤٦، ر ١٥٨٥/٧٨، عن عثمان بن عفان ط.

وبعد أن بين أن - إرمات من النساء قوله: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ .. [النساء: ٢٣، ٢٤]، قال - : وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ [النساء: ٢٤]، فأفاد عموم هذا النص حل كل ما سوى هذه الذكورات، ولكن الصحابة خصوا هذا العموم برمة إرمات مع إرمات أروءة وعمتها وخالتها انصوص عليه قول الله < : «لا مع إرمات أروءة وعمتها ولا إرمات أروءة وخالتها»^(١)، إذ ذلك من الأمثلة^(٢). وأما إرمات فلا يشتون التعارض مع عام القرآن وخ إرمات والقياس؛ لعدم تساويهما؛ فعام القرآن قطعي الدلالة والتبوت والآحاد ظني التبوت؛ فلا يقوى على معارضته، وعليه فلا يصح العام به إن كان مقارنا له، كما لا ينسخ به نسخا جزئيا إذا كان متراخيا عنه: قال السرخسي: «وأكثر مشائرا هم إرمات - يقولون أيضا: إن العام الذي يثبت خصوصه بدليل لا يوزن صيغته الواحد ولا بالقياس»^(٣)، و التقرير والتجيز: «لنا أنه لا يوزن صيغ الكتاب الواحد: أن خ الواحد يثبت ثبوته؛ أي الكتاب؛ لأن ثبوته قطعي، وثبوت خ الواحد ظني، فلا يسقط خ الواحد حكمه؛ أي الكتاب عن تلك الأفراد التي يثبت رجها خ الواحد من عام الكتاب، وإلا لو أسقط حكمه عنها، قدم الظني على القطع، وهو باطل؛ لأن الظن مضمحل بالقطع»^(٤). وما عده إرمات من أمثلة إرمات الصحابة على التخصيص الواحد، فإنما هو من التخصيص بالشهور لا بالآحاد، والشهور ملحق بالقطعي من حيث قوته صيغ العام، قال البزدوي: «قلنا: هذه أحاديث مشهورة وزيادة ثلها على الكتاب»^(٥).

> إن السماع من إرمات الذين يقولون بظنية دلالة العام، قسم الآحاد إرمات : مع عليه وز صيغ عموم القرآن به، و مع عليه لا يوزن صيغته به، وأما بعض تلك الأمثلة إرمات يعدة إرمات مشهورا بالنوع الأول، فقد قال: «أحد إرمات: ما اجتمعت الأمة على العمل به؛ كقوله < : «لا ماث لقاتل»^(٦)... وكنهيه عن إرمات مع إرمات أروءة وعمتها وخالتها وابنة أخيها^(٧)، فيجوز صيغ العموم به، ويصحت تخصيص هذا العموم بالسنة المتواترة؛ لأن

(١) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب النكاح، باب لا تنكح إرمات على عماتها: ١٢/٧، ٥١٠٩، صحيح مسلم: كتاب النكاح، باب إرمات مع إرمات أروءة وعمتها أو خالتها النكاح: ص ٥٥٤، ر ١٤٠٨/٣٦، إرمات من السنن (سنن النسائي): كتاب النكاح، باب إرمات مع إرمات أروءة وعمتها: ٤٠٤/٦، ر ٣٢٨٨، مسند أحمد: ٣٥/١٦، ر ٩٩٥٢. عن أبي هريرة ط.

(٢) انظرها : فواطع الأدلة: ١٨٥/١، الإحكام: للآمدي: ٣٩٥/٢، رفع إرمات: ٣١٨/٣، ٣١٩، البحر الريطي: الأصول: ٣٦٤/٣، التجيز: شرح التحرير: ٢٦٥٨/٦، ٢٦٥٩، شرح الكوكب المنير: ٣٦٢/٣.

(٣) أصول السرخسي: ١٣٣/١، كشف الأسرار: ٩/٣، ١٠.

(٤) التجيز: شرح التحرير: ٢٩١/٣.

(٥) كشف الأسرار: ٩/٣.

(٦) تقدم ر ١٥١.

(٧) تقدم ر ١٥١.

هذه الأخبار لـه اتواترة؛ لانعقاد الإماع على حكمتها، وإن ينعقد الإماع على روايتها»^(١).

وقد أجب بأنه غـ مقطوع ذا من حيث السند ولو كان الصحيح، فكيف يلحق باتواتر، وإن أريد أنه صار قطعياً دلالة، فما زال ظني الثبوت، فلا يكفي مقاومة عموم الكتاب قطعي الدلالة والثبوت. وإن أريد القطع بالتخصيص فإخصص هو الإماع لا تلك الأخبار فردها^(٢).

و، على هذا اختلاف مسائل، ومنها الاختلاف ركنية قراءة فإة الكتاب الصلاة^(٣):

فإنه يرون أن قوله - : فَأَقْرَأُوا مَا يَتَسَرَّ مِنَ الْقُرْآنِ [الزمل: ٢٠]، يراد به ما يجب قراءته الصلاة، وهو عام كل ما تتيسر تلاوته من القرآن، فإنه يقق ركن القراءة فيها، وأما قول الذ > : «لا صلاة من يقرأ بفأة الكتاب»^(٤)، فلا يقوى على صيص ذلك العموم؛ لأنه من الآحاد، فلا يثبت فإة الكتاب ركناً الصلاة، ويؤول ظاهر الآحاد على نفي كمال الصلاة لا نفي حقيقتها وصحتها، وتكون الفأة واجباً فيها لا ركناً^(٥).

وأما الشافعية فو ما ركناً الصلاة؛ لأن هذا الحديث صص ذلك النص القرآني العام وغـ ه من عمومات السنة، على فرض أن إراد ما قراء ما تيسر الصلاة افروضة، وأما إن قلنا: إنه وارد قيام الليل، لا قدر القراءة الفريضة، فلا تعارض أصلاً^(٦).

وكذلك قوله - : وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ [الأنعام: ١٢١]، عام حرمة أكل ما يذكر اسم ا - عليه، فيشمل تارك اسم ا ناسياً ومتعمداً، ويشمل ما ذكر اسم ا عليه، فأما الناسي للتسمية، فتؤكل ذبيحته فيفأ عليه؛ لأنه كالذاكر؛ لأن النسيان عذر يسقط ا رمة.

وأما اتعمد لتركها^(٧)، فقد ورد فيه عن رسول ا > قال: «ذبيحة اسلم حلال ذكر اسم ا أو يذكره؛ إنه إن ذكر يذكر إلا اسم ا»^(٨)، وحديث آخر عن ابن عباس ب : عن الذ > قال: «اسلم

(١) فواطع الأدلة: ١٨٥/١.

(٢) انظر: رفع ا اجب: ٣٢٠/٣، التجب: شرح التحرير: ٢٦٦١/٦، ٢٦٦٢.

(٣) انظر اسألة: أحكام القرآن: للجصاص: ٢٠/١، ا امع لأحكام القرآن: ١١٧/١.

(٤) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب الصلاة، ١٥١/١، ١٥٢، ٧٥٦، صحيح مسلم: كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفأة كل ركعة: ١٦٩، ٣٩٤/٣٤، سنن أ داود: كتاب الصلاة: باب من ترك القراءة صلاته بفأة الكتاب ص ١٠٧، ٨٢٢، سنن الترمذي: كتاب الصلاة، باب ما جاء أنه لا صلاة إلا بفأة الكتاب: ٢٥/٢، ٢٤٧، سنن النسائي: كتاب الصلاة، إاب قراءة فإة الكتاب الصلاة: ٤٧٤/٢، ٩٠٩، سنن ابن ماجه: كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب القراءة خلف الإمام: ٢٧٣/١، ٨٣٧، مسند أ د: ٣٥١/٣٧، ٢٢٦٧٧. عن عبادة بن الصامت ط.

(٥) انظر: أصول السرخسي: ١٣٣/١، كشف الأسرار: ١٠/٣، التقرير والتجب: ٢٩٢/٢.

(٦) انظر: أس ا طالب شرح روض الطالب: لتركها الأنصاري: ١٤٩/١.

(٧) انظر اسألة: أحكام القرآن: للجصاص: ١٧١/٤، أحكام القرآن: لابن العر : ٢٧١/٢، ا امع لأحكام القرآن: ٧٥/٧.

(٨) السنن الكي: للبيهقي: كتاب الصيد والذباح، باب من ترك التسمية وهو ن ل ذبيحته، ٢٤٠/٩، ١٩٣٦٨، عن الصلت.

يكفيه ^١، فإن نسي أن يسمى > يذبح، فليذكر اسم ^٢ - وليأكله»^(١)، وهذا يقتضي صيص عموم القرآن وإباحة ذبيحة تارك التسمية عامداً، ولكن ^٣ اديث ضعيفان^(٢)، ولو صحا فإنهما لا يصلحان للتخصيص؛ لأنهما مقابلة العام القطعي فلا يقويان على صيصه، فيبقى على أصل ^٤ ابرمة فلا تؤكل ذبيحته، ولا وز قياسه على الناسي لإخراجه من حكم العموم؛ لأن القياس ظني والعموم قطعي، وهذا عند ^٥ انفية^(٣). وأما الشافعية: فون حل ذبيحة تارك التسمية عمداً؛ فإن الآحاد عندهم صيص العام، على أن الشافعية يرون أن هذا النص مول على ما ذكر اسم ^٦ ا - عليه، بدليل السياق الذي ورد فيه^(٤).

رابعاً: حيص الأقوال وبيان صحيحها من سقيمها، فكث من الأقوال ب رده خالفته للقطعي، فهو معيار لقبول التفاس وردها.

خامساً: الاستدلال بالنصوص قطعية التفس بذا ^٧ ا، لتفس النصوص اتملة تفس اقطعي.

سادساً: كفر من أنكر مدلول هذه النصوص بشروط، ولأية ذلك فقد أفردت له مطلباً خاصاً.

المطلب الثالث: اعتقاد التفسير القطعي.

لا خلاف وجوب اعتقاد التفس القطعي، ولكن ما حكم من أنكر تفس اقطعي؟ هل يعد كافراً، أو لا؟ لا ريب أن هذه اسألة فقهية، تلمس كتب الفقه بالإضافة إ كتب الأصول، والناظر فيها د أن منكر ما ثبت قطعاً لا يقال بكفره مطلقاً، بل لا بد أن يضاف إ ذلك: أن يكون القطعي معاً عليه، ومعلوماً من الدين بالضرورة، وقد نص على ذلك علماء اذاهب كلها:

فمن نصوص الكية: «أعوا على تكف كل من دافع نص الكتاب... أو كُفر من استحل برماً معاً على رة معلوماً من الدين: كالشرب للخمر، والزنا، والسرقة، والقذف والربا، وأنكر حل البيع وأكل الثمار،

(١) السنن الكي: للبيهقي: كتاب الصيد والذباح، باب من ترك التسمية وهو ن ل ذبيحته، ٢٣٩/٩، ١٩٣٦٣، سنن الدارقط : كتاب الأشربة وء ها، باب الصيد والذباح والأطعمة وء ذلك، ٢٩٦/٤، ٩٨.

(٢) حديث الصلت ضعيف مرسل، وقد روي عن الاء بن عازب ولا يوجد من هذا الوجه عنه، وحديث ابن عباس ضعيف أيضاً، والأصح وقفه على ابن عباس، وقد روي عن أ هريرة وهو ضعيف أيضاً، انظر: نصب الراية لأحاديث اداية: للزيلعي: ١٨٣/٤، البدر ا ريج الأحاديث والآثار الواقعة الشرح الكب : لابن المقن: ٢٦٣/٩، التلخيص ا ب ريج أحاديث الرافي الكب : لابن حجر العسقل : ٣٣٨/٤، ١٩٥٠، الدراية ريج أحاديث اداية: لابن حجر العسقل : ٢٠٦/٢، ٩٠٠.

(٣) انظر: أصول السرخسي: ١٣٣/١، ١٣٤، كشف الأسرار: ٩/٣.

(٤) انظر: أحكام القرآن: للجصاص: ١٧١/٤، ١٧٢، البحر ايط التفس : ٢١٤/٤، ٢١٥، السراج ا : ٥١٦/١، حاشية القونوي: ٢٥٢/٨. وانظر: ريج الفروع على الأصول: ص ٣٦١، ٣٦٢.

ووجوب الصلاة والصوم... أو وجود مكة أو البيت أو المدينة أو المسجد أو رام أو الأقصى، أو استقبال الكعبة، أو صفة الحج، أو الصلوات، أو حرفاً من القرآن، أو زاده أو غيره، أو إعجازه، أو الثواب والعقاب»^(١).

ومن نصوص الشافعية: ما قاله النووي^(٢): «إن جحد معاً عليه يعلم من دين الإسلام ضرورة، كفر، إن كان فيه نص... وإن يعلم من دين الإسلام ضرورة؛ يث لا يعرفه كل مسلم، يكفر»^(٣).

وقول المي^(٤) شرحاً لكلام السبكي: «"جحد" مع عليه العلوم من الدين بالضرورة»؛ وهو ما يعرف منه الواض والعوام من غير قبول التشكيك فالتحق بالضروريات: كوجوب الصلاة، والصوم، وحرمة الزنا، وامر، "كافر قطعاً"؛ لأن جحده يستلزم تكذيب الله... فيه... "وكذا" مع عليه، "اشهور" بالناس، "النصوص" عليه: كحل البيع، جاحده كافر "الأصح"... ولا يكفر جاحداً مع عليه "في"؛ بأن لا يعرفه إلا النصوص: كفساد الحج بما عا قبل الوقوف، "ولو" كان في "منصوصاً" عليه: كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب»^(٥).

ومن نصوص النابله: «لكن التكفير خالفة مع عليه، لا بد أن يكون معلوماً من الدين بالضرورة... إذ لا يلزم من القطع أن يكفر منكروه»^(٦). إذ غ ذلك من النصوص^(٧).

وأما النفية فيهم من إطلاق نصوصهم أن منكر القطعي يكفر مطلقاً، ولو يكن معلوماً من الدين بالضرورة، ومن تلك النصوص قول صدر الشريعة: «الفئة الكتاب الذي هو قطعي الدلالة كفر، لا ظني الدلالة»^(٨).

لكن هذا الظاهر مراد؛ فهم يوافقون المهور على وجوب كون القطعي الذي يكفر جاحده معلوماً من

(١) منح المليل شرح تصير العلامة خليل: مد عيش: ٢١٠/٩، وانظر: أنوار الوق أنواء الفروق (الفروق): للقر، ومعه: إدرار الشروق على أنوار الفروق: لابن الشاط: ٢٥٩/٤-٢٦١، حاشية الدسوقي على الشرح الكب: لابن عرفة الدسوقي: ٣٠٣/٤، ذيب الفروق: ٢٧٢/٤.

(٢) هو أبو زكريا بن شرف، يي الدين الزامي النووي الشافعي، ولد بنوى حوران سنة (٦٣١هـ-)، برع الفقه الشافعي، واديت، وعلومه، واللغة، تو سنة (٦٧٦هـ-). انظر: تذكرة الفاط: ١٤٧٠/٤، ١١٦٢، طبقات الشافعية الكي: ٣٩٥/٢، ١٢٨٨، طبقات الشافعية: ١٥٣/٢، ٤٥٤، انهل الصا: ٢٣٠/٦، ١١٨٤، طبقات الفاط: ص ٥١٣، ١١٢٨.

(٣) روضة الطالب وعمدة الفت: للنووي: ٦٥/١٠، وانظر: انثور القواعد: للزركشي: ٨٦/٣، مغ اناج إ معرفة معاً ألفاظ انهاج: للشري: ١٧٥/٤، ١٧٦، اية اناج إ شرح انهاج: للملي: ٤١٥/٧، ٤١٦. وانظر: البحر ايط: الأصول: ٥٢٥/٤، ٥٢٦.

(٤) هو مد بن أ د بن مد بن إبراهيم، جلال الدين المي، ولد بالقاهرة (٧٩١هـ-)، مفسر، أصو، فقيه شافعي، متكلم، منطقي، وي، تو بالقاهرة سنة (٨٦٤هـ-). انظر: الضوء اللامع: ٣٩/٧، ٨٢، حسن المصرة: ٤٤٣/١، ٤٤٤، طبقات افسرين: للأدنه وي: ص ٣٣٦، ٤٣٦، شذرات الذهب: ٤٤٧/٩، البدر الطالع: ١١٥/٢.

(٥) شرح ع ا واعم: ٢٣٨/٢، ٢٣٩، وانظر حاشية العطار اوضع ذاته، وانظر: أس ا طالب: ١١٧/٤.

(٦) شرح الكوكب الم: ٣٥٣/٢، وانظر: التحج شرح التحرير: ١٦٨١/٤. وانظر: الروض اربع شرح زاد استتبع: للبهو: ٣٣٩/٣، شرح منتهى الإرادات (دفائق أو النهي لشرح انتهى): للبهو: ٣٩٤/٣، ٣٩٥.

(٧) انظر مثلاً: إجابة السائل: ص ٣٨٨، ٣٨٩.

(٨) التوضيح: ٣٨٥/٢، وانظر: التلويح: ٣٨٤/٢.

الدين بالضرورة أيضاً، قال ابن يمين: «والظاهر من كلامهم الأصول والفروع أن الغرض على نوع : قطعي وطني هو قوة القطعي العمل يثبوت أواز بفته... وليس إكفار جاحد الفرض لازماً له، وإلا هو حكم الفرض القطعي المعلوم من الدين بالضرورة... ألا ترى أن أهل البدع يكفروا منعوا دل عليه الدليل القطعي نظر أهل السنة؛ لتأويلهم»^(١).

والدر اختار: «والكفر لغة الستر، وشرعاً تكذيبه < شيء ما جاء به من الدين ضرورة»^(٢). وقد علق عليه ابن عابدين^(٣) بقوله: «قوله: "تكذيبه": أراد بالتكذيب عدم التصديق الذي مر؛ أي عدم الإذعان والقبول ما علم يثبه ضرورة؛ أي علماً ضرورياً لا يتوقف على نظر واستدلال، وليس أراد التصريح بأنه كاذب كذا؛ لأن رد نسبة الكذب إليه كفر، وظاهر كلامه صيغ الكفر حد الضروري فقط، مع أن الشرط عندنا ثبوته على وجه القطع، وإن يكن ضرورياً بل قد يكون استخفافاً... وأما ما يبلغ حد الضرورة: كاستحقاق بنت الابن السدس مع البنت بإعاسلم، فظاهر كلامه نفيه الإكفار حده؛ فإم يشترطوا سوى القطع الثبوت، وبما علم إذا علم أنكر ثبوته قطعاً؛ لأن مناط التكفير وهو التكذيب، أو الاستخفاف عند ذلك يكون، أما إذا يعلم فلا، إلا أن يذكر له أهل العلم ذلك، فيلج»^(٤).

ولا بد عندهم من كونه معاً عليه أيضاً، ولذلك يكفروا من أنكر موجب العام مع أنه قطعي عندهم؛ خالفة غهم ذلك، قال البزدوي: «ولا يقال: لو كان [أي الإعاسكو] قطعياً، يلزم أن يكفر جاحده أو يضل: كجاحد سائر حج القطعية؛ لأننا نقول: إما يكفر؛ لكونه متمسكاً بدليل يصلح شبهة، ألا ترى أن موجب العام قطعي عندنا، لا يكفر جاحده؛ لتمسكه ما يصلح شبهة»^(٥).

إذن، فلا تكفي القطعية النفس لتكفير منكره، وهذا واضح من النصوص المتقدمة، ولذلك قال الزركشي: «واب: أن مناط التكفير مناط القطع؛ فكم من قطعي لا يكفر منكره، بل لا بد أن يكون معاً عليه، معلوماً من الدين بالضرورة»^(٦)، وقال ابن النجار: «لكن التكفير خالفة ما مع عليه لا بد أن يكون معلوماً من الدين بالضرورة... إذ لا يلزم من القطع أن يكفر منكره»^(٧).

(١) البحر الرائق شرح كدقائق: لابن يمين: ١١/١.

(٢) الدر اختار شرح تنوير الأبصار: للحصكفي: ٢٢٣/٤.

(٣) هو حمد أم بن عمر عابدين بن عبد العزيز الدمشقي، المعروف بابن عابدين، إمام النفية عصره، وهو فقيه الشام ومفتيه، عا بالأصول والنفس واللغة، ولد بدمشق عام (١١٩٨هـ)، وتو سنة (١٢٥٢هـ). انظر: هدية العارفين: ٣٦٧/٢، فهرس الفهارس: ٨٣٩/٢، ٤٧٦، الأعلام: ٤٢/٦، معجم المؤلفين: ١٤٥/٣، ١٢٢٧٤.

(٤) رد اثار على الدر اختار شرح تنوير الأبصار: لابن عابدين: ٢٢٣/٤، وانظر: التقرير والتحب: ٤٠٤/٣.

(٥) كشف الأسرار: ٢٣٢/٣، ٢٣٣، وانظر: التقرير والتحب: ٢٩١/٣، ٢٩٢.

(٦) البحر ايط الأصول: ٤٧٣/١.

(٧) شرح الكوكب المنير: ٣٥٣/٢، وانظر: التقرير والتحب: شرح التحرير: ١٣٧٨/٣.

وعليه، فلا يكفر منكر التفسير القطعي إلا بشرطين:

١ - أن يكون ذلك التفسير مجمعاً عليه:

فإن كان تلفاً قطعته فلا يعد منكره كافراً: كإنكار تفسد اللفظ العام بكل فرد من أفرادها، فلا يعد كافراً؛ لأنه قطعي عند طائفة هم مهوون بنفيه ومن تابعهم. و مع عليه، تفسد العام باقياً من أفرادها بعد دخول الاستثناء عليه أو غيره باقياً من مهوون من صصات متصلة، وكذلك العام الذي أخرج منه البعض يستقل متراجح؛ فإنه قطعي عند نفيه لاف مهوون. فإن نفيه الذين يقرون بأن العام يفسر بكل فرد من أفرادها بعينه تفسد قطعياً يقرون بأن منكر ذلك ليس كافراً؛ لوجود الشبهة خالفة البعض، كما بين البزدوي^(١).

وهذا لاف العام الذي أعلى إرادة العموم منه، ولو دل العقل على صيغته، ولكنهم معون على قطعية تفسد ه بكل فرد من أفرادها: كقوله - : قُلِ اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ [الرعد: ١٦]، و لاف تفسد العام بأصل معناها؛ لأنه لا خلاف فيه أيضاً، فيكون تفسد هذا النوع معاً عليه، ويكون إنكاره كافراً إذا فقت الشروط الباقية. قال صدر الشريعة: «لكن ب هناك فرق: وهو أن خصوص بالعقل ينبغي أن يكون قطعياً؛ لأنه حكم الاستثناء... وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر، لا يتوهم أن خطابات الشرع الخاصة منها الص و انون بالعقل دليل في شبهة: كما طابات الواردة بالفرائض؛ فإنه يكفر جاحدها إاعاً مع كوا صوصة عقلاً، فإن التخصيص بالعقل لا يورث شبهة؛ فإن كل ما يوجب العقل صيغته ص، وما لا فلا»^(٢).

٢ - أن يكون معلوماً من الدين بالضرورة:

ع أنه أصبح معلوماً لأهل العلم من اسلم ولعامتهم علماً يشبه العلم الضروري الذي لا يتوقف على نظر واستدلال، من حيث عدم تطرق الشك إليه، قال ارداوي: «ومع كونه معلوماً بالضرورة أن يستوي خاصة أهل الدين، وعامتهم معرفته، كاص كعلوم بالعلم الضروري عدم تطرق الشك إليه، لا أنه يستقل العقل بإدراكه، فيكون علماً ضرورياً: كأعداد الصلوات، وركعها، والزكاة، والصيام، واج، وزمها، و ر الزنا، و امر، والسرقة، ووها»^(٣).

ومثاله: إنكار وحدانية - ورسله وكتبه والبعث والآخرة واسباب والصراط وغيرها اشتهر العلم به خاصة اسلم وعامتهم، فلا هله أحد الغالب.

لاف إنكار ما يعلمه إلا واصل من النفس ولو كان قطعياً، فإن العوام لا يكفرون بإنكاره؛ هلهم به:

(١) انظر: كشف الأسرار: ٢٣٢/٣.

(٢) التوضيح: ٧٧/١.

(٣) التبج شرح التحرير: ١٦٨٠/٤، ١٦٨١، وانظر: انثور القواعد: ٨٤/٣، حاشية الدسوقي: ٣٠٣/٤.

كاستحقاق البنت السدس من التركة وغ ذلك من الأحكام القطعية الزنية التي في عوام المسلم .

• ولكن اشتراط كونه معلوماً من الدين بالضرورة هو من باب إقامة اطنة مقام ائنة؛ ع أن العلة التكف تكذيب ما ثبت أنه من الشرع قطعاً؛ فإن تكذيب بعضه كتكذيب كله فيكون كفراً.

ومن نصوص انفية: «لأن مناط التكف ؛ وهو التكذيب أو الاستخفاف، عند ذلك يكون»^(١).

ومن نصوص الكية: «ما قاله ذلك صحيح، إلا كونه اقتصر على اشتراط شهرة ذلك الأمر من الدين، بل لا بد مع اشتهار ذلك من وصول ذلك إلى هذا الشخص وعلمه به، فيكون إذ ذاك مكذباً - ولرسوله، فيكون بذلك كافراً، أما إذا يعلم ذلك الأمر، وكان من معا الدين اشتهرة، فهو عاص بترك التسبب في علمه، ليس بكافر»^(٢).

ومن نصوص الشافعية قول المي شرحاً لكلام السبكي: «"جاحدا مع عليه علوم من الدين بالضرورة... كافر قطعاً"؛ لأن جحده يستلزم تكذيبه»^(٣).

ومن نصوص انبلة: «أو جحد نبياً معاً على نبوته؛ لأنه مكذب ، جاحدا لنبوة من أنبيائه، أو جحد كتاباً من كتب - أو شيئاً منه؛ لأن جحد شيء منه كجحده كله؛ لاشتراكهما كون الكل من عند - ، أو جحد الائمة أو أحداً من ثبت أنه ملك كفر؛ لتكذيبه القرآن»^(٤)، في ذلك من النصوص^(٥).

وإن إنكار ما هو معلوم للعوام وواص مظنة لتكذيب الشرع؛ لأن افروض أن يكون إنكاراً به كذبه، ولذلك فإنه إذا ثبت جهل إنكار بذلك التفس علوم للعوام وواص؛ لبعده عن دار الإسلام أو قرب عهده به، فلا كم بكفره إلا إذا عرف به، فأنكره دون شبهة ولا تأويل؛ فيكون عندها مكذباً للشرع، فيكفر.

ففي رد ا تار: «أما إذا يعلم فلا [أي لا يكفر]، إلا أن يذكر له أهل العلم ذلك، فيلج»^(٦)، و إدراج الشروق: «أما إذا يعلم ذلك الأمر، وكان من معا الدين اشتهرة، فهو عاص بترك التسبب في علمه، ليس بكافر»^(٧)، و أسد

(١) رد ا تار: ٢٣١/٤، وانظر: التقرير والتحب: ١٥٢/٣.

(٢) إدراج الشروق: ٢٦٠/٤، ٢٦١، وانظر: حاشية الدسوقي: ٣٠٣/٤، ذيب الفروق: ٢٧٢/٤.

(٣) شرح ع ا وامع: ٢٣٨/٢، وانظر: ال هان الأصول: ٧٢٤/١، ٧٢٥، ر ٦٧٣، بل عرف الغزا الكفر، فقال: «الكفر هو تكذيب الرسول < شيء ا جاء به، والإيمان تصديقه > مع ما جاء به... فكل كافر مكذب للرسول، وكل مكذب فهو كافر». فصل التفرقة في الإسلام والزندقة: للغزا ، ضمن " موعة رسائل الإمام الغزا " : ص ٢٣٩، وانظر: رفع ا اجب: ٢٧٦/٢، البحر ا يط الأصول: ٥٢٦/٤. وانظر: اية ا تاج: ٤١٥/٧.

(٤) كشف القناع عن م الإفتاع: للبهو: ١٦٨/٦.

(٥) انظر: إجابة السائل: ص ٣٨٨، ٣٨٩.

(٦) رد ا تار: ٢٣١/٤.

(٧) إدراج الشروق: ٢٦١/٤، وانظر: التاج والإكليل ختصر خليل: لابن أ القاسم العبدري: ٢٨٠/٦، إدراج الشروق: ٢٦٠/٤، ٢٦١، منح ا ليل: ٢١٠/٩، ذيب الفروق: ٢٧٢/٤.

المطالب: « لاف ما لا يعرفه إلا الواص وإن كان فيه نص... فلا يكفر منكروه؛ للعذر، بل يعرف الصواب ليعتقده»^(١)، و الروض أربع: «ومن جحد الزنا أو جحد شيئاً من أرمات الظاهرة مع عليها... بسبب جهله، وكان من هل مثله ذلك عرف حكم ذلك؛ لا جع عنه. وإن أصر وكان مثله لا هله كقر؛ عاندته للإسلام وامتناعه من الالتزام لأحكامه وعدم قبوله لكتاب - وسنة رسوله وإماع الأمة»^(٢).

• وبناء على هذا الأصل - وهو كون التكذيب علة الكفر - كم بكفر من علم شيئاً قطعياً من النفس ، أنكره دون شبهة التأويل، ولو يكن ذلك التفس معلوماً من الدين بالضرورة، قال ابن أم الج: «وهذا يشد إ أنه يكفر أنكر له [أي اكم انصوص ا في على العامة]، إذا اعترف بالعلم به»^(٣). ومن أقر بطريق مثبت للشرع قطعاً، أنكر ما ثبت وجهه، فيكفر كذلك؛ لتكذيبه للشرع، قال ابو : «والقول الضابط فيه: أن من أنكر طريقاً ثبوت الشرع يكفر، ومن اعترف بكون الشيء من الشرع، أنكره كان منكراً للشرع، وإنكار جزئه كإنكار كله»^(٤).

• وبناء على هذا الأصل في كون التكذيب علة الكفر حكم العلماء بعدم كفر من أنكر غير مجمع على قطعيته بتأويل، ومن ذلك إنكار اعتزلة للرؤية الثابتة قوله - : **وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ** [القيامة: ٢٢، ٢٣]، فإنه قطعي عند ا مهور إثبات رؤية اؤمذ - يوم القيامة: قال القرط ^(٥): «ومن الدليل على وجوب رؤية اؤمذ له يوم القيامة قوله - : **وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ** [القيامة: ٢٢، ٢٣]، وهو نص النظر إليه، حقيقة لا تمل ا از»^(٦)؛ أي احتمالاً مقبولاً، وإلا فيحتمل مطلقه على حذف مضاف: كأن نقول: إ نعيم را.

ومع ذلك كموا بكفر اعتزلة الذين تأولوها منتظرة رة را؛ لتناقضها مع قرينة العقل زعمهم، وبناء عليه فإم يكذبوا الشرع، قال الزركشي: «وقد وقع التكف لطوائف من اسلم يكفر بعضها بعضاً؛ فالأشعري يكفر ا عتر زاعماً أنه كذب الرسول رؤية ا - ، وإثبات العلم والقدرة والصفات و القول لمق القرآن، واعر يكفر الأشعري زاعماً أنه كذب الرسول التوحيد؛ فإن إثبات الصفات يستلزم تعدد القدماء، والسبب هذه الورطة ا هل وقع التكذيب والتصديق، ووجهه: أن كل من نزل قولاً من أقوال

(١) أس المطالب: ١١٧/٤، وانظر: روضة الطالب : ١٤٦/٢، مغ ا تاج: ١٧٦/٤، وانظر: اللمع: ص ٢٥٩.

(٢) الروض أربع: ٣٣٩/٣.

(٣) التقرير والتحب : ١٥٢/٣.

(٤) إ هان الأصول: ٧٢٤/١، ٧٢٥، ٦٧٣، وانظر: رفع ا اجب: ٢٧٦/٢، البحر ايط الأصول: ٥٢٦/٤، اشور الفوائد: ٩١/٣.

(٥) هو أبو الوليد محمد بن أ د ابن رشد القرط ، ولد سنة (٤٥٠ هـ-)، كان شيخ الكية قرطبة، عالماً بالأصول والفرائض، وحفيده هو ابن رشد الفيلسوف، مات سنة (٥٢٠ هـ-). انظر: س أعلام النبلاء: ٥٠١/١٩، ٥٠٢، ٢٩٠، تاريخ فضاة الأندلس: ص ١٣٠، ١٣١، الديباج اذهب: ٢٤٨/٢-٢٥٠، شذرات الذهب: ١٠٢/٦، الأعلام: ٣١٦/٥.

(٦) البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل سائل ا استخراجة: لابن رشد القرط ا د: ٤٨٠/١٨.

الشرع على شيء من الدرجات العقلية إلا لا يقق نقصاً فهو من التعبد، وإما الكذب أن ننفي بيع هذه العا ،
ويزعم أن ما قاله لا مع له، وإما هو كذب ض، وذلك هو الكفر الض^(١).

وجاء الفواكه الدوا : «وقع خلاف كفر من أنكر الرؤية، فنقل شرح هذا الكتاب... التكف ، وقال القاضي
عياض^(٢): وأما مسائل الوعد والوعيد والرؤية وخلق الأفعال وبقاء الأعراض والتولد وشبهها من الدقائق، فابع من إكفار
اتأول فيها أوضح؛ إذ ليس أهل بشيء منها جهلاً با - ، ولا أع اسلمون على تكف من جهل شيئاً منها، نعم
يؤدب ويفسق إن يتب، وأما من لا تأويل عنده أصلاً وهو العابد، وإهل الذي يستند إشبهة فيكفر^(٣).

وأسس الطالب: «وإلا منكري العلم تعا باعدوم وإزنيات ومنكري حدوث العا والبعث وإشر
للأجسام، فلا تقبل شهادة للكفر؛ لإنكارهم ما علم يء الرسول به ضرورة، لا من قال لمق القرآن أو نفى
الرؤية، وما ورد من كفرهم^(٤) مؤول بكفران النعمة لا إروج عن الملة؛ بدليل أم يلحقوهم بالكفار الإرث
والأنكحة ووجوب قتلهم وقتاً م وء ها^(٥).

غ أن إنفية قالوا بكفر منكر الرؤية، قال ابن ييم: «ويكفر بإنكاره رؤية إ - بعد دخول إنة^(٦).
ولكن ما تقدم من نصوص عنهم باشرط كون القطعي الذي يكفر منكروه معاً عليه، قد علم إنكر قطعيته،
يقتضي ألا يكفر منكر الرؤية، خاصة وأم متفقون مع إمهور أن علة الكفر التكذيب، وهي غ موجودة
هنا، إم قالوا بعدم كفر منكر قطعية العام؛ لشبهة إخالف إتأول، وهذه كتلك.
وأما إنبالة: فقد قالوا بكفر إتهد دون إقلد، ففي كشف القناع: «فلو قلد إقول لمق القرآن أو نفى
الرؤية؛ أي رؤية إ - الآخرة، أو الرفض أو التجهم-بتشديد إء-و وه: كالتجسيم وخلق العبد أفعاله،
فسق، ويكفر تهدهم الداعية، قال إد: الصحيح أن كل بدعة كفرنا فيها الداعية فإنفسق إقلد فيها...
واختار إوفق: لا يكفر تهدهم الداعية^(٧).

(١) إثور القواعد: ٨٨/٣، هكذا عزاه الزركشي إإفرا ، ولك إجده بلفظه فصل التفرقة، وإإ تصرف الزركشي اللفظ، فدمج ،
موقع من كلامه: الأول ينتهي عند قوله: «إهل وقع التكذيب والتصديق»: فصل التفرقة: ص ٢٤٠، وإثا ، هو بقية ما نقله الزركشي، وزاد
آخره: «ولا يلزم كفر إؤل»: فصل التفرقة: ص ٢٤٣.

(٢) هو أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن اليحص ، أندلسي الأصل، سب إولد والإقامة، مفسر، دث، حافظ، أصو ، فقيه
مالكي، مؤرخ، ناقد، عا بال نحو واللغة، ولد عام (٤٧٦هـ-)، وتو إراكش عام (٥٤٤هـ-). انظر: وفیات الأعيان: ٤٨٣/٣، ٥١١، س
أعلام النبلاء: ٢١٣/٢٠، تاريخ فضاء الأندلس: ص ١٣٢، الديباج إذهب: ٤٦/٢، النجوم الزاهرة: ٢٧٦/٥.

(٣) الفواكه الدوا على رسالة ابن أ زبد الف وإ: للنفراوي: ٨٤/١.

(٤) أي ورد عن الإمام الشافعي ره إ.

(٥) أسس الطالب: ٣٥٣/٤، وانظر: إعانة الطالب على حل ألفاظ فتح إء: للدمياطي: ٢٩٠/٤.

(٦) البحر الرائق: ١٣٢/٥، وانظر: مع الأشر شرح ملتقى الأشر: لشيخ زاده: ٥٠٩/٢.

(٧) كشف القناع: ٤٢٠/٦، وانظر: الإقناع فقه الإمام أ د بن حنبل: للحجاوي: ٤٣٧/٤، شرح منتهى الإرادات: ٥٩٠/٣.

• ومثل قضية إنكار الرؤية غها من مسائل العقيدة الفرعية الـ خالف فيها اعتزلة: كخلق أفعال العباد، وخلق القرآن، وغها، فإنها قطعيةٌ لكن لا كم بكفر من خالف فيها متأولاً، قال الطو : «وإما أن يتردد الدليل بـ القاطع والظني، فيكون دون القاطع، وفوق الظني القوة: كبقية أحكام العقائد اختلف فيها بـ طوائف الأمة، ا اعتور الأدلة والشبه من الطرف ، فهذه واسطة بـ القطعي والاجتهادي، تبعاً لدليلها ذلك، والذي يقطع به أن إاها بالاجتهادات أو ؛ لأن التكليف بالقطع-مع عدم دليل يفيد-تكليف ما لا يطاق، وهو- وإن جاز- لكن وقوعه تنع أو نادر»^(١).

نعم كما قال الطو ، الأو القول بعدم الكفر ضرورة التحرز من التكف ، وحفظ دماء اسلم اعصومة دماؤهم يقيناً، وعدم استباحتها إلا بيق ، قال الزركشي: «والذي ينبغي الاحتراز عن التكف ما وجد إليه سبيلاً؛ فان استباحة الدماء والأموال من اصلا إا القبله اصرح بالتوحيد خطأ، واطأ ترك ألف كافر اياة، أهون من ا طأ سفك دم مسلم»^(٢).

وقال الزركشي: «فالتكف والتضليل والتبديع خطر، والواجب الاحتياط، وعلى اكلف الاحتراز عن مواقع الشبهة، ومطمان الزلل، ومواقع ا لاف»^(٣).

• والخلاصة: أن من أنكر نفس ا قطعياً، معاً عليه، وهو عا بقطعيته، من دون شبهة التأويل له، فقد كفر؛ لأنه كذب الشرع، وكذلك من اعتقد نفس ا ما قطعياً أنكره؛ كما لو اعتقد قطعية العام، أو قطعية إااع افسرين، أنكر ما ثبت وجبهما.

لاف من أنكر نفس ا تلفاً قطعته، وهو لا يقول ا، أو متفقاً عليها وهو جاهل به، أو متأول له، فلا يكفر؛ لعدم تكذيبه للشرع.

وواضح أن ما اصطالحنا على تسميته افسر ا لا تمل التأويل أصلاً كم بكفر منكر نفس ه جرد علمه به، ولا يقبل فيه تأويل؛ لأنه غ تمل له أصلاً، وللك قال الغزا : «ولا بد من التنبيه على قاعدة أخرى: وهو أن ا خالف قد الف نصاً متواتراً، ويزعم أنه مؤول، ولكن ذكر تأويله لا انقذاح له اللسان لا على بعد ولا على قرب، فذلك كفر، وصاحبه مكذب، وإن كان يزعم أنه مؤول، مثاله: ما رأته كلام بعض الباطنية: أن ا - واحد ع أنه يعطي الوحدة ولقها، وعاء ع أنه يعطي العلم لغ ه و لقه، وموجود ع أنه يوجد غ ه، وأما أن يكون واحداً نفسه، وموجوداً وعاء على مع اتصافه فلا، وها كفر صراح؛ لأن ل الوحدة على ااد الوحدة ليس من التأويل شيء، ولا تمله لغة العرب أصلاً، ولو كان خالق الوحدة يسمى واحداً لقه الوحدة لسمي ثلاثاً

(١) شرح الروضة: ٦١٦/٣.

(٢) اثور القواعد: ٨٨/٣، وعزاه الزركشي إا الغزا "فصل التفرقة"، و أجده فيه، ولكن لا ض جعله كلاماً للزركشي.

(٣) اثور القواعد: ٨٥/٣.

وأربعاً؛ لأنه خلق الأعداد أيضاً، فأمثلة هذه أقالات تكذيبات عنها بالتأويلات»^(١).

ومن أمثلة هذا القانون الذي ذكرناه إنكار الأنبياء والملائكة والكتب السماوية:

فإن إنكارهم باحالة كفر ولا ريب؛ لأن من الأمور معلومة من الدين بالضرورة، إلا أن يكون أنكر قريب عهد بالإسلام، أو بعيداً عن أهله فيعرف عليها، فإن كذبها حكم بكفره.

وأما جحد من الأنبياء بعينه: كنوح، ويونس، وموسى وغيرهم من الأنبياء الذين ذكروا القرآن، فكذلك حكم بكفر من أنكرهم؛ لأن النصوص الواردة قطعياً، وهي معلومة بالضرورة، أمثلة، أنه يوجد بعض أمثال الأنبياء من شاع به عوام المسلم أهل كاليسع، وإلياس، وذي الكفل، وغيرهم، فلا حكم بكفر منكرهم حديد له ذلك، فإن أنكرهم بعد ذلك حكم بكفره، جاء التحرير والتنوير: «فألذي نعتمده أن الذي ينكر نبوءة معين من القرآن عداد الأنبياء سورة النساء، وسورة هود، وسورة الأنعام، وسورة مر، وكان أنكره حقاً علمه بالآية الواصف فيها بأنه زعم، ووقف على دليل صحة ما أنكره، وروجع فصمم على إنكاره، إن ذلك الإنكار يكون كفراً؛ لأنه أنكر معلوماً بالضرورة بعد التنبيه عليه؛ لئلا يعتذر هله أو تأويله مقبول»^(٢). وقد جاء تفسير النار تقرير واف ذلك^(٣).

ومثل ما قيل الأنبياء يقال الملائكة: كجبل وميكائيل وملاك الموت، وكذلك الكتب السماوية: التوراة والإنجيل والزبور.

(١) فصل التفرقة: ص ٢٤٨.

(٢) التحرير والتنوير: ٣٤٧/٧. وانظر: شرح منتهى الإرادات: ٣٩٤/٣، كشف القناع: ١٦٨/٦.

(٣) انظر: تفسير النار: ٦٠١/٧.

الفصل الثاني

التفسير القطعي المستفاد من دليل

لئن كان من نصوص القرآن الكر ما يفيد ا ع قطعاً بذاته، فإنَّ منها ما لا سبيل إ استفادة تفسرٍ قطعي له إلا بالاستعانة بدليل أو قرينة خارجين، ولذلك نفرد هذا الفصل لبحث ضوابط التفسر القطعي استفاد من دليل خارج عن النص، وذلك ا باحث الآتية:

المبحث الأول: النصوص التي يحتاج تفسيرها تفسيراً قطعياً إلى دليل أو قرينة.

المبحث الثاني: التفسير الذي دل عليه قطعي القرآن الكريم.

المبحث الثالث: التفسير الذي دلت عليه السنة القطعية.

المبحث الرابع: التفسير الذي دل عليه الإجماع القطعي.

المبحث الأول:

النصوص التي يحتاج تفسيرها تفسيراً قطعياً إلى دليل أو قرينة.

أما من حيث ا حلة فهي ما سوى النصوص الـ تفيد بذا ا تفسر أ قطعياً الـ تقدم شرحها الفصل الأول، وتشمل خفي الدلالة عند ا نفية، فإنه واقع مقابلة واضح الدلالة، وخفي الدلالة عندهم: ما لا يستقل بنفسه إفادة معناه ا قصود به، وله أربع مراتب، قال الشاشي: «^١ هذه الأربعة أربعة أخرى تقابلها: فـ ضد الظاهر ا في، و ضد النص ا شكل، و ضد ا فسر ا مل، و ضد ا حكم ا تشابه»^(١). و ا مهو من غ ا نفية لا يفصل هذا التفصيل خفي الدلالة، فهم يسمونه ا مل، ويضاف إ خفي الدلالة الظاهر الذي صرف عن ظاهره بدليل، و ا بهم، و ا شكل، و تفصيل هذا الإ ال ا طالب الآتية:

المطلب الأول: الخفي.

المطلب الثاني: المشكل.

المطلب الثالث: المجمل.

المطلب الرابع: المتشابه.

المطلب الخامس: المبهم.

المطلب السادس: الظاهر الذي قام دليل على صرفه عن معناه المتبادر.

المطلب السابع: ما يفيد التفسير القطعي.

(١) أصول الشاشي: ص ٨٠، وانظر: التوضيح: ٢٣٥/١، ٢٣٦، التلويح: ٢٣٦/١، أصول التفسير وفوائده: ص ٣٤٣.

المطلب الأول: الخفيُّ.

وهو النص الذي كان ظاهر الدلالة أصلاً، ولكن خفيت دلالاته على بعض أفرادهِ لعارضٍ، ولذلك فهو تاجِ النظر لتحديد اراد به، وا في أقل مراتب خفي الدلالة خفاءً، وهو مقابلٌ للظاهر الذي هو أقل مراتب واضح الدلالة وضوحاً، وإِما تعرف دلالة ا في تلك الأفراد وعدمها بالنظر والتأمل، كما تعرف بالدليل ا ارجي من باب أو ^(١)، وهو مصطلح خاص با نفية.

ومثال ذلك: قوله تعا : وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا [الأئدة: ٣٨]، فلفظ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ظاهر الدلالة فيمن أخذ مال الغ خفيةً، ولكن خفيت دلالتها على صنفين ا: الطرار الذي يسرق الأحياء جهرَةً، والنباش الذي يسرق اوتى، فهل ينطبق عليهما لفظ السارق؟ وسبب هذا ا فاء أن كلاً منهما اشتهر باسم غ السارق، وبعد النظر تبين أن الطرار سارق وزيادةً، فتقطع يده، ومثله النباش ^(٢).

وكذلك قوله - : الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ [النور: ٢]، فلفظ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ، ظاهران الدلالة على علاقة ا ماع غ الشرعية ب الرجل وا رأة، ولكنهما خفيان الدلالة على الإتيان الدبر، هل يعد ذلك اللواط زناً؟ ^(٣).

المطلب الثاني: المشكل.

وهو مصطلح للحنفية وغ هم، وبينهما اختلاف:

أولاً: عند الحنفية:

هو ما خفي اراد به لذاته لا لعارضٍ، وهو أعلى خفاءً من ا في، ولا يزول خفاؤه إلا بالنظر والتأمل، أو بورود دليلٍ خارجي يعين اراد ^(٤).

والفرق بينه وب ا في: أن خفاء دلالة ا شكل بسبب صيغته؛ لورود احتمالٍ عليه، وأما ا في فهو ظاهر الدلالة أصلاً، ولكن ا فاء طراً على دلالاته على بعض أفرادهِ؛ لعارض خارجٍ عن اللفظ ^(٥).

(١) انظر: أصول الشاشي: ص ٨٠، أصول السرخسي: ١٦٧/١، غ الأصول: ص ١٢٨، كشف الأسرار: ٥٢/١، التقرير والتحب: ٢٠٧/١، فتح الغفار: ١٢٧/١، تيس التحرير: ١٥٦/١، ١٥٧، فواتح الر وت: ٢٤/٢. وانظر: أصول التفس وقواعده: ص ٣٤٤.

(٢) انظر: أصول الشاشي: ص ٨٠، أصول السرخسي: ١٦٧/١، غ الأصول: ص ١٢٨، كشف الأسرار: ٥٢/١، التقرير والتحب: ٢٠٧/١، ٢٠٨، فتح الغفار: ١٢٧/١، تيس التحرير: ١٥٧/١، ١٥٨، فواتح الر وت: ٢٤/٢. وانظر: أصول التفس وقواعده: ص ٣٤٥.

(٣) انظر: أصول الشاشي: ص ٨٠، غ الأصول: ص ١٢٨.

(٤) انظر: أصول الشاشي: ص ٨١، أصول السرخسي: ١٦٨/١، كشف الأسرار: ٥٢/١، فتح الغفار: ١٢٧/١، فواتح الر وت: ٢٥/٢.

(٥) انظر: كشف الأسرار: ٥٢/١.

وللإشكال أسباب، منها:

الأول: ترتب الـ عقلي على ا ع ا تبادر، فنلجأ إـ صرف اللفظ عن ا تبادر، بتأويله أو صيصه: كما قوله تعا : لَيْلَةُ الْقَدَرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ [القدر:٣]، ووجه الإشكال أن ليلة القدر توجد كلَّ ا ث عشر شهراً مرةً، ففي ألف شهرٍ توجد ثلاثة و ا ز مرةً، فإذا كانت خ ا من ألف شهرٍ متتالين، فإنَّ ذلك يؤدي إـ القول بتفضيل ليلة القدر على نفسها بأضعاف، وهذا باطل؛ لأن تفضيل الشيء على نفسه مستحيلٌ عقلاً، ولذا يكون اقصود أنها أفضل من ألف شهرٍ ليس فيها ليلة القدر، و ذا البحث والتأمل يزول الإشكال^(١).

الثاني: كون اللفظ مشتركاً لفظياً؛ أي وضع لعدة معان بأوضاعٍ متعددة، مع إمكان ترجيح أحدها بالنظر أو بالدليل: كما قوله تعا : فَأَتُوا حَرَّتَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ [البقرة:٢٢٣]، فقد جاء الإشكال من كلمة "أنى"، هل تعـ أين، فتجيز الإتيان الدبر؟ أو كيف، فتحرم الدبر؟ وبعد التأمل د أنه يستبعد معـ أين؛ لوجود فرائن لفظية: وهي "حرثكم"، فإنها تدلُّ على أن الإتيان موضع ا ر ث؛ أي الإ ا ب، وهذا يبعد أن يكون ا ر ا د الدبر؛ لأنه ليس موضع حرث، والقريئة الأخرى هي النهي عن الإتيان ا ي ض الآية السابقة: وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعِزُّوهُ لِّلنِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ [البقرة:٢٢٢]، فعلة النهي عن قربان النساء فيه أنه موضع أذى من الدم و ع ه، وهذا أذى عارض، والدبر موضع أذى لازم، فالنهي عنه أو من النهي عن ا ي ض، إضافة إـ النصوص ا تتهى عن القربان الدبر، و ذه الأدلة والفرائن ي تـ استحالة أن تكون "أ" ع ا أين، فبقي أن تكون ع ا كيف، وهو ا ر ا د^(٢).

ومثله لفظ "قروء" من قوله أ : وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرَیَصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ [البقرة:٢٢٨]^(٣).

الثالث: أن يكون اللفظ دالاً على معـ حقيقي، ولكنه تملُّ ع ا ا ز ي، ووجد صارف له إـ ا ا ز ي، إلا أن ذلك الصارف ليس قطعياً، فيشكل، هل ا ر ا د ا قيقة أو ا ا ز؟ أما إذا كان الصارف قطعياً فلا شك إرادة ا ا ز^(٤). و د عند ا فسرین أمثلةً كث ة وزون فيها تفسـ نص قرآ عنييه ا قيقى وا ا ز ي، أو كون فيه خلافاً النفس بأحد ا عني ، ومن ذلك:

١ - لمة: فَأَتَاهَا بِهٖ فِي نَارِ جَهَنَّمَ ، من قوله - مسجد الضرار: أَفَمَنۢ أَتٰسَسۡ بِئٰتٰتِهٖ عَلَىٰ تَقْوٰی مِّنۡ ٱللّٰهِ

وَرِضُوۡنِ خَيْرٌۭ أَمۡ مَّنۢ أَتٰسَسۡ بِئٰتٰتِهٖ عَلَىٰ شَفَا جُرۡفٍ هٰكِرٍ فَأَتَاهَا بِهٖ فِي نَارِ جَهَنَّمَ [التوبة:١٠٩]، فإنه تمل أن يراد به ا ع

(١) انظر: كشف الأسرار: ٥٣/١. وانظر: أصول النفس وفواعده: ص ٣٤٧، ٣٤٨.

(٢) انظر: ا ع الأصول: ص ١٢٨، كشف الأسرار: ٥٣/١، التقرير والتحب: ٢٠٨/١، فتح الغفار: ١٢٨/١، تيس التحرير: ١٥٨/١، فواتح

الر روت: ٢٥/٢. وانظر: أصول النفس وفواعده: ص ٣٤٩، ٣٥٠.

(٣) انظر: أصول النفس وفواعده: ص ٣٥٠، ٣٥١.

(٤) انظر: فتح الغفار: ١٢٨/١، تيس التحرير: ١٥٨/١.

القيقي، أنه احترق فخرجت منه النار، فعن ابن عباس ط "قواعده نار جهنم"^(١)، وعن جابر بن عبد الله ط قال: "رأيت الدخان يخرج من مسجد الضرار حاراً"^(٢)، ويمكن له على أنه أزي؛ وهو أن ماله أن يكون نار جهنم^(٣).

٢- وقوله أ : وَأَنْذَرَهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَظِيمِينَ [غافر: ١٨]، فقوله: إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ، يمكن له على معناه القيقي؛ بأن تكون القلوب قد صعدت إلى صدور أصحابها من شدة ألم، كما تمل أن يراد به أنه أزي، حيث ع بذلك عن شدة ألم وف^(٤).

٣- و لمه: أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ، من قوله أ عن اليهود: كَلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ [المائدة: ٦٤]، كن أن يكون الإيقاد حقيقياً، أو أزي؛ بأن يكون أراد إرادة الشروع أ رب^(٥).
الرابع: أن تكون استعارة خفية لا تدرك إلا بالتأمل، ومن ذلك:

١- قوله - : قَوَارِيرًا مِنْ فِضَّةٍ [الإنسان: ١٦]، ووجه الإشكال: أن القوارير تكون من الزجاج لا من الفضة، والفضة لا تكون قوارير؛ لأنها غشافة، وبعد التأمل نرى أن الفضة تتصف بنفاسة أ وهر وهذا كمال، وعدم الشفافية وهذه صفة نقص، والقوارير بالعكس؛ ففيها رداءة أ وهر وهو الزجاج، وكمال الصفة وهو الصفاء والشفافية، فيكون المقصود أن تلك القوارير عت ب الكمالين فيهما؛ فهي مصنوعة من الفضة، لكن فيها شفافية الزجاج وصفاءه، وهذا النظر يستبعد الإشكال^(٦).

٢- وقوله أ : فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِسَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ [النحل: ١١٢]، ووجه الإشكال أنه عبر عن أوع وأوف باللباس، واللباس للمحسوس، ونسب إلى اللباس الإذافة، مع أن الإذافة أثرها الباطن، واللباس ظاهر، فكيف يستقيم ذلك؟ وأواب: أنه استعار اللباس للتعب عن هول العذاب لأولئك القوم، واستعار الإذافة؛ ليد أن أثر ذلك العذاب وصل ضرره إلى بواطنهم، ويقتصر على ظاهرهم، فكان كما لو قال: فأنزل عليهم عذاباً من أوع وأوف شاملاً لبواطنهم وظواهرهم^(٧).

(١) تفس ابن أ ح : ١٨٨٦/٦، ١٠٠٨٨، وانظر: جامع البيان: ٦٩٦/١١، الدراشور: ٥٣٧/٧.

(٢) تفس ابن أ ح : ١٨٨٦/٦، ١٠٠٨٩، وانظر: جامع البيان: ٦٩٧/١١، الدراشور: ٥٣٧/٧. وانظر: استدرك: ٥٩٦/٤، وصححه، ووافقه الذهبي.

(٣) انظر: أحكام القرآن: لابن العربي: ٥٨٧/٢، ٥٨٨، أ مع لأحكام القرآن: ٣٨٧/١٠، ٣٨٨.

(٤) انظر: التسهيل: ٢٧٩/٢.

(٥) انظر: الدراشور علوم الكتاب أكنون: للسلم أ : ٣٤٧/٤، اللباب: ٤٣٣/٧.

(٦) انظر: كشف الأسرار: ٥٣/١، التوضيح: ٢٣٦/١، ٢٣٧، فتح الغفار: ١٢٨/١. وانظر: أصول التفسير وقواعده: ص ٣٤٧.

(٧) انظر هذا أثال : كشف الأسرار: ٥٤/١. وانظر هذه الاستعارة : مفاتيح الغيب: ١٠٣/٢٠، البحر أيط التفسير: ٥٢٤/٥، ٥٢٥، إرشاد العقل السليم: ١٤٥/١.

ثانياً: عند الجمهور^(١):

هو النص الذي يكون ظاهره مؤملاً للاختلاف والتناقض مع ظاهر نص غ، سواء كان قطعياً أو ظاهرياً، أو أوهام الاختلاف مع حكم عقلي قطعي^(٢)، وقد أفرد بعضهم بالتصنيف^(٣)، وسبب الإشكال بشكل عام هو ذلك التعارض المتوهم، فنحن نزم أنه يستحيل وقوع اختلاف تناقض حقيقي بـ نصوص القرآن؛ لقوله - : أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلَمْ يَكُنْ لَهُ آيَاتٌ أَنْ يَسْأَلَ اللَّهَ لَوْ جَدَّوْا فِيهِ أَخْلَقْنَا كَثِيرًا [النساء: ٨٢]، قال الزركشي: «أما التعارض بـ الكتاب والكتاب، فلا حقيقة له نفس الأمر، وإنما قد يظن التعارض بينه»^(٤).

ولذلك لا يقع هذا التوهم بـ نص لا تملان إلا مع واحداً، وهو ما يسميه ا نفية مفسراً، وهو نوع من النص عند غهم؛ لأن كلاً منهما لا تمل الصرف عن ا ع ابتداءً في غ، وهو ما اصطلاحنا على تسميته مفسراً، قال الشاط: «وكذبوا ليس تم تناقض ولا اختلاف، وذلك أن التعارض إذا ظهر لبادي الرأي اقولات الشرعية: فإما أن لا يكن ا مع بينهما أصلاً، وإما أن يكن: فإن يكن فهذا الفرض بـ قطعي وطني، أو بـ ظنين: فأما بـ قطعي فلا يقع الشريعة ولا يكن وقوعه؛ لأن تعارض القطعي ا ل»^(٥).

وإنما يكون ذلك التوهم بـ نصين أحدهما على الأقل تمل الصرف عن ظاهره ولو احتمالاً بعيداً، ويشمل الظاهر والنص عند ا نفية، والظاهر واحد نوعي النص عند ا مهور، وهو ما اصطلاحنا على تسميته ظاهراً، وكذلك إذا دل ذلك الظاهر على مع ا لفة العقل القطعي، ولذلك كان لا بد التوفيق بـ تلك النصوص، بصرف ما تمل التأويل منها إمعاناً أخرى، غ أن تلك ا عا لا يصرف الظاهر إليها قد يفسر النص ا نفساً قطعياً تبعاً للدليل الصارف، ولهذا الإشكال أسباب:

الأول: أن يقع ا خبر به على مراحل زمنية متعددة، أو أحوال متعددة، فيظن أنها واقعة زمن واحد وحال واحدة، فيحصل الإشكال، ومن ذلك:

قوله - انقلاب عصا موسى: فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ [الأعراف: ١٠٧]، والثعبان اية الكبرة، و موضع آخر: يَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ [النمل: ١٠]، وإنا اية الصفة، فيحمل على حال: فهي ثعبان حال عظمها، وجان حال خفة حركتها وسرعتها، بدليل لفظ "تهتز"، و"كأنها"، فدل على أنها ليست حية صفة وإنما تشبهها

(١) انظر: التحب علم النفس: ص ٢٩٧، وعده النوع ٤٦، فواعد النفس: ٦٦٢/٢-٦٦٤، واه تشابه الإضا وتشابه النفس.

(٢) انظر: الإتيان: النوع الثامن والأربعون: مشكله وموهم الاختلاف والتناقض: ٧٢/٣.

(٣) مثل: فطرب، انظر: ا ل هان: ٤٥/٢، الإتيان: ٧٢/٣، كذلك ابن قتيبة: وله "تأويل مشكل القرآن": انظر: التحب علم النفس: ص ٢٩٧، وللشفيطي: "دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب": ويذكره كذلك "أضواء البيان"، انظر مثلاً: ٢٤٢/٢، ٢٤٣.

(٤) البحر ا يظ الأصول: ١١١/٦، وانظر: ا ل هان علوم القرآن: ٤٥/٢، الإتيان: ٧٢/٣.

(٥) الاعتصام: ٥٥/٢، ٥٦.

اهتزازها^(١)، وكن لها على أنها كانت صفة أول الأمر، فتورمت > صارت ثعباناً عظيماً^(٢).

ومنه التعارض الظاهر إثبات التساؤل ونفيه بـ قوله - : فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ [المؤمنون: ١٠١]، وقوله أ : وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ [الصفات: ٢٧]^(٣)، فيحمل على اختلاف
ال : فلا يتساءلون بعد نفخة الصعق، يتساءلون بعد نفخة البعث^(٤).

الثاني: اختلاف الموضوع:

كقوله - : فَإِنَّ خِفَتُمْ أَلَآءَ اللَّهِ يُؤَلِّقُوا فَوَاحِشَهُ [النساء: ٣]، حيث تثبت الآية إمكان العدل، مع قوله: وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا
أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ الْإِنْسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ [النساء: ١٢٩]، حيث تنفي هذه إمكان العدل، وإواب: أَنَّ الْعَدْلَ انْفِي هُوَ
العدل ايل وابة؛ فإنه لا لمكه، والعدل امكن هو أداء ا قوق من اببت والنفقة^(٥)، وكن أن يكون
اراد بالعدل انفي العدل التام^(٦).

الثالث: الاختلاف جه الفعل:

ومن ذلك قوله أ : وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَنْ يَكُنَّ اللَّهُ رَمِيَّ فَيَحْمِلُ عَلَى أَنَّهُ أَضَافَهُ إِلَيْهِ بِاعْتِبَارِ الْبَاسِطِ لَهُ، وَنَفَاهُ عَنْهُ وَأَضَافَهُ إِذْ رَمَيْتَ أ بَاعْتِبَارِهِ أَوْثَرُ الْقِيَمَةِ فِيهِ الْقَوْلُ لَهُ
كَسَائِرِ أَعْمَالِ الْعِبَادِ، أَوْ أَنَّهُ نَفَى عَنْهُ الرَّمِيَّ الَّذِي يُؤْثِرُ ذَلِكَ التَّأْثِيرَ، وَإِنْ كَانَ ثَبَتَ لَهُ أَصْلُ الرَّمِيِّ الَّذِي
هُوَ قَذْفُ الصَّاعِ، وَأَثْبَتَهُ لِنَفْسِهِ بِاعْتِبَارِهِ خَارِقًا لِلْعَادَةِ حَيْثُ أَثَرُ هَذَا مَعَ الْعَظِيمِ، وَلَوْلَا مَا بَلَغَ رَمِيَّ الذِّمَّةِ مَا
بَلَغَهُ^(٧).

الرابع: الاختلاف حقيقة وإيراد من أحد الألفاظ حقيقة ومن الآخر إيراد:

كقوله أ : وَتَرَى النَّاسَ سُكَرَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَرَىٰ [ج: ٢]، فقد أثبت م السكر ونفاه، ولكن أثبت هو

(١) انظر: إل هان علوم القرآن: ٥٥/٢، الإتيان: ٧٧/٣. وانظر: تفس القرآن العزيز: ٢٩٤/٣، ٢٩٥، مفاتيح الغيب: ٢٥/٢٢، التحرير والتنوير: ٢٢٨/١٩.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٥/٢٢.

(٣) انظر هذا مثال: الإتيان: ٧٢/٣.

(٤) هكذا أجاب ابن عباس، انظر: الإتيان: ٧٣/٣، التحب علم النفس: ص ٢٩٧، ٢٩٨. وانظر: تفس السمعاء: ٤٩١/٣، الدر المنثور: ٤٤٦/٤، السراج المنير: ٣٥٢/١.

(٥) انظر: إل هان علوم القرآن: ٥٨/٢، الإتيان: ٧٧/٣. وانظر: تفس ابن أ ح: ١٠٨٣/٤، لباب التأويل: ٦٠٧/١، تفس ابن كثر: ٣٠٦/٤، الدر المنثور: ٧٠/٥، ٧١، حاشية القنوي: ٣٢١/٧، ٣٢٢.

(٦) انظر: إل هان علوم القرآن: ٥٨/٢، وقال: «أشار إليه ابن عطية»، انظر: الدر الوجيز: ١٢٠/٢.

(٧) انظر: إعلام أوفع عن رب العالمين: لابن القيم: ٢٩٧/٢، ٢٩٨، إل هان علوم القرآن: ٦٠/٢، وانظر: جامع البيان: ٨٣/١١، الوجيز: ٤٣٤/١، تفس السمعاء: ٢٥٥/٢، الدر الوجيز: ٥١١/٢، جامع لأحكام القرآن: ٣٨٥/٧، الدر المنثور: ٥٨٦/٥، اللباب: ٤٧٩/٩، تفس النار: ٦٢١/٩.

زوال عقوم من شدة الأهوال، وهو از؛ لأن حقيقة السكر زوال العقل بشرب المر، وهو انفي عنهم^(١).
الخامس: الاختلاف في جهة والاعتبار في الجمع للمفترقات:

كقوله - : الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ [الرعد: ٢٨]، مع قوله جل وعلا: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ [الأنفال: ٢]، فالطمأنينة ضد الوجل، فكيف ينتجان عن ذكر المر؟ والجواب أن الطمأنينة من جهة معرفة توحيده وذكر ربه وثوابه، والجوف من جهة ذكر نعمته وعقابه، والزيف عن عبادته، كما قال - عن الراسخ العلم: رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا [آل عمران: ٨]، والجوف من عدم قبول أعما م، قال: وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ [المؤمنون: ٦٠]، وهذا مقام الجوف والرجاء، وقد ع بينهما قوله: اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَدِّدًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ [الزمر: ٢٣]^(٢).

السادس: أقول: ومن أسباب الإشكال التعارض في قراءة متواترة: ذلك أن القراءة المتواترة قرآن، فالتعارض في قراءة آية كالتعارض في آية قراءة^(٣)، قال الألويسي: «والقراءتان الثابتان قطعاً لا يجوز لهما على ما يوجب بطلان أحد»^(٤).

كلفظ "أرجلكم" من قوله - : فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ [البقرة: ٦]، قرأت بالنصب والرفع، وأجيب الجمع بينهما: أن قراءة الفتح موله على غسل الرجل، وقراءة الكسر موله على مسح الف^(٥).

وطريق رفع الإشكال الجملة بالثبت والنفي من الألفاظ، إضافة اللفظ لبعض ما يتناول من الحدث والزمان والكان والأفعال والحقائق والجهة، فلا تناقض إلا مع الالفاظ اللفظ والجهة وغها ما ذكر، قال الص^(٦): «مع الاختلاف والتناقض: أن كل كلام صح أن يضاف بعض ما وقع الاسم عليه في وجه من الوجوه، فليس فيه تناقض»^(٧)، وتلك الوجوه هي ما عده المنطقة حيث قالوا: «شروط التناقض القضايا الشخصية انية: الالاد

(١) انظر: إلهان علوم القرآن: ٦٠/٢، الإتيان: ٧٨/٣. وانظر: جامع البيان: ٤٥٨/١٦، لباب التأويل: ٢/٥، حاشية القونوي: ٦/١٣.

(٢) انظر: إلهان علوم القرآن: ٦١/٢، ٦٢، الإتيان: ٧٨/٣. وانظر: لباب التأويل: ٤/٣، السراج المنير: ٦٣٣/١، ٦٣٤، أضواء البيان: ٧٥٤/٥. وكلهم نوه باجتماعهما آية واحدة.

(٣) انظر: إلهان علوم القرآن: ٥٢/٢.

(٤) روح المعاني: ١١٠/١٢، نسب هذا الكلام إلى ابن الجب، وأجده تصريحا الجب، ولعله غوه من كتبه.

(٥) انظر: إلهان علوم القرآن: ٥٢/٢.

(٦) أبو بكر محمد بن عبد الصير البغدادي، فقيه شافعي، أصو، متكلم، دث، توفي صرم عام (٥٣٣٠هـ). انظر: طبقات الفقهاء: ص ١١١، وفيات الأعيان: ١٩٩/٤، ٥٧٤، تاريخ الإسلام: ٢٩١/٢٤، طبقات الشافعية الكبرى: ١٨٦/٣، ١٥٣، طبقات الشافعية: ١١٦/١، ٦٤.

(٧) إلهان علوم القرآن: ٥٣/٢.

ا موضوع، وا مول، والإضافة، وا زء والكل، و القوة، والفعل، و الزمان، وا كان، وزاد بعض التأخرين تاسعاً؛ وهو ا ادھا ا قيقة وا از... وهو راجع إ الإضافة»^(١)، وذلك على النحو الذي تقدم، حيث لنا كلّ ظاهرين متعارضين على وجوه يرتفع ا الإشكال، وكذلك ل هذا الإشكال مل العام على ا اص، وا طلق على ا قيد^(٢). و يقر الأصوليون ومنهم ا نفية ذا النوع من اشكل وإن يعطوه ا أ خاصاً، وإا يبحثونه باب ا عارضة ودفعها عند الكلام عن التعادل والترجيح، قال البزدوي مبنياً طرق دفع التعارض عندهم بقوله: «كيفية اخلص عن ا عارضة على سبيل العدم من الأصل، وذلك سة أوجه: من قبل ا جة، ومن قبل ا كم، ومن قبل ا ال، ومن قبل الزمان صر أ، ومن قبل الزمان دلالة»^(٣).

وا ا عددت هذا من لمة ما تاج إ دليل قطعي ليفسر نفس أ قطعياً؛ لأنه يصرف فيه اللفظ عن ظاهره ا تبادر إ غ ه، وهذا يستفاد من أمر خارج عن النص، ولكن السؤال: م يكون صرف الظاهر إ مع عند رفع الإشكال قطعياً؟

المطلب الثالث: المجمل.

وهو مصطلح للحنفية وغ هم، ولكنهم تلفون ا اراد به.

أولاً: عند الحنفية:

وهو اللفظ الذي خفي ا اراد به يث لا كن معرفته إلا بيان من الشارع الذي صدر عنه^(٤). والفرق بينه وب اشكل: أن اشكل كن معرفة ا اراد به بالاجتهاد اعتماداً على القرائن، لاف ا مل؛ فإنه لا كن معرفة ا اراد به بواسطة الاجتهاد، بل لا بد من بيان ن صدر عنه ذلك ا مل^(٥). ولهذا المجمل أسباب:

الأول: أن يكون اللفظ مشتركاً لفظياً ب معان عدة، ولا كن ترجيح أحد معانيه إلا بيان من الشارع: كلفظ القرء^(٦).

الثاني: أن يبهم الشارع ا اراد من لفظ ما؛ لغرابة ذلك اللفظ لغة: كلفظ "الموع" من قوله أ : إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا [إعارج: ١٩]^(٧).

(١) البحر ا يط الأصول: ١١٠/٦، وانظر: إرشاد الفحول: ١١٢٢/٢.

(٢) انظر: ال هان علوم القرآن: ٤٥/٢، الإتيان: ٧٢/٣. وانظر: البحر ا يط الأصول: ١١١/٦.

(٣) أصول البزدوي: ص ٢٠٢، وانظر: ا غ الأصول: ص ٢٢٧، كشف الأسرار: ٨٩/٣.

(٤) انظر: أصول الشاشي: ص ٨١، أصول السرخسي: ١٦٨/١، كشف الأسرار: ٥٤/١، التلويح: ٢٣٧/١، التقرير والتحب: ٢٠٨/١.

(٥) انظر: أصول السرخسي: ١٦٨/١، التقرير والتحب: ٢٠٩/١.

(٦) انظر: التوضيح: ٢٣٧/١، التقرير والتحب: ٢٠٨/١، فتح الغفار: ١٢٨/١، فوائح الر وت: ٢٦/٢.

(٧) انظر: أصول السرخسي: ١٦٨/١، كشف الأسرار: ٥٤/١، التقرير والتحب: ٢٠٩/١، فتح الغفار: ١٢٨/١.

الثالث: أن يهيم الشارع اراد من لفظ بنقله من الدلالة على مع لغوي، ليدل على مع شرعي، فيكون حقيقة لغوية^(١) ا ع اللغوي، ويصبح حقيقة شرعية^(٢) ا ع الشرعي، ويكون ازا لغوياً عند دلالة على ذلك ا ع الشرعي، ومن ذلك: لفظ الصلاة، والزكاة، والربا، وسائر اصطلاحات الشرعية^(٣).

ثانياً: عند الجمهور:

عرفوه بتعاريف عدة، وهي تؤول إ أنه: ما خفيت دلالة و يدرك اقصود به جرد لفظه، فاحتاج بيانه إ غ ه، سواء كان ا فاء لذاته أو لعارض عليه^(٤)، فيكون شاملاً للخفي واشكل وا مل ال ذكرها ا نفية، ولذلك جعل ا مهوور القسمة ثلاثية، قال الغزا : «والآن إذا انضبط مأخذ الألفاظ فلا بد من بيان أقسامه، و موعها: النص والظاهر وا مل»^(٥)، و التقرير والتحب : «والشافعية ما خفي مطلقاً؛ أي سواء كان بنفس الصيغة أو بعارض عليها، مل»^(٦)، ويقابله ا ب^(٧).

وقد عدوا ذا ا مل أسباباً:

الأول: أن يكون اللفظ تملاً لعدة معان، ولا يكون له على أحدها أو من الباقي، قال الط ي: «والكلمة إذا احتملت وجوها، يكن لأحد صرف معناها إ بعض وجوها دون بعض، إلا جة ب التسليم ا»^(٨)، وذلك كاشترك ا موضوع عن فأكثر بوضع واحد، واطوائى ا موضوع ع واحد مشترك ب معا متعددة إن أريد به بعض أنواعه: كللفظ "حقه" من قوله - : وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ [الأنعام: ١٤١]^(٩)، ولفظ "بقرة" من قوله أ : إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً [البقرة: ٦٧]، فاقصود بقرة ولكنها غ معينة^(١٠).

وقد يكون الاشتراك لفظ مركبٍ تمل معني : كقوله - : أَوْ يَعْفُوا أَلَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ الزَّكَاكِ

-
- (١) انظر: أصول الشاشي: ص ٨٥، أصول السرخسي: ١٦٨/١، ١٦٩، ا ع الأصول: ص ١٢٩، كشف الأسرار: ٥٤/١، التوضيح: ٢٣٧/١، التقرير والتحب : ٢٠٩/١، فتح الغفار: ١٢٨/١، فواتح الر وت: ٢٦/٢.
- (٢) انظر: اللمع: ص ١١٠، ال هان الأصول: ٤١٩/١، استصفي: ٣٧/٣، انخول: ١٦٨/١، روضة الناظر: ص ١٨٠، الإحكام: للآمدي: ١١/٣، ١٢، رفع ا اجب: ٣٧٧/٣-٣٨٠، البحر ا يط الأصول: ٤٥٤/٣، التحب : شرح التحرير: ٢٧٥٠/٦-٢٧٥٢، إرشاد الفحول: ٧٢٢، ٧٢١/٢. وانظر: أضواء البيان: ٣٧/١.
- (٣) انخول: ١٦٤/١، وانظر: روضة الناظر: ص ١٧٧.
- (٤) التقرير والتحب : ٢١٠/١.
- (٥) انظر: روضة الناظر: ص ١٨٤.
- (٦) جامع البيان: ٣٢٩/١، وانظر: ٧١/١١.
- (٧) انظر: اللمع: ص ١١٠-١١٢، ال هان الأصول: ٤٢١/١، ا صول: للرازي: ١٥٥/٣، ١٥٦، روضة الناظر: ص ١٨٤، الإحكام: للآمدي: ١٣/٣، رفع ا اجب: ٣٨٠/٣-٣٨٢، البحر ا يط الأصول: ٤٥٧/٣، ٤٥٨، التحب : شرح التحرير: ٢٧٥٤/٦.
- (٨) انظر: معراج انهاج: ٤٠٦/١.

[البقرة: ٢٣٧]، فيحتمل أن يراد به الزوج؛ أي يعفو الزوج عن نصف مهر الآخر فيعطيهها مهر كاملاً، وهو مذهب المهور، وتدل أن يراد به الزوج؛ بأن يعفو عن نصف مهر الذي تب للزوجة وذلك إذا كانت صفة^(١)، وله على الزوج أو ؛ لأن الو لا وز له العفو عن مال الص ، ويكون الكلام التفات من مخاطب "طلقتموهن"، إ الغائب "يعفو"^(٢).

وقد يكون مفرد اسم؛ كالقراء من قوله أ : وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرَصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ [البقرة: ٢٢٨]، والصر من قوله - : فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ [القلم: ٢٠]؛ أي لا شيء فيها كالليل مظلمة، أو كالنهار مبيضة. وقد يكون فعل: مثل "عسعس" من قوله أ : وَأَلَيْلٍ إِذَا عَسَّسَ [التكوير: ١٧]؛ أي أقبل أو أدبر، و "يعدلون" من قوله - : ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ [الأنعام: ١]، يقال يعدل به: ع يسوي غ ه به، وعدل: ع مال^(٣).

وقد يكون ارف: مثل "من" قوله - : فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِّنْهُ [المائدة: ٦]؛ فإا تصلح للتبويض، فيشترط أن يكون امسوح به صعيداً له غبار، وتصلح لابتداء الغاية، فلا يشترط الغبار^(٤)، والواو من "والراسخون"، قوله - : وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ إِلَّا مَا ظَهَرَ لَكَ مِنَ الدَّنِيسِ وَالَّذِينَ يَحْمِلُونَ كِسْفًا مِّنَ الذُّهَبِ يَسْفِكُونَ [آل عمران: ٧]، يتردد العطف والاستئناف؛ فيحتمل العطف على لفظ ا لالة "ا"، فيعلمون انتشابه، و تمل الاستئناف، فلا يعلمونه^(٥).

الثاني: أن يكون اللفظ عاماً قد خص جهول: كاستثناء هول: كقوله - : أُحِلَّتْ لَكُم بَيْمَتُهُ الْأَنْتَعَمُ إِلَّا مَا يَتَنَبَّأُ عَلَيْكُمْ [المائدة: ١]، أو صفة هول: وأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ أَن تَتَغَوَّا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِينَ [النساء: ٢٤]، جاء الإال من التقييد بصفة "صد"^(٦).

الثالث: تقييد اطلق جهول: قال الآمدي: «فإنه مهما كان است ملاً فاست منه كذلك، وكذلك

(١) انظر: روضة الناظر: ص ١٨٤، الإحكام: للآمدي: ١٣/٣، التحب: شرح التحرير: ٢٧٥٤/٦، ٢٧٥٥، تيس: التحرير: ١٦١/١، إرشاد الفحول: ٧٢٧/٢.

(٢) انظر: الهان علوم القرآن: ٢١١/٢، وجعله من أمثلة الإال لتردد الضم "بيده"، مرجع.

(٣) انظر: الهان علوم القرآن: ٢٠٩/٢، التحب: علم النفس: ص ٢٩١. وانظر: أضواء البيان: ١٠/١، ١١. وانظر: البحر ايط: الأصول: ٤٥٨/٣.

(٤) انظر: أضواء البيان: ١٢/١، ١٣، وانظر: البحر ايط: الأصول: ٤٥٨/٣.

(٥) انظر: الهان علوم القرآن: ٢١٢/٢. وانظر: أضواء البيان: ١٢/١. وانظر: روضة الناظر: ص ١٨٤، الإحكام: للآمدي: ١٤/٣، رفع ااجب: ٣٨٢/٣، البحر ايط: الأصول: ٤٥٨/٣.

(٦) انظر: اللمع: ص ١١٢، الهان: الأصول: ٤٢١/١، اصول: للرازي: ١٥٦/٣، الإحكام: للآمدي: ١٤/٣، رفع ااجب: ٣٨١/٣، البحر ايط: الأصول: ٤٥٩/٣، التحب: شرح التحرير: ٢٧٥٨/٦، ٢٧٥٩.

الكلام تقييداً لـ «الطلق»^(١).

الرابع: نقل لفظ من معناه اللغوي إلى اصطلاح شرعي: كالربا والصلاة والج، وغها^(٢)، ومنهم من جعل منه لفظ "حقه" من قوله - : **وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ** [الأنعام: ١٤١]^(٣).

الخامس: أن يتعدّل ل لفظ على حقيقته، فيصرف عن ظاهره، ولكن لا يعلم أي المعاني الأربعة ب ل عليها، فالرازي: «والثالث [أي من أنواع الحمل سب الاستعمال لا الوضع]: الألفاء التي دلت الأدلة على أنه لا وزن لها على حقائقها، وليس بعض الألفاء أو من بعض سب اللفظ، فلا بد من البيان»^(٤)، وأفم على مثالي، لكن يمكن التمثيل له ما ورد من أمثلة للمشكلة عند المهور، حيث تعددت احتمالات المعاني الأربعة، فيحتاج ترجيحها إلى دليل مبين، ويؤخذ من هذا أنه إذا تعدد بل تعين واحد، فإنه يكون المراد قطعاً.

السادس: تردد الضم ب أكثر من مرجع^(٥):

ومن ذلك: المعاني من قوله - : **يَتَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا** [الانشقاق: ٦]، تمل ملاقي ربك، أو عملك، والمعاني من قوله أ : **وَإِنَّهُ عَلَى ذَلِكَ لَشَهِيدٌ** [العاديات: ٧]، تمل الإنسان، أو ربه^(٦)، ويرى البعض أن الألف بـ «عجاز القرآن الكر ل الضم على مع ما تمل عوده إليه إن أمكن، ويدل دليل على خلافه، كما "ملاقيه" تعود إلى ربك، وكدحاً»^(٧).

السابع: تردد الصفة ب أكثر من موصوف على السوء ولا مرجح:

كما لو قلت: زيد طبيب ماهر: فقولك "ماهر" صفة تمل أن تعود إلى طبيب، فتكون مهارته مقيدة الطب، و تمل أن تعود إلى ابتداء زيد، فتكون مهارته مطلقة الطب وغها^(٨).

وكن أن ثل له بقوله - : **وَالْتَرَعَتِ غَرَقًا (١) وَالْتَشْطَطَتْ نَشْطًا (٢) وَالسَّيْحَتِ سَبْحًا (٣) فَالْسَّيْحَتِ سَبْقًا (٤) فَالْمَدِيرَاتِ**

(١) الإحكام: للآمدي: ١٥/٣.

(٢) انظر: للمع: ص ١١٣، المعاني: الأصول: ٤٢٢/١، الإحكام: للآمدي: ١٥/٣، البحر: يط: الأصول: ٤٦١/٣، ٤٦٢.

(٣) انظر: للمع: ص ١١٣.

(٤) أصول: للرازي: ١٥٧/٣، وانظر: الإحكام: للآمدي: ١٤/٣، معراج: ٤٠٦/١، رفع: ٣٨١/٣، البحر: يط: الأصول: ٤٥٩/٣، ٤٦٠، التجب: شرح التحرير: ٢٧٥٨/٦، شرح الكوكب: ٤١٨/٣، إرشاد الفحول: ٧٢٨/٢.

(٥) انظر: الإتيان: ٥٤٧/٢-٥٥٦، فصول: أصول النفس: ص ١١٨، ١١٩، قواعد النفس: ٣٩٨/١-٤٢٠.

(٦) انظر: المعاني: علوم القرآن: ٢١١/٢، ٢١٢، الإتيان: ٥٥٠/٢، فصول: أصول النفس: ص ٦٦. وانظر: أضواء البيان: ١٦/١. وانظر: الإحكام: للآمدي: ١٣/٣، رفع: ٣٨١/٣، البحر: يط: الأصول: ٤٥٩/٣، التقرير والتجب: ٢١٠/١، التجب: شرح التحرير: ٢٧٥٦/٦، إرشاد الفحول: ٧٢٧/٢.

(٧) انظر: قواعد النفس: ٤٠٠/١.

(٨) انظر: الإحكام: للآمدي: ١٤/٣، رفع: ٣٨١/٣، البحر: يط: الأصول: ٤٥٩/٣، التقرير والتجب: ٢١٠/١، التجب: شرح التحرير: ٢٧٥٧/٦، تيسر التحرير: ١٦١/١، إرشاد الفحول: ٧٢٧/٢.

أَمْرًا [النازعات: ١، ٥]، قال اازن: «اختلفت عبارات افسرين هذه الكلمات: هل هي صفات لشيء واحد أو لأشياء تلفة على أوجه، واتفقوا على أن اراد بقوله: فَأَلْمَدِرَتِ أَمْرًا ، وصف لشيء واحد؛ وهم الملائكة»^(١)، فيحتمل أن يراد اا طوائف من الملائكة، أو النجوم، أو ااهدين وخيوم، أو النفوس اؤمنة والكافرة، أو السفن^(٢). وكذلك قوله سبحانه: فَأَلْحَمِلَتْ وَقَرًا ﴿٢﴾ فَأَلْحَرِيَتْ يُسْرًا [الذاريات: ٢، ٣]، تمل أن يكون اراد اا الرياح، أو السحاب، أو السفن، أو الكواكب^(٣).

وكذلك ارسلات، و انس و غها^(٤).

الثامن: احتمال التصريف عنيين:

مثل: لفظ "اا ختار"، يصلح لاسم الفاعل واسم افعول، ومن ذلك "تضار" من قوله أ : لَا تُضَاكَّرْ وَلِدَةٌ يُولَدُهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ، يُولَدُهَا [البقرة: ٢٣٣]، و"التواب"، فإنه يقال للتائب وقابل التوبة^(٥).

التاسع: ا حذف الكلام:

كقوله - : وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتِمَّى النِّسَاءِ الَّتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَرَغِبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ [النساء: ١٢٧]، حذف حرف اا ر بعد ترغبون، فيحتمل أن يكون "اا" أي ترغبون نكاحهن اا ن، و تمل "عن"؛ أي ترغبون عن نكاحهن لقلة ما ن، و غ ذلك^(٦).

العاشر: غرابة اللفظ:

كلفظ "حضوراً"، من قوله - : أَنَّ اللَّهَ يَشْرِكُ بِحَيِّ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحْصُورًا [آل عمران: ٣٩]، و "تعصلوهن"، من قوله أ : فَلَا تَعْصُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحَنَّ أَزْوَاجَهُنَّ [البقرة: ٢٣٢]، وقد صنف العلماء غريب

(١) لباب التأويل: ٢٠٤/٧.

(٢) انظر: النكت والعيون: ١٩٢/٦-١٩٤، معا الذيل: ٣٢٠/٨-٣٢٥، زاد اس : ١٤/٩-١٧، اامع لأحكام القرآن: ١٩٠/١٩-١٩٤، لباب التأويل: ٢٠٤/٧، ٢٠٥، البحر ايط : النفس : ٤١١/٨، ٤١٢، اللباب: ١٢١/٢٠-١٢٦، إرشاد العقل السليم: ٩٥/٩، ٩٦، روح اعا : ٢٣/٢٠-٢٦. وانظر: فصول أصول النفس : ص ٦٩.

(٣) انظر: نفس الصنعا : ٢٤١/٢، الكشف والبيان: ١٠٩/٩، ١١٠، النكت والعيون: ٣٦١/٥، نفس السمعا : ٢٥٠/٥، معا الذيل: ٣٧١/٧، اا ر الوجيز: ١٧١/٥، اامع لأحكام القرآن: ٢٩/١٧، ٣٠، مدارك الذيل: ٢٦٦/٤، لباب التأويل: ٢٤١/٦، البحر ايط : النفس : ١٣٢/٨، ١٣٣، اواهر اسان : نفس القرآن: للثعال : ٢٩٦/٥، الدراشور: ٦٦٣/١٣-٦٦٥، إرشاد العقل السليم: ١٣٦/٨، السراج انا : ٨٤/٤، ٨٥، روح اعا : ٢/٢٧، ٣. وانظر: فصول أصول النفس : ص ٦٩.

(٤) انظر: فصول أصول النفس : ص ٦٩.

(٥) انظر: التحب : علم النفس : ص ٢٩١. وانظر: روضة الناظر: ص ١٨٤، البحر ايط : الأصول: ٤٥٧/٣، التقرير والتحب : ٢١٠/١، إرشاد الفحول: ٧٢٧/٢.

(٦) انظر: اا هان : علوم القرآن: ٢١٠/٢، فصول أصول النفس : ص ٦٦، ٦٧.

القرآن^(١)، ومثل ذلك ألفاظ: ضيزى، ركزا، سجيل، وغ ها.

الحادي عشر: الاستعارات والتراكيب الـ كثر استعمال مفردات عنها حـ صارت غريبة:

كقوله - : يُلْقُونَ السَّمْعَ [الشعراء: ٢٢٣]؛ أي يسمعون، وقوله أ : ثَائِي عَظْفِهِ [ا ج: ٩]؛ أي متكبراً،

وقوله - : يُقَلِّبُ كَمَيْه [الكهف: ٤٢]؛ أي ندم^(٢).

الثاني عشر: التقيد والتأخر :

كما قوله - : وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى [طه: ١٢٩]، وتقديره: ولو كلمة سبقت من

ربك وأجل مسمى، لكان العذاب لازماً، وقوله أ : يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ خَفِيٌّ عَنْهَا [الأعراف: ١٨٧]، وتقديره: يسألونك عنها كأنك خفي^(٣).

ثالثاً: المقارنة بين الحنفية والجمهور:

واضح أن ا مل عند ا مهور أعم منه عند ا نفية؛ فإنه شامل لكل ما تتضح دلالاته؛ لطروء احتمالات دلالاته على اراد، سواء بسبب صيغته: كا مشترك، أو لعارض عليها: كصرفه إـ ازات متساوية، فيشمل مل ا مهور اشكل وا مل اصطلاح ا نفية، ففي التقرير والتحب : «فا مل أعم عند الشافعية منه عند ا نفية، ويلزمه؛ أي كونه أعم عند الشافعية، أن بعض أقسامه؛ أي ا مل يدرك بيانه عن غ ا تكلم، وبعضه؛ أي ا مل، لا يدرك بيانه إلا منه؛ أي ا تكلم»^(٤).

ولذلك د ا مهور ذكروا أسباباً للمجمل ذكرها ا نفية أسباب اشكل وا مل: كالاشتراك، وكنقل اللفظ إـ مصطلح شرعي، وغرابة اللفظ، وانفرد ا مهور بذكر وجوه للمجمل يذكرها ا نفية، كما ذكر ا نفية وجوهاً ليس عند ا مهور: كأن يكون اللفظ دائماً على مع حقيقي، ولكنه تملّ ع ازي، ووجد صارف غ قطعي إـ ا ازي، وكأن تكون استعارة خفية لا تدرك إلا بالتأمل، وا مهور يوافقون على هذه الوجوه؛ لأن تعريف ا مل عندهم يشملها، وما ذكروه من أسبابه ليس للحصر، فيشمل غ ها، ومدارها على ورود احتمال ناشئ عن دليل على دلالة اللفظ على ا تبادل، قال ارداوي: «وا مل حصره الأمثلة عسر، ولكن الفطن يعلم ذلك بالتتبع مع الاحتمالات»^(٥).

ولكن هل القرآن ما هو أشد خفاء من ا مل يث لا يعرف نفسه أصلاً؟ ا واب ا طلب الآ .

(١) انظر: ال هان علوم القرآن: ٢١٢/٢.

(٢) انظر: السابق: ٢١٢/٢، ٢١٣.

(٣) انظر: السابق: ٢١٣/٢.

(٤) التقرير والتحب : ٢١٢/١.

(٥) التحب شرح التحرير: ٢٧٦٠/٦.

المطلب الرابع: التشابه.

بداية نقول: ليس القرآن ألفاظاً لا معاً باتفاق العلماء، وقد حكى بعضهم خلافاً^(١)، لكن الظاهر أن ألف و فوع ما له مع لا يكن فهمه، قال ابن النجار: «والظاهر أن خلافهم فيما له مع ولا نفهمه، أما ما لا مع له أصلاً فمنعه ل وفاق... لأنه لا ألف فيه إلا جاهل أو معاند؛ لأن ما لا مع له هذان لا يليق أن يتكلم به عاقل، فكيف بالباري - ؟»^(٢).

إن العلماء متفقون على وفوع التشابه القرآن الكر؛ لقوله - : هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ [آل عمران: ٧].

ولكنهم اختلفوا: هل متشابه القرآن يفهم معناه؟

فانفية^(٣)، ونايلة^(٤)، وكث من افسرين^(٥)، وأهل الحديث^(٦)، وهو ما عليه سلف الأمة^(٧): يرون أنه لا مطمع معرفة اراد منه، فقد استأثرا - بعلمه، والواجب فيه تفويض علم حقيقته إليه - ، وترك الاشتغال معرفة اراد منه، مع القطع باستحالة طواهره على ا - ا يوهم تشبيه - با وادث: كاليد، والوجه، والـ ، والقدم، والسمع، والبصر، وا يـ، ومن التشابه أيضاً ا روف ا قطعة أوائل السور.

ويرون أن الوقف هذه الآية على قوله - : وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ [آل عمران: ٧]، استأنف كلاماً جديداً من مبتدأ وخ ، بقوله أ : وَالرَّسُوحُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا [آل عمران: ٧]، وأطالوا للاستدلال على ذلك.

وقال عامة التكلم من الأشاعرة واعتزلة^(٨): يعلم تأويله؛ بصرفه عن طواهره استحيلة على ا - ا

(١) كالفاضي عبد البار، وأ س البصري، والرازي، انظر: التـجـ شرح التحرير: ١٤٠٠/٣.

(٢) شرح الكوكب ان: ١٤٣/٣، ١٤٤، وعزاه إل القرا ، وقال ارداوي وه، وب أنه يقفه أحد من الأمة، انظر: التـجـ شرح التحرير: ١٣٩٩/٣، وانظر: الإحكام: للآمدي: ٢٢٤/١، التحصيل: ٢٥٤/١، معراج انهاج: ٢٧١/١، فواتح الرـوت: ٢٠/٢.

(٣) انظر مذهبهم وأدلتهم: أصول الشاشي: ص ٨٥، أصول السرخسي: ١٦٩/١، ١٧٠، ا غـ الأصول: ص ١٢٩، كشف الأسرار: ٥٥/١-٦٠، التوضيح: ٢٣٨/١، التلويح: ٢٣٧/١-٢٣٩، التقرير والتـجـ : ٢٠٩/١-٢١٣، فتح الغفار: ١٢٩/١. وخص البزدوي، والسرخسي الذ < ، فقالوا: يعلم التشابه، وتبعهم اللكنوي: فواتح الرـوت: ٢١/٢، وانظر: التقرير والتـجـ : ٢١٢/١.

(٤) انظر مذهبهم وأدلتهم: الواضح: ٥/٤، ٢٩، التـجـ شرح التحرير: ١٤٠٦/٣-١٤١٩، شرح الكوكب ان: ١٤٨/٢-١٥٤.

(٥) انظر: الـهـان علوم القرآن: ٧٤/٢، ونقله عن الراغب مقدمة تفسـه.

(٦) انظر: الإتيان: ١٤/٣.

(٧) انظر مذهب السلف: إـام العوام عن علم الكلام: للغزا : ص ٣٠١، ٣٢١. وانظر: الـهـان علوم لقرآن: ٧٨/٢، ٧٩، الإتيان: ٧/٣، واختار مذهب السلف واستدل له. وانظر آيات الصفات ومذهب السلف فيها: الإتيان: ١٤/٣، وانظر: التقرير والتـجـ : ٢٠٩/١-٢١٢، التـجـ شرح التحرير: ١٤٠٦/٣، شرح الكوكب ان: ١٥١/٢، ١٥٢، فواتح الرـوت: ٢١/٢. وانظر: تفسـه ابن كـث : ٣١٩/٦.

(٨) انظر: البحر ا يطـ التفسـه : ٥٣٥/٣. وانظر قوم وأدلتهم: الـهـان علوم القرآن: ٧٤/٢. وانظر: الإحكام: للآمدي: ٢٢٣/١، البحر ا يطـ

معا أخرى تملها لغة العرب على سبيل ااز، ويرون أن الواو كلمة "والراسخون"، من قوله تعا : وَمَا يَكُنْ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ، عاطفة، فيكون الراسخون العلم من يعلم تأويل انشابه، وتكون اللمة: يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ، حالية، واستدلوا على ذلك بأدلة تعرف موضعها.

ومن تلك التأويلات:

تأويل "استوى"، من قوله - : الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى [طه:5]، فقد أولوه ب: استوى ، أو عمد إ خلقه^(١).
وقوله أ : فَآفَ اللَّهُ بِنِيتِهِمْ مِّنَ الْقَوَاعِدِ [النحل:٢٦]، يؤول ب: أتى أمره بنيا م من جهة العمد فخر ا، أو هو ثيل لإبطال مكرهم بالأنبياء^(٢).
وقوله أ : وَبَيَّنَّا وَجْهَ رَبِّكَ [الر ن:٢٧]؛ أي ذاته^(٣).
واليد من مثل قوله جل وعلا: يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ [الفتح:١٠]؛ أي قدرته، ونصرته، وحفظه، ونعمته^(٤).
وقوله - : بَحَسَرْتُنِي عَلَى مَا قَرَّبْتُ فِي حَيْثُ اللَّهِ [الزمر:٥٦]؛ أي حق ا وأمره، وطاعته^(٥)، وهذا مروى عن

=

الأصول: ٤٥٢/١-٤٦٥، التقرير والتحب : ٢١٢/١، التقرير والتحب : ٢١٢/١، التحب : شرح التحرير: ١٤٠٦/٣، شرح الكوكب ا : ١٥٢/٢، ١٥٣.

(١) انظر: ا هان علوم القرآن: ٨٠/٢-٨٢، الإتيان: ١٥/٣، ١٦، وانظر: مفاتيح الغيب: ٧/٢٢، ا امع لأحكام القرآن: ٢٥٤/١، ٢٥٥، إرشاد العقل السليم: ٥/٦، روح اعا : ١٣٥/٨.

(٢) انظر: ا هان علوم القرآن: ٨٢/٢. وانظر: جامع البيان: ٢٠٥/١٤، تفسير ابن أ حا : ٢٢٨٢/٧، ١٢٥٠/٨، الكشف والبيان: ١٤/٦، الوجيز: ٦٠٤/١، مفردات ألفاظ القرآن: للراغب الأصفاها : ص٨، معا الت يل: ٢٦/٥، مفاتيح الغيب: ١٧/٢٠، ا امع لأحكام القرآن: ٩٧/١٠، لباب التأويل: البحر ايط النفس : ٤٧٠/٥، اللباب: ٤٤/١٢، الدراشور: ٤٣/٩، وعزاه إ فتادة، إرشاد العقل السليم: ١٠٧/٥، السراج ا : ٢٥٤/٢، فتح القدير: ١٥٧/٣، حاشية القونوي: ٢٥٦/١١، روح اعا : ١٢٥/١٤، التحرير والتنوير: ١٣٤/١٤. وعزاه الطي، وابن أ حا ، والسيوطي إ فتادة، وواضح أن الأكثر يؤولو ا.

(٣) انظر: الإتيان: ١٧/٣. وانظر: جامع البيان: ٣٥٣/١٨، معا القرآن: للنحاس: ٣٧٣/١، تفسير القرآن العزيز: ٣٣٨/٣، الكشف والبيان: ٢٦٣/١، ٢٦٧/٧، النكت والعيون: ١٧٧/١، الوجيز: ٧٢٧/٢، تفسير السمع ا : ٣٢٨/٥، مفردات الراغب: ص٥١٣، معا الت يل: ٢٢٨/٦، الكشف: ٩/٦، ا رر الوجيز: ٤١٤/١، زاد اس : ١١٤/٨، مفاتيح الغيب: ٩٣/٢٩، ا امع لأحكام القرآن: ١٦٥/١٧، مدارك الت يل: ٣١٠/٤، لباب التأويل: ٥/٧، البحر ايط النفس : ١٩١/٨، تفسير ابن كئ : ٤٩٢/١٠، ا واهرا سان: ٢٨٧/٤، ر العلوم: ٣٦٢/٣، اللباب: ٣٢٤/١٨، إرشاد العقل السليم: ١٨٠/٨، السراج ا : ١٦٧/٤، فتح القدير: ١٣٦/٥، حاشية القونوي: ٥٨٩/١٤، روح اعا : ١٠٨/٢٧، التحرير والتنوير: ٢٥٣/٢٧. وواضح من هذا أن أكثر افسرين على تأويل هذه الآية.

(٤) انظر: الإتيان: ١٨/٣. وانظر: تفسير القرآن العزيز: ٢٥١/٤، وعزاه للسدي، الوجيز: ١٠٠٨/٢، تفسير السمع ا : ١٩٤/٥، مفاتيح الغيب: ٧٥/٢٨، ٧٦، ا امع لأحكام القرآن: ٢٦٧/١٦، لباب التأويل: ١٩١/٦، اللباب: ٤٢٨/٧، السراج ا : ٢٧/٤.

(٥) انظر: ا هان علوم القرآن: ٨٤/٢، الإتيان: ١٩/٣. وانظر: جامع البيان: ٢٣٤/٢٠، معا القرآن: للنحاس: ١٨٦/٦، تفسير القرآن العزيز: ١١٧/٤، الكشف والبيان: ٢٤٦/٨، النكت والعيون: ١٣٢/٥، الوجيز: ٩٣٧/٢، تفسير السمع ا : ٤٧٧/٤، مفردات الراغب: ص٩٩، معا الت يل: ١٢٩/٧، الكشف: ٣١٥/٥، زاد اس : ١٩٢/٧، تذكرة الأريب : تفسير الغريب: لابن اوزي: ص٣٣٢، مفاتيح الغيب: ٦/٢٧، ٧، ا امع لأحكام القرآن: ٢٧١/١٥، لباب التأويل: ٨٢/٦، التسهيل: ٢٧٢/٢، البحر ايط النفس : ٤١٧/٧، الدراصون: ٤٢٧/٩، ا واهرا سان: ٩٨/٥، ر العلوم:

=

عدد من السلف^(١).

إِغْ ذلك من الألفاظ أو التشبيه: كالول، والذهاب، والي، والعية، والقرب، واليم، والهة^(٢).
وقد نقل عن الإمام أنه أول^(٣)، وعليه يكون السلف قد أولوا دون توسع التأويل، وقد تقدم التأويل
عن ابن عباس وغيره من السلف إغْ آية، قال الرازي: «أماقدمة: فهي بيان أن يفرق الإسلام مقرون
بأنه لا بد من التأويل بعض ظواهر القرآن والأخبار، أما القرآن، فبيانه من وجوه: الأول: هو أنه ورد
القرآن ذكر الوجه وذكر الع وذكر ابن الواحد وذكر الأيدي وذكر الساق الواحدة، فلو أخذنا بالظاهر
يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد، وعلى ذلك الوجه أع كنه، وله جنب واحد، وعليه أيد كنه، وله ساق
واحدة، ولا نرى الدنيا شخصاً أقبح صورة من هذه التخيّل، ولا أعتقد أن عاقلاً يرضى بأن يصف ربه بهذه
الصفة... الرابع: قوله تعا: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ [الد: ٤]، وقوله تعا: وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ
[ق: ١٦]، وقوله تعا: مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَاسِعُهُمْ [الد: ٧]، وكل عاقل يعلم أن اراد منه القرب
بالعلم والقدرة الإلهية، الخامس: قوله - : كَلَّا لَا تُطِيعُوهُ تَاسِعًا [العلق: ١٩]، فإن هذا القرب ليس إلا بالطاعة
والعبودية، فأما القرب بالهة فمعلوم بالضرورة أنه لا يصل بسبب السجود، السادس: قوله - : فَأَيُّ كَافٍ أَلَهُ
فَنَمَّ وَجْهَهُ لِلَّهِ [البقرة: ١١٥]، وقال تعا: وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا بُدُّ لَهُمْ أَنْ يَرَوْنَ [الواقعة: ٨٥]، السابع: قال تعا:
مَنْ ذَا الَّذِي يَمْزِقُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا [البقرة: ٢٤٥]، ولا شك أنه لا بد فيه من التأويل، الثامن: قوله تعا: فَأَيُّ كَافٍ أَلَهُ
بُنَيْنَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ [النحل: ٢٦]، ولا بد فيه من التأويل، التاسع: قال تعا: إِنْ نَحْنُ مَعَكُمْ
أَسْمَعُ وَارَى [طه: ٤٦]، وهذه العية ليست إلا با غط والعلم والرعة، فهذه وأمثلة من الأمور ال لا بد لكل
عاقل من الاعتراف ملها على التأويل^(٤).

وقد مثل المهور للمتشابه ببعض أمثلة المل: من اشترك واشكل وغ: كقوله - : وَأَلْمَطَلَقَتْ
يَرْبَصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ [البقرة: ٢٢٨]، وقوله: أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النَّكَاحِ [البقرة: ٢٣٧]، وقوله جل وعلا:

=

١٨٣/٣، الباب: ٥٣٣، ٥٣٢/١٦، إرشاد العقل السليم: ٢٦٠/٧، السراج الم: ٥٤٩/٣، فتح القدير: ٤٧١/٤ حاشية القونوي: ٥٥٨/١٦، روح
الما: ١٧/٢٤، التحرير والتنوير: ٤٦/٢٤.

(١) كما سن البصري، وسعيد بن جب، واهد، والسدي، والضحاك، انظر: نفس اهد: ص ٢٣٦، ر ١٤٦٢، جامع البيان: ٢٣٤/٢٠، ٢٣٥،
الكشف والبيان: ٢٤٦/٨، النكت والعيون: ١٣٢/٥، ١٣٣، نفس السمع: ٤٧٧/٤، مع التل: ١٢٩/٧، زاد المس: ١٩٢/٧، امع
لأحكام القرآن: ٢٧١/١٥، البحر ايط: ٤١٧/٧، واهرا سان: ٩٨/٥، السراج الم: ٥٤٩/٣.

(٢) انظر: ال هان علوم القرآن: ٨٩-٨٠/٢، الإتيان: ١٥/٣-٢١، كذلك انظر الكلام ا روف اقطعة: الإتيان: ٢٩-٢١/٣.

(٣) انظر: دفع شبه التشبيه بألف التيه: لابن اوزي: ص ١١٠، ١٤١، وعزاه ابن اوزي إ القاضي أ يعلى، ال هان علوم القرآن: ٧٩/٢،
وعزاه الزركشي حكاية ذلك إ الغرا .

(٤) أساس التقديس: ص ٦٧، ٦٨، ذكر أخباراً كنه السنة متفقاً على تأويلها، انظرها: ص ٦٨-٧٠.

اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ [البقرة: ١٥]، وقوله: وَمَكْرُؤًا وَّمَكْرَ اللَّهِ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِيْنَ [آل عمران: ٥٤].
وتوسط ابن دقيق العيد^(١)، فذهب إ أن القول بالتأويل إن كان قريباً لسان العرب: كقوله - :
بَحْسَرَفٍ عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنَبِ اللَّهِ [الزمر: ٥٦]، وإن كان بعيداً فوضنا علمه إ إ أ^(٢).
وقد جعل الأولون أ ح ك م مقابلة لتشابه، وعرفوا إ بتعاريف تدور حول إمكان معرفة إراد من اللفظ أو
لا: كقول الآمدي: «أما أ ح ك م فأصح ما قيل فيه... أن أ ح ك م ما ظهر معناه وانكشف كشفاً يزيل الإشكال
ويرفع الاحتمال... إ تشابه إ قابل له: ما تعارض فيه الاحتمال»^(٣).
وبناء عليه، فإ تشابه عند إ مهو مرادف للمجمل، قال إ وي: «واختار عندنا: أن أ ح ك م كل ما علم
معناه وأدرك فحواه، وإ تشابه: هو إ مل»^(٤).
وإ إ اقتصرت على هذا القدر من الكلام إ تشابه دون إ وض أدلة الفريق ؛ لأنه لا مطمع ترجيح
أحد القولا على الآخر؛ للاحتمال الأدلة، و موطن الوقف الآية موضع إ لاف^(٥).
وبناءً على قول إ نفية وموافقيهم، فلا مطمع الظن بإراد فضلاً عن القطع به كما هو واضح.
وأما على قول إ تكلم ، يقال إ تشابه ما يقال كل مل: كمن معرفة إراد منه بيق إ إذا قام دليل
خارجي قطعي على تعي إراد: لكن بالنسبة إ آيات الصفات يدل دليل، قال الزركشي: «ولا قَطْع [أي
الآشعري] بشيء من التأويلات رزاً منه عن الفة السلف، وقطع بأنها صفة رزاً عن مذاهب إ شبهة»^(٦).

(١) هو أبو الفتح حمد بن علي بن وهب، تقي الدين القشبي، المعروف بابن دقيق العيد، أصل أبيه من منفوط صر، ولد ينيع عام (٦٢٥هـ-)،
دث، حافظ، أصو ، فقيه شافعي، وي، أديب، شاعر، خطيب، تو بالقاهرة عام (٧٠٢هـ-). انظر: تذكرة إ فاط: ١٤٨١/٤، ر ١١٦٨،
الو بالوفيات: ١٣٧/٤، ١٧٤٣، فوات الوفيات: ٤٠١/٢، ٤٨٦، مرآة إ نان وعة إ يقطان معرفة ما يعت من حوادث الزمان: لليافعي:
١٧٧/٤، طبقات الشافعية الكي: ٢٠٧/٩، ر ١٣٢٦.

(٢) انظر: إ إقان: ١٥/٣.

(٣) إ إحكام: للآمدي: ٢٢٣/١، وذكر الزركشي تعريفات، انظر: البحر إ يط الأصول: ٤٥١/١. وانظر: إ إهان علوم القرآن: ٦٩/٢، وقال:
«وكلها متقارب»، وانظر: إ إقان: ٥/٣.

(٤) إ إهان الأصول: ٤٢٤/١، وانظر: للمع: ص ١١٥، التقرير والتحب: ٢١٠/١، ٢١١، تيس التحرير: ١٦١/١.

(٥) انظر إ تشابه إ إهان علوم القرآن: ٧٢/٢، إ إقان: ٥/٣، التحب علم النفس: ص ٢٩٤، علوم القرآن: للقطان: ص ٢٠٥-٢١١.

(٦) إ إهان علوم القرآن: ٨٥/٥.

المطلب الخامس : الميهم .

ابهم مرادف للمجمل اصطلاح الأصولي : وهو اللفظ الذي تتضح دلالاته، قال الغزا : «وا مل

غرضنا ما لا يفهم معناه، وكذا اِبهَمُ»^(١).

وأما عند علماء القرآن فهو تلف، فهو «كل ما ورد القرآن غ مسمى با ه الذي يعرف به من إنسان أو غ ه»^(٢).

وأما علاقة إيهيم وإمل، فالشقيطي يرى أن إيهيم أعم من إمل، فقد قال: «واعلم أن إيهيم أعم من إمل عموماً مطلقاً؛ فكل إمل مبهم، وليس كل مبهم ملاً، فمثل قولك: تصدق ذا الدرهم على رجل، فيه إمل وليس ملاً؛ لأن معناه لا إشكال فيه؛ لأن كل رجل تصدق عليه به، حصل به القصد»^(٣).

أقول: هذا الذي قاله الشنقيطي مبني على أن ابهم مرادف للمطلق، لكننا قد عرفنا أن مل بأنه ما تتضح دلالاته على اقصود، وابعهم بأنه ما يسم، وعليه، فيكون أن مل أعم من ابهم، فكلمة "رجل" من قوله - : **وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى** [يس: ٢٠]، نص من حيث دلالاته على ايتبادر منه، وهو أن رجلاً بعينه جاء كذلك، ولكنه تتضح دلالاته على ذلك اقصود بعينه، فهو مل من هذه ايشية، وعليه، فالإمام نوع من الإمال، ولكن الأصولي يبحثوه ذاءع، والسبب أنه لا يتعلق بتعي هذه اسميات حكم تكليفي عملي، وإنما ميدان شهم هو النصوص ذات الأحكام العملية.

وقد ذهب الزركشي إ أن من ابهمات ما لا سبيل إلا العلم به، وهو ما جاء نص باستثارة - بعلمه: كقوله أ: **وَعَاخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا نَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ** [الأنفال: ٦٠]، وقال: «والعجب ن رأ، وقال: إنهم قريظة، أو من ا ن»^(٤)، ومثله قوله تعا: **الَّذِي أَنْتَحِمُ رُبُّهُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ** [إبراهيم: ٩]^(٥)، لكن أجاب السيوطي عن ذلك بأنه غ شديد، وأنه لا جراءة؛ فإن انفي علمه هو علم أعيام، لا علم جنسهم، وهذا كقوله -: **وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا يَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ** [التوبة: ١٠١]، القول أولئك أم من ا بن ورد **خ مرفوع إ رسول ا <، فلا جراءة**^(٦).

وأقول: إن النص يدل على نفي علمهم م وإثبات علم ا - بذلك، ولا دلالة على أ م يستحيل أن

(۱) انخول: ۱/۱۶۸.

(٢) قواعد التفسي: ٧١٧/٢، و يعرفه الزركشي ولا السيوطي، وإن كان هذا يفهم من كلامهم عن إيهام و يثلم له بكل وضوح.

(٣) أعضاء السان: ٣٩/١.

(٤) إلهان علوم القرآن: ١/١٥٥، وانظر: قواعد التفسير: ٢/٧١٨.

(5) انظر: قواعد التفسير : ٧١٨/٢.

(٦) انظر: الإتقان: ٣٨٣/٤، ٣٨٤، مفحات الأقران مبهات القرآن: للسيوطي: ص ٨، ٩.

يعلموهم بنص من الشارع، وذلك كأي معلوم يكونوا يعلمونه علموه، وهذا نظ قوله - : وَيَعْلَمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ [البقرة: ١٥١]، وقد نبه السيوطي إ أنه ورد خ مرفوع بأنهم من ا ن^(١).

فابهم واضح الدلالة من حيث ا ع العام ا تبادر منه، لكنه خفي الدلالة من حيث أعيان الأشخاص: كقوله أ : أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ [البقرة: ٢٥٩]، وقد يكون مبهم النوع: كقوله - : صِرَطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ [الفاتحة: ٧]، فيحتاج إ البيان من هذه ا يثية، ويتوقف القطع فيها على الدليل ا ارجي.

ولا سبيل إ معرفة ا بهمات بالرأي، وإ ا تعرف بالنقل، قال السيوطي: «مرجع هذا العلم النقل ا ض، ولا ال للرأي فيه، وإ ا يرجع القول فيه إ قول الذ < ، وأصحابه الآخذين عنه، والتابع الآخذين عن الصحابة»^(٢). وللإبهام أسباب:

الأول: أن يد موضع آخر: كقوله - : وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً [البقرة: ٣٠]، فالسياق دل على أن ا ليفة هو آدم، ومن ذلك قوله - بعدها: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا [البقرة: ٣١]^(٣). الثاني: أن يكون معروفاً لشهرته: كقوله - : وَقُلْنَا يٰٓأَدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ [البقرة: ٣٥]، يع حواء كما هو معروف^(٤).

الثالث: قصد الستر عليه؛ ليكون ذلك أرجى دأيته: كقوله - : أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سَأَلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ [البقرة: ١٠٨]، وقد سأله رافع بن حرمة^(٥)، ووهب بن زيد^(٦) اليهوديان^(٧). الرابع: فلة الفائدة تعيينه: كالقرية من قوله - : أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ [البقرة: ٢٥٩]، وهي بيت ا قدس، وقوله جل وعلا: أَنْبِيَآ أَهْلَ قَرْيَةٍ [الكهف: ٧٧]، فقد قيل: إ ا برقة^(٨).

الخامس: التنبيه على أن ا راد عموم اللفظ: كقوله - : وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْوُتُّ فَقَدْ

(١) أخرجه ابن أ حا نفس ه: ١٧٢٣/٥، ر ٩١٠٧، وانظر: الإتيان: ٣٨٣/٤، ٣٨٤، مفحمت الأقران: ص ٨، ٩.

(٢) مفحمت الأقران: ص ٨، وانظر: ال هان علوم القرآن: ١٧١/٢.

(٣) انظر: ال هان علوم القرآن: ١٥٦/١، الإتيان: ٣٨٢/٤، مفحمت الأقران: ص ٩.

(٤) انظر: ال هان علوم القرآن: ١٥٦/١، الإتيان: ٣٨٢/٤، ٣٨٣، مفحمت الأقران: ص ٩. وانظر: ا امع لأحكام القرآن: ٣٠١/١، ل باب التأويل: ٤٩/١، اللباب: ٥٤٩/١.

(٥) هو منافق من ب، خريطة. انظر: ل من أنساب الأشراف: للبلاذري: ٢٨٥/١.

(٦) هو منافق من ب، خريطة. انظر: أنساب الأشراف: ٢٨٥/١.

(٧) انظر: ال هان علوم القرآن: ١٥٧/١، ١٥٨، الإتيان: ٣٨٣/٤، مفحمت الأقران: ص ٩. وانظر: جامع البيان: ٤٠٩/٢، نفس ابن أ حا : ٢٠٢/١، نفس ابن كة: ١٦٢/٢، وأسنده إ ابن عباس، وقال قق نفس ابن كة: «إسناده ضعيف».

(٨) انظر: ال هان علوم القرآن: ١٥٩/١، الإتيان: ٣٨٣/٤، مفحمت الأقران: ص ١٠.

وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ [النساء: ١٠٠]، فالذي نزلت فيه هو ضمرة بن العيص^(١) الصحا^(٢).

السادس: قصد تعظيمه بوصفه الكامل دون^(٣) ه كقوله أ أ بكر الصديق ط: وَلَا يَأْتَلِي أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ [النور: ٢٢]^(٤).

وقوله فيه أيضاً: إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنِّي أَنَا اللَّهُ مَعَنَا [التوبة: ٤٠]^(٥).

السابع: قصد ه ه بوصفه الناقص دون^(٦) ه كقوله - : إِنِّي شَأْنُكَ هُوَ الْأَبْتَرُ [الكوثر: ٣]، وقد نزلت العاص بن وائل السهمي^(٧).

ومن الكتب المؤلفة هذا العلم: "التعريف والإعلام"^(٨)، و "التكميل والإمام"^(٩)، و "التيان مبهمات القرآن"^(١٠)، إضافة إلى "مفحات الأفران مبهمات القرآن" للسيوطي، وما تضمنه إل هان، والإتيان من الكلام فيه.

- (١) اختلف ه واسم أبيه على أكثر من عشرة أوجه، والأصح ما قاله سعيد بن جب وعكرمة أنه ضمرة بن العيص [أو أ العيص] بن ضمرة بن زنياع زاعي، وقد أسلم وكان موسراً مصاب البصر، فهاجر وهو مريض، فمات عند التنعيم، ودفن عند مسجد التنعيم. انظر: أنساب الأشراف: ٢٦٥/١، معرفة الصحابة: لأ نعيم: ١٥٤٧/٣، ١٥٢١، الاستيعاب معرفة الأصحاب: لابن عبد ال : ص ٣٥٥، ر ١٢٥٠، أسد الغابة معرفة الصحابة: لابن الأثرى: ٦٢/٣، ٢٥٧٩، الإصابة ييز الصحابة: لابن حجر العسقل : ٢٧٣/٣، ٤١٨٥.
- (٢) انظر: إل هان علوم القرآن: ١٥٩/١، ١٦٠، الإتيان: ٣٨٣/٤، مفحات الأفران: ص ١٠. وانظر: جامع البيان: ٣٩٣/٧، تفسير ابن أ ح : ١٠٥١/٣، ٥٨٩٠، تفسير ابن ك : ٢٣٤/٤، وقال ا قق عن إسناده: «صحيح»، وهو الإسناد المذكور عند ابن أ ح .
- (٣) انظر: إل هان علوم القرآن: ١٥٩/١، الإتيان: ٣٨٣/٤، مفحات الأفران: ص ١٠.
- (٤) انظر: جامع البيان: ٢٠٣/١٧-٢٢٣، تفسير ابن أ ح : ٢٥٤٢/٨، ١٤٢٠٦، تفسير ابن ك : ١٨٧/١٠. وانظر: صحيح البخاري: كتاب النفس ، سورة النور: ١٠٥/٦، ٤٧٥٠، صحيح مسلم: كتاب التوبة، باب حديث الإفك وقبول توبة القاذف: ص ١١١٤، ٢٧٧٠/٥٦، سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة النور: ٣٣٢/٥، ٣١٨٠، مسند أ د: ٣٦٨/٤٠، ٢٤٣١٧.
- (٥) انظر: جامع البيان: ٤٦٤/١١، ا مع لأحكام القرآن: ١٤٦/٨، تفسير ابن ك : ٢٠٥/٧، اللباب: ٩٤/١٠، ٩٥.
- (٦) انظر: إل هان علوم القرآن: ١٦٠/١، الإتيان: ٣٨٣/٤، مفحات الأفران: ص ١٠.
- (٧) العاص بن وائل السهمي: هو والد عمرو بن العاص الصحا ، وبه يك ، وكان من استهزئ ، مات وهو ابن س واز سنة، بعد هجرة إل < إلى ادينة بأشهر. انظر: أنساب الأشراف: ١٣٨/١، الكامل التاريخ: ٥٩٣/١. انظر نزوا فيه: تفسير اهد: ٣٦١، ٢٠٩٤، جامع البيان: ٦٩٨، ٦٩٧/٢٤، معا إل يل: ٥٦٠/٨، ا مع لأحكام القرآن: ٢٢٢/٢٠، تفسير ابن ك : ٤٨٢/١٤، اللباب: ٥٢٤/٢٠، الدر اثور: ٦٩٦/١٥.
- (٨) لأ القاسم السهيلي، انظر: إل هان علوم القرآن: ١٥٥/١، مفحات الأفران: ص ٧، واسم الكتاب كاملاً: "تعريف الأنام ا القرآن من الأعلام": طبقات افسرين: للأدنه وي: ص ٤٤٢، لكن قال حاجي خليفة: "التعريف والإعلام ما أ م القرآن من الأاء والأعلام": كشف الظنون: ٤٢١/١، وانظر: الأعلام: ٣١٣/٣.
- (٩) لابن عساكر: إل هان علوم القرآن: ١٥٥/١، مفحات الأفران: ص ٧.
- (١٠) لبدر الدين ابن اعة: مفحات الأفران: ص ٧.

المطلب السادس: الظاهر الذي قام دليل على صرفه عن معناه المتبادر.

اللفظ إما أن يستعمل معناه الذي وضع له فيكون حقيقةً، قال الزركشي تعريفاً فائق: «هي كل كلام بقي على موضوعه»^(١)، وإما أن يصرف عن معناه الذي وضع له إغ، فيكون لازماً لغوياً، قال السيوطي: «الازأ فرد ويسمى اللغوي: وهو استعمال اللفظ إغ ما وضع له أولاً»^(٢). وأنواعه كثر ه كما قال الزركشي: «أنواع الإفرادي القرآن كثر ه يعجز العد عن إحصائها»^(٣)، وقد عد الزركشي منها ستة وعشرين نوعاً^(٤).

وقد يكون اأز عقلياً، قال الزركشي: «وهو أن تسند الكلمة إغ ما هي له أصالةً بضرب من التأويل»^(٥)، ومن أمثلته قوله - : وَإِذَا تُلِيتَ عَلَيْهِمْ ءَايَتُهُ رَادَّتْهُمْ إِمِينًا [الأنفال: ٢]، حيث نسبت الزيادة إ الآيات، واقفة أأ من فعل أ أ ؛ لأن الآيات سبب أ^(٦).

ويدخل اأز اللغوي اللفظ العام الذي أريد به اأصوص؛ لأن فيه استعمالاً للعام بعض ما وضع له، وقد عد الزركشي أنواع اأز، فقال: «العاشر: إطلاق اسم العام وإرادة اأاص: كقوله تعا : وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ [الشورى: ٥]؛ أي للمؤمذ ، بدليل قوله: وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا [غافر: ٧]»^(٧). وكذلك أطلق الذي أريد به اأقيد، حيث عد الزركشي أنواع اأز، فقال: «السابع: إطلاق اسم أطلق على اأقيد: كقوله - : فَحَقَرُوا أَلْتَفَافَةَ [الأعراف: ٧٧]، والعاقر اأ من قوم صا أدار، لكنهم اأرضوا بالفعل نزلوا ملة الفاعل، الثامن: عكسه: كقوله - : تَمَكَّلُوا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ [آل عمران: ٦٤]، وأراد: كلمة الشهادة، وهي عدة كلمات»^(٨).

-
- (١) إلهان علوم القرآن: ٢٥٤/٢، وانظر: الإتيان: علوم القرآن: ٩٧/٣. وانظر: البحر اأيط الأصول: ١٩٢/٢.
- (٢) الإتيان: علوم القرآن: ٩٨/٣. وانظر: البحر اأيط الأصول: ١٧٨/٢. انظر تعريف اأقيقة واأز: فواطع الأدلة: ٢٦٩/١، ٢٧٠، التوضيح: ١٢٦/١، رفع اأاجب: ٣٧٢/١، التمهيد: للإسنوي: ص ١٨٥. وانظر: اأغل السائر: ٨٤/١.
- (٣) إلهان علوم القرآن: ٢٥٨/٢.
- (٤) انظرها مع أمثلتها: إلهان علوم القرآن: ٢٥٩/٢-٢٩٩، الإتيان: ٩٨/٣-١١٣. انظرها : البحر اأيط الأصول: أنواع العلاقة: ١٩٨/٢-٢١٣، وعد منها اأانية وثلاث نوعاً.
- (٥) إلهان علوم القرآن: ٢٥٦/٢، الإتيان: ٩٧/٣.
- (٦) انظر هذا اأثال وغه: إلهان علوم القرآن: ٢٥٦/٢، الإتيان: ٩٧/٣. وانظر اأاز العقلي : البحر اأيط الأصول: ٢١٧/٢.
- (٧) انظر: إلهان علوم القرآن: ٢٧١/٢، الإتيان: ٤٣/٣-١٠٠، التحب علم النفس : ص ٣١٤، علوم القرآن: للقطان: ص ٢١٧. وانظر: التحب شرح التحرير: ٢٣٧٨/٥، إرشاد الفحول: ٦١٣/١.
- (٨) إلهان علوم القرآن: ٢٧٠/٢. وانظر: البحر اأيط الأصول: ٢١١/٢.

وأما العام الذي دخله التخصيص، فهل يعدّ اِزاً؟ اختلف فيه، والأصح أنه حقيقة^(١)، وسواءً ي اِزاً أو لا، فإنه صرف للعام عن معناه اِبتاد، لكن قرينته الصارفة لفظية: كالشرط والاستثناء والغاية قد تنفك عنه، وأما العام الذي أريد به اِصوص فقرينته عقلية لا تنفك عنه غالباً^(٢)، وقل مثل ذلك اِطلق اِقيد؛ فتجري عليه أحكام العام. وبناء على ذلك، فإننا ندرج تقييد اِطلق و صيص العام تحت قسم اللفظ الذي صرف عن ظاهره اِمع آخر لقرينة خارجية، فيتوقف اِديد اِمع الذي صرف إليه العام واطلق على ذلك الدليل، ويكون السؤال: م يكون تفس العام باِص، واطلق باِقيد قطعياً؟

ولا ريب أن النصوص اِل تصرف عن ظاهرها لا تشمل ما اصطالحنا على تسميته مفسراً اِلا تمل أصلاً إلا مع واحد، وإلا تشمل ما اصطالحنا على تسميته نصاً؛ وهو الذي تمل اِع اِبتاد احتمالاً بعيداً، وإن كان هذان قطعيين، كما يشمل الظاهر الذي ورد عليه احتمالاً ناشئ عن دليل.

وهنا يرد سؤال: متى يصرف اللفظ عن ظاهره؟

واواب: ب اِل اللفظ على ظاهره اِبتاد ما كان اِ ذلك سبيل، قال الطي: «وغ جائر اِحالة ظاهر التل اِ باطن من التأويل لا دلالة عليه من نص كتاب، ولا اِ لرسول اِ < ، ولا اِ اِمع من الأمة»^(٣). ولكن قد يصرف اللفظ عن ظاهره إذا دلت على استحالة اِله على معناه اِ قيقى اِبتاد قرينة عقلية، أو حسية، أو عادية، أو شرعية، والشرعية قد تكون من اِتكلم: كقوله - : وَأَسْتَفِيزُ مِنْ أَسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ [الإسراء: ٦٤]؛ فإن اِلا يأمر عصية، وقد تكون من الكلام: كقوله أ : فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا [الكهف: ٢٩]، فالقرينة الصارفة له عن التخية قوله أ : إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا^(٤). ومن تلك القرائن الشرعية والعقلية: رفع تناقض متوهم ب الطواهر القرآنية، فإلا مل على اِاز يث يدفع ذلك التوهم، كما تقدم اِشكل.

ومن ذلك هجر اِقيقة؛ فإنها إن قل استعما اِتلحق باِاز، ويفهم من اللفظ اِاز اِشهور، ويلتحق باِ قائق، إلا إن قامت قرينة على إرادة اِقيقة: كلفظ الغائط؛ فإنه موضوع أصلاً للمكان اِطمئن، ويع به اِزاً عن اِارج من الإنسان من النجاسات، لكن اِقيقة هجرت، فيفسر اللفظ باِاز، إلا إن دلت القرينة على اِقيقة^(٥).

(١) عند كذ من اِنفية، وأكثر الشافعية، ونايلة، انظر: الإتيان: ٤٣/٣، التحب علم النفس : ص ٣١٤، علوم القرآن: للقطان: ص ٢١٧.

(٢) انظر: الإتيان: ٤٣/٣، التحب علم النفس : ص ٣١١، علوم القرآن: للقطان: ص ٢١٧. وانظر: التحب شرح التحرير: ٢٣٨١/٥، ونسبه اِالبقي ، شرح الكوكب اِان : ١٦٨/٣.

(٣) جامع البيان: ٦٧٩/٨، وانظر: ٤٦٩/٣، ٦٤٥/٨، ٦٥٩/٩.

(٤) انظر: البحر اِيط الأصول: ١٩٢/٢، التوضيح: ١٧٣/١، ١٧٤.

(٥) انظر: البحر اِيط الأصول: ٢٣١/٢.

قال الزركشي: «وإن هجرت الحقيقة بالكلية يثبت لا ترداد العرف، فالعامة باز بالاتفاق»^(١).
وقد يكون اللفظ بازاً باعتبار اللغة وحقيقة باعتبار الشرع، فاقائق الشرعية ازات لغوية^(٢)، والعكس صحيح،
كما أن اللفظ قد يكون حقيقة لغوية وازاً بالنسبة إلى العرف: كلفظ الدابة إطلاقها على كل ما دب على الأرض؛
فإنه حقيقة لغوية، واز بالنسبة إلى العرف، كما أن الحقيقة العرفية قد تكون ازاً لغوياً: كلفظ الدابة إطلاقها على
ذوات الأربع؛ فإن الحقيقة عرفية، ولكنها از لغوي، ومثل ذلك الغائط^(٣)، وأما على جبر الاستعمال ما
كان معهوداً زمن التل، كما قال الطائي: «لأن كلام الذي خوطب به العرب، غ جائر توجيهه إلا إلى
المعروف يستعمل فيهم من معانيه، إلا أن تأ دلالة أو تقوم حجة على أن ذلك خلاف ذلك، ب التسليم»^(٤)،
و أما التوسع في وث الحقيقة واز، وإما اقتضت على ما يتعلق ببحثنا وفي الغرض فيه^(٥).
قال البقاعي: «والكلام الضابط فيما يؤول وما لا يؤول: أن النقلات أربعة أقسام: قطعي السند والدلالة، ظنيهما،
ظني السند قطعي الدلالة، عكسه: قطعي السند ظني الدلالة، فالأول ب اعتقاد ظاهره، ومن خالفه كفر، والبقية
ب اعتقاد ظواهرها ما تعارض، فإن عورضت بقطعي وجب العدول عن الظاهر إلى ما، فمن اعتقده كفر»^(٦).
لمص إلى أن النص الذي تاج إلى دليل أو قرينة خارجية ليفيد القطع هو ما مل فيه ابهم، والظاهر
والنص حسب اصطلاح البحث إذا وجد صارف ما عن اعتبادر، ولكن كيف يمكن الاستفادة التفسر
القطعي؟ أواب فيما يأت.

-
- (١) البحر ايط الأصول: ٢٢٧/٢، وانظر: التوضيح: ١٣١/١، التلويح: ١٧٣/١، ١٧٤، فتح الغفار: ١٤٨/١، وقد حكى الإجماع على أنه يصار
إلى باز إذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة.
- (٢) انظر: الإتيان: ١١٢/٣. وانظر: الإحكام: للآمدي: ٤٥/١-٤٧، رفع الحاجب: ٣٧٢/١، البحر ايط الأصول: ١٥٢/٢-١٥٩، التحب
شرح التحرير: ٢٨٩/٢-٤٩١.
- (٣) انظر: الإحكام: للآمدي: ٤٦/١، التحصيل: ٢٣٩/١، شرح الكوكب المنير: ١٥٣/١.
- (٤) جامع البيان: ١٦١/٧، وانظر: ٣٣٦/١، ٢٦٥/٧، ٤٠٦/٢٠.
- (٥) انظر: الحقيقة واز: الواضح: ١٢٧/١، ١٢٨، أصول: للزاري: ٢٨٥-٣٤٩، الإحكام: للآمدي: ٤٥/١-٧٤، التحصيل: ٢٢١/١-
٢٣٩، التوضيح: ١٣٢/١-١٥٤، معراج المنهاج: ٢١٧-٢٤٥، التلويح: ١٣٢/١-١٥٤، البحر ايط الأصول: ١٥٢/٢-٢٤٨، التقرير
والتحب: ٣/٢-٥٢، التحب: شرح التحرير: ٣٨٢-٤٧٨، فتح الغفار: ١٢٩/١-١٤٩، شرح الكوكب المنير: ١٤٩/١-١٩٨، إرشاد
الفحول: ١٣٤/١-١٦٢.
- (٦) نظم الدرر: ١٧٣/٢٠، وانظر: كشف الأسرار: ٨٤/١.

المطلب السابع: ما يفيد التفسير القطعي.

أولاً: ما يكون به البيان والتفسير:

التفسير بيان، وبيان ما يكون بالقول والفعل: كالكتابة والإشارة، قال ابن قدامة: «البيان يصل بالبيان بالكلام، وبالكتابة... وبالإشارة»^(١)، ولا ريب أن البيان بالكلام إنما يكون بواضح الدلالة على المراد، قال الطي: «الفصح كلام العرب أن يترجم عن ما من الكلام بما يفسر، وبما يصح عن العام، دون الترتيب عن المفسر بما مل، وبالعام عن ما»^(٢).

وقد يكون المراد دليلاً، قال الزركشي: «وز بيان القرآن بالقرآن... والسنة بالسنة، وتواتر منهما بالآخر، وما مل من أي القرآن والسنة اتواترة الواحد... وقد يقع بيان ما مل بالإمام»^(٣)، وقد يكون قرينة: كالسياق وغيره، قال ابن حجر: «وأما السياق والقرائن الدالة على مراد المتكلم، فهي إرشدة لبيان ما ملات وتعي ما ملات»^(٤).

ثانياً: الضابط العام للتفسير القطعي:

الضابط العام أن التفسير القطعي للنص ما مل يستفاد من دليل أو قرينة قطعية مدان المراد، ولا يكفي البيان بدليل ظني لاستفادة التفسير القطعي؛ لأن الظني لا ينتج إلا ظنياً. فإذا بين ما مل حسب اصطلاح النفية بقطعي، فما لم يسمونه مفسراً، وأما إن بظني فيسمونه مؤولاً، قال ابن أم الج: «وإنفية قالوا: إن كان البيان شافياً بقطعي فمفسر؛ أي ما مل حينئذ مفسر: كبيان الصلاة والزكاة، أو كان البيان شافياً بظني، فمؤول؛ أي ما مل حينئذ مؤول... أو كان البيان غير شاف خرج ما مل عن الإجمال إلى الإشكال؛ لأن خفاء الإشكال دون الإجمال»^(٥).

وكذلك غير ما مل من خفي الدلالة، والظاهر إذا صرف عن ظاهره بقطعي، فإنهم يسمونه مفسراً أيضاً، جاء التقرير والتحب: «ويقال المفسر أيضاً ما بين المراد منه بقطعي: كما تواتر ما فيه خفاء من الأقسام الآتية للمفرد باعتبار خفاء دلالة ما عدا التشابه منها؛ وهو ما في واشكال ما مل؛ ما ستعلم من أن التشابه لا يلحقه

(١) روضة الناظر: ص ١٨٤، وانظر: التقرير والتحب: ٤٧/٣.

(٢) جامع البيان: ٢٢٣/٩، وانظر: قواعد التفسير: ٦٧٦/٢.

(٣) البحر المحيط: الأصول: ٤٨٩/٣.

(٤) فتح الباري: ١٨٤/٤، ١٨٥، وانظر: قواعد التفسير: ٦٧٧/٢.

(٥) التقرير والتحب: ٢١١/١، وانظر: كشف الأسرار: ٥٤/١، التلويح: ٢٣٨/١، تيسر التحرير: ١٦٢/١.

البيان هذه الدار على ما هو اختار^(١)، وافسر عندهم قطعي الدلالة؛ لأنه لا تمل غايات تبادر أصلاً. أما المهور فيسمون الحمل إذا بين بقطعي أو ظني مبيناً ومفسراً، قال ابن أم الجاج: «لكن ما يقه بيان خرج عن الإجمال بالاتفاق، وفي مبيناً عندهم؛ أي الشافعية»^(٢)، ولا يسمونه نصاً ولو بين بقطعي، قال الرازي: «الحمل مع البيان لا يسمى نصاً؛ لأن قولنا: "نص" عبارة عن خطاب واحد دون ما يقرن به؛ لأن البيان قد يكون غامضاً القول، والنص لا يكون إلا قولاً»^(٣).

وكذلك الظاهر إذا صرف عن ظاهره في مؤولاً عند المهور سواء بين بقطعي أو بظني، جاء التقرير والتحب: «ولا ينكر إطلاقه؛ أي المؤول على اصروف عن ظاهره قترض أيضاً أحد، فلا تنص به حنفي ولا شافعي»^(٤)، ولذلك قال محمد أم بادشاه^(٥): «فالمؤول له معنيان: أحدهما صوص بالنفية، والآخر مشترك بينهم وبينهم، غم، وقال الإمام الغزالي: إن التأويل احتمال يعضده دليل يصح به أغلب على الظن من المع الذي دل عليه الظاهر، وفيه مساهمة؛ لأن التأويل إما هو الحمل على الاحتمال المرجوح، لا نفسه فإنه شرطه، إذ لا يصح حمل اللفظ على ما لا تمل، ويرد على عكسه التأويل المقطوع به، ولكن دفعه بأنه اكتفى بذكر الأدلة، فيعلم الأعلى بالطريق الأول، إلا أنه ذكر الحق التفتازاني أن التأويل ظن بالراد، والتفسي قطع به»^(٦).

وإن كان يفهم من كلام الغزالي أن اصروف عن ظاهره بقطعي يسمى نصاً، فقد قال: «وربما هو نص: كقوله: ... وَالْحَفِظَتِ [الأحزاب: ٣٥]، بعد قوله: وَالْحَفِظَتِ فُرُوجَهُمْ [الأحزاب: ٣٥]، از حفظ الفرج على اصوص، وهو نص مقصوده»^(٧)، إلا أن يكون مراده أن له قوة النص من حيث إنه قطعي. وعلى أي حال، فلا مشاحة الاصطلاح، فالمهور يتفقون مع النفية على أن التمل يفسر بعينه نفساً قطعياً إذا بين بقطعي، فقد قال الرازي: «واعلم أن الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليق من هذه الدلائل اللفظية، إلا إذا اقترنت ما قرأت تفيد اليق، سواء كانت تلك القرائن مشاهدة، أو كانت منقولة إلينا بالتواتر»^(٨)، ولكن أبين القطعي قسماً: دليل وقرينة.

(١) التقرير والتحب: ١٩٢/١، وانظر: تيسر التحرير: ١٣٧/١.

(٢) التقرير والتحب: ٢١١/١. وانظر: إلهان علوم القرآن: ٢١٥/٢. وهم يذكرون أنه مقابل الحمل، انظر: الإتيان: ٤٩/٣، وانظر: التحب علم النفس: ص ٣٠٠.

(٣) أصول للرازي: ١٥١/٣.

(٤) التقرير والتحب: ١٩٩/١، وانظر: إلهان علوم القرآن: ٢٠٥/٢، ٢٠٦، الإتيان: ٨٤/٣.

(٥) هو محمد بن موداعروف بأمر بادشاه البخاري، مفسر، أصو، فقيه حنفي، صو، فق، نزيل مكة، توفي حدود (٩٧٢هـ)، وقيل: عام (٩٨٧هـ). انظر: كشف الظنون: ٤٥١/١-٨٥٥، هدية العارفين: ٢٤٩/٢، الأعلام: ٤١/٦، معجم المؤلفين: ١٤٨/٣، ر: ١٢٢٩٠.

(٦) تيسر التحرير: ١٤٣/١.

(٧) انخول: ١٦٦/١، ١٦٧.

(٨) أصول للرازي: ٤٠٨/١، وانظر: البحر المحيط: ٣٩/١، التحب شرح التحرير: ٧١٢/٢، ٧١٣. وانظر: أبحار الأفكار: ٣٢٦/٤.

ثالثاً: الدليل:

أما لغةً، فيطلق على معنى : الأول: ارشاد إ ا طلبوب، فيكون ع الدالّ، فعيل ع فاعل، والثا : العلامة منصوبة معرفة ا طلبوب، فهو فعيل ع مفعول: كالعا دلالة على ا الق، وعليه، فالدالّ هو الناصب لذلك الدليل^(١). واصطلاحاً: «ا وصل بصحيح النظر فيه إ ا طلبوب»^(٢).

والأصوليون يطلقون الدليل على ما يشمل القطعي والظني، وعلماء الكلام صونه بالقطعي، وأما الظني فيسمونه أمارة^(٣)، قال ا وب: «وهذا اختلاف هين ادرك»^(٤).

ويقسم الأصوليون الدليل إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: الدليل السمعي: ويشمل الكتاب والسنة والإماع والاستدلال عند الفقهاء، وأما عند اتكلم : فيشمل الكتاب والسنة والإماع فقط^(٥)، ويشتمل على القطعي والظني^(٦).

الثاني: الدليل العقلي: «وهو ما دلّ على ا طلبوب بنفسه من غ احتياج إ وضع: كدلالة ا دوث على ا دث»^(٧)، ومنه القطعي والظني^(٨).

الثالث: الدليل الوضعي: كدلالة الألفاظ على معانيها، فإنه يستفاد من وضعها لتلك اعا ، وكدلالة ا عجزات على صدق الأنبياء، ودلالة ا شروط على وجود الشرط، والسبب على وجود ا سبب^(٩).

وبناء على ا ع اللغوي الأول، فهذه أدلة ع أنها تدلّ بذّا على ا طلبوب، وعلى ا ع الثا ، فهي ع أن ا تعا نصبها علامات تدلّ على اراد^(١٠).

وعليه، فالدليل هو النص من الكتاب والسنة إضافةً إ الإماع، وإن كان بعضهم يعبر عن السمعي بالقرينة،

=

شرح ا وائف: ٢٠٩/١. وانظر: روح اعا : ١٤١/١.

(١) انظر: شرح تصرا انتهى الأصو : للعضد الإي: ١٢٤/١، البحر ايط : الأصول: ٣٤/١، التجب شرح التحرير: ١٩٣/١-١٩٦.

(٢) البحر ايط : الأصول: ٣٥/١، وانظر: التلخيص : الأصول: ١١٥/١، التجب شرح التحرير: ١٩٧/١.

(٣) انظر: التلخيص : الأصول: ١٣١/١، ١٣٢، ا صول: للرازي: ٨٨/١، البحر ايط : الأصول: ٣٥/١، التجب شرح التحرير: ١٩٨/١.

(٤) التلخيص : الأصول: ١٣٢/١.

(٥) انظر: البحر ايط : الأصول: ٣٦/١، التجب شرح التحرير: ١٩٦/١.

(٦) انظر: التلخيص : الأصول: ١٣٣/١.

(٧) البحر ايط : الأصول: ٣٦/١، ٣٧، وانظر: التلخيص : الأصول: ١٢٠/١، شرح الكوكب ان : ١٢٥/١.

(٨) انظر: التلخيص : الأصول: ١٣٣/١.

(٩) انظر: السابق: ١٢٠/١، البحر ايط : الأصول: ٣٧/١، شرح الكوكب ان : ١٢٥/١.

(١٠) انظر: التجب شرح التحرير: ١٩٦/١.

كما قول الزركشي: «والرافع لذلك الاحتمال فرائن لفظية ومعنوية: واللفظية تنقسم إلى متصلة ومنفصلة»^(١)، كما يعبر بعضهم عن الإجماع بالقرينة: كقولنا: «وقد تكون القرينة إما إجماعاً وإقتضاء عقل، أو ما معناها»^(٢)، وهذا من باب التجوز، أو هو اصطلاح، ولا مشاحة فيه.

وأما القياس، فلا مجال له في تعييد الإرادة، وإنما يصلح دليلاً لاستنباط أحكام للقضايا المسكوت عنها بإقناعها بنصوص عليها إجماعاً مع اشتراكهما في العلة، وهذا لا سبيل إليه بنفس النصوص وبيان المقصود، وإما ما يحتاج إليه تعدية حكم إجماع قضية لا نص فيها.

أما القرينة وأنواعها في الكلام عنها أول الفصل الثالث، وأما الآن فإننا نبحث بنفس القطعي الذي يستفاد من الكتاب والسنة والإجماع.

(١) إلهان علوم القرآن: ٢١٤/٢-٢١٦.

(٢) إلهان الأصول: ٤١٥/١.

المبحث الثاني: التفسير الذي دل عليه قطعي القرآن.

إن ا - تكفل ببيان القرآن الكر ، فبعضه بين بنفسه كما تقدم الفصل الأول، وبعضه تمل لكن بينه القرآن نفسه، أو بينه الذ < سنته، فإن ذلك من وظائف السنة كما قال ا جلا جلاله: وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ [النحل: ٤٤]، وبعضه يبينه أهل العلم^(١).
فأما القطعي من تفسير القرآن للقرآن، فبيان ا طالب الآتية:

المطلب الأول: تعريف تفسير القرآن للقرآن، ومكانته.

المطلب الثاني: أنواع تفسير القرآن بالقرآن.

المطلب الثالث: القطعي من تفسير القرآن لظاهره.

المطلب الرابع: القطعي من تخصيص خاص القرآن لعامه.

المطلب الخامس: القطعي من تقييد مقيّد القرآن لمطلقه.

المطلب السادس: القطعي من بيان القرآن لمجمله.

(١) انظر: ا هان علوم القرآن: ١٨٣/٢، ١٨٤، تفسير القرآن بالقرآن: د. أ د ا يدي: ص ١٥.

المطلب الأول : تعريف تفسير القرآن للقرآن ، ومكانته .

إنّ تفس القرآن بالقرآن هو أفضل طرق التفس ، قال ابن تيمية : « فإن قال قائل : فما أحسن طرق التفس ؟
فأجاب : إن أصح الطرق ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن ؛ فما أبلغ مكان ، فإنه قد فسر موضع آخر ، وما
اختصر مكان ، فقد بسط موضع آخر »^(١) ، وقال ابن القيم : « وتفس القرآن بالقرآن من أبلغ التفاس »^(٢) ،
وقال الشنقيطي : « بيان القرآن بالقرآن ؛ لإجماع العلماء على أن أشرف أنواع التفس وأجلها تفس كتاب
بكتاب ؛ إذ لا أحد أعلم بكلام الله جل وعلا من الله جل وعلا »^(٣) .

وقد تتابع العلماء على ذكره أنواع التفس ، ومنهم من ضمنه كتابه : كابن جرير الطبري "جامع
البيان" ، وابن كثير "تفس القرآن العظيم"^(٤) ، ومنهم من أفرده بالتأليف : كالشنقيطي "أضواء البيان
إيضاح القرآن بالقرآن"^(٥) .

لكن لا بد تعريفاً واضحاً له ، ويرى بعض الباحث أن السبب ذلك أمران :
الأول : أم ذكروا أمثله وأنواعه ، فيكون ذلك تعريفاً بائال .

الثاني : الاستغناء عن تعريفه بتعريف التفس ؛ فإنه نوع منه ، ومدار تعريف التفس على البيان^(٦) ، فيمكن
تعريف تفس القرآن بالقرآن بأنه : « بيان القرآن بالقرآن »^(٧) ، وهذا واضح .

المطلب الثاني : أنواع تفسير القرآن بالقرآن .

لتفس القرآن بالقرآن أنواع بالاعتبارات الآتية :

أولاً : من حيث الموضوع :

عد الشنقيطي له أنواعاً كثة ، وقال : « واعلم أن أنواع البيان المذكورة هذا الكتاب المبارك كثة »

(١) مقدمة أصول التفس : لابن تيمية : ص ٨٤ ، ٨٥ . وانظر : تفس ابن كثير : ٦/١ ، ونقل كلام ابن تيمية بلفظه ، إل هان علوم القرآن : ١٧٥/٢ ، ونقل

كلام ابن تيمية بنصه ، شرح مقدمة ابن تيمية : ص ٢٧١ ، فصول أصول التفس : ص ٢٢ ، قواعد التفس : ١٠٩/١ ، تفس القرآن بالقرآن : ص ١٥ ، ١٦ .

(٢) التبيان أقسام القرآن : لابن القيم : ص ١٧٥ ، تفس القرآن بالقرآن : ص ١٦ .

(٣) أضواء البيان : ٨/١ .

(٤) انظر : فصول أصول التفس : ص ٢٢ ، تفس القرآن بالقرآن : ص ٣٢ .

(٥) وكذلك الصنع : "مفاتيح الرضوان تفس الذكر بالآثار والقرآن" ، وثناء الندي : "تفس القرآن بكلام الر ن" ، انظر : فصول

أصول التفس : ص ٢٢ ، ٢٣ ، تفس القرآن بالقرآن : ص ٣٣ .

(٦) انظر : تفس القرآن بالقرآن : ص ١٨ ، ١٩ .

(٧) تفس القرآن بالقرآن : ص ١٩ .

جداً»^(١)، لكن هذه الأنواع تعود إلى نوع : الأول: بيان المل : ذلك بيان ابهم، واشترك، والثا : صرف اللفظ عن ظاهره إلى مع آخر، المل ذلك صيغ العام وتقييد المطلق، قال مساعد الطيار: «ومن البيان نفس لفظة غريبة بلفظة أشهر منها، وبيان المل، و صيغ العام، وتقييد المطلق، وبيان الناسخ للآية المنسوخة، وكل ما كان فيه بيان آية بآية فهو من نفس القرآن بالقرآن»^(٢).

ثانياً: من حيث المصدر: وهو قسمان:

الأول: ما كان مرفوعاً إلى الله، ويبحث البحث الآ : النفس القطعي استفاد من السنة القطعية^(٣).
الثا : ما يعرف بالنظر والاستدلال: وذلك مل آية على أخرى، أو بعض آية على بعض أخرى^(٤)، وهذا هو المقصود هذا البحث: لأن الأول يؤول إلى بيان القرآن بالسنة.

ثالثاً: من حيث اتصال المبيّن وانفصاله:

قد يكون ابين متصلاً بابين سياق الآية أو الآيات، وقد يكون منفصلاً عنه آية أخرى ليست سياق ابين، سواء كانت السورة ذال أو سورة أخرى، قال الزركشي: «وقد يكون بيانه واضحاً وهو أقسام: أحدها: أن يكون عقبه»^(٥)، قال: «الثا : أن يكون بيانه منفصلاً عنه السورة معه، أو غ ه»^(٦).
وعليه، فيكون البيان بالسياق نوعاً من بيان القرآن بالقرآن، كما فعل من ذكره أنواع بيان القرآن بالقرآن^(٧)، ولك أفردته فصل القرائن؛ لأنه وسعته وإفراده بالبحث من قبل كثير من الباحثين، ولا مشاحة الاصطلاح. ويكون المقصود من نفس القرآن للقرآن هذا البحث: بيان آية أو بعضها، بآية أو بعضها لا تكون سياق الآية ابينة، سواء كانت السورة نفسها أو غ ها.

رابعاً: من حيث الوضوح وعدمه:

مادام نفس القرآن للقرآن منه ما يعرف بالنظر، فقد يكون واضحاً يث لا تاج إلى كعب عناء معرفته، وقد

(١) أضواء البيان: ٩/١، وانظر: ٣٨/١.

(٢) شرح مقدمة ابن تيمية: ص ٢٧٥، لكن قوله: «وبيان الناسخ للآية المنسوخة». فيه نظر: فإن النسخ تلف فيه؛ أهو بيان أو رفع؟ فامهور رفع، وانفية بيان.

(٣) انظر: نفس القرآن بالقرآن: ص ٢٠.

(٤) انظر: السابق: ص ٢١.

(٥) إلهان علوم القرآن: ١٨٦/٢، وانظر: ٢١٥/٢، نفس القرآن بالقرآن: ص ٣٨، ٣٩. وانظر: كشف الأسرار: ٥٠/١.

(٦) إلهان علوم القرآن: ١٨٨/٢، وانظر: ٢١٥/٢، نفس القرآن بالقرآن: ص ٣٩.

(٧) انظر: نفس القرآن بالقرآن: ص ٦١.

يكون خفياً فيحتاج إلى نظر دقيق، وبناء عليه، فإن منه ما يكون بياناً فاطعاً، ومنه ما يكون ظنياً^(١). ولكن قال عثمان السبتي: «وتفسد القرآن بالقرآن يعد أقوى أنواع التفسد، إلا أنه لا يقطع بصحته إلا إن كان الذي فسر الآية بالآية رسولاً >، أو وقع عليه الإجماع، أو صدر عن أحد الصحابة و يعلم له الف، وأما ما عدا هذه الصور، فإنه لا يزم بصحته؛ لأنه اجتهد من قائله طئ فيه ويصيب، مع أن الطريقة التي سلكها من حيث أبدأ صحيحة، لكنه قد طئ التطبيق»^(٢)، وهذا الكلام نظر من وجوه:

الأول: ليس كل ما ورد عن النبي > من تفسد القرآن بالقرآن قطعياً؛ لأن منه ما ورد بطريق الآحاد الظني. الثاني: ما صدر عن أحد الصحابة و يعلم له الف يعود إلى الإجماع السكوي، وهو تلف حجيته أصلاً، مع اختلاف القائل حجيته كونه قطعياً أو ظنياً، والقائلون بقطعيته يعدوا نظرية.

الثالث: ليس كل ما توصل إليه الباحث إليه بالنظر ظنياً، فمنه ما يكون قطعياً: كالقياس الذي يقطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع كما هو معروف أصول الفقه، وسنذكر صوراً نص العلماء على قطعيتها، ومن ذلك أن يذكر عام آية، وتذكر بعض أفرادها تلك الآية أو أخرى، فإنها تدخل قطعاً ذلك العام، ومن ذلك ما كان من قبيل السؤال عن شيء أو باب عنه، وما دلّ قطعي العقل عليه: كالقطع بأحد ما لتعينه.

الرابع: إن رد نفي أن يكون الظاهر أراد هو نوع من التفسد، ويكون قطعياً إن كان الصارف قطعياً، وإن يعرف الظاهر على سبيل القطع، فيكون تفسد قطعياً من حيث بيان عدم إرادة الظاهر. وإذا صح ذلك، علم أن من تفسد القرآن للقرآن ما يقطع به بطريق النظر، وذلك إذا كان مبنياً على مقدمات قطعية؛ إذ القطعي ينتج القطعي. وسياً بيان التفسد القطعي للقرآن الكرم طالب الآتية.

المطلب الثالث: القطعي من تفسير القرآن لظاهره^(٣).

تقدم أن لا يقطع به من التفسد إلا ببيان خارجي تفسد الظواهر القرآنية الصروفة عن ظاهرها، فقد يكون الدليل الصارف للفظ عن ظاهره آية قرآنية، ولكن بعد صرف اللفظ عن ظاهره تنتج حالتان:

الأولى: أن يكون أحد ما إما متعيناً؛ بأن لا يوجد غم، فيفسر به الظاهر تفسد قطعياً، قال السبكي بيان أسباب الإجماع: «و تعدد ما بعد منع الحقيقة؛ لدليل قام على انتفائها، وبعد تكافؤ ما زات، وإلا فلو ترجح أحد ما بشهرة أو غمها تعين، ولا إلى»^(٤)، ويكون ذلك نظراً لفسر الذي استفيدت قطعياً تفسد ه من كونه لا يدل إلا على مع واحد.

(١) انظر: إل هان علوم القرآن: ١٨٦/٢-١٨٨، شرح مقدمة ابن تيمية: ٢٧١، ٢٧٢، تفسد القرآن بالقرآن: ص ٢٠، ٢١، ٣٨، ٤١.

(٢) قواعد التفسد: ١٠٩/١.

(٣) انظر: أضواء البيان: ١٧/١.

(٤) رفع الإجماع: ٣٨١/٣.

الثانية: أن يتعدد اِاز، فيحتاج حينئذٍ إ قرينة خارجية دد اِراد، قال الرازي: «الأصل الكلام له على حقيقته، فإن قام دليلٌ منفصلٌ على أنه يتعدّر له على حقيقته، فحينئذٍ يتعين صرفه إ اِازه، فإن حصلت هناك اِازات يتعين صرفه إ اِاز معيّن إ لا إذا كان الدليل يوجب ذلك التعيّن»^(١)، وقال السبكي: «التخصيص أو من اِاز؛ لأن الباقي من أفراد العام بعد التخصيص متع ، لاف اِاز، فإنه ربما يتعين؛ لأنّ اللفظ وضع ليدلّ على اِاع اِقيقى، فإذا انتفى بقرينة، افتقر صرف اللفظ إ اِاز إ تأمل؛ لاحتمال تعدد اِازات، ولا يقال: اللفظ لا يصرف عن اِقيقة إلا بقرينة، وتلك القرينة دي إ اِاز، فأين التأمل بعد القرينة؟ لأننا نقول: قد يى القرينة بصرف اللفظ عن ظاهره من غ تعرض إ تبدي اِقصود»^(٢)، وهنا حالات:

الحالة الأولى: إذا وردت آيةٌ قطعيةٌ الدلالة على مع يوهّم التناقض مع ظاهر آية أخرى: فنقطع حينئذٍ بصرف ذلك الطاهر إ مع اِازى، قال ابن عاشور: «وأيّ ما كان فتأويل الآية متعين؛ لأنّ ظاهرها تعارضه الأدلة القاطعة على أنّ إسلام الكافر مقبول، ولو تكرر منه الكفر»^(٣)، ومراده من "متع"، أنه لا يصح غ ه، بدليل قوله موضع آخر: «لكن ذلك احتمالٌ غ متعين؛ لأنه تمل أيضاً أن تكون اِملة استثناءً»^(٤).

وهذا كما هو معروف من باب رد الآيات اِتملة إ الآيات اِحكمة واضحة اِاع ، وهذا يقول القرط : «وقد وجدنا هذه الآية اِتملة للمعا ، فحملها على موجب الآيات اِحكمات متعين»^(٥).

أ- فإن كان لها معنى مجازيٌّ واحدٌ تعيّن، ووجب صرف اللفظ إليه وفسر به قطعاً: ومثال ذلك: قوله - : قُلْ أَنتُمْ لَكُمْ كُفْرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَاداً ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿١﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رُوسَى مِنْ فَوْقِهَا وَبَرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلنَّاسِ لِيَوْمَينِ [فصلت: ٩، ١٠]، إ قوله - : فَفَضَّلْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ [فصلت: ١٢]، فيكون موع خلق السماوات والأرض اِانية أيام؛ لأنّ ظاهر قوله أ : فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ ، أنها أيام مستقلة، وذلك معارض لقوله - : وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ [ق: ٣٨].

وإواب أن قوله: فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ ، يع مع اليوم اِتقدم قوله: خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ ، فيكون اِلق والتقدير أربعة أيام، لا أنّ التقدير فردة أربعة، أضاف إليها يوم قوله: فَفَضَّلْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ [فصلت: ١٢]، فيحصل ستة أيام^(٦)، وهذا اِاع اِازى هو اِراد قطعاً؛ لأنه متعين لدرء هذا التعارض

(١) مفاتيح الغيب: ١٤/٢٧.

(٢) الإاج: ٣٣٣/١، ٣٣٤، وانظر: البحر اِيط اِأصول: ٢٤٥/٢.

(٣) التحرير والتنوير: ٣٠٥/٣.

(٤) السابق: ٢٢٢/١١.

(٥) اِامع لأحكام القرآن: ٤٤/٥.

(٦) انظر: اِلهان علوم القرآن: ٦٣/٢. وانظر: تفسير القرآن العزيز: ١٤٦/٤، الكشاف: ٣٦٩/٥، ٣٧٠، زاد اِاس : ٢٤٤/٧، لباب التأويل:

١٠٥/٦، اِواهر اِسان: ٤٦٥/٧، اللباب: ١٠٦/١٧، روح اِاعا : ١٠١/٢٤، أضواء البيان: ١٢٥/٧، ١٢٦.

اتوهم، قال الشنقيطي: «وهذا النفس الذي ذكرنا الآية لا يصح غ ه ال»^(١).

ب- وأما إن كان ذلك الظاهر محتملاً لأكثر من معنى مجازيٍّ على التساوي، فيكون من المجمل الذي يحتاج إلى البيان بالأدلة والقرائن، وإن كان أحدها أقرب فهو الأرجح: قال الرازي: «أعوا على أنه م تعذر العمل باقيقة، وحصل للحقيقة إازان أحداً أقرب إا قيقة والثا أبعد، فإنه ب ل اللفظ على إاز الأقرب»^(٢)، ولكن إا ل نقطع بأن إا الظاهر غ مراد قطعاً، وإراد قطعاً هو مع إازي، وإن كنا لا نعلمه بعينه على سبيل القطع إلا بورود نص قطعي بيينه^(٣)، ومن ذلك:

١- آيات الصفات إا تقدم ذكرها، نقطع بعدم إرادة إا الظاهري منها؛ لتعارضه مع النص القطعي قوله أ: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ [الشورى: ١١]، وقوله: وَكَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ [الإخلاص: ٤]، ولكننا لا ندعي القطع دلالة واحد منها على مع إازي بعينه؛ لوفوق الاختلاف إمكان تأويلها أصلاً.

٢- قوله - : اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ [الزمر: ٦٢]، قطعي دلالة على أن إا ل ق ع إاد الأشياء من عدم هو - وحده، فلا يكون قوله - حكايةً عن إبراهيم إنكاره على قوم: وَخَلَقُوا لِفَكَا [العنكبوت: ١٧]، مولاً على ظاهر إا ل ق؛ وهو إاد من عدم قطعاً، ويؤول ع : تكذبون كذباً، فيكون لمقون من الاختلاق، وهو الكذب، أو يقولون كذباً ادعاءً من دون إا ، أو تصورون كذباً بنحت الآمة من الأصنام^(٤).

فتكون آية من القرآن قد فسرت أختها نفساً قطعياً، حيث أبانت أن الظاهر غ مراد حتماً، وإراد هو مع إازي^(٥)، ولكنه غ عدد لتعدد إا إازية إا تملة.

الحالة الثانية: إذا تعارض ظاهر آية أو أكثر، فنقطع حينئذ بصرف الظاهرين أو أحداً إا مع إازي:

أ- فإما أن نقطع بالمعاني التي صرف الظاهر إليها لتعيينها: وذلك إذا تردد إاز ب معني مثلاً، فبطل أحد إا فتنه الآخر، كما يتب من نصوص كثة للمفسرين: كقول الرازي: «ومسمى اللقاء مشترك ب الوصول إا كاً، وب الوصول بالرؤية، وقد تعذر الأول، فتعين الثا»^(٦).

(١) أضواء البيان: ١٢٥/٧. وانظر: نفس القرآن بالقرآن: ص ٥٣.

(٢) مفاتيح الغيب: ١٥٨/١، وانظر: اللباب: ٢٣٥/١، روح إا : ١١٣/٢٩.

(٣) انظر: إا صول: للرازي: ١٥٧/٣، الإحكام: للآمدي: ١٤/٣، معراج إناهج: ٤٠٦/١، رفع إاجب: ٣٨١/٣، البحر إا يط الأصول: ٤٥٩/٣، ٤٦٠، التجب شرح التحرير: ٢٧٥٨/٦، إرشاد الفحول: ٧٢٨/٢. وانظر تعدد وجوه إاز: البحر إا يط الأصول: ٢٣٢/٢، ٢٣٣. وانظر الترجيح ب وجوه إاز: البحر إا يط الأصول: ٢٤٨/٢.

(٤) انظر: نفس الصنعا: ٩٦/٢، نفس ابن أ حا : ٣٠٤٤/٩، نفس السمعا: ١٧٣/٤، مفردات الراغب: ص ١٥٧، معا الت يل: ٢٣٦/٦، إا رر الوجيز: ٣١١/٤، زاد إا س : ٢٦٤/٦، إامع لأحكام القرآن: ٣٣٥/١٣، لباب التأويل: ١٩٠/٥، البحر إا يط النفس : ١٤١/٧، إا واهر إا سان: ٢٩١/٤، اللباب: ٣٢٧/١٥، إرشاد العقل السليم: ٣٤/٧، فتح القدير: ١٩٧/٤.

(٥) انظر: إا هان علوم القرآن: ٥١/٢، الإتيان: ٨١/٣.

(٦) مفاتيح الغيب: ٦٠/٢٤، وانظر: ٢٢/٤، ١٥٨/٩، ٣٨/٢١، ٧٢/٣١، اللباب: ٥٠٦/١٤، روح إا : ٣٧/١٤، ٩٣/١٥، ٨٩/١٦.

ومن أمثلة ذلك: الآيات خلق آدم: كقوله - عنه أنه خلقه: خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ [آل عمران: ٥٩]، ومرة: مِنْ صَلْصَلٍ مِنْ حَمَلٍ مَسْنُونٍ [جر: ٢٦]، ومرة: مِّن طِينٍ لَّزِيبٍ [الصفات: ١١]، ومرة: مِنْ صَلْصَلٍ كَالْفَخَّارِ [الر: ١٤]، والصلصال هو اليابس من الط الذي يصوت إذا ضربه شيء، فإذا مسته النار فهو الفخار، والما هو الذي تغ لونه فاسود، وتغت رائحته مكثه الماء^(١)، فإما مل على اختلاف الأطوار قطعاً؛ لتعين ذلك؛ فالأصل أنه من ترابٍ، فمزج التراب بالماء فصار طيناً لازباً يعلق بيد لامسه، مكث دهرًا > تغير لونه فصار أبيض الط فصار صلصالاً كالفخار^(٢).

ويقال مثل ذلك قول الله: وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ [آل عمران: ٤٩]:

فقوله: أَنِّي أَخْلُقُ ، فيه نسبة إلى خلق عيسى × ، وهو متردد بمعنى : الإبداع من عدم، والتقدير بإبداع شيء من آخر، فلما قضت النصوص القطعية باستحالة الأول، تعين التثنية قطعاً، قال الواحدي^(٣): «أي أقدر وأصور»^(٤). ولذلك قال الراغب^(٥): «وأما الذي يكون بالاستحالة فقد جعله الله تعالى بعض الأحوال: كعيسى حيث قال: وَإِذْ نَخَلُّ مِنْ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي [إئدة: ١١٠]، والمخلق لا يستعمل كافة الناس إلا على وجه : أحد : مع التقدير... والثانية : الكذب»^(٦).

ب- وإما أن لا نقطع بتعيين أحد تلك المعاني، ويتوقف ذلك على دليل خارجي يعينها، وإن كنا نقطع بوجود صرف الظاهر عن ظاهره وتفسه هـ ازي غ متعين إلا بدليل^(٧)، ومن ذلك:

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٨/٨٤، أضواء البيان: ٣/١٧٢.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٨/٦٧، اللباب: ١١/٤٥١، أضواء البيان: ٣/١٧٣، ١٧٤. وانظر: إل هان علوم القرآن: ٢/٥٤، ٥٥، الإتيان: ٦/٧٦٧، ٧٧، النفس وافسرون: ١/٣٢، قواعد النفس: ١/١٢٨.

(٣) هو أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد، الواحدي، دث، مفسر، وي، أديب، من رؤوس علماء العربية، أصله من ساوة بالري وذان، ولد ببغداد، وتوفي عام (٤٦٨هـ). انظر: س أعلام النبلاء: ١٨/٣٣٩، ١٦٠، مرآة النان: ٣/٧٤، طبقات الشافعية الكي: ٥/٢٤٠، ٢٤٠، رعة: ٤٩٤، البلغة: ص ١٤٥، ٢٢٦، طبقات افسرين: للسيوطي: ص ٧٨، ٧٠.

(٤) الوجيز: ١/٢١١، وانظر: نفس السمع: ١/٣٢٠، الكشف: ١/٥٦٠، الوجيز: ١/٤٣٨، زاد المس: ١/٣٩١، مفاتيح الغيب: ٨/٤٩، اامع لأحكام القرآن: ٤/٩٣، أنوار الله يل: ٢/٤٢، مدارك الله يل: ١/٢٤٠، لباب التأويل: ١/٣٤٩، البحر ايط: النفس: ٢/٤٨٧، اللباب: ٥/٢٤١، إرشاد العقل السليم: ٢/٣٨، روح البيان: ٢/٣٠، روح المعاني: ٣/١٦٨، التحرير والتنوير: ٣/٢٥٠.

(٥) أبو القاسم الحسن بن محمد بن الفضل، المعروف بالراغب الأصفهاني [أو الأصبها]، مفسر، أديب، لغوي، حكيم، من أذكىاء المتكلمين، سكن بغداد، لا يعرف تاريخ مولده، ولا يعرف تاريخ وفاته بدقة، فذكر الزركلي، وعمر كحالة أنه عام (٥٠٢هـ-)، وذكر الأدنه وي أنه عام (٦٨٩هـ-)، أو (٦٩٠هـ-). انظر: س أعلام النبلاء: ١٨/١٢٠، ١٢١، ٦٠، الوا بالوفيات: ١٣/٢٩، ٣٦٩، البلغة: ص ٩١، ١١١، طبقات افسرين: للأدنه وي: ص ٣٠٠، ٣٨١، ص ٤٤٠، ٦٣١، الأعلام: ٢/٢٥٥، معجم المؤلف: ١/٦٤٢، ٤٨٤٧.

(٦) مفردات الراغب: ص ١٥٧.

(٧) انظر: أصول: للرازي: ٣/١٥٧، الإحكام: للآمدي: ٣/١٤، معراج النهاج: ١/٤٠٦، رفع الحاجب: ٣/٣٨١، البحر ايط: الأصول:

١- قوله - انقلاب عصا موسى: فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ [الأعراف: ١٠٧]، والثعبان أية الكبة، و موضع آخر: يَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ [النمل: ١٠]، وإمان أية الصفة، فيحمل على حال: فهي ثعبان حال عظمها، وجان حال خفة حركتها وسرعتها، بدليل لفظ: "تهتز"، و"كأنها"، فدل على أنها ليست حية صفة وإنما اهتزازها يشبهها^(١)، وكن لها على أنها كانت صفة أول الأمر، فتورمت > صارت ثعباناً عظيماً^(٢).

٢- قوله - : الَّذِينَ تَوَفَّيْتَهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ [النحل: ٢٨]، وها من الآيات التي تنسب التوفي إلى الملائكة، مع قوله أ: قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي ذُكِّرَ بِكُمْ [السجدة: ١١]، وقوله أ: اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا [الزمر: ٤٢]، وها من الآيات التي تنسب التوفي إلى أ، فبهذه الظواهر تعارض، يدفع بأن نقول: إنما اتوا باعتبار خلقه للموت ووقوعه شيئته، كما قال - : قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ [اثية: ٢٦]، وقال: الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ [المك: ٢]، وملك الموت باعتبار أمره لأعوانه من الملائكة مباشرة العمل، أو مباشرة له مع مساعد م، والملائكة متوفون باعتبار مباشر العمل الروح، ومعاونتهم ملك الموت، أو أن الملائكة تتعاون مع ملك الموت ويتعاون منهم^(٣)، والذي يتوابع ملائكة الموت؛ لقوله أ: فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّيْتَهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُوتُ وُجُوهَهُمْ وَأَذْبَرَهُمْ [مد: ٢٧]، وقوله أ: وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ [الأنعام: ٩٣]، وقد يقال: "ملك الموت"، اسم جنس؛ أي ملائكة الموت، أو أنه مقيد بأنه الذي وكل بكم، فكل واحد وكل به ملك، لكن يردده قوله - : حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا [الأنعام: ٦١]، فظاهره أن كل واحد يتوفاه مع من الملائكة^(٤).

وظاهر من هذا المع تعدد وجوه المعالجة لهذه الظواهر. الحالة الثالثة: أن تدل آية هي نص موضوعها على أن العموم يتبادر آية أخرى غير مراد، وإنما أراد بعض أفرادها، فيكون النص العام من العام الذي أريد به الخصوص، وهو باز بالاتفاق، ومن أمثلة ذلك:

١- قوله أ: مَا نَذِرُ مِنْ شَيْءٍ أَنْتَ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْنَاهُ كَالرَّمِيمِ [الذاريات: ٤٢]، ظاهر يؤول بكل شيء لكم عليه بالذهاب؛ عارضته لقوله - : تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَكِنُهُمْ [الأحقاف: ٢٥]، فإنه نص أن

=

٤٥٩/٣، ٤٦٠، التحب: شرح التحرير: ٢٧٥٨/٦، إرشاد الفحول: ٧٢٨/٢.

(١) انظر: إل هان علوم القرآن: ٥٥/٢، الإتيان: ٧/٣. وانظر: تفسير القرآن العزيز: ٢٩٤/٣، ٢٩٥، مفاتيح الغيب: ٢٥/٢٢، التحرير والتنوير: ٢٢٨/١٩.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٥/٢٢.

(٣) انظر: إل هان علوم القرآن: ٦٤/٢. وانظر: جامع البيان: ٢٩٠/٩، معاني النيل: ١٥٨/٣، إمعان لأحكام القرآن: ٧/٧، البحر الريط

التفس: ١٥٢/٤، الباب: ١٩٧/٨، التحرير والتنوير: ٢٥٨/٣، أضواء البيان: ٦٥٦/٥-٥٥٨.

(٤) انظر: التحرير والتنوير: ٢٧٨/٧.

مساكنهم تدمر، ويؤول إلى ذلك العام، ويكون من العام الذي أريد به إلى صوص قطعاً^(١).

٢- ومثله لفظ "الناس"، من قوله - : يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفُسُهُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ [التحر : ٦]، فإنه عام الطائفة والعاصم، والقصود من بعض الناس؛ بدليل قوله أ : إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ [الأنبياء: ١٠١]، وغها من الآيات التي تدل على إامة بعض الناس من النار؛ وهم المؤمنون الطائعون، ويكون الأول من العام الذي أريد به إلى صوص قطعاً^(٢).

ولا ريب أن المقصود بالتفسي القطعي هنا، القطعي النظري الذي نتاجه نظر واستدلال وتص به أهل العلم بالتفسير، لا الضروري الذي لا نتاجه النظر ويعلمه العامة.

المطلب الرابع: القطعي من تخصيص خاص القرآن لعامة.

إن التخصيص هو من لمة تفس القرآن بالقرآن، قال مد حس الذه : «ومن تفس القرآن بالقرآن لم أطلق على المقيد، والعام على الخاص»^(٣)، وقال الزركشي مسألة بناء العام على الخاص: «واراد بالبناء صيصه وتفسه له إذا وجد نصان أحدهما عام والآخر خاص، والآخر متناهيان النفي والإثبات»^(٤)، ولكن هل يكون تفس العام بالخاص قطعياً؟

أولاً: معنى تخصيص العام:

التخصيص عند النفي تلف عنه عند المهور، فعند عامة النفية هو: بيان أن العام أريد به بعض أفرادها بدليلاً مستقلاً عنه، مقارنة له، فيشترط الخصص عندهم أن يكون مستقلاً عن الخصص، فالاستثناء والصفة والشرط والغاية مستقلة، فلا يكون صيصاً، وأن يكون مقارنة للعام الخصص، وأما الإخراج فبالمقارنة فليس صيصاً، وإما هو نسخ جزئي للعام بعض أفرادها^(٥).

وأما المهور فعرفوه بأنه: قصر العام على بعض أفرادها^(٦)، فالتخصيص عندهم يكون مستقلاً عنه، ومقارنة له، وذكروا أن الخصصات نوعان: متصلة ومنفصلة، فأما المتصلة: فالاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض من كل، وأما المنفصلة: فالنص من الكتاب والسنة، والإمام، والعقل، والاس.

(١) انظر: إلهان علوم القرآن: ٢٧٢/٢، وانظر: مدارك التل: ٢١٥/٤. وانظر: الإماج: ١٧٩/٢، التحب: شرح التحرير: ٢٦٣٨/٦.

(٢) انظر: الرسالة: ص ٦٢.

(٣) التفس: وافسرون: ٣٢/١، وانظر: تفس القرآن بالقرآن: ص ٤٤.

(٤) البحر: يط: الأصول: ٤٠٧/٣.

(٥) انظر: كشف الأسرار: ٣٠٦/١، التقرير والتحب: ٣٠٤/١.

(٦) انظر: التوضيح: ٧٤/١، رفع: ٢٢٧/١، التقرير والتحب: ٣٠٥/١، التحب: شرح التحرير: ٢٥٠٩/٦، شرح الكوكب: ٢٦٧/١.

ولا يعني هذا البحث اختصاصات متصله، فإما من البيان بالسياق كما اصطلاحنا، وإما يعني من اختصاصات انفصلة صيغ القرآن بالقرآن، قال الزركشي: «التخصيص يء تارة آخر الآية... وتارة أو... وقد يأخذ التخصيص من آية أخرى»^(١).

وإن كان انفية يسمون التخصيص بانفصل نسخاً جزئياً إلا أنهم يسمون النسخ بياناً، ففي التقرير والتجب: «وأما بيان التبديل فهو النسخ»^(٢)، وأما المهور فيسمونه رفعاً، قال ارداوي: «واختلف فيه: هل هو رفع، أو بيان انتهاء مدة الحكم؟ على قول: ذهب أكثر العلماء إلى أنه رفع الحكم»^(٣)، وعلى أي حال فانفية يوافقون المهور أن التخصيص بيان، وإن كان انسخ مراداً قبل ورود النسخ، واختص غ مراد أصلاً.

إذا تب ذلك نقول: اهل العلماء على جواز صيغ عموم الكتاب ثله خلافاً لبعض الظاهرية^(٤)، ومن ذلك:

١- قوله أ: وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ [البقرة: ٢٢٨]، قد خص عمومها بالياتسات، والصغات، وإامل قوله - : وَالَّتِي يَسْنَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ سَائِكُمْ إِنْ أَزْبَحْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّتِي لَمْ يَحْضَنْ [الطلاق: ٤]، وخص أيضاً عمومها الدال على ادخولها وغها بقوله - غ ادخولن: يَتَأَيَّاتُ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَالَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا [الأحزاب: ٤٩].

٢- قوله - : وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا [البقرة: ٢٣٤]. قد خص عمومها بقوله أ: وَأُولَئِكَ الْأَحْمَالُ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ [الطلاق: ٤]^(٥).

إغ ذلك من الأمثلة التي تركته خشية الإطالة^(٦).

ولكن السؤال: هل مل العام على اص مطلقاً، فيجعل اص مفسراً للعام؟

(١) إلهان علوم القرآن: ٢٢١/٢.

(٢) التقرير والتجب: ٥٣/٣، وقد عده بياناً فخر الإسلام و س الأئمة وموافقوهم، ويده القاضي أبو زيد، انظر: إغ الأصول: ص ٢٥٠، كشف الأسرار: ١٥٤/٣، التنقيح: ٦٧/٢، التوضيح: ٦٧/٢، فتح الغفار: ١٤٣/٢.

(٣) التجب شرح التحرير: ٢٩٧٤/٦، وانظر: البحر ايط الأصول: ٦٥/٤، واختاره، وعزاه إ الص ، والباغلا ، والشيخ أ إسحاق، والغرا ، والآمدي، وابن ااجب، وابن الأبياري.

(٤) انظر: أصول للرازي: ٧٧/٣، العقد انطوم: ٢٩٧/٢، رفع ااجب: ٢٠٤/٣، و لك ابن ااجب خلافاً، لكن قال السبكي: «وز صيغ الكتاب بالكتاب خلافاً لشذوذ...» و يصح فيها بذكر اخالص، وقد ذكرنا أم شذوذ، البحر ايط الأصول: ٣٦١/٣.

(٥) انظر: إلهان علوم القرآن: ٢٢٣/٢، الإتيان: ٤٥/٣، علوم القرآن: للقطان: ص ٢١٩. وانظر: أصول للرازي: ٧٧/٣، العقد انطوم: ٢٩٧/٢، ٢٩٨، رفع ااجب: ٣٠٥/٣، البحر ايط الأصول: ٣٦١/٣، التجب شرح التحرير: ٢٦٥١/٦.

(٦) انظر: إلهان علوم القرآن: ٢٢٣-٢٢١/٢، الإتيان: ٤٥/٣، التفاسر: واغفسرون: ٣٢/١، قواعد التفاسر: ١١٨/١، تفاسر القرآن بالقرآن: ص ٤٤.

ثانياً: شروط حمل العام على الخاص:

نعمل على العام على الخاص، أن يقصر العام على بعض أفراد دليل الخاص، فيعمل بالخاص الأفراد الورد فيها، ويبقى حكم العام فيما وراءها من أفرادها، غ أن لذلك شروطاً:
الأول: أن يتنا حكم العام مع الخاص لا يمكن مع بينهما إلا بالقول حمل العام على الخاص، فأمّا إذا يتنافيا فيبقى العام على عموم أفرادها، ويعمل بالخاص موضعه^(١)، قال: الزركشي: «القول بناء العام على الخاص: وإراد بالبناء صيغته وتفسر له، إذا وجد نصان أحدهما عام والآخر خاص، والآخر متنافيان النفي والإثبات»^(٢).

الثاني: أن يكون العام والخاص عموم وخصوص مطلق:

فإذا كان كل من النص عاماً وخاصاً من وجه، وتنافيا أدلول، فلا حمل عام على خاص؛ لأن جعل الأول عاماً، والثاني خاصاً ليس بأو من جعل الأول خاصاً، والثاني عاماً، فيتوقف ح يرد الدليل ارجح، قال الأم الصنع^(٣): «...»
إنه لا يفي أن بناء العام على الخاص، إنما هو إذا كان بينهما عموم وخصوص مطلق، فأمّا إذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه، فلا يتأتى فيه ما سبق من خلاف؛ إذ ليس صيغ أحدهما بعموم الآخر بأو من العكس»^(٤).

الثالث: يشترط أن يكون اخصص مقارناً مستقلاً، لاف ا مهور، ولا مشاحة فإن إخراج بعض أفراد العام بغير ا فارق يعد نسخاً جزئياً عند انفية، وهم يعدون النسخ بياناً.
الرابع: تأخر الخاص عن العام:

هور العلماء على أن العام حمل على الخاص مطلقاً سواء كان الخاص مقترناً بالعام، أو متأخراً عنه أو متقدماً عليه^(٥)، قال السمعاني: «وأما إذا كان أحدهما خاصاً والآخر عاماً...» ب هذا وأمثاله أن يقضى بالخاص على العام، ولا فرق عندنا ب أن يتأخر العام ويتقدم الخاص، ويتأخر الخاص ويتقدم العام، أو يرد ولا نعرف التاريخ بينهما»^(٦)، وقال ابن النجار: «تقد الخاص على العام مطلقاً سواء كانا مقترنين، أو غ مقترنين»^(٧).

(١) انظر: البحر ايط الأصول: ٤١٢/٣.

(٢) السابق: ٤٠٧/٣.

(٣) هو أبو إبراهيم محمد بن إميل بن صلاح، عز الدين ا س ، المعروف بالأم الصنع ، أصله من كحلان، ولد عام (١٠٩٩ هـ)، ونشأ صنعاء، دت، أصو ، فقيه تهدي، متكلم، شاعر، تو بصنعاء عام (١١٨٢ هـ). انظر: البدر الطالع: ١٣٣/٢، هدية العارف: ٣٣٨/٢، فهرس الفهارس: ٥١٣/١، ٢٩٢، الأعلام: ٣٨/٦، معجم المؤلف: ١٣٢/٣، ١٢١٨٣.

(٤) إجابة السائل: ص ٣٤٢، وانظر: فواطع الأدلة: ٢٠٣/١، شرح الكوكب ائ: ٣٨٤/٣.

(٥) انظر: الإيجاج: ١٧٩/٢، رفع ا اجب: ٢٠٤/٣، البحر ايط الأصول: ٤٠٩/٣، التخب ا شرح التحرير: ٢٦٤٣/٦.

(٦) فواطع الأدلة: ١٩٨/١.

(٧) شرح الكوكب ائ: ٣٨٢/٣.

وذهب إلى نفيه إلى أن ذلك مقيد إذا كان أص متأخراً عن العام، مع الاستقلال وقارن، وأما إذا كان العام متأخراً عن أص، فإنه يكون ناسخاً للخاص، وإن يعلم التاريخ فيتوقف > يعرف، ففي التنقيح: «فإن تعارض أص والعام، فإن يعلم التاريخ ل على قارن... وعندنا يثبت حكم التعارض قدر ما تناوله، وإن كان العام متأخراً ينسخ أص عندنا، وإن كان أص متأخراً، فإن كان موصولاً صه، فإن كان متراحياً ينسخه ذلك القدر عندنا، > لا يكون العام عاماً صصاً»^(١).

وتفاصيل ذلك وأدلتها تعرف مسألة بناء العام على أص^(٢)، وهذه مسألة مبينة على مسألة قطعية دلالة العام على أفرادها: فإ نفيه ذهبوا إلى أنه نص كل فرد من أفرادها، لاف إ مهوور فإنه ظني الدلالة على كل فرد صوصه، وعليه، فإ نفيه يقولون بأن العام متأخر ينسخ أص إ تقدم؛ لتعارض القطعي موضع إ أص، فيقال بالنسخ^(٣).

وبناء عليه، فمثل قوله - : وَأَوَّلْتُ الْأَحْمَالَ أَجْلَهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمَلَهُنَّ [الطلاق: ٤]، ناسخ لقوله - : وَأَلَّيْنِ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَرِيضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا [البقرة: ٢٣٤]، عندا نفيه^(٤)، وعندا مهوور صص. وبناء على هذا: فعند إ مهوور: إذا ورد عام وخاص بينهما عموم وخصوص مطلق، وتنافيا، فإن العام مل على إ أص ويفسر به قطعاً مطلقاً.

ولكن ما إ كم فيما لو وافق العام إ أص و ينافيه إ دلول؟

ثالثاً: ذكر بعض أفراد العام يدل على دخولها فيه قطعاً:

إذا ورد لفظ عام وذكر بعض أفرادها نص خاص، وكان يوافقه إ موضوع وإ كم ولا ينافيه، فقد ذهب إ العلماء إلى أنه لا صص العام؛ لأنه لا تعارض بينهما، قال إرداوي: «قوله: "وإذا وافق خاص عاماً صصه عند الأربعة وغهم، وخالف أبو ثور"^(٥)؛ ومعناه: أن يأ معنا لفظ عام، وبأ لفظ خاص هو بعض

(١) التنقيح: ٦٧/١، وانظر: التوضيح: ٧٣/١، ٧٤، إاج: ١٧٩/٢، رفع إاجب: ٢٠٤/٣، التلويح: ٧٣/١، البحر إيط: الأصول: ٤٠٩/٣، التحب: شرح التحرير: ٢٦٤٣/٦، شرح الكوكب إ: ٣٨٢/٣.

(٢) انظر: اعتمد: ٢٧٦/١-٢٨١، التبصرة: أصول الفقه: لأ إحاق الش إزي: ص ١٥٧، فواطع الأدلة: ١٩٨/١-٢٠٢، إصول: للرازي: ١٠٤/٣-١١٩، إاج: ١٧٩/٢، رفع إاجب: ٢٠٤/٣-٢٠٧، البحر إيط: الأصول: ٤٠٧/٣-٤١١، التحب: شرح التحرير: ٢٦٤٣/٦-٢٦٥٢، شرح الكوكب إ: ٣٨٢/٣-٣٨٥، إرشاد الفحول: ٥٩٢/١-٥٩٤.

(٣) انظر: التنقيح: ٦٧/١، التوضيح: ٧٣/١، التلويح: ٧٣/١، البحر إيط: الأصول: ٤١٢/٣.

(٤) انظر: التوضيح: ٦٧/١، ٦٨، التلويح: ٧٣/١.

(٥) هو أبو ثور إبراهيم بن خالد بن أ إيمان، الكلأ البغدادي، وقيل: كنيته أبو عبدا ، وأما أبو ثور فلقبه، كان من أصحاب إمد بن إسن الشيبأ ، صحب الشافعي، لكنه تهد له مذهب مستقل كما قال الرافعي، كان راويةً للحديث ثقةً، تو ببغداد عام (٥٢٤هـ-). انظر: تاريخ بغداد: ٥٧٦/٦، ٣٠٥٣، طبقات الفقهاء: ص ١٠١، ذيب الكمال: ٨٠/٢، ١٦٩، طبقات الشافعية الكأ: ٧٤/٢، ر، ذيب التهذيب: لابن حجر العسقلأ : ٦٤/١.

ذلك العام وداخل فيه... فلا صص اص العام وافقته له، خلافا لأثور^(١)، وإما هذا بري على عادة العرب بذكر بعض أفراد العام، للاهتمام بالاعتناء بشأ^(٢). وحينئذ تكون فائدة ذكر أفراد العام بيان قطعية دخو^(٣) فيه، بناء على أن دلالة العام على كل فرد من أفراد صوصه طنية، قال الشنقيطي: «ذكرنا ترة هذا الكتاب ابارك: أن من أنواع البيان ال تضمناها أن يذكر لفظ عام، يصرح بعض اواضع بدخول بعض أفراد ذلك العام فيه، فيكون ذلك الفرد قطعي الدخول لا كن إخراج صخص^(٤)»، ومن أمثلة ذلك:

١- قوله - : ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمَ شَعْبٌ لَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ [ا ج: ٣٢]، فإنه عام شعائر ا ، ولكن قوله - : وَالْبَدَنَاتُ جَعَلْنَهَا كُفْرًا مِنْ شَعْبٍ لَّهِ [ا ج: ٣٦]، نص على أن البدن من لمة تلك الشعائر، فتكون داخله قطعاً عموم الآية السابقة^(٥).

٢- قوله - : إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا [الكهف: ٧]، فإنه عام أن كل ما على الأرض زينة، وقد دلت نصوص أخرى على دخول بعض تلك الأفراد هذا العام: كقوله - : الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا [الكهف: ٤٦]، وقوله: وَالْحَيْلُ وَالْإِعَالُ وَالْحَمِيرُ لَتَرْكَبُوهَا وَزِينَةٌ [النحل: ٨]^(٥).
فنستخلص الضابط الآ : ذكر بعض أفراد العام لا صصه ا، بل يدل على دخول تلك الأفراد العام دخولا قطعياً أولياً.

ولا ريب أن اقصود بالنفس القطعي هنا النظري الذي تاج إ نظر واستدلال، و تص به أهل العلم بالنفس ، لا الضروري.

المطلب الخامس: القطعي من تقييد مقيد القرآن لمطلقه.

إن تقييد ا مطلق من آي القرآن باقيد منه هو من لمة بيان القرآن بالقرآن، قال مد حس الذه : «ومن نفس القرآن بالقرآن ل ا مطلق على ا قيد، والعام على اص»^(٦).

(١) التجر شرح التحرير: ٢٧٠/١، ٢٧٠/٢، وانظر: اعتمد: ٣١١/١، ا صول: للرازي: ١٢٧/٣، العقد انظوم: ٣٦٩/٢-٣٧٣، البحر ا يط الأصول: ٢٢٤/٣، إرشاد الفحول: ٥٩٢/١، شرح الكوكب ان: ٣٨٦/٣، حاشية العطار على ع ا وامع: ٦٩/٢. وانظر عزو القول بالتخصيص إ أ ثور: ا صول: للرازي: ١٢٧/٣، العقد انظوم: ٣٦٩/٢، إرشاد الفحول: ٥٩٣/١، ونوه بأن من نسبه إليه قد خرجه بناء على قول أ ثور فهوم اللقب.

(٢) انظر: شرح الكوكب ان: ٣٨٦/٣.

(٣) أضواء البيان: ٧٥٤/٥، ذكر ذلك اقدمة دون نص على قطعية دخول صورة اص العام، انظر: ٣٥/١.

(٤) انظر: أضواء البيان: ٧٥٤/٥، قواعد النفس: ١٢٧/١، ١٢٨.

(٥) انظر: أضواء البيان: ٢٢/٤.

(٦) النفس و افسرون: ٣٢/١، وانظر: قواعد النفس: ١١٧/١، نفس القرآن بالقرآن: ص٤٧.

وسوءاً عددنا لـ ا مطلق على ا قيد بياناً كما هو مذهب ا مهوّر، أو نسخا كما هو مذهب ا نفية^(١)، فإنه يكون من نفس القرآن بالقرآن؛ لأن ا نفية يعدون النسخ بيان تبديلاً.

أولاً: تعريف المطلق والمقيد:

عرف المطلق بعدة تعريفات:

- ١ - «ما تناول واحداً غ مع باعتبار حقيقة شاملة عنه»^(٢).
 - ٢ - «ما دلّ على فرد ما منتشر»^(٣).
 - ٣ - «ما دلّ على شائع جنسه»^(٤).
 - ٤ - «ما دلّ على ا اهية بلا قيد من حيث هي هي»^(٥)؛ أي من غ تقيدها بقيد.
 - ٥ - «اللفظ ا اص الذي يقيد بقيد لفظي يقلل من شيوعه»^(٦).
- وهذه التعريفات كلّها متقاربة؛ فإ ا تدور على انتفاء القيود الـ د من دلالة لفظ ما: و "رقبة" من قوله - كفارة اليم : أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ [اائدة: ٨٩]، وقوله أ كفارة الظهار: فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ [ا أدلة: ٣]، فإ ا مطلقة عن الإ ا ان وعدمه ا وضعين.

وأما المقيد، فيقع مقابلة ا طلق، وعرف بتعريفات، منها:

- ١ - «ما تناول معيماً أو موصوفاً بوصف زائد على حقيقة جنسه»^(٧).
- ٢ - «ما أخرج من شيا ع بوجه»^(٨).
- ٣ - «ما دلّ على ا اهية بقيد من قيودها»^(٩).

(١) انظر: شرح انتهى الأصو : ٩٩/٣، التحب شرح التحرير: ٢٧٢٣/٦، ٢٧٢٤، شرح الكوكب ا ن : ٣٩٨/٣، ٣٩٩، فواتح الر و ت : ٣٨٢/١.

(٢) التحب شرح التحرير: ٢٧١١/٦، وانظر: البحر ا يط الأصول: ٤١٣/٣، ورأى أنه فاسد، شرح الكوكب ا ن : ٣٩٢/٣. وانظر: فصول أصول النفس : ص ٢٤، قواعد النفس : ٦١٩/٢.

(٣) فواتح الر و ت : ٣٧٩/١.

(٤) رفع ا ا جب: ٣٦٦/٣، وهو تعريف ابن ا ا جب، وانظر: الإحكام: للآمدي: ٥/٣، شرح انتهى الأصو : ٩٦/٣، التحب شرح التحرير: ٢٧١٢/٦، إرشاد الفحول: ٧٠٩/٢.

(٥) البحر ا يط الأصول: ٤١٣/٣، وانظر: إرشاد الفحول: ٧٠٩/٢. وانظر: الإتيان: ٨٢/٣، التحب علم النفس : ص ٣٢٣، علوم القرآن: للقطان: ص ٢٣٨.

(٦) أصول النفس وفواعده: ص ٤٠٥.

(٧) التحب شرح التحرير: ٢٧١٤/٦، وانظر: شرح الكوكب ا ن : ٣٩٣/٣. وانظر: قواعد النفس : ٦٢٠/٢.

(٨) رفع ا ا جب: ٣٦٦/٣-٣٦٨، وهو تعريف ابن ا ا جب، وانظر: شرح انتهى الأصو : ٩٦/٣.

٤ - «اللفظ ا اص الذي قيد بقيد لفظي قلل من شيوعه»^(٢).

٥ - «ما دل لا على شائع جنسه»^(٣).

٦ - «ما علق على اسم بنعت أو صفة أو غ ذلك ا صه على بعض ا ملة ارسلة»^(٤).

وهذه التعريفات كلها تدور على تقيد اللفظ بقيود د من شيوع دلالاته، ومثاله: تقيد الرقبة بالإ ان من قوله - كفارة القتل ا طأ: فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ [النساء: ٩٢]، وتقيد الشهرين بالتتابع من قوله أ كفارة القتل ا طأ: فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ [النساء: ٩٢]، وقوله كفارة الطهار: فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ [ا ادلة: ٤]. وقد يكون القيد ا قيد وصفاً أو شرطاً أو استثناءً أو غ ذلك من المحقات ا قيدة^(٥)، كما قد يكون ا طلق ا أ أو فعلاً أو تركيباً.

ثانياً: حالات حمل المطلق على المقيد:

الحالة الأولى: أن يختلف المطلق والمقيد في الحكم، وفي السبب "الحادثة":

كتقيد الصيام كفارة القتل بالتتابع: فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ [النساء: ٩٢]، مع إطلاق الإطعام كفارة الطهار من قوله - : فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا [ا ادلة: ٤]، فا كم تلف وهو الإطعام والصيام، والسبب تلف وهو القتل والطهار^(٦).

وكذلك الأيدي قيدت بأ ا ا ارافق الوضوء من قوله - : فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ [ائدة: ٦]، ولكنها جاءت مطلقةً مثل قوله - : وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا [ائدة: ٣٨]^(٧)، وواضح أن ا كم تلف، والسبب كذلك^(٨).

فلا مل ا طلق على ا قيد باتفاق العلماء، قال ارداوي: «ا الة الأو : أن تلف حكمها، فلا مل اتفاقاً

(١) إرشاد الفحول: ٧١٠/٢. وانظر: علوم القرآن: للقطان: ص ٢٣٨، وقال: «ما دل على ا حقيقة بقيد».

(٢) أصول التفسير وفوائده: ص ٤٠٦.

(٣) إرشاد الفحول: ٧١٠/٢.

(٤) الواضح: ٢٥٦/١، ٢٥٧.

(٥) انظر: علوم القرآن: للقطان: ص ٢٣٨، قواعد التفسير: ٦٢٠/٢.

(٦) انظر: فواظع الأدلة: ٢٢٨/١، شرح الكوكب المنير: ٣٩٦/٣.

(٧) انظر: علوم القرآن: للقطان: ص ٢٤١.

(٨) انظر هذه ا الة وأمثلةها : العقد المنظوم: ٤٠٠/٢، التنقيح: ١١٥/١، التوضيح: ١١٤/١، رفع ا حاجب: ٣٦٨/٣، ٣٦٩، التلويح: ١١٦/١، البحر

ا يط الأصول: ٤١٦/٣، شرح الكوكب المنير: ٣٩٤/٣، ٣٩٥، إرشاد الفحول: ٧١٤/٢. وانظر: علوم القرآن: للقطان: ص ٢٤١.

مطلقاً؛ أي سواء اتفق السبب أو اختلف»^(١).

الحالة الثانية: أن يتفق المطلق والمقيد في الحكم والسبب "الحادثة":

فإذا كانا مثبتين، أو كان أحدهما أمراً والآخر يائاً، فيحمل المطلق على المقيد بالاتفاق؛ لضرورة دفع التناقض اتوهم به المطلق والمقيد^(٢)، ومن أمثلته:

١- "الدم" من قوله - : حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْيَتُهُ وَأَلَدُكُمْ [الأئدة:٣]، فإنه مطلق يشمل اسفوح وغه، وقد قيد باسفوح قوله - : قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ [الأنعام:١٤٥]، فيفسر المطلق باقيد قطعاً؛ لا ادالاً لكم وهو ارمه، والسبب وهو كونه دمًا^(٣). قال ابن كثر آية الأئدة: «"والدم": يع به اسفوح؛ لقوله: أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا [الأنعام:١٤٥]»^(٤).

٢- إطلاق ما به اسح التيمم قوله - : فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ [النساء:٤٣]، فإنه جاء مقيداً قوله - : فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ [الأئدة:٦]، فيحمل المطلق على المقيد؛ لا ادالاً لكم وهو اسح، والسبب وهو التيمم^(٥)، وعليه، فيكون تفسر المطلق باقيد هذه الالة قطعياً^(٦).

فإن كانا منفيين، فقد حكى الآمدي الاتفاق على المطلق على المقيد، فقال: «وأما إن كان دالا على نفيهما أو على

(١) التجب شرح التحرير: ٢٧١٩/٦، وانظر: الأصول الفقه: لابن العر : ص١٠٨، أصول: للرازي: ١٤١/٣، التنقيح: ١١٥/١، التوضيح: ١١٤/١، شرح انتهى الأصو : ٩٩/٣، رفع الاجب: ٣٦٨/٣، البحر ايط : الأصول: ٤١٦/٣، ونقل حكاية الاتفاق عن الباقلا ، واوب ، وإلكيا، وابن برهان، والآمدي، وغهم، انظر: ٤١٧/٣، فوائح الر وت: ٣٨٠/١، إرشاد الفحول: ٧١١/٢. وانظر: أضواء البيان: ٦٠٣/٦، وقال: «ولا مل هذه إماعا، وهو واضح».

(٢) انظر هذه الالة : استصفى: ٣٩٨/٣، الإحكام: للآمدي: ٧/٣، البحر ايط : الأصول: ٤١٧/٣، وحكى نقل الاتفاق عن الباقلا ، والقاضي عبد الوهاب، وابن فورك، وإلكيا الطي، التجب شرح التحرير: ٢٧٢١/٦، وعزا حكاية الاتفاق إلى من ذكر الزركشي، شرح الكوكب ان : ٣٩٦/٣، ٣٩٧، إرشاد الفحول: ٧١١/٢.

(٣) انظر: ألهان علوم القرآن: ١٦/٢، لكن عده من صيص العام موضع آخر: ٢٢٢/٢، لكنه من تقييد المطلق كما هو ظاهر، أصول التفسر وفوائده: ص٤٠٧، تفسر القرآن بالقرآن: ص٤٨. وانظر: البحر ايط : الأصول: ٤١٧/٣.

(٤) تفسر ابن كثر : ٢٢/٥، وانظر: جامع البيان: ٥٤/٨، السراج ان : ٤٠٨/١، حاشية القونوي: ٣٨٩/٧، أضواء البيان: ١٠٨/١، ٦٠١/٦، ٦٠٢. وانظر: الإئقان: ٨٣/٣.

(٥) انظر: البحر ايط : الأصول: ٤١٧/٣.

(٦) انظر هذه الالة وأمثلتها : أصول: للرازي: ١٤٢/٣، العقد انطوم: ٤٠٠/٢، التنقيح: ١١٥/١، ١١٦، التوضيح: ١١٥/١، شرح انتهى الأصو : ٩٩/٣، ١٠٠، رفع الاجب: ٣٦٩/٣، ٣٧٠، التلويح: ١١٦/١، البحر ايط : الأصول: ٤١٧/٣-٤١٩، التجب شرح التحرير: ٢٧٢٠/٦-٢٧٢٨، شرح الكوكب ان : ٣٩٦/٣-٤٠١، فوائح الر وت: ٣٨٢/١، إرشاد الفحول: ٧١١/٢. وانظر: التجب علم التفسر : ص٣٢٣، علوم القرآن: للقطان: ص٢٣٨، ٢٣٩. وانظر: أضواء البيان: ٦٠١/٦، ٦٠٢.

عنهما... فهذا أيضاً لا خلاف العمل دلو ما وا مع بينهما النفي؛ إذ لا تعذر فيه»^(١)، لكن ا ق أن ل اطلق على ا قيد خلافاً^(٢)، وعلى أي حال، فلا يكون نفس اطلق با قيد قطعياً حالة نفيهما.

وكن أن ثل له بقوله - : إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ [آل عمران: ٩٠]، أطلق عدم قبول توبة الكافر، لكنها قيدت بال ع، وابت على الكفر قوله - : وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ أَتَنْ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ [النساء: ١٨]، فإنهما منفيان^(٣).

الحالة الثالثة: أن يختلف المطلق والمقيد في السبب، ويتفقا في الحكم:

وهنا وقع ا لاف ب ا مهور و نفية، فا مهور ملون اطلق على ا قيد، لاف ا نفية^(٤)، وبناء عليه، فلا يفسر اطلق با قيد نفس ا قطعياً هذه ا لة؛ لاف ا نفية ذلك.

ومن أمثلة ذلك: "الرقبة" كفارة الظهار من قوله - : وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا [ا ادة: ٣]، و كفارة اليم من قوله - : وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّرتُكُمْ بِطَعَامٍ عَشْرَةَ مَسَكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسَوْتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ [ا ادة: ٨٩]، فإ ا مطلقة عن الإ ان وعدمه، لكنها مقيدة بالإ ان كفارة القتل ا طاً من قوله - : وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ [النساء: ٩٢]، فقد اتفقا ا كم وهو وجوب الاعتاق، واختلفا السبب: ففي اطلق هو الظهار واليم ، و ا قيد هو القتل^(٥). قال الشريي^(٦): « أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ [ا ادة: ٨٩]؛ أي مؤمنة، كما كفار القتل والظهار لاً للمطلق على

(١) الإحكام: للآمدي: ٨/٣، وانظر: شرح انتهى الأصو : ١٠٠/٣، فواتح الر روت: ٣٨١/١.

(٢) انظر: رفع ا اجب: ٣٧١/٣، التجب: شرح التحرير: ٢٧٢٥-٢٧٢٧، شرح الكوكب ا ن: ٣٩٩/٣، ٤٠٠.

(٣) انظر: أضواء البيان: ٣٤٣/١. وانظر: فصول أصول النفس : ص ٢٤، قواعد النفس : ١١٧/١.

(٤) انظر هذه ا لة وأمثلتها : فواطع الأدلة: ٢٢٩/١، ٢٣٠، ا صول: للرازي: ١٤٤/٣-١٤٧، الإحكام: للآمدي: ٨/٣-١٠، العقد انظوم: ٤٠٠/٢، التنقيح: ١١٥/١، التوضيح: ١١٤/١، شرح انتهى الأصو : ١٠٠/٣، ١٠١، رفع ا اجب: ٣٧٢/٣، التلويح: ١١٧/١، البحر ا يط : الأصول: ٤١٩/٣-٤٢٥، شرح الكوكب ا ن: ٤٠١/٣-٤٠٣، فواتح الر روت: ٣٨٧/١، ٣٨٨، إرشاد الفحول: ٧١٢/٢-٧١٤. وانظر: التجب : علم النفس : ص ٣٢٣، النفس و افسرون: ٣٢/١، علوم القرآن: للقطان: ص ٢٣٩، ٢٤٠. وانظر: اللباب: ٥٠٠/٧، أضواء البيان: ٦٠٢/٦، ٦٠٣.

(٥) انظر: ا صول: لابن العر : ص ١٠٨، الإحكام: للآمدي: ٨/٣، العقد انظوم: ٤٠٠/٢، التنقيح: ١١٥/١، التوضيح: ١١٤/١، شرح الكوكب ا ن: ٤٠١/٣، ٤٠٢. وانظر: ا ل هان : علوم القرآن: ١٥/٢، الإبتان: ٨٢/٣، التجب : علم النفس : ص ٣٢٣، النفس و افسرون: ٣٢/١، أصول النفس وقواعده: ص ٤٠٧، علوم القرآن: للقطان: ص ٢٣٩، ٢٤٠، قواعد النفس : ١١٧/١، ١١٨.

(٦) هو مد بن أ د، س الدين الشريي اصري القايري، فقيه شافعي، مفسر، متكلم، وي، لغوي، تو بالقاهرة عام (٩٧٧هـ). انظر: الكواكب السائرة: ٧٢/٣، ر ١٢٩٨، كشف الظنون: ١٨٧١/٢، شذرات الذهب: ٥٦١/١٠، هدية العارف : ٢٥٠/٢، الأعلام: ٦/٦.

أقيد، وجوز أبو حنيفة عتق الكافرة كل كفاة إلا القتل»^(١). وغ ذلك من الأمثلة^(٢).

الحالة الرابعة: أن يختلف المطلق والمقيد في الحكم، ويتفقا في السبب:

وهذه عكس الحالة السابقة، كما آية الوضوء فإنما قيدت غسل اليدين با رافق: يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ [أائدة:٦]، ولكنه أطلق مسحهما التيمم، فقال - : فَتَيْمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ [أائدة:٦]، فالسبب واحد: رفع الحدث، وأكم تلف: ففي أطلق التيمم، وأقيد الوضوء^(٣).

ومثله التكف بالصوم الطهارة، والتكف بالإطعام فيه، سببهما الطهارة، لكنهما حكمان تلفان، والصوم مقيد بالتتابع، والإطعام مطلق عنه، قال - : فَمَنْ لَمْ يَحِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّ فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيًا [أائدة:٤]^(٤).

وظاهر إطلاق العلماء الاتفاق على عدم إطلاق على أقيد^(٥)، قال الشوكا : «أن تلفا أكم... فلا خلاف أنه لا مل أحد أ على الآخر بوجه من الوجوه، سواء كانا مثبتا أو منفي أو تلفا، أ د سببهما أو اختلف، وقد حكى الإماع اعة من افة»^(٦).

ون حكاه صاحب التحرير، قال شارحه ارداوي: «أالة الأو : أن تلف حكمها، فلا مل اتفاقا مطلقا؛ أي سواء اتفق السبب أو اختلف»^(٧)، لكن ابن العر^(٨) "أصول"^(٩)، والغزا "أستصفى"^(١٠) جعلاه موضع

(١) السراج ا ن : ٤٥٦/١، وانظر: ارر الوجيز: ٢٣١/٢، زاد اس : ٤١٥/٢، اماع لأحكام القرآن: ٢٨٠/٦، ٢٨١، التسهيل: ٢٤٨/١، ر العلوم: ٤٣٧/١، اللباب: ٥٠٠/٧، إرشاد العقل السليم: ٧٥/٣، أضواء البيان: ١٥١/٢، ٦٠٠/٦، ٦٠١.

(٢) كتنقيذ الشهادة بالعدالة الوصية وإطلاقها الدين، انظر: اهان علوم القرآن: ١٥/٢، وانظر: اللباب: ٥٠٠/٧. وانظر: شرح الكوكب ا ن : ٤٠٢/٣. وكنقيذ الدين الذي يقسم الإرث بعده بعدم اضاة الكلالة، وإطلاقه عن ذلك بقية آيات اواريث، انظر: اهان علوم القرآن: ١٥/٢، الإنقان: ٨٢/٣. وانظر: فواطع الأدلة: ٢٣٠/١.

(٣) انظر: الإنقان: ٨٣/٣.

(٤) انظر: أضواء البيان: ٦٠٣/٦.

(٥) انظر: البحر ايط : الأصول: ٤١٩/٣.

(٦) إرشاد الفحول: ٧١٤/٢، وانظر: شرح ا انتهى الأصو : ٩٩/٣.

(٧) التجر: شرح التحرير: ٢٧١٩/٦، وانظر: أصول: للرازي: ١٤١/٣، رفع ا اجب: ٣٦٨/٣، مسلم الثبوت وشرحه: ٣٨٠/١.

(٨) هو أبو بكر مد بن عبد ا بن مد ا عافري الإشبيلي، ا عروف بابن العر ، مفسر، دث، أصو ، فقيه مالكي، أديب، مؤرخ، ولد بأشبيلية عام (٤٦٨هـ)، وتو عام (٤٥٣هـ)، ودفن بفاس. انظر: اس أعلام النبلاء: ١٩٧/٢٠، ١٢٨، الوا بالوفيات: ٢٦٥/٣، ١٣٩٠، الدياج ا ذهب: ٢٥٢/٢، ٧٤، طبقات افسرين: للسيوطي: ص ١٠٥، ١٠٣، طبقات افسرين: للأدنه وي: ص ١٨٠، ٢١٨.

(٩) أصول: لابن العر : ص ١٠٨.

(١٠) أستصفى: ٣٩٨/٣، وانظر: البحر ايط : الأصول: ٤١٩/٣، مسلم الثبوت وشرحه: ٣٨٠/١. وانظر: التفس وافسرون: الذه : ٣٢/١، علوم القرآن: للقطان: ص ٢٣٩.

خلاف، وعلى أي حال فلا يفسر إطلاق باقيد هنا تفسه قطعياً؛ إما كناية لإعاع على عدم إطلاق على اقيد هذه الالة، وإما للخلاف ذلك على رأي من حكاها^(١).

وحيث قلنا مل إطلاق على اقيد، فيشترط لذلك أن يكون للمطلق مفيد واحد مل عليه، فإن تنازعه قيدان متنافيان فلا مل على واحد منهما؛ لأن مله على أحد ليس بأو مله على الآخر، قال الزركشي: «والضابط أن ا - إذا حكم شيء بصفة أو شرط، ورد حكم آخر مطلقاً، نظر: فإن يكن له أصل يرد إليه إلا ذلك الحكم اقيد وجب تقييده به، وإن كان له أصل غيره يكن رده إلى أحد بأو من الآخر»^(٢).

وإما أضفنا قيد "متنافي"؛ لأن هذا ما يفهم من شيلهم لتعدد القيود، حيث مثلوا له بإطلاق الصيام كفارة اليم: **فَمَنْ لَمْ يَحِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ** [الأئدة: ٨٩]، حيث يقيد بالتتابع وعدمه، ولكنه قيد بالتتابع صوم الظهار: **فَمَنْ لَمْ يَحِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ** [الأئدة: ٤]، وقيد بالتفريق صوم التمتع ا ج: **فَمَنْ لَمْ يَحِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ** [البقرة: ١٩٦]^(٣)، وهذا يصح مثلاً ما اتفق حكمه واختلف سببه، فالحكم واحد وهو الصيام، والسبب تلف اليم والظهار والتمتع ا ج، وواضح وجود التنا ب التتابع والتفريق، وقد صرح ذا الشنقيطي فقال: «وهذا فيما إذا كان اقيد واحداً، أما إذا ورد مقيدان بقيدين تلف ، فلا يكن إطلاق على كليهما؛ لتنا قيديهما»^(٤).

وعليه، فإن تعددت القيود وكانت غ متنافية، فيحمل عليها يعاً، فاقيد قد تكثر قيوده، قال ابن النجار: «وتفاوت مراتبه تقيده باعتبار قلة القيود وكثرتها، فما كثر فيه قيوده: كقوله - عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ مُؤْمِنَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ تَعَبَدْنَ غِيَدَاتٍ سَخَّحَتْ حُجُبَاتٍ وَكُنَّ كَأَنَّ

بناء على ما تقدم نستخلص الضوابط الآتية:

١ - يفسر إطلاق باقيد قطعاً بشروط:

الأول: أن يتحدا ا موضوع والسبب.

الثاني: أن يكونا مثبتين ، أو يكون أحد ا مثبتاً والآخر منفيّاً.

الثالث: أن لا يكون للمطلق إلا مقيد واحد موضوعه، إلا إن كانت القيود غ متنافية فيقيد ا يعاً.

(١) انظر هذه الالة : العقد انظوم: ٤٠١/٢، البحر ايط : الأصول: ٤١٩/٣، ٤٢٠، شرح الكوكب ائ : ٣٩٤/٣، ٣٩٥. وانظر: ال هان علوم القرآن: ١٦/٢، التحب علم النفس : ص ٣٢٤، النفس واغسرون: ٣٢/١، علوم القرآن: للقطان: ص ٢٣٩. وانظر: أضواء البيان: ٦٠٣/٦.

(٢) ال هان علوم القرآن: ١٥/٢. وانظر: البحر ايط : الأصول: ٤٢٦/٣، ٤٢٧. وانظر: أضواء البيان: ٦٠٣/٦، ٦٠٤.

(٣) انظر: البحر ايط : الأصول: ٤٢٧/٣. وانظر: أضواء البيان: ٦٠٤/٦.

(٤) أضواء البيان: ٦٠٣/٦، ٦٠٤.

(٥) شرح الكوكب ائ : ٣٩٣/٣.

وإنا فلنا يفسر ا مطلق با قيد هذه الشروط؛ لإماع العلماء على ا مطلق على ا قيد هذه ا الة.

٢- وأما إن اختلفا اكم والسبب: فنقطع بأنه لا يفسر ا مطلق با قيد؛ للإماع على ذلك.

٣- وأما إن ادا اكم، واختلفا السبب: فلا يفسر ا مطلق با قيد نفس ا قطعياً.

٤- وأما إن ادا السبب، واختلفا اكم: فلا كن نفس ا مطلق با قيد نفس ا قطعياً.

وقد مثل الأصوليون للنفس القطعي للمطلق با قيد ا تقدم من أمثلة مشتملة على أحكام تكليفية، ولكن يوجد أمثلة غها قد ققت فيها الشروط ا ذكرناها، ومن ذلك:

١- لفظ نُؤَيِّهِ مِّنْهَا من قوله - : وَمَنْ كَانَتْ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤَيِّهِ مِّنْهَا [الشورى: ٢٠]، فإنه يدل على أن

من أراد الدنيا أعطي منها ما يريد مطلقاً، ولكن هذا الإطلاق مقيد بقوله: مَا نَشَاءُ من قوله - : مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ [الإسراء: ١٨]، قال السمعاني قوله أ : نُؤَيِّهِ مِّنْهَا : «أي على ما نشاء ونريد، على ما قال آية أخرى: مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ [الإسراء: ١٨]»^(١).

وليس هذا من العام؛ فإنه ليس من ألفاظه، وأما العام فيه فهو قوله: وَمَنْ كَانَتْ يُرِيدُ ؛ فإن اسم الشرط من صيغ العموم، وقد تقدم أن هذا العموم صوص بقوله: لِمَنْ نُرِيدُ الآية الأخرى، فيصلح هذا اثال للعام ا خصوص قطعاً e بعينه، ويصلح مثلاً للمطلق ا قيد قطعاً من حيثية تلفته^(٢)، ولذلك فقد مثل به الزركشي للعام ا اراد به ا صوص موضع^(٣)، وللمطلق ا قيد موضع آخر^(٤)، وعلى كلا ا اال فهو من النفس القطعي للقرآن بالقرآن.

قال ابن كثر : « وَمَنْ كَانَتْ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤَيِّهِ مِّنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَّصِيبٍ [الشورى: ٢٠]؛ أي: ومن كان إا سعيه ليحصل له شيء من الدنيا، وليس له إ الآخرة ا البتة بالكلية، حرمة الآخرة، والدنيا إن شاء أعطاه منها، وإن يشأ صل له لا هذه ولا هذه... والدليل على هذا: أن هذه الآية ههنا مقيدة بالآية الـ "سبحان"؛ وهي قوله - : مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَحُهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا [الإسراء: ١٨]»^(٥)، فقد جعل ابن كثر ما ن فيه من تقييد ا مطلق.

٢- قوله - : وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ [الأنفال: ٧٥]، مطلق من حيث إنه يبهم أو

ببعضهم من من، ولكنه قيد بقوله - : وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

(١) نفس السمعاني : ٧٢/٥، وانظر: نفس القرآن العزيز: ١٦٦/٤.

(٢) أنوار التل : ٤٣٧/٣، وفيه: «قيد اُعجل واُعجل له با شيئة والإرادة»، وانظر: حاشية القونوي: ٤٧٠/١١.

(٣) انظر: اال هان علوم القرآن: ١٩٠/٢.

(٤) انظر: السابق: ١٦/٢، وانظر: البحر ايط : ٤١٨، ٤١٧/٣.

(٥) نفس ابن كثر : ٢٦٥/١٢، ٢٦٦. وانظر: اال هان علوم القرآن: ١٦/٢.

وَأَلْمَهَجِينَ [الأحزاب: ٦] ^(١).

٣- مثل بعضهم لتقييد اطلاق بقوله - عن الملائكة: وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ [الشورى: ٥]، فإنه مطلق استغفار الملائكة مع أهل الأرض، المؤمن والكافرين، ولكنه جاء مقيدا قوله - : وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا [غافر: ٧]، فيحمل الأول على الاستغفار للمؤمن ^(٢).

و هذا التمثيل نظر: فإن قوله: لِمَنْ فِي الْأَرْضِ ، من ألفاظ العموم لا من اطلاق، ولذلك جعله الزركشي من العام الذي أريد به اصوص، والصواب أنه من العام الذي ذكر بعض أفرادها فلا ص ا، و ا يستفاد التخصيص من دليل آخر، وهذا ا يشبهه على البعض، قال القرا ^(٣): «وهذه الأقسام [أي العام واطلاق، والتخصيص والتقييد] تلبس جداً على كثرة من الفضلاء، ورا اعتقدوا اطلاق عاماً، والتبس عموم الصلاحية والبدل بعموم الشمول، والتبس التقييد بالتخصيص من جهة أن التقييد يقتضي إبطال اكم صورة عدم القيد» ^(٤).

ثالثاً: أنواع من تفسير مطلق القرآن بالمقيد منه:

إن اطلاق يتنوع بتنوع قيوده ا تذكر معه: كصفته وشرطه و غ ذلك من القيود ا د من إطلاقه، وبالتالي يتنوع ا قيد تبعاً لذلك: فقد يكون تقييداً للمطلق بالصفة، وبالشرط، وبالغاية وبالسبب وبالكيفية، و غ ذلك، وقد ذكر الشنقيطي و غ ه وجوهاً من تفسد القرآن بالقرآن تدخل ل اطلاق على ا قيد، و غ عنه ابن تيمية بقوله: «إن أصح الطرق ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن... وما اختصر مكان فقد بسط موضع آخر» ^(٥)، ومن ذلك:

١- تقييد المطلق عن السبب بذكر سببه ^(٦):

فقوله - : ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسَوَةً [البقرة: ٧٤]، مطلق عن ذكر سبب فسوة قلوب ا إسرائيل، وقد ذكره بقوله: فِيمَا نَقُصُّهُمْ مَيْتَقَهُمْ لَعْنَهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً [الأئدة: ١٣] ^(٧).

(١) انظر: تفسير القرآن بالقرآن: ص ٤٨.

(٢) انظر: شرح مقدمة ابن تيمية: ص ٢٧٦.

(٣) أبو العباس أ د بن إدريس بن عبد الرحمن، شهاب الدين القرا اصري، صنهاجي الأصل، أصو ، فقيه مالكي، مفسر، متكلم، ولد صر عام (٦٢٦هـ-)، وتو ا سنة (٦٨٤هـ-)، ودفن بالقرافة. انظر: تاريخ الإسلام: ١٧٦/٥١، الوا بالوفيات: ١٤٦/٦، ر ٣٥٥، الدياج اذهب: ٢٣٦/١، ر ١٢٤، انهل الصا : ٢٣٢/١، ر ١٢٢، هدية العارف : ٩٩/١.

(٤) العقد انظوم: ٣٩٩/٢.

(٥) مقدمة ابن تيمية: ص ٨٤. وانظر هذا النص: ا هان علوم القرآن: ١٧٥/٢، شرح مقدمة ابن تيمية: ص ٢٧١، فصول أصول النفس : ص ٢٢، تفسير القرآن بالقرآن: ص ١٥، ١٦، ٤١، ٤٢. وانظر: تفسير ابن كثر : ٦/١،

(٦) انظر: أضواء البيان: ٢١/١، ٢٢، قواعد النفس : ١٢٣/١.

(٧) انظر: أضواء البيان: ٢١/١، ٢٢، قواعد النفس : ١٢٤/١.

٢- تقييد المطلق بذكر غايته، ومقصوده^(١)، وذكر حكمته^(٢):

فمن بيان غايته: إطلاق طلب إنزال الملك قوله أ : وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ [الأنعام: ٨]، قيد بغاية

قوله أ : لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ، نَذِيرًا [الفرقان: ٧]^(٣).

ومن بيان حكمته: قوله أ خلق النجوم: وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ

[الأنعام: ٩٧]، قيد بقيود أخرى بقوله - : إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ ﴿٦﴾ وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ [الصفات: ٦]،

٧]، وقوله: وَلَقَدْ زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ [المك: ٥]^(٤).

وقيد قوله - : وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا [النحل: ٧٢]، بالسكن من قوله أ : وَمِنْ عَائِسَةٍ أَنْ خَلَقَ

لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا [الروم: ٢١].

٣- تقييد المطلق بذكر كلفيته^(٥):

بأن يذكر وقوع شيء، يذكر موضع آخر كلفية وقوعه.

كقوله - : وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً [البقرة: ٥١]، فلم يد كلفية الوعد هل كانت تمعة أم مفرقة؟

ولكنه بينها موضع آخر بقوله: وَوَعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً [الأعراف:

١٤٢]^(٦). إ غ ذلك من وجوه التقييد، وقد تركتها خشية الإطالة^(٧).

و هذه الأمثلة كلها مل اطلق على ا قيد قطعاً؛ لا اد موضوع كل منها وسبب وروده.

واقصود بالتفس القطعي هنا النظري منه الذي تاج إ نظر واستدلال و تص به أهل العلم بالتفس ، لا الضروري.

المطلب السادس: القطعي من بيان القرآن لمجمله.

هذا نوع من تفس القرآن بالقرآن، قال ابن تيمية: «فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفس ، فا جواب: إن أصح

(١) انظر: أضواء البيان: ٢٠/١، قواعد التفس : ١٢٣/١.

(٢) انظر: أضواء البيان: ٣١/١، قواعد التفس : ١٢٦/١.

(٣) انظر: أضواء البيان: ٢٠/١، قواعد التفس : ١٢٣/١.

(٤) انظر: أضواء البيان: ٣١/١، قواعد التفس : ١٢٦/١.

(٥) انظر: أضواء البيان: ١٩/١، قواعد التفس : ١٢٢/١، تفس القرآن بالقرآن: ص ٥٨-٦٠.

(٦) انظر: أضواء البيان: ١٩/١، ٢٠، قواعد التفس : ١٢٢/١.

(٧) ومن ذلك تقييد اطلق ا يأ : • ذكر برهانه: أضواء البيان: ٣٤/١. • ذكر تنجيذه أو تعليقه: أضواء البيان: ٢٠/١، قواعد التفس : ١٢٣/١.

• ذكر وقوعه وعدمه: أضواء البيان: ٣١/١، ٣٢، قواعد التفس : ١٢٦/١، ١٢٧. • ذكر زمانه، ومكانه: أضواء البيان: ٢٢/١، قواعد التفس :

١٢٥/١. • ذكر متعلفه: أضواء البيان: ٢٣/١، قواعد التفس : ١٢٥/١، ١٢٦. • ذكر وصفه: أضواء البيان: ٣٣/١، قواعد التفس : ١٢٧/١،

أقول: ومن ذلك تقييد اطلق بذكر نوعه.

الطرق ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن؛ فما أ مل مكان، فإنه قد فسر موضع آخر»^(١)، وقال مد حس الذه : «ومن تفس القرآن بالقرآن أن مل ا مل على ا بين ليفسر به، وأمثلة ذلك كذ ه القرآن»^(٢).

أولاً: ضابط القطعي من بيان مجمل القرآن بالقرآن:

لا يكون مل مل القرآن على ا ب منه قطعياً إلا إذا انتفى احتمال ألا يكون أحد ا ميباً للآخر، ولذلك طرق الطريق الأولى: أن يذكر شيء، ثم يقع السؤال عنه والجواب في موضع آخر:

يفسر بذلك ا واب تفس قطعياً؛ لأن الإجابة تأ بآية قرآنية صرة يب عن اسؤال عنه، ومن ذلك:

- ١- "العا" من قوله - : اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ [الفاء: ٢]، جاء السؤال وا واب عنه قوله أ : قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٣٢﴾ قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّكُمْ مُّوقِنِينَ ﴿٣٤﴾ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَعِينُونَ ﴿٣٥﴾ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ ﴿٣٦﴾ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴿٣٧﴾ قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّكُمْ تَعْقِلُونَ [الشعراء: ٢٣، ٢٨]^(٣)، وقد تنوعت العبارات تفس العا : فقيل: ا ن والإنس وفاقاً لقوله - : تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا [الفرقان: ١]؛ فإن ا ن والإنس هم ا كلفون، وقيل: ا مع الملائكة والشیاط ، وقيل: كل ذي روح^(٤).

وهذا من تنوع العبارة، والتمثيل، وكلها تؤول إ قوله: اَلْسَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ، وتكون آية الفرقان من العام الذي أريد به ا صوص، بدليل آية الشعراء فإ ا نص تفس العا .

- ٢- "يوم الدين" من قوله أ : مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ [الفاء: ٤]، جاء السؤال وا واب عنه قوله - : وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ ﴿١٧﴾ ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ ﴿١٨﴾ يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلّٰهِ [الانفطار: ١٧، ١٩]^(٥).
- ٣- قال ا أ : إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَرَّكََةٍ [الدخان: ٣]، فقد ب أن نزول القرآن كان ليلة مباركة، و ددها، وقد حددها قوله أ : إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ [القدر: ١]، قال الزركشي: «قوله: فِي لَيْلَةٍ مُّبَرَّكََةٍ [الدخان: ٣]، بينها ليلة القدر بقوله: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ [القدر: ١]، فا باركة الزمان هي ليلة القدر

(١) مقدمة ابن تيمية: ص ٨٤، وانظر: ا هان علوم القرآن: ١٧٥/٢، شرح مقدمة ابن تيمية: ص ٢٧١، فصول أصول النفس: ص ٢٢، تفس القرآن بالقرآن: ص ١٥، ١٦، ٤١، ٤٢. وانظر: تفس ابن كذ : ٦/١.

(٢) النفس وا فسر: ص ٣١/١، وانظر: فصول أصول النفس: ص ٢٣، ٢٤، قواعد النفس: ١١٠/١، تفس القرآن بالقرآن: ص ٤٤.

(٣) انظر: معا الذ يل: ٥٢/١، ا مع لأحكام القرآن: ١٣٩/١، تفس ابن كذ : ٢١٠/١، اللباب: ١٨٣/١، أضواء البيان: ١٦/١، ١٧، ٤٧. وانظر: قواعد النفس: ١٢٢/١.

(٤) انظر: معا الذ يل: ٥٢/١، ٥٣، ا مع لأحكام القرآن: ١٣٨/١، البحر ا يط النفس: ١٣٠/١، اللباب: ١٨٢/١-١٨٤، إرشاد العقل السليم: ١٣/١.

(٥) انظر: الإيقان: ٥١/٣، قواعد النفس: ١٢٢/١. وانظر: أضواء البيان: ١٧/١-٤٩، النفس القرآ للقرآن: لعبد الكر ا طيب: ١٨/١، ١٩.

هذه السورة؛ لأن الإنزال واحد، وبذلك يرد على من زعم أن ا باركة ليلة النصف من شعبان^(١)، وعجب، كيف غفل عن ذلك!«^(٢)، ولذلك رده كث من افسرين، ومنهم القرط فقال: «ومنهم من قال: إ ا ليلة النصف من شعبان؛ وهو باطل؛ لأن ا تعا قال كتابه الصادق القاطع: شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ [البقرة: ١٨٥]، فنص على أن ميفات نزوله رمضان، ع من زمانه الليل ههنا بقوله: فِي لَيْلَةٍ مُبَرَّكَةٍ [الدخان: ٣]، فمن زعم أنه ع ه، فقد أعظم الفرية على ا«^(٣)، وقال ابن جزي: «وقيل: يع بالليلة ا باركة ليلة النصف من شعبان وذلك باطل؛ لقوله: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ [القدر: ١]، مع قوله: شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ [البقرة: ١٨٥]»^(٤)، وعلى هذا أكثر افسرين^(٥).

الطريق الثانية: غلبة استعمال القرآن للفظ في معنى:

إذا غلب استعمال القرآن للفظ أو تركيب مع ، فيقطع بدخول هذا ا اللفظ إذا كان تملاً له ولف ه، وأمكن ا مع بينهما، ولذلك لا وز إخرجه من مدلول اللفظ إلا بنص. وأما إذا كن ا مع بينهما فجح ا الذي غلب استعمال اللفظ فيه، ويكون نفس ه به ظنياً؛ لاحتمال أنه ع مراد به؛ لاستعماله عرف القرآن مع آخر، وإن يكن غالباً، وهذا يورث احتمالاً دلالة اللفظ عليه، وهو احتمالٌ قام عن دليل؛ هو استعمال القرآن له، قال الشنقيطي: «ومن أنواع البيان اذكورة هذا الكتاب ا بارك الاستدلال على أحد ا ا الداخلة مع الآية بكونه هو الغالب القرآن، فغلته فيه دليل على عدم خروجه من مع الآية»^(٦).

ومن الثاني: لفظ "عسعس" على ما سياً شرحه.

ومن الأوّل: لفظ "لأغلا" من قوله - : كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَ أَنَا وَرُسُلِي [ا ادلة: ٢١]، فالغلبة نوعان: با هاد، وبا جة، وقد كثر استعما ا القرآن با ع الأول، كما قوله سبحانه - : قَالَ الَّذِينَ يَبْطُلُونَ أَنَّهُمْ مُلْكُوا اللَّهَ كَم مِّن فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةُ كَثِيرَةٍ يُادِنِ اللَّهُ [البقرة: ٢٤٩]، وقوله: قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَعْيُكُم مَّا كُنْتُمْ تُكْسِبُونَ [آل

(١) وينسب إ عكرمة، انظر: النكت والعيون: ٢٤٤/٥، نفس السمعاء: ١٢١/٥، زاد المس: ٣٣٧/٧، فتح القدير: ٥٧٠/٤.

(٢) ا هان علوم القرآن: ١٨٨/٢.

(٣) ا ا مع لأحكام القرآن: ١٢٧/١٦، ١٢٨.

(٤) التسهيل: ٣٢١/٢.

(٥) وهو قول ابن عباس، وا سن، وسعيد بن جب ، وابن زيد، و اهد، وعكرمة، وأكثر افسرين، انظر: جامع البيان: ٥/٢١، ٦، نفس ابن ا ح: ٣٢٨٧/١٠، وعزاه إ عكرمة، مع القرآن: للنحاس: ٣٩٥/٦، و يذكر ع ه، نفس القرآن العزيز: ١٩٨/٤، الوجيز: ٩٨١/٢، نفس السمعاء: ١٢١/٥، مفاتيح الغيب: ٢٧/٢٠٤، أنوار التل: ١٥٧/٥، اللباب: ٣٠٨/١٧، ٣٠٩، السراج ا ن: ٦٨٥/٣، فتح القدير: ٥٧٠/٤، روح ا عا: ١١٠/٢٥، التحرير والتنوير: ٢٧٨/٢٥.

(٦) أضواء البيان: ٢٥/١، وانظر: نفس القرآن بالقرآن: ص ٥٢.

عمران: ١٢]، وما بعدها يدل على قصد الغلب بالقتال فيها، وقوله: وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا [النساء: ٧٤]، وقوله: يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ حَرَضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا [الأنفال: ٦٥]، وقوله: غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَذَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ [الروم: ٢، ٣]، وإن كانت استعملت فيما يشمل الائن : كقوله - : وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ [فصلت: ٢٦]، وقوله: فَعْلِبُوا هَٰذَاكَ وَانْقَلَبُوا صَٰغِرِينَ [الأعراف: ١١٩]، وقوله: إِنْ الَّذِينَ كَفَرُوا يُفْقِنُوا أَمْوَالَهُمْ لِيَصَّدَّقُوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُفْقِنُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ [الأنفال: ٣٦] ^(١). وعليه، فيكون ل الغلبة على النصر القتال قطعياً، فلا وز إخراجهم من النص، قال ال يدي: «ومن قال: إن اراد الغلبة با جة وال هان فهو صحيح، لكن لا وز إخراج ال الغالب عن مراد الآية؛ لأنه ا ورد به القرآن» ^(٢). وعليه، فلا ينبغي الاختصار على الغلبة با جة، و مل حينئذ على الغلبة بنوعيتها، فمن أرسل با هاد ينصر ما، ومن يرسل به منهم فيحمل على ا جة فقط، كما قرره هور افسرين، قال ابن ا وزى: «قال افسرون: من بعث من الرسل با رب فعاقبة الأمر له، ومن يبعث با رب فهو غالب با جة» ^(٣)، وعلى هذا فمن اقتصر على ذكر الغلبة با جة مل فعله على التمثيل لا ا صر.

وا مثل هذا التقرير أشار ابن عاشور بقوله: «وقول فرعون: قَالَ إِنْ كُنْتُ جِئْتُ بِآيَةٍ فَأَتِ بِهَا [الأعراف: ١٠٦]، متعين لأن يكون معناه: إن كنت جئت عجزه؛ فإن أكثر موارد الآية القرآن مراد فيه اعجزه، وأكثر موارد البينة مراد فيه ا جة» ^(٤)، فقد استدل ابن عاشور باستعمال اللفظ مع على تع دلالة عليه.

ولا ريب أن اقصود موارد الآية قصص الأنبياء وما يطلب منهم: كما قوله - : فَقُلْنَا أَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَٰلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ [البقرة: ٧٣]، وقوله: وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ ءَايَاتٍ بَيِّنَاتٍ [الإسراء: ١٠١]. وإلا فإا تستعمل كذا أ ال الوحي ا ل، كقوله أ : رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ ءَايَاتِكَ [البقرة: ١٢٩]، وقوله: كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ ءَايَاتِنَا [البقرة: ١٥١]، وعها كذا . أقول: ومثله لفظ "التلاوة"، وما يشتق منها: فأكثر موارد القرآن ال القراءة: كما قوله - : وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا [الأنفال: ٢]، وقوله أ : ذَٰلِكَ تَتْلُوهُ عَلَيْهِمْ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ [آل عمران: ٥٨]،

(١) انظر: أضواء البيان: ٢٣/١، ٢٤.

(٢) تفسير القرآن بالقرآن: ص ٥٢.

(٣) زاد المس: ١٩٨/٨، وانظر: تفسير القرآن العزيز: ٣٦٤/٤، تفسير السمعاء: ٣٩٣/٥، مع ال ذيل: ٦٢/٨، مفاتيح الغيب: ٢٤٠/٢٩، ا مع لأحكام القرآن: ٣٠٦/١٧، مدارك ال ذيل: ٣٤٨/٤، لباب التأويل: ٥٤/٧، البحر ا يط : ٢٣٧/٨، ر العلوم: ٣٩٩/٣، اللباب: ٥٥٧/١٨، إرشاد العقل السليم: ٢٢٣/٨، السراج ال : ٢٤٨/٤، روح ال : ٣٤/٢٨.

(٤) التحرير والتنوير: ٤٠/٩.

وقوله أ : أَلَمْ تَكُنْ عَائِيَتْ تُلَىٰ عَلَيْهِمْ فَكُنْ بِهَا تُكْذِبُونَ [وَمُنُونَ: ١٠٥]، وقوله أ : كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ ءَايَاتِنَا [البقرة: ١٥١]، وقوله أ : إِذَا تُلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُ الرَّحْمَنِ خَرَوْا سُجَّدًا وَبُكِيًا [مر: ٥٨] ^(١).

وعليه، فالتلاوة من قوله - : الَّذِينَ ءَاتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ [البقرة: ١٢١]، تفسر بالقراءة تفسد أ قطعياً، ولا وز أن يدعى عدم دلالة عليها ^(٢)، ويؤيدها قوله: لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَاتِ اللَّهِ ءَانَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ [آل عمران: ١١٣] ^(٣).

كما كن تفسد ها ب: يتبعونه حق اتباعه، فالتلاوة تأ ع اتباع، كما قوله أ : وَأَقْرَأْ إِذَا تُلَىٰهَا [الشمس: ٢] ^(٤)، قال الرازي: «فالتلاوة ا معنيين: أحد ا: القراءة، الثا : اتباع فعلاً... فالظاهر أنه يقع عليهما يعاً، ويصح فيهما يعاً ابالغة؛ لأن التابع ل ه قد يستو حق اتباع، فلا ل بشيء منه، وكذلك التا يستو حق قراءته فلا ل ا يلزم فيه» ^(٥)، لكن سب الآيات يكون تفسد ه بالاتباع ظنياً؛ لأن هذا ا ع ليس شائعاً القرآن، اللهم إلا أن يرد دليل آخر عله قطعياً.

ومثال ما غلب استعماله: لفظ "سجّل"، فإنه ملٌ خفي معناه لغرابته، وقد ورد قوله - حكايةً عن قوم لوط × : وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ [جر: ٧٤]، واقصود حجارة من ط متحجر، ولكن جاءت اللفظة موضوع وحادثة أخرى هي واقعة أصحاب الفيل قوله - : وَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴿٢٠﴾ تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ [الفيل: ٣، ٤]، فلا تفسر بالط اتحجر قطعاً بدليل ذكرها حادثة قوم لوط لاختلاف ا ادته، و ا يفيد ذلك تفسد ها ا على سبيل الظن، ولكنها تفسر بالط قطعاً لمحض آخر؛ هو أن استعمال هذه

(١) ومثله: [البقرة: ١٢٩]، [آل عمران: ٧٠]، [آل عمران: ١٠١]، [آل عمران: ١٠٨]، [الأنفال: ٣١]، [يونس: ١٥]، [مر: ٧٣]، [ج: ٧٢]، [لقمان: ٧]، [الأحقاف: ٧]، [القلم: ١٥]، وغ ها، انظر: مفردات الراغب: ص ٧٥.

(٢) وقد فسرها بذلك هور افسرين؛ فمنهم من اقتصر عليه، انظر: الكشف: ٣١٧/١، السراج ا ن: ١٠٢/١، روح اعا : ٣٧٢/١، ويؤيده السياق. ومنهم من ذكر ا ع الثا معه، انظر: النكت والعيون: ١٨٢/١، مفردات الراغب: ص ٧٥، معا ا ن: ١٤٤/١، مفاتيح الغيب: ٣٠/٤، ا امع لأحكام القرآن: ٩٥/٢، ٩٦، أنوار ا ن: ٣٩٣/١، لباب التأويل: ١٠٢/١، التسهيل: ٨٢/١، البحر ا يط : النفس : ٥٣٩/١، ر العلوم: ١١٦/١، الباب: ٤٤١/٢، إرشاد العقل السليم: ١٥٣/١، حاشية القونوي: ١٩٤/٤.

(٣) انظر: أضواء البيان: ٣٣٦/١.

(٤) لها كذلك ابن عباس، انظر: تفسد ابن أ حا : ٢١٨/١، تفسد ابن كذ : ٤٦/٢، وقد ذكر فيه سند ابن أ حا إ ابن عباس، وصحه ققوا تفسد ابن كذ ، الصحيح اسبور من النفس با أثور: د. حكمت بن بش : ٢٢٦/١، وفيه بعد ذكر سند ابن أ حا : «ورجاله ثقات، وإسناده صحيح إ ابن عباس». وكذلك لها اهد، وعكرمة، انظر: جامع البيان: ٤٩٠/٢-٤٩٢، تفسد السمع ا : ١٣٣/١، ا امع لأحكام القرآن: ٩٥/٢. وهذا النفس مروي عن ابن مسعود، وعكرمة، وعطاء، و اهد، و ا سن البصري، و ا رزين، وإبراهيم النخعي، انظر: تفسد ابن أ حا : ٢١٨/١، جامع البيان: ٤٨٧/٢، ٤٩٢، مفردات الراغب: ص ٧٥، تفسد ابن كذ : ٤٦/٢، الدراشور: ٥٧٦/١، الصحيح اسبور اسبور: ٢٢٦/١، تفسد القرآن بالقرآن: ص ٥١. وأخرجه ا طيب كتاب "الرواة" عن ابن مسعود مرفوعاً إ ا ن <، لكنه ضعيف هالة رواته، كما قال القرط ، وابن كذ ، والسيوطي، انظر: ا امع لأحكام القرآن: ٩٥/٢، تفسد ابن كذ : ٤٦/٢، الدراشور: ٥٧٦/١.

(٥) مفاتيح الغيب: ٣٠/٤.

الكلمة الواضع الأخرى من القرآن كان ع الط ، فتفسر به هنا لآ على الشائع من عرف القرآن، ولذلك فما عليه ا مهوور أن اراد به الط (١).

وأما ما قيل: هي اء الدنيا^(٢)، وما قيل: هي ر من ا واء^(٣)، فلا يلتفت إليه، وهو غلط كما سياً .

قال ابن عاشور: «وقد أشار إ أصل معناه قوله - : لِتُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ طِينٍ [الذاريات: ٣٣]، مع قوله آيات أخر: حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ ، فعلم أنه حجر أصله ط ، وجاء نظ ه قصة قوم لوط سورة هود: فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَلَىٰهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنُضُّودٍ [هود: ٨٢]، و سورة ا جر: فَجَعَلْنَا عَلَيْهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ [ا جر: ٧٤]، فتعين أن تكون ا جارة ا أرسلت على أصحاب الفيل من جنس ا جارة ا أمطرت على قوم لوط؛ أي ليست حجراً صخرياً، ولكنها ط متحجر، دلالة على ا ا لموفة لعذا م»^(٤).

وأما إذا كان استعمال اللفظ مع أقل من استعماله سواء، فلا يقطع بدخوله بل يستأنس له^(٥)، ومنه لفظ الظلم؛ فقد وردت آيات تدل على أن الشرك والكفر ظلم: كقوله - : إِنَّكَ أَشْرَكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ [لقمان: ١٣]، وقوله - : الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ [الأنعام: ٨٢]، وقوله أ : وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ [البقرة: ٢٥٤]، وقوله : وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنَ الظَّالِمِينَ [يونس: ١٠٦]^(٦)، فيستأنس بذلك لدخوله مثل قوله - : إِنَّهُ لَا يَفْلِحُ الظَّالِمُونَ [يوسف: ٢٣]. وأما ا من الآيات، ولا يقطع بدخوله فيها؛ لأن استعماله ذا ا ع القرآن غ شائع.

الطريق الثالثة: أن يشترط في هذا ما اشترط في تقييد المطلق:

أما إذا تكن الطريقان الأو والثانية، فالسبيل إ تفسر مل القرآن بالقرآن تفسر أ قطعياً، هو فق الشروط الآتية، كما تقييد ا مطلق:

الأول: أن يتحدا ا موضوع وا اذثة؛ لأنه إذا اختلف ا موضوع فيمكن أن يراد بكل منهما ما لا يراد بالآخر،

(١) انظر: تفسر الصنعا : ٣٩٦/٢، جامع البيان: ٦٣٢/٢٤-٦٣٥، النكت والعيون: ٣٤٣/٦، تفسر السمعا : ٢٨٥/٦، معا الت يل: ٥٤١/٨، ا ا مع لأحكام القرآن: ١٩٨/٢٠، مدارك الت يل: ٥٥٩/٤، وقال: «وعليه ا مهوور»، البحر ا يط النفس : ٥١٢/٨، ر العلوم: ٥٩٧/٣، اللباب: ٥٠١/٢٠.

(٢) انظر: جامع البيان: ٦٣٥/٢٤، وعزاه إ ابن زيد فقط، وقال عنه: «لا نعرف لصحته وجهاً خـ ولا عقل، ولا لغة، وأ اء الأشياء لا تدرك إلا من لغة سائرة، أو خـ من ا تعا ذكره»، النكت والعيون: ٣٤٣/٦، تفسر السمعا : ٢٨٥/٦.

(٣) انظر: النكت والعيون: ٣٤٣/٦، وعزاه إ عكرمة.

(٤) التحرير والتنوير: ٥٥٠/٣٠.

(٥) انظر: أضواء البيان: ٢٤/١.

(٦) انظر: السابق: ٢٤/١.

وأما إذا اتفقا الموضوع والأداة، فلا بد من ملأ على الجب؛ ضرورة دفع التناقض عن طواهر القرآن، فالتلاوة من قوله - : الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ [البقرة: ١٢١]، قد فسرت بالاتباع؛ لقوله أ : وَأَقْرَأُوا الْقُرْآنَ وَلَا تُسَبِّحُوا لَهُ سُبْحَانَ الَّذِينَ لَا يَفْقَهُونَ هُتُوفَ الَّذِينَ يُسَبِّحُونَ [البقرة: ١٢١]، وقد تقدم الكلام ذلك، ولا يفسر بتلك الآية تفسراً قطعياً؛ لاختلاف الموضوع.

الثاني: أن يكون المفسر نصاً موضوع الممل، ولا يكفي إلا الأدلة الموضوع؛ لأنه إذا يكن كذلك أوردت ظناً دلالة على موضوع الممل أصلاً، فكيف ملأ عليه قطعاً، وعليه، فإذا أفاد المفسر بياناً للمجمل بواسطة مفهوم مخالفة، فلا يفسر به قطعاً؛ لأنه تلف حقيقته، ومع ذلك الاختلاف تنتفي القطعية دلالة، ومن ذلك:

١- لفظ "البشرى" من قوله - : لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ [يونس: ٦٤]، قيل: فسرهما موضع آخر بقوله أ : إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ [فصلت: ٣٠]^(١). وهذا تفسر ظني؛ لأنه ليس نصاً أن موضوع الآية واحد؛ ففي الأو يذكر أن الملائكة هي الملائكة خالية عن الإشارة إلى أن تلك الملائكة بالبشارة الدنيا أو الآخرة، ولذلك اختلف البشرى الدنيا: فقيل: هي الرؤيا الصالحة^(٢)، وقيل هي ما جاء هذه الآية من البشارة بالجنة عند الموت^(٣)، وقيل: الشهادة عند الموت^(٤)، وقيل: أن يعلم مكانه من الجنة قبل أن يموت^(٥)، ولعل هذا يعود إلى التام، وقيل: هي الشاء الحسن وعبادة الناس، وغناها كالنصر والغنيمة^(٦)، وقيل: ما جاء القرآن من البشائر كالوعد بالجنة والثواب^(٧).

(١) انظر: إلهان علوم القرآن: ١٩٤/٢.

(٢) انظر: تفسر الصنعا: ٢٩٦/١، جامع البيان: ٢١٤-٢٢٤، تفسر ابن أ : ح : ١٩٦٥/٦، ١٩٦٦، النكت والعيون: ٤٤١/٢، تفسر السمعاء: ٣٩٣/٢، مع التل: ١٤٠/٤، ١٤١، البر الوجيز: ١٢٩/٣، زاد المس : ٤٤/٤، امع لأحكام القرآن: ٣٥٨/٨، لباب التأويل: ١٩٧/٣، ١٩٨، التسهيل: ٣٨٤/١، البحر ايط : ١٧٣/٥، تفسر ابن ك : ٣٧٨-٣٨٢، ر العلوم: ١٢٣/٢، اللباب: ٣٦٧/١٠، إرشاد العقل السليم: ١٦٠/٤، روح اعا : ١٥١/١١.

(٣) قاله ابن عباس، والزهرى، وعطاء، وقتادة، انظر: النكت والعيون: ٤٤١/٢، تفسر السمعاء: ٣٩٤/٢، مع التل: ١٤١/٤، البر الوجيز: ١٢٩/٣، زاد المس : ٤٤/٤، امع لأحكام القرآن: ٣٥٨/٨، ٣٥٩، لباب التأويل: ١٩٨/٣، البحر ايط : ١٧٣/٥، تفسر ابن ك : ٣٨٢/٧، ر العلوم: ١٢٣/٢، ١٢٤، اللباب: ٣٦٧/١٠، ٣٦٨، إرشاد العقل السليم: ١٦٠/٤، روح اعا : ١٥٢/١١، وأكثرهم جعل الآية من "سورة فصلت"، تفسر أ : هذه الآية من "سورة يونس".

(٤) انظر: تفسر ابن أ : ح : ١٩٦٦/٦.

(٥) قاله قتادة، والضحاك، انظر: جامع البيان: ٢٢٤/١٢، ٢٢٥، تفسر ابن أ : ح : ١٩٦٥/٦، تفسر السمعاء: ٣٩٤/٢، امع لأحكام القرآن: ٣٥٨/٨، روح اعا : ١٥٢/١١.

(٦) انظر: النكت والعيون: ٤٤٢/٢، تفسر السمعاء: ٣٩٤/٢، مع التل: ١٤١/٤، لباب التأويل: ١٩٨/٣، التسهيل: ٣٨٤/١، البحر ايط : ١٧٣/٥، اللباب: ٣٦٧/١٠، روح اعا : ١٥٢/١١.

(٧) قاله ابن البصري، انظر: مع التل: ١٤١/٤، زاد المس : ٤٤/٤، امع لأحكام القرآن: ٣٥٨/٨، التسهيل: ٣٨٤/١، اللباب: ٣٦٧/١٠.

ولا مانع من أن تكون هذه اعا يعاء مرادة بشرى الدنيا، قال ابن عطية: «ويصح أن تكون بشرى الدنيا ما القرآن من الآيات ابشرات»^(١)، ويكون ما ذكر من باب التمثيل^(٢)، وأما البشارة الآخرة فهي انة قطعاً؛ لقوله

- : يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرَانُكَ يَوْمَ جَنَّتٌ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ [ا ديد: ١٢]؛ فإن هذه الآية نص بشارة الآخرة^(٣).

قال ابن جزي: «أما بشرى الآخرة، فهي انة اتفاقاً»^(٤).

٢- "الكلمات" من قوله - : فَلَقِيَ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَتٍ [البقرة: ٣٧]، فقد فسرت بقوله - : قَالَ رَبِّنا ظَلَمَنا أَنْفُسَنا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنا وَتَرْحَمْنا لَكُنَّا مِنَ الْخاسِرِينَ [الأعراف: ٢٣]^(٥)، لكنها ليست نصاً أ تلك الكلمات، فيكون نفس ها ا طنياً، ولذلك ورد فيها أ ادعية وأذكار دعا ا، وإن اختلفت صيغها^(٦)، ولذلك قال ابن أ حا^(٧): «اختلف نفس ه على ستة أوجه»^(٨).

٣- "العهد" من قوله - : يَبْنَى إِسْرَءِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِنِّي فَأَرْسِلُكُمْ [البقرة: ٤٠]، فسر بقوله أ : وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَرْتُمْهُمْ أَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ

=

٣٦٨، إرشاد العقل السليم: ١٦٠/٤، روح اعا : ١٥١/١١، ١٥٢.

(١) ا بر الوجيز: ١٢٩/٣، وانظر: البحر ايط النفس : ١٧٣/٥.

(٢) انظر: ا بر الوجيز: ١٢٩/٣، البحر ايط النفس : ١٧٣/٥.

(٣) انظر: جامع البيان: ٢٢٥/١٢، نفس ابن أ حا : ١٩٦٦/٦، النكت والعيون: ٤٤١/٢، ٤٤٢، ا امع لأحكام القرآن: ٣٥٩/٨، نفس ابن كذ : ٣٨٢/٧، ٣٨٣، ر العلوم: ١٢٣/٢.

(٤) التسهيل: ٣٨٣/١، وقال الألويسي: «وأما البشرى الآجلة فغنية عن البيان»: روح اعا : ١٥٢/١١.

(٥) وهذا مروى عن ابن عباس، واهد، واسن، وسعيد بن جب، والضحاك، ومد بن كعب القرظي، وخالد بن معدان، وعطاء ا راسا، والربيع بن أنس، انظر: نفس ابن أ حا : ٩١/١، الكشف والبيان: ١٨٤/١، النكت والعيون: ١٠٩/١، نفس السمعاء : ٦٩/١، ا امع لأحكام القرآن: ٣٢٤/١، باب التأويل: ٥١/١، ا واهر ا سان: ٢٢٣/١، اللباب: ٥٧٥/١، الدراشور: ٣١٦/١، السراج اذ : ٦٠/١، التحرير والتوير: ٤٣٨/١، أضواء البيان: ١٣/١، وانظر: الإتيان: ٥١/٣، النفس وا فسررون: ٣١/١، ٣٢، قواعد النفس : ١١١/١، ١١٤.

(٦) انظر هذه الأقوال : نفس ابن أ حا : ٩٠/١-٩٢، الكشف والبيان: ١٨٤/١، ١٨٥، النكت والعيون: ١٠٩/١، نفس السمعاء : ٦٩/١، ا امع لأحكام القرآن: ٣٤٢/١، باب التأويل: ٥١/١، ا واهر ا سان: ٢٢٣/١، اللباب: ٥٧٥/١، ٥٧٦، الدراشور: ٣١٢/١-٣٢١، السراج اذ : ٦٠/١، ٦١.

(٧) أبو مد عبد الر بن أ حا مد بن إدريس، التميمي، انظلي، الرازي، عا، دث، عارف بالرجال، مفسر، متكلم، أصو، فقيه، ولد بالري عام (٢٤٠هـ-)، وتو ا سنة (٣٢٧هـ-). انظر: تذكرة ا فاط: ٨٢٩/٣، ٨١٢، الوا بالوفيات: ١٣٥/١٨، ٦٨٣٢٢، طبقات الشافعية الكي: ٣٢٤/٣، ٢٠٨، ا قصد الأرشد: ١٠٥/٢، ٥٨٩، طبقات ا فسررين: للسيوطي: ص ٦٢، ٥٢.

(٨) نفس ابن أ حا : ٩٠/١.

وَلَا تُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ [أائدة: ١٢] (١)،
والثالث ليس نصاً أنه العهد، فلا يكون تفسره به قاطعاً.

ولذلك قيل فيه أقوالاً أخرى، فقيل: عهده طاعته يع أو امره ونواهي، وعهدهم رضاه وإدخاله الجنة (٢)،
وقيل: عهده فرائضه، وعهدهم وعوده م (٣)، وقيل: عهده الإيمان حمد، وعهدهم إدخاله الجنة، أو وضع
الإصر والأغلال إل كانت أعناقهم بسبب ذنوبهم (٤)، وقيل: عهده اتباع الإسلام (٥)، وقيل غ ذلك (٦)،
وبعض هذا الأقوال يرجع إلى بعض.

الثالث: أن لا يكون للمجمل موضوعه وحادثته إلا مبه واحد، فإن تعددت النصوص البيانية وتنافت معانيها،
فلا مل على واحد منها؛ إذ ليس المل على أحدها بأو من الآخر، ومع الاحتمال يتنفي القطع، ومن ذلك:
لفظ "عس عس" من قوله - : وَأَتْلِيلٌ إِذَا عَسَّسَ [التكوير: ١٧]؛ فإنه مشترك بين معنيي : أقبل، وأدبر (٧).
وقد ورد القسم بالليل إل : فقد ورد القسم به حالة إدباره قوله أ : وَأَتْلِيلٌ إِذَا ذَبَرَ [الدثر: ٣٣]،
فتحمل الآية على القسم بالليل حالة إدباره (٨).

ولكن الغالب من آيات القرآن اقسمة بالليل والنهار: أ مل تقسم بالليل حال إقباله: كقوله - : وَأَتْلِيلٌ إِذَا
سَرَ [الفجر: ٤]، وقوله: وَأَتْلِيلٌ إِذَا يَعْشَى [الشمس: ٤]، وقوله: وَأَتْلِيلٌ إِذَا يَعْشَى [الليل: ١]، وقوله: وَأَتْلِيلٌ إِذَا سَجَى

(١) وهو مروي عن أهد، وقتادة، وابن البصري، انظر: الكشف والبيان: ١٨٧/١، تفسره ابن كثر: ٣٧٤/١، الدر المنثور: ٣٣٨/١، ٣٣٩.
وانظر هذا التفسير للآية بالأخرى : إل هان علوم القرآن: ١٩٢/٢، الإتيان: ٥١/٣، التفسير واغسرون: ٣١/١، ٣٢، قواعد التفسير :
١١١/١، ١١٢. وانظر: أضواء البيان: ١٤/١.

(٢) وهذا مروي عن ابن عباس، والضحاك، انظر: تفسره ابن أ ح : ٩٥/١، ٩٦، الدر المنثور: ٣٣٨/١، ٣٣٩. واختاره عدد من المفسرين وعزوه إلى
إمهور، انظر: الدر الوجيز: ١٣٤/١، إامع لأحكام القرآن: ٣٣٢/١، اللباب: ١٠/٢.

(٣) وهذا عن ابن البصري، انظر: الدر المنثور: ٣٣٩/١.

(٤) وهو مروي عن ابن عباس، وأ العالية، والضحاك، والسدي، والربيع بن أنس، والكلب، انظر: تفسره ابن أ ح : ٩٥/١، ٩٦، الكشف والبيان:
١٨٦/١، الوجيز: ١٠١/١، تفسره ابن كثر: ٣٧٤/١، ٣٧٥.

(٥) وهو مروي عن أ العالية، والضحاك، وقتادة، والسدي، والربيع، انظر: تفسره ابن أ ح : ٩٥/١، ٩٥/١، ٣٧٥/١.
(٦) انظر: التكت والعيون: ١١١/١، مع التل: ٨٧/١، الدر الوجيز: ١٣٤/١، زاد المس : ٧٣/١، مفاتيح الغيب: ٣٣/٣، ٣٤، إامع لأحكام
القرآن: ٣٣٢/١، البحر ايط : ٣٢٩/١، ٣٣٠، ر العلوم: ٧٣/١، اللباب: ١٠/٢، ١١.

(٧) انظر: الكشف والبيان: ١٤١/١٠، مفردات الراغب: ص ٣٣٤، مع التل: ٣٤٩/٨، إامع لأحكام القرآن: ٢٣٨/١٩، البحر ايط
التفسير : ٤٢٥/٨، اللباب: ١٨٧/٢٠، إرشاد العقل السليم: ١١٨/٩، السراج المن : ٥٦٠/٤، روح المع : ٥٨/٣٠، التحرير والتنوير:
١٥٤/٣٠.

(٨) وبه فسر ابن عباس، وأهد، وقتادة، والضحاك، وزيد بن أسلم، انظر: جامع البيان: ١٥٩/٢٤، ١٦١، تفسره ابن أ ح : ٣٤٠٥/١٠، زاد
المس : ٤٢/٩، تفسره ابن كثر: ٢٦٩/١٤. واختاره عدد من المفسرين: كالب جري، والرشري، وابن جزي، انظر: جامع البيان: ١٦١/٢٤،
الكشاف: ٣٢٥/٦، التسهيل: ٥٤٢/٢.

[الضحى: ٢]، فتحمل الآية على القسم بالليل حالة إقباله^(١).

وبناء على هذا فتفسر القرآن إذا اشترك لا كمن القطع فيه؛ لتردده بـ دليلًا ومعنيًا، وإن كان الحمل على الغالب أو: فيكون قسمًا بالليل حالة إقباله، كما قال ابن كثر: «وعندي أن المراد بقوله: عَسَسَ، إذا أقبل، وإن كان يصح استعماله الإدبار، لكن الإقبال ههنا أنسب؛ كأنه أقسم - بالليل وظلامه إذا أقبل، وبالفجر وضياؤه إذا أشرق، كما قال: وَأَتَيْلُ إِذَا بَعَثَ ۖ وَالنَّهَارُ إِذَا تَجَلَّى [الليل: ١، ٢]، وقال: وَالضُّحَى ۖ وَأَتَيْلُ إِذَا سَجَى [الضحى: ١، ٢]، وقال: فَأَلْقُ الْإِصْبَاحَ وَجَعَلَ آتَيْلَ سَكَا [الأنعام: ٩٦]، وغ ذلك من الآيات»^(٢).

لكن يكون نفس الظن لا قطعياً، ومنهم من له على أعين، لكن هذا من القول بعموم الاشتراك، وهذا موضع خلاف فلا يكون الحمل عليه قطعياً^(٣).

ثانياً: أنواع من تفسير القرآن لحمل القرآن، وأمثلة للقطعي منه:

أ- بيان لفظ غريب:

وهذا قليل القرآن^(٤)، ومن ذلك لفظ "سجّل" قوله - حكاية عن قوم لوط: وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ [جر: ٧٤]، وقوله أ: وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنْصُودٍ [هود: ٨٢]، وقد بينه قوله -: قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ ۖ لَّنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن طِينٍ ۖ ۝٣٣ مُّسَوِّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ [الذاريات: ٣٢، ٣٤]، وهذا بيان آية بنص أخرى، وقد وردت الآيتان موضوع واحد وحادثة واحدة، وليس هذا اللفظ مبين آخر من القرآن ورد أدته ذاتها، فيحمل الحمل على أ ب، دفعاً للتعارض بـ آي القرآن، ولأنه على اعتبار هذا الموضوع، ويفسر حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ، بقوله: حِجَارَةً مِّن طِينٍ .

قال الطائي: «والصواب من القول ذلك عندنا ما قاله المفسرون، وهو أنها حجارة من طين، وبذلك وصفها كتابه موضع، وذلك قوله: قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ ۖ لَّنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن طِينٍ ۖ ۝٣٣ مُّسَوِّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ [الذاريات: ٣٢، ٣٤]»^(٥)، ويكون نفسها نفساً قطعياً.

(١) وبه قال: المهد، وسعيد بن جب، وابن البصري، انظر: تفسير المهد: ص ٣٢٤، ١٩٣٤، جامع البيان: ١٦١/٢٤، ١٦٢، زاد المسند: ٤٢/٩، تفسير ابن كثر: ٢٦٩/١٤. واختاره عدد من المفسرين: منهم السمعاني، وابن كثر، والشنقيطي، انظر: تفسير السمعاني: ١٦٩/٦، باب التأويل: ٢١٤/٧، تفسير ابن كثر: ٢٦٩/١٤، أضواء البيان: ١٠/١، ١١.

(٢) تفسير ابن كثر: ٢٦٩/١٤، وانظر: أضواء البيان: ١١/١.

(٣) وهذا قال ابن كثر، انظر: جامع الأحكام القرآن: ٢٣٨/١٩، البحر الرطيق: ٤٢٥/٨، تفسير ابن كثر: ٢٧٠/١٤، واختار ذلك ابن عاشور، انظر: التحرير والتنوير: ١٥٤/٣٠، وهذا بناءً على ما ذكره مقدمة التحرير والتنوير: ٩٣/١، حيث قال: «أقدمه التاسعة: أن المعاني تتحملها القرآن، تعني مرادة»، وانظر: التحرير والتنوير: ٩٤/١.

(٤) انظر: شرح مقدمة ابن تيمية: ص ٢٧٦.

(٥) جامع البيان: ٥٢٨/١٢، وانظر: الآية على الأخرى: مع القرآن: للنحاس: ٣٧٠/٣، مع التلخيص: ١٩٤/٤، الكشف: ٢٢٢/٣، زاد

فإن قيل: قد وردت السجّل أفعال: فقال ابن زيد^(١): هو ماء الدنيا^(٢)، وقيل: من ماء^(٣)، وقيل: هو جهنم نظ سج^(٤)، وقيل: هو الماء السماوي أشار إليها بقوله: وَيُزَلُّ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ [النور: ٤٣]^(٥)، وهذه الأفعال غلط لا تشوش على ما ذكرناه من القطع؛ للأسباب الآتية:

١- إن هذا اسم ولا سبيل للعقل إديده، وطريق معرفته اللغة، أو الوحي ولا دليل منهما على هذه الأفعال، فلا ينبغي التعويل عليها أصلاً، قال الطائي: «وهذا القول الذي قاله ابن زيد لا نعرف لصحته وجهاً خي ولا عقل ولا لغة، وأما الأشياء لا تدرك إلا من لغة سائرة، أو خي من الماء - ذكره»^(٦)، وقيل مثله الأفعال الأخرى في أمثله، بل وبعضها أغرب.

٢- وصف السجّل سورة هود بأنه منضود، قال - : وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ [هود: ٨٢]، ومعناه: معد لعدا م، أو متتابع، أو مركب بعضه فوق بعض^(٧)، ولا يصلح وصفاً لـ "سجّل"، إلا إذا دل على أنه ط، فلا يصح أن يقال: ماء منضود، ولا جهنم منضود؛ للمخالفة في الصفة واصوف التذك والتأنيث، ولا يقال: جبال منضود؛ للمخالفة في الصفة واصوف الإفراد واصمع، ولا يصح: من منضود؛ لأنه لا يتصور عقلاً تركيبه على بعضه أو تتابعه، ولذلك قال ابن عطية القول بأماء الدنيا: «وهذا ضعيف

=

اسم : ١٤٤/٤، اامع لأحكام القرآن: ٨٢/٩، مدارك التأويل: ٢٨٦/٢، لباب التأويل: ٢٤٧/٣، تفسير ابن كثر: ٤٥٨/٧، علوم: ١٦٥/٢، اللباب: ٥٠١/٢٠، إرشاد العقل السليم: ٢٣٠/٤، السراج المنير: ٨١/٢، حاشية القونوي: ١٦١/١٠، أضواء البيان: ٣٠/١. وانظر: شرح مقدمة ابن تيمية: ص ٢٧٦، فصول أصول النفس: ص ٢٥، قواعد التفسير: ١٢٠/١، تفسير القرآن بالقرآن: ص ٥١. (١) هو عبد الرحمن بن زيد بن أسلم المدني، مؤلف كتاب طاب ط، مفسر، فقيه، كثر الحديث لكنه كان ضعيفاً، توفي أول خلافة هارون الرشيد سنة (١٨٢هـ). انظر: طبقات ابن سعد: ٥٩٢/٧، تاريخ الإسلام: ٢٥٧/١٢، اقتضاء سردي الك: للذهبي: ٢٥٥/١، ٢٤٢٩، طبقات المفسرين: للأدبني: ص ١١، ١٥، شذرات الذهب: ٣٦٥/٢.

(٢) وهو معزوي ابن زيد، وأما العالية، انظر: جامع البيان: ٥٢٧/١٢، ٦٣٥/٢٤، النكت والعيون: ٤٩٣/٢، ٣٤٣/٦، تفسير السمعاني: ٤٤٩/٢، معاني التأويل: ١٩٤/٤، زاد اسم: ١٤٤/٤، مفاتيح الغيب: ٣٢/١٨، اامع لأحكام القرآن: ٨٢/٩، لباب التأويل: ٢٤٧/٣، البحر المحيط: ٢٤٩/٥.

(٣) وهو معزوي عكرمة، انظر: النكت والعيون: ٣٤٣/٦، زاد اسم: ١٤٤/٤، اامع لأحكام القرآن: ٨٢/٩.

(٤) وهو منسوب إلى الزجاج، انظر: معاني القرآن: للنحاس: ٣٧٠/٣، النكت والعيون: ٤٩٣/٢، تفسير السمعاني: ٤٤٩/٢، واهراسان: ٢٩٦/٣.

(٥) انظر: الكشف والبيان: ١٨٤/٥، النكت والعيون: ٤٩٣/٢، معاني التأويل: ١٩٤/٤، مفاتيح الغيب: ٣٢/١٨، اامع لأحكام القرآن: ٨٢/٩، لباب التأويل: ٢٤٧/٣، اللباب: ٥٤١/١٠.

(٦) جامع البيان: ٦٣٥/٢٤.

(٧) انظر: معاني القرآن: للنحاس: ٣٧٠/٣، تفسير القرآن العزيز: ٣٠٢/٢، ٣٠٣، الكشف والبيان: ١٨٤/٥، تفسير السمعاني: ٤٥٠/٢، زاد اسم: ١٤٥/٤، اامع لأحكام القرآن: ٨٢/٩، لباب التأويل: ٢٤٧/٣، التسهيل: ٤٠٣/١، البحر المحيط: ٢٣٩/٥، الدرر اصون: ٣٧٠/٦، تفسير ابن كثر: ٤٥٨/٧، واهراسان: ٢٩٦/٣، اللباب: ٥٤١/١٠، السراج المنير: ٨١/٢.

يرده وصفه بـ "منضود"^(١).

وغلّطه السم ١ ١^(٢)، فقال «وقيل: سجل اسم للسماء، وهو ضعيف أو غلط؛ لوصفه منضود»^(٣).

وأما قول الثعلب^(٤): «وقيل: هو فعيلٌ من قول العرب: أسجلته إذا أرسلته، فكأنها مرسلَةٌ عليهم، وقيل: من سجلت م سجلًا إذا أعطيتهم، كأ م أعطوا ذلك البلاء»^(٥)، فهو بيانٌ لأصل اشتقاق الكلمة وليس شيئاً آخر غلطاً، وفائدته أن يكون هذا لفظاً عربياً لا أنه معرب كما قال غهم^(٦)، ويوضحه قول أ السعدي: «وأصله "سك كل"^(٧)، فعرب، وقيل: هو من أسجله إذا أرسله أو أدر عطيته، واء من مثل الشيء أرسل أو مثل العطية الإدراج، أو من السجل؛ أي ما كتب أ - أن يعذ م به، وقيل: أصله من سج ؛ أي من جهنم فأبدلت نونه لاماً»^(٨)، ولذلك فلا غرابة أن يذهب هورافسرين إلى نفس السجيل بالظ^(٩).

ب- بيان تركيب مجمل:

(١) الدرر الوجيز: ١٩٧/٣، وبذلك رده القرطبي، وأبو حيان، انظر: جامع لأحكام القرآن: ٨٢/٩، البحر ايط: النفس: ٢٤٩/٥، وذكره فق
جامع البيان للطي دون عزو إلى أحد، انظر: حاشية جامع البيان: ٥٢٧/١٢.

(٢) هو أبو العباس أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، شهاب الدين ١ ١، المعروف بالسم، مقرر، مفسر، وي، فقيه شافعي، أديب، نزل القاهرة
وتو ١ عام (٧٥٦هـ). انظر: طبقات الشافعية: ١٨/٣، ٥٨٧، الدرر الكامنة: ٣٣٩/١، ٨٤٦، النجوم الزاهرة: ٧٥٦/١٠، بغية الوعاة:
٤٠٢/١، ٢٧٧، طبقات افسرين: للأدنه وي: ص ٢٨٧، ٣٥٧.

(٣) الدراصون: ٣٧٠/٦، وانظر: الباب: ٥٤١/١٠، وذكر عبارة السم ١ ١ دون أن ينسبها إليه.

(٤) هو أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلب، النيسابوري، مفسر، مقرر، فقيه شافعي، أديب، لغوي، واعظ، مشغول بالتاريخ، والثلث لقب
له، لا نسب، تو عام (٤٢٧هـ). انظر: وفيات الأعيان: ٧٩/١، ٣١، أسلام النبلاء: ٤٣٥/١٧، ٢٩١، الوالوفيات: ٢٠١/٧،
٩٥٤، مرآة النان: ٣٦/٣، طبقات الشافعية الكي: ٥٨/٤، ٢٦٨، طبقات افسرين: للسيوطي: ص ٢٨، ٧.

(٥) الكشف والبيان: ١٨٤/٥، وانظر: جامع البيان: ٥٢٨/٢٤، مع القرآن: للنحاس: ٣٧٠/٣، التكت والعيون: ٤٩٣/٢، الكشف: ٢٢٢/٣، زاد
السم: ١٤٥/٤، مفاتيح الغيب: ٣٢/١٨، ١ ١، جامع لأحكام القرآن: ٨٢/٩، الدراصون: ٣٧٠/٦.

(٦) انظر: حاشية القونوي: ١٦١/١٠.

(٧) قال ابن عاشور: «من الفارسية... وضبط بفتح الس، وسكون النون، وكسر الكاف: اسم البحر. وكلمة "كل" بكسر الكاف: اسم الط».
التحرير والتنوير: ٥٥٠/٣٠.

(٨) إرشاد العقل السليم: ٢٣٠/٤.

(٩) وهذا قال ابن عباس، واهد، وعكرمة، واسن، وفتادة، والضحاك، وسعيد بن جب، ووهب، وغهم، انظر: جامع البيان: ٥٢٧-٥٢٥/١٢، نفس
ابن أ ح: ٢٠٦٨/٦، مع القرآن: للنحاس: ٣٧٠/٣، التكت والعيون: ٤٩٢/٢، نفس السمعا: ٤٤٩/٢، مع التل: ١٩٤/٤، زاد السم:
١٤٤/٤، مفاتيح الغيب: ٣٢/١٨، ١ ١، جامع لأحكام القرآن: ٨٢/٩، لباب التأويل: ٢٤٦/٣، ٢٤٧، البحر ايط: النفس: ٢٥٠/٥، الباب:
٥٤١/١٠. ولذلك فكأن من افسرين يذكروا إلا نفس سجيل بالظ، ومنهم: نفس سفيان الثوري: ص ١٣٢، نفس الصنعا: ٣٠٩/١، نفس
القرآن العزيز: ٣٠٢/٣، الكشف: ٢٢٢/٣، أنوار التل: ٢٥١/٣، مدارك التل: ٢٨٦/٢، التسهيل: ٣٠٣/١، نفس ابن كئ: ٤٥٨/٧، ر العلوم:
١٦٥/٢، الدر اشور: ١٢٢/٨، إرشاد العقل السليم: ٢٣٠/٤، السراج الن: ٨١/٢، حاشية القونوي: ١٦١/١٠. ومن افسرين من رجه، انظر:
١ ١، الدرر الوجيز: ١٩٨/٣. ومنهم من غلط غه، انظر: الدراصون: ٣٧٠/٦، الباب: ٥٤١/١٠، فقد غلط القول بأنه ماء الدنيا. ومنهم من نص أنه هو
قولا مهور، انظر: اواهراسان: ٢٩٦/٣.

من ذلك قوله - : لَرَجَالٌ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرُ نَصِيبًا مَفْرُوضًا [النساء: ٧]، فإن نصيب كل ذكر وأنثى ملٌ وقد بينته آيات الوارث^(١)، كما ذكر المفسرون^(٢).

ج- تعيين أحد المعاني المحتملة، بسبب الاشتراك وغيره: ومثال ذلك:

١- الواو من وَعَلَى سَمْعِهِمْ ، من قوله - : خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشًوَةً [البقرة: ٧]، فإنه مشترك بـ العطف والاستئناف، فالعطف يقتضي أن يكون السمع معطوفاً على "قُلُوبِهِمْ"، ويكون ا تم على القلوب والأعاع والغشاوة على الأبصار خاصة، والاستئناف يقتضي الوقف على "قُلُوبِهِمْ"، فيكون ا تم على القلوب خاصة، والغشاوة على السمع والبصر، ويشهد للعطف قوله - : وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَقَلْبِهِمْ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِمْ غِشًوَةً [البقرة: ٢٣]، ومثله قوله - : أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمِعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ [النحل: ١٠٨]، فيفسر به قطعاً؛ لأنه تفسر بانطوق موضوع واحد، ولا ينافيه مابين آخرينافيه موضعه^(٣).

٢- التأييد خلود أهل الجنة، فقد قال ا - : وَأُدْخِلَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ [إبراهيم: ٢٣]، وقال ا - : وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا [العنكبوت: ٥٨]، فإن قوله: خَالِدِينَ فِيهَا ، مشتق من ا لمود، وهو يطلق الأصل على طول ادة، استع للبقاء دون فناء، قال الراغب: «ا لمود هو ت ي الشيء من اعتراض الفساد، وبقاؤه على ادة اة هو عليها، وكل ما يتباطأ عنه التغير والفساد تصفه العرب با لمود: كقوم للأثا : خوالد؛ وذلك لطول مكثها لا لدوام بقائها، يقال خلد ا لمود... وأصل ا خلد الذي يبقى مدةً طويلةً، ومنه قيل: رجلٌ لُدّ ن أبطاً عنه الشيب، ودابةٌ لُدَّةٌ: هي ا تبقى ثنائياها حرج رباعيتها، استع للمبقي دائماً»^(٤)، وقال ابن عادل^(٥): «وا لمود: ا كثر الطويل، وهل يطلق على ما لا اية له بطريق ا قيقة أو ااز؟ قولان؛ قالت اعترلة: ا لمود: هو الثبات اللازم، والبقاء الدائم الذي لا يقطع»^(٦).

(١) انظر الآيات: [النساء: ١١، ١٢، ١٧٦].

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٦٥/٩، اامع لأحكام القرآن: ٤٦/٥، مدارك التل: ٣١١/١، لباب التأويل: ٤٨٢/١، البحر ايط: النفس : ١٨٨/٣، ر العلوم: ٣٠٩/١، اللباب: ١٩٤/٦، إرشاد العقل السليم: ١٤٨/٢، روح اعا : ٢١٦/٤، التحرير والتنوير: ٢٤٩/٤، أضواء البيان: ٣٦٢/١. وانظر: اهان علوم القرآن: ١٩٢/٢. وانظر: البحر ايط: الأصول: ٤٨٩/٣.

(٣) انظر: اهان علوم القرآن: ١٩٧/٢، قواعد النفس : ١١٢/١، ١١٣، نفس القرآن بالقرآن: ص ٦٢. وانظر: أضواء البيان: ١١/١.

(٤) مفردات الراغب: ص ١٥٤.

(٥) هو أبو حفص عمر بن علي بن عادل، سراج الدين الدمشقي ا نبلي، مفسر، وي، فقيه حنبلي، لا يعرف تاريخ مولده، وتاريخ وفاته غدد، لكنه بعد (٨٨٠هـ) كما يرى الزركلي، ويرى عمر كحالة أنه كان حياً عام (٨٧٩هـ). انظر: هدية العارف : ٧٩٤/٥، الأعلام: ٥٨/٥، معجم المؤلف : ٥٦٨/٢. وانظر: مقدمة قيق نفس ه: اللباب: ٢٠/١، ٢٣.

(٦) اللباب: ٤٥٨/١، وانظر: ١١٤/٣، معا التل: ٣٠٤/٣، البحر ايط: النفس : ٢٥٢/١.

وعلى أي حال، فإما أن يكون المود مشتركاً، أعني، أو حقيقة أحد الأجزاء شائعاً الآخر، وهذا يورث الاحتمال خلود أهل الجنة؛ هل مل على طول ادة، أو على البقاء إما ما لا اية؟ ولكن الآيات الأخرى بينت أن اراد هو البقاء أبداً، ومن ذلك قوله - : وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا [النساء: ٥٧]، وقوله - : وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا [الطلاق: ١١]. قال أبو حيان: «وقد تقدم ذكر الالف المود، وأن اعترلة تذهب إلى أنه البقاء الدائم الذي لا ينقطع أبداً، وأن غ هم يذهب إلى أنه البقاء الطويل، انقطع أو ينقطع، وأن كون نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار سرمدى لا ينقطع، ليس مستفاداً من لفظ المود بل من آيات من القرآن، وأحاديث صحاح من السنة، قال - : خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا [النساء: ٥٧]، وقال - : وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرِجِينَ [البقرة: ٤٨]»^(١)، وهذا يع أن المود غ الأبد، كما قال الرازي: «وأبداً أنه - ذكر مع المود التأيد، ولو كان المود عبارة عن التأيد، لزم التكرار، وهو غ جائز؛ فدل هذا أن المود ليس عبارة عن التأيد، بل هو عبارة عن طول المكث من غ بيان أنه منقطع أو غ منقطع»^(٢)، ولذلك قال الراغب: «والمود المدة بقاء الأشياء على المدة ال عليها من غ اعتراض الفساد عليها»^(٣).

٣- وقل مثل ذلك خلود أهل النار الوارد مثل قوله - : وَعَدَ اللَّهُ الْمُتَّقِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْكَافِرِينَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا [التوبة: ٦٨]، فإراد المدة البقاء أبداً، كما بينه قوله أ : إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿٦٧﴾ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا ﴿٦٨﴾ إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا [النساء: ١٦٨، ١٦٩]، ولذلك قال أبو السعود فيها: «أبداً نصب على الظرفية، رافع لاحتمال المود على المكث الطويل»^(٤).

د- بيان مصطلح شرعي: ومن ذلك:

١- مصطلح "الزكاة" من مثل قوله - : وَءَاتُوا الزَّكَاةَ [البقرة: ١١٠]، فإنه مل مقدار، ونوع المال الذي تدفع منه، ومن يؤتاها، وقد بينت ذلك بعض الآيات: كقوله بيان مصارفها: إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ فُلُوقُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ [التوبة: ٦٠].

٢- لفظ الج واجب بقوله - : وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا [آل عمران: ٩٧]، وقوله أ : وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ... [البقرة: ١٩٦]، قد بينت بعض تفاصيله بآيات من مثل قوله - : إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ

(١) البحر ايط النفس : ٢٦١/١.

(٢) مفاتيح الغيب: ١١٠/١٠، وانظر: اللباب: ٤٣٢/٦.

(٣) مفردات الراغب: ص ١٥٤.

(٤) إرشاد العقل السليم: ٢٥٨/٢.

مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا [البقرة: ١٥٨]، وقوله: وَأَلْبَدْتَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا حَيْرٌ فَادْكُرُوا أَسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ [ج: ٣٦].

هـ- تعيين مبهم:

١- ومثاله لفظ "قوم" من قوله - : وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشْرُوقَ الْأَرْضِ وَمَغْرِبَهَا الَّتِي بَيْنَ رُمْكِهَا [الأعراف: ١٣٧]، وقوله أ : كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ﴿٥٥﴾ وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ ﴿٥٦﴾ وَنَعْمَةً كَانُوا فِيهَا فَتَكِينٍ ﴿٥٧﴾ كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ [الدخان: ٢٥، ٢٨]، فقد فسر الآيات الأخرى أم بنو إسرائيل، كما قوله - : فَأَخْرَجْنَاهُمْ مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ﴿٥٧﴾ وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ ﴿٥٨﴾ كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَءِيلَ [الشعراء: ٥٧، ٥٩] ^(١)، فالآية موله على أختها قطعاً، سواء كان مع ورثوا ما عند قوم فرعون بأن ملكوا ما مصر ^(٢)، أو كان معناه أم أعطوا مثل ما لقوم فرعون من املوكات، لا أم عادوا مصر كما رجه ابن عطية؛ لأن إسرائيل يثبت تاريخاً أم عادوا إليها ^(٣).

٢- الرسول إ فرعون من قوله أ : إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكَ رَسُولًا شَهِدًا عَلَيْكَ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلًا [زمل: ١٥، ١٦]، فإنه ز ا موسى قطعاً كما بينته الآيات الكثرة، ومنها قوله - : وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبينٍ ﴿١٦﴾ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ [هود: ٩٦، ٩٧]، وقوله: وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ [الزخرف: ٤٦] ^(٤).

٣- وكذلك بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ، من قوله أ : وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ [الزخرف: ١٧]، بينها قوله أ : وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ [النحل: ٥٨] ^(٥).

٤- لفظ "رسول" ، من قوله - : كَذَبَتْ ثُمُودُ بِطَغْوَنِهَا ﴿١١﴾ إِذِ انْبَعَثَ أَشْقَاهَا ﴿١٢﴾ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا [الشمس: ١١، ١٣]، قد فسرت آيات أخرى وارده ا اوضوع نفسه أنه ز ا صا قطعاً ^(٦)، كما

(١) انظر: الكشف والبيان: ٣٥٣/٨، تفسير السمعاء: ١٢٦/٥، ا امع لأحكام القرآن: ١٣٩/١٦، لباب التأويل: ١٤٦/٦، التسهيل: ٣٢٣/٢، تفسير ابن كثر: ٣٤٣/١٢، ر العلوم: ٢٥٨/٣، روح الباء: ١٢٣/٢٥، أضواء البيان: ١٤/١، ٣٤٥. وانظر: قواعد التفسير: ١١٥/١.

(٢) انظر: تفسير السمعاء: ١٢٦/٥، معاني الآثار: ٢٣٢/٧، زاد المسند: ٣٤٤/٧، ا امع لأحكام القرآن: ١٣٩/١٦، التسهيل: ٣٢٣/٢، تفسير ابن كثر: ٣٤٣/١٢.

(٣) انظر: ا رر الوجيز: ٧٣/٥، التحرير والتنوير: ١٣٣/١٩.

(٤) انظر: زاد المسند: ٣٩٤/٨، ا امع لأحكام القرآن: ٤٨/١٩، مدارك الآثار: ٤٤٨/٤، البحر ايط: النفس: ٣٥٦/٨، ر العلوم: ٤٨٨/٣، اللباب: ٤٧٣/١٩، إرشاد العقل السليم: ٥٢/٩.

(٥) انظر: الإتيان: ٥١/٣، وانظر: معاني الآثار: ٢٠٨/٧، زاد المسند: ٣٠٥/٧، ا امع لأحكام القرآن: ٧٠/١٦، التسهيل: ٣١٠/٢، أضواء البيان: ٢٣٢/٧.

(٦) انظر: جامع البيان: ٤٤٩/٢٤، تفسير السمعاء: ٢٣٤/٦، معاني الآثار: ٤٤٠/٨، مفاتيح الغيب: ١٧٧/٣١، ا امع لأحكام القرآن: ٧٨/٢٠، مدارك الآثار: ٥٢٩/٤، لباب التأويل: ٢٥٣/٧، البحر ايط: النفس: ٤٧٦/٨، تفسير ابن كثر: ٣٧٠/١٤، ر العلوم: ٥٦٣/٣، اللباب: ٣٦٥/٢٠، إرشاد العقل السليم: ١٦٤/٩، السراج: ٦٢٥/٤.

قوله - : وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا [النمل: ٤٥] (١).

٥- قالوا: لفظ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ، من قوله - : صِرَطَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ [الف: ٧]، بينه قوله: وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ [النساء: ٦٩] (٢).

و هذا التمثيل نظر: فإن لفظ: الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ، من صيغ العام؛ فإنه موصولٌ مع صلته، فيعم، فيكون ما ذكر آية النساء بعض أفراد ذلك العام، وذكر بعض أفراد العام لا حصصه، وإما يدل على دخول تلك الأفراد العام دخولاً أولياً قطعياً، ولذلك فقد أضاف ابن عباس إليهم: الملائكة (٣)، وواضح أنهم مذكورين الآية افسرة، فيكون نفس الآية بأختها من باب التمثيل لا اصر، ولذلك تعددت عبارات افسرين: ف قيل: هم اؤمنون (٤)، وقيل: اسلمون (٥)، وقيل: الذمد < وآل بيته وأصحابه (٦)، وقيل: النبيون (٧)، وقيل: هم قوم موسى وعيسى قبل أن يضلوا ويغوا (٨)، وكل هذه الأقوال من باب التمثيل (٩).

بقي أن نقول: إن اقصود بالنفس القطعي هذا ابحث، وإما هو النظري منه، لا الضروري. هذا ما تيسر من الكلام عن نفس القرآن بالقرآن وضوابط القطعي فيه وأمثله، وهو الدليل الأول الذي يستفاد به النفس القطعي، وأما الدليل الثاني فهو السنة النبوية، وبيان ابحث الآ.

(١) انظر: [الأعراف: ٧٣]. ومثله: [هود: ٦١].

(٢) انظر: معا التيل: ٥٤/١، ابرر الوجيز: ٧٥/١، زاد المس: ١٥/١، وعزا ل الآيت على بعضهما إ ابن عباس، مفاتيح الغيب: ٢٣٢/١، التسهيل: ٤٧/١، نفس ابن ك: ٢٢٢/١، ٢٢٣، اللباب: ٢١٥/١، إرشاد العقل السليم: ١٨/١، أضواء البيان: ١٥/١، ٥١. وانظر: اهان علوم القرآن: ١٩٥/٢، الإتيان: ٥١/٣، فواعد النفس: ١١٢/١.

(٣) انظر: نفس ابن أ ح: ٣١/١، التسهيل: ٤٧/١، نفس ابن ك: ٢٢٣/١، الدراشور: ٨٣/١.

(٤) وهذا مروي عن ابن عباس، واهد، انظر: نفس ابن أ ح: ٣١/١، التسهيل: ٤٧/١، نفس ابن ك: ٢٢٣/١، الدراشور: ٨٣/١.

(٥) وهذا مروي عن وكيع، انظر: نفس ابن ك: ٢٢٣/١.

(٦) وهذا مروي عن عبد الرحمن بن زيد، وابن البصري، انظر: معا التيل: ٥٤/١، ابرر الوجيز: ٧٥/١، التسهيل: ٤٧/١، نفس ابن ك: ٢٢٣/١، الدراشور: ٨٣/١.

(٧) وهذا مروي عن الربيع بن أنس، وقتادة، انظر: ابرر الوجيز: ٧٥/١، نفس ابن ك: ٢٢٣/١، الدراشور: ٨٣/١، إرشاد العقل السليم: ١٨/١.

(٨) وهذا مروي عن ابن عباس، انظر: معا التيل: ٥٤/١، ابرر الوجيز: ٧٥/١، التسهيل: ٤٧/١، اللباب: ٢١٥/١، إرشاد العقل السليم: ١٨/١.

(٩) انظر: اامع لأحكام القرآن: ١٤٩/١.

المبحث الثالث: التفسير الذي دلت عليه السنة القطعية.

إن السنة النبوية ثا أدلة الشريعة، ولا ريب أن التفسر استفاد منها أفضل طرق التفسر بعد تفسر كتاب
 ١ - (١)، قال ابن تيمية: «فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسر؟ فإواب: أن أصح الطرق ذلك: أن
 يفسر القرآن بالقرآن... فإن أعيانك ذلك، فعليك بالسنة؛ فإا شارحة للقرآن وموضحة له» (٢).
 وتأا أية التفسر النبوي من الوجوه الآتية:

١- إن وظيفة السنة هي بيان كتاب ١ - وشرعه، فقد قال ١ أ اطباء رسوله < : وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ
 الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ [النحل: ٤٤].

قال أ د بن حنبل: «إن السنة تفسر الكتاب وتبينه» (٣)، وقال الشاط : «والوجه الثا : أن السنة إا جاءت
 مبينة للكتاب وشارحة عانيه... فأنت إذا تأملت موارد السنة وجد ا بياناً للكتاب، هذا هو الأمر العام فيها» (٤).
 وإن كان العلماء قد اختلفوا: هل فسر الذ < القرآن كله للصحابة رضي ا عنهم؟ فمنهم من ادعى أنه
 فسر كله؛ كابن تيمية، ومنهم من رفض ذلك (٥).

واقى ما قاله مد حس الذه : «والرأي الذي يل إليه النفس-بعد أن اتضح لنا مغالاة كل فريق
 دعواه وعدم صلاحية الأدلة لإثبات اُدعى-هو أن نتوسط ب الرأيين، فنقول: إن الرسول < بين الكثر من
 معا القرآن لأصحابه، كما تشهد بذلك كتب الصحاح، و يبين كل معا القرآن؛ لأن من القرآن ما استأثر
 ا - بعلمه، ومنه ما يعلمه العلماء، ومنه ما تعلمه العرب من لغا ا، ومنه ما لا يعذر أحد جهالته» (٦).

٢-إننا نقطع بعصمة الذ < بيانه؛ فإن السنة وحي من ا - ، وإن كان غ متلو كالقرآن، قال ا - :
 وَمَا يَطِئُونَ عَنْ أَمْرِهِ إِلَّا مُؤَمَّمُونَ وَإِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى [النجم: ٣، ٤]، وعليه فلا أحد أعلم معا كتاب ا - من رسوله < (٧).

٣-إن ا - أمر بطاعة الذ < ، كما أمر بطاعته: يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ [مد: ٣٣]،

(١) انظر: شرح مقدمة ابن تيمية: ص ٢٧٩.

(٢) مقدمة ابن تيمية: ص ٨٤، ٨٥، وانظر: ا هان علوم القرآن: ١٧٥/٢، شرح مقدمة ابن تيمية: ص ٢٧٩، واث أصول التفسر : ص ٧٥.
 وانظر: تفسر ابن كثر : ٦/١.

(٣) ا امع لأحكام القرآن: ٣٩/١، وانظر: واث أصول التفسر : ص ٧٥.

(٤) اوافقات: ٢٣٠/٣، وانظر: مقدمة ابن تيمية: ص ٨٥، ا هان علوم القرآن: ١٧٦/٢، مناهل العرفان: ١٣/٢، فصول أصول التفسر :
 ص ٢٧، قواعد التفسر : ١٣٠/١، واث أصول التفسر : ص ١٥. وانظر: معا الذ يل: ٢١/٥، ا امع لأحكام القرآن: ٣٧/١٠، ١٠٩، لباب
 التأويل: ٩٢/٤، تفسر ابن كثر : ٦/١، اللباب: ٦٣/١٢، السراج الذ : ٢٦١/٢، الصحيح السبور: ٨/١.

(٥) انظر الأقوال وأدلتها : مقدمة ابن تيمية: ص ١٨، التفسر وا فسررون: ٣٨/١-٤١، واث أصول التفسر : ص ١٥-١٨.

(٦) التفسر وا فسررون: ٤٢/١.

(٧) انظر: مقدمة ابن تيمية: ص ٨٥، مناهل العرفان: ١٣/٢، فصول أصول التفسر : ص ٢٧، قواعد التفسر : ١٣٠/١.

وجعل طاعته من طاعة أ : مَن يُطِيعَ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَن تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيفًا [النساء: ٨٠] ، إ
غ ذلك من الأدلة التي تج فيها للعمل بالسنة^(١).

ولذلك فلا يصح ترك تفس إذا صح عن الذ < ، قال السيوطي: «فما ورد بيانه عن صاحب الشرع، ففيه كفاية
عن فكرة من بعده، وما يرد عنه بيانه، ففيه حينئذ فكرة أهل العلم بعده؛ ليستدلوا ما ورد بيانه على ما يرد»^(٢). وقال
الشوكا : «واع أن أ - ما خلق آدم، مسح ظهره، فاستخرج منه ذريته، وأخذ عليهم العهد، وهؤلاء هم
عنا الذر، وهذا هو الحق الذي لا ينبغي العدول عنه، ولا أص إ غ ه؛ لثبوت مرفوعاً إ الذ < ، وموقوفاً
على غ ه من الصحابة، ولا ملجئ للمص إ ا ا ز، وإذا جاء را بطل ر معقل»^(٣). وقال الأكوسي: «وإذا
صح تفس رسول أ < له لا ينبغي العدول عنه»^(٤). غ أن تفس السنة قد يكون قطعياً وقد يكون ظنيّاً،
ولتحديد ذلك لابد من معرفة ما يفيد القطع من السنة وما لا يفيد، وهل يفيد بين الظني للمجمل القطعي
القطع بام اراد من ذلك ا مل؟ هذا يا بيانه ا طالب الآتية:

المطلب الأول: تعريف السنة وأنواعها.

المطلب الثاني: المتواتر، وحكمه من حيث القطع والظن.

المطلب الثالث: الآحاد، وحكمه من حيث القطع والظن.

المطلب الرابع: المشهور، وحكمه من حيث القطع والظن.

المطلب الخامس: القطعي من بيان السنة لمجمل القرآن.

المطلب السادس: القطعي من صرف السنة للفظ القرآني عن ظاهره.

المطلب السابع: القطعي من تخصيص السنة لعام القرآن.

المطلب الثامن: القطعي من تقييد السنة لمطلق القرآن.

(١) انظر: مقدمة ابن تيمية: ص ٨٥. وانظر: ا ماع لأحكام القرآن: ٣٧/١.

(٢) الإتيان: ٤٧٥/٤، وعزاه إ البيهقي.

(٣) فتح القدير: ١٣٥/٢.

(٤) روح المعاني: ٣٥/١١، وانظر: ١٥٢/١١.

المطلب الأول: تعريف السنة وأنواعها.

أولاً: تعريفها لغة:

هي الوجهة والطريقة المتبعة سواء كانت حسنة أو سيئة، من قوم: سنت الشيء بآسن إذا كررت إمراره عليه فجعل فيه سناً؛ أي طريقاً، ومنه ما في الفرس مقبلاً ومدبراً سنة، وقيل: أصلها من الدوام، من قوم: سنت الماء، إذا واليت صبه^(١).

ثانياً: تعريفها عند المحدثين:

السنة عندهم تص بارفوع إ الذ < ^(٢)، وهي تشمل كل ما أضيف إ الذ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو خلقية، > حركاته وسكناته ونومه ويقظته^(٣)، وأما إ ديث فهو أعم منها^(٤)، فيشمل السنة ارفوعة إ الذ < ، وما أضيف إ الصحابة من قول أو فعل أو تقرير، وهذا إ ديث اوقوف، وما أضيف إ التابع ، وهذا إ ديث اقطاع^(٥)، لكنه إذا أطلق فإنه ينصرف إ ما أضيف إ الذ < ، ولا يطلق على ما أضيف إ ذ ه إلا مقيداً، فيقال: حديث مؤفوف، أو مقطوع^(٦).

ثالثاً: تعريفها عند الأصوليين:

هي عندهم ما صدر عن الذ < من قول أو القرآن أو فعل أو تقرير على وجه التأسيسي^(٧)، و يذكر ما أضيف إليه من الصفات والأحوال؛ لأنه اوافق للعلم الذي يبحثون فيه؛ فإن ثم فواعد استنباط الأحكام من

(١) انظر: الع : ١٩٧/٧، اُحكم: ٤١٧/٨، تاريخ الصحاح: ص ١٣٣، التعريفات: ص ١٦١، الكليات: ص ٤٩٧. وانظر: الإحكام: للآمدي: ٢٢٧/١، الإاج: ٢٨٨/٢، التلويح: ٣/٢، البحر ايط : الأصول: ١٦٣/٤، التحب : شرح التحرير: ١٤٢١/٣، إجابة السائل: ص ٨١/١، إرشاد الفحول: ١٨٥/١. وانظر: الغاية : شرح ا داية : علم الرواية: للسخاوي و ا داية: لابن ا زري: ص ٦١.

(٢) انظر: اليواقيت والدرر شرح بة الفكر: للمناوي: ٢٢٨/١.

(٣) بعضهم يذكر تعريف السنة للحديث ارفوع، انظر: انهل الروي : تصر علوم ا ديث النبوي: لابن اعة: ص ٤٠، الغاية: ص ٦١، فتح اغيث : شرح ألفية ا ديث: للسخاوي: ١٠/١، شرح بة الفكر : مصطلحات أهل الأثر: لا علي القاري: ص ٥٤٦، اليواقيت والدرر: ٢٢٨/١، توضيح الأفكار: ٢٣٠/١، توجيه النظر إ أصول الأثر: لطاهر ا زائري: ٣٨/١ - ٤٠.

(٤) انظر: فتح اغيث: ١٠/١.

(٥) انظر تعريف اوقوف و اقطاع : الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح: للأبناسي: ١٤٠/١، ١٤١، التوضيح الأ ر لتذكرة ابن المقن : علم الأثر: للسخاوي: ص ٣٦، ٣٧، توجيه النظر: ١٧٦/١، ١٧٧.

(٦) انظر: الغاية: ص ٦١، اليواقيت والدرر: ٢٢٨/١.

(٧) انظر: الإحكام: للآمدي: ٢٢٧/١، الإاج: ٢٨٨/٢، التلويح: ٣/٢، البحر ايط : الأصول: ١٦٤/٤، التحب : شرح التحرير: ١٤٢٤/٣، فتح الغفار: ٨٣/٢، إجابة السائل: ص ٨١/١، ٨٢، إرشاد الفحول: ١٨٦/١. وانظر: فواعد الفقه: ص ٣٢٨.

الأدلة، وما يستنبط منه حكم من السنة هو القول والفعل والتقريب، وأما الصفات فلا، قال الشيخ طاهر الزائري^(١): «أدب أفعال الذ < وأفعاله، ويدخل أفعاله تقريره؛ وهو عدم إنكاره لأمر رآه أو بلغه عن من يكون منقاداً للشرع، وأما ما يتعلق به عليه الصلاة والسلام من الأحوال: فإن كانت اختيارية، فهي داخله الأفعال، وإن كانت غير اختيارية: كالمية، تدخل فيه؛ إذ لا يتعلق بالحكم يتعلق بنا، وهذا التعريف هو المشهور عند علماء أصول الفقه وهو وافق لفهمهم»^(٢).

رابعاً: التعريف المراد في البحث:

مادام تعريف السنة تلف باختلاف كل فن، فإراد منها ثنائياً قول الذ < وفعله وتقريبه، الذي يبين إراد من القرآن الكر .

وواضح أن هذا كتعريف الأصولي؛ للاشتراك بين النفس والأصول بيان مع القرآن الكر، جاء نفس النار: «والبيان يكون بالأفعال كالأقوال، بل الأفعال أقوى دلالة وأعصى على تأويلها»^(٣).
غير أن الفعل والتقريب أكثر ما يستفاد منهما نفس آيات الأحكام، والأغلب من النفس النبوي للقرآن هو بالقول، وحيث أطلقنا لفظ أدب، فإراد به السنة بأنواعها الثلاثة: القولية والفعلية والتقريبية، وإن كان اصطلاح الأصولي قصراً أدب على القول^(٤).

وتنقسم الأحاديث من حيث حصول القطع إما وعدمه إ: اتواتر، والآحاد، وزاد بعضهم المشهور، وبسط الكلام فيها الطالب الآتية، ونبدأ باتواتر.

المطلب الثاني: المتواتر، وحكمه.

هو أدب الذي رواه ع من الناس يستحيل تواطؤهم عن الكذب عن قوهم مثلهم من أول السند إ منتهاه، وتضمن إخباراً عن سوس، وصل لسامعه العلم بصدقه، ولا يشترط إذا عدد معين، وإلا المطلوب عدد تنع عليهم الكذب عادة^(٥).

(١) هو طاهر بن صا [أو مد صا] ابن أ د بن موهوب السمعوني، جزائري الأصل، ولد بدمشق عام (١٢٦٨هـ-)، مفسر، أديب، باحث، عالم بأصول أدب والكلام واللغة والكتب ومؤلفها، متقن لأكثر اللغات الشرقية: كالعربية والسريانية والتركية والفارسية، توفي بدمشق عام (١٣٣٨هـ-). انظر: الأعلام: ٢٢٢/٣، معجم المؤلفين: ١١/٢، ٦٢٨٧.

(٢) توجيه النظر: ٣٨/١.

(٣) نفس النار: ٥١٦/٩.

(٤) انظر: التلويح: ٣/٢.

(٥) انظر: الكفاية علم الرواية: للخطيب البغدادي: ص ١٦، انهل الروي: ص ٣١/١، نزهة النظر توضيح بة الفكر مصطلح أهل الأثر: لابن حجر العسقلاني: ص ٣٦، ٣٩، التوضيح الأثر: ص ٥٠، الغاية: ص ١٣٨، تدريب الراوي شرح تقريب النواوي: للسيوطي: ١٦٨/٢، ففو الأثر صفوة علوم الأثر: لابن أبي نبلي: ٤٦/١، البواقي والدرر: ٢٣٧/١، توضيح الأفكار: ٢٥/١، توجيه النظر: ١٠٨/١.

و ذا عرفه الأصوليون أيضاً^(١).

و اه العلماء من اسلم على أن اديث اتواتر يفيد العلم اليقيني القطعي، قال الآمدي: «اتفق الكل على أن خ التواتر مفيد للعلم خ ه، خلافاً للسمنية والاة قوم: لا علم غ الضروريات إلا با واس، دون الأخبار وغ ها»^(٢)، كما أن العلم ا اصل به علم ضروري عند اتكلم وعامة الأصولي ، خلافاً لقلة من اعتزلة يرون أن العلم ا اصل به نظري^(٣).

وكذلك يفيد العلم القطعي الضروري عند ا دث^(٤).

وقد قسموه إ متواتر لفظي ومتواتر معنوي، فاللفظي: ما نقل لفظه ومعناه، وأما اعنوي: أن يتواتر مع أحاديث تلقى الألفاظ^(٥)، قال اناوي^(٦): «لا يقال هذا تقسيم أهل الأصول، فذكره هنا من الفضول؛ إذ لا تعلق ذا الفن به، والذي يتعلق با دث إ ا هو اللفظي على ما فيه أيضاً؛ لأننا نقول: هذا غ مقبول، بل هو مبحث عن القسم يعاً، أما اللفظي: فأمثله كذ ه، وأما اعنوي: فقد مثلوا له بأحاديث منها: أخبار رفع

(١) انظر: أصول البزدوي: ص ١٥٠، أصول السرخسي: ٢٨٢/١، أصول: لابن العر : ص ١١٣، أصول: للرازي: ٢٢٧/٤، الإحكام: للآمدي: ٢١/٢، ٣٤، ٣٥، ا غ الأصول: ص ١٩١، ١٩٢، شرح الروضة: ٧١/٢، كشف الأسرار: ٣٦١/٤، التوضيح: ٣/٢، ٤، معراج انهاج: ٢٣/٢، الإاج: ٣١٣/٢، رفع ا اجب: ٢٩٦/٢-٣٠١، التلويح: ٢/٢-٤، البحر ا يط : الأصول: ٢٣١/٤، التقرير والتجب : ٣٠٧/٢-٣١٠، التجب : شرح التحرير: ١٧٥٠/٤، فتح الغفار: ٨٤/٢، تيس التحرير: ٣٠/٣-٣٤، فوائح الر وت: ١٣٥-١٤١، إرشاد الفحول: ٢٣٩/١، ٢٤٠.

(٢) الإحكام: للآمدي: ٢٢/٢، وانظر: مقدمة ابن القصار: ص ٢٠٩، استنصفي: ١٣٢/٢، الواضح: ٣٢٦/٤، أصول: للرازي: ٢٢٧/٤، نفائس الأصول: ٢٨١٠/٦، كشف الأسرار: ٣٦٢/٢، معراج انهاج: ٢٣/٢، الإاج: ٣١٣/٢، البحر ا يط : الأصول: ٢٣٩/٤، التجب : شرح التحرير: ١٧٦٣/٤-١٧٦٨، فوائح الر وت: ١٣٧/٢، ١٣٨.

(٣) وهذه القلة هم: أبو القاسم الكع البلخي، وأبو اس البصري اعتزليان، والدقاق، وإمام ا رم من الشافعية، وتردد الغزا ، انظر قول ا مهور، والقلة : أصول البزدوي: ص ١٥٠، ا هان : الأصول: ٥٨٣/١، ٥٨٤، أصول السرخسي: ٢٩١/١، استنصفي: ١٣٦/٢، ١٣٧، وفيه تردد الغزا ، انخول: ٢٣٥/١، الواضح: ٣٣٦/٤، أصول: للرازي: ٢٣٠/٤، الإحكام: للآمدي: ٢٦/٢، ٢٧، نفائس الأصول: ٢٨١٥/٦، ٢٨١٦، كشف الأسرار: ٣٦٢/٢، التوضيح: ٣/٢، ٤، معراج انهاج: ٢٤/٢، الإاج: ٣١٥/٢، رفع ا اجب: ٢٩٨/٢، التلويح: ٤/٢، البحر ا يط : الأصول: ٢٣٩/٤، التقرير والتجب : ٣٠٦/٢، التجب : شرح التحرير: ١٧٧١/٤، فتح الغفار: ٨٥/٢، تيس التحرير: ٢٩/٣، فوائح الر وت: ١٣٩/٢، إرشاد الفحول: ٢٤٠/١.

(٤) انظر: نزهة النظر: ص ٤١، الغاية: ص ١٣٠، ففو الأثر: ٤٦/١.

(٥) انظر: فتح اغيث: ٤٣/٣، توضيح الأفكار: ٢٣٣/٢، توجيه النظر: ١٣٣/١. وانظر: الإحكام: للآمدي: ٤١/٢، نفائس الأصول: ٢٨٥٦/٦، ا غ : الأصول: ص ١٩١، الإاج: ٣١١/٢، البحر ا يط : الأصول: ٢٤٧/٤، التجب : شرح التحرير: ١٧٦٩/٤، ١٧٧٠، فتح الغفار: ٨٣/٢، فوائح الر وت: ١٤٦/٢.

(٦) عبد الرؤوف بن تاج العارف بن علي، زين الدين ا دادي، اناوي، الفاهري، دث، مفسر، لغوي، فقيه شافعي، مشارك أنواع من العلوم، ولد عام (٩٥٢هـ -) تو بالقاهرة سنة (١٠٣١هـ -). انظر: خلاصة الأثر : أعيان القرن ا دي عشر: للمح : ٤١٢/٢، كشف الظنون: ٥٠٨/١، ٦١٧، ٧٤٧، ١١٦٤/٢، ١٣٤١، ١٥٢٢، البدر الطالع: ٣٥٧/١، ر ٢٣٨، هدية العار ف : ٥١٠/١، فهرس الفهارس: ٥٦٠/٢.

اليدين الدعاء، فقد ورد عن اصفى و مائة حديث فيها رفع يديه الدعاء، لكن فضايا تلفة»^(١).

المطلب الثالث: الآحاد، وحكمه.

أولاً: تعريفه وأنواعه:

هو اديث الذي تمع فيه شروط التواتر^(٢):

فإما أن يكون رجاله كل طبقة أكثر من اثن ؛ وهو اشهور^(٣).

وإما أن يرويه أكثر من اثن عن اثن ؛ وهو العزيز^(٤).

وإما أن يتفرد بروايته واحد ولو طبقة واحدة من رواته؛ وهو الغريب^(٥).

قال اناوي: «وخ الواحد اللغة: ما يرويه شخص واحد، و الاصطلاح؛ أي اصطلاح اديث : ما مع شروط التواتر، هذا تقرير عبارة اصنف، وتعقبه الشيخ قاسم: بأن الذي صل من كلامه أن ا ينقسم إ : متواتر، وآحاد، وأن الآحاد: مشهور، وعزيز، وغريب»^(٦).

والآحاد منه اقبول ومنه اردود^(٧)، وينقسم من حيث القبول والرد أقساماً:

الأول: الصحيح: وعرفه اديثون بأنه: «ما اتصل سنده برواية العدل الضابط عن مثله، وسلم عن شذوذ وعلة»^(٨)، و ذا عرفه الأصوليون أيضاً^(٩).

الثاني: الحسن: وهو قسمان: ا سن لذاته: وهو ما اتصل سنده برواية العدل الضابط عن مثله من أول السند إ منتهاه، وسلم من الشذوذ والعلة القادحة، إلا أن رجاله من خف ضبطه وإتقانه، فكان أقل فيه من رواة الصحيح. و ا سن لغيره: وهو ما اتصل سنده من غير شذوذ ولا علة، غ أن رواته من ضعف ا عدا الكذب؛ لقلة

(١) اليواقيت والدرر: ٢٤٦/١، وانظر: تدريب الراوي: ١٧٣/٢، ١٧٤، منهج النقد علوم اديث: د. نور الدين عتر: ص ٤٠٥، ٤٠٦.

(٢) انظر: الكفاية: ص ١٦، انهل الروي: ص ٣٢، نزهة النظر: ص ٥٥، توجيه النظر: ١٠٨/١. وانظر: أصول البيروني: ص ١٥٢، ا غ الأصول: ص ١٩٤، الإحكام: للآمدي: ٤٣/٢، رفع ا اجب: ٣٠٧/٣.

(٣) انظر: نزهة النظر: ص ٤٩، التوضيح الأ ر: ص ٤٩، تدريب الراوي: ١٦٣/٢، ففو الأثر: ٤٦/١، ٤٧.

(٤) انظر: نزهة النظر: ص ٥٠، التوضيح الأ ر: ص ٤٨، تدريب الراوي: ١٧٥/٢، ففو الأثر: ٤٧/١.

(٥) انظر: انهل الروي: ص ٥٥، نزهة النظر: ص ٥٤، التوضيح الأ ر: ص ٤٨، تدريب الراوي: ١٧٥/٢، ففو الأثر: ٤٧/١.

(٦) اليواقيت والدرر: ٢٩٣/١، وانظر: ففو الأثر: ٤٨/١.

(٧) انظر: نزهة النظر: ص ٥٥، التوضيح الأ ر: ص ٤٨، تدريب الراوي: ١٦٣/٢، ١٧٧، ١٧٨، و البيروني انقسام اشهور، والغريب إ صحيح، وحسن وضعيف، ففو الأثر: ٤٨/١، اليواقيت والدرر: ٢٩٤/١.

(٨) انهل الروي: ص ٣٣، وانظر: الشذا الفياح: ٦٦/١، اقنع علوم اديث: لابن المقن: ص ٤١، التوضيح الأ ر: ص ٣٠، تدريب الراوي: ٧٩/١، ففو الأثر: ٤٩/١، اليواقيت والدرر: ٣٣٥/١، منهج النقد: ص ٢٤٢.

(٩) انظر: إرشاد الفحول: ٣١٤/١.

ضبطه، لكنه روي من وجه آخر مثله، أو أقوى منه بلفظه أو عناه، فهو ضعيف لكنه ارتقى إلى رتبة الحسن أو عاضده^(١)، فإذا روي الحديث الحسن لذاته من وجه آخر مثله، أو أقوى منه، سواء بلفظه نفسه أو عناه، فإنه يصح صحيحاً له^(٢).

الثالث: الضعيف: قال الدكتور نور الدين عتر: «أحسن ما يعرف به الحديث الضعيف هو: ما فقد شرطاً من شروط الحديث لقبول»^(٣)، فهو «تمتع فيه شروط الحديث الصحيح، ولا الحسن من الاتصال وعدالة الرواة وضبطهم والسلامة من الشذوذ ومن العلة القادحة، و يوجد ما يعاضده»^(٤).

والحديث لقبول الذي تج به هو الحديث الصحيح بنوعيه^(٥)، وكذلك الحديث الحسن بنوعيه، قال الدكتور نور الدين عتر: «الحديث الحسن مقبول عند الفقهاء كلهم الاحتجاج والعمل به، وعليه معظم الحديث، والأصول»^(٦)، ولذلك يفرد بعض العلماء الحديث الحسن بالذكر، وإما أدرجوه الحديث الصحيح^(٧). وأما الضعيف: فأكثر العلماء من الحديث والفقهاء وغهم على أنه لا تثبت به الأحكام، وإما يستحب العمل به فضائل الأعمال من استحبات واكروهات^(٨)، وحكى الإمام النووي الاتفاق بين العلماء على ذلك، فقال: «قال العلماء من الحديث والفقهاء وغهم: وزر ويستحب العمل الفضائل والترغيب والترهيب بالحديث الضعيف، ما يكن موضوعاً»^(٩).

وبناء على ما تقدم نذكر أقسام الحديث الصحيح، وإفاداً للقطع أو الظن، فإن الصحيح تتفاوت درجاته الصحة، كما تتفاوت درجات الضعيف^(١٠)، ولكن يرد السؤال الآتي: هل خال الآحاد الصحيح يفيد القطع؟

-
- (١) انظر: انهل الروي: ص ٣٥، ٣٦، الشذا الفياح: ١٠٦/١-١٠٨، التوضيح الأخر: ص ٣٣، تدريب الراوي: ٢٢٩/١، ٢٣٠، ففو الأثر: ٥٠/١، اليوافيت والدرر: ٣٨٨/١-٣٩٣، منهج النقد: ص ٢٦٤-٢٦٨.
- (٢) انظر: اليوافيت والدرر: ٣٣٦/١، منهج النقد: ص ٢٦٧.
- (٣) منهج النقد: ص ٢٨٦.
- (٤) انظر: انهل الروي: ص ٣٨، الشذا الفياح: ١٣٣/١، اقنع علوم الحديث: ص ١٠٣، النكت: لابن حجر: ٧٧/١، التوضيح الأخر: ص ٣٤، الغاية: ص ١٥٥، تدريب الراوي: ٢٦٣/١، منهج النقد: ص ٢٨٦.
- (٥) انظر: منهج النقد: ص ٢٤٤.
- (٦) منهج النقد: ص ٢٢٦، وانظر: اليوافيت والدرر: ٣٩٠/١، منهج النقد: ص ٢٧١، حيث ذكر قبول الحسن له.
- (٧) كما فعل أبو داود، والترمذي، والاكم، والطيب، انظر: انهل الروي: ص ٣٦، ٣٧، اقنع علوم الحديث: ص ٨٨، تدريب الراوي: ٢٣٣/١، ٢٣٤.
- (٨) انظر: منهج النقد: ص ٢٩٢.
- (٩) الأذكار انتخبة من كلام سيد الأبرار: للنووي: ص ٨، وقد بين الدكتور نور الدين عتر أن هذا النص حكاية من النووي للاتفاق، انظر: منهج النقد: ص ٢٩٢.
- (١٠) انظر: الشذا الفياح: ٦٩/١، اقنع علوم الحديث: ص ٤٤، تدريب الراوي: ٢٦٥/١، شرح به الفكر: ص ٢٦٥، توضيح الأفكار: ٣٤/١.

ثانياً: إفادة الآحاد للقطع أو الظن:

الآحاد الضعيف لا يفيد الظن فضلاً عن القطع، والكلام إما هو الآحاد الصحيح، وحيث أطلقنا الكلام عن الآحاد فهو اقصود، والله العلماء على وجوب العلم الآحاد الصحيح من حيث أملة^(١)، ولكن الالف: هل يوجب العلم القطعي؟ اختلف فيه على أقوال:

الأول: أنه يفيد العلم اليقيني النظري الذي لا يصل إلّا للعلماء المتبحرين، وهو يفيد مطلقاً مادام صحيحاً^(٢).
الثاني: أنه لا يفيد القطع، ولو اقترنت به قرينة^(٣).

الثالث: أن الواحد أطلق عن القرائن لا يفيد القطع، لكنه يفيد العلم اليقيني النظري إن اقترنت به قرينة تقوي صدقها، وضابطها: ما جعل النفس تسكن في ثبوت الآحاد سكونها في التواتر، وينفي احتمال عدم ثبوته عند الناظر، وهذا ما عليه عامة الأصوليون^(٤)، وهو ما عليه هوراء^(٥)، قال ابن حجر: «وقد يقع فيها-أي أخبار الآحاد انقسمة إلى مشهور، وعزيز، وغريب- ما يفيد العلم النظري بالقرائن على اختيار، خلافاً من ذلك»^(٥).

وقد جعل ابن حجر الف لفظياً، فقال: «والالف التحقيق لفظي؛ لأن من جوز إطلاق العلم فيه بكونه نظرياً؛ وهو أصل عن الاستدلال، ومن أطلاق لفظ العلم بالتواتر، وما عداه عنده ظني»^(٦)، وكذلك الشوكا؛ حيث لم قول النافذ على القرائن الضعيفة؛ فإن لا تفيد القطع، وأما إذا كانت قوية، فلا خلاف استفادة العلم القطعي من الآحاد^(٧).

(١) انظر: الواضح: ٣٦٦/٤، البحر ايط: الأصول: ٢٥٦/٤-٢٥٨، إرشاد الفحول: ٢٤٩/١، ٢٥٠. وانظر: منهج النقد: ص ٢٤٥.
(٢) وهذا مذهب داود، وابن حزم الظاهريين، وأبو علي الكرابيسي، وأبو إسماعيل بن أسد السمرقاني، وابن خويزمنداد، انظر: الإحكام: لابن حزم: ١١٢/١، البحر ايط: الأصول: ٢٦٢/٤، ٢٦٣، التلخيص: شرح التحرير: ١٨١٠/٤، إرشاد الفحول: ٢٤٧/١، ٢٤٨. وانظر: منهج النقد: ص ٢٤٥.

(٣) وبه قال هوراء معتزلة، وأبو جراح، وطائفة من الأصوليون، انظر: الإحكام: لابن حزم: ١١٢/١، البحر ايط: الأصول: ٢٦٤/٤، التلخيص: شرح التحرير: ١٨٠٨/٤-١٨١١، الواضح: ٤٠٣/٤، ٤٠٤، وهذا خلاف ما عليه فقهاء النابلة.

(٤) وبه قال النظام، وإمام الحرمين، والغزالي، وموفق الدين ابن قدامة، وابن دنان، والطوسي، وعكبر، واختاره الرازي، والآمدي، وابن الجب، والبيضاوي، وأبو ندي، والزرزكشي، وأبو داود، وغيرهم، انظر: مقدمة ابن القصار: ص ٢١٢، إلهان: الأصول: ٥٩٨/١، استصفي: ١٤٦/٢، انخول: ٢٤٠/١، أصول: لابن العز: ص ١١٥، أصول: للرازي: ٢٨٤/٤، الإحكام: للآمدي: ٤٤/٢، معراج منهاج: ٢١/٢، ٢٢، وفيه نص البيضاوي على استفادة القطع منه، ووافقه الشارح، رفع الجب: ٣٠٩/٢، البحر ايط: الأصول: ٢٤٧/٤، انشور: ٥٩/٣، التلخيص: شرح التحرير: ١٨١٢/٤، إرشاد الفحول: ٢٥٥/١.

(٥) نزهة النظر: ص ٥٨/١، ٥٩، وانظر: النكت على كتاب ابن الصلاح: لابن حجر العسقلاني: ٣٧٤/١، الباعث في ثبوتها: لأبي شاكرا، وهو شرح اختصار علوم الحديث: لابن كثر: ١٢٨/١. وانظر: فتح الباري: ٤٨٠/٨، ٢٣٧/١٣.

(٦) نزهة النظر: ص ٥٨/١، ٥٩، وانظر: منهج النقد: ص ٢٤٧.

(٧) انظر: إرشاد الفحول: ٢٥٦/١.

ولكن التحقيق وما عليه أكثر العلماء من الأصولي وادّعى أن الآحاد يفيد العلم القطعي النظري إذا احتفت به القرائن، وهذا ما رجحه الدكتور نور الدين عتر، حيث قال: «القسم الثاني من خ الواحد الصحيح: قسم يفيد العلم اليقيني وباعتقاد به، وهو ما تتوفر فيه شروط الصحة بشكله قاطع لا محال للاحتمال فيه؛ ما احتف به من اقويات، ومن ذلك: آ- أن يكون الحديث موضع إجماع على الاحتجاج به به العلماء، ب- أن يكون الحديث متصلاً بروايته من طريق أئمة الحديث أفاظ، ولا يكون غريباً، ذكره أفاظ ابن حجر، ج- وكذا إذا كان الحديث مروياً ما قيل: إنه أصح الأسانيد، و يمكن غريباً أيضاً. فمثل هذه الصور يفيد العلم القطعي للمتبحر معرفة أحوال الرجال: مثل روايات مالك عن نافع عن ابن عمر»^(١).

ومن تلك القرائن:

- ١- أن ضرة الله < فلا ينكره^(٢)، وخالف هذا بعضهم^(٣).
 - ٢- أن ضرة مع استحليل اتفاقهم على الكذب فيقروه، ولا ينكروا عليه^(٤).
 - ٣- أن مع العلماء على العمل به، أو تتلقاه الأمة بالقبول: فإنه يفيد القطع عند أكثر الأصولي، وادّعى^(٥).
- وما تلقته الأمة بالقبول أحاديث الصحيح سواءً اتفقا عليها أو انفرد أحد^(٦)، فمقتضى كلام الأصولي أن يفيد العلم القطعي النظري؛ ما تقدم، وقد صرح به بعضهم، قال أبو إسحاق الإسفراييني^(٧): «أهل الصنعة معون على أن الأخبار لا تشمل عليها الصحيحان مقطوع بصحة أصواتهم، ولا يصلح للاف

(١) منهج النقد: ص ٢٤٦، ٢٤٧.

(٢) انظر: أصول: لابن العر: ص ١١٥، رفع: واجب: ٣١٤/٢، البحر: يط: الأصول: ٢٦٥/٤، التجر: شرح التحرير: ١٨١٣/٤، إرشاد الفحول: ٢٥٦/١.

(٣) كالقرا: الكي، والبهاري واللكوني النفيين، انظر: نفائس الأصول: ٢٨٧٨/٧، مسلم الثبوت، وشرحه: ١٥٣/٢.

(٤) انظر: أصول: لابن العر: ص ١١٥، رفع: واجب: ٣١٥/٢، البحر: يط: الأصول: ٢٦٥/٤، التجر: شرح التحرير: ١٨١٣/٤، ووافق عليه صاحباً مسلم الثبوت وشرحه: ١٥٣/٢، ١٥٤، وهذا غريب؛ فما يريان أن ما سككت عنه الله < لا يفيد القطع، فهل إقرارا مع الكثرة أدل على الثقة بما من إقرار الله <؟! إرشاد الفحول: ٢٥٥/١.

(٥) وهو ما عليه هور الكية، والشافعية، وناقلة، واعتزلة، وبعضهم شك فيه خلافاً، وعليه أكثر الفقهاء، وأهل الحديث، والسلف عامة، وأكثر الأشعرية: انظر: اعتمد: ٨٤/٢، إل هان: الأصول: ٥٨٤/١، ٥٨٥، أصول: لابن العر: ص ١١٥، نفائس الأصول: ٢٨٧٩/٧، ٢٩٢٠، ٢٩٢١، البحر: يط: الأصول: ٢٤٣/٤، ٢٤٤، ٢٦٥/٤، التجر: شرح التحرير: ١٨١٣/٤-١٨١٥، القرائن عند الأصولي: د. مد: أبارك: ٣٣٩/١، وعزاه إكث من الأصولي. وانظر: مقدمة ابن تيمية: ص ٦٠. وانظر: اختصار علوم الحديث، ومعه الباعث اثبت: ١٢٧/١، تدريب الراوي: ١٨٨/١. وانظر: نظرة عابرة: ص ١٠٩-١١٢، وعزاه إكث ين.

(٦) انظر: تدريب الراوي: ١٨٦/١.

(٧) هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، ركن الدين الإسفراييني، متكلم، أصو، فقيه شافعي، تهدي، دث، ولد ونشأ بإسفراف [نيسابور وجرجان]، ومات بنيسابور عام (٤١٨هـ-)، ودفن إسفراف. انظر: الأنساب: للسمعا: ١٤٤/١، انتخاب: ص ١٢٧، ٢٦٩، وفيات الأعيان: ٢٨/١، ر، سد: أعلام النبلاء: ٣٥٣/١٧، ٢٢٠، ر، مرآة: نان: ٢٥/٣، طبقات الشافعية الكي: ٢٥٦/٤، ٣٥٨.

فيها إليه، وإن حصل فذاك اختلاف طرقها ورواها، قال: فمن خالف حكمه خا منها، وليس له تأويل سائغ للـ ، نقضنا حكمه؛ لأن هذه الأخبار تلقتها الأمة بالقبول»^(١).

وأما ادثون: فالأكثر من ققيهم على أن ما فيهما يفيد العلم اليقيني النظري الذي يصل لأهل العلم دون العامة، قال ابن الصلاح^(٢) بعد أن با أقساما ديث الصحيح، فقسمها إ سبعة: «هذه أمهات أقسامه، وأعلامها الأول؛ وهو الذي يقول فيه أهل ا ديث كذا: صحيح متفق عليه، يطلقون ذلك ويعنون به اتفاق البخاري^(٣) ومسلم^(٤)، لا اتفاق الأمة عليه، لكن اتفاق الأئمة عليه لازم من ذلك وحاصل معه؛ لاتفاق الأمة على تلقي ما اتفقا عليه بالقبول، وهذا القسم يعمه مقطوع بصحته، والعلم اليقيني النظري واقع به، خلافاً لقول من نفى ذلك»^(٥)، وقد وافق ابن الصلاح مع كذا من ا دث ، منهم ابن حجر العسقلاني^(٦).

ولا ريب أن اقصود باليقيني القطعي، كما تقدم، قال ابن حجر: «فقول ابن الصلاح: "والعلم اليقيني

(١) فتح المغيث: ٥١/١، وانظر: نكت ابن حجر: ٣٧٧/١. وانظر: إرشاد الفحول: ٢٥٥/١.

(٢) هو أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن موسى، تقي الدين الشهرزوري الكردي، المعروف بابن الصلاح، دث، مفسر، فقيه شافعي، أصوب، عارف بالرجال، مشارك علوم عديدة، ولد شهرزور، (٥٧٧هـ)، وأقام بدمشق، وتو ا عام (٦٤٣هـ). انظر: وفيات الأعيان: ٢٤٣/٣، ٤١١، س أعلام النبلاء: ١٤٠/٢٣، ١٠٠، الوا بالوفيات: ٢٦/٢٠، ٣٥، طبقات الشافعية الكي: ٣٢٦/٨، ١٢٢٩، ذيل التقييد: ١٦٩/٢، ١٣٦٩، النجوم الزاهرة: ٣١٣/٦.

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن إميل بن إبراهيم البخاري، من أئمة ا ديث، فقيه، مؤرخ، مشارك علوم، ولد ببخارى عام (١٩٤هـ)، وتو عام (٢٥٦هـ)، ودفن بقرية "خرتلك"، قرب رفقند. انظر: تاريخ بغداد: ٣٢٢/٢، ٣٧٤، طبقات ا نابلة: ٢٤٢/٢، ٣٨٧، وفيات الأعيان: ١٨٨/٤، ٥٦٩، س أعلام النبلاء: ٣٩١/١٢، ١٧١، طبقات الشافعية الكي: ٢١٢/٢، ٥٠، ا قصد الأرشد: ٣٧٥/٢، ٩٠١.

(٤) أبو اس مسلم بن ا حاج بن مسلم القشيري، النيسابوري، حافظ، من أئمة ا دث ، ولد بنيسابور عام (٢٠٤هـ)، وقيل (٢٠٦هـ)، وتو ا عام (٢٦١هـ). انظر: تاريخ بغداد: ١٢١/١٥، ٧٠٤١، طبقات ا نابلة: ٤١٣/٢، ٤٨٨، تاريخ دمشق: ٨٥/٥٨، ٧٤١٧، ا تنظيم: ١٧١/١٢، ١٦٦٧، ذيب الكمال: ٤٩٩/٢٧، ٥٩٢٣، س أعلام النبلاء: ٥٥٧/١٢، ٢١٧.

(٥) علوم ا ديث (مقدمة ابن الصلاح)، ومعه شرحه: التقييد والإيضاح ا أطلق وأغلق من مقدمة ابن الصلاح: لزين الدين العراقي: ٢٨/١، وانظر: شرح به الفكر: ص ٢٢٠. وانظر: التجب شرح التحرير: ١٨١٥/٨، ١٨١٦، وسائر الواضع ال ذكرت هذا اوضع، وقد سبق ابن الصلاح إ هذا القول مد بن طاهر ا قدسي، وأبو نصر عبد الرحيم بن عبد الق بن يوسف، وأبو عبد الله ا ميدي القرط ، انظر: التقييد والإيضاح: ص ٢٨، شرح به الفكر: ص ٢٢٦. وانظر: التجب شرح التحرير: ١٨١٦/٤.

(٦) انظر: نزهة النظر: ص ٦٠/١، منهم ابن كذا: اختصار علوم ا ديث، ومعه الباعث ا ثيث: ١٢٦/١، وقال ابن كذا: «وأنا مع ابن الصلاح فيما عول عليه وأرشد إليه»، وابن المقن: ا قنع علوم ا ديث: ص ٧٦، والسخاوي: التوضيح الأبر: ص ٣٢، والسيوطي: تدريب الراوي: ١٩١/١، وذكر أنه اختيار البلقيني: ١٨٨/١، القاري: شرح به الفكر: ص ٢١٩، وعزاه إ البلقيني أيضاً، وو ا الدهلوي: حجة ا البالغة: لو ا الدهلوي: ٢٣٢/١، وقد ذكر الدكتور ثناء ا الزاهدي نصوصاً ولاء ولغهم من ا قة الأقدم وا دث : ومنهم ابن القيسرا ، وابن القيم، وأبو الفيض الفارسي ا نفى، انظر: أحاديث الصحيح ب الطن واليق : ا فظ ثناء ا الزاهدي، لمة البحوث الإسلامية، ع/١٧: ٢٩٤/١٨، ٢٩٦، ٢٩٨، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، وساق أدلة الفريفة بشكل وافي ثه هذا: ٢٨٩/١٨-٣٢٣، وانظر: مقدمة ابن تيمية: ٥٩، ٦٠، ونص على قطعية ما الصحيح . وانظر: قيق ا راد أن النهي يقتضي الفساد للعلائي: ص ١١٤، واختار قطعية ما لصحيح . و هؤلاء كما قال ابن كذا حكاية عن ابن تيمية: «وهو مذهب أهل ا ديث فاطبة، ومذهب السلف عامة»: اختصار علوم ا ديث، ومعه الباعث ا ثيث: ١٢٧/١.

النظري حاصل به " ... أما اليقيد فمعناه القطعي" ^(١).

وخالف ذلك مع منهم الإمام النووي، وقال: «وهذا الذي ذكره الشيخ [أي ابن الصلاح] هذه الواضع خلاف ما قاله الققون والأكثرين؛ فإم قالوا: أحاديث الصحيح لا ليست متواترة إلا تفيد الظن فإم آحاد، والآحاد إلا تفيد الظن على ما تقرر، ولا فرق بين البخاري ومسلم وغيره إلا ذلك... ولا يلزم من إماع الأمة على العمل إلا فيهما إماعهم على أنه مقطوع بأنه كلام الله» ^(٢)، وقد بسط ابن حجر القول ذكر الأدلة والرد على كلام النووي ومن تبعه ^(٣).

ولا ريب أن هذا لا يفيد العلم القطعي الضروري الأصل بالتواتر، وإما يفيد العلم القطعي النظري الذي تص به أهل العلم، كما قال ابن حجر: «يقول ابن الصلاح ولا من تقدمه أن هذه الأشياء تفيد العلم القطعي كما يفيدها التواتر؛ لأن التواتر يفيد العلم الضروري الذي لا يقبل التشكيك، وما عداها ذكر يفيد العلم النظري الذي يقبل التشكيك، وإذا لمقت إفادة العلم عن الأحاديث العلقت الصحيحين» ^(٤).

وواضح أن الكلام استفادة القطع من الصحيح مفرع على القول بقطعية ما تلقته الأمة بالقبول من أخبار الآحاد، ولذلك قال ابن كثير بعد أن حكى قطعية الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول: «وهو مع ما ذكره ابن الصلاح استنباطاً، فوافق فيه هؤلاء الأئمة» ^(٥).

المطلب الرابع: المشهور، وحكمه.

أولاً: تعريفه وحكمه عند الحنفية:

المشهور مرادف للمستفيض عند أصوليي الحنفية، وقد جعلوه قسماً للمتواتر والآحاد ما عدا ما صاص، فتكون أقساماً ثلاثة، والمشهور عندهم ما كان من الآحاد الأصل؛ حيث رواه صحابة لا يبلغون حد التواتر، ولكنه صار متواتراً القرن الثاني والثالث؛ حيث رواه فيهما جماعة يؤمن تواترهم على الكذب ^(٦)، وقال السرخسي: «فأما النوع الثاني: فهو مشهور وليس تواتر، وهو الصحيح عندنا، وبيان هذا النوع كل حديث نقله عن رسول الله < عدد يتوهم اجتماعهم على الكذب، ولكن تلقته العلماء بالقبول والعمل به، فباعتبار

(١) نكت ابن حجر: ٣٧٩/١.

(٢) انهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: للنووي: ٢٠/١. ومنهم القاضي أبو بكر الباقلاني: إلهان الأصول: ٥٨٥/١. وابن برهان، والعز بن عبد السلام: شرح صحيح مسلم: ٢٠/١، شرح بية الفكر: ص ٢٢٠.

(٣) انظر: نكت ابن حجر: ٣٧٩-٣٧١/١، توضيح الأفكار: ١١٥-١٢١.

(٤) نكت ابن حجر: ٣٧٨/١، ٣٧٩، وانظر: تدريب الراوي: ١٩٠/١، مثله كل الواضع المذكورة هذه المسألة.

(٥) اختصار علوم الحديث: ١٢٨/١، وهذا صرح الشوكاني: إرشاد الفحول: ٢٥٥/١.

(٦) انظر: أصول السرخسي: ٢٩١/١، إلهان الأصول: ص ١٩٢، كشف الأسرار: ٣٦٨/٢، التوضيح: ٣/٢، فتح الغفار: ٨٥/٢.

الأصل هو من الآحاد، وباعتبار الفرع هو متواتر»^(١).

اختلف حكمه عندهم: فقد ذهب بعضهم إلى أنه كما تواتر يفيد العلم القطعي النظري، حـ عده أصاص أحد قسمي التواتر، لكنه لا يكفر منكره^(٢).

واختار عند ققيهم: أنه يفيد علم طمأنينة لا العلم اليقيني، فيلحق بالتواتر جواز صيص عموم الكتاب به، ونسخه به، لكنه لا يكفر جاحده، ومع علم طمأنينة أن النفس مطمئن به، وتظنه علماً يقينياً، لكن عند التأمل يعلم أنه ليس قطعياً^(٣)، ويوافق النفية عدم إفادة استيفاض للقطع بعض الشافعية^(٤).

ومن هنا يعلم أن النفية يرون أن الواحد مفيد للظن مطلقاً ولو اقترنت به قرينة: كقبول الأمة له، وإلّا اعهم على العمل به واشتهاره القرن الثالث، ومن باب أو إذا كان آحاداً القرون الثلاثة الأولى، اشتهر بعد ذلك؛ فإنه لا يعد مشهوراً يفيد علم الطمأنينة، فضلاً عن أن يفيد القطع، ولذلك فقد نصوا على أن الآحاد مفيد للظن، وأطلقوا ذلك دون أن يذكروا إفادته للقطع بقرينة^(٥)، قال اللكنوي شارحاً كلام البهاري^(٦): «أخبار الآحاد: مسألة: الأكثر من أهل الأصول، ومنهم الأئمة الثلاثة "على أن الواحد-إن يكن"- هذا الواحد الخ "معصوماً"؛ نبياً- "لا يفيد العلم مطلقاً"؛ سواء احتف بالقرائن، أو لا، "وقيل: يفيد" الواحد الخ المعصوم "بالقرينة" زائدة كانت ولازمة»^(٧)، وحكايته عن الأكثر نظراً؛ فإنه خلاف ما عليه المهور كما تقدم، لكن خالف هذا الكمال ابن مام، فقال: «اختار أن الواحد قد يفيد العلم بقرائن»^(٨).

وأضاف النفية أن ظنية الواحد إما هي بالنسبة من رواه بعد الصحاح، وأما بالنسبة من عه من الذ

(١) أصول السرخسي: ٢٩٢/١، وانظر: أصول البزدوي: ص ١٥٠، كشف الأسرار: ٣٦٨/٢، التلويح: ٥/٢، فتح الغفار: ٨٦/٢، فواتح الروت: ١٣٥/٢.

(٢) ومن يرى أنه مفيد للعلم النظري أبو منصور البغدادي، وابن فورك، انظر: أصول البزدوي: ص ١٥٢، أصول السرخسي: ٢٩٢/١، الخ الأصول: ص ١٩٣، كشف الأسرار: ٣٦٨/٢، التقرير والتحب: ٣١٣/٢، فتح الغفار: ٨٦/٢، فواتح الروت: ١٣٥/٢.

(٣) منهم البزدوي، ووافقه شارح أصوله علاء الدين البخاري، والسرخسي، والقاضي أ زبد، وأبو، وعامة متأخرين من النفية، انظر: أصول السرخسي: ٢٩٢/١، الخ الأصول: ص ١٩٤، كشف الأسرار: ٣٦٨/٢، التوضيح: ٤/٢، ٥، التلويح: ٥/٢، فتح الغفار: ٨٦/٢، فواتح الروت: ١٣٥/٢، ١٣٦.

(٤) مثل أبو، وإلكيا الطي، انظر: إلهان الأصول: ٥٨٤/١، البحر ايط الأصول: ٢٤٤/٤، إرشاد الفحول: ٢٥٤/١.

(٥) انظر: أصول البزدوي: ص ١٥٢، الخ الأصول: ص ١٩٥، التلويح: ٦/٢، فتح الغفار: ٨٦/٢.

(٦) هو باب ابن عبد الشكور البهاري الندي، نسبة إلى "ار"، مدينة عظيمة باند، أصو، فقيه حنفي، منطقي، ولد وضع يقال له "كره"، وتو عام (١١١٩هـ-). انظر: إيضاح الكنون: ٣٨٢/١، ٢٣/٢، ٤٨١، هدية العارفين: ٥/٢، الأعلام: ٢٨٣/٥، معجم المؤلفين: ١٧/٣، ١١٣٦٦.

(٧) فواتح الروت: ١٤٧/٢. وانظر: أصول السرخسي: ٣٣٠/١، ٣٣١، التقرير والتحب: ٣٥٧/٢، وعزاه ابن مام إلى الأكثر من الفقهاء وإله.

(٨) التقرير والتحب: ٣٥٧/٢.

< فإنه قطعي^(١)، وواضح أن هذا لا يفيد شيئاً؛ فإنه النفس القطعي بالنسبة إلينا. و ر ا على ذلك، فأنفية لا يرون أن أحاديث صحيح البخاري ومسلم يقطع ما، وقد صرح بذلك البخاري والكنوي: «فرع: ابن الصلاح وطائفة "من الملقب بأهل الحديث"، زعموا أن رواية الشيخ ... البخاري ومسلم... تفيد العلم النظري... لاف ما قاله المهوّر"، من الفقهاء والدّ»^(٢). لكن يرد على مذهب الحنفية أمران:

الأول: إن أنفية يقولون بأن العام قطعي الدلالة على أفرادها، فلا صصه إلا قطعي مثله، لكنهم رأوا بعد ذلك أنه كن صيص العام با مشهور، مع أنه ليس قطعياً، وإما يفيد علم طمأنينة لا أكثر، فأقوه با تواتر من هذه الجهة، وبؤخذ على هذا الاضطراب؛ لأنهم يقولون: لا صص القطعي إلا مثله، وهذا يقتضي أن لا صص العام با مشهور؛ لأنه وإن كان أعلى مراتب الآحاد إلا أنه لا يرجح عن كونه ثابتاً بالظن وإن كان ظناً قوياً تطمئن النفس إليه، وهذا يع أنه أقل رتبة من العام اتواتر القطعي فلا ينبغي أن صص به، فلم يبق م إلا أن يقولوا بأن مشهور ملحق با تواتر إفادته للعلم القطعي وإن كان علمه نظرياً لاف اتواتر، وحينئذ وز صيص العام به. وبناء على هذا، فإن م من الناحية العملية والتطبيقية يعطون مشهور حكم القطع، وإن كان قوم ينفي ذلك، ولذلك دهم يقولون فيما رأى أئمتهم صيص العام به من الآحاد: إما رأينا صيصه به؛ لأنه مشهور، و مشهور ملحق با تواتر صيص العام به، ولذلك جعل اصاص مشهور قسماً من اتواتر، وأنه يفيد القطع لكن لا يكفر منكروه، كما رأى الكمال ابن امام أن الآحاد اتف بالقرائن يفيد القطع.

الثاني: إن أنفية يرون أن الإماع قطعي ولو سكوتياً، فيكون الحكم الثابت به قطعياً، ولو كان مستند هذا الإماع آحاداً من خ آحاد أو قياس، وهذه فائدة الإماع أنه يرتقي بالحكم الثابت بالدليل الظني من الظن إ القطع، وبناء على أصلهم هذا، ينبغي أن تكون إماع والأحكام الثابتة بالأحاديث إ تلتقتها الأمة بالقبول قطعية، ومن ذلك ما جاء البخاري ومسلم؛ لأن الإماع يكسبها قوة القطع وإن تكن أصلها كذلك.

ثانياً: تعريفه وحكمه عند جمهور الأصوليين:

وأما أنفية من الأصولية، فيطلقون استفيض على ما زاد عن الآحاد واط عن رتبة اتواتر، اختلفوا فيه، والأصح أنه ما كان رواه أربعة فأكثر، وهذا موافق إاعليه ادثون^(٣).

(١) انظر: التقرير والتحب: ١٦٨/١، التلويح: ٣٩/٢.

(٢) مسلم التثبت، وشرحه فواتح الروت: ١٥١/٢، ما ب فوس هو مسلم التثبت، وخارجهما فواتح الروت، وانظر: فتح الغفار: ٨٨/٢.

(٣) وهو اختيار الآمدي، وابن إاجب، وع من إنايلة: كابن دان، وإرداوي، ومن غهم، انظر: الإحكام: للآمدي: ٤٣/٢، رفع إاجب: ٣٠٨/٢، البحر إيط: الأصول: ٢٤٩/٤، التحب: شرح التحرير: ١٨٠٦/٤، إرشاد الفحول: ٢٥٤/١.

واختلفوا فيه: فمنهم من جعله قسيماً للآحاد وتواتر^(١)، وهذا موافق لتقسيم النفية، ومنهم من جعله قسماً من الآحاد^(٢)، وهو موافق لما عليه الأدثون تعريف المشهور.

وعلى أي حال، فقد ذهب طائفة منهم إلى أنه مفيد للعلم اليقيني النظري^(٣)، قال الزركشي: «خ الآحاد زمن الصحابة، إذا استفاض وتواتر بعد ذلك يفيد القطع باتفاق أهل العلماء، خلافاً لأهل البدع: كالأخبار الواردة الرؤية، والقدر، وعذاب القبر، والوض، واليزان، والشفاعة، وحديث الرجم، وأصح على أنه، وذلك، وخالف ذلك بعض الأصوليين»^(٤).

وقد جعل الشوكا اصطلاحاً مشهوراً خاصاً بالنفية على ما تقدم من تعريفه الأول عندهم، وجعل استيفاضاً خاصاً بهم؛ وهو ما رواه أكثر من ثلاثة، حكم بأن بينهما عمومًا وخصوصًا من وجه^(٥)، وهذا نظر: فقد تقدم أن استيفاضاً مرادف للمشهور عند النفية، كما أن غمهم يطلق على استيفاض مشهوراً^(٦)، وعلى أي حال، فهذا اصطلاح والأمر فيه هين.

ومنهم من أطلق مشهوراً على اتواتر^(٧)، يفيد القطع حينئذ والقضية اصطلاحية، ولكن كلامنا هو المشهور الذي استفاض عن رتبة اتواتر، وارتفع على الآحاد، وعليه، فإنه يفيد القطع إذا تلقته الأمة بالقبول: كأن يرويه البخاري ومسلم، أو أحد.

ثالثاً: تعريفه وحكمه عند المحدثين:

أما المشهور عند الأدث، فقد تقدم أنه قسم من الآحاد، وأنه ما كان رجاله كل طبقة أكثر من اثني^(٨)، وهذا ما يبرأه استيفاض^(٩)، على إطلاق البعض^(١٠)، قال ابن كثر: «قد يكون مشهور متواتراً أو

(١) وهم أبو إسحاق الإسفراييني، وأبو منصور التميمي، وابن برهان، انظر: البحر ايط: ٢٤٧/٤، التلخيص: ١٨٠٤/٤.

(٢) منهم: الآمدي، وابن الجب، وأبو محمد الوزني، وابن دنان، والشيخ تقي الدين، وابن قاضي الجبل، والماوي، انظر: البحر ايط: ٢٤٧/٤، التلخيص: ١٨٠٤/٤.

(٣) وهم أبو إسحاق الإسفراييني، وأبو منصور التميمي، والغزالي، وابن فورك، انظر: البحر ايط: ٢٥١/٤. وانظر: نكت ابن حجر: ٣٧٨/١.

(٤) كالباقلا، والابوي، والغزالي، وابن برهان، والكنياطي، والأبياري، وغهم، انظر: البحر ايط: ٢٤٣/٤، ٢٥١.

(٥) انظر: إرشاد الفحول: ٢٥٤/١.

(٦) انظر ذلك: مواضع تعريف المشهور عند النفية، واستيفاض عند المهور. وإن كان أكثر إطلاقاً مشهوراً استيفاضاً.

(٧) كأبكر الصبيح، والقفال الشاشي، وابن الصباغ، انظر: البحر ايط: ٢٤٧/٤، التلخيص: ١٨٠٥/٤.

(٨) انظر: نزهة النظر: ص ٤٩، التوضيح الأثر: ص ٤٩، تدريب الراوي: ١٦٣/٢، فقه الأثر: ٤٦/١، ٤٧.

(٩) انظر: انهل الروي: ص ٣٢، التوضيح الأثر: ص ٥٠، توضيح الأفكار: ٢٢٩/٢، توجيه النظر: ١١٢/١.

(١٠) انظر: نزهة النظر: ص ٤٩، الغاية: ص ١٤٣، فتح المغيبي: ٣٤/٣، تدريب الراوي: ١٦٣/٢، فقه الأثر: ٤٧/١، شرح بة الفكر: ص ١٩٢، ١٩٣، اليواقيت والدرر: ٢٧٢/١.

مستفيضاً؛ وهو ما زاد نقلته على ثلاثة»^(١)، وهذا النوع مفيد للعلم اليقيني النظري أيضاً عند الحديث، قال ابن حجر: «استفيض الوارد من وجوه كثيرة لا مطعن فيها يفيد العلم النظري للمتبحر هذا الشأن»^(٢)، أقول: وخاصة إذا تلقته الأمة بالقبول: كأن كان الصحيح أو أحداً.

كما أن المشهور يطلق عندهم على ما اشتهر على ألسنة الناس، وهذا شاملٌ للمسند وغيره، بل والموضوع^(٣). بعد بيان أقسام السنة وأحكامها من حيث إفادتها للعلم القطعي، لمص إيمان أنواع السنة القطعية لا نعتمدها هذا البحث، فقد سبق أن أقسام الأحاديث النبوية هي:

١- الحديث المتواتر: وهو يفيد العلم القطعي الضروري بالاتفاق، لكن الحديث المتواتر قليل جداً على رأي عامة من أهل العلم، ففي انهل الروي: «والتواتر أحاديث الذوات»^(٤)، لكن نص ابن حجر على أنه كثرة، فقال: «ومن أحسن ما يقرر به كون المتواتر موجوداً وجود كثرة الأحاديث... ومثل ذلك الكتب المشهورة كثرة»^(٥)، واللاف لفظي؛ فمراد من قال بنقله الأحاديث المتواترة تواتراً لفظياً، ومن قال بالكثرة يضيف إليها تواتر المعنوي، والأحاديث المتواترة تواتراً عملياً^(٦)، لكن قد ذهب بعضهم إلى كثرة التواتر اللفظي^(٧).

٢- الحديث المشهور: وقد تقدم أنه يفيد العلم القطعي النظري على رأي الحديث، وأما الأصوليون: فانفية يرون أنه لا يفيد قطعاً، بل غلبة ظن وعلم طمأنينة، وأما غيرهم فقد اختلفوا فيه، وعليه، فلا نعهده قطعياً الراجح، اللهم إلا إن تلقته الأمة بالقبول: كأحاديث الصحيح.

٣- الحديث الآحاد: فأما الرد عن القرائن التي تقويه فظني، وفقاً ذهب إليها ما، وخلافاً لابن حزم ومن وافقه. وأما الذي احتفت به القرائن: كالذي تلقته الأمة بالقبول: كأحاديث صحيحي البخاري ومسلم، فإنه يفيد العلم القطعي النظري الذي تص به أهل العلم، وفقاً لرأي ما، والتكلم من الأشاعرة، والأصولية، ومنهم الكمال ابن المام من انفية، وإن خالف فيه عامة انفية، وإنما اخترت هذا؛ لأنه قول الحديث، والتواتر هم أهل الصنعة واثمهم إنما هو ثبوت الأحاديث، وأما الأصوليون - ومنهم انفية - فإنما يبحثون دلالة الحديث لا أصل ثبوته، ولذا فحكم الحديث هنا أو لا أم أهل الاختصاص.

(١) اختصار علوم الحديث: ٤٥٥/٢.

(٢) نكت ابن حجر: ٣٧٨/١، وانظر: تدريب الراوي: ١٨٩/١، شرح بية الفكر: ص ٢٢٧، اليواقيت والدرر: ٢٧٥/١.

(٣) انظر: اختصار علوم الحديث: ٤٥٦/٢، فتح المغيث: ٣٤/٣، ٣٥، تدريب الراوي: ١٦٤/٢، ففو الأثر: ٤٧/١، اليواقيت والدرر: ٢٧٥/١، ٢٧٧، توجيه النظر: ١١١/١.

(٤) انهل الروي: ص ٣١/١. وانظر: البحر الميط: ٤٣٦/٣، التلج: شرح التحرير: ١٧٥٤/٤.

(٥) نزهة النظر: ص ٤٨، وأثره السيوطي بعد أن حكى قوله: تدريب الراوي: ١٧٢/٢، وافقه الدكتور نور الدين عتر: منهج النقد: ص ٤٠٦. وانظر: التقرير والتلج: ٣٦٦/٢.

(٦) انظر: فواتح الروت: ١٤٧/٢، إذا أجاب اصنف على من ادعى ندرة وجود المتواتر. وانظر: منهج النقد: ص ٤٠٧.

(٧) كاناوي، انظر: اليواقيت والدرر: ٢٤٦/١.

فالسنة التي يستفاد منها تفسير قطعي للقرآن نوعان:

الأول: السنة المتواترة لفظاً أو معاً، وهذه تفيد تفسراً قطعياً ضرورياً، يستوي فيه أهل الاختصاص من المفسرين وغيرهم من عامة الناس.

الثاني: السنة التي رواها الآحاد لكن الأمة تلقنها بالقبول: كأحاديث البخاري ومسلم، وهذه تفيد تفسراً قطعياً نظرياً؛ أي قطعي بالنسبة لأهل الاختصاص من المفسرين، وحينئذ لا يوزن العدول عنه، وإنما قلنا بذلك؛ لأن القطعي ينتج القطعي، ويشمل هذا المشهور الذي تلقته الأمة بالقبول، إن عددنا المشهور قسماً من الآحاد، وإن كان قسماً له فيفيد القطع من باب أو.

وبعد هذه الملاحظة نشرع في بيان أنواع تفسر السنة للقرآن، وما يعد قطعياً منها، ونبدؤها ببيان السنة محل القرآن.

المطلب الخامس: القطعي من بيان السنة لمجمل القرآن.

إن من وجوه تفسر السنة للقرآن بيان السنة محل القرآن، قال الزركشي: «اعلم أن القرآن واحد وادعيت أبدأ متعاضدان على استيفاء الحق، وإخراجه من مدارج الكمية، إن كل واحد منهما يخص عموم الآخر، ويبين إله»^(١)، وقال محمد حسد الذهبي مبيناً وجوه بيان السنة للقرآن: «بيان المل، وتوضيح المشكل، و صيص العام، وتقييد المطلق»^(٢)، ويسميه المصنف نفيه بيان تفسر^(٣).

ولا ريب أن هذا البيان يكون قطعياً إذا كان المجمع قطعياً؛ وهو ما تقدم ديدنه آنفاً. وقد تقدم أن الآحاد يكون ظنياً: أما على قول من قال: هو ظني مطلقاً، ولو احتفت به القرائن: كالشبهة وتلقي الأمة له بالقبول، فيشمل الظني بيع الآحاد.

وأما على قول من قال: إنه يفيد القطع النظري مع تلك القرائن، فإنه يفيد مع لف تلك القرائن: كأن لا يشتهر، أو لا تتلقاه الأمة بالقبول، فيشمل الظني بعض الآحاد.

وحيث قلنا بظنيته يرد هنا بحثان:

البحث الأول: هل يشترط في المبين أن يكون في قوة المبين من حيث القطع؟ وعليه، فهل يجوز بيان مجمل

القرآن بخبر الواحد؟

ذهب الكرخي من المصنفين إلى أنه يشترط تساوي المبيّن والممل الممل، فلو كان القرآن إلا بقطعي، وعليه، فلا يوزن بيانه بظني التثبت: كذا الآحاد.

(١) إلهان علوم القرآن: ١٢٩/٢. وانظر: لباب التأويل: ٩٢/٤، السراج المند: ٢٦١/٢. وانظر: البحر الميط: الأصول: ١٢٦/٤.

(٢) التفسر والمفسرون: ٤٣/١.

(٣) انظر: إلهان الأصول: ص ٢٣٨، التقرير والتحب: ٤٩/٣، فتح الغفار: ١٣١/٢، تيسر التحرير: ١٧٤/٣. والبيان عند المصنفين: ص ١٣١/٢. انظر: إلهان الأصول: ص ٢٣٧، فتح الغفار: ١٣١/٢.

وذهب آله الأصولي إ أنه لا يشترط ذلك، بل وز البيان بالآحاد الظني^(١)، قال الزركشي: «وز بيان القرآن بالقرآن... والسنة بالسنة واتواتر منهما بالآخر، وا مل من آي القرآن والسنة اتواترة الواحد»^(٢)، وقال الشنقيطي: «واعلم أن التحقيق جواز بيان اتواتر من كتاب أو سنة بأخبار الآحاد»^(٣)، وحكى بعضهم الاتفاق على جواز ذلك^(٤).

البحث الثاني: بعد القول بجواز بيان المجل بالآحاد، هل المعنى الثابت من بيان مجمل القرآن بخبر الواحد يكون قطعياً؟

ذهب ا مهور ومنهم ققون من ا نفية^(٥) إ أن ذلك لا يفيد القطع بل الظن؛ لأن اللازم من القطعي وهو ا مل، والظني وهو ا بين إ ا هو ظني؛ فالظن ينتج الظن لا القطع، ويسميه ا نفية عند ذلك مؤولاً^(٦). وذهب أكثر ا نفية إ أن الناتج من ذلك قطعي؛ لأن ا مل أقوى؛ لأنه قطعي، فيضاف البيان إليه، ويكون ا ثابت بالبيان قطعياً مثله، ففي التقرير والتجب: «وقالوا؛ أي ا نفية: إذا بين ا مل القطعي الثبوت واحد، نسب ا ب إليه؛ أي ا مل؛ لكونه أقوى، فيص ا ب ثابتاً به؛ أي با مل، فيكون ذلك ا ع قطعياً، بناء على أنه ثابت بقطعي»^(٧).

والأرجح أنه ط ، كما هو مذهب ا مهور؛ لأن الظن ينتج الظن. وأما إذا بين بقطعي: فالإعاع على أن ا ع الثابت بذلك البيان قطعي، فإن خفي الدلالة إذا بين بقطعي، والظاهر إذا صرف عن ظاهره بقطعي، فإنه يعد مفسراً عند ا نفية، وا فسر قطعي عندهم، قال البردوي: «ليس مؤول- على النفس الذي قلنا- كما مل الذي عرف معناه بيان أجمل، فإن ذلك مفسر وليس مؤول، وكذا الظاهر، أو النص، أو الشكل، أو غها، إذا التحق به بيان قاطع، فهو مفسر لا مؤول»^(٨). بعد هذه اقدمة فهذه أنواع من تفسير السنة القطعي مل القرآن، وأمثلتها.

(١) انظر: البحر ايط الأصول: ٤٩٠/٣، التجب شرح التحرير: ٢٨١٤/٦-٢٨١٦.

(٢) البحر ايط الأصول: ٤٨٩/٣.

(٣) أضواء البيان: ٤١/١.

(٤) انظر: فواتح الر وت: ٥٧/٢.

(٥) ومنهم علاء الدين البخاري، والكمال ابن ا هام، وابن أم ا ماج، والبهاري، وأم بادشاه، واللكنوي، انظر: كشف الأسرار: ٤٤/١، ٤٥، التقرير والتجب: ٥٣-٤٩/٣، تيس التحرير: ١٧٨-١٧٤/٣، مسلم الثبوت، وشرحه: ٦٠/٢، ٦١.

(٦) انظر: التقرير والتجب: ٥٣/٣، فواتح الر وت: ٦١/٢.

(٧) التقرير والتجب: ٥٣/٣. وانظر: فتح الغفار: ١٣٢/٢، تيس التحرير: ١٧٧/٣، ١٧٨، فواتح الر وت: ٦١/٢.

(٨) كشف الأسرار: ٤٥/١.

أولاً: بيان مصطلح أو مقدار شرعي: ومن ذلك:

١- بيان الصلاة والزكاة مثل قوله - : «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» [النور: ٥٦]، واج من قوله - : «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» [آل عمران: ٩٧]، والربا من قوله أ : «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» [البقرة: ٢٧٥]، فقد بينت السنة القولية والفعلية عدد الصلوات وركعها ومواقيتها وأركانها وغ ذلك ما يتعلق بها، كما بينت أموال الزكاة، ومقاديرها وغ ذلك من تفاصيلها، وبينت أركان البيع وشروطه وما لم منه وما رُم، وبينت أنواع الربا والأصناف التي رُم فيها^(١)، وكتب السنة التي فيها صحاح البخاري ومسلم مليئة بالأحاديث ذلك، ووضح أن بيانها من حيث الجملة قطعي: إما للتواتر الغنوي فيها أفيد للنفس القطعي الضروري، وإما لكونها الصحيح ما يفيد النفس القطعي النظري.

٢- ما قال أ : «فَمَنْ حَلَقَ رَأْسَهُ وَهُوَ رَم: فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ» [البقرة: ١٩٦]. فقد أوجب عليه الصيام أو الصدقة أو النسك دون أن يحد مقدار كل من ذلك، وقد بينته السنة، فقد قال كعب بن عجرة ط^(٢) هذه الآية: نزلت ، كان أذى من رأسي، فحملت إ رسول الله ﷺ والقمل يتناثر على وجهي، فقال: «ما كنت أرى أن أهد بلغ منك ما أرى، أ د شاة؟»، فقلت: لا، ف لت هذه الآية: فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ [البقرة: ١٩٦]، قال: «صوم ثلاثة أيام، أو إطعام ستة مساك نصف صاع طعاماً لكل مسك»، قال: ف لت خاصة، وهي لكم عامة^(٣).

فقد بينت مقدار الصوم الواجب الفدية أنه ثلاثة أيام، ومقدار الصدقة أ ما إطعام ستة مساك لكل مسك نصف صاع، والنسك ذبح شاة، ولا سبيل إ بيان هذا الحمل إلا ببيان الشارع، وهذا تفسي قطعي؛ لورود الحديث الصحيح^(٤).

(١) انظر: إلهان علوم القرآن: ١٨٣/٢، ١٨٤، الإتيان: ٥١/٣، ٥٢، التفسير: ٤٣/١، ٤٤، قواعد النفس: ١٤٥/١. وانظر: إلهام لأحكام القرآن: ٣٨/١، ٣٩. وانظر: الأحكام: للآمدي: ٥٢/٣، ٥٣، كشف الأسرار: ١٠٧/٣.

(٢) هو أبو مد كعب بن عجرة بن أمية بن عدي البلوي السوادي، حليف الأنصار، قيل: أ زرح، وقيل: هو أنصاري، تأخر إسلامه، وشهد شاهد كلها، سكن الكوفة، وتو ب مدينة سنة (٥١هـ)، وقيل: (٥٢هـ)، وعمره (٧٧) سنة، وقيل: (٧٥). انظر: التاريخ الكبير: للبخاري: ٢٢٠/٧، ٢٢٠/٧، ٢٣٧٠/٥، ٢٥٠٠، الاستيعاب: ص ٦٢٦، ٢١٧٣، أسد الغابة: ٤٥٤/٤، ٤٤٧١، الإصابة: ٣٠٤/٥، ٣٠٤/٥، ٧٤١٣.

(٣) صحيح مسلم واللفظ له: كتاب أ ج، باب جواز حلق الرأس للمحرم إذا كان به أذى ووجوب الفدية لقه وبيان قدرها: ص ٤٧٢، ١٢٠١/٨٥، و لفظ سلم الكتاب والباب نفسه: ص ٤٧٢، ١٢٠١/٨٢. «ففي نزلت هذه الآية»، صحيح البخاري: كتاب جزاء الصيد، باب قول أ تعا : «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ» [البقرة: ١٩٦]: ١٠/٣، ١٨١٤، ولفظه: «أحلق رأسك وصم ثلاثة أيام، أو أطعم ستة مساك ، أو انسك بشاة»، ابن ماجه: كتاب اناسك، باب فدية أ صر: ١٠٢٨/٢، ٣٠٧٩، مسند أ د: ٣٨/٣٠، ١٨١٠٩.

(٤) أسباب إله ول وأثرها بيان النصوص: للدكتور عماد الدين الرشيد: ص ٥٣٨، ٥٣٩. وجعل هذا من بيان الحمل بأسباب إله ول، وهذا نظر: فإنه بيان بلفظ الذ < وهو السنة، وأما سبب إله ول فهو ما كان من حال كعب بن عجرة ط، وهذا لا دخل له البيان، وإله هو سبب نزول

ثانياً: تفسير المبهم: ومن ذلك:

١- تسمية ايراد بقوله - : فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا [الكهف:٦٥]، أنه ا ضر^(١)، وقد وردت تسميته الصحيح ضمن حديث طويل قصة موسى × مع ا ضر^(٢)، كما وردت تسميته أحاديث أخرى صحيحة. ومنها ما ورد عن أ هريرة ط عن الد < قال: «إياي ا ضر؛ لأنه جلس على قروة بيضاء، فإذا هي تر من خلفه خضراء»^(٣).

٢- تفس القول الذي تبديله من قوله أ عن ب إسرائيل: فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ [البقرة:٥٩]، جاء تفس ه ا ديث عن أ هريرة ط قال: قال رسول ا < : «فيل لب إسرائيل: وَادْخُلُوا أَبْنَاءَ سُجَّدًا وَثُلُوثًا حِطَّةً [البقرة:٥٨]. فبدلوا فدخلوا يزحفون على أستاههم، وقالوا: حبة شعرة»^(٤)، وذا فسرهما هور ا فسرين^(٥).

وقيل غ ذلك من أقوال تدور على كلمة حنطة: مثل حنطة راء، وحنطة بيضاء مثقوبة فيها شعرة، وحنطة راء فيها شع^(٦)، لكن هذه الأقوال ب الإعراض عنها؛ لأن ا ديث الصحيح جاء بف ها، قال أبو حيان: «والذي ثبت صحيح البخاري ومسلم أن رسول ا < فسر ذلك بأ م قالوا: حبة شعرة، فوجب ا ص إ هذا القول، واطراح تلك الأقوال، ولو صح شيء من الأقوال السابقة، حمل اختلاف الألفاظ على اختلاف القائل»^(٧)، فيكون تفس الآية ا ورد الصحيح تفس أ قطعياً نظرياً.

=

الآية، وسبب بيا ا من الد < ، كما مثل لذلك بيان كيفية التيمم ا حل القرآن، ويقال فيه: هو بيان للقرآن بالسنة، و أذكره هنا؛ لأن روايته ليست قطعيةً. وانظر: ص ٥٣٩، ٥٤٠.

(١) انظر: الإقتان: ٣٨٩/٤، مفحمت الأقران: ص ٧٠.

(٢) انظر: صحيح البخاري: كتاب الأنبياء، باب حديث ا ضر مع موسى عليهما السلام: ١٥٤/٤-١٥٦، ٣٤٠٠، صحيح مسلم: كتاب الفضائل، باب من فضائل ا ضر ×: ص ٩٦٩، ٢٣٨٠/١٧٢، سنن الترمذي: كتاب تفس القرآن، باب ومن سورة الكهف: ٣٠٩/٥-٣١٢، ٣١٤٩، مسند أ د: ٤٤/٣٥-٤٦، ٢١١١٤.

(٣) صحيح البخاري: كتاب الأنبياء، باب حديث ا ضر مع موسى عليهما السلام: ١٥٦/٤، ٣٤٠٢، سنن الترمذي: كتاب تفس القرآن، باب ومن سورة الكهف: ٣١٣/٥، ٣١٥١، مسند أ د: ٤٧٤/١٣، ٨١١٣.

(٤) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب الأنبياء: ١٥٦/٤، ٣٤٠٣، صحيح مسلم: كتاب النفس: ١٢٠٧، ٣٠١٥/١، سنن الترمذي: كتاب تفس القرآن، باب ومن سورة البقرة: ٢٠٥/٥، ٢٩٥٦، مسند أ د: ٥٣٥/١٣، ٨٢٣٠.

(٥) انظر: تفس ابن أ حا : ١١٩/١، الكشف والبيان: ٢٠٢/١، النكت والعيون: ١٢٧/١، الوجيز: ١٠٨/١، معا الد يل: ٩٩/١، ا مع لأحكام القرآن: ٤١٥/١، لباب التأويل: ٦٤/١، تفس ابن كئ : ٤٢١/١، ٤٢٢، ر العلوم: ٨٣/١، اللباب: ١٠١/٢، الدرا شثور: ٣٧٧/١، إرشاد العقل السليم: ١٠٥/١، السراج ا ن : ٧٣/١، فتح القدير: ٨٩/١، ٩٠، روح اعا : ٢٦٦/١. وانظر: ا هان علوم القرآن: ١٢٢/٣.

(٦) انظر: البحر ا يط الأصول: ٣٨٦/١.

(٧) السابق: ٣٨٦/١.

٣- لفظ يَأْتِي من قول أ - : وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا يَأْتِي [الإسراء: ٣٣]، فهو ملٌ فسرته السنة فيما جاء عن عبد الله بن مسعود ط أن رسول الله قال: «لا يل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأرسل الله رسولا في إله إلا بحدى ثلاث: النفس بالنفس، والشيب الزنا، ومارق من الدين التارك للجماعة»^(١)، فدل على أنه نفس أ ب هو القتل حال القتل العمد، والزنا بعد الإحصان، والردة بعد الإيمان، قال ابن عادل: «فقوله جل ذكره: يَأْتِي أي إلا بسبب أ ب... وأ ب أ ب للقتل هو قوله صلوات الله وسلامه عليه» وذكر أ ب ديث^(٢).

ثالثاً: تعيين المراد من بين معانٍ محتملة ومثال ذلك:

١- لفظ تَنْكِح من قوله أ ا طلاقة ثلاثاً: فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ [البقرة: ٢٣٠]، اختلف العلماء لفظ النكاح؛ هل هو حقيقة العقد أو الوطاء، أو كليهما؟^(٣)، وعلى مذهب من قال بالاشتراك: تمل أن يراد به هنا العقد، و تمل أ ماع، وقد دلت السنة على أن أ ماع والعتد معاً، قال أ مازن: «والنكاح يتناول العقد والوطاء يعاً، وأ ماع هنا الوطاء»^(٤)؛ أ مازن ورد عن عائشة ك: أن امرأة رفاعة القرظي^(٥) جاءت إ رسول الله فقال: يا رسول الله: إن رفاعة طلق فبت طلاقاً، وإ نكحت بعده عبد الله بن الزبير القرظي^(٦)، وإ ماعه مثل أ ماع، قال رسول الله: «لعلك تريد أن ترجعي إ رفاعة؟ لا، > يذوق عسيلتك وتذوق عسيلته»^(٧).

- (١) صحيح البخاري واللفظ له: كتاب الديات، باب قول أ : أَنَّ أَنْفُسَ يَأْتِيْنَ وَالْعَيْنُ يَأْتِيْنَ... [أائدة: ٤٥]: ٥/٩، ٦٨٧٨، صحيح مسلم: كتاب القسامة وأ ماع، باب ما يباح به دم المسلم: ٦٩٤، ١٦٧٦/٢٥، سنن أ ماع: كتاب أ ماع، باب أ ماع فيمن ارتد: ٤٧٦، ٤٣٥٢، سنن الترمذي: كتاب الديات، باب ما جاء لا يل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: ١٩/٤، ١٤٠٢، سنن النسائي: كتاب القسامة، باب القود: ٣٨١/٨، ٤٦٤٢، مسند أ ماع: ١٢٠/٦، ٣٦٢١.
- (٢) اللباب: ٢٧١/١٢، وانظر: نفس السمعاء: ٢٣٨/٣، أ ماع لأحكام القرآن: ٦٢٢/٢، لباب التأويل: ١٥٨/٤، نفس ابن كثر: ٦/٩، علوم: ٣١٠/٢، إرشاد العقل السليم: ١٧٠/٥، السراج أ ماع: ٣٣٧، ٣٣٦/٢، حاشية القونوي: ٤٩٥/١١، ٤٩٦.
- (٣) عند أ ماع: هو حقيقة الوطاء، وعند أ ماع الكية والشافعية: حقيقة العقد، انظر: مفردات الراغب: ٥٠٥، مفاتيح الغيب: ٤٧/٦، ٤٨، نفس القرآن العظيم: للعلز ابن عبد السلام: ٢١٢/١، أ ماع لأحكام القرآن: ٢٠٢/١٤، البحر أ ماع: النفس: ٢١٠/٢، نفس ابن كثر: ١٨٧/١١، نفس ابن عرفة: ٦٦٢/٢، اللباب: ٥١، ٥٠/٤، روح أ ماع: ٢٤٦/٤، ٢٤٧، التحرير والتنوير: ٣٥٩/٢.
- (٤) لباب التأويل: ٢٣١/١، وانظر: معاً التل: ٢٧٣/١، السراج أ ماع: ١٧٢/١.
- (٥) رفاعة بن سموا القرظي، ويقال: رفاعة بن رفاعة القرظي. انظر: معرفة الصحابة: ١٠٧٩/٢، ٩٣٥، الاستيعاب: ٢٣١، ٧٥٣، أسد الغابة: ٢٨٣/٢، ١٦٩٠، ذيب الكمال: ٣١١/٩، الواء بالوفيات: ٩١/١٤، الإصابة: ٢١٠/٢، ٢٦٦٣.
- (٦) هو عبد الله بن الزبير بن زيد بن أمية، كما نسبته أبو نعيم، وقال ابن عبد الله: هو عبد الله بن الزبير بن باطيا القرظي. انظر: معرفة الصحابة: ١٨٤٤/٤، ١٨٥٧، الاستيعاب: ٤٤٥، ١٥٨٣، الإكمال: رفع الأرتاب عن أ ماع وأ ماع الأ ماع والك والأنسب: لابن مأكولا: ١٦٦/٤، أسد الغابة: ٤٤٢/٣، ٣٣٠٩، الإصابة: ١٥٩/٤، ٥١١٣.
- (٧) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب النكاح، باب من أجاز طلاق الثلاث: ٤٢/٧، ٤٣، ٥٢٦٠، صحيح مسلم: كتاب النكاح، باب لا يل طلاقة ثلاثاً طلقها > تنكح زوجها ويطأها يفارقها وتنقض عداها: ٥٦٧، ١٤٣٣/١١، سنن الترمذي: كتاب النكاح، باب ما

ودل على إرادة العقد معه قوله - بعدها: فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ [البقرة: ٢٣٠]، فالطلاق فرع العقد الصحيح، ولذلك فلا يلحقها طلاقاً ثلاثاً مطلقاً إلا بعد نكاح غيه ودخوله، ولا مجرد عقده عليها، ويفسر النكاح بالدخول بنفسه قطعياً نظرياً استناداً إلى هذا الحديث، وعلى ذلك لمهاه العلماء من المفسرين وغيرهم^(١).

وأما ما اشتهر عند كثرة من الفقهاء عن سعيد بن المسيب^(٢)، وسعيد بن جب^(٣) من نفسه بالعقد^(٤)، ففي صحته نظر، كما قال ابن كثر^(٥).

وعلى تقدير صحته، فإنه مردود قطعاً؛ خالفته النفس النبوي الصحيح الصريح^(٦)، ويعتذر بما أضافه يبلغها الحديث، أو يصح عندنا، فأخذنا بظاهر الآية^(٧).

=

- جاء فيمن يطلق امرأته ثلاثاً فيزوجها آخر فيطلقها قبل أن يدخل ل: ٤١٧/٣، ١١١٨، سنن النسائي: كتاب النكاح، باب النكاح الذي يلحق به الطلاق ثلاثاً طلقها: ٤٠١/٦، ٤٠٢، ٣٢٨٣، سنن ابن ماجه: كتاب النكاح، باب الرجل يطلق امرأته ثلاثاً فتزوج فيطلقها قبل أن يدخل، أنرجع إلى الأول؟: ٦٢١/١، ١٩٣٢، مسند أحمد: ٦٣/٤٠، ٢٤٠٥٨.
- (١) انظر: تفسير القرآن العزيز: ٢٣٢/١، الكشف والبيان: ١٧٦/٢، زاد المسند: ٢٦٦/١، جامع لأحكام القرآن: ١٤٨/٣، مدارك التنزيل: ١٨٢/١، البحر المحيط بالنفس: ٢١٠/٢، تفسير ابن كثر: ٢٥٦/٢، تفسير ابن عرفة: ٦٦٢/٢، ٦٦٣، ر العلوم: ١٧٧/١، اللباب: ١٤٥/٤، فتح القدير: ٢٣٩/١، روح المعاني: ١٤١/٢.
- (٢) هو أبو محمد سعيد بن المسيب بن حزن، الخزومي القرشي، من كبار التابعين، ولد خلافة عمر طعام (١٣هـ)، وقيل (١٥هـ)، من فقهاء المدينة السبعة، ومن أئمة الحديث والزهد والورع، توفي بدمية عام (٩٤هـ)، وقيل (٩٣هـ). انظر: طبقات ابن سعد: ٣٢٥/٢، ١٥٠، ١١٩/٧، ١٥٠٨، التاريخ الكبير: ٥١٠/٣، ١٦٩٨، حلية الأولياء: ١٦١/٢، ١٧٠، صفة الصفوة: ٧٩/٢، ١٥٩، وفيات الأعيان: ٣٧٥/٢، ٢٦٢، ذيب الكمال: ٦٦/١١، ٢٣٥٨، س أعلام النبلاء: ٢١٧/٤، ٨٨، الوفايات: ١٦٣/١٥، ٤٩٤٣، طبقات الفاطم: ص ٢٥، ٣٧، الأعلام: ١٠٢/٣.
- (٣) هو أبو عبد الله سعيد بن جب بن هشام، الكوفي، الأسدي بالولاء؛ وكان مؤملاً والياً بن أمارت الأسدي، حبشي الأصل، ولد عام (٤٥هـ)، كان مقرئاً، فقيهاً، دناً، مفسراً، من أعلم التابعين، قتلته الجاج بواسط سنة (٩٥هـ)، وقيل غير ذلك. انظر: طبقات ابن سعد: ٣٧٤/٨، ٣١٤٤، التاريخ الكبير: ٤٦١/٣، ١٥٣٣، تاريخ والتعديل: لابن أبي حاتم: ٩/٤، ٢٩، طبقات الفقهاء: ص ٨٢، وفيات الأعيان: ٣٧١/٢، ٢٦١، ذيب الكمال: ٣٥٨/١٠، ٢٢٤٥، س أعلام النبلاء: ٣٢١/٤، ١١٦، تاريخ الإسلام: ٣٦٦/٦، ٢٧٥، تذكرة الفاطم: ٧٥/١، ٧٣، الوفايات: ١٢٩/١٥، ٤٨٦٢، مرآة النان: ١٥٦/١، ذيب التهذيب: ٩/٢، النجوم الزاهرة: ٩٤/١، طبقات الفاطم: ص ٣٨، ٧١، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص ١٠، ١٣، شذرات الذهب: ٣٨٢/١، الأعلام: ٩٣/٣.
- (٤) انظر: جامع لأحكام القرآن: ١٤٨/٣، البحر المحيط بالنفس: ٢١٠/٢، تفسير ابن عرفة: ٦٦٢/٢، ر العلوم: ١٧٧/١، فتح القدير: ١٧٢/١، روح المعاني: ١٤١/٢.
- (٥) انظر: تفسير ابن كثر: ٢٥٦/٢.
- (٦) انظر: جامع لأحكام القرآن: ١٤٨/٣.
- (٧) انظر: جامع لأحكام القرآن: ١٤٨/٣، فتح القدير: ٢٣٩/١.

المطلب السادس: القطعي من صرف السنة للفظ القرآني عن ظاهره.

لا ريب أن صرف اللفظ القرآني عن ظاهره إن كان الصارف قطعياً: كالقرآن ومتواتر السنة، وكذلك إذا كان مشهوراً على ما ياصيص العام طلب الآ، وهذا بالاتفاق مع النفية الذين يسمونه حينئذ مفسراً، قال البزدوي: «وكذا الظاهر، أو النص، أو الشكل، أو غها، إذا التحق به بيان قاطع، فهو مفسر»^(١)، وأما إن كان الصارف خ آحاد، فانفية نعوته، ففي التقرير والتحب: «ولا يجوز أيضاً أن الكتاب "على أن عارضته"؛ أي خ الواحد له؛ لأجل أن مع بينهما، وهذا عند القائل من انفية بأن العام قطعي: كالعراق ظاهر، "وكذا القائل بظنية العام منهم"»^(٢).
ومن أمثلة ذلك:

أولاً- الخيط الأبيض، والخيط الأسود:

من قوله - : وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ [البقرة: ١٨٧]، قد بينت السنة إرادتهما، فعن عدي بن حاطط الطائي ط^(٣) قال: ما نزلت: حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ [البقرة: ١٨٧]، عمدت إ عقالي أسود، وإ عقالي أبيض، فجعلتهما ت و ساد ، وجعلت أنظر من الليل، فلا يستب ، فغدوت على رسول الله فذكرت ذلك له، فقال: «إ ما ذلك سواد الليل، وبياض النهار»^(٤).
فقد بينت السنة أن ما مصروفان عن ظاهرهما إ مع ازي؛ هو بياض النهار وسواد الليل، وقد سميا خيطين من باب التشبيه؛ لأن ما يبدوان تدين الأفق كاطين، قال ابن عادل: «وهذا من أحسن التشبيهات،

(١) كشف الأسرار: ٤٥/١.

(٢) التقرير والتحب: ٢٩١/٢، وانظر: كشف الأسرار: ٩/٣، ومثل لذلك بأمثلة، تبس التحرير: ١٢/٣.

(٣) هو أبو طريف، وأبو وهب، عدي بن حاطط الطائي، رئيس طيئ ا اهلية والإسلام، صحا ، أم ، شريف، جواد، خطيب، أسلم سنة (٩٩هـ)، وشهد فتح العراق، سكن الكوفة، وشهد وقعة ا مل، وصف والنهروان مع علي ط، روي عنه (٦٦) حديثاً، عاش حوا (١٢٠) عاماً، وتو سنة (٦٨هـ)، وقيل: (٦٦هـ)، وقيل: (٦٧هـ). انظر: طبقات ابن سعد: ٢١٤/٦، ١٢١٧، ١٤٤/٨، ٢٦٧٧، معرفة الصحابة: ٢١٩٠/٤، ٢٢٨٣، الاستيعاب: ص ٥٧٧، ١٩٧٤، تاريخ دمشق: ٦٦/٤٠، ٤٦٥٩، الكامل التاريخ: ٨٥/٤، الوالوفيات: ٣٤٨/١٩، ٧٦٧٢، مرآة ا نان: ١١٥/١، الإصابة: ٢٢٨/٤، ٥٤٦٧، شذرات الذهب: ٢٩٢/١، الأعلام: ٢٢٠/٤.

(٤) صحيح البخاري، واللفظ له: كتاب الصوم، باب قول الله - : وَكُلُوا وَاشْرَبُوا .. [البقرة: ١٨٧]: ٢٨/٣، ١٩١٦، صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب بيان أن الدخول الصوم صل بطلوع الفجر: ص ٤٢٢، ١٠٩٠/٣٣، سنن أ داود: كتاب الصوم: باب وقت السحور: ٢٦٧، ٢٣٤٩، سنن الترمذي: كتاب تفس القرآن، باب ومن سورة البقرة: ٢١١/٥، ٢٩٧١، مسند أ د: ١١٣/٣٢، ١٩٣٧. وأخرجه النسائي "السنن" تصرأ: كتاب الصيام، ا يط الأبيض من ا يط الأسود من الفجر: ٤٥٦/٤، ٢١٦٨، ولفظه: عن عدي بن حاطط: أنه سأل رسول الله فذكرت ذلك له، فقال: «هو سواد الليل، وبياض النهار». والترمذي: سنن الترمذي: كتاب تفس القرآن، باب ومن سورة البقرة: ٢١١/٥، ٢٩٧٠.

حيث شبه بياض النهار بيط أبيض، وسواد الليل بيط أسود، > إنه ذكر عدي بن حار لرسول < أنه فهم من الآية الكريمة حقيقة < بيط، تعجب منه>^(١)، ولا ريب أن هذا من وجوه تفسد القرآن بالسنة^(٢)، وهو تفسد قطعي نظري؛ فإدخال الصحيح، وغيابه.

ثانياً: ومن هذا القسم: أن يراد بالعام الخصوص:

فالعام إذا أُريد به عند إطلاقه بعض أفراد، فهو العام الذي أُريد به < صوص، وهو < قطعاً؛ لأنه مصروف عن ظاهره، وهذا هو <، وتقديره: أن العام موضوع للدلالة على استغراق الأفراد < يشملها لفظه بإطلاق واحد، فإذا قام دليل على إرادة البعض بذلك اللفظ العام، كان مستعملاً < بعض أفراد، فيكون من قبيل استعمال اللفظ < ما وضع له، وهذا <، وهذا < لاف العام الذي دخله التخصيص، ففي دلالة على ما بقي من أفراد بعد الإخراج بالتخصيص خلاف: هل هو حقيقة، أو <؟ بعد هذا نقول: إذا جاء نص من السنة يذكر بعض أفراد العام، فهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن لا يقوم دليل على حصر دلالة العام على تلك الأفراد:

فالأصل حينئذ أن لا يراد بالعام خصوص تلك الأفراد، بل يبقى على عمومته، وتكون فائدة ذكر هذا < أص أن يدل قطعاً على دخول تلك الأفراد < العام دخولاً أولياً، < لا يصح إخراجها منه بالتخصيص. مع ملاحظة أنه لا <كم بالقطع < دخولاً إلا إذا انضم < ذلك كون السنة من حيث سندها تفيد العلم القطعي الضروري أو النظري، لا <؛ لأن <وقوف على <ظنون مظنون، ولا قطع مع ظنية البيان على الأرجح. وبناء عليه، فما ذكرته السنة من تفسد للعام بذكر بعض أفراد، فهو ليس من قبيل < صر، بل التمثيل، ويفسر العام بتلك الأفراد تفسد < قطعاً نظرياً عند < مهور الذين يرون ظنية دلالة العام على كل فرد < صوصه، ولا <نع ذلك من تعميمه < ما ذكرته السنة، ومن أمثلة ذلك:

أ- لفظ "قوة" من قوله - : وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ [الأنفال: ٦٠]، فهو لفظ عام؛ لأنه نكرة سياق النفي، فيعم كل ما <قق القوة < رب من السلاح و<ه، لكن فسرنا ذلك < بالرمي؛ فعن عقبة بن عامر^(٣) قال: <عت رسول < وهو على < يقول: « وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ [الأنفال: ٦٠]: ألا

(١) اللباب: ٣١٣/٣، وانظر: مفردات الراغب: ص ١٦١، مع التلخيص: ٢٠٨/١، جامع لأحكام القرآن: ٣٢٠/٢، لباب التأويل: ١٦٢/١، البحر <يط التفسر: ٥٧/٢، إرشاد العقل السليم: ٢٠٢/١، السراج <: ١٤٢/١، روح المعاني: ٦٦/٢، التحرير والتنوير: ١٨٣/٢.

(٢) انظر: إعلام الموقع: ٣١٤/٢، <هان علوم القرآن: ١٥٠/١، الإتيقان: ٤٦٣/٤، التفسر <وافسرون: ٤٤/١، قواعد التفسر: ١٣٥/١، و< أصول التفسر: ص ٧٦.

(٣) أبو <اد عقبة بن عامر بن عباس <ه، <صحا، أم، <كان رامياً شجاعاً فقيهاً شاعراً، <ع القرآن <عهد <، شهد صف <مع معاوية، وحضر فتح مصر، ووليها عام (٥٤٤هـ)، روي له (٥٥) حديثاً، مات <صر عام (٥٥٨هـ). انظر: طبقات ابن سعد: ٢٦١/٥، ٩٠٦، ٥٠٣/٩، ٤٨٤١، التاريخ الكبير: ٤٣٠/٦، ٢٨٨٥، معرفة الصحابة: ٢١٥٠/٤، ٢٢٤١، الاستيعاب: ص ٥٦١، ١٨٩٨، الأنساب: للسمعاء:

إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي»^(١)، فهذا مثلاً لتفس القرآن بالسنة^(٢)، لكنه لا يدل على حصر مع القوة الرمي، بل يدخل فيها دخولاً أولياً قطعياً، ويبقى ذلك العام دالاً على صنوف القوة الأخرى، قال الطائي: «والصواب من القول ذلك أن يقال: إن الأمر يؤمن بإعداد الهاد، وآلة الرب، وما يتقوون به على جهاد عدوه وعدوهم من الشرك، من السلاح والرمي وغير ذلك، ورباط اليل، ولا وجه لأن يقال: «ب"القوة"، مع دون مع من مع القوة، وقد عم الأمر، فإن قال قائل: فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بين أن ذلك مراد به الصوص بقوله: «ألا إن القوة الرمي»، قيل له: إن الأمر - وإن كان قد جاء بذلك - فليس ما يدل على أنه مراد بالرمي خاصة، دون سائر مع القوة عليهم؛ فإن الرمي أحد مع القوة؛ لأنه إما قيل: «ألا إن القوة الرمي»، و يقل: "دون غير ها"، ومن القوة أيضاً السيف والرمح والربة، وكل ما كان معونة على قتال الشرك كمعونة الرمي، أو أبلغ من الرمي فيهم والنكاية منهم»^(٣).

ومن أسباب القوة الأسلحة المعروفة هذا الزمان من الطائرات، والقنابل وغير ها، قال ابن عاشور: «فاتخاذ السيوف، والرماح، والأفواس، والنبال من القوة جيوش العصور الماضية، واتخاذ الدبابات والدافع والطائرات والصواريخ من القوة جيوش عصرنا، وهذا الاعتبار يفسر ما روى مسلم والترمذي عن عقبة بن عامر... أي أكمل أفراد القوة آلة الرمي؛ أي ذلك العصر، وليس أراد حصر القوة آلة الرمي»^(٤)، بل إنه يشمل الأسلحة من المطط ووحد الكلمة واللباس والطعام وغير ذلك، قال أبو حيان: «كالرمي، وذكر اليل، وقوة القلوب، واتفاق الكلمة، واصون المشيدة، وآلات الرب، وعددها، والأزواد، واللباس الباهية»^(٥). ولكن قال الشوكا: «أمر - بإعداد القوة للأعداء، والقوة كل ما يتقوى به الرب، ومن ذلك السلاح والقسى، وقد ثبت صحيح مسلم وغيره من حديث عقبة... وقيل: هي اصون، واص إلى النفس

-
- ١٣٤/٢، تاريخ دمشق: ٤٠/٤٨٦، ٤٧٢٦، أسد الغابة: ٥١/٤، ٣٧١١، ذيب الكمال: ٢٠/٢٠٢، ٣٩٧٨، الإصابة: ٤/٢٥٠، ٥٥٩٤، النجوم الزاهرة: ١/١٦٧، الأعلام: ٤/٢٤٠.
- (١) صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب فضل الرمي وأثر عليه وذم من علمه نسيه: ص ٧٩٥، ١٩١٧/١٦٧، سنن الترمذي: كتاب تفس القرآن، ٢٧٠/٥، ٣٠٨٣، سنن أ داود: كتاب الهاد، باب الرمي: ص ٢٨٥، ٢٥١٤، سنن ابن ماجه: كتاب الهاد، باب الرمي سبيل: ١/٦٤٠، ٢٨١٣، مسند أ د: ٢٨/٦٤٣، ١٧٤٣٣.
- (٢) انظر: إعلام الموقع: ٣١٤/٢، الإتيان: ٥١٢/٤، مناهل العرفان: ١٣/٢، التفس واغسرون: ٣٧/١، فصول أصول التفس: ص ٢٨، قواعد التفس: ١/١٣٥.
- (٣) جامع البيان: ٢٤٩/١١، وانظر: مع التل: ٣/٣٧١، مفاتيح الغيب: ١٥/١٤٨، مدارك التل: ٢/١٥٨، اللباب: ٩/٥٥٢، إرشاد العقل السليم: ٤/٣٢، حاشية القونوي: ٩/١١٨، روح الباء: ١٠/٢٤، ٢٥، تفس النار: ١٠/٦٩، ٧٠.
- (٤) التحرير والتنوير: ١٠/٥٥، وانظر: روح الباء: ١٠/٢٥.
- (٥) البحر اليط: ٤/٥٠٧.

الثابت عن رسول الله < متعين»^(١).

إن قصد بتعيينه أن لا يراد غيره، فغير مقبول قطعاً؛ ما تقرر، وإن قصد عدم جواز إخراجهم ووجوب القول به، فصحيح وهو ما تقرر، ويدل أنه قصد التثنية، قوله أول كلامه السابق: «والقوة كل ما يتقوى به الله رب، ومن ذلك السلاح والقتال».

وقد اختلف السلف في تفسيرها، فقيل: إنها بيع الأسلحة والآلات التي تقوى المسلم الله رب على عدوهم، وقيل: إنها إحصاء، وقيل: إنها الرمي، وقيل: إنها مادة الكلمة، وقيل: الثقة بها^(٢).

لكن اختلاف السلف في تفسيرها من باب الاختلاف التمثيلي وحسب، قال أبو حيان: «والظاهر العموم كل ما يتقوى به على حرب العدو، ما أورده المفسرون على سبيل الإحصاء، وإرادته التمثيل: كالرمي وذكر الأسلحة وقوة القلوب واتفاق الكلمة وإحصاء صون المشيدة والآلات التي تقوى بها والأزواد واللباس الباهية»^(٣)، وهو يقع كثر كلامهم، قال ابن القيم: «وقد يقع كلام السلف في تفسير اللفظ العام بصورة خاصة على وجه التمثيل، لا على تفسير مع اللفظة اللغة بذلك، فيجاء بهاءه، فيجعل مع اللفظة اللغة»^(٤).

ب- "أَغْضُوبَ عَلَيْهِمْ"، و"الضال" ^(٥)، من قوله أ: عَيْرَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ [الفاتحة: ٧]:

قد بينته السنة فيما جاء عن عدي بن حاتم أن رسول الله < قال: «أَغْضُوبَ عَلَيْهِمُ الْيَهُودُ، وَالضَّالُّونَ النَّصَارَى»^(٦)، ولفظ: «اليهود مغضوب عليهم، والنصارى ضاللون»^(٧). ولذلك قال المفسرون: أغضوب عليهم اليهود، والضالون النصارى، قال ابن أحماد: «ولا أعلم به مفسرين هذا اختلفاً»^(٨).

(١) فتح القدير: ٣٢٠/٢.

(٢) انظر: جامع البيان: ٢٤٤/١١، ٢٤٧، الكشف والبيان: ٣٦٩/٤، النكت والعيون: ٣٢٩/٢، مدارك التأويل: ١٥٨/٢، لباب التأويل: ٤٥٠/٣، اللباب: ٥٥١/٩، ٥٥٢، السراج المنير: ٦٦١/١، ٦٦٢، روح المعاني: ٢٤/١٠.

(٣) البحر المحيط: النفس: ٥٠٧/٤.

(٤) الصواعق المرسلة: ٦٩٩/٢، وانظر: إسن التأويل: ١٨/١.

(٥) انظر هذا المثل: النفس: ٣٦/١، ٤٤، قواعد النفس: ١٣٨/١.

(٦) مسند أحمد: ١٢٤/٣٢، ١٩٣٨١، ضمن حديث طويل إسلام عدي بن حاتم، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان: كتاب التاريخ، ذكر البيان بأن أهل الكتاب هم الذين ضلوا وغضب عليهم: ١٣٩/١٤، ١٤٠، ٦٢٤٦، أجمع الكتب: للطائفة: ٩٩/١٧، ١٠٠، ٢٣٧، أجمع الأوسط: للطائفة: ١٣٩/٤، ٣٨١٣. وانظر: تفسير ابن أحماد: ٣١/١، ٤٠. وصححه إيشمي، وناوي، وحسنه شعيب الأرنؤوط، انظر: مع الزوائد ومنبع الفوائد: للهيتمي: كتاب السيرة، باب سرية بلاد طين، ٣٠٧/٦، ١٠٣٥٢، الفتح السماوي: ١٠٤/١، ٨. حاشية صحيح ابن حبان: ١٤٠/١٤. وقال ابن حجر: «وأخرجه ابن مردويه بإسناد حسن عن أبي ذر: فتح الباري: ١٥٩/٨.

(٧) سنن الترمذي: كتاب النفس، باب ومن سورة فاتحة الكتاب: ٢٠٣/٥، ٢٩٥٣، ضمن حديث طويل إسلام عدي بن حاتم، أجمع الكتب: ٩٩، ٩٨/١٧، ٢٣٦. وانظر: تفسير ابن أحماد: ٣١/١، ٤١.

(٨) تفسير ابن أحماد: ٣١/١، ٤٠، وانظر: تفسير الصنعاء: ٣٧/١، ٧٧/١، تفسير ابن كثير: ٢٢٦/١، ٤٤٤/١، أضواء

وقد رجح ابن جزي أم اليهود والنصارى، وضعف تعميمها كل ضال ومغضوب عليه، واستدل^١ باديث، وموافقة القرآن؛ فقد ذكر اليهود بالغضب قوله - : قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَعَصَى عَلَيْهِ [الأئدة: ٦٠]، وقوله أ عنهم: فَبَاءُوا بِعَصِيٍّ عَلَى عَصِيٍّ [البقرة: ٩٠]، وذكر النصارى بالضلال قوله أ : قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ [الأئدة: ٧٧]^(١).

ولكن التحقيق أن ذكرهم من باب التمثيل؛ فإن لفظ "اغضوب عليهم"، و "الضال"، من ألفاظ العموم؛ لأنه مع معرف بآل فيعم، وقد ذكر اديث بعض أفرادهم، وهم اليهود اغضوب عليهم، والنصارى الضالون، وذكر بعض أفراد العالم لا صصه، إلا إن دل دليل على التخصيص، ولذلك فاليهود ضالون أيضاً؛ لشموم بعموم "الضال"، ولذلك فإن ام الآية ال نصت على أم مغضوب عليهم نصاً على أم ضالون، قال أ : قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَعَصَى عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرَّةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ [الأئدة: ٦٠]، كما أن النصارى مغضوب عليهم، والنص شامل لكل من حاد عن طريق اداية، ومن نزل به غضب ا ونقمته، قال ابن عاشور: «ويشمل "اغضوب عليهم"، و "الضالون" فرق الكفر والفسوق والعصيان، فاغضوب عليهم جنس للفرق ال تعمدت ذلك، واستخفت بالديانة عن عمد، أو عن تأويل بعيد جداً، والضالون جنس للفرق ال أخطأت الدين عن سوء فهم وقلة إصغاء... واليهود من الفريق الأول، والنصارى من الفريق الثا ، وما ورد الأثر ا ظاهره تفس اغضوب عليهم باليهود، والضال بالنصارى، فهو إشارة إ أن الآية تعريضاً ذين الفريق اللذين حق عليهما هذان الوصفان؛ لأن كلا منهما صار علماً فيما أريد التعريض به فيه»^(٢).

وإما ذكر اديث كل واحد من الفريق بصفته ال غلبت عليه^(٣)، ولذلك ورد القرآن ذكر غهم بالغضب: كقول أ : وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعَصَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ [النساء: ٩٣]، وقوله أ حكاية عن نبيه هود اطباً قومه: قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسٌ وَعَصَبُ [الأعراف: ٧١]، وقوله جل وعلا الفار من الزحف: وَمَنْ يُؤَلِّهْمُ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقُنَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ

البيان: ٥٣/١.

- (١) انظر: التسهيل: ٤٧/١، وانظر الاستدلال بالآيات: ا در الوجيز: ٧٧/١، ا مع لأحكام القرآن: ١٤٩/١، ١٥٠، لباب التأويل: ٢٣/١، ٢٤، تفس ابن كثر: ٢٢٦/١، ٢٢٧، السراج ا ن : ٢٠/١، أضواء البيان: ٥٣/١.
- (٢) التحرير والتنوير: ١٩٦/١، وانظر التعميم: الكشف: ١٢٣/١، مفاتيح الغيب: ٢١٠/١، مدارك الة يل: ٣٧/١، لباب التأويل: ٢٣/١، البحر ا يط النفس : ١٥١/١، اللباب: ٢٢٦/١، إرشاد العقل السليم: ١٩/١، اسن التأويل: ٢٤/٢، تفس اراغي: ٣٦/١.
- (٣) انظر: ا در الوجيز: ٧٨/١، ر العلوم: ٤٤/١، السراج ا ن : ٢١/١، أضواء البيان: ٥٣/١.

فَقَدْ بَكَى بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ [الأنفال: ١٦]، وقوله - ارتد: وَلَكِنَّ مِّنْ شَرِّ مَا يَكْفُرُ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ [النحل: ١٠٦]، وقوله - : وَالَّذِينَ يُحَاجُّوكَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ، مُجْتَنِّمٌ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ [الشورى: ١٦]، وعمم أ فرق الكفر والشرك بوصف الغضب، فقال: وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ [الفتح: ٦].

كما ورد نعت غ هم بالضلال: كقوله - عن أهل النار: قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ [ؤمنون: ١٠٦]، وقال أ حكاية عن نبيه إبراهيم × : وَأَعْرِضْ لِأَيِّ إِلَهٍ كَانِ مِنَ الضَّالِّينَ [الشعراء: ٨٦]، وقوله - عن ا مشرك : إِنَّهُمْ أَفْقَاءُ آبَاءِهِمْ ضَالِّينَ [الصافات: ٦٩]، ومثله قوله أ : ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيْتَا الضَّالِّينَ الْمُكْذِبِينَ [الواقعة: ٥١]، وقوله - عن مشركي العرب: قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ [الأنعام: ١٤٠]، ومثله قوله - : أَنْظِرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا [الإسراء: ٤٨]، وقوله - عن عموم الكفرة: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا [النساء: ١٦٧].

وبناء على ذلك، يدخل اليهود عموم "ا غضوب عليهم" قطعاً استناداً إلى الآيات الدالة على غضب ا عليهم؛ لأن قطعاً التَّبوت والدلالة، لا استناداً إلى ا ديث؛ لأنه ليس قطعي التَّبوت لا بالتواتر ولا بكونه تلقته الأمة بالقبول، وقل مثل ذلك دخول النصارى عموم "الضال"، وهذا على مذهب من يرى أن العام ظني الدلالة على كل فرد بعينه، وأما على مذهب القائل بالقطعية، فيدخلون قطعاً جرد النص العام دون واسطة الدليل من الكتاب ولا من السنة.

وعلى أي حال، فلا حصص ا ديث عموم القرآن ويكون ذلك من باب التمثيل ذين العام، وعليه مل قول من حكى الاتفاق على أن اقصود م اليهود والنصارى: كابين أ حا، والسمرقندي^(١)؛ فإنه على مع أ م يدخلون دخولاً أولاً فيه، وقد قال القاي^(٢): « اراد ب "ا غضوب عليهم"، و "الضال"، كل من حاد عن جادة الإسلام من أي فرقة و لمة، وتعي بعض افسرين فرقة منهم من باب ثيل العام بأوضح أفرادها وأشهرها، وهذا هو اراد بقول ابن أ حا: "لا أعلم ب افسرين اختلافا أن ا غضوب عليهم اليهود،

(١) هو علي بن علاء الدين السمرقندي، القرم، مفسر، منطقي، فقيه حنفي، نزل لارندة فرمان، وتو ا حدود عام (٨٨٠هـ-)، وقيل حوا عام (٨٦٠هـ-). انظر: طبقات افسرين: للأدنه وي: ص٣٣٥، ر٤٣٤، كشف الظنون: ٢٢٥/١، هدية العارف: ٧٣٣/١، الأعلام: ٣٢/٥، معجم اؤلف: ٥٤٤/٢، ١٠٢٥٦.

(٢) هو أبو الفرج مد مال الدين بن مد سعيد بن فاسم القاي ا سي، ولد بدمشق عام (١٢٨٣هـ-)، دث، مفسر، عا بالعبقة، والأصول، واللغة، والتاريخ، و غ ها، تو بدمشق عام (١٣٣٢هـ-). انظر: فهرس الفهارس: ٤٧٦/١، الأعلام: ١٣٥/٢، معجم اؤلف: ٥٠٤/١، ٣٧٨٣، وانظر الكلام عن القاي وحياته ومؤلفاته: الشيخ مد مال الدين القاي وجهوده ا ديثية (دراسة لميلية): مد أنس سريم: ص ١١، ٢٣٨.

والضال النصارى»^(١)، وكذلك مل عليه قول من رجع هذا الوجه على ما عده: كابن جزي، وقول من استحسنته: كالقرط حيث قال: «وتفسد الذ < أو وأعلى وأحسن»^(٢).

الحالة الثانية: أن يقوم دليل على حصر دلالة العام على تلك الأفراد:

فيكون حينئذ من الصروف عن ظاهره، وهو العام الذي أريد به الصوص، ومثال ذلك:

لفظ "ظلم"، من قوله - : الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ [الأنعام: ٨٢]، فهو نكرة سياق النفي، فيعم كل ظلم باعصية أيأ كانت، وعليه، فلا يصل الأمن واداية إلا بن انتفت عنه اعاصي بالكلية، ولكن ذلك لا يتأتى لأحد، ولذلك استشكل الصحابة ذلك، وبم الذ < أن اقصود به نوع من اعصية؛ هو الشرك؛ فعن عبد بن مسعود ط قال: ما نزلت: الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ [الأنعام: ٨٢]، شق ذلك على اسلم فقالوا: يا رسول الله! أينا لا يظلم نفسه؟ قال: «ليس ذلك، إنما هو الشرك، أ تسمعوا ما قال لقمان لابنه وهو يعظه: يَبْنَى لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ [لقمان: ١٣]؟»^(٣).

و لفظ آخر قال: «ليس كما تقولون»^(٤)، و لفظ مسلم: «ليس هو كما تظنون، إنما هو كما قال لقمان لابنه: يَبْنَى لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ [لقمان: ١٣]»^(٥).

ولذلك ذهب افسرون إ أن اع : و لمطوا إ ا م بشرك، قال أبو السعود: «فإن اراد بالظلم هو الشرك، كما أطبق عليه افسرون، واع : لمطوا إ ا م بشرك»^(٦).

ولا نقول: هو من باب التمثيل للعام بذكر بعض أراده؛ لأن الدليل قام على أن اقصود به خصوص الشرك، والدليل قول الذ < ا ديث: «ليس ذلك، إنما هو الشرك»، وقوله: «ليس كما تقولون»، وقوله: «إنه ليس

(١) اسن التأويل: ٢٤/٢.

(٢) ا امع لأحكام القرآن: ١٥٠/١.

(٣) صحيح البخاري: كتاب الأنبياء: باب قول الله - : وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ .. [لقمان: ١٢]؛ ١٦٣/٤، ر ٣٤٢٩٩، سنن الترمذي: كتاب تفس القرآن، باب ومن سورة الأنعام: ٢٦٢/٥، ر ٣٠٦٧، مسند أ د: ١٢٩/٧، ٤٠٣١.

(٤) صحيح البخاري: كتاب الأنبياء، باب قول الله - : وَأَنذَرْنَاكَ لِذٰلِكَ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ [النساء: ١٢٥]؛ ١٤١/٤، ر ٣٣٦٠.

(٥) صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب صدق الإيمان وإخلاصه: ص ٧٥، ر ١٢٤/١٩٧، وانظر: صحيح البخاري: كتاب استنباط ارتدين، باب ما جاء التأولا : ١٨/٩، ر ٦٩٣٧، مسند أ د: ٢٧٥/٧، ٤٢٤٠.

(٦) إرشاد العقل السليم: ١٢٣/٤. وهذا مروى عن أبكر، وعمر، وابن عباس، وأ بن كعب، وسلمان، وحذيفة، وابن عمر، وأ عبد الرحمن السلمي، واهد، وعكرمة، والنخعي، والضحاك، وقتادة، والسدي، انظر: تفس الصنعا : ٢١٣/١، جامع البيان: ٣٧٠/٩، ٣٧٧، تفس ابن أ حا : ١٣٣٣/٤، الكشف والبيان: ١٦٦/٤، الوجيز: ٣٦٣/١، مفاتيح الغيب: ٥٠/١٣، ا امع لأحكام القرآن: ٣٠/٧، مدارك التأويل: ٣٢/٢، لباب التأويل: ١٥٤/٢، البحر ايط التفس : ١٧٥/٤، تفس ابن كثر : ١٠١/٦، ١٠٢، ر العلوم: ٤٨٣/١، اللباب: ٢٥٩/٨، الدراشور: ١١٦/٦، ١١٨، السراج الذ : ٥٠١/١، فتح القدير: ١٣٥/٢، روح اع : ٢٠٧/٧.

الذي تعنون»^(١)؛ أي ليس المقصود ما فهمتموه من عموم الظلم، بل أراد نوع خاص منه؛ هو الشرك، قال ابن حجر: «والذي يظهر أن المقصود هو الظلم على عموم الشرك فما دونه، وهو الذي يقتضيه صنيع المؤلف، وإلا لموه على العموم؛ لأن قوله "بظلم" نكره سياق النفي، لكن عمومها سبب الظاهر، قال الققون: إن دخل على النكرة سياق النفي ما يؤكد العموم ويقويه. و: "من" قوله: ما جاء من رجل، أفاد تنصيص العموم، وإلا فالعموم مستفاد سبب الظاهر كما فهمه الصحابة من هذه الآية، وبمذهبهم أن ظاهرها غير مراد، بل هو من العام الذي أريد به الخاص، فإراد بالظلم أعلى أنواعه؛ وهو الشرك»^(٢).

فقد صرف هذا العام عن ظاهر عمومه وأريد به بعض أفرادها، فيكون من العام الذي أريد به الخصوص، كما قال ابن حجر، لا من العام الذي دخله التخصيص كما يظهر من ثبيل بعضهم^(٣)، اللهم إلا إن قصدوا بذلك العام الذي أريد به الخصوص، وواضح أن هذا من بيان القرآن بالسنة^(٤). وهو من أنواع التفسير القطعي النظري؛ لأن الحديث المفسر الصحيح وغيره.

لكن الزمخشري لها على عموم المعاصي، فقال: «أي لمطوا إمام عصية تفسقهم، وأتفسد الظلم بالكفر لفظ اللبس»^(٥)، ومع كون اللبس يأتى تفسد الظلم بالشرك: أن اللبس الملبس، والمطوب الإيمان والعصية شخص واحد كمن، لاف الإيمان والشرك^(٦)، وذلك موافق مذهبه الاعتزالي من أن مرتكب الكبائر عرضة للخلود النار كالكافر، وقد نبه على ذلك أبو حيان فقال: «وهذه دفيئة اعتزال؛ أي إن الفاسق ليس له الأمن إذا مات مصرّاً على الكفرة، وقوله: "وأتفسد الظلم بالكفر لفظ اللبس"، هذا رد على من فسر الظلم بالكفر والشرك؛ وهم الجمهور، وقد فسره الرسول < بالشرك، فوجب قبوله، ولعل الزمخشري يصح له ذلك عن الرسول >»^(٧).

نعم يجب قبوله، وهو الذي لا يوزن العدول عنه؛ أصول العلم القطعي النظري لا ورد عن الله < ذلك، ولذلك قال الشوكا: «والعجب من صاحب "الكشاف"، حيث يقول تفسد هذه الآية: "وأتفسد الظلم بالكفر لفظ اللبس"، وهو لا يدري أن الصادق الصدوق قد فسرهما ذاك، وإذا جاء راجعاً بطلان معقل»^(٨)، قال القاسمي عن كلام المعتزلة: «حيث علم أن الصادق الصدوق < فسر الآية بما تقدم، فليعض عليه

(١) مسند أ. د. ٦٨/٦، ٣٥٨٩.

(٢) فتح الباري: ٨٨/١.

(٣) انظر: التفسير والمفسرون: ٣٦/١، ٣٧، قواعد التفسير: ١٣٥/١، وثأصول التفسير: ص ٧٦.

(٤) انظر: إعلام الموقع: ٣١٤/٢، إلهان علوم القرآن: ١٥/١، الإتيان: ٤٦٣/٤، مناهل العرفان: ١٣/٢.

(٥) الكشاف: ٣٦٩/٢. وانظر: روح المعاني: ٢٠٧/٧، وعز هذا إلى هور اعتزلة، ومنهم البائي والبلخي.

(٦) انظر: البحر المحيط: ١٧٦/٤، وانظر مناقشته: روح المعاني: ٢٠٨/٧، أسن التأويل: ٢٣٨٩/٦، ٢٣٩٠.

(٧) البحر المحيط: ١٧٦/٤، وانظر: التحرير والتنوير: ٣٣٣/٧.

(٨) فتح القدير: ١٣٥/٢.

بالنواجد، وأما ما هذى به الز شري... فمدفوع»^(١).

ثالثاً: ومن هذا: أن يرد لفظ له معنى ذو صورٍ عديدة، فيرد دليل يفسره ببعض صورته: وعندنا ههنا حالتان كما تقدم الفقرة السابقة:

الحالة الأولى: أن لا يدل الدليل على حصر دلالة اللَّفْظ على تلك الصور: وحينئذ يستعمل اللفظ ا ع الشامل لكل تلك الصور، وتكون فائدة الدليل الذي ذكر بعض صورته أن يدل على ا ا داخله قطعاً ذلك ا ع ، كما قلنا العام الذي ذكر بعض أفراده، ومثال ذلك:

١ - لفظ "زيادة" من قوله أ : لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ [يونس: ٢٦].

فقد ذكرت فيها أقوال؛ فقول: هي غرفة لؤلؤ فيها أربعة أبواب، وقيل: اغفرة والرضوان، وقيل: مضاعفة السنة إ عشر أمثا ا، وقيل: ما أعطوه الدنيا لا اسبون به يوم القيامة^(٢)، وذهب أكثر المفسرين إ ا النظر إ وجه ا الكر انة^(٣)؛ حيث جاءت السنة بيا ا؛ فعن صهيب ط عن الن < قال: «إذا دخل أهل انة انة، قال: يقول ا تبارك وتعا : تريدون شيئاً أزيدكم؟ فيقولون: أ تبيض وجوهنا؟ أ تدخلنا انة، وتنجنا من النار؟ قال: فيكشف ا جاب، فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إ ر م لأ ، تلا هذه الآية: لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ [يونس: ٢٦]»^(٤).

ولكن الزيادة تشمل كل ما زاد على ا س ال هي انة، قال أبو السعود: «"زيادة"؛ أي وما يزيد على تلك اثوبة تفضلاً»^(٥)، فنكون كل تلك الأقوال من مسمى الزيادة، ا ذلك النظر إ وجه ا الكر ، فإنه يدخل قطعاً مسمى الزيادة؛ لوروده صحيح مسلم وعه، ولكن لا دلالة ا حديث على أن اراد بالزيادة خصوص النظر دون سواه، ولذلك قال ابن كثر : «يشمل تضعيف ثواب الأعمال با سنة عشر أمثا ا إ سبعمائة ضعف، وزيادة على ذلك أيضاً، ويشمل ما يعطيهم ا ا نان من القُصور واُور والرضا عنهم، وما أخفاه م من قرة أع ، وأفضل من ذلك، وأعلاه النظر إ وجهه الكر ؛ فإنه زيادة أعظم من يع ما

(١) اسن التأويل: ٢٣٨٩/٦.

(٢) انظر: جامع البيان: ١٦٢/١٢، ١٦٤، تفسير ابن أ حا : ١٩٤٥/٦، ١٩٤٦، السراج ا ن : ١٩/٢.

(٣) انظر: تفسير ابن أ حا : ١٩٤٥/٦، ١٠٣٤٠، ١٠٣٤١، معا التل : ١٣٠/٤، لباب التأويل: ١٨٦/٣، السراج ا ن : ١٩/٢، التحرير والتوير: ١٤٦/١١.

(٤) صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمن الآخرة ر م - : ص ٩٩، ٢٩٧، ١٨١/٢٩٨، سنن الترمذي: كتاب صفة انة، باب ما جاء رؤية الرب تبارك وتعا : ٦٨٧/٤، ٢٥٥٢، سنن ابن ماجه: افتتاح الكتاب الإيمان وفصائل الصحابة والعلم، باب فيما أنكرت ا هيمة: ٦٧/١، ١٨٧، مسند أ د: ٢٦٥/٣١، ١٨٩٣٥.

(٥) إرشاد العقل السليم: ١٣٨/٤.

أعطوه»^(١)، وقال القاسمي: «الحسنى»؛ إثوبة السد؛ وهي إثبة، وزيادة على إثوبة؛ وهي التفضل، كما قال - : لِيُؤَفِّيَهُمْ أَجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ [فاطر: ٣٠]، وأعظم أنواعه النظر إلى وجهه - الكر، ولذا تواتر تفسر ها بالرؤية عن غ واحد من الصحابة، والتابع، ورفعها ابن جرير إلى الذ < عن أ موسى، وكعب بن عجرة، وأبي»^(٢).

الحالة الثانية: أن يدل الدليل على إرادة بعض صور ذلك المعنى من اللفظ:

وحينئذ يكون ذلك اللفظ لازماً قد استعمل غ ما وضع له، ويدل على صور معينة من معناه، أو هو مطلق قيد ما وردت به السنة، ومثال ذلك:

لفظ الكوثر^(٣) من قوله أ : إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ [الكوثر: ١]:

وقد اختلف المفسرون إراد به وذكر بعضهم له ستة وعشرين قولاً^(٤)، ومن ذلك: أنه النهر الذي إثبة، ومنه أ الكثر، وهو مروي عن ابن عباس، وعد ابن جب النهر واحداً من أ الكثر، وقيل: القرآن، وقيل: التوحيد، وقيل: النبوة، وقيل غ ذلك^(٥).

وقد اختار بعضهم القول بأنه أ الكثر، فيعم الأقوال كلها، وإليه يش قول ابن عطية: «وقال ابن عباس أيضاً: الكوثر أ الكثر ... قال سعيد بن جب: النهر الذي إثبة هو من أ الذي أعطاه إياه، فيعم ما ذهب إليه ابن عباس، ونعم ما تمم ابن جب رضي أ عنهم»^(٦).

لكن أكثر المفسرين على أنه ر إثبة، وقد رجحه كث منهم^(٧)، وذلك للأحاديث الواردة فيه، ومن ذلك: عن أنس بن مالك ط قال: بينا رسول أ < ذات يوم ب أظهرنا أسجد، إذ أغفى إغفاءً، رفع رأسه متبسماً، فقلنا: ما أضحكك يا رسول أ < ؟ قال: «نزلت علي آفا سورة، فقرأ: «يسم أ الرحمن

(١) تفس ابن كثر: ٣٥٤/٧، وانظر: جامع البيان: ١٦٤/١٢، ١٦٥.

(٢) اسن التأويل: ٣٣٤١/٩، وانظر: جامع البيان: ١٥٦/١٢-١٦٢، معا الذ يل: ١٣٠/٤، البحر ايط: التفس: ١٤٩/٥، تفس ابن كثر: ٣٥٤/٧، ٣٥٥، وعزاه إ هور السلف وال ف ومنهم أبو بكر الصديق ط، الباب: ٣٠٥/١٠.

(٣) انظر: الإبتقان: ٥٣٧/٤، التفس: ٣٧/١، قواعد التفس: ١٣٩/١.

(٤) انظر: البحر ايط: التفس: ٥٢٠/٨.

(٥) انظر: جامع البيان: ٦٨٥-٦٧٩/٢٤، النكت والعيون: ٣٥٤/٦، وعد له تسعة أوجه، معا الذ يل: ٥٥٨/٨، زاد اسن: ٢٤٨/٩، ٢٤٩، مفاتيح الغيب: ١١٧/٣٢-١٢٠، ا مع لأحكام القرآن: ٢١٧/٢٠، ٢١٨، مدارك الذ يل: ٥٦٤/٤، البحر ايط: التفس: ٥٢١/٨، الباب: ٢٠/٢٠، ٥٢١، فتح القدير: ٥٠٢/٥، روح اعا: ٢٤٥/٣٠.

(٦) ا بر الوجيز: ٥٢٩/٥، واختاره القاسمي وابن عاشور، انظر: اسن التأويل: ٦٢٧٧/١٧، التحرير والتنوير: ٥٧٣/٣٠.

(٧) كأصحاب اصنفات الآفة: تفس الصنعا: ٤٠١/٢، جامع البيان: ٦٨٥/١٤، معا الذ يل: ٥٥٨/٨، مفاتيح الغيب: ١١٦/٣٢، ا مع لأحكام القرآن: ٢١٨/٢٠، باب التأويل: ٣٠١/٧، البحر ايط: التفس: ٥٢٠/٨، الباب: ٥٢١/٢٠، السراج الذ: ٦٩٦/٤، روح اعا: ٢٤٤/٣٠.

الرحيم، إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ﴿١﴾ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ ﴿٢﴾ إِنَّا شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ [الكوثر: ١، ٣]، قال: «أتدرون ما الكوثر؟»، فقلنا: «ورسوله أعلم، قال: «فإنه ر وعديه ر لأ، عليه خ كث ، هو حوض ترد عليه أم يوم القيامة، آتيه عدد يوم السماء، فيختلج العبد منهم، فأقول: رب: إنه من أم ، فيقول: ما تدري ما أحدث بعدك»^(١).

قال السيوطي: «له طرق لا صى»^(٢)، وقال: «فسر "الكوثر" الأحاديث الصحيحة المتواترة بأنه ر ا نة»^(٣)، ولا ريب أن المقصود به التواتر اعنوي.

والصحيح الذي لا يصح غ ه نفس "الكوثر"، أنه النهر الذي أعطيه الله < ا نة؛ لدلالة ا ديث ا تواتر على أنه اراد دون غ ه، فسياق ا ديث يدل على صيصه به؛ فإنه ذكره معرض بيان معناه > سئل عنه، ولو كان الكوثر يشمل غ ه لبينه للسائل؛ لعدم جواز تأخ البيان عن وقت ا اجة، و ا اجة قائمة عند السؤال. وأما قول ابن عباس ب ، فهو ينظر إ الأصل اللغوي، ولا ريب أن ا قيقة الشرعية مقدمة على ا قيقة اللغوية، قال الشوكا : «فهذه الأحاديث تدل على أن الكوثر هو النهر الذي ا نة، فيتعين ا ص إليها، وعدم التعويل على غ ها، وإن كان مع الكوثر هو ا الكئ لغة العرب، فمن فسر ه ا هو أعم ا ثبت عن الله صلى ا عليه وآله وسلم، فهو نفس ناظر إ ا ع اللغوي»^(٤)، وقال بعد أن ذكر نفس ابن عباس أنه ا الكئ : «وهذا النفس من > الأمة ابن عباس ط ناظر إ ا ع اللغوي كما عرفناك، ولكن رسول ا صلى ا عليه وآله وسلم قد فسر ه فيما صح عنه أنه النهر الذي ا نة، وإذا جاء ر ا بطل ر معقل»^(٥)، وقال ابن حجر: «ولعل سعيداً؛ أي ابن جب ، أوماً إ أن تأويل ابن عباس أو ؛ لعمومه، لكن ثبت صيصه بالنهر من لفظ الله < فلا معدل عنه»^(٦).

فإرادة النهر منه معلوم قطعاً بطريق الضرورة، و صيص الكوثر به معلوم قطعاً بطريق النظر، وحينئذ يكون الكوثر مصروفاً عن معناه اللغوي.

لا خلاف أن الله < أعطي ا الكئ الذي يشمل الكوثر، والنبوة، وغ ه ا عد مع الكوثر، لكن لا دلالة للكوثر هذه الآية على ذلك، وإ ا يثبت ذلك من نصوص أخرى تثبت نبوته، وشفاعته، وغ

(١) صحيح مسلم: كتاب الصلاة، باب حجة من قال البسملة آية من أول كل سورة سوى براءة: ص ١٧٢، ٤٠٠/٥٣، صحيح البخاري: ١٢٠/٨، ٦٥٨١، سنن أ داود: كتاب السنة، باب ا وض: ص ٥١٧، ٤٧٤٧، سنن الترمذي: كتاب نفس القرآن، باب ومن سورة الكوثر: ٤٤٩/٥، ٣٣٥٩، ٣٣٦٠، سنن النسائي: كتاب الافتتاح، قراءة بسم ا الرحمن الرحيم: ٤٧١/٢، ٩٠٣، مسند أ د: ٥٤/١٩، ١١٩٩٦.

(٢) الإتيان: ٥٣٧/٤.

(٣) مفحمت الأقران: ص ١٢١. وانظر: السراج ا ن: ٦٩٦/٤.

(٤) فتح القدير: ٥٠٣/٥.

(٥) السابق: ٥٠٤/٥.

(٦) فتح الباري: ٧٣٢/٨.

ذلك من الذي أعطيه، قال الشريي : «لا منافاة بـ هذه الأفعال كلها، فقد أُعطيها الذ < ، وأُعطي < النبوة، وا كمة، والعلم، والشفاعة، وا عوض ا ورود، وا قام ا مود، وكثرة الأتباع، وإظهاره على الأديان كلها، والنصر على الأعداء، وكثرة الفتوح زمنه إ يوم القيامة، وأو الأفاويل الكوثر، وهو الذي عليه هور العلماء: أنه ر ا نة»^(١).

وعلى فرض قق ا لاف هذه الأحوال الواردة هذا ا طلب، فالوارد السنة القطعية مراد قطعاً، سواء قلنا: عن العام إنه عام أريد به ا صوص، أو قلنا: إنه باق على عمومه، وسواء قلنا الثالث: إنه عام صوره أو لا.

المطلب السابع: القطعي من تخصيص السنة لعام القرآن.

قال مد حس الذه ميبناً أوجه بيان السنة للقرآن: «بيان ا مل، وتوضيح ا شكل، و صيص العام، وتقيد ا طلق»^(٢)، ومن تلك الوجوه صيص السنة لعام القرآن، قال الزركشي: «اعلم أن القرآن وا ديث أبداً متعاضدان على استيفاء ا ق، وإخراجه من مدارج ا كمة، > إن كل واحد منهما صص عموم الآخر، ويبين إ ا له»^(٣)، وذلك على النحو الآ :

أولاً: التخصيص بالسنة المتواترة:

لا خلاف بـ العلماء صيص عموم القرآن بالسنة ا تواترة، قال الزركشي: «وز صيص القرآن بالسنة ا تواترة قولاً واحداً بالإ ا ع»^(٤)، وقد حكى الإ ا ع غ واحد^(٥).

غ أن التخصيص با ستقل ا تراخي يسميه ا مهور صيصاً، وهو نسخ جزئي للعام عند ا نفية، ولكنهم يعدون النسخ بيانَ تبديل، وقد ذكروا من أمثلة ذلك:

١ - صيص عموم آيات ا واريث الآباء، والأمهات، والإخوة، با ديث ا مانع من التوارث بـ الكافر وا سلم على ما ياً ، وهذا مثالٌ للسنة القولية^(٦).

لكن هذا ذكره ا مهور دليلاً على جواز التخصيص بالآحاد فلا يكون متواتراً، بل مشهوراً، والفرق أن يكون التفس به ضرورياً أو نظرياً.

(١) السراج ا ن : ٦٩٦/٤، وانظر: ا ا مع لأحكام القرآن: ٢٠/٢١٨.

(٢) التفس وا فسررون: ٤٣/١، وانظر: و ث أصول التفس : ص٧٦.

(٣) ا ا هان علوم القرآن: ١٢٩/٢.

(٤) البحر ا يط الأصول: ٣٦٢/٣.

(٥) كالأمدى، والقرا ، واين ا ا جب، وا رداوي، انظر: الإحكام: للآمدى: ٣٩٤/٢، العقد ا نظوم: ٣٠٣/٢، رفع ا ا جب: ٣١٤/٣-٣١٧، التحب شرح التحرير: ٢٦٥٦/٦.

(٦) انظر: العقد ا نظوم: ٣٠٣/٢، البحر ا يط الأصول: ٣٦٢/٣.

٢- صيص قوله - : الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ [النور:٢]، فإنه عام كل زان يَكْر ومحصن، لكنه قد خص باليكر ما ورد من اتواتر اعنوي إثبات رجم اُحصن من خلال عدة أحاديث صحيحة ذكر فيها رجم الذ < للمحصن^(١)، ومن ذلك:

ر ه اعز بن مالك^(٢) الأسلمي^(٣)، ورجم امرأة من قبيلة جهينة^(٤)، ورجم اليهودي واليهودية الزانين^(٥)، وكذلك رجم امرأة الزنا العسيف^(٦)، وأصف إ ذلك ما رواه عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله < : «خذوا ع ، خذوا ع ، قد جعل الله سبيلاً؛ البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم»^(٧)، وأكد القراء أن أحاديث هذين المثال من اتواتر^(٨).

- (١) انظر: العقد انطوم: ٣٠٣/٢، البحر ايط الأصول: ٣٦٢/٣. وانظر: النفس واغسرون: ٤٤/١.
- (٢) ماعز بن مالك الأسلمي، صحاح معدود ادني ، كتب له رسول الله < كتاباً بإسلام قوم، روى عنه ابنه عبد الله حديثاً واحداً. انظر: طبقات ابن سعد: ٢٢٩/٥، ٨٩٩، معرفة الصحابة: ٢٥٧٠/٥، ٢٧٤١، الاستيعاب: ص ٦٨٦، ٢٤٠٧، أسد الغابة: ٦/٥، ٤٥٥٦.
- (٣) انظر: صحيح البخاري: كتاب ا دود، باب الرجم باصلى: ١٦٦/٨، ٦٨٢٠، صحيح مسلم: كتاب ا دود، باب من اعترف على نفسه بالزنا: ٧٠٢، ٧٠٣، ١٦٩٢/١٧، ١٦٩٤/٢٠، سنن أ داود: كتاب ا دود، باب رجم ماعز بن مالك: ص ٤٨٣، ٤٤١٩، ٤٤٣٩، سنن الترمذي: كتاب ا دود، باب ما جاء درءا عن اعترف إذا رجع: ٣٦/٤، ١٤٢٨، ١٤٢٩، سنن ابن ماجه: كتاب ا دود، باب الرجم: ص ٨٥٤، ٢٥٥٤، مسند أ د: ١٣/١٧، ١٠٩٨٨.
- (٤) انظر: صحيح مسلم: كتاب ا دود، باب من اعترف على نفسه بالزنا: ٧٠٥، ١٦٩٦/٢٤، سنن أ داود: كتاب ا دود، باب امرأة ال أمر الله < برها من جهينة: ص ٤٨٥، ر ٤٤٤٥، ٤٤٤٥، سنن الترمذي: كتاب ا دود، باب تربص الرجم بارأة ا بلى > تضع: ٤٢/٤، ١٤٣٥، سنن النسائي: كتاب ا نائز، الصلاة على ارجوم: ٣٦٥/٤، ١٩٥٦، سنن ابن ماجه: كتاب ا دود، باب الرجم: ص ٨٥٤، ٢٥٥٥، مسند أ د: ١٣٦/٣٣، ١٩٩٠٣.
- (٥) انظر: صحيح البخاري: كتاب ا دود، باب الرجم البلاط: ١٦٥/٨، ١٦٦، ٦٨١٩، وباب أحكام أهل الذمة وإحصاءم إذا زنوا ورفعوا إ الإمام: ١٧٢/٨، ٦٨٤١، صحيح مسلم: كتاب ا دود، باب رجم اليهود أهل الذمة الزنا: ص ٧٠٥، ١٦٩٩/٢٦، سنن أ داود: كتاب ا دود، باب رجم اليهودي: ص ٤٨٦، ٤٤٤٦، ٤٤٥٥، سنن الترمذي: كتاب ا دود، باب ما جاء رجم أهل الكتاب: ٤٣/٤، ١٤٣٦، ١٤٣٧، سنن ابن ماجه: كتاب ا دود، باب الرجم: ص ٨٥٤، ٨٥٥، ٢٥٥٦، ٢٥٥٨، مسند أ د: ٢٩٢/٨، ٤٦٦٦.
- (٦) انظر: صحيح البخاري: كتاب ا دود، باب الاعتراف بالزنا: ١٦٥/٨، ١٦٦، ٦٨٢٧، صحيح مسلم: كتاب ا دود، باب من اعترف على نفسه بالزنا: ص ٧٠٥، ١٦٩٧/٢٥، ١٦٩٨، سنن أ داود: كتاب ا دود، باب امرأة ال أمر الله < برها: ص ٤٨٥، ٤٤٤٥، سنن الترمذي: كتاب ا دود، باب ما جاء الرجم على الثيب: ٣٩/٤، ١٤٣٣، سنن النسائي: كتاب آداب القضاة، صون النساء عن لمس ا كم: ٦٣٢/٨، ٥٤٢٥، سنن ابن ماجه: كتاب ا دود، باب حد الزنا: ص ٨٥٢، ٢٥٤٩، مسند أ د: ٢٦٨/٢٨، ١٧٠٣٨.
- (٧) صحيح مسلم: كتاب ا دود، حد الزنا: ص ٧٠١، ١٦٩٠/١٢، سنن أ داود: كتاب ا دود، باب الرجم: ص ٤٨٣، ٤٤١٥، سنن الترمذي: كتاب ا دود، باب ما جاء الرجم على الثيب: ٤١/٤، ١٤٣٤، سنن ابن ماجه: كتاب ا دود، باب حد الزنا: ص ٨٥٢، ٢٥٥٠، مسند أ د: ٣٣٨/٣٧، ٢٢٦٦٦.
- (٨) انظر: العقد انطوم: ٣٠٤/٢، ٣٠٥.

ثانياً: التخصيص بالسنة المشهورة:

إن اشهور عند ا نفية كا تواتر جواز التخصيص والنسخ به^(١)، وإن كان صيص الكتاب بالكتاب نادراً جداً عند ا نفية، فإن التخصيص بالسنة أندر؛ لأن م يرون أن التخصيص ب أن يكون قارن مستقلاً، و قق هذا السنة أصعب من الكتاب، ولذلك فإن ما يذكره ا مهور صيصاً هو نسخ جزئي عند ا نفية؛ لأن ا خصص فيه غ مقارن للعام، ولكن لا ض ذلك مادام النسخ بياناً عندهم، كما أن التخصيص بيان عند ا مهور، فيكون هذا مشمولاً ببحثنا على ا آلين.

وقد مثلوا للمشهور بقوله - : *الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ* [النور: ٢]، فإنه عام قد نسخ نسخاً جزئياً با ديث اثبت كم الرجم على ا صن^(٢)، كما مثلوا لذلك ا ياً من أمثلة للجمهور التخصيص بأخبار الآحاد، الفقرة الآتية^(٣).

ثالثاً: التخصيص بالسنة الآحاد:

ذهب هور الأصولي إ جواز صيص عموم القرآن بأخبار الآحاد؛ لتساويهما القوة؛ فإن الآحاد ظني التَّبُوت، و عام القرآن قطعي التَّبُوت، لكنه ظني الدلالة عندهم^(٤).

واحتجوا بتخصيص الصحابة لعمومات قرآنية الواحد، ومن ذلك:

١- قوله - : *يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي آَوَلَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ* [النساء: ١١]، يدل عمومه على توريث الأولاد كلهم ا فيهم الكافر، وقد خصوا هذا العموم بعدم توريث الكافر عملاً بقول الذ < : «لا يرث ا سلم الكافر، ولا الكافر ا سلم»^(٥).

٢- وحل أنواع البيوع كلها الذي دل عليه قوله - *وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ* [البقرة: ٢٧٥]، خصوه برمة بيع

(١) انظر: التقرير والتحب : ٢٩١/٣، ٢٩٢، تيس التحرير: ١٣/٣.

(٢) انظر: أصول الشاشي: ص ٢٧٢، أصول البزدوي: ص ١٥٢، أصول السرخسي: ٢٩٣/١، كشف الأسرار: ٣٦٩/٢. ومثل ذلك اسح على ا ف ، انظر: أصول الشاشي: ص ٢٧٢، أصول البزدوي: ص ١٥٢، أصول السرخسي: ٢٩٣/١، كشف الأسرار: ٣٦٩/٢. ومثل ذلك التابع صيام كفارة اليم ، انظر: أصول البزدوي: ص ١٥٢، كشف الأسرار: ٣٦٩/٢.

(٣) انظر: التقرير والتحب : ٢٩٢/٢.

(٤) انظر: إلهان الأصول: ٤٢٦/١، ٤٢٧، فواطع الأدلة: ١٨٥/١، الإحكام: للآمدي: ٣٩٤/٢، العقد انطوم: ٣١٦/٢، رفع ا اجب: ٣١٣/٣، البحر ا يط الأصول: ٣٦٤/٣، وما بعدها، التحب شرح التحرير: ٢٦٥٦/٦، ٢٦٥٧، شرح الكوكب ا ن : ٣٦٢/٣.

(٥) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب ا دود، باب لا يرث ا سلم الكافر ولا الكافر ا سلم: ١٥٦/٨، ٦٧٦٤، صحيح مسلم: كتاب الفرائض: ص ٦٥٨، ١٦١٤/١، سنن أ داود: كتاب الفرائض، باب هل يرث ا سلم الكافر؟: ٨٤/٣، سنن الترمذي: كتاب الفرائض، باب ما جاء إبطال ا اث ب ا سلم والكافر: ٤٢٣/٤، ٢١٠٧، سنن ابن ماجه: كتاب الفرائض، باب ما اث أهل الإسلام من أهل الشرك: ٩١١/٢، ٢٧٢٩، مسند أ د: ٧٦/٣٦، ٢١٧٤٧. عن أسامة بن زيد ط.

الدينار بالدينارين، والدرهم بالدر - الوارد قول رسول الله ﷺ: «لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدر»^(١)، وقوله < فيما رواه أبو سعيد الأدرى ط: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً ثل ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً ثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا منها غائباً بناجراً»^(٢).

٣- بعد أن بين أن إرمات من النساء قوله أ: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ... [النساء: ٢٣، ٢٤]، قال أ: وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ [النساء: ٢٤]، فأفاد عموم هذا النص حل كل ما سوى هذه الذكورات، ولكن الصحابة خصوا هذا العموم برمة إرمات مع إرمات وعمتها وخالتها انصوص عليه قول الله <: «لا مع إرمات وعمتها، ولا إرمات وخالتها»^(٣).
إغ ذلك من الأمثلة^(٤).

وأما إغ نفيه: فلا يصحون عام القرآن الأحاد إن كان مقارناً له، كما لا ينسخ به نسخاً جزئياً إذا كان متراحياً عنه، قال السرخسي: «وأكثر مشائراً هم الذين يقولون أيضاً: إن العام الذي يثبت خصوصه بدليل لا وز صيصه الواحد»^(٥)؛ لأنهم يرون أن عام القرآن قطعي الثبوت، وخ الأحاد ظني الثبوت، ولا يقوى الظني على إسقاط حكم العام القطعي عن بعض أفرادها لا يقطع بشموله؛ لأن ذلك يؤدي إلى تقيد الظني على القاطع، وهذا باطل^(٦).

وما عده إغ مهوور من أمثلة لإع الصحابة على التخصيص الواحد، فهو أولاً ليس من التخصيص؛ لأنه إغ مقارن، بل من الزيادة على الكتاب؛ وهي تقييد له، هو من الزيادة بالآحاد؛ والشهور ملحق بالقطعي من حيث قوته، فقد رد البزدوي الاستدلال إغ بقوله: «قلنا: هذه أحاديث مشهورة وز الزيادة ثلها

(١) عن عثمان بن عفان ط: صحيح مسلم: كتاب البيوع، باب الربا: ص ٦٤٦، ر ١٥٨٥/٧٨، مسند أ: د: ١٢٥/١٠، ر ٥٨٨٥.

(٢) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب البيوع، باب بيع الفضة بالفضة: ٧٤/٣، ر ٢١٧٧، صحيح مسلم: كتاب إيسافاة، باب الربا: ص ٦٤٥، ر ١٥٨٤/٧٥، سنن الترمذي: كتاب البيوع، باب ما جاء الصرف: ٥٣٤/٣، ر ١٢٤١، سنن النسائي: كتاب البيوع، باب الذهب بالذهب: ٣٢٠/٧، ر ٣٢١، ٤٥٨٤، مسند أ: د: ٤٣/١٧، ر ١١٠٠٦.

(٣) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب النكاح، باب لا تنكح إرمات على عماتها: ١٢/٧، ر ٥١٠٩، صحيح مسلم: كتاب النكاح، باب إرمات مع إرمات وعمتها أو خالتها النكاح: ص ٥٥٤، ر ١٤٠٨/٣٦، سنن النسائي: كتاب النكاح، باب إرمات مع إرمات وعمتها: ٤٠٤/٦، ر ٣٢٨٨، مسند أ: د: ٣٥/١٦، ر ٩٩٥٢، عن أبي هريرة ط.

(٤) انظر الأمثلة: فواطع الأدلة: ١٨٥/١، الإحكام: للآمدي: ٣٩٥/٢، العقد انظوم: ٣١٧/٢-٣٢١، رفع إاجب: ٣١٨/٣، ٣١٩، البحر إيط الأصول: ٣٦٤/٣، التحب: شرح التحرير: ٢٦٥٨/٦، ٢٦٥٩، شرح الكوكب إان: ٣٦٢/٣. وانظر: إعلام إوقع: ٢١٨/٢، إإتقان: النوع إامس والأربعون: عامه وخاصة: ٤٥/٣، ٤٦، النفس وإفسرون: ٤٤/١.

(٥) أصول السرخسي: ١٣٣/١. وانظر: كشف الأسرار: ٩/٣، ١٠، التحب: شرح التحرير: ٢٦٥٨/٦، فواتح إر روت: ٥٧/٢.

(٦) انظر: التقرير والتحب: ٢٩١/٣، تيس التحرير: ٢٩١/٢.

على الكتاب، ولا كلام فيها»^(١).

وتقدم أن السمع - وهو من المهور الذين يقولون بظنية دلالة العام - قسم الآحاد إلى قسمين : مع عليه وز صيص عموم القرآن به، وغ مع عليه لا وز صيص به، وأق بعض تلك الأمثلة ما يعده انفية مشهوراً بالنوع الأول، فقال: «أحد: ما اجتمعت الأمة على العمل به: كقوله < : «لا ماث لقاتل»^(٢)... وكنهيه عن المعبراء وعمتها وخالتها وابنة أخيها»^(٣)، فيجوز صيص العموم به، وبص كتحصيص هذا العموم بالسنة المتواترة؛ لأن هذه الأخبار لمتواترة؛ لانعقاد الإجماع على حكمها، وإن ينعقد الإجماع على روايتها»^(٤)، وعليه فهذه الأحاديث لا يفيد العلم القطعي النظري.

و، على الاختلاف التحصيلي الآحاد، والزيادة به على الكتاب اختلاف مسائل عدة، تقدم ذكرها، لا على آلاف عملياً لا نظرياً.

وبناء على ما تقدم تقريره أنواع السنة: فالقطعي من صيص القرآن للسنة هو ما ورد من التحصيل بالتواتر؛ فإنه بيان قطعي لعام القرآن يفيد العلم الضروري، وكذلك ما ورد الصحيح من الأحاديث المذكورها؛ فإنه يفيد العلم القطعي النظري لأهل الاختصاص.

وكن أن نضيف إليها قوله أ : *وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا* [المائدة: ٣٨]، عام كل سارق مهما كانت سرقة، لكنه خص من سرق ما قيمته ربع على الأقل، فلا يقطع من سرق أقل منه^(٥)، وقد ورد صيصه بذلك فيما جاء عن عائشة ك : قال الله < : «تقطع اليد ربع دينار فصاعداً»^(٦).

(١) كشف الأسرار: ٩/٣.

(٢) تقدم مره قريباً.

(٣) تقدم مره قريباً أيضاً.

(٤) فواطع الأدلة: ١٨٥/١.

(٥) انظر: إعلام الموقع: ٢/٢١٨، الإتيان: النوع الممس والأربعون: عامه وخاصة: ٤٦/٣. وانظر: التلخيص الأصول: ٢/١٤٧-٢٤٤، الإحكام: للآمدي: ٦٢/٣، شرح الروضة: ٥٥٨/٢. وانظر: الكفاية: ص ١٤.

(٦) صحيح البخاري، واللفظ له: كتاب الدود، باب قول أ : *وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا* [المائدة: ٣٨]: ١٦٠/٨، ٦٧٨٩، صحيح مسلم: كتاب الدود، باب حد السرقة ونصا: ص ٦٩٩، ١٦٨٤/١، سنن أ : داود: كتاب الدود، باب ما يقطع فيه السارق: ص ٤٧٩، ٤٣٨٣، ٨٣٨٤، سنن الترمذي: كتاب الدود، باب ما جاء كم تقطع يد السارق: ٥٠/٤، ١٤٤٥، سنن النسائي: كتاب السارق، القدر الذي إذا سرقه السارق قطعت يده، ذكر الاختلاف على الزهري: ٤٤٩/٨، ٤٩٢٩، سنن ابن ماجه: كتاب الدود، باب حد السارق: ٨٦٢/٢، ٢٥٨٥، مسند أ : د: ٩٥/٤٠، ٢٤٠٧٩.

المطلب الثامن: القطعي من تقييد السنة لمطلق القرآن.

أولاً: التقييد بيان:

قال مد حس الذه مبيناً أوجه بيان السنة للقرآن: «بيان المل، وتوضيح الشكل، و صيص العام، وتقييد المطلق»^(١)، و مل المطلق على المقيّد من باب البيان عند المهور، وهو عند المنية من باب النسخ فيكون بيان تبديل؛ كما صيص العام^(٢)، وعلى أي حال فهو بيان يشمله ثنا.

ثانياً: القطعي من تقييد السنة لمطلق القرآن:

تقدم أن المطلق مل على المقيّد قطعاً بشروط:

الأول: أن يتحد الموضع والسبب.

الثاني: أن يكونا مثبتيين، أو يكون أحدهما مثبتيّاً والآخر منفيّاً.

الثالث: أن لا يكون للمطلق إلا مقيّد واحد موضوعه.

ونريد هنا أن السنة منها المتواتر والآحاد، والشهور عند المنية، فأبها يد به مطلق القرآن؟

نص العلماء على أن أحكام المطلق والمقيّد كأحكام العام والمص اما ماعدا حالات المكم والسبب من حيث الاتفاق والاختلاف، قال السبكي: «وما ذكر التخصيص من متفق و تلف، و تار ومزيف جار فيه»؛ أي تقييد المطلق^(٣).

ولذلك يذكر العلماء ث المطلق والمقيّد بعد ث العام والمص؛ لأن كل منهما يفيد استغراق أفرادها؛ فأما العام فاستغراقه و، والمطلق قوله بد، قال الشوكا: «اعلم أن العام عمومه و، وعموم المطلق بد، وذا يصح الفرق بينهما: فمن أطلق على المطلق اسم العموم، فهو باعتبار أن موارده غ منحصرة، فصح إطلاق اسم العموم عليه من هذه الميثة، والفرق ب عموم الشمول وعموم البدل: أن عموم الشمول كلي يحكم فيه على كل فرد، وعموم البدل كلي من حيث إنه لا نع تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه، ولكن لا كم فيه على كل فرد، بل على فرد شائع أفراده يتناول على سبيل البدل، ولا يتناول أكثر من واحد منها دفعة»^(٤). ومن أحكام العام الم تطبيق على المطلق: أن المنية يعدون المطلق قطعي الدلالة على الماهية، والمهور يعدونه

(١) التفس و افسرون: ٤٣/١، وانظر: و ث أصول التفس: ص ٧٦.

(٢) انظر: تصرا انتهى، ومعه شرحه للإي: ٩٩/٣، التحب: شرح التحرير: ٢٧٢٣/٦، ٢٧٢٤، شرح الكوكب الم: ٣٩٨/٣، ٣٩٩، فواتح الر: ٣٨٢/١.

(٣) رفع الم اجب: ٣٦٦/٣، وانظر: التقرير والتح: ٣٦٣/١، التحب: شرح التحرير: ٢٧١٦/٦، شرح الكوكب الم: ٣٩٥/٣.

(٤) إرشاد الفحول: ٥١٦/١، ٥١٧، وانظر: التلويح: ١١٥/١، البحر ايط: الأصول: ٤١٥/٣، التحب: شرح التحرير: ٢٧١١/٦.

ظني الدلالة عليها كما دلالة العام على أفرادها^(١)، ولذلك فإني يعدون إطلاق من أنواع الأص، ففي التوضيح: «وعلم أن إطلاق من أقسام الأص؛ لأن إطلاق وضع للواحد النوعي»^(٢)، وإص قطعي الدلالة عندهم. وينب على ذلك: أنه لا خلاف جواز تقييد إطلاق بالتواتر؛ لأنه قطعي مثله، وكذلك تقييده بأشهور عند إني؛ لأنه ملحق بالقطعي عندهم جواز التخصيص والنسخ به^(٣)، وهذا ينب على مسألة الزيادة على نص الكتاب بأشهور، وذلك جائز عندهم^(٤).

وأما تقييده بالآحاد: فهو جائز عند المهور، خلافاً للحنفية؛ فإنهم يعدون إطلاق قطعي الدلالة، والتقييد زيادة على النص، وهي نسخ عندهم، ونسخ القطعي لا وز بالآحاد؛ لأنه ظني، ففي التقرير والتحب: «وكذا، لا وز "تقييد مطلق"؛ أي الكتاب - "وهو"؛ أي تقييد مطلقه هو "الاسم بالزيادة على النص" - الواحد "عندهم"؛ أي إني»^(٥)، > أن المهور يرويه بياناً لا نسخاً، ففي التحرير: «إن كان إقيد آحاداً، وإطلاق تواتراً، إني على الزيادة؛ هل هي نسخ؟ وعلى نسخ التواتر بالآحاد، وإني للحنفية، والأصح أن إقيد بياناً للمطلق»^(٦). وبناء على ذلك نقول: مل إطلاق على إقيد لاً قطعياً إذا كان نص السنة إقيد متواتراً، فيفيد العلم الضروري، وكذلك إذا كان من الآحاد الذي تلقته الأمة بالقبول: كأحاديث الصحيح على ما اعتمدها البحث، وحينئذ يفيد العلم القطعي النظري.

ثالثاً: أمثلة للقطعي من تقييد السنة لمطلق القرآن:

١- ما ذكره الجمهور من أمثلة لتخصيص العام:

كتخصيص آية جلد الزانية والزانية ديث الرجم، والتقييد ديث العسيلة، وصيص آيات إواريث بالكافر والقاتل، وأضافوا: تقييد صوم كفارة اليم بالتتابع، وتقييد غسل الرجل بإسح على إف؛ فإنهم يعدون ذلك من الزيادة على النص بأشهور^(٧)، كما بينه البزدوي^(٨)؛ فقد عد تلك الأمثلة من النسخ بالزيادة على الكتاب لا من التخصيص؛ لأنه لا يكون تراخ عند إني، والزيادة على الكتاب هي تقييد إطلاق عندهم كما التقرير والتحب:

(١) انظر: البحر ايط الأصول: ٤١٥/٣.

(٢) التوضيح: ٥٩/١.

(٣) انظر: فواتح الر وت: ١٣٧/٢.

(٤) انظر: كشف الأسرار: ٣٦٨/٢، وانظر تسمية التقييد زيادة على النص: التقرير والتحب: ٢٩١/٢، تيس التحرير: ١٢/٣.

(٥) التقرير والتحب: ٢٩١/٢، وانظر: تيس التحرير: ١٢/٣.

(٦) شرح الكوكب المن: ٣٩٨/٣، وانظر: البحر ايط الأصول: ٤١٨/٣، التحب شرح التحرير: ٢٧٢٢/٦، ٢٧٢٣.

(٧) انظر: كشف الأسرار: ٣٦٨/٢، فواتح الر وت: ١٣٧/٢.

(٨) انظر: كشف الأسرار: ٩/٣.

«وهو»: أي تقييد مطلقه هو "الاسمى بالزيادة على النص" - الواحد "عندهم": أي انفية^(١).

٢- إطلاق استجابة الدعاء من قوله - : وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ [غافر: ٦٠]، وقوله أ : وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ [البقرة: ١٨٦]، فيفهم منه أ كل حال، وقد جاء تقييدها بأن لا يكون الدعاء إ ، ولا قطيعة رحم، وألا يستعجل الداعي، كما ورد ذلك عن أ هريرة ط أن رسول أ < قال: «يستجاب لأحدكم ما يعجل؛ يقول: دعوت ر ، فلم يستجب»^(٢)، وعن أ سعيد ا دري ط أن الذ < قال: «ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها إ ، ولا قطيعة رحم، إلا أعطاه أ ا إحدى ثلاث: إما أن تعجل له دعوته، وإما أن يدخرها له الآخرة، وإما أن يصرف عنه من السوء مثلها»، قالوا: إذا نكث؟ قال: «أكثر»^(٣). قال القرط : «فإن قيل: فما للداعي قد يدعو فلا باب؟ فإجاب: أن يعلم أن قوله أ ق الآيت : "أجيب"، "أستجب"، لا يقتضي الاستجابة مطلقاً لكل داع على التفصيل، ولا بكل مطلوب على التفصيل، فقد قال ربنا تبارك وتعالى آية أخرى: ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يَحِبُّ الْمُعْتَدِينَ [الأعراف: ٥٥]، وكل مصر على كبره عا أ أو جاهلاً، فهو معتد، وقد أخذ أنه لا باب اعتدين، فكيف يستجيب له، وأنواع الاعتداء كثر... فيكون هذا من باب أطلق وا قيد»^(٤).

٣- الأمر بطاعة أو الأمر من قول أ : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ [النساء: ٥٩]، فإنه مطلق كل حال، لكنه مقيد بال عدم الأمر عصية، فلا طاعة فيها، فعن علي ط: أن الذ < بعث جيشاً، وأمر عليهم رجلاً، فأوقد ناراً، وقال: ادخلوها، فأرادوا أن يدخلوها، وقال آخرون: إنما فررنا منها، فذكروا للذ < ، فقال للذين أرادوا أن يدخلوها: «لو دخلوها، يزالوا فيها إ يوم القيامة»، وقال للآخرين: «لا

(١) التقرير والتحب: ٢/٢٩١، وانظر: تيس التحرير: ٣/١٢.

(٢) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب الدعوات، باب يستجاب للعبد ما يعجل: ٨/٧٤، ر: ٦٣٤٠، صحيح مسلم: كتاب الذكر والدعاء، باب بيان أنه يستجاب للداعي ما يعجل؛ فيقول: دعوت فلم يستجب : ص ١٠٩٤، ر: ٢٧٣٥/٩٠، سنن أ داود: كتاب الوتر، باب الدعاء: ص ١٧٨، ر: ١٤٨٤، مسند أ د: ١٥/٧٤، ر: ٩١٤٨. كما ورد عن أ هريرة ط: أن رسول أ < قال: «لا يزال يستجاب للعبد، ما يدع بآ، أو قطيعة رحم، ما يستعجل، قيل: يا رسول أ : ما الاستعجال؟ قال: يقول: قد دعوت، وقد دعوت، فلم أر يستجيب ، فيستحسر عند ذلك، ويدع الدعاء»: صحيح مسلم: كتاب الذكر والدعاء، باب بيان أنه يستجاب للداعي، ما يعجل؛ فيقول: دعوت، فلم يستجب : ص ١٠٩٤، ر: ٢٧٣٥/٩٢، وانظر: صحيح ابن حبان: كتاب الرقائق، باب الأدعية: ٣/١٦٤، ر: ٨٨١.

(٣) مسند أ د، واللفظ له: ١٧/٢١٣، مصنف: بن أ شيبه: ١٥/٩٠، ر: ٢٩٧٨، منتخب من مسند عبد بن يد: ص ٢٩٢، ر: ٩٣٧، مسند أ على اوصلي: ٢/٢٩٦، ر: ١٠١٩، اعجم الأوسط: ٤/٣٣٧، ر: ٤٣٦٨، استدرك: كتاب الدعاء: ١/٤٩٣، ا مع لشعب الإان: للبيهقي: ٢/٣٧٧، ر: ٣٧٨، وصححه ا كم ووافقه الذه ، وحكاه ابن حجر التصحيح، و ينتقده: فتح الباري: ١١/٩٦، ووثقه ا يثمي: مع الزوائد: ١٠/٢٢٤، ر: ١٧٢١٠، وصححه شعيب الأرناؤوط: حاشية مسند أ د: ١٧/٢١٤، و مد عوامة: حاشية مصنف ابن أ شيبه: ١٥/٩٠، وعبد العلي حامد: حاشية شعب الإان: ٢/٣٧٧، وسليم أسد: حاشية مسند أ على: ٢/٢٩٦.

(٤) ا مع لأحكام القرآن: ٢/٣٠٩، وانظر: البحر ا يط : النفس : ٢/٥٣، روح اعا : ٢/٦٤.

طاعة معصية ، إيا الطاعة «اعرف»^(١)، فيفسر اطلق بذلك ا قيد، ولا تكون الطاعة معصية، ففي تفسر ا نار: «والآية مطلقة، أي: وإيا أخذوا هذا القيد من نصوص أخرى... وحديث: «إيا الطاعة «اعرف»^(٢).

ع- وذهب القرا الكي - وهو من ا مهوور الذين يقرون بتقييد ا طلق بالآحاد- إ أن ما ذكره ا مهوور من صيص للعام، فهو ا قيقه من تقييد ا طلق، ومن ذلك:

أ- قوله - : *الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ* [النور: ٢]، فإنه عام كل زان وزانية، مطلق حالة الإحصان وعدمه، وأحاديث الرجم قيدت إطلاق أحوال الآية ال عدم الإحصان، ولكنها صص عموم أفراد الزناة، فتكون الآية عامة كل زان وزانية حالة عدم الإحصان، و مل ا ديث على تلك ا آلة، فهو من تقييد ا طلق لا من صيص العام^(٣).

ب- قوله - : *يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَزْوَاجِكُمْ لِذِكْرِ مِثْلِ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ* [النساء: ١١]، عام كل ولد أنه يرث كل الأحوال، ولكن ا ديث قيد ذلك حال عدم القتل والكفر، مع بقاء اللفظ العام على عمومه، فهو من تقييد ا طلق^(٤).

وقل ذلك نظائرها، فهو من تقييد ا طلق على مذهب القرا ، فقد قرر: «أن العام الأشخاص، مطلق الأحوال»^(٥)، وقال: «أخرج لبعض الأفراد يع ا لاف^(٦) صيص، وأخرج لبعض الأفراد بعض الأحوال دون بعض تقييد لتلك ا آلة ا مطلقة، لا صيص»^(٧)، وبين ضابطاً آخر للفرق ، التقييد والتخصيص؛ وهو أن التخصيص فيه تنقيص من مدلول اللفظ، وأما التقييد فزيادة عليه: كما يتضح ذلك لفظ "رقة"، إذا قيدت ب "مؤمنة"^(٨)، وبناء عليه، قرر أن أكثر ما يدعى أنه من صيص العام فإنه من تقييد ا طلق^(٩).

(١) صحيح البخاري، واللفظ له: كتاب أخبار الآحاد، باب ما جاء إجازة خ الواحد الصدوق الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام: ٨٨/٩، ٧٢٥٧، صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء غ معصية و رها ا معصية: ص ٧٦٩، ١٨٤٠/٣٩، سنن أ داود: كتاب ا هاد، باب الطاعة: ص ٢٩٦، ٢٦٢٥، سنن النسائي: كتاب البيعة، باب جزاء من أمر معصية فأطاع: ص ١٧٩، ٤٢١٦، مسند أ د: ١٢٨/٢، ٧٢٤.

(٢) تفسر ا نار: ١٤٧/٥، وانظر: مدارك التل: ٣٤٠/١، روح ا عا: ٦٦/٥.

(٣) انظر: العقد انظوم: ٤٠٣/٢، ٤٠٤.

(٤) انظر: السابق: ٤٠٣/٢، ٤٠٤.

(٥) السابق: ٤٠٤/٢.

(٦) قوله: " يع ا لاف "لا مع له، والصواب " يع الأحوال": لقوله بعد هذا النص: «أما إذا خصصت، وأخرجت بعض أفراد العموم عن حكمه يع ا آلات، فقد نقصت تلك الأفراد ا كان مدلولاً للفظ أولاً»: العقد انظوم: ١٠٦/٢.

(٧) السابق: ١٠٥/٢.

(٨) انظر: السابق: ١٠٥/٢، ١٠٦.

(٩) انظر: السابق: ١٠٦/٢.

٥- ذكر بعضهم من أمثلة تقييد ا مطلق لفظ "أيديهما" من قوله أ : **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا** [ائدة:٣٨]^(١)، فلفظ "اليد" مطلق قيدته السنة بأنه من كوع اليد اليم .

و هذا التمثيل نظر: فقد اختلف العلماء فيه، فبعض ا نفية عده من ا مل؛ لأن لفظ اليد مشترك يطلق على الكف إ الرسغ، على الساعد، وعلى اليد كلها من رؤوس الأصابع إ انكب، فيحتمل القطع من الرسغ ومن ا رفق ومن الإبط، وقد جاءت السنة ببيانه أنه من الرسغ، ومثل ذلك لفظ القطع فإنه مشترك ب الفصل والإبانة، وب ا رح بلا فصل، وذلك إ ال بينته السنة أنه الإبانة^(٢).

والأكثر من العلماء على أ ا ليس ملة؛ لأن "اليد" تطلق حقيقةً على العضو كله من رؤوس الأصابع إ انكب، فلما جاءت السنة بالقطع من الرسغ، صرفت لفظ اليد عن حقيقته إ إرادة بعضه، فكانت من باب ا از. ومثله "القطع"، فهو حقيقة الفصل ا ز ا رح، و يرد ما يصرفه عن حقيقته فيفسر ا، وقد أكدت السنة هذا ا ع^(٣)، و ن قال بذلك ققون من ا نفية، كابن ا مام؛ ففي التقرير والتحب : « لا إ ال القطع واليد، فلا إ ال : **فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا** [ائدة:٣٨]، وشرذمة: نعم؛" أي القطع، واليد إ ال»^(٤).

وعليه، فيصلح هذا مثالا للمصروف عن ظاهره من القرآن بيان السنة، وعلى أي حال، فليس هذا من تقييد ا مطلق كما مثل البعض، و ا لاف يس ، فهو من قطعي تفس القرآن بالسنة، سواء قلنا: هو بيان مل، أو قلنا: هو صرف عن ا قيقه إ ا ز، أو قلنا: هو تقييد مطلق. هذا ما تيسر من الكلام عن السنة الدليل الثا الذي يفيد التفس القطعي للقرآن، مع بيان أمثلة للقطعي منه، ونبحث بعده – إن شاء ا - الدليل الثالث؛ وهو الإ ا ع.

(١) انظر: التفس وا فسر: ٤٤/١، قواعد التفس : ١٤٣/١، و ا أصول التفس : ص٧٦، ٧٧.

(٢) و ن عده ملاّ البزدوي، انظر: كشف الأسرار: ١٠٧/٣.

(٣) انظر: اعتمد: ٣١٠/١، الإحكام: للآمدي: ٢٣/٣-٢٥، الإ ا ج: ٢٣٠/٢، رفع ا ا ج ب: ٣٩٣/٣، التمهيد: للإسنوي: ص٤٣٣، تصر البعلي: ص١٢٨، التحب : شرح التحرير: ٢٧٧٠/٦، شرح الكوكب ا ن : ٤٢٥/٣.

(٤) التقرير والتحب : ٢١٨/١، ٢١٩، وانظر: تيس التحرير: ١٧٠/١، ١٧١.

المبحث الرابع: التفسير الذي دلّ عليه الإجماع القطعي.

بين أن الإجماع يرفع الاحتمالات التي تؤثر قطعياً دلالة اللفظ، فمنه يستفاد القطع نفسه الألفاظ، فقد قال: «واقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطع، مع إسام جهات التأويلات وانقطاع مسالك الاحتمالات، وهذا وإن كان بعيداً حصوله بوضع الصيغ رداً في اللغة، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن المالية والمالية!... وقد تكون القرينة إما معاً واقتضاء عقل، أو ما معناها»^(١). والإجماع دليل شرعي^(٢)، وقد يبيح ملاً، أو صص عاماً، أو يقيد مطلقاً، على ما يأتى بيانه، غير أنه لا بد من ذكر مقدمات تعريف الإجماع وحجته، وأنواعه، وما يفيد القطع منه؛ لنبي عليه ضابط التفسير القطعي استفاد منه.

وذكر التنبيه إلى أن بحث الإجماع وما يتعلق به توسع فيه الأصوليون؛ فأفردوه بالتأليف أو ثبوتهم ضمن كتب جامعة، ويذكر المفسرون تفاصيله، وإما اقتصر على حكاية إجماعات تفاسيرهم^(٣)، ولذلك نستقي ما يتعلق به من ذكره الأصوليون، ونسقطه على التفسير، ومطالب الآتية ذكر مقدمات مهمة عن الإجماع تتعلق باستفادة التفسير القطعي بواسطته، فنذكر منها ما يلي: حاجة شتى، دون توسع على النحو الآتي:

المطلب الأول: تعريف الإجماع، وبيان المجمعين.

المطلب الثاني: حجية الإجماع.

المطلب الثالث: مستند الإجماع، وطريق ثبوته.

المطلب الرابع: قطعية الإجماع وظنيّة.

المطلب الخامس: فائدة الإجماع القطعي في التفسير.

المطلب السادس: أمثلة التفسير المجمع عليه.

المطلب السابع: اختلاف التنوع والمثال لا ينفي الإجماع.

المطلب الثامن: إحداه قول آخر.

(١) إلهان الأصول: ٤١٣/١.

(٢) انظر: التاج شرح التحرير: ١٢٢٩/٣.

(٣) انظر: فصول أصول التفسير: ص ٧٠.

المطلب الأول: تعريف الإجماع، وبيان المجمعين.

أولاً: تعريفه لغةً:

للإجماع لغة معنيان: الأول: العزم والتصميم، يقال: أجمع فلان على أمر كذا؛ أي عزم عليه، ومنه قوله أ : فَأَجْمَعُوا أَمْرَكُمْ [يونس: ٧١]، والثاني: الاتفاق، يقال: أجمع القوم على كذا؛ أي اتفقوا. وهو حقيقة الاتفاق، واز العزم، ويرى بعضهم؛ كالغزالي أنه مشترك لفظي بينهما، إنَّ الاتفاق هو الأنسب بالاصطلاح للإجماع، على ما يأتى تعريفه^(١).

ثانياً: تعريفه في اصطلاح الأصوليين:

عرف الأصوليون الإجماع بعبارات عديدة تلف بناءً على اختلافهم بعض قضايا الإجماع، وكن تعريفه بأنه: اتفاق يجمع المتهدين من أمة مد < عصر من الأعصار على أمر من الأمور^(٢). وفيما يلي بيان تبرزات التعريف:

- ١- فقولنا: "اتفاق": رج الاختلاف، والاتفاق شامل للفظي والسكوتي، ويشمل الاتفاق على قول أو فعل أو اعتقاد.
 - ٢- وقولنا: "يجمع المتهدين": رج اتفاق البعض ولو الأكثر، فلا يعد إجماعاً عند الأصوليين^(٣).
- وكذلك، رج العامة؛ فلا يعتد بالإجماع قول الأكثر، واعتد به كل من اتفاق أهل ذلك الفن

(١) انظر: الحُكم: ٣٥٠/١، اخصص: ٣٤٢/٤، ٣٤٣، مفردات الراغب: ص ٩٧، لسان العرب: ٦٨١/٨. وانظر: استتصفي: ٢٩٤/٢، أصول: للرازي: ١٩/٤، ٢٠، الإحكام: للآمدي: ٢٦١/١، شرح الروضة: ٥/٣، معراج نهج: ٧٣/٢، رفع الجب: ١٣٥/٢، التلويح: ٨٩/٢، البحر ايط: الأصول: ٤٣٥/٤، ٤٣٦، التقرير والتحب: ١٠٦/٣، التحب: شرح التحرير: ١٥٢١/٤، فتح الغفار: ٣/٣، شرح الكوكب المن: ٢١٠/٢، تيسر التحرير: ٢٢٤/٣، فواتح الروت: ٢٦٠/٢، إرشاد الفحول: ٣٤٧/١، ٣٤٨، ادخل في مذهب الإمام أحمد بن حنبل: لابن بدران: ص ٢٧٨. وانظر: معايير القبول والرد: ص ٧٤٠.

(٢) انظر: استتصفي: ٢٩٤/٢، أصول: للرازي: ٢٠/٤، الإحكام: للآمدي: ٢٦٢/١، نفائس الأصول: ٢٥٤٤/٦، شرح الروضة: ٦/٣، التوضيح: ٨٨/٢، معراج نهج: ٧٣/٢، رفع الجب: ١٣٥/٢، ١٣٦، البحر ايط: الأصول: ٤٣٦/٤، التقرير والتحب: ١٠٦/٣، التحب: شرح التحرير: ١٥٢٢/٤، فتح الغفار: ٣/٣، شرح الكوكب المن: ٢١١/٢، تيسر التحرير: ٢٢٤/٣، فواتح الروت: ٢٦٠/٢، إرشاد الفحول: ٣٤٨/١، ادخل في مذهب الإمام أحمد بن حنبل: ص ٢٧٨، معايير القبول والرد: ص ٧٤١.

(٣) خلافاً لما حسد اياط من اعتزلة، وابن جرير الطائي، وأبو بكر الرازي من انفية، وابن دنان من انابلة، وابن خوز مناد من الكية؛ فقد قالوا بانعقاد إجماع الأكثر، واسألة أقال أخرى تنظر في العدد اخالف، انظر: الفصول: ٣١٥/٣، استتصفي: ٣٤١/٢، ٣٨٧، أصول: للرازي: ١٨١/٤، ١٨٥، الإحكام: للآمدي: ٣١٠/١، ٣١١، نفائس الأصول: ٢٧٣٤/٦، شرح الروضة: ٥٣/٣، رفع الجب: ١٨٢/٢-١٨٨، البحر ايط: الأصول: ٤٧٦/٤، فتح الغفار: ٥/٣، شرح الكوكب المن: ٢٢٩/٢، ٢٣٠، فواتح الروت: ٢٧٢/٢، إرشاد الفحول: ٤١٧/١-٤٢٠، ادخل في مذهب الإمام أحمد بن حنبل: ص ٢٨٠، ٢٨١.

العارف به، وما سواهم فهو عامي بالنسبة إليه^(١).

وقد قسم الغزا الشريعة إلى قسمين: الأول: ما يشترك إدراكه العوام والخاص: كالصلوات والمس، وغها من أركان الإسلام، وهذا يتحقق فيه الإجماع من العوام والخاص.

الثاني: ما تنص بإدراكه الخاص دون العوام: كتفاصيل الأحكام، فاعتد به هذا إجماع الخاص، والعوام متفقون معهم ضمناً، وقال الغزا: «و سن تسمية ذلك: إجماع الأمة قاطبة»^(٢)، ولا يعتد فيه خالفة العوام عنده، وبناءً على هذا، فيكون مع عدم اعتبار العوام الإجماع هو: هل يدخلون الحكم الذي أجمع عليه العلماء أو لا؟ فعند الغزا يدخلون، لكن لا يفتهم إن خالفوا، وثل هذا أفاد السبكي، وأضاف أنه لا خلاف ذلك على المشهور^(٣).

قال ابن أم الج: «بل المشهور على أنه لا يعتد بإجماع العامي الصرف ولا وفاقه، والقاضي أبو بكر الباقلاني^(٤) يعتد به مطلقاً، وآخرون يعتد به الإجماع العام؛ وهو ما ليس مقصوداً على العلماء وأهل النظر بل يشترك فيه الخاصة والعامة؛ حاجة الجميع إلى معرفته: كالإجماع على أمهات الشرائع من الصلاة والزكاة والصوم والحج، وعلى وجوب الغسل وحر الربا وشرب الخمر، لا الإجماع الخاص؛ وهو ما تنص بالرأي والاستنباط، وما يري به، فيختص به الخاصة من العلماء الذين هم شهداء في كفرائض الصدقات، وما يرب من أقر الزروع والثمار، وعلى هذا مشي الخاص، وفخر الإسلام، ولا ضيع تعميم عدم دخوله؛ فإن التعريف إنما هو للخاص»^(٥).

٣- وقولنا: "من أمة مد <"؛ رج غ هم من الأمم الأخرى فلا يعتد بمقتضى الإجماع، ولا يعد اتفاقهم إجماعاً تج به، كما لا يعتد بإجماع الكافر بالاتفاق^(٦).

(١) وهو مذهب المشهور، وخالف بعضهم: كالقاضي الباقلاني، والآمدي، فاشتروا دخوله، انظر: استتصفي: ٣٢٤/٢-٣٣١، أصول: للرازي: ١٩٦/٤، الإحكام: للآمدي: ٢٩٩/١، نفائس الأصول: ٢٧٥٠/٦، شرح الروضة: ٣١/٣، معراج انهاج: ١٠٥/٢-١٠٧، رفع الجب: ١٧٢/٢-١٧٥، البحر ايط: الأصول: ٤٦١/٤-٤٦٦، التحب: شرح التحرير: ١٥٥١/٤، فتح الغفار: ٤/٣، شرح الكوكب المن: ٢٢٤/٢، ٢٢٥، إرشاد الفحول: ٤١٣/١-٤١٥، أدخل في مذهب الإمام أ.د: ص ٢٨٠.

(٢) استتصفي: ٣٢٤/٢، ٣٢٥، وذكر مثل هذا التفصيل صدر الشريعة انفي، انظر: التوضيح: ٩٩/٢، ١٠٠.

(٣) انظر: رفع الجب: ١٧٤/٢.

(٤) أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني، متكلم أشعري، أصو، فقيه مالكي، فاضل، ولد بالبصرة عام (٣٣٨هـ-)، سكن بغداد وتو العام (٤٠٣هـ-). انظر: تاريخ بغداد: ٣٦٤/٣، ٩٢٧، وفيات الأعيان: ٢٦٩/٤، ر ٦٠٨، أسد أعلام النبلاء: ١٩٠/١٧، ر ١١٠، امرأة النان: ٦/٣، تاريخ فضاة الأندلس: ص ٥٦، الديباج اذهب: ٢٢٨/٢، ر ٥٥.

(٥) التقرير والتحب: ١٠٧/٣، وانظر: الفصول الأصول: ٢٨٥/٣، تيسر التحرير: ٢٢٤/٣، معايير القبول والرد: ص ٧٤٦.

(٦) انظر: أصول: للرازي: ١٩٦/٤، الإحكام: للآمدي: ٢٩٨/١، شرح الروضة: ٤٢/٣، ٤٣، البحر ايط: الأصول: ٤٧٥/٤، التحب: شرح التحرير: ١٥٥٨/٤، فتح الغفار: ٤/٣، شرح الكوكب المن: ٢٣٦/٢، فواتح الروت: ٢٦٧/٢، إرشاد الفحول: ٣٨٠/١، أدخل في مذهب الإمام أ.د: ص ٢٨٠.

٤- وقولنا: "عصر من الأعصار"؛ لبيان أنه لا يشترط الإجماع اتفاق أهل العلم والعقد من أمة مد
 < كل العصور قيام الساعة، بل يكفي لتحقيقه اتفاق المهدين من عصر واحد^(٥).

٥- وقولنا: "على أمر من الأمور"، يشمل الأحكام الشرعية والعقلية واللغوية، والإثبات والنفي^(٦).

أقف على تعريف للإعاع عند علماء النفس وعلوم القرآن، ولكن تأسيساً على تعريف الأصوليين. لكن استنباط تعريف له يتفق مع علم النفس، وبناء عليه نقول: الإعاع النفس: هو اتفاق مفسرين من أمة مدعصر من العصور كلهم على نفس معينٍ لشيءٍ من القرآن الكريم^(٧). وفيما يأتي شرح هذا التعريف:

١- فقولنا: "اتفاق": هو جوهر الإعاع؛ لإخراج الاختلاف، فمع الاختلاف لا يتحقق الإعاع.

٢- وقولنا: "المفسرين"، يعنى من تصدوا لنفس القرآن الكريم، بعد أن حصلوا أدواته، وهنا ينقسم الإعاع

(٧) انظر تعريفاً قريباً من هذا: فصول أصول التفسر : ص٧٠.

النفس | قسم :

الأول: الإجماع العام: وهو الاتفاق على المعاني المشتركة ففهمها العامة من الناس، وإضافة منهم وهم العلماء المفسرون، وهي النصوص واضحة الدلالة بالنسبة لمعظم المسلمين، فلا يشتبه معناها على أحد: كلفظ السماء والأرض، ولفظ اللالة، وأما الأعداد، وغمها من النصوص الواضحة جداً بحيث لا تلف فهم المراد إلا ما معنا الفصل الأول؛ ومنها قول الله: أ: ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا إِلَهًا لَهُ [غافر: 62]، فلا تلف اثنان دلالة على وحدانية الله، وانفراده بالخلق، وعلى هذا فقس، وهذا النوع من الإجماع يدخل فيه العامة وإضافة.

الثاني: الإجماع الخاص: وهو الاتفاق الذي تصب به أهل العلم باستنباط المعاني من النصوص القرآنية التي تاج فهم المراد إلا شيء من النظر والفكر، وصيلا أدوات تعنى على ذلك، وهذا لا يعتد فيه بالعوام الذين صلوا تلك الأدوات: من الإمام بالنصوص البينة، وعلوم العربية من النحو والصرف والشعر وغمها، وأصول الاستنباط، ويرأى على كلام الغزالي الإجماع الخاص بالأصول، فلا ضأن نقول هذا: إنه إجماع الأمة فاطبة؛ لأن العوام موافقون ضمناً على ما يفسره العلماء، ويرد سؤال: من الذين يشملهم لفظ المفسرين؟ بداية نقول: يشمل كل من له ملكة لفهم المعاني من النصوص، وقد حصل العلوم التي كنه من ذلك، وهذا يشمل من تصدى للنفوس خاصة، مثل: الطائي، وابن كثير، وابن عاشور، والشنقيطي، وغمهم من المفسرين. كما يشمل الأصوليين الذين هم ملكة استنباط المعاني من النصوص؛ لأنهم يشتركون مع المفسرين استنباط الأحكام العملية من النصوص، بل قل: إن الأصوليين أطول باعاً هذا النوع من النصوص؛ لاعتمادهم كثيراً من الأحكام على القياس واستنباط العلل من النصوص، وهذا يتطلب قدراً من النظر ودقة الفكر لا يتطلبه فهم المراد من غمها من النصوص التي لا يكتفى فيها معرفة الشائع من اللفظ، ولذلك يدكثاً من المفسرين هم من الأصوليين والفقهائ أيضاً، مثل: الرازي، والبيضاوي، والزرکشي، وسائر المفسرين الذين غلب على تفاسيرهم الطابع الفقهي: كالقرطبي، وابن العربي، وإضافة، وغمهم، كما أن كذا منهم كان له باع طويل في علوم اللغة: كالتفتازاني، والبيضاوي، والسيوطي وغمهم.

كما يد الفقهاء والأصوليين هم من قعد القواعد لاستنباط المعاني من النصوص، فقسوا النصوص من حيث وضوح الدلالة وخفاؤها، وبينوا أنواع دلالة النصوص على المعاني وكيفيها، وبينوا المراد من كذا من الألفاظ والنصوص من وجهة نظرهم الفقهية، وخذ على ذلك مثلاً لفظ "القروء".

كما يشمل لفظ المفسرين كذا من علماء اللغة الذين أدلوا بدلوهم فهم النصوص القرآنية، خاصة أن كذا من المفسرين يعدون من أعلام علوم اللغة: كأبي جعفر النحاس، والفراء، والزمخشري، وأبي حيان الأندلسي، والسماعاني، وابن عادل، وغمهم.

ومن هنا كان المراد بالعلماء المفسرين أوسع نطاقاً من المراد بالعلماء أصول الفقهاء؛ إذ ليس كل مفسر له القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من نصوص الكتاب والسنة، خاصة بواسطة القياس الذي هو أكثر

أدوات الأصو استعمالاً ودقّةً، وواضح أنه لا مدخل له تفس النصوص القرآنية غ ا شتملة على الأحكام التكميلية، وإا مداره على معرفة اعا الشائعة من الألفاظ، والتراكيب، ال كمها علم الغريب، والنحو، والصرف، وعلوم العربية الأخرى، إضافةً إ أصول الاستنباط العامة دلالة العام وا اص، وا مطلق وا قيد، مع نصوص القرآن والسنة اينة عا القرآن.

٣- وقولنا: "من أمة مد <"; لإخراج من حصل العلوم ال كنه من تفس القرآن الكر من غ اسلم ، فلا يعتد لافهم ولا وفاقهم فق إاع افسرين، وهذا شاملٌ لكل كافر، فلا يعتد به إاع افسرين، ولكن هل يعتد الإاع بوافق أصحاب البدع وخلافهم: كا وارج واعتزلة وغ هم؟ إن كانت البدعة مكفرةً فلا يعتد بقوم؛ لإاقهم بالكفار اارج عن مسمى أمة مد < ، ولذلك فلا يعتد بقول الالة والسمنية إنكار إثبات اتواتر للعلم الضروري، ولا بقوم عدم إفادة الأدلة اللفظية للمعا القطعية. وأما إن تكن البدعة مكفرةً سواءً بالإاع أو على قول بعض تهدي اسلم : كاعتزلة، وفيهم الزشري صاحب الكشف، فدهنا الاف الذي ورد عند الأصولي : والذي يري عليه أنه لا يعتد لافهم إذا خالف نصوصاً صحيحةً صرةً من الكتاب السنة، ولكن هل الإاع انعقد دو م قطعي أو ظني؟ وهل يكفر منكروه أو لا؟ اواب عنه اطالب الآتية عند اديث عن قطعية الإاع، وطنيته، وحكم منكروه.

٤- وقولنا: "عصر من العصور" لدفع توهم أن الإاع لا ينعقد إلا مع اتفاق افسرين العصور كلّها، وإا يكفي لانعقاده اتفاق افسرين عصر ما.

٥- وقولنا: "كلهم" لبيان أنه يشترط لانعقاد الإاع اتفاق افسرين عصر ما يعاً، ولا يكفي اتفاق الأكثر منهم، مع الة الأقل ولو واحداً ن يعتد لافه.

٦- وقولنا: "على تفسٍ معينٍ" لإخراج الاتفاق على غ التفس من الأمور العقلية أو العرفية وغ ها، فإن كلامنا إا هو التفس .

٧- وقولنا: "الشيء من القرآن الكر"؛ لإخراج الاتفاق على تفس السنة النبوية، وكلام الناس، فإنه لا مدخل له مصطلح التفس هنا.

وإذا تب اراد بالإاع، وا مع ، فلا بد من مدى حجية الإاع.

المطلب الثاني: حجية الإجماع.

اه علماء الأصول من أهل السنة على أن الإجماع كنع عقلاً وحجة شرعاً، وخالف ذلك النظام^(١) من معتزلة، وبعض أرجئة، والرافضة، وأوارج: فمنهم من ادعى استحالة، ومنهم من أنكر حجته^(٢)، واستدل أهل السنة لذلك بالقرآن والسنة والعقل:

أولاً: آيات القرآن: ومنها:

١- قوله - : وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَتُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۚ وَسَاءَتْ مَصِيرًا [النساء: ١١٥]، ووجه دلالتها: أن أتعاً رتب الوعيد على مشاققة الرسول وأتباع غ سبيل أؤمذ ، فدل على أن أتباع سبيلهم واجب كمتابعة الرسول < ، وما سبيلهم إلا إماعهم، كما أن ترك إماعهم كترك أمر الذ <^(٣).

٢- قوله لأ: يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا [النساء: ٥٩]، ووجه دلالة الآية: أنها شرطت للرد إ الكتاب والسنة حصول التنازع، فما يكن تنازع فلا داعي للرد إليهما، وهذا يدل على أن حصول الإماع يغ عن الرد إليهما، وهذا يغ أن الإماع حجة^(٤).

٣- قوله - : وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ [البقرة: ١٤٣]، ووجه دلالتها: أن نص أن أمة مد < وسطاً، والوسط العدل، فتكون الآية نصاً عدالة الأمة امدية وقبول شهادة ا على غها،

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هاشم البصري اعتر ، مو آل اارث بن عباد الضبعي، يعرف بالنظام؛ لإجاده نظم الكلام كما يقول أتباعه، أو لأنه كان ينظم ابرز سوق البصرة كما يقول خصومه، متكلم، فيلسوف، شاعر، أديب بليغ، ام بالزندقة، وتو عام (٢٣١هـ-). انظر: تاريخ بغداد: ٦/٦٢٣، ٣٠٨٤، الإكمال: ٣٥٧/٧، س أعلام النبلاء: ٥٤١/١٠، ١٧٢، الوالوفيات: ١٢/١٦، ٩١، لسان ايزان: ٢٩٥/١، ١٦٠.

(٢) انظر: مقدمة ابن القصار: ص ١٨٤، استصفي: ٢/٢٩٥-٢٩٨، اصول: للرازي: ٢١/٤-٣٥، الإحكام: للآمدي: ٢٦٣/١-٢٦٦، نفائس الأصول: ٦/٢٥٥-٢٥٧، شرح الروضة: ٣/٧-١٤، معراج انهاج: ٢/٧٣-٧٥، رفع ااجب: ٢/١٣٩-١٤٤، و يعتد ابن ااجب لاف النظام وغه، البحر ايط الأصول: ٤/٤٣٧-٤٤٠، التقرير والتحب: ٣/١٠٩-١١١، و يعتد با لاف، التحب: شرح التحرير: ٤/١٥٢٥، ١٥٢٦، شرح الكوكب اذ: ٢/٢١٣، تيسر التحرير: ٢/٢٢٥-٢٢٧، فواتح الر وت: ٢/٢٦٠-٢٦٢، إرشاد الفحول: ١/٣٤٩-٣٥٦، اذخل إ مذهب الإمام أ د: ص ٢٧٨، ٢٧٩.

(٣) انظر هذا الدليل ومناقشته : مقدمة ابن القصار: ص ١٨٤، ١٨٥، استصفي: ٢/٢٩٩-٣٠١، وجعل هذه الآية أقوى أدلة القرآن وضعف الاستدلال ا، اصول: للرازي: ٤/٣٥-٦٦، الإحكام: للآمدي: ١/٢٦٧-٢٨٠، شرح الروضة: ٣/١٥، التوضيح: ٢/١٠٢، معراج انهاج: ٢/٧٥، رفع ااجب: ٢/١٥٢، ١٥٣، التلويح: ٢/١٠٢، شرح الكوكب اذ: ٢/٢١٥، فواتح الر وت: ٢/٢٦٣، ٢٦٤.

(٤) انظر هذا الدليل ومناقشته : مقدمة ابن القصار: ص ١٨٤، استصفي: ٢/٢٩٩، الإحكام: للآمدي: ١/٢٨٩، ٢٩٠، شرح الكوكب اذ: ٢/٢١٦، فواتح الر وت: ٢/٢٦٦، إرشاد الفحول: ١/٣٥٧.

فيكون قوها على غ ها حجة، كحجة قول الرسول قبول شهادته على أمته، وما إلا اع إلا حجة القول^(١).
 ٤- قوله - : وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا [آل عمران: ١٠٣]، ووجه دلالة الآية: أ ل ا ي عن
 التفرق، و الفة إ اع الأمة فرقة، فدل على حجة الإ اع ووجوب اتباعه^(٢).

٥- قوله أ : كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ [آل عمران: ١١٠]، ووجه دلالتها: أن الأمة لا تأمر بغ معروف، ولا تنهى عن غ منكر، فدل على أنها لا مع إلا على
 خ ، فيكون إ اعها حجة^(٣).

ثانياً: السّنة النبويّة:

وذلك أحاديث بلغت التواتر اعنوي دلالتها على عصمة الأمة عن الاجتماع على ا طأ^(٤)، ومنها قول
 رسول ا < : «إن ا لا مع أم - أو قال أمة مد < - على ضلالة، ويدا مع ا ماعة»^(٥).
 وغ ذلك من الآيات والأحاديث الدالة على عصمة الأمة عن ا طأ.

ثالثاً: استدلوها بدليل العقل:

وهو أن ا لى الكثرين عصر ما إذا أعوا على أمر وجزموا به، فالعادة يل اتفاق يعهم على ذلك،
 دون تنبه أحدهم إ خطأ حكمهم، فيكون حكمهم صحيحاً قطعاً كم العادة.
 وقد نوقشت هذه الأدلة ا لا داعي إ الإطالة بذكره هنا، ف جمع إ مظانها^(٦).

(١) انظر هذا الدليل ومناقشته : استصفي: ٢/٢٩٩، ا صول: للرازي: ٤/٦٦، ٧٣، الإحكام: للآمدي: ١/٢٨١، ٢٨٥، شرح الروضة: ٣/١٥٥،
 ١٦، التوضيح: ٢/١٠٤، معراج انهاج: ٢/٧٩، التلويح: ٢/١٠٤، شرح الكوكب ا ن: ٢/٢١٧، فواتح الر وت: ٢/٢٦٦، إرشاد الفحول:
 ١/٣٦٥، ٣٦٦.

(٢) انظر هذا الدليل ومناقشته : استصفي: ٢/٢٩٩، الإحكام: للآمدي: ١/٢٨٨، ٢٨٩، شرح الكوكب ا ن: ٢/٢١٧.

(٣) انظر هذا الدليل ومناقشته : ا صول: للرازي: ٤/٧٣-٧٩، الإحكام: للآمدي: ١/٢٨٥-٢٨٨، شرح الروضة: ٣/١٧، ١٨، التوضيح:
 ٢/١٠٤، التقرير والتحب: ٣/١١٢، التحب: شرح التحرير: ٤/١٥٣١-١٥٣٤، شرح الكوكب ا ن: ٢/٢١٧، تيسر التحرير: ٣/٢٢٨، إرشاد
 الفحول: ١/٣٦٨، معاي: القبول والرد: ص ٧٤٢، ٧٤٣.

(٤) انظر دعوى التواتر اعنوي : استصفي: ٢/٣٠١-٣٠٥، وجعل السنة أقوى دليل على حجة الإ اع، ا صول: للرازي: ٤/٨٣-٩٢،
 الإحكام: للآمدي: ١/٢٩٣، شرح الروضة: ٣/١٤-١٩، التوضيح: ٢/١٠٥، وضعف القول بالتواتر اعنوي، رفع ا اجب: ٢/١٥٨،
 واستحسن ابن ا اجب التواتر اعنوي، لكن السبكي ضعفه: ٢/١٦١، التلويح: ٢/١٠٩، و ينكر على صدر الشريعة إنكار التواتر اعنوي،
 التحب: شرح التحرير: ٤/١٥٣٩، فواتح الر وت: ٢/٢٦٥.

(٥) سنن الترمذي: كتاب الف ، باب لزوم ا ماعة: ٤/٤٦٦، ر ٢١٦٧، ا عجم الكب: ١٢/٤٤٧، ١٣٦٢٣، ولفظه: «لن تمع أم على الضلالة
 أبداً، فعليكم با ماعة؛ فإن يدا على ا ماعة»، استدرك: ١/١١٥. وهو عن عبد ا بن عمر رضي ا عنهما. وثقه ا يثمي: مع الزوائد:
 ٥/٣٩٣، ر ٩١٠٠، وحسنه السيوطي، انظر: ا مع الصغ حديث البش النذير: للسيوطي: ص ١١٣، ١٨١٨.

(٦) انظر هذه الأدلة ومناقشتها : النبذ أصول الفقه: لابن حزم الظاهري: ص ١٨، استصفي: ٢/٢٩٨-٣٢١، ا صول: للرازي: ٤/٣٥-١٠١،

والإجماع اتفق على حجته هو اللفظي، وأما السكو ففي حجته خلاف يأ عند الكلام عن قطعية الإجماع وطنيته.

وواضح أن هذه الأدلة المذكورة الأصوليون كما يصح الاستدلال بها على حجية الإجماع على الأحكام، يصح الاستدلال بها على حجية الإجماع على النفس؛ لأنها عامة كل ما مع الأمة عليه، ولذلك جاء تعريفهم للإجماع أنه الاتفاق على أمر من الأمور؛ أي الشرعية أو اللغوية أو العقلية.
غ أن حجية الإجماع أعم من كونه قطعياً أو ظاهرياً؛ فإن من أوجب اعتدالاً ما هو ظني ب العمل به: كالأحاد، وأما قطعية الإجماع وطنيته فبحث آخر، أقدم به يديه الحديث عن مستند الإجماع وطريق ثبوته؛ فإن الذين تأثروا بهم بكم بقطعية الإجماع وطنيته.

المطلب الثالث: مستند الإجماع، وطريق ثبوته.

أما مستند الإجماع: فهو الأساس الذي انعقد الإجماع بناءً عليه، هل هو دليل عن الشارع أثبت التفسير والكم، أو هو توفيق منه ولو بغ دليل؟
وأما طريق ثبوته: فهو سند نقل ذلك الإجماع الذي أوصله إلينا، وهل هو متواتر أو آحاد؟
أولاً: مستند الإجماع:

يرى بعض المعتزلة أن الأمة كمن أن مع بتوفيقها - دون أن تستند إلى دليل توقيفي عن الشارع، ولكن هذه علماء الأصول من أهل السنة على أنه لا إجماع إلا عن مستند وتوقيف عن الشارع.
وقد يكون ذلك استند نصاً من الكتاب أو السنة باتفاق الكل، كما كمن أن يكون ذلك استند قياساً واجتهاداً عند هذه الأصول، خلافاً للظاهرية القياس؛ لإنكارهم للقياس أصلاً، قال الآمدي: «اتفق الكل على أن الأمة لا تمتع على الكم إلا عن مأخذ ومستند يوجب اجتماعها، خلافاً لطائفة شاذة، فإنهم قالوا: واز انعقاد الإجماع عن توفيق لا توقيف؛ بأن يوفقهم أ - لاختيار الصواب من غير مستند»^(١).

=

الإحكام: للآمدي: ٢٦٧/١-٢٩٦، شرح الروضة: ١٤/٣-٢٧، التوضيح: ١٠٢/٢-١٠٩، معراج انهاج: ٧٥/٢-٨١، رفع الإجماع: ١٤٥/٢-١٧١، التقرير والتحب: ١١١/٣-١١٥، التحب: شرح التحرير: ١٥٣٥/٤-١٥٤٠، شرح الكوكب المنير: ٢٢٤-٢٢٥/٢، تيسر التحرير: ٢٢٨/٣-٢٣٠، فواتح الرتوت: ٢٦٣/٢-٢٦٧، إرشاد الفحول: ٣٥٧/١-٣٧٤. وانظر: معاني القبول والرد: ص ٧٤٢.
(١) الإحكام: للآمدي: ٣٤٢/١. ون خالف جوازه بالقياس: الظاهرية، والشيعة، انظر مستند الإجماع: استصفي: ٣٧٧/٢، أصول: للرازي: ١٨٧/٤، ١٨٩، نفائس الأصول: ٢٧٣/٦، شرح الروضة: ١١٨/٣، معراج انهاج: ١٠٧/٢، ١٠٨، رفع الإجماع: ٢٢٣/٢-٢٢٦، البحر المحيط: الأصول: ٤٥٠/٤-٤٥٤، التقرير والتحب: ١٤٦/٣-١٥٠، التحب: شرح التحرير: ١٦٣١/٤-١٦٣٤، فتح الغفار: ٦/٣-٧، شرح الكوكب المنير: ٢٥٩/٢-٢٦١، تيسر التحرير: ٢٥٤/٣-٣٥٧، فواتح الرتوت: ٢٨٩/٢، ٢٩٠، إرشاد الفحول: ٣٧٧/١، ٣٧٨، ادخل في مذهب الإمام أ.د: ص ٢٨٣.

والعلة ذلك: أن إثبات الأحكام إنما هو ورسوله، ولا وز للبشر الاستقلال بإدراك الأحكام، سواء كانوا أفراداً أو جماعات، ولا وز أن يقال عن شيء: إنه حكم الله إلا عن دليل، وكل قول بلا دليل رجم وباطل؛ لأنه إثبات للشرع بالتشهي، والأمة معصومة عن الاجتماع على رجم.

وبناء على ذلك، فقد يكون مستند الإجماع ظنياً؛ إذا كان خاضعاً لآحاد ظني الثبوت، أو متواتراً ظاهراً للدلالة، أو قياساً، وقد يكون قطعياً إذا كان متواتراً، أو آحاداً الصحيح على ما اعتمدنا أنه يفيد العلم القطعي النظري، إذا كان كل منهما قطعياً للدلالة.

وبعضهم لا يرى فائدة للإجماع إذا كان مستنده قطعياً للدلالة؛ لأن فائدة الإجماع رفع الظني إلى القطعي، وهذا لا يمكن استند القطعي؛ لأنه صيل حاصل^(١)، واعتمد عندنا أنه لا يمكن أن يكون مستند الإجماع قطعياً؛ لأن حد الإجماع صادق عليه، فلا يصح أن يقال: إنه ليس بالإجماع، وإن أريد بتلك الدعوى أنه لا يمكن حصول الإجماع على قطعي، فذلك باطل؛ لأنه أو بالوقوع من الإجماع عن مستند ظني، وإن أريد ما أنه لا يثبت الحكم، فذلك لم اتفق؛ لأن إثبات الثابت المألوف وهو ثابت باستند القطعي، وفيه فائدة؛ هي التيسر والتخفيف المأصل بالاستغناء بالإجماع عن طلب ما يقتضي بالاجتهاد، والبحث عن الدليل، إضافة إلى زيادة اليقين وطمأنينة القلب، كما أن القطعي قد يرد عليه احتمال بعيد ناشئ عن دليل، فتكون فائدة الإجماع نفي الاحتمالات أصلاً، ولو بعيدة^(٢).

وبناء على ذلك نقول: قد حصل الإجماع بنفس نص قطعي واضح الدلالة سواء كان تملاً لهذه احتمالات بعيدة؛ وهو النص، أو يمكن تملاً أصلاً؛ وهو ما فسر، وتكون فائدة الإجماع ما تقدم.

وقد حصل الإجماع بنفس نص خفي الدلالة، سواء ثبت ذلك بنفس نص قطعي من الكتاب، أو السنة المتواترة، أو الأحادية المفيدة للقطع، أو ثبت بنفس ظني؛ وهو السنة الأحادية الظنية، أو يرد فيه نص صوصه أصلاً، وإما حصل الإجماع على ذلك بنفس استناداً إلى الاجتهاد.

ثانياً: طريق ثبوت الإجماع:

لا خلاف ثبوت نقل الإجماع بالتواتر، ولكن اختلف جواز نقله بطريق الآحاد: والمهور على أن نقل به حجة، خلافاً للغزالي وبعض النفاة؛ فإن لم لا يزون نقله بغزالي، وتواتر، وحجتهم المنع: أن الإجماع قطعي حكم به على القطعي من الكتاب والسنة المتواترة، وخاضعاً لآحاد ظني، فلا يثبت به الإجماع القطعي، وبناءً على ذلك فقد خص بعضهم المألف بما إذا قلنا: إن الإجماع قطعي، وأما على القول بظنيته، فلا خلاف.

وحجة الموزين أن الآحاد يفيد الظن، والظن معتد به شرعاً، ولذلك، فلا خلاف قبول الآحاد والقياس.

(١) انظر: التلويح: ١١١/٢، التقرير والتحب: ١٤٩/٣، تيسر التحرير: ٢٥٧/٣.

(٢) انظر: التلويح: ١١١/٢، التقرير والتحب: ١٤٩/٣، تيسر التحرير: ٢٥٧/٣، وهذا من الواضع أشار إليها هذه الفقرة، ففيها النص على أن مستند الإجماع قد يكون ظنياً، وقد يكون قطعياً.

وعلى أي حال، فالإماع انقول الآحاد ظني لا قطعي باتفاق: أما عند الرازي ومن قال بظنية حجته، فواضح^(١)، وأما من قال بقطعية حجة الإماع، فظني أيضاً؛ لأن ثبوته كان بطريق ظنية، فهو - وإن كان حجة - لكنها ظنية بالاتفاق، ولذلك يستدلون على أنه حجة بكونه ثبت بالظن، والظن موجب للعمل كالقياس، قال الآمدي: «اختلفوا ثبوت الإماع الواحد: فأجازه أئمة من أصحابنا وأصحاب أئمة حنيفة ربه أئمة نابلة، وأنكره أئمة من أصحاب أئمة حنيفة وبعض أصحابنا: كالغزالي، مع اتفاق الكل على أن ما ثبت الواحد لا يكون إلا ظنياً سنده، وإن كان قطعياً»^(٢).

وبناء على هذا التقرير، فاشتراط التواتر هو لإثبات كون الإماع قطعياً، وأما كونه حجة ظنية فيكفي فيه نقل الآحاد، قال السبكي: «وإن لا نشترط عدد التواتر إلا انتهاء كون الإماع قطعياً، دون انتهاضه ظنياً»^(٣). القول بأن الإماع يعرف باستقراء آراء المفسرين^(٤) ينبغي أن يراعى فيه أن يكونوا عصر واحد، ولا يلزم استقراء أقوال المفسرين كل العصور، لكن اختلافهم عصور عديدة دليل عدم انعقاد الإماع قبلهم؛ لأنه لا وزن لآراء سابق، ومع مخالفة يتبين عدم انعقاده. وتأسيساً على ما سبق: قد يكون نقل الإماع بالسند التواتر، وقد يكون بنقل آحاد المفسرين، ولكنه يكون ظنياً حينئذ، وبعد هذا يرد التساؤل الآتي: هل حجة الإماع قطعية، أو ظنية؟ وإن كان قطعياً فما هو ضابط القطعي منه؟

المطلب الرابع: قطعية الإجماع وظنية.

بداية نقول: الإماع حجة عند أهل السنة، ولكن ذلك ليس على إطلاقه، فالإماع نوعان: لفظي، وسكو: فأما اللفظي: فأن ينص العلماء واقعة على تفسر بعينه لآية، وأما السكو: بأن ينص بعضهم على تفسر، ويسكت الباقون بعد مضي مدة تكفي للتأمل ولا يكون سكو موقوف أو غير. وإذا علم ذلك نقول: الإماع الصريح حجة باتفاق من تقدم، وأما السكو، ففيه حالتان: الأولى: أن لا يعلم الساكتون بذلك التفسر: فليس بالإماع ولا حجة باتفاق^(٥). الثانية: أن يعلموا بذلك ويسكتوا، وهذا قد اختلف فيه: فهو حجة قطعية عند فريق من العلماء:

(١) انظر: أصول للرازي: ١٥٢/٤.

(٢) الإحكام: للآمدي: ٣٦٧/١، وانظر طريق ثبوت الإماع: استصفي: ٤٠٢/٢، أصول: للرازي: ١٥٢/٤، نفائس الأصول: ٢٦٨٥/٦، معراج المنهاج: ١١١/٢، رفع الحاجب: ٢٠٢/٢، ٢٠٣، ٢٦٢، البحر الريطي: الأصول: ٤٤٤/٤-٥١٧، شرح الكوكب المنير: ٢٤٢/٢، فواتح الرحمن: ٢٩٢/٢، وعزرا العمل بالإماع انقول بالآحاد: الغزالي وبعض النفية، إرشاد الفحول: ٣٧٥/١، ٣٧٦، وعزرا: إلهام القول بعدم ثبوته بالآحاد: ٤٢٠/١، ادخل في مذهب الإمام أحمد: ص ٢٨٤، وعزرا: إلهام شروط التواتر نقله.

(٣) رفع الحاجب: ٢٠٣/٢.

(٤) انظر: فصول أصول التفسر: ص ٧١، ٧٢.

(٥) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٣٤/١، شرح الروضة: ٧٩/٣، ادخل في مذهب الإمام أحمد: ص ٢٨٢.

كان نفية، وفريق آخر عده حجةً ظنيةً، وفريق يعده إماعاً ولا حجةً أصلاً: كالغزا، والرازي، والبيضاوي^(١)، وفيه أقوالٌ أخرى^(٢).

وقد أطلق بعض العلماء كون الإماع بنوعيه حجةً قطعيةً^(٣)، وذهب الرازي والآمدي إماعاً أن الإماع الصريح ظني مطلقاً^(٤)، قال الرازي: «ولأننا بينا أن أصل الإماع قاعدةً ظنيةً، فكيف القول تفاصيله؟»^(٥)، لكن الآمدي يرى قطعية ما أماع عليه العوام وإماص، ويشهد ذا قوله: «وبما حلة فهذه مسألة اجتهادية، غ أن الاحتجاج بالإماع عند دخول العوام فيه يكون قطعياً، وبدوم يكون ظنياً»^(٦)، وواضح أماع لا يقولان بقطعية السكو من باب أو.

ومنهم من فرق بين السكو والصريح: فقال بقطعية الصريح، وظنية السكو^(٧)، قال الآمدي: «وعلى هذا، فالإماع السكو ظني، والاحتجاج به ظاهر لا قطعي»^(٨).

واختار ما نص عليه ققون من اذاهب اختلفة: أن الإماع الذي لا خلاف كونه إماعاً، فهو حجةً قطعيةً إذا نقل نقلاً متواتراً، وأما الذي فيه خلاف: كالإماع السكو، والإماع بعد اختلاف مستقر، وإماع الأكثر، وما ينقرض عصره، وانقول بالآحاد، و وذلك، فلا يكون قطعياً^(٩).

وبناء على ما تقدم نقول: إن الإماع القطعي النفس هو ما ققت فيه الشروط الآتية:

(١) ومذهب أكثر ا نفية، وأكثر الكية، وأكثر الشافعية، وإما نابلة أنه إماع وحجةً، ولكن اختلفوا قطعيته وظنيته، انظر: الأصول: ٣٠٣/٣، استنصفي: ٣٦٥/٢-٣٦٩، أصول: للرازي: ١٥٣/٤، الإحكام: للآمدي: ٣٣١/١، شرح الروضة: ٧٨/٣-٨٠، واختار أنه إماع مطلقاً كما هو مذهب ا نابلة، التوضيح: ٨٩/٢، وإماع أن مذهب ا نفية أن الإماع السكو إماع وحجةً قطعية، معراج انهاج: ١٠٠/٢، رفع ا اجب: ٢٠٣/٢، وتردد ابن ا اجب كونه إماعاً قطعياً، أو حجةً ظنية، وتبعه السبكي فتردد ذلك، البحر ايط: الأصول: ٤٩٤/٤، التقرير والتحب: ١٣٥/٣، التحب: شرح التحرير: ١٥٢٣/٤، فتح الغفار: ٣/٣، شرح الكوكب ا ن: ٢١٢/٢، تيسر التحرير: ٢٤٦/٣-٢٥٠، فواتح الر وت: ٢٨٣/٢، ادخل إماع مذهب الإمام أ د: ص ٢٨١، ٢٨٢. و يعده الغزا إماعاً ولا حجةً، ومثله الرازي، والبيضاوي، انظر: استنصفي: ٣٦٥/٢-٣٦٩، أصول: للرازي: ١٥٣/٤، معراج انهاج: ١٠٠/٢.

(٢) انظر: رفع ا اجب: ٢٠٤/٢-٢١٨، التلويح: ٩٠/٢، ٩١، البحر ايط: الأصول: ٤٩٤/٤، ٥٠٥، وذكر ا عشر مذهباً، التقرير والتحب: ١٣٥/٣-١٤٠، إرشاد الفحول: ٣٩٩/١-٤٠٤، وعد ا عشر قولاً.

(٣) منهم ابن برهان، والص، والدبوسي، والسرخسي، وابن النجار، انظر: البحر ايط: الأصول: ٤٤٣/٤، التحب: شرح التحرير: ١٥٣٠/٤، شرح الكوكب ا ن: ٢١٤/٢، إرشاد الفحول: ٣٧٤/١، ادخل إماع مذهب الإمام أ د: ص ٢٨٠.

(٤) انظر: البحر ايط: الأصول: ٤٤٣/٤، التحب: شرح التحرير: ١٥٣١/٤، شرح الكوكب ا ن: ٢١٤/٢.

(٥) أصول: للرازي: ١٥٢/٤، وانظر: ٢١٠/٤.

(٦) الإحكام: للآمدي: ٣٠١/١.

(٧) انظر: التحب: شرح التحرير: ١٥٣١/٤، شرح الكوكب ا ن: ٢١٥/٢.

(٨) الإحكام: للآمدي: ٣٣٤/١، البحر ايط: الأصول: ٥٠٢/٤، وتردد قطعيته وظنيته.

(٩) منهم الشاط ا الكي: اوافقات: ٨٠/٢، والزرکشي الشافعي: البحر ايط: الأصول: ٤٤٣/٤، والماوي ا نبلي: التحب: شرح التحرير: ١٥٣١/٤، والبهاري واللكنوي ا نفيان: فواتح الر وت: ٢٩٥/٢، وانظر: إرشاد الفحول: ٣٧٥/١.

أولاً: أن يكون الإماع متفقاً على كونه إماعاً: بأن يكون إماعاً مفسرين صراً.
وعليه، فالإماع السكوي لا يعد حجة قطعية؛ للاختلاف فيه حيث يعده بعضهم حجة أصلاً، والإماع الذي سبقه خلاف، والإماع قبل انقراض عصره مع، والإماع الذي خالف فيه ابتدع ببدعة لا تكفر، وغ ذلك ما يعرف تفصيله موضعه.
ثانياً: أن ينقل هذا الإماع الصريح نقلاً متواتراً، فأما إذا نقله الآحاد فلا يكون قطعياً بالاتفاق، بل غايته أنه حجة ظنية، تقدم على غيرها^(١).

وبناء على هذا التقرير نقول:

١- الإماع الذي مستنده ظني أمران:

أ- إن الإماع القطعي فيه نادر؛ لأن التحقق من كون الإماع لفظياً لا يفي عسره الشديد عادةً، وإن كان كناً عقلاً، ومثله عدم سبق الملاف، وغ ه ما يشترط انتفاؤه لقطعية الإماع، أضف إلى ذلك أن التواتر نقل الإماع عزيز، فالتواتر اللفظي السنة نادر، فيكون الإماع أندر؛ لتوافر الداعي على نقل السنة أكثر من نقل الإماع، ولكون انقول عنه السنة الذ < وحده، بينما انقول عنهم الإماع متعددون.

ب- إن الأغلبية الساحقة من الإماعات انقولة عن مفسرين هي من انقول بالآحاد، إن نقل كلها.

٢- أما الإماع الذي له مستند قطعي، فيعد إماعاً قطعياً؛ لعدم تصور الاختلاف مستنده أصلاً، كما يكون نقله متيسراً أكثر ما مستنده ظني، وهذا ما يكون فيه إماع العامة واصبة؛ لأن واصبة ليسوا أهلاً للنظر فيما ليس قطعياً أصلاً، غ أن القطع بالتفسس هذه الالة إما يستفاد من النص القطعي لا من الإماع؛ لأن النص سابق وجوده على الإماع، والقطع حاصل بالنص، وصيل اصل ال، وبه يظهر أنه لا فائدة للإماع استفادة التفسس القطعي هذه الالة، وإن كانت فائدته زيادة اليق، ونفي الاحتمال البعيد عن النص إن وجد، قال صدر الشريعة: «اعلم أن الإماع على نوع: أحدها: إماع يفيد قطعية لكم؛ أي سند الإماع لا يكون موجباً للقطع، بل الإماع يفيد القطعية، والثاني: إماع لا يفيد قطعية لكم؛ بأن يكون سند الإماع موجباً للقطع، الإماع يفيد زيادة توكيد، فنقل القرآن وأمهاات الشرائع من هذا القبيل»^(٢).

وإذا علمنا القطعي والظني من الإماع، فلنذكر فائدة وجود الإماع القطعي.

(١) انظر: اهذب علم أصول الفقه امارن: د. عبد الكر النملة: ٩١٧/٢، وقد عد السكوي حجة قطعية.

(٢) التوضيح: ٩٩/٢، ١٠٠.

المطلب الخامس : فائدة الإجماع القطعي في التفسير.

للإجماع القطعي فوائد، ومنها:

الأولى: أنه ينقل النص الظني من رتبة الظن إلى رتبة القطع، ويقطع الاحتمالات البعيدة الواردة على النص القطعي، فيورث القلب زيادة قطع وطمأنينة.

الثانية: حرمة الإجماع القطعي، ووجوب اتباعه، وعدم الاحتياج إلى النظر إلى كم أم مع عليه^(١)، قال الطو: «ومع كون الإجماع حجة وجوب العمل به مقدماً على باقي الأدلة، لا يجوز أن يترك العمل بالنص القطعي نفسه الأمر، وإلا ما اختلف تكفير منكر حكمه»^(٢).

وكذلك الإجماع الظني يروي بطريق الآحاد، بقدومه على الرأي والاجتهاد عند أكثر أهل الأصول؛ لأنه كما أن تواتر ظني الدلالة، أو كذا الآحاد، وكلاهما مقدم على الرأي^(٣).

الثالثة: حكم اعتقاده، وإنكاره:

بناءً على قول الرازي والآمدي: لا يكفر منكر الإجماع أصلاً؛ لأن ثبوته ظني عندنا، فكذلك ما ثبت بالإجماع لا يكفر منكره.

وأما ما فقد اختلفوا منكر الإجماع على أقوال:

القول الأول: أنه يكفر: وينسب هذا القول إلى الأكثر، وظاهر إطلاق بعض نصوص النفية أنه يكفر بإنكار الإجماع مطلقاً: صراً كان أو سكوتياً، متواتر النقل أو آحادياً، كما يظهر من قول صدر الشريعة: «وأما الرابع: ففي حكمه؛ وهو أن يثبت لكم يقيناً، > يكفر جاحده»^(٤).

ولكن هذا الإطلاق مراد؛ لأن النفية يفرقون بين الإجماع القطعي والظني:

فالقضي؛ وهو ما نقل نقلاً متواتراً من غير سبق خلاف مستقر، فيه تفصيل: فإن كان صراً، يكفر منكره؛ لأنه يفيد العلم الضروري، ففي التقرير والتجب: «إنكار حكم الإجماع القطعي: كما أن الصحابة بصريح القول، أو الفعل أنقول بالتواتر، يكفر متعاطيه عند النفية، وطائفة»^(٥)، قال اللكنوي يشرح كلام البهاري: «إنكار حكم الإجماع القطعي؛ وهو أنقول متواتراً من غير استقرار خلاف سابق عليه: كفر عند أكثر النفية، وطائفة من عداهم؛ لأنه إنكار

(١) انظر: استتفى: ٣٨١/٢، البحر: ٥٣٠/٤.

(٢) شرح الروضة: ٢٧/٣، وانظر: أدخل إلى مذهب الإمام أ. د: ص ٢٨٠.

(٣) انظر: مسلم الثبوت وشرحه: ٢٩٦/٢.

(٤) التوضيح: ١٠٢/٢، وانظر: فتح الغفار: ٦/٣.

(٥) التقرير والتجب: ١٥١/٣.

أثبت قطعاً أنه حكم إ - ، خلافاً لمطائفة، قالوا: حجته وإن كان قطعيةً، لكنها نظريةٌ»^(١)، وبعضهم خص ذلك بإع الصحابة، والأكثر من إ نفية على أن غ هم مثلهم قطعية إ اعهم الصريح انقول بالتواتر. وأما السكو ولو كان منقولاً بالتواتر: فلا يكفر منكره عندهم؛ فإنه وإن كان قطعياً، لكن قطعيته نظريةٌ: كمنكر قطعية العام امأ، لا يكفر مع كونه قطعياً، قال التفتازا : «واعلم أن مثل هذا الإ اع يسمى الإ اع السكو ، لا يكون جاحده كافراً، وإن كان هو من الأدلة القطعية، لة العام من النصوص»^(٢). وأما الظني: كما روي بطريق الآحاد، وكل إ اع تلف فيه: كالذي سبقه خلاف مستقر، فلا يكفر منكره بالأو ، وهذا باتفاق، ففي التقرير والتحب : «قال الشيخ صفى الدين ا ندي^(٣) "النهاية": جاحدا كم ا مع عليه من حيث إنه مع عليه بإ اع قطعي لا يكفر عند ا ماه ، خلافاً لبعض الفقهاء، وإ ا قيدنا بالإ اع القطعي؛ لأن جاحدا حكم الإ اع الظني لا يكفر وقافاً»^(٤).

القول الثاني: منكر حكم الإ اع يفسق، ولا يكفر، وهو قول الباقل ، وبعض ا نابلة، وغ هم، وينبغي أن يضاف إليهم الرازي والآمدي: فإ م لا يكفرون منكر الإ اع أصلاً، لكنهم يقرون بأن ما كان من الإ اع حجةً قطعيةً عند غ هم هو عندهم حجةً ظنيةً، فينبغي أن يقال بتفسيق الفه ومنكره: كمنكر الآحاد الظني، ففي التقرير والتحب : «إنكار حكم الإ اع القطعي... وطائفة لا تكفره، وهو معزوا إ بعض اتكلم ، بناء على أن الإ اع حجةً ظنيةً؛ لأن دليل حجته ليس بقطعي، فلا يفيد العلم، فإنكار حكمه ليس بكفر، وإنكار ا كم الثابت الواحد والقياس»^(٥).

القول الثالث: يكفر بإنكار ما كان داخلاً مسمى الإسلام: كالعبادات ا مس ووها، وهو قول الطو غ العامي، وقول الآمدي ومن تبعهم: كبعض ا نابلة. قال الطو : «اختار أن منكر حكم الإ اع إن كان عامياً، كفر مطلقاً، ظنياً كان الإ اع أو قطعياً، إذا كان قد اشتهر الإ اع عليه، وعلمه انكر، واعتقد ر إنكاره، وإن كان عامياً، يفرق ب أنواع الإ اع، ويتصرف الأدلة، يكفر إلا بإنكار مثل الأركان ا مسة، والصلوات ا مس؛ واز أن يقوم الدليل عنده على عدم وجوب ما أنكره»^(٦).

(١) فواتح الر وت: ٢٩٤/٢.

(٢) شرح التلويح: ٩١/٢، وانظر: فتح الغفار: ٤/٣.

(٣) هو أبو عبد ا مد بن عبد الرحيم بن مد، صفى الدين الأرموي ا ندي، ولد با ند عام (٦٤٤هـ)، فقيه، أصو ، متكلم على مذهب الأشعري، أقام بدمشق ح تو ا عام (٧١٥هـ). انظر: الوا بالوفيات: ١٩٧/٣، ١٢٥٢، طبقات الشافعية الكى: ١٦٢/٩، ١٣١٩، طبقات الشافعية: ٢٢٧/٢، ٥١٥، الدرر الكامنة: ١٤/٤، شذرات الذهب: ٦٨/٨، البدر الطالع: ١٨٧/٢.

(٤) التقرير والتحب : ١٥٢/٣.

(٥) السابق: ١٥١/٣.

(٦) شرح الروضة: ١٣٧/٣.

القول الرابع: التفصيل: إن كان الإماع مروباً بطريق الآحاد، أو خفياً لا يعلمه إلا الواص ولو ثبت بالتواتر، فإنه لا يكفر جاحده بالإماع، وأما إن كان معلوماً من الدين بالضرورة يستوي علمه العوام والواص، فيكفر منكروه؛ وسبب إكفاره جاحده للمعلوم من الدين بالضرورة، ما يفضي إلى تكذيب الشرع، وهذا خلاف الإماع في، وهذا القول اختيار عامة من الفقهاء، مثل: القراء، والسبكي، والتفتازاني، وادواوي، والبهاري، وغيرهم^(١).

بعد سرد هذه الأقوال نناقشها في النقاط الآتية:

أولاً: يؤول قول الآمدي إلى حكم إنكار النص القطعي، لا إنكار الإماع؛ لأن الإماع عنده حجة ظنية أصلاً، ولا خلاف كفر من أنكر ما كان داخلياً مسمى الإسلام، فقد خص التفتازاني خلاف غيره، فقال: «وأما الحكم الشرعي مع عليه: فإن كان الإماع ظنياً لا يكفر جاحده، وإن كان قطعياً، فويل: يكفر، وقيل: لا يكفر، وابق أن العبادات المسماة علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقاً، وإلا خلاف غيره»^(٢)، وعليه، فما كان معلوماً من الدين بالضرورة ينبغي إخراجهم من موضع الإماع؛ للاتفاق على تكفيره، وإلا خلاف فيما ليس كذلك مع كونه قطعياً، وظاهر قول الآمدي عدم تكفيره؛ لأن الإماع عنده ثبت بالظن، فما ثبت بالإماع ظن كذلك، ومنكر الظن لا يكفر.

ثانياً: لا ينبغي أن يقال بوجود خلاف تفسيق منكر الإماع القطعي؛ لأن أقله أنه حجة ظنية عند القاطع به، ومنكر الظني فاسق، كمنكر الآحاد، ولذلك لا يجوز الافة الإماع الظني عند أكثر أهل الأصول. ثالثاً: الإماع السكوي لا يكفر منكروه، عند انفية القائل بقطعيته، ولا اتفاق على تفسيق الافة ومنكره؛ لأنه ليس حجة ولا إماعاً أصلاً عند طائفة.

رابعاً: يتفق انفية مع أصحاب التفصيل فيما يأتي:

- ١- يشترط الإماع القطعي نقله بالتواتر، وعدم وجود خلاف فيه: كما سبق خلاف مستقر، وهذا عند الفريفة .
 - ٢- لا يكفر منكر الإماع الظني عند الفريفة .
 - ٣- الإماع القطعي على معلوم من الدين بالضرورة ما يشترك معرفته العوام والواص يكفر منكروه باتفاق الفريفة .
- ويبقى الاختلاف الإماع القطعي على معلوم من الدين بالضرورة، ما يعلمه الواص دون العوام: فانفية يقولون بكفره مطلقاً، وفريق التفصيل لا يكفرونه.

(١) انظر هذه الأقوال: أصول للرازي: ٢٠٩/٤، الإحكام: للآمدي: ٣٦٨/١، واختار الثالث، نفائس الأصول: ٢٧٦٨/٦-٢٧٧١، واختار التفصيل، شرح الروضة: ١٣٦/٣، ١٣٧، رفع الحجب: ٢٦٦/٢، ٢٦٧، واختار ابن الحاجب الثالث، التقرير والتحب: ١٥١/٣-١٥٤، التحب: شرح التحرير: ١٦٧٩/٤-١٦٨٤، واختار التفصيل، فتح الغفار: ٧/٣، شرح الكوكب المنير: ٢٦٢/٢، ٢٦٣، واختار التفصيل، مسلم النبوت، وشرحه: ٢٩٥/٢، أدخل في مذهب الإمام أحمد: ص ٢٨٣، ٢٨٤.

(٢) التلويح: ١٠٢/٢، وانظر: التوضيح: ٩٩/٢، ١٠٠، فواتح الرغبات: ٢٩٤/٢.

وقد قُيِّدَ أن مدار الكفر على تكذيب الشارع، أو الاستخفاف بالدين، ولذلك فالذي نعتمده ما يأتي :

١- لا يكفر منكر الإِماع الطنبي: كما نقول بطريق الآحاد.

٢- لا يكفر منكر الإِماع اختلف فيه، ولو كان قطعياً على رأي البعض: كالإِماع السكو .

٣- يكفر منكر الإِماع على معلوم من الدين بالضرورة؛ للاتفاق على تكفيره، مع أن ملحظ كفره إِماع هو

تكذيب النص القطعي الذي استند إليه الإِماع، وهذا بشرط أن يبلغه ذلك القطعي ويقر بقطعيته، يصير على تكذيبه، كما بينه السبكي^(١).

ويضاف إليه من أنكر إِماعاً تص بعلمه اصة إذا بلغه، وأقر به أنكره؛ لأن مآل الإِماع إِ تكذيب الشرع، وهو مناط الكفر، قال ابن أم ا ج بعد أن حكى قول السبكي إنكار حكم الإِماع ا في: «وهذا يش إ أنه يكفر ا نكر له، إذا اعترف بالعلم به»^(٢).

وكل من أقر بشيء أنه من الشرع أنكره، فإنه يكفر؛ لتكذيبه الشارع، قال السبكي: «وعندي أن أم كلام ا مسألة، وأقر به إ ما مهدناه كلام إمام ا رم "ا هان"، حيث قال: من اعترف بالإِماع، وأقر بصدق ا مع النقل، أنكر ما أ عوا عليه، كان هذا التكذيب آيلاً إ تكذيب الشارع، ومن كذب الشارع، كفر، والقول الضابط فيه: أن من أنكر طريقاً ثبوت الشرع يكفر، ومن اعترف بكون الشيء من الشرع، جحده كان منكراً للشرع، وإنكار بعضه كإنكار كله»^(٣).

المطلب السادس: أمثلة التفسير المجمع عليه.

للتفسر بالإِماع وجوه، منها بيان ا مل به، قال الزركشي: «وقد يقع بيان ا مل بالإِماع»^(٤)، ويسميه ا نفية حينئذ مفسراً، ويكون قطعياً، ففي التقرير والتحب : «ومن ا ذكر ايزان أن ا مل إذا قه البيان الواحد، فهو مؤول قال ا صنف: وهو؛ أي منعه، حق، ولو انعقد عليه؛ أي على أن اراد من ا مل مع بعينه، إ ا ع، فشيء آخر»^(٥).

كما يقع به صيص العام وتقييد ا طلق بالاتفاق، قال الزركشي: «وز صيص عموم الكتاب وكذا السنة اتواترة بالإِماع؛ لأنه لا كن ا طاً فيه، والعام يتطرق إليه الاحتمال، قال الآمدي: لا أعرف فيه خلافاً، وكذا

(١) انظر: رفع ا اجب: ٢٦٧/٢، وبسط القول ذلك، وذكر ا ذاهب، انظر: رفع ا اجب: ٢٦٨/٢-٢٧٦.

(٢) التقرير والتحب : ١٥٢/٣.

(٣) رفع ا اجب: ٢٧٦/٢، انظر قول ا و: ا هان الأصول: ٧٢٤/١، وانظر: البحر ا يط الأصول: ٥٢٦/٤، اثور: ٩١/٣.

(٤) البحر ا يط الأصول: ٤٨٩/٣.

(٥) التقرير والتحب : ٥٣/٣، وانظر: تيسر التحرير: ١٧٨/٣.

حكى الإجماع عليه الأستاذ أبو منصور»^(١).

ومن أمثلة التفسر بالإجماع ما يأ :

أولاً: أمثلة صرف الإجماع للفظ عن ظاهره:

١- قال أ : يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ [المائدة: ٦]^(٢).

ظاهر الآية أمران: الأول: أن الوضوء يكون بعد الصلاة؛ للتعب ب: فتمتم، وهو فعل ماضٍ، والفاء للتعقيب، فيدل ظاهرها على أن الوضوء بعد الصلاة، والثاني: أن الوضوء واجب على كل من أراد الصلاة، ولو يكن دثاً. ولكن كلاً من هذين الظاهرين غ مراد؛ لأن الإجماع قائم على أن الوضوء قبل الصلاة، فيكون التقدير: إذا أرد القيام الصلاة، وهذا ماز في البيان القرآني عن إرادة الفعل بالفعل اسبب عنها، من إقامة اسبب مقام السبب، قال البيضاوي: «أي: إذا أرد القيام إليها... ع عن إرادة الفعل بالفعل اسبب عنها؛ للإجازة، والتنبيه على أن من أراد العبادة ينبغي أن يبادر إليها يث لا ينفك الفعل عن الإرادة»^(٣).

وهذا الإجماع معلوم للعامة واصفة^(٤)، ومستنده أحاديث كثة من قول الله < وفعله، ولا نبالغ إن قلنا: إجماعاً تبلغ التواتر اعنوي دلالتها على كون الوضوء قبل الصلاة، ومن ذلك ما رواه أبو هريرة ط عن الله < قال: «لا يقبل الصلاة أحدكم إذا أحدث ح يتوضأ»^(٥).

كما أن الإجماع قائم على أن الوضوء لا يب على كل قائم الصلاة، بل هو واجب على الحدث الذي يريد الصلاة، قال البيضاوي: «وظاهر الآية يوجب الوضوء على كل قائم الصلاة، وإن يكن دثاً، والإجماع على خلافه... فقيل: هو مطلق أريد به التقييد، وازع: إذا فتمتم الصلاة دث»^(٦)، فيكون قوله: يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا من العام الذي أريد به اصوص^(٧)، وهو ماز قطعاً، يصرف فيه العام عن عمومها اتياد.

(١) البحر ايط الأصول: ٣٦٣/٣، وانظر: العقد انطوم: ٣٠٦/٢.

(٢) انظر هذا اثال : معاي القبول والرد: ص ٧٥٢.

(٣) أنوار الله يل: ٢٩٨/٢، وانظر: إرشاد العقل السليم: ١٠/٣، السراج ان: ٤١٤/١، حاشية القونوي: ٤٠٣/٧.

(٤) انظر: معاي القبول والرد: ص ٧٥٢.

(٥) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب ايل، باب الصلاة: ٢٣/٩، ر ٦٩٥٤، صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب وجوب الطهارة للصلاة: ص ١١٩، ر ٢٢٥/٢، سنن أ داود: كتب الطهارة، باب فرض الوضوء: ص ٣١، ر ٦٠، سنن الترمذي: أبواب الطهارة عن رسول الله <، باب ما جاء الوضوء من الريح: ١١٠/١، ر ٧٦، مسند أ د: ٥٣٢/١٣، ر ٨٢٢٢.

(٦) أنوار الله يل: ٢٩٨/٢، وانظر: لباب التأويل: ١٦/٢، إرشاد العقل السليم: ١٠/٣، السراج ان: ٤١٤/١، حاشية القونوي: ٤٠٤/٧.

(٧) انظر: الكشف والبيان: ٢٤/٤.

ومستند هذا الإجماع السنة أيضاً^(١)، قال البغوي: «وظاهر الآية يقتضي وجوب الوضوء عند كل مرة يريد القيام إلى الصلاة، لكن أعلمنا بيان السنة - وفعل ذلك - أن أراد من الآية: إذا قمتم إلى الصلاة وأنتم على غير طهر»^(٢)، ومن ذلك ما جاء عن عمرو بن عامر: عن أنس ط قال: "كان الذي < يتوضأ عند كل صلاة"، قلت: كيف كنتم تصنعون؟ قال: "زئ أحدنا الوضوء، ما حدث"^(٣).

وقد صلى الذي < الصلوات يوم الفتح بوضوء واحد، ومسح على خفيه، فقال له عمر: لقد صنعت اليوم شيئاً تكن تصنعه؟ قال: «عمداً صنعته يا عمر»^(٤)، قال الشوكا عن هذا الحديث: «وهو مروي من طريق كثيرة باللفاظ متفقة على»^(٥)، وهذا يعبر أنه من اتواتر اعنوي، خاصة إذا أضفت إليه حديث أنس وغيره من الأحاديث الدالة على عدم اشتراط بديد الوضوء على غير الحديث.

وبناء على هذا، فاسأله كل من أمثال السابقة قطعية؛ لأن مستند الإجماع قطعي على أقل تقدير. كما أن قوله: "إلى المرافق"، يقتضي ظاهره أن المرافق داخل الوضوء؛ لأن "إلى" تفيد الغاية، لكن الإجماع على أن "إلى" مصروفة عن ظاهرها وإرادتها "مع"، فيكون المعنى: "مع المرافق"، ومستند هذا الإجماع السنة، قال الشريبي: «وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ [المائدة: ٦]؛ أي معها إن وجدت، وقدرها إن فقدت؛ ما روى مسلم عن أبي هريرة ط صفة وضوء رسول الله <: «إنه توضأ فغسل وجهه فأسبغ الوضوء، غسلى يده اليمين > أشعر العضد»^(٦)، وللإجماع، أو أن "إلى"، الآية < "مع"، كما قوله: < مَنْ أَنْصَرَجَ إِلَى اللَّهِ [آل عمران: ٥٢]، وَبَزَدَكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ [هود: ٥٢]، أو على اليد اليسرى هي حقيقة إن أنكب أزراراً >

(١) انظر: حاشية القونوي: ٤٠٤/٧.

(٢) مع التلخيص: ٢٠/٣.

(٣) صحيح البخاري: كتاب الوضوء، باب الوضوء من غير حدث: ٥٣/١، ٢١٤، سنن داود: كتاب الطهارة، باب الرجل يصلي الصلوات بوضوء واحد: ص ٤٣، ١٧١، سنن الترمذي: أبواب الطهارة، باب ما جاء الوضوء لكل صلاة: ٨٨/١، ٦٠، سنن النسائي: كتاب الطهارة، الوضوء لكل صلاة: ٩١/١، ٩٢، ١٣١، سنن ابن ماجه: كتاب الطهارة وسننها، باب الوضوء لكل صلاة. والصلوات كلها بوضوء واحد: ١٧٠/٢، ٥٠٩، مسند أحمد: ٣٦٤/١٩، ١٢٣٦٤.

(٤) صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب جواز الصلوات كلها بوضوء واحد: ص ١٣٤، ٢٧٧/٨٦، سنن داود: كتاب الطهارة، باب الرجل يصلي الصلوات بوضوء واحد: ص ٤٣، ١٧٢، سنن الترمذي: أبواب الطهارة، باب ما جاء أنه يصلي الصلوات بوضوء واحد: ٨٩/١، ٦١، سنن النسائي: كتاب الطهارة، الوضوء لكل صلاة: ٩٢/١، ١٣٣، سنن ابن ماجه: كتاب الطهارة وسننها، باب الوضوء لكل صلاة، والصلوات كلها بوضوء واحد: ١٧٠/٢، ٥١٠، مسند أحمد: ٦٥/٣٨، ٢٢٩٦٦. وهو عن بريدة بن أبي موسى الأشعري ط.

(٥) فتح القدير: ١٧/٢.

(٦) صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل الوضوء: ص ١٢٦، ٢٤٦/٣٤٤. ولفظه: عن نعيم بن عبد الله الجهمي قال: "رأيت أبا هريرة ط يتوضأ فغسل وجهه فأسبغ الوضوء، غسلى يده اليمين > أشعر العضد، يده اليسرى > أشعر العضد، مسح رأسه، غسلى رجله اليمين > أشعر الساق...".

أرفق، مع جعل "إ" غاية للغسل الداخلة هنا أغيا؛ بقرينة الإماع، والاحتياط للعبادة»^(١).

غ أن هذا الإماع سبقه خلاف مستقر؛ فبعض العلماء يرى عدم وجوب غسل أرفق^(٢)، فيكون هذا الإماع ظنياً؛ إضافة إلى أنه مروي بطريق الآحاد، وأما مستند الإماع؛ وهو السنة فيمكن لها على النذب لا الوجوب.

٢- ومن ذلك السجود لآدم × من قوله - : وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَكِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا [البقرة: ٣٤]، فإن ظاهره أنه سجود عبادة، لكن هذا الظاهر غ مراد بالإماع، قال الرازي: «أعاسلمون على أن ذلك السجود ليس سجود عبادة؛ لأن سجود العبادة لغ الكفر، والأمر لا يرد بالكفر، اختلفوا بعد ذلك على ثلاثة أقوال»^(٣). وأو: أن السجود وجعل آدم قبله، والثا : أنه سجودية وتعظيم، والثالث: أن المقصود اع اللغوي، وهو الانقياد والاضوع، والتحقيق أن اراد السجود بوضع ا بهة على الأرض بقصد تعظيم آدم بغ عبادة^(٤).

ثانياً: أمثلة استبعاد الإجماع لاحتمال وارد على دلالة اللفظ:

فقد يكون اللفظ تملأ ع ، ولو على رأي البعض، فيد الإماع عدم إرادته أصلاً، ومن ذلك:

١- قول ا أ : وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَنْبَى فَاَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتْنٌ وَتَلَّتْ وَرُبِعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُعَدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَنُكُمْ [النساء: ٣].

فإن مفهوم اخالفة حجة عند البعض، وهذه الآية تمل مفهومها اخالف أن من ف الإفساط اليتامى، فلا ل له نكاح أكثر من واحدة، ولكن هذا الاحتمال غ مراد بدليل الإماع، قال القرط : «واتفق كل من يعا العلوم على أن قوله - : وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَنْبَى [النساء: ٣]، ليس له مفهوم؛ إذ قد أعاسلمون على أن من ف القسط اليتامى، له أن ينكح أكثر من واحدة؛ اثنت أو ثلاثاً أو أربعاً، كمن خاف»^(٥).

٢- لفظ فَاجْتَنِبُوهُ ، من قوله - : يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْحَرَمُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ [البقرة: ٢١٩]، فإنه ظاهر الوجوب، ولكنه تمل أن يراد به النذب، ولكن هذا الاحتمال قد انقطع بإماع الأمة على ر ا مر، قال اازن: «أعت الأمة على ر ا مر، وأنه د شار ا، ويفسق بذلك مع اعتقاد رها، فإن استحل، كفر بذلك، وب قتله»^(٦)، وقال الشنقيطي: «واعلم -أولاً- أن دعوى أنه لا برم مطعوم غ

(١) السراج اذ : ٤١٤/١، ٤١٥.

(٢) كالشع ، ومالك، والفراء، والطي، ومد بن اسن الشيبا ، وزفر، وأبو بكر بن داود الطاهري، انظر: جامع البيان: ١٨٣/٨، الكشف والبيان: ٢٦/٤، اماع لأحكام القرآن: ٨٦/٦، لباب التأويل: ١٨/٢، البحر ايط النفس : ٤٥٠/٣، اللباب: ٢٢٠/٧.

(٣) مفاتيح الغيب: ١٩٤/٢، وانظر: اللباب: ٥٢٨/١.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب: ١٩٤/٢، ١٩٥، اللباب: ٥٢٨/١، ٥٢٩.

(٥) اماع لأحكام القرآن: ١٣/٥، وانظر: البحر ايط النفس : ١٧١/٣.

(٦) لباب التأويل: ٢٠٩/١.

الأربعة المذكورة هذه الآية^(١) باطله بإع اسلم ؛ لإع اع يسلم ، ودلالة الكتاب والسنة على ر
 امر، فهو دليل قاطع على ر غ الأربعة، ومن زعم أن امر حلال هذه الآية، فهو كافر بلا نزاع ب
 العلماء»^(٢)، وبناء على ذلك تكون امر رمة قطعاً.

أقول: وما يدل على انقطاع ذلك الاحتمال سوى الإيع القرائن اللفظية اتفة ب فاجتنبوه ؛ كوصف
 امر بأمر جس من عمل الشيطان، وجعلها أداة للشيطان لإيقاع العداوة ب المؤمن ، وغها من آ قوله
 - : إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَيْرِ وَالْإِيمَانِ وَيُضِلُّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْهَوُونَ [الأندة: ٩١]،
 إضافة إ النصوص القطعية الأخرى من الكتاب والسنة.

ثالثاً: أمثلة تخصيص العام وتقييد المطلق بالإجماع:

١- آيات اواريث من مثل قوله أ : يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَزْوَاجِكُمْ لِذَكَرِ مِثْلَ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ [النساء: ١١]، فإن
 عامة كل ولد حر أو عبد، لكنها خصت بالريق، فلا يرث بالإيع، قال الزركشي: «ومن أمثلة ما خص
 بالإيع آية اواريث، خص منها الرقيق، فلا يرث بالإيع»^(٣).

وخصت بالكافر أيضاً، قال ابن عاشور: «وقد أع اسلمون على أنه لا يرث اسلم الكافر، ولا الكافر اسلم»^(٤).

٢- صيص عموم قوله أ : يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ [المعة: ٩]،
 فإن اطاب بلفظ: الَّذِينَ ءَامَنُوا يوجب صلاة امعة على كل مؤمن ذكر أو أنثى، حر أو عبد، غ أن
 الإيع خص هذا العموم بالعبد وارة، فلا ب عليهما صلاة امعة^(٥).

٣- صيص عموم قوله - : الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ [النور: ٢]، فلفظ الزانية والزاني عام
 كل حر وعبد، لكنه خص حق الأمة بقوله أ : فَإِذَا أَحْصَيْنَ فَإِنْ أَتَيْتَ بِفَحِشَةٍ فَعَلَيْتَنَ نَصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ
 مِنَ الْعَذَابِ [النساء: ٢٥]، فجعل حد الأمة نصف حد ارة، كما خص عمومها بالعبد بالإيع على أنه لمد
 نصف حد اصن، ومستند هذا الإيع القياس على الأمة^(٦).

٤- غ أن القرا جعل اثال الأول والثالث من باب تقييد المطلق، فقال: «قلت: هذا تقرير الأصحاب، وعليه،
 أن العام الأشخاص مطلق الأحوال، وكل وارث يرث حال ارية، فما خرج من العموم إلا بعض الأحوال

(١) يقصد قوله أ : قُلْ لَا أَجِدُ مَأْوَِيَّ إِلَىٰ مُحَرَّمَ عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِيسَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا ... [الأنعام: ١٤٥].

(٢) أضواء البيان: ٢٩١/٢.

(٣) الإتيان: ٤٦/٣، وانظر: العقد انطوم: ٣٠٦/٢.

(٤) التحرير والتنوير: ٢٥٩/٤.

(٥) انظر: البحر ايط الأصول: ٣٦٣/٣، وعزا هذا التمثيل إ الص .

(٦) انظر: العقد انطوم: ٣٠٦/٢.

ال ليس اللفظ عاماً فيها، وخروج ما لا يعمه اللفظ ليس صيماً له، وكذلك ا دودون الزنا وغ ه، اللفظ الدال عليهم عام فيهم مطلق أحوام، فكلهم لدون كمال ا د حالة ا رية، فما خرج إلا ما ليس اللفظ عاماً فيه، فلا يكون صيماً، بل تقييد لتلك ا الة ا مطلقة، فليطلب ذه ا مسألة مثلاً غ هذه اثل^(١).

٥- ومن ذلك قوله أ : وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا [آل عمران: ٩٧]، يدل بعمومه على وجوب ا ج على ا ر والعبد، لكن خصصه الإ ا ع بالعبد، فلا ب ا ج عليه، قال النووي: «أعت الأمة على أن العبد لا يلزمه ا ج؛ لأن منافعه مستحقة لسيده، فليس هو مستطيعاً»^(٢)، وقال الشنقيطي: «فلا ب ا ج على العبد، واستدل العلماء على عدم وجوب ا ج على العبد بأمرين: الأول: إ ا ع أهل العلم على ذلك»^(٣).

٦- وقد يدل الإ ا ع على دخول بعض أفراد العام فيه، فتكون تلك الأفراد مرادة قطعاً منه، على قول من يرى أن دلالة العام ظنية على أفرادها، وذلك مثل قوله أ : غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ [الفاتحة: ٧]، فإنه عام كل مغضوب عليه وضال، ويدخل ا غضوب عليهم اليهود دخولاً أولاً قطعياً، وكذلك يدخل النصاري الضال ؛ للإ ا ع على ذلك، قال ابن أ ح ا بعد أن فسرهما بذلك: «ولا أعلم ب ا فسرين هذا ا ف اختلافاً»^(٤).

٧- تقييد إطلاق قول ا أ : يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ [النساء: ٥٩]، فإنه مطلق وجوب طاعة أو الأمر، لكنه مقيد ب ا أمر معصية، قال الشنقيطي: «واعلم أنه أ ع يع ا سلم على أنه لا طاعة لإمام ولا غ ه معصية ا - ، وقد جاءت بذلك الأحاديث الصحيحة الصريحة ا لا لبس فيها ولا مطعن»^(٥).

٨- تقييد إطلاق قوله - : وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا [البقرة: ٢١٨]، فإنه مطلق كل مسروق، لكن الإ ا ع قيده بسرقة أموال غ ا ريب ، قال أبو حيان: «وقد أ ع ا سلمون على جواز السرقة من أموال أهل ا رب، وإسلال خيلهم، وإتلاف مواشيهم، إذا عجز عن ا روج ا إ ا دار الإسلام، إلا أن يصا وا على مثل ذلك»^(٦).

رابعاً: أمثلة بيان المجمل بالإجماع:

١- قال ا لأ دية القتل ا طأ: وَمَا كَانُوا لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحَرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا [النساء: ٩٢]، بينت الآية وجوب أدائها إ أهل ا قتل، لكنها ملّة من حيث من يؤديها؛ هل هو القاتل، أو عاقلته؟ والإ ا ع على ا ا على العاقلة، قال الزركشي: «وقد يقع بيان

(١) العقد ا نظوم: ٣٠٧/٢.

(٢) ا موع شرح ا هذب: للنووي: ٤٠/٧.

(٣) أضواء البيان: ٧٦/٥. ونقل كلام النووي، وأما الدليل الثا فالسنة.

(٤) تفس ا بن أ ح ا : ٣١/١.

(٥) أضواء البيان: ٨٢/١.

(٦) البحر ا يط ا النفس : ١٢/٥.

١- مل بالإِماع: كإِماعهم على أن دية الإِماع على العاقلة، والذي كتاب الإِماع: - فِدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ. [النساء: ٩٢]، و يذكر وجوب الإِماع على العاقلة، فب الإِماع أراد الإِماع^(١).

٢- لفظ "الصلوات"، من قوله أ: حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى [البقرة: ٢٣٨]، مل عددها وإن كان نصاً أ أ ع، وأما بيان عددها، فقد بالإِماع على أ أ س، ومستند هذا الإِماع نصوص كثرة من السنة، قال الرازي: «أ ع اسلمون على أن الصلاة افروضة سنة»^(٢).

٣- لفظ "نفس واحدة"، من قول أ: يَتَأَيَّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ [النساء: ١]، فهو لفظ مبهم بين الإِماع أن أراد به آدم ×، قال الرازي: «أ ع اسلمون على أن أراد بالنفس الواحدة ههنا هو آدم ×»^(٣).

٤- قال أ: - وَإِنْ كَانَتْ رَجُلٌ يُوْرَتْ كَلَنَةً أَوْ أَمْرَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ [النساء: ١٢]، هذه الآية مل نوع الإخوة اقصودين أ: هل هم الأشقاء، أو الإخوة لأب، أو الإخوة لأم؟ واقصود الإخوة لأم بالإِماع، قال السمرقندي: «يع الإخوة من الأم، وقد أ ع اسلمون أن أراد ههنا الإخوة من الأم؛ لأنه ذكر آخر السورة أن للأخت الثلث، ففهموا أن أراد ههنا الإخوة من الأم»^(٤).

٥- قوله أ: وَلَذَرِيَّتٍ ذَرَوًا [الذاريات: ١]، هي الرياح بالإِماع الذي حكاه غ واحد، قال ابن عطية: «والذاريات»، الرياح بالإِماع من اتأوا^(٥)، لكن قال الشري: «والذاريات»؛ أي الرياح تذر التراب وغ ه، وقيل: النساء الوالدات، فإن يذرين الأولاد»^(٦)، وعليه، يكون حكاية الإِماع نظر.

٦- ومثل ذلك لفظ نَنكِحُوا، من قوله - : وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ [البقرة: ٢٢١]، فإراد العقد عليهن بالإِماع، قال الرازي: «وأ ع افسرون على أن أراد من قوله: وَلَا تَنكِحُوا هذه الآية؛ أي لا تعقدوا عليهن عقد النكاح»^(٧).

(١) البحر ايط الأصول: ٤٨٩/٣، وعزا هذا القول إلى بكر الرازي.

(٢) مفاتيح الغيب: ١٢٤/٦.

(٣) السابق: ١٣١/٩.

(٤) ر العلوم: ٣١٣/١.

(٥) ر الوجيز: ١٧١/٥، واهرا سان: ٢٩٦/٥، وقال: «فقوله: "والذاريات": هي الرياح بالإِماع».

(٦) السراج المنير: ٨٤/٤.

(٧) مفاتيح الغيب: ٤٨/٦.

المطلب السابع: اختلاف التنوع والمثال لا ينفي الإجماع.

قد يقع خلاف بين المفسرين العبارة، بينما تؤول تلك العبارات إما مع واحد، وذلك يصلح أن يسمى "اختلاف التنوع"، وهذا لا ينفي الإجماع ولا يؤثر فيه، مادام أنه متفقاً عليه.

كما يقع الخلاف أحياناً التمثيل للعام بذكر بعض أفرادها، وهذا ليس خلافاً حقيقياً؛ لأن أراد هو العام الذي يتناول كل ما ذكره من الأمثلة، وهذا ما نسميه "اختلاف التمثيل"، قال ابن القيم: «وقد يقع كلام السلف تفسد اللفظ العام بصورة خاصة على وجه التمثيل، لا على تفسد مع اللفظة اللغة بذلك، فيه بهاء، فيجعله مع اللفظة اللغة»^(١).

وبناء عليه، فالإجماع على نوع: إجماع على اللفظ، وإجماع على البهاء.

والخلاف الواقع تفسد السلف أغلبه من هذين النوعين، قال ابن تيمية: «اللاف بالسلف تفسد قليل، وخلافهم الأحكام أكثر من خلافهم التفسد، وغالب ما يصح عنهم من اللاف يرجع إلى اختلاف تنوع، لا اختلاف تضاد»^(٢). وفيما يأتي أمثلة على ذلك:

أولاً: أمثلة اختلاف التنوع:

١- الاختلاف تفسد الصراط المستقيم من قوله - : أَهْدَيْنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ [الفاتحة: ٦]^(٣)، فقد تعددت العبارات إجماعاً على أقواله: فقيل: هو الإسلام، وقيل: القرآن، وقيل: رسول الله وصحابه من بعده، وقيل: طريق الحق، وقيل: طريق العبودية، وقيل: طريق الوفاء والرجاء، وقيل: طريق السنة والجماعة، وقيل: طريق الهدى^(٤). لكنها كما قال ابن كثير: «اختلفت عبارات المفسرين من السلف واللفظ تفسد الصراط، وإن كان يرجع حاصلها إلى شيء واحد؛ وهو اتباع الرسول <^(٥)»، وقال: «وكل هذه الأقوال صحيحة، وهي متلازمة؛ فإن من اتبع الله <، واقتدى بالذين من بعده أبكر وعمر، فقد اتبع الحق، ومن اتبع الحق فقد اتبع الإسلام، ومن اتبع

(١) الصواعق أرسله: ٦٩٩/٢.

(٢) مقدمة ابن تيمية: ص ٢٤، وانظر: فصول أصول التفسد: ص ٧١، ٧٢. وانظر: إسن التأويل: ١٨/١. وانظر: توجيه النظر: ٣٨/١.

(٣) انظر هذا المثال: مقدمة ابن تيمية: ص ٢٨، شرح مقدمة ابن تيمية: ص ١١٥، فصول أصول التفسد: ص ٧١. وانظر: إسن التأويل: ١٨/١. وانظر: توجيه النظر: ٣٨/١، ٣٩.

(٤) انظر: تفسد ابن أبي حنيفة: ٣٠/١، مع القرآن: للنحاس: ٦٧/١، الكشف والبيان: ١٢٠/١، ١٢١، النكت والعيون: ٥٩/١، تفسد السمعا: ٣٨/١، مع التأويل: ٥٤/١، بحر الوجيز: ٧٤/١، مدارك التأويل: ٣٧/١، التسهيل: ٤٧/١، البحر المحيط: ١٤٥/١، ١٤٦، تفسد ابن كثير: ٢١٨-٢٢١، اللباب: ٢٠٧/١، ٢٠٨، الدر المنثور: ٧٥/١، إرشاد العقل السليم: ١٨/١، السراج المنير: ١٩/١، فتح القدير: ٢٤/١، التحرير والتنوير: ١٩٠/١، ١٩١.

(٥) تفسد ابن كثير: ٢١٨/١.

الإسلام فقد اتبع القرآن، وهو كتاب وحبله المتين، وصراطه المستقيم، فكلها صحيحة يصدق بعضها بعضاً»^(١).

٢- لفظ "ذكرى"، من قوله أ : وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا [طه: ١٢٤]^(٢)، فقد قيل

تفسه: كذا، كلامي، هداي، موعظ، دبر، الكتب السماوية، ما أنزل الله من الدلائل، الذي مد < ^(٣).

ولا يفى أن أراد بالجميع واحد؛ فالكتب السماوية هي كلامه، وفيها هدايه ومواعظه، ودلائله، وتفاصيل دينه، وهذه الكتب قد بلغها رسل الله أ.

وواضح أن هذين من تنوع العبارة واسمى واحد، وفس عليهما غ ^(٤).

ثانياً: أمثلة اختلاف التمثيل:

١- ما ذكرناه من اختلاف السلف مع القوة من قوله أ : وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ

[الأنفال: ٦٠]، ومع الغضوب عليهم والصال من قوله أ : غَيْرَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الْفَالِةِ [٧]^(٥).

٢- أراد بالنعيم من قوله أ : ثُمَّ لَتَسْتَلْنَ يَوْمَئِذٍ النَّعِيمَ [التكاثر: ٨]^(٦)، فقد قيل تفسه: إنه الماء

البارد، الأمن، الصحة، الخ، النط، البسر والرطب من التمر، شبع البطون، لذة النوم، ظلال المساكن، اعتدال الملق، المال، الفراغ، إرسال الذي مد < ، الإسلام، يسر الشريعة، وقيل غ ذلك^(٧).

والصواب أن النعيم عام كل ما يتلذذ به المرء، وما ذكر أمثلة ذا العام، قال ابن جزي: «وهذه أمثلة،

والصواب العموم كل ما يتلذذ به»^(٨)، فيشمل ما ذكره ه، قال ابن كثر: « لتسألن يومئذ عن شكر ما أنعم

(١) السابق: ٢٢١/١.

(٢) انظر هذا المثل فـس: مقدمة ابن تيمية: ص ٢٦، ٢٧، شرح مقدمة ابن تيمية: ص ١١٦.

(٣) انظر هذه الأقوال : الكشف والبيان: ٢٦٥/٦، الوجيز: ٧٠٧/٢، معاً الذي يل: ٣٠٠/٥، زاد المس: ٣٣٠/٥، مفاتيح الغيب: ١١٢/٢٢،

المع لأحكام القرآن: ٢٥٨/١١، أنوار الذي يل: ٧٥/٤، مدارك الذي يل: ١٠٦/٣، لباب التأويل: ٢٨٥/٤، البحر ايط : النفس : ٢٦٥/٦،

تفسه ابن كثر: ٣٧٧/٩، ر العلوم: ٤١٦/٢، اللباب: ٤١٤/١٣، إرشاد العقل السليم: ٤٨/٦، السراج الذي : ٥٤٢/٢، فتح القدير: ٣٩١/٣،

حاشية القونوي: ٤٤٧/١٢، روح الباء : ٢٧٦/١٦.

(٤) ومن ذلك لفظ "تبسل"، من قوله أ : وَذَكِّرِيْهِ أَنْ تُبَسِّلَ نَفْسٌ يَمَّا كَسَبَتْ [الأنعام: ٧٠]، فقد فسرت ب: ترن، وزي، وتؤخذ، وتسلم،

وكلها غ واحد، انظر: توجيه النظر: ٣٩/١. وانظر: فصول أصول التفسه : ص ٧٢.

(٥) راجع: ص ٢٥٠-٢٥٤.

(٦) انظر: شرح مقدمة ابن تيمية: ص ١١٧.

(٧) انظر هذه الأقوال : جامع البيان: ٦٠٢/٢٤-٦١١، تفسه ابن أ ح : ٣٤٦٠-٣٤٦٢، الكشف والبيان: ٢٧٨/١٠-٢٨٢، النكت والعيون:

٣٣٢/٦، تفسه السمعا : ٢٧٦/٦، معاً الذي يل: ٥١٩/٨-٥٢١، مفاتيح الغيب: ٧٨/٣٢، المع لأحكام القرآن: ١٧٦/٢٠، لباب التأويل:

٢٨٧/٧، البحر ايط : النفس : ٥٠٦/٨، تفسه ابن كثر : ٤٤٥/١٤-٤٥٠، اللباب: ٤٨٢/٢٠، الدر المنثور: ٦٢١/١٥-٦٣٨، السراج الذي :

٦٧٨/٤، التحرير والتنوير: ٥٢٤/٣٠.

(٨) التسهيل: ٦٠٦/٢.

أ به عليكم، من الصحة والأمن والرزق وغ ذلك، ما إذا قابلتم به نعمه من شكره وعبادته»^(١)، وقال أبو حيان: «الظاهر العموم النعيم؛ وهو كل ما يتلذذ به من مطعم ومشرب ومفرش ومركب، فأؤمن يسأل سؤال إكرام وتشريف، والكافر سؤال توبيخ وتفريع»^(٢)، ولذلك جاء عن بعض السلف أ ما كل ما أنعم أ به على أراء^(٣). فهذه أمثلة لاختلاف التمثيل الذي لا يؤثر إلا ع على أ ع العام اتفق عليه، وقس عليها غ ها^(٤).

المطلب الثامن: إحداه قول آخر.

إذا اختلف افسرون على قول ، أو ثلاثة أو أكثر، فهل وز إحداه قول ثالث أو رابع؟ يبحث الأصوليون ذلك مسألة إحداه قول ثالث بعد اختلاف العلماء على قول ، و ذلك أقوال: القول الأول: رم إحداه قول ثالث مطلقا، وهو قول أكثر الأصولي ، ومنهم أ نفية. لكن بعض أ نفية خص ذلك بإ ع الصحابة، قال صدر الشريعة: «إذا اختلفت الصحابة قول يكون إ عا على نفي قول ثالث عندنا، وأما غ الصحابة، فكذا عند بعض مشائنا، وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة رضي أ عنهم؛ إذ لا وز أن يظن م أ هل أصلا»^(٥). ولكن أكثر أ نفية على أن هذا التفصيل جار إ ع الصحابة وغ هم، فإن أ عت الأمة عصر على قول ، فلا وز إحداه ثالث^(٦). ومن حجج أصحاب هذا القول: أن اختلاف الأمة على قول أو ثلاثة إ ع على عدم جواز غ ا، وإ ع الأمة حجة. القول الثاني: إن رفع القول الثالث الأقوال السابقة حرم إحداه، وإن يرفع فيجوز القول به، وهو مذهب الرازي، والطو والآمدي والبيضاوي وابن أ اجب^(٧).

(١) تفس ابن كئ : ٤٤٥/١٤.

(٢) البحرا يط النفس : ٥٠٦/٨، وانظر: روح اعا : ٢٢٥/٣٠.

(٣) ومنهم قتادة، انظر: تفس ابن أ حا : ٣٤٦٠/١٠.

(٤) انظر: الصواعق ارسلة: ٧٠٠/٢. وانظر: مقدمة ابن تيمية: ص ٣١، ٣٢، شرح مقدمة ابن تيمية: ص ١١٦، ١١٧، فصول أصول النفس : ص ٧١، ٧٢. وانظر: اسن التأويل: ١٨/١، ١٩. وانظر: توجيه النظر: ٣٩/١.

(٥) التوضيح: ٩٢/٢.

(٦) انظر: التقرير والتحب : ١٤١/٣، ١٤٢، فتح الغفار: ٨/٣، تيس التحرير: ٢٥٠/٣.

(٧) هو أبو عمرو عثمان بن عمر بن أ بكر، مال الدين، اعراف باين أ اجب نسبة إ عمل أبيه، أصو ، فقيه مالكي، مقرئ، من كبار علماء العربية، كردي الأصل، ولد صر عام (٥٧٠هـ)، مات بالإسكندرية عام (٦٤٦هـ). انظر: وفيات الأعيان: ٢٤٨/٣، ٤١٣، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار: للذه : ٦٤٨/٢، ٦١٧، الوا بالوفيات: ٣٢١/١٩، ٧٦٣٠، الديباج اذهب: ٨٦/٢، ٦، البلغة: ص ١٤٣، ٢٢٠.

القول الثالث: وز إحداهن القول الثالث مطلقاً، وهو عن بعض النفية وبعض الظاهرية^(١).
والأكثر اختاروا الثاني^(٢)، وري هذا للاف إحداهن قول رابع، وخامس، وهكذا.
وقل مثل ذلك اختلاف المفسرين، والذي تار التفصيل، وهو أن يقال: لا لمو الأمر من أن تكون الأقوال
السابقة معتمدة على دليل معتد به أو لا؟
فإن كانت عن دليل، فلا يعتد خالفة ذلك القول، ومثال ذلك ما تقدم لفظ "سجيل"، من الأقوال:
قال ابن زيد: هو ماء الدنيا، وقيل: ر من اواء، وقيل: هو جهنم نط سج، وقيل: هو ا بال السماء ال
أشار إليها بقوله: *وَيُنَزَّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَنَ جِبَالٍ فِيهَا مِن بَرَدٍ* [النور: ٤٣]، فقد تقدم أن هذه الأقوال غلط، كما ذكر
الطائي، والسمي^(٣).
وإن كانت الأقوال النفس مبنية على دليل، فيختار فيها قول الأمدي ومن معه؛ معه القول باواز،
والقول بانع^(٤)، فلا وز إحداهن قول رافع للأقوال السابقة: كما لفظ القرء؛ فهو إما ا يض وإما الطهر، ولا
ثالث ما؛ لأنه يرفع القول.
وإن يرفع القول، فيجوز إحداهن؛ لأن قول السابقة ليس حجة مع الاختلاف، وإا ا حجة للكتاب
والسنة وإاع الأمة، وليس شئ من ذلك.
وذا يكون قد الكلام النفس القطعي استفاد من دليل، وبأ بعده الفصل الثالث النفس القطعي
استفاد من القرائن.

(١) انظر: استتصفي: ٣٨٢/٢، ا صول: للرازي: ١٢٧/٤-١٣٠، الإحكام: للآمدي: ٣٥٠/١، شرح الروضة: ٨٨/٣-٩٤، التوضيح: ٩٣/٢، ٩٤
وقال عنه: «كلام غ مفيد»، معراج انهاج: ٩١/٢-٩٤، رفع ا اجب: ٢٢٧/٢-٢٢٩، التلويح: ٩٣/٢، وعده ادعاءً باطلاً، البحر
ا يط الأصول: ٥٤٠/٤-٥٤٣، التقرير والتحب: ١٤١/٣، وعزا انع ا الأكثر، التحب: شرح التحرير: ١٦٣٨/٤، ١٦٣٩، تيس التحرير:
٢٥٣-٢٥٠/٣، فواتح الروت: ٢٨٦/٢، وب أن مذهب ا نفية أنه لا وز إحداهن قول ثالث، إرشاد الفحول: ٤٠٩/١، ٤١٠، ادخل إ
مذهب الإمام أ د: ص ٢٨٢.

(٢) انظر: استتصفي: ٣٨٢/٢، ا صول: للرازي: ١٢٧/٤-١٣٠، الإحكام: للآمدي: ٣٥٠/١، شرح الروضة: ٩٤/٣، التوضيح: ٩٣/٢، ٩٤،
معراج انهاج: ٩١/٢-٩٤، رفع ا اجب: ٢٢٧/٢-٢٢٩، التلويح: ٩٣/٢، البحر ا يط الأصول: ٥٤٢/٤، التحب: شرح التحرير:
١٦٣٨/٤، ١٦٣٩، ادخل إ مذهب الإمام أ د: ص ٢٨٢.

(٣) راجع: ص ٢٢١.

(٤) انظر: معايي القبول والرد: ص ٧٦٢، ٧٦٣، واختار هذا التفصيل.

الفصل الثالث

التفسير القطعي المستفاد من القرائن

تقدم الفصلين السابقين بحث النفس القطعي الذي يستفاد من اللفظ ذاته، والنفس القطعي الذي يستفاد من أدلة الشرع: الكتاب، والسنة، والإجماع، غير أن هناك وسيلة أخرى لاستفادة النفس القطعي: هي القرائن، ففي نصوص الأصول - وهو ما يهتمون بالتقعيد لأصول الاستنباط والدلالة - قد التنويه بأهمية القرائن تنبيه مع الألفاظ، وتقوية دلالاتها، كما قد عندهم وعند المفسرين تطبيقات على النفس المستفاد من القرائن، وأمثلة على الترجيح بالأقوال اعتماداً عليها.

ومع أن التفاسير وكتب علوم القرآن مليئة بذكر القرائن وتطبيقاتها، لكن أجد تأصيلاً ما عندهم، وإنما يستفاد ذلك من كلام علماء أصول الفقه، فنستقي من كلامهم ما يعنى على بيان ضوابط النفس القطعي للقرآن بالقرائن، وألتمس كتب النفس أمثلة على تلك الضوابط، كما أستفيد من تلك الأمثلة للمفسرين بناء تلك الضوابط وديدها.

ويتضمن هذا الفصل ما بحث الآتية:

المبحث الأول: تعريف القرائن وأنواعها.

المبحث الثاني: التفسير القطعي الذي دلّ عليه سبب النزول القطعي.

المبحث الثالث: التفسير القطعي الذي دلّ عليه السياق.

المبحث الرابع: التفسير القطعي الذي دلّ عليه العقل.

المبحث الأول: تعريف القرائن وأنواعها.

إنّ الدليل التفسيري هو الذي يبيّن مراداً من القرآن، والقريّة هي التي إراد أيضاً، لكن ما يميزها عن الدليل، ولا بد من تعريفها وبيان الفرق بينها وبين الدليل، والقرائن التي يستفاد منها التفسير القطعي، وذلك ما طالب الآتيه:

المطلب الأول: تعريف القريّة لغةً.

المطلب الثاني: تعريف القريّة اصطلاحاً.

المطلب الثالث: أقسام القرائن.

المطلب الرابع: الفرق بين القريّة والدليل المراديين في هذا البحث.

المطلب الأول : تعريف القرينة لغةً.

القرينة مشتقة من مادة "قَرَنَ"، وهذه المادة تأ على معان:

الأول: القَرْنُ: الجمع والضمُّ، والشَّدُّ والوصل:

فالقَرْنُ: ا مع ب شيئين وضم أحد ا إلى الآخر، ومن ذلك القران: وهو ا مع ب ا ج والعمره ا حرام واحد، وا مع ب التمرتين الأكل فالرجل قَرُون، والقَرنان: الديوث الذي ضم إليه آخر قرينته؛ أي زوجته، وأقْرَنَ: رمى بسهمين فكأنه ضم سهماً إلى آخر الرمي، وأقْرَنَ: ع البع ين حبل واحد، والقَرْنُ: ا صلة من الشعر والصوف مع ليفزل، وجاءوا قُرَانِي؛ أي تمع ضد فرادى، والقَرُون من الإبل: ا مع ب لمين حلبة، وا تلقي بعرها تمعاً مع بعضه، وا إذا جرت عت يديها ورجليها، وا قرون من أسباب الشعر: ما اجتمعت فيه ثلاث حركات بعدها ساكن، وقَرَنَ للسائل: ع له ب بع ين العطاء، والقَرْن: ا عبة الصفة تضم إلى أخرى كبة.

والقَرْنُ أيضاً: شد الشيء إلى الشيء ووصله به، وهذا مع ا مع أيضاً، يقال: قَرَن ا ج بالعمره قراناً: وصلها به، والقرينة: الناقة تشد إلى أخرى و مع معها بل يسمى القَرْن والقران، والقرين الأس؛ لأنه يشد بل يسمى القران، ومنه قوله أ عن الشياطين اسخرين لئ ا سليمان × : وَأَخْرَيْنَ مُقَرَّبَيْنِ فِي الْأَصْفَادِ [ص: ٣٨]، والقَرْن: اتصال طرفي ا اجبين، والرجل أقْرَنُ؛ أي بين قَرْن ا اجبين^(١).

الثاني: القَرْنُ: الطَّرَف الناتئ، والبارز من كل شيء:

ويسمى قُرنة، ومنه القَرْن للشاة والبقر، يقال: كبش أقْرَنُ، له قَرنان، سمياً بذلك؛ لوز ا، وبه يسمى موضع القَرنين من رأس الإنسان، والقَرْنُ: الذؤابة من الشعر تشبيهاً ا بقر الشاة، والقَرْنُ: رأس الرحم وما تنأ منه، والقطعة تنفرد من ا بل، وأعلى ا بل، وأعلى الشمس، وحية قرناء: ا متان رأسها كأنهما قَرنان، وأقْرَن ر ه: رفعه^(٢).

الثالث: المَقَارَنَةُ: المصاحبة والمقاربة:

يقال القَرِين لصاحب امرء، وا مع أقْران، والقَرِين: ا ملك اوكل بالآدمي، ومنه قوله أ : وَقَالَ قَرِينُهُ هَذَا مَا لَدَيَّ عِتَدٌ [ق: ٢٣]، والقَرِين: الشيطان؛ لأنه لا يفارق الإنسان، ومنه قوله - : قَالَ قَرِينُهُ رَبَّنَا مَا أَطْعَمْتُهُ وَلَكِنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ [ق: ٢٧]، وعليه فالقَرِين يكون ا والشر، والقَرُون، والقَرُونَةُ، والقَرِينَةُ، والقَرِين: نفس الإنسان، كأنهما تصاحبان، وقَرِينة الرجل: امرأته؛ صاحبتة إياها، والقران: الزوج.

(١) انظر: الع : ١٤١/٥، ١٤٢، مقاييس اللغة: ٧٦/٥، اُحْكَم: ٣٦٤-٣٦٧، لسان العرب: مج ٥، ج ٣٦٠٩/٤٠، اصباح ا ن : ٦٨٦/٢،

٦٨٧، القاموس ا يط: ٢٥٤/٤، تاج العروس: ٥٣٠/٣٥-٥٥٢.

(٢) انظر: الع : ١٤٠/٥، مقاييس اللغة: ٧٧/٥، اُحْكَم: ٣٦١/٦-٣٦٤، لسان العرب: مج ٥، ج ٣٦٠٧/٤٠-٣٦١٠، اصباح ا ن : ٦٨٦/٢،

القاموس ا يط: ٢٥٣/٤، ٢٥٤، تاج العروس: ٥٢٨/٣٥، ٥٢٩، ٥٣١، ٥٤٠.

والقَرين: القريب، ومنه أُقِرْنَةُ: ا بال الصغار يدنو بعضها من بعض، سميت بذلك لتقاربا، ودور قرائن: يستقبل بعضها بعضاً، ولا ريب أن صاحبة مع القرب^(١).

الرابع: الإقْران: الإطاقة للشيء، أو الضعف عنه:

يقال: أُقِرْنَ للأمر، وأُقِرْنَ عليه، أطاقه وقوي عليه، ومنه قوله - : وَمَا كُنَّا لَهُ مُقَرِّينَ [الزخرف: ١٣]، يقال: فلان إذا جادَبته قَرينته وقربنه قَهَرها؛ أي إذا قُرنت به الشديدة غلبها، وإذا ضم إليه أمر استطاعه وأطاقه. ويقال: أُقِرْنَ عن الأمر: ضعف عنه ضد الأول، وأُقِرْنَ عن الطريق: عدل عنها؛ لأنه ضعف عن سلوكها، وأُقِرْنَ: عجز عن القيام بأمر ضيعته، وهو الذي يكون له إيل أو غنم ولا مع له عليها، ولا ساقى ا، فلا يستطيع القيام بشأ^(٢).

الخامس: القَرْنُ: أوّل الشيء وطَرَفُه:

فالقَرْن: أوّل الفلاة، وقَرْنُ الشمس: أو ا عند الطلوع، وأوّل شعاعها، ومن ا از قَرْن القوم: سيدهم؛ لأنه أو م وا قدم فيهم، وقُرنة السيف والرمح طرفهما^(٣).

وقد أرجع بعض الباحث هذه اعا كلها إ مع صاحبة؛ لأنّ ا مع والضم فيه نوع مصاحبة، والناتئ من شيء، وأوّل الشيء كلا ا مصاحب له، وكذلك الإطاقة للشيء والضعف عنه فيها هذا ا ع بشيء من التأويل؛ لأنّ ا طيق للشيء مصاحب له حال العجز عنه، والقدرة عليه، وبناء عليه، اختار أنّ القرينة الاصطلاحية مشتقة من مع صاحبة؛ لأنها لا بد أن تصحب شيئاً لتدلّ عليه^(٤). و هذا نظراً؛ فإنّ الأو أن يقال: إنّ ذه اادة أصليين:

الأوّل: ع شيء إ آخر وضمه إليه: وإليه يرجع مع صاحبة؛ فالصاحب مضموم إ صاحبه، وكذلك أول الشيء؛ فإنه موع مع أصله ومضموم إليه وموصول به، وكذلك ا طيق للشيء؛ فإنه موع به حال القدرة عليه، وذا جعل ابن فارس مع صاحبة، ومع الإطاقة من مع ا مع^(٥).

الثاني: البارز من الشيء والناتئ عنه.

وعلى هذا جرى ابن فارس حيث جعل ذه اادة أصليين، فقال: «أحد ا يدلّ على ع شيء إ شيء، والآخر شيء يتأ بقوة وشدة»^(٦).

(١) انظر: الع : ١٤٢/٥، ١٤٣، مقاييس اللغة: ٧٧/٥، اُحْكَم: ٣٦٣/٦-٣٦٦، لسان العرب: مج ٥، ج ٣٦٠٩/٤٠، ٣٦١٠، ٣٦١١، اصباح ا ن : ٦٨٦/٢، القاموس ا يط: ٢٥٣/٤، ٢٥٤، تاج العروس: ٥٣٠/٣٥، ٥٣٢، ٥٤١، ٥٤٣، ٥٤٨.

(٢) انظر: الع : ١٤٣/٥، مقاييس اللغة: ٧٦/٥، اُحْكَم: ٣٦٦/٦، ٣٦٧، لسان العرب: مج ٥، ج ٣٦١٣/٤٠، اصباح ا ن : ٦٨٧/٢، القاموس ا يط: ٢٥٤/٤، تاج العروس: ٥٤٥/٣٥.

(٣) انظر: اُحْكَم: ٣٦٢/٦، لسان العرب: مج ٥، ج ٣٦٠٨/٤٠-٣٦١٠، القاموس ا يط: ٢٥٣/٤، تاج العروس: ٥٢٩/٣٥.

(٤) انظر: القرائن عند الأصولي : ٣٤/١، ٣٥.

(٥) انظر: مقاييس اللغة: ٧٧/٥.

(٦) السابق: ٧٦/٥.

لكن نزيد القول: إنَّ هذا الأصل الثَّالث لا يبعد أن يرجع إلى الأصل الأول؛ فإنَّ الشاخص من شيء مضموم إلى أصله، وموصول به، ومشدود إليه؛ لأنه جزء منه، وعلى هذا فيمكن إرجاع مادة "قرن"، إلى ضم الشيء إلى غيره ووصله به.

والقول بأنَّ الضعف عن الشيء فيه مع صاحبه بعيد؛ فإنَّ من لا يقوى على فعل شيء فإنه لا أنه يصاحبه، اللهم إلا أن يقال: إنه انضم إليه عندما حاول فعله والقيام به: كالعاجز عن ضيعته، فإنه أول القيام بشئ ما، وضم أمرها إليه، فإنه يعجز عنه.

فالنسب بالاصطلاح هو الضم والمع؛ لأنَّ القرينة لا تكون مصاحبة للفظ الذي تبين معناه دائماً قبل ضمها إليه: كأسباب النزول مثلاً؛ فإنها مستقلة عن النص المبين، وإنما القرينة تضم إلى ذلك اللفظ والمع به؛ ليستدلَّ على تبيينه، وقد تكون مصاحبة له أصلاً: كالسياق، وقد لا تكون، لكنها بعد ضمها إلى اللفظ، ومعها به تغدو مصاحبة له، وإلهذا يشهد كلام ابن قاضي البلي: «ولنا ألفاظٌ نقطع دلوها فردها، وتارةً بانضمام قرائن»^(١). ويؤيد ذلك أن أكثر ما اذكره مادة "قرن"، هي مع المع والضم، وأنهم قد يطلقون لفظ القرينة على الدليل المستقل من نصوص القرآن والسنة والإجماع مع أنها ليست مصاحبة للنص المبين، وقد يطلقون لفظ الدليل على القرينة أيضاً، وذلك من باب التجوز؛ لأنَّ الجمع بينهما أن كلاهما يضم إلى النص لتأجيد البيان لبينه.

المطلب الثاني: تعريف القرينة اصطلاحاً.

أجد ما تعريفاً عند علماء علوم القرآن، ولكن ورد ما عند غيره هم تعريفات تلف باختلاف الفن، والوظيفة التي تؤديها، وقد تطرق إلى علماء الأصول الباحثون دلالات الألفاظ وبيان معانيها، وهم أقرب ما يكون إلى ثنا الذي هو بيان مع القرآن، فإنه ذكروها مواضع متفرقة، فعرفوها تارةً تعريفاً قاصراً على الزئية التي يبحثوا، وتارةً أخرى ذكروا فائدتها ووظيفتها، وعلى أي حال، فإنهم يعرفوها تعريفاً جامعاً لكل أنواعها الواردة الأبواب المتفرقة من وثهم، وكذا فعل غيره من علماء العربية، وعلوم القرآن^(٢).

وقد نبه الزركشي إلى أنَّ الأصولية يعرفوا القرينة بشكل تام، فقال: «يتعرضوا لضابط القرائن»^(٣)، ويرى محمد بن عبد العزيز المبارك أنَّ العلة ذلك إنما هو صعوبة تعريفها وذكر ضوابطها^(٤).

كما يؤخذ ذلك من قول ابن جرير: «أنَّ العلوم الأصلية على حكم العادات وجدناها مرتبة على قرائن الأحوال، وهي لا تنضبط انضباطاً دودات دودها... ولو رام واحد العلوم ضبط القرائن ووصفها لا تتميز به

(١) التحب: شرح التحرير: ٧١٣/٢.

(٢) القرائن عند الأصولية: ٥٤/١، حيث يذكر الدكتور المبارك أنَّ الأصولية يعرفوها تعريفاً جامعاً.

(٣) البحر المحیط: الأصول: ٢٦٦/٤، وانظر: القرائن عند الأصولية: ٥٤/١.

(٤) انظر: القرائن عند الأصولية: ٥٥/١.

عن غها، د إ ذلك سبيلاً، فكأنها تدق عن العبارات، وتأ على من أول ضبطها^(١)، وقول المازري^(٢): «لا يكن أن يشار إليها بعبارة تضبطها»^(٣)، وإنما يصعب ديدها؛ لقيامها بوظائف متعددة: من بيان المل، والصرف إ الماز، وتقوية مع الألفاظ وثبو؛ ولانقسامها إ أقسام عديدة من حيثيات تلفة، هذا ما يراه الدكتور المازري^(٤).

وفي هذا نظرٌ من وجوه:

الأول: إن تعدد الأقسام والوظائف للمعرف لا نع من تعريفه؛ فأقسام التفسير الكثيرة ما به مأثور ورأي، وب لغوي وفقهي وبيا، وب موضوعي و لميلي إ غ ذلك نع من تعريفه، وكذلك أقسام أدب النبوي نع من تعريفه، وكذلك تعريف أدب الصحيح، والضعيف مع كثرة أقسام كل كما لا فى، خاصة إذا كانت كثرة الأقسام لتعدد الاعتبارات، فترجع القرائن إ سة أقسام أساسية باعتبارات س^(٥)، وقل مثل ذلك تعدد الوظائف، بل هي أسهل؛ فإنها عندهم ثلاث: بيان اراد بالدليل، وتقوية دلالة على اراد، وتقوية ثبوته. الثاني: إن عبارة اوب إنما هي قرائن الأحوال، وهي القرائن غ اللغوية ابطة بالكلام و تكلم واخاطب، وهي ارادة بالقرائن اعنوية؛ فإن الزركشي جعل اعنوية مقابلة للغوية^(٦)، وهذه لا يكن ضبط نوعها وعددها كما هو بين، ولذلك قال الزركشي: «وأما القرائن اعنوية، فلا تنحصر»^(٧)، وعلى هذا مل كلام اوب، وقول المازري أيضاً.

الثالث: إن يكن ضبط القرائن بعددها، فإنه يكن ضبطها با د، ا فيها قرائن الأحوال، فتعرف بأنها: ما يط بالكلام و تكلم واخاطب من الأمارات غ اللغوية الدالة على اراد. الرابع: إن السبب عدم تعريف الأصولي ا هو وضوحها كما يظهر من وثهم؛ فقد كانت واضحة عندهم من حيث اراد ا ووظيفتها وأثرها، ولذلك حدودها بعض البحوث و واضع دود واضحة كما سيظهر تعريفها، حتى أن الدكتور المازري يقر بذلك حيث قال: «أن مصطلح القرينة- وإن كان يصعب ديدها كما سبق- إلا أن اراد به مسائل الأصولية اختلفة كان ظاهراً جلياً للمطلع عليها والباحث فيها، وعليه، فإن

(١) إ هان الأصول: ٥٧٤/١، ٥٧٥، وانظر: القرائن عند الأصولي: ٥٥/١.

(٢) هو أبو عبد امد بن علي بن عمر التميمي المازري، نسبة إ مازر [بفتح الزاي وكسر ها]، وهي بلدة زيرة صفلية، ولد سنة (٥٤٣هـ)، كان دئاً، أصولياً، فقيها مالكيأ، أدبياً، متكلمأ، وله نظر الطب، تو با هدية سنة (٥٣٦هـ). انظر: وفیات الأعيان: ٢٨٥/٤، ٦١٧، تاريخ الإسلام: ٤٢٥/٣٦، ٣٠٢، الوالوفيات: ١١٠/٤، ١٦٨٢، الدياج اذهب: ٢٥٠/٢، ٧٣، النجوم الزاهرة: ٢٦٢/٥.

(٣) البحر ايط الأصول: ٢٦٦/٤، وانظر: القرائن عند الأصولي: ٥٤/١.

(٤) انظر: القرائن عند الأصولي: ٥٧/١، ٥٨.

(٥) وأرجعها الدكتور المازري إ ست، وانظر: القرائن عند الأصولي: ١٠١/١.

(٦) انظر: إ هان علوم القرآن: ٢١٤-٢١٦.

(٧) السابق: ٢١٤-٢١٦.

الأصولي يكونوا عاجزين عن تعريف هذا المصطلح، بل لعلهم أرادوا أن تعريفه قد جامع مانع قد يسبب بعض اللبس والغموض للمطلع على مصنف م»^(١).

وخشية اللبس لا نع من التعريف أيضاً، فكم من تعريف تُلَف فيه، وأورد عليه إشكالات! ولكن ذلك نَع منه. فالعلة إذن وضوحها عندهم، والاكتفاء بتعريفها كلّ مبحث على حدة، أو بيان إرادته أمله دون تطرق إلى تعريفها تلك الباحث. ولتعريفها تعريفاً يتفق مع ثنا نستخلص من كلامهم ما يليق به، وذلك باستعراض وظيفة القرينة وفائدتها فيما يتعلق بنفس القرآن الكريم.

أولاً: القرائن تصرف اللفظ عن ظاهره:

إن اللفظ يفسر عنه الحقيقي الذي وضع له شرعاً أو لغةً، لكنه قد يصرف عن هذا المعنى إزاء علاقة بينه وبين الحقيقي، ولا يوز صرفه إلا أن يدلّ دليلٌ على وجوب هذا الصرف؛ بأن يدلّ على استحالة إرادة المعنى الحقيقي، وهذا الدليل يسمى "قرينة"، قال القراء معرض الكلام عن إثبات إزافه: «والقرينة هي الأمانة المرشدة للسامع أن تكلم أراد إزافه»^(٢)، وقال الزركشي: «إزافه تاج في العلاقة والقرينة: فالعلاقة هي إزافه للاستعمال، والقرينة هي إزافه للحمل، فأما القرينة: فلا بد للمجاز من قرينة نَع من إرادة الحقيقة عقلاً، أو حساً، أو عادةً، أو شرعاً»^(٣).

فالقرينة هنا تع: العلامة الدالة على عدم إرادة المعنى الحقيقي من اللفظ، وأن إرادته مع المعنى، وهذا الاستعمال مشترك بين الأصوليين والمفسرين، قال الزركشي معرض بيان إزافه والظاهر: «والرافع لذلك الاحتمال قرائن لفظية ومعنوية، واللفظية تنقسم إلى متصلة ومنفصلة، أما متصلة فنوعان: نوع يصرف اللفظ عن الاحتمال الذي لولا القرينة حمل عليه، ويسمى صيباً وتأويلاً، ونوع يظهر به إرادته من اللفظ ويسمى بياناً... وأما اللفظية انفصلة فنوعان أيضاً: تأويلٌ وبيانٌ، وأما القرائن معنوية فلا تنحصر»^(٤)، وقال ابن عاشور: «لأن القرينة إزافه هي من علامات إزافه، هي القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي»^(٥).

ثانياً: القرائن تبين المجمل:

(١) القرائن عند الأصولي: ٥٨/١.

(٢) نفائس الأصول: ٨٧٥/٢، وانظر: القرائن عند الأصولي: ٦٣/١.

(٣) البحر الرطّب: الأصول: ١٩٢/٢، وانظر: التنقيح: ١٣٩/١، ١٤٠، التوضيح: ١٦٩/١، التلويح: ١٦٩/١، ١٧٠، إرشاد الفحول: ١٤٧/١، ١٤٨، القرائن عند الأصولي: ٦٣/١، وانظر: الصواعق المرسلة: ٢٠١/١.

(٤) إلهان علوم القرآن: ٢١٤-٢١٦.

(٥) التحرير والتنوير: ٩٩/١، وانظر: معجم أصول الفقه: الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٨ م: ص ٢٢١.

قد يستعان بالقرينة على بيان خفي الدلالة، وتوجيه الشكل، وتعريف اراد من اتمل، وذا اء استعمالها العلماء أيضاً معرض اديث عن دلالة الألفاظ، قال الباجي^(١): «القرينة إنما هي ما يبين مع اللفظ، وذلك يكون ما يوافق اء افسر واثله، ولا يكون ما يضاده و الفه»^(٢)، وقال ابو: «صغ الكلام تنقسم إ نصوص و تملات: فأما النصوص على مذهبنا فتستقل بأنفسها إثارة اءا ، وأما ا تملات فلا تستقل درك اراد منها حتى تقترن ا قرينة من حال أو مقال تقتضي قيق اراد ا»^(٣)، وعلى هذا نص الزركشي اذكور آنفاً: «والرافع لذلك الاحتمال قرائن لفظية ومعنوية، واللفظية تنقسم إ متصلة ومنفصلة، أما ا متصلة فنوعان: نوع يصرف اللفظ إ ء الاحتمال الذي لولا القرينة مل عليه ويسمى صيصاً وتأويلاً، ونوع يظهر به اراد من اللفظ ويسمى بياناً... وأما اللفظية ا منفصلة فنوعان أيضاً: تأويل وبيان، وأما القرائن ا معنوية، فلا تنحصر»^(٤).

ثالثاً: القرائن تقوي دلالة النص على معنى:

إن من النصوص ظواهر دلالتها ظنية؛ لتطرق احتمال قريب إليها؛ وهو ما نشأ عن دليل، فإذا انضمت إ اللفظ قرائن قوية تدل على أن اراد مع ، ونفت تلك الاحتمالات أصلاً صارت دلالة اللفظ على ذلك اء قطعية، وقد لا تكون تلك القرائن قوية إ تلك الدرجة، ولكنها تؤكد ذلك اء وتزيد النفس طمأنينة بأنه اراد من باب غلبة الظن لا القطع، قال السرخسي تعريف النص عند متقدمي ا نفية: «وأما النص: فما يزداد وضوحاً بقرينة تقترن باللفظ من ا تكلم، ليس اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة»^(٥)، وكذلك هو عند ا تأخرين منهم ما ازداد وضوحاً بقرينة سياق الكلام، وقال التلمسا^(٦): «واعلم أنه قد يتعين اء ، ويكون اللفظ نصاً فيه بالقرائن والسياق، لا من جهة الوضع»^(٧)، وقال ابن فاضي ا بل: «ولنا ألفاظ نقطع

(١) هو أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد، التجيبي الباجي الكي، أصله من بطليوس، ولد بلدة باجة قرب إشبيلية سنة (٤٠٣هـ) وإليها ينسب، إمام اديث، والفقه، والأصول، والكلام، والنفس ، من فضاء الأندلس، تو بارية سنة (٤٧٤هـ). انظر: س أعلام النبلاء: ٥٣٥/١٨، ٢٧٤، فوات الوفيات: ٤٤٩/١، ١٧٣، تاريخ فضاء الأندلس: ص١٢٥، الدياج اذهب: ٣٧٧/١، طبقات افسرين: للسيوطي: ص٥٢، ٣٩.

(٢) إحكام الفصول أحكام الأصول: للباجي: ص٢٠٦، ٢٠٧، وانظر: التبصرة: ص٣٩، وقال: «القرينة ما يبين مع اللفظ ويفسره»، القرائن عند الأصولي: ٦١/١.

(٣) التلخيص الأصول: ٢٣٧/١، وانظر: استصفي: ٣/٣٠، القرائن عند الأصولي: ٦٢/١.

(٤) اهان علوم القرآن: ٢١٤-٢١٦.

(٥) أصول السرخسي: ١٦٤/١.

(٦) أبو عبد ا مد بن أ د بن علي، التلمسا الإدريسي ا س ، ولد قرية العلوين بتلمسان سنة (٧١٠هـ)، ونشأ بتلمسان وإليها ينسب، وتو ا سنة (٧٧١هـ)، فقيه مالكي، أصو ، انظر: التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً: لأ زيد ا ضرمي: ص٦٢، ٦٤، ٤٤٧، البستان ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان: لابن مر التلمسا : ص١٦٤-١٨٤، نيل الابتهاج بتطريز الدياج: للتبكي: ص٤٢٠، ٥٥٤، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب: للمقري التلمسا : ٢٧٢/٥، تعريف ا لف برجال السلف: للحفاوي: القسم الثا ، ص٣٥٢، موسوعة أعلام ا غرب: ٦٨٠/٢.

(٧) مفتاح الوصول: ص٤٣٣، وانظر: القرائن عند الأصولي: ٦٦/١.

دلو ا فردها، وتارةً بانضمام قرائن، أو شهادة العادات»^(١).

وكذلك النص القطعي: فإنّ منه ا فسر الذي لا تمل إلا مع واحداً، وهذا لا تاج إ قرائن تقوي دلالة على معناه، ولكن من النص ما يدلّ على مع دلالة قطعية، ولكنه تمل غ ه احتمالاً بعيداً، فتكون فائدة القرائن فيه أنها تنفي الاحتمال عنه أصلاً، وتلحقه بالأول، فترقي قطعيته، وهذا يقول ا ب: «واقصود من النصوص الاستقلال بإفادة ا على قطع، مع ا سام جهات التأويلات، وانقطاع مسالك الاحتمالات، وهذا- وإن كان بعيداً حصوله بوضع الصيغ رداً إ اللغة- فما أكثر هذا الغرض مع القرائن ا الية و ا قالية»^(٢).

رابعاً: القرائن قد تخصّص العام وتقيّد المطلق:

وهذا ما يفهم من مثل قول أ ا طاب الكلوزا^(٣): «القرينة: هي بيان ا أريد باللفظ عرف الشرع والعادة»^(٤)، فإنّ البيان شاملٌ لنفس ا مل، ومنه: تعي ا بهم، وشرح الغريب، وإيضاح الشك، كما يشمل صيص العام، وتقيّد ا مطلق.

وقريب من هذا قول الكفوي: «القرينة هي ما يوضح عن ا اراد لا بالوضع، تؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص اقصود أو سابقه»^(٥)، فالقرينة توضح ا اراد من اللفظ بشئ وجوه البيان، لكنه خصها بقرينة السياق كما هو واضح، لكن القرينة أعم من ذلك.

وقريب من ذلك قول ا رجا تعريفها: «أمر يش إ اطلوب»^(٦).

خامساً: الخلاصة في تعريف القرينة:

١ - عرّفها محمد بن عبد العزيز المبارك بقوله: «ما يصاحب الدليل، فيبين ا اراد به، أو يقوي دلالة أو ثبوته»^(٧)، وهذا شرحه ذا التعريف مع بيان ما يوافق ثنا الذي هو النفس :

أ- قوله: "ما": صفة ذوف تقديره: "الشيء"، وهذا جنس التعريف، وكن أن تستبدل ب "الأمر".

(١) التجب شرح التحرير: ٧١٣/٢.

(٢) ا هان الأصول: ٤١٤/١، ٤١٥، وانظر: التلخيص الأصول: ٤٣٢/١، ٤٣٣، القرائن عند الأصولي: ٦٥/١.

(٣) هو أبو ا طاب غوط بن أ د بن ا سن الكلوزا ، نسبة إ "كلوزاي"، من قرى بغداد، ولد ا عام (٥٤٣٢هـ)، وتو ا سنة (٥١٠هـ)، إمام ا نابلة عصره، أصو ، متكلم، أديب، شاعر. انظر: انتظم: ١٥٢/١٧، ٣٨٤٩، س أعلام النبلاء: ٣٤٨/١٩، ٢٠٦، استفاد: ٢٢٦/١٨، ١٧٢، النجوم الزاهرة: ٢٠٨/٥، ا قصد الأرشد: ٢٠/٣، ١١٤٠.

(٤) التمهيد: للكلوزا : ١٨٣/١، وانظر: القرائن عند الأصولي : ٦١/١، ٦٢.

(٥) الكليات: ص٧٣٤، وانظر: القرائن عند الأصولي : ٤١/١، ٤٢.

(٦) التعريفات: ص٢٢٣، ومثله نور الدين ا امي، فقال: «الأمر الدال على شيء لا بالوضع»: كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: للتهانوي: ١٣١٥/٢. ومثله عصام الدين الإسفراي ، وقال: «الأمر الدال على الشيء من غ الاستعمال فيه»: كشف اصطلاحات الفنون: ١٣١٥/٢، وانظر: القرائن عند الأصولي : ٣٩/١-٤١.

(٧) القرائن عند الأصولي : ٦٨/١.

ب- قوله: "يصاحب": يدلّ على أنه لا بد أن تصاحب القرينة شيئاً، وهو مدلول اللّغوي.
أقول: ليس من الضروري التفسر أن تصاحب القرينة اللفظ، بل أهم أن كمن ضمها إليه؛ لأنها تفيد بيان دلالة الدليل على الحكم، واللفظ على المعنى.

ج- قوله: "الدليل": يعنى اللفظي والفعلية، فالقرينة تبين القول والفعل أيضاً؛ لأنّ الدليل يشملهما.
أقول: هذا صحيح بالنسبة إلى فن أصول الفقه؛ فإن أدلته تشمل نصوص القرآن، ونصوص السنة القولية والفعلية والتقريبية، وأما ما من فيه فهو التفسر، وهو بيان اراد من القرآن، والقرآن إنما هو لفظ وحسب، فلا علاقة لنا هنا بالسنة القولية فضلاً عن الفعلية والتقريبية،^١ إنما نبحت بيان دلالة ألفاظ القرآن بوصف كونه كلاماً إيجاباً يراد معرفة البيان القطعي له، لا بوصف كونه دليلاً على حكم تكليفي وحسب؛ فإنّ هذا هو ميدان بحث الأصولية.

د- قوله: "فبين اراد به": والبيان يصل بالقول والفعل والال، ومن ذلك البيان: صيغ العام، وصرف الكلام عن ظاهره، وبيان الحمل، والقرينة تبين ذلك كلّ، ولا تقتصر على بيان الحمل.
هـ- قوله: "أو يقوي دلالة": أي يقوي المعنى المتبادر الذي تمل اللفظ هذه احتمالاً بعيداً أو قريباً، فهي تقطع الاحتمال، فتنتقل اللفظ من كونه ظاهراً ظني الدلالة على المتبادر إلى قطعي الدلالة عليه.
أقول: قد لا تؤثر إفادة قطعية دلالة النص كما سبق آنفاً، فقد تنفي الاحتمال البعيد عن دلالة النص الذي هو قطعي الدلالة أصلاً.

و- قوله: "أو ثبوته": أي تقوي ثبوت الدليل؛ فترتقي بالظني الصحيح إلى غلبة الظن، أو القطع الثبوت، وترتقي بالضعيف إلى الصحة^(١)، نعم، قد تؤثر القرينة تقوية ثبوت الدليل: كخلاف الآحاد المتف بالقرائن قد يفيد القطع النظري، ولا ريب أنّ هذا لا صلة له ببحثنا، وإنما هو من بحث علم أصول الفقه، وأصول الحديث.
٢- التعريف المختار للقرينة:

لمص تعريف القرينة علم التفسر إلى أنها: "الأمارات التي تبين المراد من القرآن الكريم، أو تقوي دلالة على معانيه المتبادرة". ونقول شرحه:

أ- قولنا: "الأمارات": لإخراج الدليل من الكتاب والسنة والإجماع.
ب- قولنا: "تبين اراد": يشمل كلّ وجوه البيان المتقدم ذكرها: من تفسر الحمل، وصرف اللفظ عن ظاهره، وصيغ العام، وتقييد المطلق.

ج- قولنا: "من القرآن الكريم": لبيان أنها القرائن المختصة بعلم تفسر كتاب الله، دون ما سواه من أدلة الشرع.
د- قولنا: "أو تقوي دلالة على معانيه": ليشمل الأمارات التي تقوي دلالة الظاهر على معناه، فترتقي به إلى غلبة

(١) انظر: القرائن عند الأصولية : ٦٨/١ - ٧٠.

الظن، أو القطع حسب قوة القرينة، بنفيها لأصل الاحتمال الوارد على الظاهر أو التخفيف من قوته، وليشمل القرينة
التي تنفي أصل الاحتمال عن النصوص القطعية إلا يرد عليها احتمالٌ بعيد لا يؤثر عدم إفادتها للقطع أصلاً.
هـ - قولنا: "معانيه ابتدرة": يشمل ابتدرة من قبيل الظاهر الظني، وابتدرة من قبيل النص القطعي.

٣- القرينة القطعية:

إن التعريف المختار للقرينة شاملٌ للقرائن القطعية والظنية، ومادام أننا القرائن القطعية فنعرف القرينة القطعية
بأنها: "الأمانة القوية التي تبين المراد من القرآن الكريم على وجه لا يحتمل النقيض، أو تنفي أصل الاحتمال عن
دلالة نصوصه".

فقولنا: "تبين المراد من القرآن الكريم على وجه لا يحتمل النقيض": هو ما يؤثر إفادة التفسير القطعي؛ لأن
المراد هنا خفي أصلاً أو ظني.

أما قولنا: "أو تنفي أصل الاحتمال عن نصوصه": فلا يؤثر إفادة التفسير القطعي؛ لأن النص قطعي الدلالة
أصلاً، وإنما يؤثر قوة القطعية دلالة كما سبق؛ فترقيته من رتبة "النص"، إلى رتبة "التفسير" الذي لا يتم إلا
مع واحد أصلاً.

المطلب الثالث: أقسام القرائن.

تنقسم القرائن أقساماً عدة باعتبارات تلتزم:

أولاً: أقسام القرائن من حيث مصدرها:

تنقسم إلى شرعية، وعقلية، وحسية، وعرفية^(١)، كما تقدم كلام الزركشي القرائن الدالة على إرادة الماز^(٢).

ثانياً: أقسام القرائن من حيث قوة أثرها: وتنقسم إلى:

١ - قطعية: وهي ما يدل على تفسر اللفظ تفسراً قطعياً؛ بأن تكون قوية في درجة القطع بالبيان، وذلك أمر
نسب تلفسب الاطلاع عليها، سواء كانت لفظية أو عقلية.

٢ - ظنية: وهي ما يدل على تفسر اللفظ تفسراً ظنياً، سواء كان ظناً قوياً، أو ضعيفاً، أو مطلق الظن^(٣).
ومن النصوص الدالة على أن القرائن قد تفيد القطع قولنا: «فإذا ثبتت هذه القرائن

(١) انظر تفصيلها: القرائن عند الأصولي: ١٠٣/١ - ١٠٩.

(٢) انظر: استنصاف: ٣٠/٣، التنقيح: ١٣٩/١، ١٤٠، التوضيح: ١٦٩/١، التلويح: ١٦٩/١، ١٧٠، البحر ايط: الأصول: ١٩٢/٢، إرشاد
الفحول: ١٤٧/١، ١٤٨.

(٣) انظر: القرائن عند الأصولي: ١١١/١ - ١٢١.

ترتب عليها علوم بديهية لا يابها إلا جاحد»^(١)، وقال بيان القرائن اقيدة للصيغة ا مطلقة: «وهي تنقسم إ : قرائن مقال، وإ قرائن أحوال: أما الأحوال فلا سبيل إ ضبطها نيساً و صيصاً، ولكنها إذا ثبتت لاح للعاقل حكم طرد العرف أمور ضرورية»^(٢)، وقال الغزا : «و رد القرائن أيضاً قد يورث العلم»^(٣)، وعدها الغزا مراتب العلوم^(٤)، وقال الطو : «قوله: "وقد يدفع الاحتمال موع قرائن الطاهر دون آحادها": يع أن الطاهر والاحتمال ارجوح إذا تقابلا، فقد تف بالطاهر قرائن تدفع ذلك الاحتمال وتبطله، قد تكون كل واحدة من القرائن دافعةً للاحتمال وحدها، وقد لا يندفع إلا جموع تلك القرائن، وذلك سب قوة القرائن وظهورها، ومقاومتها لذلك الاحتمال، وقصورها عنه، فقد تقاومه قرينة واحدة، أو قرينتان فتدفعه، وقد لا تقاومه إلا يعها، فلا يندفع بدو ا»^(٥)، وقال الزركشي تعريف القرينة عند حديثه عن الآحاد ا تف بالقرائن: «و كن أن يقال: هي ما لا يبقى معها احتمال، وتسكن النفس عنده مثل سكوا إ ا اتواتر أو قريباً منه»^(٦)، وس د هذا الفصل أمثلة للتفس ا استفاد من القرائن القطعية.

ثالثاً: أقسام القرائن من حيث وظيفتها: وهي قسمان:

- ١- قرائن مبينة للمراد: وهي إما كاشفة توضح ا مل، وتعين اراد من تميلات، وإما صارفة للفظ عن ظاهره، وإما صصة للعام، أو مقيدة للمطلق.
- ٢- قرائن مقوية للمعنى المتبادر: بأن تنفي الاحتمال البعيد عن النص، أو تنفي الاحتمال القريب عن الطاهر، أو تقوي دلالة الطاهر دون القطع بنفي احتماله^(٧). وقد تقدمت نصوص العلماء ذلك عند ا ديث عن تعريف القرينة أول هذا ا بحث.

رابعاً: أقسام القرائن من حيث هيئتها: وهي قسمان:

- ١- قرائن أقوال، وقرائن أحوال^(٨)، قال ا وي : «وهي تنقسم إ قرائن مقال، وإ قرائن أحوال»^(٩)، و اها

(١) إ هان الأصول: ٥٧٤/١، ومثل ا جل ا جل، ووجل الوجل، وهذه لا تفيد النفس ، وانظر: القرائن عند الأصولي : ٥٥/١.

(٢) إ هان الأصول: ٢٦١/١.

(٣) استصفي: ١٤٢/٢، وانظر: القرائن عند الأصولي : ١١٢/١.

(٤) انظر: انخول: ٤٧/١، القرائن عند الأصولي : ١١٢/١.

(٥) شرح الروضة: ٥٦٩/١، وانظر: القرائن عند الأصولي : ١١٧/١، ١١٨.

(٦) البحر ا يط : ٢٦٦/٤، وانظر: القرائن عند الأصولي : ٥٤/١.

(٧) انظر: القرائن عند الأصولي : ١٢٣/١-١٣٧.

(٨) انظر: السابق: ١٣٩/١-١٦٣.

(٩) إ هان الأصول: ٢٦١/١.

أيضاً قرائن حاليةً وقرائن لفظية^(١)، و هي اللفظية أيضاً قرائن مقالية^(٢)، ومثله الرازي، فقال: «القرينة: وهي قد تكون حاليةً، وقد تكون مقاليةً»^(٣)، ومنهم من يسمي قرائن الأحوال قرائن معنويةً، قال الزركشي: «والرافع لذلك الاحتمال قرائن لفظيةٌ ومعنويةٌ»^(٤).

وعلى أي حال، فهي مقابل اللفظية، ولكن القرائن المعنوية ينبغي أن تكون أعم؛ فهي شاملةٌ لكل ما ليس لفظياً من الالية والعقلية، وإذ ذلك يشهد قول ابن القيم: «لأنَّ من القرائن ما يجب أن يكون لفظياً: كمخصصات الأعداد وغها، ومنها ما يكون معنوياً: كالقرائن الالية والعقلية»^(٥).

١- القرائن القولية:

قال الرازي: «وأما القرينة المقالية: فهي أن يذكر المتكلم عقيب ذلك الكلام ما يدلُّ على أن المراد من الكلام الأول غير ما أشعر به ظاهره»^(٦)، لكن يلاحظ أنه قصرها على القرينة الصارفة للفظ عن ظاهره، وهي أعم من ذلك، وقال أبو بويه: بيان القرائن الالقية: «تقيد الصيغة: «وأما قيود الالقية بألفاظ لغوية، فيفهمها من يعرف العربية»^(٧)، لكن الكفوي قال عنها: «القرينة: هي ما يوضح عن المراد لا بالوضع، تؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه»^(٨)، وهذا يفيد تعميم قرائن القول أنواع البيان كلها.

٢- القرائن الحالية [المعنوية]: وهي قرائن تؤخذ من غير الكلام:

أ- فيما أن تؤخذ من حال المتكلم:

قال أبو الحسن البصري: «اعلم أن هذه القرائن منها ما ترجع إلى حال مخاطب، ومنها ما لا ترجع إلى حاله»^(٩)، وقال الرازي: بيان القرائن الصارفة للفظ عن ظاهره: «أما الالية: فهي ما إذا علم أو ظن أن المتكلم لا يتكلم بالكذب، فيعلم أن المراد ليس هو الحقيقة بل العكس، ومنها: أن يقترب الكلام بينات صوفاً قائمة باتكلم دالة على أن المراد ليس هو الحقيقة بل العكس»^(١٠).

ومن تلك البينات خصوصية ما قال أبو بويه: «فقد تكون القرائن ضرباً من الرموز والإشارات، واختلافاً جازماً

(١) انظر: إلهان الأصول: ٣٧٢/١.

(٢) انظر: السابق: ٤١٤/١، ٤١٥.

(٣) أصول: للرازي: ٣٣٢/١، وانظر: آية السؤل: ١٧٢/٢، وقسم قرائن الالقية إلى حالية ومقالية.

(٤) إلهان علوم القرآن: ٢١٥/٢، وانظر: التعريفات: ص ٢٢٣، ٢٢٤.

(٥) الصواعق أرسله: ٧٥٣/٢.

(٦) أصول: للرازي: ٣٣٢/١، وانظر: القرائن عند الأصولي: ١٤٣/١.

(٧) إلهان الأصول: ٢٦٣/١.

(٨) الكليات: ص ٧٣٤، وانظر: القرائن عند الأصولي: ٤١/١، ٤٢.

(٩) اعتمد: ٣٤٦/٢.

(١٠) أصول: للرازي: ٣٣٢/١.

العينين واجبين، وقد تكون حاله... فثبت بذلك أنَّ الذي يعين ا ع ا عين من اللَّفظ ا تمل قرائن الأحوال»^(١).

ب- وإما أن تؤخذ من الطُّروف ا يطة بالكلام، ا ذلك ا س والعادات^(٢).

كما تقدم آنفاً قول أ ا س البصري، وقال الرازي معرض ا ديث عن القرائن ا الية الصارفة إ ا ا ز: «ومنها: أنْ يعلم بسبب خصوص الواقعة أنه يكن للمتكمم داع إ ذكر ا قيقة، فيعلم أنْ اراد هو ا ز»^(٣)، ومن ذلك ما قال ابن عاشور: «فساد ا ع يكون قرينةً على إرادة ا ع ا استقيم، وذلك من أنواع القرينة ا الية»^(٤). وقرائن الأحوال بنوعيتها لا سبيل إ حصرها، كما بين ا و^(٥).

خامساً: أقسام القرائن من حيث الخفاء والظهور:

وتنقسم إ قرائن ظاهرة وهي الأكثر، وقرائن خفية، وخفاء القرينة قد يكون بقصد من ا تكلم، وقد يكون بسبب ا خاطب؛ لضعف اجتهاده، أو عدم انتباهه إليها، والغالب الثا^(٦)، قال الآمدي: «والقرينة قد تظهر، وقد فى»^(٧)، لكن الأغلب أن تكون القرينة ظاهرة، قال الصفي ا ندي: «وأما قولك: كن أنْ لا يصل إليه [أي اراد با مشترك] القرينة، فهو نوع على رأي بعضهم، ولئن سلم إمكانه، لكن الأغلب الاطلاع عليها، لاسيما عند الاجتهاد التام والبحث الشديد»^(٨)، والأغلب خفائها أن تكون من قبل السامع ا خاطب^(٩).

سادساً: أقسام القرائن من حيث الاستقلال وعدمه^(١٠):

إما أن تكون مستقلة عن اللَّفظ الذي تبينه أو لا، فهي قسمان: مستقلة وع مستقلة، كما القرائن ا خصصة، وقد تكون ا مستقلة فيها عقليةً ولفظيةً^(١١)، وكذلك القرائن ا بينة للمجمل، والصارفة للظاهر،

(١) التلخيص الأصول: ٢٨/٢، وانظر: استصفي: ٣٠/٣، ٣١، وتكلم عن القرائن الرافية للاحتمال وا عينة للمع اراد، وانظر: ٢٢٩/٣، وتكلم عن القرائن ا تقطع باستغراق العام لأفراده كلها.

(٢) انظر: القرائن عند الأصولي : ١٣٩/١-١٦٣.

(٣) ا صول: للرازي: ٣٣٢/١.

(٤) التحرير والتنوير: ٣٠/٨.

(٥) انظر: ا هان الأصول: ٢٦١/١، ٥٧٤، ٥٧٥، التلخيص الأصول: ٢٨/٢، استصفي: ٣٠/٣، القرائن عند الأصولي : ٥٥/١.

(٦) انظر: القرائن عند الأصولي : ١٦٥/١-١٧٠.

(٧) الإحكام: للآمدي: ٢٧١/٢، وانظر: القرائن عند الأصولي : ١٦٥/١.

(٨) اية الوصول دراية الأصول: لصفي الدين الأرموي: ٢٢٨/١. وانظر: الصواعق ا رسله: ٧٥٣/٢.

(٩) انظر: اية السؤل: ١٧٢/٢، القرائن عند الأصولي : ١٦٧/١.

(١٠) انظر: القرائن عند الأصولي : ١٧١/١-١٧٨.

(١١) انظر: اعتمد: ٢٦٣/١، ا صول: للرازي: ١٥/٣، ١٦.

واخصصة للعام، وتسمى متصلة ومنفصلة^(١).

ومع استقلال وانفصالها تكون مرتبطة باللفظ ابين^(٢). واستقلة اللفظية إما أن تكون سابقة للفظ أو لاحقة له^(٣)، ولا في أن العقلية مستقلة عن اللفظ ابين.

المطلب الرابع: الفرق بين القرينة والدليل المرادين هنا.

أولاً: بين الأدلة والقرائن فرق من حيث المصدر:

فالأدلة كلها شرعية؛ وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس على ما في الكتاب والسنة، وهي تعود إلى الأولين، وأما القرائن: فقد تكون شرعية، وعرفية، وحسية، وعقلية، فبينهما عموم وخصوص مطلق، والقرينة أعم.

ثانياً: بناءً على ما تقدم، فما ليس دليلاً شرعياً فهو قرينة:

١- ومن ذلك قرائن الأحوال المحيطة بالكلام: ومنها سبب النزول؛ فإنه قرينة صاحب التلخيص على بيان معانيه، وإن كان الحكم ارفع من ذلك، فإن ذلك من حيث قوة ثبوتها فتعامل معاملة ارفع، أما من حيث مضمونها، فإنها حكاية للأحوال والوحدات الباطنة بالنص الذي نزل عليها على بيانه. وأما قرائن أحوال المتكلم، فالتكلم بالقرآن هو الأصل، وعليه، فقرائن الأحوال المتعلقة بتغير البيئات: كالإشارات وتغير اللون وغير ذلك، لا يستفاد منه نفس القرآن؛ لأن ذلك مستحيل على الأصل؛ فإنه من تشبيهه لمعه، وإنما ميدها السنة، وأقوال الناس وأفعاله.

٢- ومن ذلك القرائن العقلية: فإن العقل، وإن كان دليلاً مستقلاً عند علماء الكلام، إثبات أصل الدين ومسائل العقيدة، لكنه ليس دليلاً شرعياً مستقلاً، إثبات الأحكام، وبيان المعاني، وعليه، فالعقل قرينة تعبر على نفس الأدلة الشرعية، ومنها القرآن.

ويستفاد من نفس القرائن أحوال التكلم العقلية، وهي أحكام العقل المتعلقة بالمتكلم ويستحيل على الأصل، قال ابن العربي: «بيان كون العقل قرينة: «وقد تكون القرينة إجماعاً، واقتضاء عقل، أو ما معناها»^(٤)، وقال ابن القيم: «لأن من القرائن ما يجب أن يكون لفظياً... ومنها ما يكون معنوياً: كالقرائن الباطنة، والعقلية»^(٥)، وقالوا

(١) انظر: إلهان علوم القرآن: ٢١٤/٢-٢١٦.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير: ٢٧٧/٣-٢٨١، القرائن عند الأصوليين: ١٧٢/١-١٧٦.

(٣) انظر: الرسالة: ص ٥٢، اعتمد: ٢٦٣/١، القرائن عند الأصوليين: ١٧٤/١.

(٤) إلهان الأصول: ٤١٥/١.

(٥) الصواعق المرسلات: ٧٥٣/٢.

العام ا خصوص: قرينته عقلية لا تنفك عنه غالباً، وقالوا: إنَّ قرائن ا ااز قد تكون عقلية^(١).
وأما قول ابن عادل: «وإن كانت دلالة ا اال غ دلالة العقل»^(٢)، فلا يدلّ على أنَّ القرائن العقلية ليست
من القرائن ا الية، بل غاية ما يدل عليه ا ما متغايران، ووجه التغاير أن القرائن ا الية أعم من العقلية.

ثالثاً: بين الأدلة الشرعية والقرائن الشرعية فرق من حيث البيان المباشر وعدمه:

فصحيح أن كلاّ منهما مرشد إ مدلول اللفظ القرآني، لكن الدليل يستفاد منه البيان مباشرةً: كما نص الذ
< على تفسد الظلم من قوله أ : إِيَّاكَ الشِّرْكَ لَظُمَ عَظِيمٌ [لقمان: ١٣]، أو كما إذا نصت آية موضع من
القرآن على بيان ملر آية أخرى، أو حصل إ ااع على مع بعينه.

وأما القرينة: فإنها تبين ا اراد لا مباشرة وإنما تكون وسيلة لفهم ما تف به من آي القرآن وألفاظه، أو لنفي
الاحتمال عن دلالاته، فهي أداة معينة على فهم النص القرآني: كأن ترد كلمة أو تركيب سياق آية أو آيات
متحدة ا ع تبين ا اراد بلفظة غريبة، أو تعين مبهماً أو تعين أحد معا مشترك أو صص عاماً أو تقيد مطلقاً، أو
تقوي دلالة لفظ ظاهر، أو تصرفه عن معناه ا تبادر^(٣).

وقلّ مثل ذلك القرائن غ الشرعية: فإنها معينة على بيان القرآن، لا أنها بيانه بطريقة مباشرة: كأن
يرد سبب النزول، أو قرينة العقل ما يبين ا اراد، أو يقوي دلالة اللفظ عليه.

رابعاً: بناءً على ما تقدم: فمن حيث الاستقلال عن ا بين وعدمه، من القرائن ما هو مستقل عن ا بين:
كسبب النزول، وقرينة العقل، و ا س؛ لأنه غ مرتبط به.

وأما القرينة الشرعية "السياق": فمنها ما لا يستقل عن ا اراد لفظاً ولا مع : كمخصصات العام ا تصلة؛ وهي:
الاستثناء، والصفة، والشرط، والغاية، ومنها ما يستقل لفظاً ولا يستقل مع ؛ بأن ترد القرينة ا بينة ا قطع الذي ورد
فيه النص ا بين.

وأما الدليل: فإنه مستقل لفظاً ومع ؛ بأن يرد آية أخرى مستقلة عن الآية ا اراد بيانها من حيث اللفظ و ا ع ؛ فترد
موضع آخر ليس سياق ا قطع الذي يرد فيه اللفظ ا اراد بيانه، أو ترد حديث نبوي، أو يقع الإ ااع على ا اراد.
وما تقدم من نصوص الأصولية تقسيم القرينة إ مستقلة وغ مستقلة، فمحمول على الشرعية؛ فإنها
غ مستقلة، ولذا فإنهم أكثر ما ذكروها صيص العام، وغ ها مستقل، أو أن ذلك من باب وزهم
إطلاق القرينة على الدليل والعكس على ما يأ الفقرة الآتية، وهو اصطلاح، ولا ض فيه.

(١) انظر: استقصى: ٣٠/٣، التنقيح: ١٣٩/١، ١٤٠، التوضيح: ١٦٩/١، التلويح: ١٦٩/١، ١٧٠، البحر ا يط الأصول: ١٩٢/٢، إرشاد
الفحول: ١٤٧/١، ١٤٨.

(٢) اللباب: ٢٥٢/٥، وعزاه إ السم ا ل ، لكن عبارته: «وإن كانت دلالة ا اال غ دلالة العلة»: الدرا صون: ٢٠٣/٣.

(٣) انظر: القرائن عند الأصولية : ٨٣/١.

وعليه، فالدليل الشرعي أعم من القرينة الشرعية "السياق" ذا الاعتبار: وتكون القرينة دليلاً أخص؛ لأنها مرشدة إفس القرآن بطريقة مباشرة، وهي شرعية؛ لأنها مصدرها القرآن، وهو كلام الشارع - (١).

خامساً: بعد هذا البيان للفرق بين القرائن والأدلة، نشير إلى النقاط الآتية:

١- قد يُطلق العلماء لفظ القرينة على الدليل المستقل: كقول الزركشي معرض بيان امل والظاهر: «والرافع لذلك الاحتمال [أي الظاهر] قرائن لفظية ومعنوية، واللفظية تنقسم إمتصلة ومنفصلة: أما المتصلة فنوعان: نوع يصرف اللفظ إمتاح الاحتمال الذي لولا القرينة مل عليه ويسمى صيصاً وتأويلاً، ونوع يظهر به اراد من اللفظ ويسمى بياناً... وأما اللفظية انفصلة فنوعان أيضاً: تأويل وبيان» (٢)، والقرينة انفصلة قد تكون نصاً من القرآن أو السنة كما هو معلوم، ومع ذلك فقد اها قرينة.

٢- وقد يطلقون لفظ القرينة على الدليل: كما قال ابو: «وقد تكون القرينة [أي الرافعة للاحتمال] إماعاً، واقتضاء عقل، أو ما معنا» (٣)، وإماع دليل شرعي وليس قرينة.

وقال الغزا: «إن كان نصاً لا تمل كفى معرفة اللغة، وإن تطرق إليه الاحتمال، فلا يعرف اراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلفظ، والقرينة: إما لفظ مكشوف: كقوله -: وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ [الأنعام: ١٤١]، وإما إحاالة على دليل العقل: كقوله -: وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَكُوتُ مَطْوِيَّتٌ يَمِينِهِ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ [الزمر: ٦٧]... وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق، لا تدخل إمتاحصر والتخم، تص بدركها اشاهد» (٤)، فقد اى اديث النبوي-وهو دليل-قرينة، كما اى قرينة العقل دليلاً، وهذا من باب التجوز؛ لأن كليهما مرشد إ اراد، أو هو اصطلاح، ولا مشاحة فيه، كما أن الدليل يضم إ النص اراد بيانه لبينه، فهو قرينة ذا اع .

٣- القياس دليل شرعي، لكن لا مجال له في تعيين المراد: وإنما يصح دليلاً استنباط أحكام للفضايا اسكوت عنها بإافها نصوص عليها إكم امع اشتراكهما العلة، وهذا لا سبيل إليه التفسر .

٤- القرائن الذي تعين على تفسير النص القرآني تفسيراً قطعياً، هي:

أ- قرينة سبب النزول القطعي: وهي: حسية مصدرها، معنوية حالية هيئتها، مستقلة وجودها، مبنية للمراد ومقوية له بنفي الاحتمال عن دلالة اللفظ عليه وظيبتها، وتعد قطعية البيان إذا كانت قطعية الثبوت، صرلة الدلالة على السببية، قطعية الألفاظ.

(١) انظر: القرائن عند الأصولي : ٨٣/١.

(٢) إلهان علوم القرآن: ٢١٤/٢-٢١٦.

(٣) إلهان الأصول: ٤١٣/١.

(٤) استصفي: ٣٠/٣.

وأما قرائن الأحوال المتعلقة بتكلم من الرموز والإشارات، فلا سبيل إلا تفسد القرآن أ.

ب- قرينة السياق القطعي: وهي: شرعية مصدرها، لفظية هيئتها، غ مستقلة لفظاً ولا مع وجودها، وقد تستقل لفظاً لا مع ، مبينة للمراد ومقوية له بنفي الاحتمال عن دلالة اللفظ عليه وظيفتها، وتعد قطعية البيان إذا قويت دلالتها على إيراد، يث زم ما قلب الناظر.

ج- قرينة العقل القطعي: وهي: عقلية مصدرها، معنوية حالية هيئتها؛ لأن منها ما يتعلق بأحوال للمتكلم يلها العقل أو يوجبها، مستقلة لفظاً ومع وجودها، مبينة للمراد ومقوية له بنفي الاحتمال عن دلالة اللفظ عليه وظيفتها، وهي قطعية البيان إذا كانت من أحكام العقل القطعية، أو تركبت من مقدمات منها. ويلحق بقرينة العقل قرينة الس الثابت قطعاً.

وإذا ما أوردت إشكالات على تسميات القرائن والأدلة، فليكن ذلك اصطلاحاً ري عليه هذا البحث، ولا مشاحة الاصطلاح، و الباحث الآتية تفصيل هذا الإال، وأبدؤها بقرينة سبب النزول.

المبحث الثاني: التفسير الذي دلّ عليه سبب النزول القطعي.

إنّ السبب العام لول القرآن الكر هو إخراج الناس من الظلمات إلى النور، كما قال - : الرَّكَّتَبُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ [إبراهيم: ١]، وبيان الحق للناس؛ ليتبعوه: وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ [النحل: ٦٤]، وليكون الفاصل بينهم النزاعات والصومات: إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ [النساء: ١٠٥]، وليكون تذكرة للناس: طه ﴿١﴾ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى ﴿٢﴾ إِلَّا نَذِيرَةً لِمَن يَخْشَى [طه: ١، ٣]، إضافة إلى ما قصصه من الع : لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ [يوسف: ١١١]، مع ما فيه من تثبيت الأُمن وطمأنة قلوبهم: قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ [النحل: ١٠٢].

قال الدهلوي^(١): «وقد ربط عامة المفسرين كل آية من آيات دل والأحكام بقصة، ويظنون أنّ تلك القصة هي سبب نزولها، وادّعى أنّ القصد الأصلي من نزول القرآن الكر هو ذيب النفوس البشرية، ودمغ العقائد الباطلة، ونفي الأعمال الفاسدة؛ فوجود العقائد الباطلة خواطر الكلف سبب لول آيات دل، ووجود الأعمال الفاسدة وشيوعها فيما بينهم سبب لول آيات الأحكام، وعدم تيقظهم وتنبههم بذكر آلاء وأيام ووفاءات وما بعده، سبب لول آيات التذكّر»^(٢).

غ أنّ لبعض الآيات سبب نزولها خاصاً، وقد يؤثر استفادة التفسير القطعي لتلك النصوص، وبيان ذلك يستلزم عقد طالب الآتية:

المطلب الأول: تعريف سبب النزول.

المطلب الثاني: مقدار الآيات التي نزلت على سبب.

المطلب الثالث: أهمية سبب النزول وفوائده.

المطلب الرابع: الألفاظ المعبر بها عن أسباب النزول.

المطلب الخامس: طريق معرفة سبب النزول.

(١) هو أبو عبد العزيز أحمد بن عبد الرحيم، شاه و المغمري الدهلوي الهندي، ولد بهدلي من اند عام (١١١٤هـ-)، وقيل: (١١١٠هـ-)، مفسر، دت، أصو، فقيه حنفي، حكيم، متصوف، تو بهدلي عام (١١٧٦هـ-)، وقيل غ ذلك. انظر: هدية العارف : ١٧٧/١، إيضاح الكون: ٢١٢/٢، فهرس الفهارس: ١١١٩/٢، ٦٣٢، الأعلام: ١٤٩/١، معجم المؤلف : ٨٠٩/١، ٥٩٨٦.

(٢) الفوز الكب : ص ١٨، ١٩.

- المطلب السادس : القطعيّ من روايات أسباب النُّزول .
- المطلب السابع : القطعيّ من تخصيص سبب النُّزول لعامّ القرآن النازل عليه .
- المطلب الثَّامن : صورة سبب نزول النصّ العامّ تدخل قطعاً في مدلوله .
- المطلب التَّاسع : المصروف عن ظاهره قطعاً بدلالة سبب النُّزول .
- المطلب العاشر : القطع بتقييد سبب النُّزول لمطلق نصّ القرآن النازل عليه .
- المطلب الحادي عشر : القطع ببيان سبب النُّزول لمجمل القرآن النازل عليه .

المطلب الأول : تعريف سبب النزول.

وردت فيه عبارات عدة:

- ١ - قال السيوطي: «والذي يتحرر سبب النزول أنه ما نزلت الآية أيام وقوعه»^(١).
- ٢ - قال الزرقا^(٢): «هو ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة حكمه، أيام وقوعه»^(٣).
- وبين الزرقا^(٤) أن سبب النزول قد يكون سؤالاً وجه إليه عن أمر ماضٍ أو حاضر أو مستقبلي، وقد يكون حادثاً حدثت زمن النبوة، وهذه الأداة قد تكون خصومة وقعت؛ أو خطأ ارتكب؛ أو نيا ناه بعض الصحابة كما حدث موافقات عمر بن الخطاب^(٥).
- وأن قيد "أيام وقوعه" أي أيام وقوع سبب النزول، ولو كانت الآيات النازلة متأخرة عنه، وهذا يخرج من سبب النزول الأحداث التي وردت آيات بذكرها: كالأيات الأخوة عن أحوال الأمم الماضية، والآيات الأخوة عن أحوال مستقبلية: كيوم القيامة؛ فإنها لا تعد من أسباب النزول^(٥).
- قال السيوطي: «والذي يتحرر سبب النزول أنه ما نزلت الآية أيام وقوعه؛ ليخرج ما ذكره الواحدي سورة الفيل من أن سببها قصة قدوم البشّة به؛ فإن ذلك ليس من أسباب النزول شيء، بل هو من باب الإخبار عن الوقائع الماضية: كذكر قصة قوم نوح، وعاد، وود، وبناء البيت، و ذلك، وكذلك ذكره قوله: **وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ** [النساء: ١٢٥]، سببها هذه خيلًا، ليس ذلك من أسباب نزول القرآن كما لا يفى»^(٦).
- ٣ - قال ابن عاشور: «وهي حوادث يروى أن آيات من القرآن نزلت لأجلها؛ لبيان حكمها، أو كإثباتها، أو إنكارها، أو ذلك»^(٧).
- ٤ - قال صبحي الصا : «فبحثنا-إذن-ينحصر معرفة ما نزلت الآية أو الآيات بسببه؛ متضمنة له، أو بينة

(١) الإتيان: ٩٤/١، ومثله: لباب النقول أسباب الـ ول: للسيوطي: ص ٨.

(٢) هو مد عبد العظيم الزرقا اصري، رج من كلية أصول الدين الأزهر، ودرس فيها ماد علوم القرآن، وعلوم الحديث، كان داعية بارب أفكار الفرق الصائلة، والأم العام "جبهة علماء الأزهر"، تو بالقاهرة عام (١٣٦٧هـ). انظر: الأعلام: ٢١٠/٦، وانظر: مقدمة: مناهل العرفان علوم القرآن: مد عبد العظيم الزرقا (ت ١٣٦٧هـ)، دار قتيبة، ط ٢، ١٤٢٢هـ، تج. د. بديع السيد اللحام: ٤/١، بقلم القق، وهذه الطبعة هذا اوضع فقط.

(٣) مناهل العرفان: ٨٩/١، ومثله: ادخل لدراسة القرآن الكر : مد أبو شهبة: ص ١٣٢.

(٤) انظر: مناهل العرفان: ٨٩/١، ٩٠، أسباب الـ ول وأثرها بيان النصوص: ص ٢٣-٢٥.

(٥) انظر: مناهل العرفان: ٩٠/١، ٩١، أسباب الـ ول وأثرها بيان النصوص: ص ٢٥-٢٧.

(٦) الإتيان: ٩٤/١، وانظر: لباب النقول: ص ٨.

(٧) التحرير والتنوير: ٤٦/١.

عنه، أو مبينةً كحه زمن وقوعه، وهو ما عبرنا عنه بسبب النزول»^(١).

وقد انتقده الدكتور عماد الدين الرشيد بقوله: «وقد رأى الدكتور صبحي الصاير أنه سبب النزول هو معرفة هذه الأداة لا الأداة نفسها، فقال تعريفه: "معرفة ما نزلت الآية أو الآيات بسببه؛ متضمنةً له، أو مبينةً عنه، أو مبينةً كحه زمن وقوعه"، ولعله أراد أن يعرف علم أسباب النزول، لا سبب النزول؛ فإن إطلاق سبب النزول على الأداة نفسها أنسب وأقرب من السبب من معرفة السبب»^(٢).

وهذا نظر: فإنّ الضم قوله: "وهو ما لنا عنه بسبب النزول"، تمل أن يعود إلى "معرفة"، و تمل أن يعود إلى "ما نزلت"، والأصل عوده إلى أقرب مذكور؛ وهو التاء، فلا يرد الاعتراض عليه، كما أنه ضم مذكّر لا يناسب أن يعود إلى "معرفة"؛ لأنها مؤنث، إلا على تأويلها: المذكور.

وأما قول الدكتور عماد الدين الرشيد التماس العذر لصبحي الصاير: «ولعله أراد أن يعرف علم أسباب النزول، لا سبب النزول؛ فإن إطلاق سبب النزول على الأداة نفسها أنسب وأقرب من السبب من معرفة السبب»^(٣)، فيأباه قول الصاير بعد ذلك النص: «وهو ما عبرنا عنه بسبب النزول»^(٤)، فواضح أنه يتحدث عن سبب النزول، لا عن علم أسباب النزول.

نعم يصح انتقاده قوله: "بسببه"؛ فإنه دور يفسد التعريف، كما أن فيه إطناباً؛ وهو قوله: "متضمنةً له"، فإنه زيادةً ينبغي أن لمو عنها التعريف، ويغ عنها قوله: "متحدثةً عنه"^(٥).

٥- قال مناع القطان: «هو ما نزل قرآن بشأنه وقت وقوعه: كحادثة، أو سؤال»^(٦).

٦- هذه التعاريف متقاربة، ولعل أوضحها تعريف الزرقاء، وقد اختاره الدكتور عماد الدين الرشيد حيث قال: «وبالتالي لمص إ أن أسباب النزول: هي ما نزلت الآية أو الآيات متحدثةً عنه، أو مبينةً كحه، أيام وقوعه، وأن علم أسباب النزول: هو إدراك ما نزلت الآية أو الآيات متحدثةً عنه، أو مبينةً كحه، أيام وقوعه»^(٧). كما اختاره غه^(٨)، ومنهم من ذكر قريباً من هذا المعنى^(٩)، وعليه يري هذا البحث.

(١) مباحث علوم القرآن: لصبحي الصاير: ص ١٣٢.

(٢) أسباب النزول وأثرها: بيان النصوص: ص ٢٦.

(٣) السابق: ص ٢٦.

(٤) علوم القرآن: لصبحي الصاير: ص ١٣٢.

(٥) انظر: أسباب النزول وأثرها: تفسير القرآن الكريم: للشيخ بن عفة سهل: ص ٥.

(٦) علوم القرآن: للقطان: ص ٧٤.

(٧) أسباب النزول وأثرها: بيان النصوص: ص ٢٦.

(٨) انظر: قواعد التفسير: ٥٣/١، أسباب النزول: للشيخ بن عفة سهل: ص ٥، أسباب النزول وأثرها: تفسير القرآن: د. الحسن بن خلوي الوكيلي:

ص ١٦.

(٩) انظر: أسباب النزول وأثرها: تفسير القرآن الكريم: د. عبد الوهي، مجلة البحوث الإسلامية، ع/١٧: ٣٨/١٨٠.

المطلب الثاني: مقدار الآيات التي نزلت على سبب.

إنَّ القرآن من حيث نزوله على أسباب فسمان، كما قال ابن عباس^(١): «نزل القرآن على قسمين: قسم نزل ابتداءً؛ وقسم نزل عقب واقعة أو سؤال»^(٢).

ولئن كان بعض آيات القرآن نزل على سبب، فإنَّ أكثر آياته نزل ابتداءً من غير سبب، قال القطان: «نزل القرآن ليهدي الإنسانية إلى الحجة الواضحة، ويرشدها إلى الطريق المستقيم، ويقيم الأسس لآية الفاضلة التي تقوم دعائمها على الإيمان بالله ورسالاته، ويقرر أحوال الماضي، ووقائع الحاضر، وأخبار المستقبل، وأكثر القرآن نزل ابتداءً هذه الأهداف العامة»^(٣).

وإنما يعرف ذلك من استقرار ما نزل من آيات القرآن الكر على سبب، وما نزل منها ابتداءً^(٤)، وقد قام الشيخ بن عثمة سهل باستقراء ما ورد "لباب النقول"، من الآيات النازلة على سبب، وخلص إلى أن سور القرآن تقسم من حيث نسبة الآيات التي نزلت ابتداءً، والآيات التي نزلت على سبب إلى خمسة أقسام:

الأول: ما استوى فيه النوعان؛ وهو سورة النور.

الثاني: ما كل آياته نزلت ابتداءً؛ وهو إحدى عشرة سورة: النمل، ونوح، والانشقاق، والوج، والبلد، والشمس، والبينة، والقارعة، والعصر، والمز، والفيل. ويلاحظ هذا القسم أن أكثر سورته من قصار السور من جزء عم، ما عدا سورتين: النمل، ونوح.

الثالث: ما كل آياته نزلت على أسباب؛ وهو اثنتا عشرة سورة: الليل، والعدايات، والتكاثر، وقريش، والماعون، والكوثر، والكافرون، والنصر، والسد، والإخلاص، والفلق، والناس. ويلاحظ هذا القسم أن كل سورة من قصار السور من جزء عم، وهي أقصر من أخواتها القسم السابق.

الرابع: ما أكثر آياته نازلة على سبب؛ وهو ثلاث سور: هي الدثر، والعلق، والقدر.

الخامس: ما أكثر آياته نزلت ابتداءً؛ وهو باقي سور القرآن، وعددها سبع وثمانون سورة، تتفاوت فيها كثرة

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن عمر بن إبراهيم بن عباس، نسبة إلى قلعة جع على الفرات قرب الرقة، ولد عام ١٦٤٠هـ، يك بغداد تقي الدين، و غها برهان الدين، كان عااً بالقراءات، والعربية، وادب، والأصول، والتاريخ، فقيهاً شافعيًا، أديبًا، شاعرًا، استقر ببلد المليل فلسط، إلى أن مات عام ٧٣٢هـ). انظر: الوا بالوفيات: ٤٩/٦، ١٥٩، مرآة النان: ٢١٤/٤، طبقات الشافعية الكبرى: ٣٩٨/٩، ١٣٤١، الدرر الكامنة: ٥٠/١، ١٣٠، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص ٤٤٠، ٦٣٠.

(٢) الإتيان: ٨٧/١، حيث نقله عنه السيوطي.

(٣) علوم القرآن: للقطان: ٧١، وانظر: الفوز الكبير: ص ١٨، ١٩، ادخل لدراسة القرآن: ص ١٣٢، فواعد النفس: ٥٣/١، أسباب ال ول وأثرها بيان النصوص: ص ٢٨، أسباب النزول: للشيخ بن عثمة سهل: ص ٩٦، أسباب ال ول: للموكلي: ص ١٣، أسباب ال ول: للوهي: ١٨٠/٣٨، جامع النقول أسباب ال ول وشرح آيا ل: لابن خليفة عليوي: ٩/١.

(٤) انظر: أسباب ال ول وأثرها بيان النصوص: ص ٢٨، أسباب النزول: للشيخ بن عثمة سهل: ص ٩١، ٩٦.

الآيات النازلة ابتداءً، وواضح أن أغلبية هذه السور من السور الطويلة^(١).

قال الباحث: «وهو الذي يُثبت أن معظم القرآن الكر نزل ابتداءً بلا أسباب»^(٢).

وإذا معنا الآيات النازلة على سببٍ، دها تبلغ إحدى وسبع وتسعمائة آية "٩٧١"، وهذا قليلٌ باقارنة مع آيات القرآن ال يبلغ عددها -حسب ترقيم اصحف الشريف- ستة آلاف ومائتين وستاً وثلاث آية "٦٢٣٦"؛ أي أن الآيات النازلة على سببٍ أقل من سدس آي القرآن، > تبلغ الآيات النازلة ابتداءً ستة آلاف ومائتين وستاً وستة آية "٥٢٦٥"^(٣).

واكمة من هذا أن القرآن عاي، فهو كتاب هداية للبشرية كلها، وهذا يتطلب سن التشريعات انطلاقاً من حاجة الإنسان باعتبار كونه بشراً، بصرف النظر عن الأسباب ااصة^(٤).

وبناءً على هذا، فمن ا طأ أن يطلب ا رء لكل آية سبب نزول، كما نبه إليه الدهلوي^(٥)، وابن عاشور^(٦)، ولئن كان الأوائل الذين ألفوا أسباب ال ول يلتمس م عذر ع الصحيح مع السقيم منها؛ بأن عادة من يأ با ديد أن يطلب كل ما يتعلق به؛ ليؤكد ما ابتكره من العلوم، فإن من جاء بعدهم ع معذور ترك حيص روايات أسباب النزول، كما يرى ابن عاشور^(٧).

وما تقدم د أن قرينة سبب النزول إنما يستفاد القطع منها بالنسبة إ تفسد النصوص اتملة أقل من سدس آي القرآن، كما أن أسباب النزول الواردة تلك الآيات ليست كلها مفيدة للقطع، وعلى ذلك، فهي قرينة ميدا ا ضيق باقارنة مع عها من القرائن والأدلة.

المطلب الثالث: أهمية سبب النزول، وفوائده، ومصنفاته.

أولاً: أهمية سبب النزول:

إن سبب النزول هو السياق الواقعي الذي نزلت فيه آيات من القرآن الكر ، ولا كن فهم الشيء منفصلاً عن سياقه، ولذلك فإن للاطلاع على أسباب النزول أية بيان مل القرآن، وبسط موجهه، وإيضاح مشكله،

(١) انظر: أسباب النزول: للشيخ بن عة سهل: ص ٩٥، ٩٦.

(٢) السابق: ص ٩٦.

(٣) وهذا بناءً على إحصاء الآيات ال ذكرها الشيخ بن عة سهل : أسباب النزول: ص ٩١، ٩٥، واعتمد على "الباب النقول".

(٤) انظر: أسباب ال ول وأثرها بيان النصوص: ص ٢٨، علوم القرآن: للقطان: ص ٧١، أسباب ال ول: للموكلي: ص ١٣.

(٥) انظر: الفوز الكر : ص ١٨، ١٩.

(٦) انظر: التحرير والتنوير: ٤٦/١.

(٧) انظر: السابق: ٤٦/١.

قال الشاط : «معرفة أسباب التل يل لازمةً ن أراد علم القرآن»^(١)، واستدل على ذلك بأن معرفة مقاصد الكلام، ووجوه الإعجاز يتوقف على مقتضيات أحوال المطاب، ومنها سبب ال ول، ولذلك فاهل ا يوقع الإشكالات، ويسبب خفاءً دلالة النص^(٢).

ومن هنا كان تنويه علماء التفسر وعلوم القرآن و هم بوجوب معرفتها ن أراد أن يتصدى لتفسر القرآن، قال ابن تيمية: «ومعرفة سبب النزول يع على فهم الآية؛ فإن العلم بالسبب يورث العلم با سبب»^(٣)، وقال ابن دقيق العيد: «بيان سبب النزول طريق قوي فهم معا الكتاب العزيز»^(٤)، وقال الواحدي: «لا كن تفسر الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها»^(٥)، وقال الزركشي: «معرفة النزول: وهو من أعظم ا ع على فهم ا ع ... وكانت الصحابة والسلف يعتمدونه»^(٦)، وقال ابن عاشور: «إن من أسباب النزول ما ليس افسر به عن علمه؛ لأن فيها بيان مل، أو إيضاح خفي وموجز، ومنها ما يكون وحده تفسر آ، ومنها ما يدل افسر على طلب الأدلة ال ا تأويل الآية، أو و ذلك»^(٧).

ثانياً: فوائد معرفة أسباب النزول:

- ١ - إدراك ا كمة من نصوص التشريع، من خلال معرفة ملابسات الواقعة ال نزلت عليها تلك النصوص، وبالتالي زيادة إا ن اؤمن بذلك وطمأنة قلبه، وإقامة ا جة على الكافر، وتيسر أسباب ا داية له.
- ٢ - الإعانة على فهم الآيات ال يكتنفها خفاءً، وإزالة الإشكال عن بعض الطواهر القرآنية.
- ٣ - دفع توهم ا صوص؛ حيث يبين سبب النزول أن الأفراد اذكورة النص ليست من قبيل ا اص الذي يراد به خصوص تلك الأفراد، وإنما من قبيل ا اص الذي يراد به العموم، ويكون ذكر تلك الأفراد صوصها من قبيل ذكر الواقع عند نزول تلك الآيات، وتصحيح ذلك الواقع.
- ٤ - تعي من نزلت فيه الآيات اشملة على مدح، أو ذم؛ ليعرف فضل امدوح ولا يشتهه به ه، ولئلا يشتهه اذموم بسواه، فيذم من لا يستحق الذم، و هذا إنزال الناس منازلهم.
- ٥ - صيص ا كم بسبب النزول على مذهب من يرى أن العة صوص السبب لا بعموم اللفظ، مع أن

(١) اوافقات: ١٤٦/٤. وانظر: اسن التأويل: ٢٧/١، ٢٨. وانظر: شرح مقدمة ابن تيمية: ص ١٢٧.

(٢) انظر: اوافقات: ١٤٦/٤.

(٣) مقدمة ابن تيمية: ص ٣٨، وانظر: الإتيان: ٨٨/١.

(٤) ا هان علوم القرآن: ٢٢/١، وعزاه إ أ الفتح القش ي، وهو ابن دقيق العيد كما : الإتيان: ٨٨/١.

(٥) الإتيان: ٨٧/١.

(٦) ا هان علوم القرآن: ٢٠٢/٢.

(٧) التحرير والتوير: ٤٧/١.

مذهبهم خلاف ما عليه ا ماه .

٦- بيان قطعية دخول صورة سبب النزول اللفظ العام الذي نزل عليها، ومن ثم القطع بعدم خروج تلك الصورة عند صيغ العام.

٧- تيسر حفظ الآيات النازلة على سبب؛ لأن ربط النصوص وادتها يعين على رسوخها الدّهن، وانتقاشها النفس، وسرعة تذكرها، وبعد أمد نسيان^(١).

٨- ما أسباب النزول من دلالة على إعجاز القرآن؛ لأنها تدل على أن الله > يبلغ القرآن إر إلا عند وقوع الأحداث استدعية لبيان الوحي، وهذا دحض لدعوى الكفار كون القرآن أساط الأول؛ أو أنه من عند مد <؛ أو أن أحداً علمه إياه^(٢).

وذا يستب خطاً من ادعى أنه لا فائدة معرفة سبب النزول، طالما أن العلة لعموم اللفظ لا خصوص السبب؛ فإنما هو من قبيل التاريخ وسرد الأحداث، وهذا لا علاقة له بنفس النص، قال الزركشي: «وأخطأ من زعم أنه لا طائل منه؛ بريانه يرى التاريخ، وليس كذلك؛ بل له فوائد»^(٣).

ثالثاً: المصنّفات في أسباب التّزول:

نظراً لأهمية أسباب النزول صنف العلماء فيها، واصنفت فيها نوعان:

الأول: المصنّفات في أسباب التّزول رواية:

وذلك مع الروايات الواردة أسباب النزول، ومن تلك المصنّفات ما هو مطبوع، ومن تلك المطبوعات: "أسباب النزول" للواحدي، وهو أول كتاب يصل إلينا أسباب النزول، و"العجب العجيب" بيان الأسباب لابن حجر العسقلاني، و"لباب النقول" أسباب النزول للسيوطي. وهذه من أراجع القدمة، إضافة إلى ما ورد كتب التفسير وكتب السنة من روايات لأسباب النزول.

ومن مطبوعات المصنّفات الحديثة: "أسباب النزول عن الصحابة والمفسرين" للمرحوم عبد الفتاح القاضي رئيسة مراجعة صاحب الأزهر، و"الصحيح المسند من أسباب النزول" قبل بن هادي الوادعي، و"جامع النقول أسباب النزول وشرح آياته" لابن خليفة عليوي. هذا عدا الخطوط التي تحقق، وبعضها يصل إلينا.

(١) انظر هذه الفوائد مفصلة مع أمثلتها : إلهان علوم القرآن: ٢٢٢/١-٢٥، الإتيان: ٨٧/١-٨٩، مناهل العرفان: ٩١/١-٩٥، علوم القرآن: لصحي الصا : ص ١٣٠، ١٣١، علوم القرآن: للقطان: ٧٥، ٧٨، ٩٠، شرح مقدمة ابن تيمية: ص ١٢٦، أسباب الول وأثرها بيان النصوص: ص ٤١-٥٧، أسباب النزول: للشيخ بن عفة سهل: ص ٢٧٨، ٢٧٩، أسباب الول: للموكلي: ص ١٨، أسباب النزول: للوهي : ١٧٨/٣٨-١٩٠، تصر الإتيان: ص ٨٠، جامع النقول: ١٠/١-١٢، مقدمة قيق: العجيب بيان الأسباب: لابن حجر العسقلاني : ٩٤/١-٩٧. وانظر: مقدمة التحرير والتنوير: ٤٧/١-٥٠.

(٢) وقد نبه لذلك ابن عاشور، انظر: التحرير والتنوير: ٥٠/١.

(٣) إلهان علوم القرآن: ٢٢٢/١، وانظر: الإتيان: ٨٧/١، مناهل العرفان: ٩١/١.

الثاني: المصنّفات في أسباب النزول درايةً:

وذلك بالكلام عن تعريفها وبيان أيتها وقواعدها وأثرها النفس ، ولا بد أن تصنف القدة كتاباً مستقلاً ذلك، وإنما يرد الكلام عنها طيات كتب النفس وعلوم القرآن^(١)، إضافة إلى وثائق تتعلق بأسباب النزول كتب أصول الفقه.

وأما الكتب التي أفردته بالبحث فكتب حديثة، بعضها رسائل علمية، ومنها: أطروحة "أسباب نزول القرآن: مصادرها ومناهجها" للدكتور عبد القادر الحلوة، وأطروحة "أسباب النزول" للدكتور الشيخ بن عيسى سهل، وأطروحة "أسباب النزول وأثرها" بيان النصوص "الدكتور عماد الدين الرشيد، ورسالة: "أسباب النزول وأثرها" النفس "لعصام عبد الحاميد، ورسالة: "أسباب نزول القرآن، دراسة وليل" لعبد الرحيم فارس أبو غلبه، وكتاب: "أسباب النزول وأثرها" النفس القرآن الكر "الدكتور عبد الحاميد إبراهيم الوهي، إضافة إلى ذلك^(٢).

وأي التوسع ذكر مصنّفات أسباب النزول، ولا بد أن يبيّن فوائدها بذكر تفصيلها وأمثلة؛ لأنها ليست من صلب هذا البحث، وإنما هي مقدمة نضيف إليها القول بأن معرفة أسباب النزول فائدة أخرى تتصل ببحثنا؛ وهي أنها قد تعين على القطع بتفسير ما للآيات القرآنية، على ما يأتى بيانه هذا البحث، ولكن لا بد من إيضاح ذلك من بيان ما يتوقف عليه صيل ذلك النفس القطعي، وذلك ببيان الألفاظ المعبر بها عن سبب النزول، وبيان طريق نقله؛ فإن ذلك أثراً صيل القطع، ضرورة أن النفس القطعي لا بد له من مقدمات قطعية.

المطلب الرابع: الألفاظ المعبر بها عن أسباب النزول.

للتعبير عن سبب النزول صيغ متعددة، تنقسم ملتها إلى قسمين^(٣):

الأول: صيغ صريحة في السببية:

وهي كل صيغة قويت دلالتها على أن حدثاً ما هي سبب نزول آية أو آيات معينة، وهي نوعان:

١ - صيغة لا تحتمل غير السببية أصلاً: وهي قول الراوي: "سبب نزول هذه الآية كذا"، وما شابهها: كأن يقول بعد ذكر حدث: "وهذا سبب نزول قوله تعالى".

(١) انظر: إل هان علوم القرآن: ٢٢/١-٣٤، الإتيان: ٨٧/١-١٠٠، التحج: علم النفس: ص١٢٢-١٢٦، لباب النقول: ص٧-١٠، مناهل العرفان: ٨٩/١-١١٣، ادخل لدراسة القرآن: ٣٢، علوم القرآن: لصحي الصا: ص١٢٧-١٦٣، علوم القرآن: للقطان: ٧١-٩١. وانظر: اسن التأويل: ٢٢/١-٣١. التحرير والتنوير: ٤٦/١-٥٠.

(٢) ومنها ما رجعت إليه هذا البحث، انظر الكلام عن هذه الصنفات وغلها بتفصيل أكد: علوم القرآن: للقطان: ٧١، ٧٢، أسباب ال ول وأثرها بيان النصوص: ص١٠٥، ١١٦، أسباب النزول: للشيخ بن عيسى سهل: ص٦-١٤، أسباب ال ول: للموكلي: ص١٧، أسباب النزول: للوهي: ٣٨/١٩٠-١٩٥، مقدمة قيق العجائب: ٨٠/١-٩٢.

(٣) وهذا التقسيم ملته مستفاد من: أسباب ال ول وأثرها بيان النصوص: ص٦٧.

قال الزرقا^٣: «فتارةً يصرح فيها بلفظ السبب، فيقال: "سبب نزول الآية كذا"، وهذه العبارة نص السببية لا تمل غها»^(١)، نعم، هذه صيغة قطعية السببية لا تمل غها، غ أن هذه الصيغة نظرية يوقف ا على مثال^(٢)، وذا قال الشيخ بن سهل عة: «وكان من اللائق أن تهمل هذه الصيغة؛ لعدم ورودها أسباب النزول، غ أن ورودها بعض كتب علوم القرآن باعتبارها نصاً السببية دعا إ ذكرها ههنا، للتنبيه على أنها ترد أصلاً أسباب النزول»^(٣).

ويُلحق بهذه الصيغة:

أ- ما إذا صرح الذ < ب ول الآية أو الآيات شخص أو واقعة، كما قصة اللعان ال نزلت عويمر العجلا^(٤).

و قصة مظاهرة أوس بن الصامت^(٥) من زوجته خولة بنت ثعلبة^(٦)، على ما يأ ا حديث عنه^(٧). فهاتان الصيغتان قطعيتان الدلالة على السببية، غ أن الأو نظرية لا مثال ا، والثانية عملية ا أمثلة، كما قال الزرقا^٣: «وهذه العبارة نص السببية لا تمل غها»^(٨)، وعدها الدكتور عماد الدين الرشيد قسماً من الصرمة السببية، وقال: «نص الصيغة الصرمة؛ وهو ما لا تمل غ التصريح بالسببية»^(٩).
ب- ما إذا سئل الذ < عن شيء، في ل الوحي با واب، فيبلغه دون لفظ السببية، فيدل ا قام على أن

(١) مناهل العرفان: ٩٦/١، وانظر: جامع النقول: ١٣/١، ونقل كلام الزرقا^٣ بنصه.

(٢) انظر: أسباب ال ول وأثرها بيان النصوص: ص ٦٧، أسباب النزول: للشيخ بن عة سهل: ص ٢٢٨-٢٤٧، أسباب ال ول: للموكلي: ص ٢٢. وانظر الإشارة إ هذه الصيغة: قواعد التفس: ٥٥/١.

(٣) أسباب النزول: للشيخ بن عة سهل: ص ٢٢٨.

(٤) هو عويمر بن أبيص العجلا الأنصاري، وأبيض لقب أحد آبائه، وقال الط ا : هو عور بن ا مارث بن زيد بن حارثة بن ا د العجلا ، وهو الذي لاعن زوجته، وذلك شعبان سنة تسع، عندما قدم من غزوة تبوك. انظر: معرفة الصحابة: ٢١٠٦/٤، ر ٢٢٠٣، الاستيعاب: ص ٥١٩، ١٨٥٣، أسد الغابة: ٣٠٤/٤، ٤١٣٩، الإصابة: ٤٥/٥، ر ٦١٠٩، وقال: «عور بن أ أبيض».

(٥) هو أوس بن الصامت بن فيس بن أصرم الأنصاري ا زرجي، أخو عبادة بن الصامت، شهد بدرأ واشاهد كلها مع رسول ا < ، آخى رسول ا < بينه و مرثد بن أ مرثد الغنوي، وكان شاعراً سناً، سكن بيت اقدس، وتو زمن عثمان بن عفان، بالرملة فلسطين سنة (٣٤هـ-)، وعمره (٧٢) عاماً، انظر: طبقات ابن سعد: ٥٠٦/٣، ر ٢٥٦، أنساب الأشراف: ٢٥١/١، ر ٥٧٤، معرفة الصحابة: ٣٠٢/١، ر ١٧٧، الاستيعاب: ص ٥٦، ر ٥٤، أسد الغابة: ٣٢٣/١، ر ٣٠٨، الإصابة: ٨٧/١، ر ٣٣٩.

(٦) هي خولة بنت ثعلبة بن أصرم الأنصارية ا زرجية، وهي ا ادلة، وزوجها أوس بن الصامت، كانت ن بايعن رسول ا < ، وقد اختلف اسم أبيها ونسبها، فقليل مثلاً: هي خولة بنت حكيم، وقيل ا ها: خويلة، ويلة، ولا يصح هذا، والأول أكثر، عاشت > خلافة عمر. انظر: طبقات ابن سعد: ٣٥٣/١٠، ر ٥٢٨٢، معرفة الصحابة: ٣٣١٠/٦، ر ٣٨٤٩، الاستيعاب: ص ٨٩٣، ر ٣٢٨٤، أسد الغابة: ٩٢/٧، ر ٦٨٨٦، الإصابة: ٦٨/٨، ر ٣٥٩.

(٧) انظر: أسباب ال ول وأثرها بيان النصوص: ص ٦٧-٧٠.

(٨) مناهل العرفان: ٩٦/١.

(٩) أسباب ال ول وأثرها بيان النصوص: ص ٦٧.

ذلك السؤال هو السبب قطعاً، كما قال الزرقا^(١).

لكن الشيخ بن عفة سهل يرى أنها لا تفيد قطعية السببية، وهذا يفهم من مساواته بـ هذه، وبـ ا عبر عنها بـ "حدث كذا، فـ لت" القوة^(٢)، وهو يرى أن ما اقترن بالفاء ظني، فكذلك هذه الا تلحق به، وابق أن ما اقترن بالفاء قطعي، وكذلك هذه كما بينه الزرقا^(٣).

٢- صيغةٌ تحتمل غير السببية احتمالاً ضعيفاً: ومن ذلك:

أ- أن يذكر الراوي حادثه، "يا" ادة الفعل "نزل" مقترنةً بفاء التعقيب، فيقول: "ول، فـ لت، فأنزل، فأنزل ا" وهكذا، وهذه الصيغة هي أكثر صيغ أسباب النزول وروداً^(٤)، وذلك بناءً على استقراء الدكتور عماد الدين الرشيد لكتاب "لباب النقول" للسيوطي؛ حيث يبلغ عدد الروايات هذه الصيغة تسعاً و انمئة رواية "٨٠٩" من أصل عشرين وألف رواية "١٠٢٠" هي روايات أسباب النزول هذا الكتاب، وذلك بنسبة "٧٩%" من موع تلك الروايات^(٥).

ب- الصيغة السابقة إذا كان العطف فيها بـ "ثم"؛ بأن يقول الراوي: "حدث كذا، نزل"؛ لدلالة على الترتيب كالفاء، وقد وردت رواية "لباب النقول"^(٥).

ج- الصيغة السابقة إذا كان العطف فيها بـ "و"؛ بأن يقول الراوي: "حدث كذا، ونزل"، وقد وردت تسع عشرة روايةً "لباب النقول".

وإنما عددها صرّة مع أن الواو لا تفيد الترتيب الدال على السببية؛ لأنّ رواة أسباب النزول يستعملوا مورد "حدث كذا، ول"؛ فقد اعتضدت سبع عشرة روايةً من الروايات الواردة هذه الصيغة كتاب "لباب النقول" برواية أخرى جاءت بصيغة "حدث كذا، ول"، ما يع أنها قوا؛ لأنها عنها^(٦).

د- أن يرد أسلوب شرط يرتب نزول آيات على حادثه ما؛ فإنّ الترتيب يدلّ على السببية، كما الفاء، وُثم، وهذا كقو م: "ا حدث كذا، نزلت آية كذا"، وقد وردت رواية واحدة من روايات "لباب النقول"^(٧).

و موع الروايات الواردة هذه الصيغ الأربع "لباب النقول" هو إحدى وثلاثون و انمئة رواية "٨٣١"،

(١) انظر: مناهل العرفان: ٩٦/١، أسباب النزول: للشيخ بن عفة سهل: ص ٢٣٤، جامع النقول: ١٣/١، ونقل كلام الزرقا^(١).

(٢) انظر: أسباب النزول: للشيخ بن عفة سهل: ص ٢٤٨.

(٣) انظر: مناهل العرفان: ٩٦/١، أسباب ال ول وأثرها بيان النصوص: ص ٧٠، أسباب ال ول: للموكلي: ص ٢٢، قواعد التفيس: ٥٥/١، جامع النقول: ١٣/١، ونقل كلام الزرقا^(١) بنصه.

(٤) انظر: أسباب ال ول وأثرها بيان النصوص: ص ٧٠، ٧١.

(٥) انظر: السابق: ص ٧١، ٧٢، وانظر الإشارة إلى هذه الصيغة: قواعد التفيس: ٥٥/١.

(٦) انظر: أسباب ال ول وأثرها بيان النصوص: ص ٧٣، وانظر الإشارة إلى هذه الصيغة: قواعد التفيس: ٥٥/١.

(٧) انظر: أسباب ال ول وأثرها بيان النصوص: ص ٧٣.

من أصل عشرين وألف رواية "١٠٢٠"، بنسبة "٨١، ٥%" من موع الروايات^(١).

هـ - وأما صيغة "نزلت" كذا: فيعنون ما سبب النزول تارةً، وشرح ما تارةً أخرى، قال ابن تيمية: «وقوم: "نزلت الآية" كذا "يراد به تارةً أنه سبب النزول، ويراد به تارةً أنه داخل هذه الآية وإن يكن السبب، كما تقول: ع هذه الآية كذا»^(٢)، وهذا يتبين أن هذه الصيغة لا تدل على سبب النزول إلا إذا احتفت بقرينة تدل على ذلك كما بينه الزرقا^(٣).

ومن تلك القرائن أن يذكر الرواية أنها نزلت شخص معين أو واقعة مددة، فإنها تكون صراحةً سبب النزول، كما يدل عليه قول ابن تيمية: «وقد يبيح كذا من هذا الباب»^(٤) قوم: هذا الآية نزلت كذا، لا سيما إذا كان المذكور شخصاً: كأسباب النزول النفس: كقوم: إن آية الطهار نزلت امرأة أوس بن الصامت... ونظائر هذا كذا ما يذكرون أنه نزل قوم من المشرك كذا، أو قوم من أهل الكتاب اليهود أو النصارى، أو قوم من المؤمنين، فالذين قالوا ذلك يقصدوا أن حكم الآية تص بأولئك الأعيان دون غمهم؛ فإن هذا لا يقوله مسلم، ولا عاقل على الإطلاق»^(٥)؛ أي إن اللفظ بعموم اللفظ لاصوص الأعيان؛ ما يدل على أنها سبب للنزول، لا تفيد للمع، فإننا إذا عدناها كذلك اختصاكم بتلك الأعيان، وهذا باطل، فلم يبق إلا عدها سبباً للنزول، سواء قال الراوي: نزلت، أو نسب النزول إليه، فقال: نزلت فلان، أو قوم فلان^(٦).

والاستقراء يؤكد أنهم يستعملوا التعب الصريح عن أسباب النزول، قال الدكتور عماد الدين الرشيد: «فقد بلغت الروايات الواردة "لباب النقول" بصيغة "نزلت" كذا، ويذكر بعدها شخص معين أو واقعة "١٨٩" رواية، منها "٣٨" رواية وردت بصيغة "نزلت" حادثة أو شخص، عقب الراوي بقوله "فأنزل"، أو "فولت"، أو "وذلك"، وهذا يؤكد أنهم يريدون ما الصيغة الصريحة، وبعد التفتيش وجدت أن "١٠٨" روايات منها وردت من طريق أخرى - عند السيوطي أو عند غيره - بصيغة صريحة، وهذا يع أن الرواة رووها موضع الصيغة الصريحة»^(٧).

فيكون ما ورد منها صراحةً رواية أخرى "١٤٦" رواية، بنسبة "٧٧، ٢٥%" من موع روايات الصيغة التي يذكر بعدها شخص أو حادثة، وتبقى "٤٣" رواية منها ترد صراحةً من طريق آخر، فلا بد - والله - من هذه -

(١) انظر: أسباب الـ ول وأثرها بيان النصوص: ص ٧٣.

(٢) مقدمة ابن تيمية: ص ٣٨، وانظر: الإتيان: ٩٣/١، شرح مقدمة ابن تيمية: ص ١٢٩، قواعد النفس: ٥٦/١. وانظر: اسن التأويل: ٢٧/١.

(٣) انظر: مناهل العرفان: ٩٦/١، شرح مقدمة ابن تيمية: ص ١٣٠، جامع النقول: ١٣/١.

(٤) أي اختلاف التنوع النفس الوارد عبارات السلف؛ فإن الكلام عنه، انظر: مقدمة ابن تيمية: ص ٢٤-٣٤.

(٥) مقدمة ابن تيمية: ص ٣٤-٣٧، وانظر: الإتيان: ٩٠/١، اسن التأويل: ٢٦/١، أسباب الـ ول وأثرها بيان النصوص: ص ٧٥.

(٦) انظر: أسباب الـ ول وأثرها بيان النصوص: ص ٧٦.

(٧) السابق: ص ٧٦.

من عدها من الصيغ الصرّة، إذا ورد بعدها ذكر شخص أو واقعة^(١).

وبعدها يرد السؤال الآ : هل هذه الصيغ الصريحة قطعاً دلالة على سبب النزول؟

أولاً: يرى الشيخ بن عمة سهل أن هذا النوع من الصيغة من باب ثبوت سبب النزول بالإِءاء لا بالتصريح، قياساً على ثبوت علل الأحكام بالإِءاء، كما يقرره علماء الأصول باب القياس^(٢)، على ذلك التفريق بين الإِءاء الثابت عن أ تعال والإِءاء من قول الرواة، وقال: «ولا شك أن الإِءاء متفاوت الدرجات؛ فالإِءاء من أ أصرح من الإِءاء من الراوي؛ إذ أن الإِءاء من أ قاطع، والإِءاء من الراوي يعتريه التفاوت»^(٣).

وفي هذا نظرٌ من وجوه:

الأول: لا نوافق على أن هذا من الإِءاء، بل من الصريح، كما فعل الزرقا^(٤)، والدكتور الرشيد.

الثاني: إن سلمنا بذلك، فلا يسوغ التفريق بين الإِءاء أ والإِءاء الرواة من حيث القطع والظن؛ لأن القطع والظن إنما تابع لدلالة اللغة، ولا فرق دلالتهما بين الإِءاءين، فيلزم أحدهما لزم الآخر، مادام كلُّ منهما ترتيباً للحكم على وصف أو فعل، فإما أن يقال بالظن فيهما، أو بالقطع كل منهما.

الثالث: إن حجته حيث قال: «إن قول الراوي "فليت" تمل أن يكون ما ذكره هو السبب، و تمل أن يكون غ ه، ولذا قلت: إن هذا التعب إءاء، وليس بتصريح»^(٥)، غ مسلمة؛ لأن ذلك الاحتمال بعيد غ ناشئ عن دليل؛ فإن الأصل أن تكون هذه الصيغة للسببية، والاحتمال البعيد لا يؤثر قطعية دلالة اللفظ.

ثانياً: إن الدكتور عماد الدين الرشيد عد هذه الصيغ قسماً ثانياً من الصرّة، وقال: «ظاهر الصيغة الصرّة: وهو ما تمل غ التصريح بالسببية احتمالاً ضعيفاً»^(٥).

فقوله: "ظاهر" يع أنه ظني السببية، خاصة أنه جعل ذلك مقابلة القسم الأول الذي قال فيه: «نص

الصيغة الصرّة: وهو ما لا تمل غ التصريح بالسببية»^(٦)، ويؤيد هذا قوله: «د ما سبق أن الصيغ الصرّة السببية متفاوتة صراحتها، إلا أن ضابط الصراحة - كما بينا قبل - هو قوة دلالة الصيغة على السببية، ولا يشترط أن تكون دلالة الصيغة على السببية قطعاً تكون صرّة، بل يكتفى بقوة الدلالة ذلك... وكن أن يقسم هذا النوع من صيغ أسباب النزول إ ما يأ : صرّة: كقول الراوي: "سبب نزول الآية هو كذا"، شبه

(١) انظر: أسباب النزول وأثرها بيان النصوص: ص ٧٧.

(٢) انظر: أسباب النزول: للشيخ بن عمة سهل: ص ٢٢٩.

(٣) السابق: ص ٢٢٣.

(٤) السابق: ص ٢٣٤.

(٥) أسباب النزول وأثرها بيان النصوص: ص ٧٠.

(٦) السابق: ص ٦٧.

صرّة: كقوله: "حدث كذا، فـ لـ قوله تعا كذا"، و و ذلك»^(١).

وفيما قاله نظر: فإنّ قوله: "وهو ما تمل غ التصريح بالسببية احتمالاً ضعيفاً"، يستلزم أن يكون ذلك من القطعي؛ لأنّ الاحتمال الضعيف لا يؤثر القطعية؛ لأنه غ ناشئ عن دليل، وهذا لا رج اللفظ عن كونه نصاً، وهو ما يراه الدكتور عماد الدين الرشيد مع النص، فقد قال موضع آخر: «وما يذكره الأصوليون من عدم طرؤ احتمال التأويل على النص يقصدون به الاحتمال القوي، أما ما كان من الاحتمال الضعيف، فإنه لا يدخل ا د؛ لأنه كالعدم»^(٢).

ويؤيد هذا قوله بيان النوع الأول من القسم الثا تمل الدلالة على السببية: «أن يقع الاحتمال من تردد الراوي: كأن يقول: أحسب الآية نزلت كذا... أو و ذلك لا يقطع على أنه يدلّ على السببية، بل تمل ذلك احتمالاً»^(٣)، فقوله: "لا يقطع"، يدلّ على أنّ مقابله يقطع بدلالته على السببية.

ثالثاً: قال الزرقا: «وتارة لا يصرح بلفظ السبب، ولكن يؤتى بفاء داخله على مادة نزول الآية عقب سرد حادثة، وهذه العبارة مثل تلك الدلالة على السببية أيضاً»^(٤)، وقوله "مثل تلك"، أي مثل النوع الأول من الصريح الذي هو نص السببية، ومادام كذلك، فما رتب على الفاء وما يلحق به فتعطي الدلالة على السببية كالأول.

رابعاً: قال الدكتور ا وكلي: «صاغ أسباب النزول على قسم : الأول: ما كان نصاً صراً السببية، وله صورتان: أ- أن يقول الراوي: سبب نزول هذه الآية كذا، فيصرح بلفظ السبب، ب- أن يأت الراوي بفاء تعقيبية داخله على مادة النزول بعد ذكر حادثة أو سؤال، فيقول: حدث كذا وكذا فـ لت الآية، أو يقول: سئل الذ < عن كذا فـ لت الآية. فهاتان الصورتان صر تان السببية لا تملان غ ها»^(٥)، فهو يوافق الدكتور عماد الدين الرشيد عد الصيغة صر تين، لكنه يصرح بأنهما قطعية كليهما، وكلام الدكتور عماد مضطرب.

وبناءً على هذا، فصاغ هذا القسم قطعية الدلالة على سبب النزول، وإن كان هناك احتمال لـ ذلك فضعيف لا يؤثر القطعية، خاصة وأنّ أسباب النزول مع على وجودها من حيث ا ملة، فإن نعد قاطعاً إلا الصيغة الصرّة الأو ، يثبت سبب لا ول على سبيل القطع؛ لعدم وجودها أصلاً تلك الروايات.

أما إذا قامت قرينة على صرفها عن الدلالة على سبب النزول فتصرف إليها، ولذلك فصيغة "فـ ل كذا" لا تدل أحياناً على السببية، وهذا قليل جداً^(٦)، ومن ذلك هذا النص: قال عبد ا بن مسعود: قال رجل: يا رسول

(١) أسباب الـ ول وأثرها بيان النصوص: ص ٨١.

(٢) السابق: ص ٢٩٢.

(٣) السابق: ص ٨١.

(٤) مناهل العرفان: ٩٦/١، وانظر: جامع النقول: ١٣/١، ونقل كلام الزرقا بنصه.

(٥) أسباب الـ ول: للموكلي: ص ٢٢.

(٦) انظر: قواعد النفس : ٥٥/١، شرح مقدمة ابن تيمية: ص ١٣٦.

ا : أي الذنب أك عند ا ؟ قال: «أن تدعو نداءً وهو خلقك»، قال: أي؟ قال: «أن تقتل ولدك إفاة أن يطعم معك»، قال: «أي؟ قال: «أن ترا حليمة جارك»، فأنزل ا تصديقها: وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ... الآية [الفرقان: ٦٨] ^(١)، فقله: "تصديقها" قرينة تدل على أن تلك الصيغة لا تدل على سبب النزول قطعاً ^(٢). لكن ثنا إنما هو صيغة مؤلفة من مادة "نزل" مقترنة بفاء التعقيب بعد ذكر حادثة أو سؤال، وهذه ليست منها.

ثانياً: صيغ محتملة للسببية، وغيرها احتمالاً قوياً: وثل لذلك بنوء :

الأول: الصيغ الـ يرد فيها تردد الراوي التعب عن سبب النزول: كقله: أحسب الآية نزلت كذا، وما أحسب الآية إلا نزلت كذا، وأرى أنها نزلت كذا، ويرون أنها نزلت كذا، و ذلك ^(٣)، فهذه تمل أن تكون الرواية سبباً للنزول، أو لا؛ لتردد الراوي عدها سبباً أو لا ^(٤)، وواضح أنها تفيد الشك، ولا تفيد الظن، فضلاً عن القطع ^(٥).

الثاني: الصيغ الـ تكون تملّة لأن تكون بذات سبباً للنزول أو لا: وذلك قوم: "نزلت الآية كذا"، إذا يكن ا ذكور واقعةً أو شخصاً، قال الزركشي: «وقد عرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال: نزلت هذه الآية كذا، فإنه يريد بذلك أن هذه الآية تتضمن هذا ا كم، لا أن هذا كان السبب نزوا... فهو من جنس الاستدلال على ا كم بالآية لا من جنس النقل ا وقع» ^(٦)، فقله: "فهو من جنس الاستدلال على ا كم بالآية"، يدل على إخراج ما ذكر فيه شخص أو واقعة؛ فإنه ليس من قبيل الاستدلال على ا كم؛ لأنه لا حكم أصلاً ذكر شخص أو واقعة، وحيث كان ا ذكور حكماً، فالرواية تمل أن تكون سبباً للنزول، أو تكون تفسد آ ع الآية ^(٧).

وقال الدهلوي: «وقد قق لدى الفق : أن الصحابة والتابعين شكك ا ما كانوا يقولون: "نزلت الآية

(١) صحيح البخاري: كتاب التوحيد، باب قوله تعا : يَتَأْتِيَهَا الرُّسُولُ بِلَغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ... [إائدة: ٦٧]: ١٥٥/٩، ٧٥٣٢، مسند أ يعلى: كتاب ا حدود، باب الزنا وحده، ذكر البيان بأن الواجب على ا رء ائمة ما اه عنه بارئه جل وعلا من حفظ الفرج ولا سيما بالأقرب فالأقرب: ٣٣، ٣٢/٩، ٥٠٩٨، صحيح ابن حبان: ٢٦١/١٠، ٢٦٢، ٤٤١٤.

(٢) انظر: شرح مقدمة ابن تيمية: ص ١٣٦، ١٣٧.

(٣) انظر: أسباب الـ ول وأثرها بيان النصوص: ص ٨٢، أسباب النزول: للشيخ بن عة سهل: ص ٢٤٢، أسباب الـ ول: للموكلي: ص ٢٢.

(٤) انظر: الإتيان: ٩٢/١.

(٥) انظر: أسباب النزول: للشيخ بن عة سهل: ص ٢٥٠.

(٦) الـ هان علوم القرآن: ٣١/١، ٣٢، وانظر: الإتيان: ٩٣/١، لباب النقول: ص ٨، اسن التأويل: ٢٧/١، أسباب الـ ول وأثرها بيان النصوص: ص ٨٣، ٨٤.

(٧) انظر: أسباب الـ ول وأثرها بيان النصوص: ص ٨٦.

كذا "ويكون غرضهم تصوير ما صدقت عليه الآية، أو ذكر بعض الواثبات التي تشتملها الآية بعمومها" (١)، وقد يراد بها مع آخر بينه بقوله: «وليعلم أيضاً أن الصحابة والتابعين كانوا يذكرون قصصاً جزئية لبيان مذاهب المشرك واليهود وعاداً ما أهلية؛ لتتضح عقائدهم وتقاليدهم، ويقولون: "نزلت الآية كذا"، ويريدون بذلك أنها نزلت مثل هذه، سواء كانت تلك بعينها، أو ما شابهها، أو ما فارقها، ويقصدون إظهار تلك الصورة، لا خصوص القصص، بل يذكرونها لأجل أن هذه صورة صادقة لتلك الأمور الكلية» (٢). ولا ريب أن هذا النوع ظني. إثبات السببية، كما قال الزرقا عنها: «وهذه العبارة ليست نصاً السببية، بل تملها، وتتم أمراً آخر؛ هو بيان ما تضمنته الآية من الأحكام» (٣).

وبناءً على ما تقدم، فالصريح قطعية الدلالة على السببية، هي:

- ١ - "سبب نزول هذه الآية أو الآيات كذا"، وهو، وإن كانت نظرية لا يظفر بها مثلاً.
- ٢ - "حدث كذا، فل قوله تعالى كذا"، وأمثاله ما يذكر فيه حادثه، "يعقبها بيان نزول آية أو آيات مادة "نزل"، مرتبة عليها بفاء العطف.
- ٣ - "حدث كذا، "نزل قوله تعالى كذا"، وأمثاله ما يذكر فيه حادثه، "يعقبها بيان نزول آية أو آيات مادة "نزل"، مرتبة عليها ب "و".
- ٤ - "حدث كذا، ونزل قوله تعالى كذا"، وأمثاله ما يذكر فيه حادثه، "يعقبها بيان نزول آية أو آيات مادة "نزل"، مرتبة عليها بواو العطف.
- ٥ - "حدث كذا، نزل قوله تعالى كذا"، وأمثاله ما يذكر فيه لمه شرطية فعلها يتضمن وقوع حادثه، وجوا ما يتضمن بيان نزول آية أو آيات مادة "نزل".
- ٦ - "نزلت هذه الآية أو الآيات كذا"، ويذكر لـ "كذا" اسم شخص، أو حادثه وقعت.

المطلب الخامس: طريق معرفة سبب النزول.

إن أسباب النزول هي إخبار عن أحداث وقعت، ونزل عليها آية أو آيات من القرآن، ومادامت من الأخبار فإنها لا تثبت إلا بالرواية، ولا مدخل للاجتهاد. إثباتاً، قال الواحدي: «ولا يحل القول بأسباب نزول الكتاب إلا بالرواية والسماع من شاهدوا التلويح، ووقفوا على الأسباب، وثبوا عن علمها وجدوا الطلاب، وقد ورد الشرع بالوعيد للجاهل ذي العثار هذا العلم بالنار... عن ابن عباس ط قال: قال رسول الله >: «اتقوا ما علمتم؛ فإنه من كذب علي متعمداً، فليتبوأ مقعده من النار، ومن كذب على القرآن من غ

(١) الفوز الكبير: ص ١٢٨، ١٢٩، وانظر: ص ٦٩. وانظر: اسن التأويل: ٢٩/١، ٣٠.

(٢) الفوز الكبير: ص ٧١. وانظر: اسن التأويل: ٣٠/١، ٣١.

(٣) مناهل العرفان: ٩٦/١.

علم، فليتبوأ مقعده من النار»^(١).

فهو يعد القول أسباب كالقول حديث رسول الله ﷺ ، والكذب فيه كالكذب حديث الله ﷻ < ^(٢). وقال أبو حيان: «الوجه الرابع: تعيد مبهم، وتبيد ملء، وسبب نزول، ونسخ، ويؤخذ ذلك من النقل الصحيح عن رسول الله ﷺ ، وذلك من علم الله ﷻ حديث»^(٣).

وقال الزرقا: «لا طريق معرفة أسباب النزول إلا النقل الصحيح»^(٤).

ولذلك كان السلف يتحرزون عن القول بهذا العلم بدون نقل^(٥)، وقد شنع الواحدي بشدة على من يتكلم بسبب نزول القرآن بغية علم^(٦).

والأن أسباب النزول ليست أحداثاً تاريخية صفة، وإنما يترتب عليها فهم القرآن، وتبيد معناه، فإنها ضع لقواعد الأدب، ولذلك فإن لروايات أسباب النزول من حيث الرفع والإرسال قسمين:

القسم الأول: المرفوع حقيقة إلى النبي ﷺ < :

بأن يروي الصحابة ما عن الله ﷻ < لفظاً يدل على أن تلك الأحداث سبب لول آية أو آيات من القرآن، كما قصة عويمر العجلاي ملاعنة زوجته، حيث قال: يا رسول الله ﷺ : رجل وجد مع امرأته رجلاً، أيقنله فتقتلونه؟ أم كيف يصنع؟ فقال رسول الله ﷺ < : «قد أنزل القرآن فيك وصاحبك». فأمر رسول الله ﷺ باللاعنة على الكتاب، فلاعنها^(٧)، فهذا تصريح من الله ﷻ < بأن قصة عويمر سبب نزول آيات

(١) أسباب الله ﷻ للواحدي: ص ٨، ٩. وانظر: الإتيان: ٩٢/١، ٩٣، أسباب الله ﷻ وأثرها بيان النصوص: ص ٣٤، أسباب الله ﷻ للموكلي: ص ٢٣، جامع النقول: ١٢/١. وتغليظ الكذب على الله ﷻ < بلفظ: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»، ورد الصحاحين وعاء، عن عدد من الصحابة ومن ذلك: عن أغرة بن شعبة ط: صحيح البخاري: ٨٠/٢، ١٢٩١، صحيح مسلم: مقدمة الصحيح، باب تغليظ الكذب على رسول الله ﷺ < ، ص ٢٢، ٤/٤، مسند أ. د: ٧١/٣٠، ١٨١٤٠. وقد عده ابن الصلاح مثلاً للمشهورات تواتر: مقدمة ابن الصلاح: ص ٢٢٧، ٢٢٨.

(٢) انظر: أسباب الله ﷻ وأثرها بيان النصوص: ص ٣٤.

(٣) البحر المحيط النفس: ١٠٧/١. وانظر: أسباب الله ﷻ وأثرها بيان النصوص: ص ٣٥.

(٤) مناهل العرفان: ٩٥/١، وانظر: ادخل لدراسة القرآن: ص ١٣٤، علوم القرآن: للقطان: ص ٧٢، أسباب النزول: للشيخ بن عيسى سهل: ص ٢٧٩، أسباب الله ﷻ للموكلي: ص ٢٣، جامع النقول: ١٢/١، نصر الإتيان: ص ٨٢، قواعد النفس: ٥٤/١.

(٥) روى الواحدي بسنده إلى محمد بن سنان قال: «سألت عبيدة عن آية من القرآن، فقال: اتقوا الله ﷻ وقل سداداً، ذهب الذين يعملون فيما أنزل القرآن»: أسباب النزول: للواحدي: ص ٩، وصح ابن حجر هذا الأثر، انظر: العجائب: ص ١٩٩.

(٦) انظر: أسباب الله ﷻ للواحدي: ص ٩.

(٧) صحيح البخاري، واللفظ له: كتاب النفس، باب قوله لا: وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ أَزْوَاجَهُمْ... [النور: ٦]: ٩٩/٦، ١٠٠، ٤٧٤٥، صحيح مسلم: كتاب اللعان، ٦٠٤، ١٤٩٢/١، سنن أ. داود: كتاب الطلاق، باب اللعان: ص ٢٥٥، ٢٢٤٥، سنن النسائي: كتاب الطلاق، باب بدء اللعان: ٤٨٢/٦، ٣٤٦٦، مسند أ. د: ٥٠٠/٣٧، ٢٢٨٥٢. عن سهل بن سعد ط، وفيها كلها التصريح بالسببية.

اللاعنة^(١)، غ أن هذا النوع قليل.

القسم الثاني: المرفوع حكماً إلى النبي < :

وهو رواية اذثة يصرح فيها أن تلك ا اذثة هي سبب النزول، ويكون ذلك التصريح من قول غ الذ < من الصحابة أو التابعين، غ أنه يشترط أن تكون تلك العبارة صرّة سبب النزول^(٢).
والسبب أنها لا تكون حينئذ رأياً للصحاح والتابعي، وفول الصحاح والتابعي فيما لا يدرك بالرأي له حكم ارفوع كما هو معلوم، وأما إن كانت تملة: كأن يقول: "أحسب أنها نزلت كذا"، أو يقول: "نزلت كذا"، ويذكر بعدها حكماً، فليس لذلك حكم ارفوع؛ لأنه قد يكون رأياً للصحاح أو التابعي تفسد الآية، ومثل ذلك ليس له حكم الرفع.

هذا من حيث الإجمال، وإذا فصلنا، فلهذا القسم أنواع:

أولاً: المرفوع حكماً من لفظ الصحابي:

وهو كل رواية صرح فيها الصحاح بسببية حادثة لول آية أو آيات من القرآن؛ بأن يقول: "حدث، كذا أنزل"، "حدث كذا، ونزل قوله -"، "حدث كذا، أنزل"، "حدث كذا، نزل قوله لا"، أو يقول: "نزلت الآية كذا"، ويذكر شخصاً أو حادثة هذه الصيغة الأخيرة، فهذا كله له حكم اديث ارفوع إ الذ <، قال ابن الصلاح: «الثالث: ما قيل من أن تفسد الصحاح حديث مسند، فإنما ذلك تفسد يتعلّق بسبب نزول آية به الصحاح أو ذلك... فأما سائر تفاسد الصحابة لا لا تشمل على إضافة شيء إ رسول ا < فمعدودة اوقوفات»^(٣).

والعلة أن له حكم ارفوع أن مثله لا يقال بالرأي، وإنما سبيله النقل، فتعين أن يأخذ حكم ارفوع، قال ابن حجر: «واق أن ضابط ما يفسره الصحاح: إن كان لا لا لاجتهاد فيه، ولا منقولاً عن لسان العرب، فحكمه الرفع، وإلا فلا: كالإخبار عن الأمور الماضية، وعن الأمور الآتية، والإخبار عن عمل له ثواب صوص أو عقاب صوص»^(٤).

وقال الزرقا: «لأنه يبعد كل البعد أن يكون الصحاح قد قال ذلك من تلقاء نفسه، على أنه لا

(١) انظر هذا القسم وأمثله: أسباب ال ول وأثرها بيان النصوص: ص ٩٧.

(٢) انظر: السابق: ص ٩٧.

(٣) مقدمة ابن الصلاح: ص ٥٣، وانظر: انهل الروي: ص ٤١، النكت: لابن حجر: ص ٨٦، الشذا الفياح: ١٤٤/١، تدريب الراوي: ٢٨٨/١، ٢٨٩. وانظر: ادخل لدراسة القرآن: ١٣٥، علوم القرآن: للقطان: ص ٧٢، أسباب ال ول وأثرها بيان النصوص: ص ٩٨، أسباب ال ول: للموكلي: ص ٢٣، ٢٤، مقدمة قيق العجائب: ١٠٠/١-١٠٢، قواعد التفس: ٥٤/١.

(٤) النكت: لابن حجر: ٨٦/١، ٨٧، وانظر: الإتنان: ٩٣/١، التحب: علم التفس: ص ١٢٢، مناهل العرفان: ٩٥/١، أسباب ال ول وأثرها بيان النصوص: ص ٩٧، ٩٨.

مرد له إلا السماع والنقل أو شهادة الرؤية»^(١).

وهذا الصيغ الصرة، وأما صيغة: أحسب أنها نزلت كذا، فليست مرفوعة؛ لأنَّ علّة كونها مرفوعة أنَّ سبب النزول لا يقال فيه بالرأي، وأما هذه الصيغة فيحتمل أن تكون نفس أ.

وأما قول الصحاح: "نزلت كذا"، فقد قال ابن تيمية: «وقد تنازع العلماء قول الصحاح: "نزلت كذا"، هل يرى السند، كما يذكر السبب الذي نزلت من أجله؟ أو يرى النفس منه الذي ليس بسند؟ فالبخاري يدخله السند، وغه لا يدخله السند، وأكثر اسانيد على هذا الاصطلاح: كمسند أ د وغه، لاف ما إذا كان سبباً نزلت عقبه، فإنهم يدخلون مثل هذا السند»^(٢).

فمدارُ الخلاف إنّما هو على دلالة هذه الصيغة على السببية وعدمها:

أ- فحيث قلنا: لا تدلّ على السببية، ففيها لاف: فالبخاري يعدها من السند، وكذلك مسلم، قال ابن حجر: «أما ماكم^(٣) فأطلق النقل عن البخاري ومسلم أنَّ نفس الصحاح الذي شهد الوحي حديث مسند»^(٤)، ويعرف هذا قول ماكم: «وتفسد الصحاح عند المسند»^(٥).

وغه لا يعدها من السند وإنما هو حديث موقوف، وهذا ما عليه أصحاب اسانيد: كالإمام أ د، وغه، وما عليه مسلم^(٦) على ما قال الزركشي عنه: «وأما الإمام أ د فلم يدخله السند، وكذلك مسلم وغه»^(٧).

ب- وحيث قلنا بدلالة هذه الصيغة على السببية فالاتفاق على أنه من السند.

قال الدكتور عماد الدين الرشيد: «ولا بد من الإشارة إلى أنَّ شيخ الإسلام ابن تيمية يبرز حكمه على المسألة، ما إذا دلّت صيغة "نزلت الآية" كذا على السببية، أو على النفس، وأعطاهما حكماً واحداً، ولكن لا

(١) مناهل العرفان: ٩٥/١، وانظر: ادخل لدراسة القرآن: ص ١٣٥، أسباب النزول: للشيخ بن عه سهل: ص ٢٧٩، أسباب الـ ول: للموكلي: ص ٢٣، جامع النقول: ١٢/١، تصر الإتيان: ٨٢.

(٢) مقدمة ابن تيمية: ص ٣٩، ٤٠، وانظر: الإتيان: ٩٣/١، أسباب الـ ول وأثرها بيان النصوص: ص ٩٨، أسباب النزول: للشيخ بن عه سهل: ص ٢٣٧، لباب النقول: ص ٨، أسباب الـ ول: للموكلي: ص ٢٣، ٢٤، مقدمة قيق العجائب: ١٠٣/١، قواعد النفس: ٥٥/١، وذكر أمثلة لروايات البخاري.

(٣) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن دويه، ماكم النيسابوري الض، المعروف بابن البيع، دث، مقرئ، مؤرخ، فقيه شافعي، فاض، ولد بنيسابور عام (٣٣١هـ)، وتوفي عام (٤٠٥هـ). انظر: تاريخ بغداد: ٥٠٩/٣، ١٠٤٤، انتظم: ١٠٩/١٥، ٣٠٥٩، وفيات الأعيان: ٢٨٠/٤، ٢٨٠ ر، ٢٨٠، س أعلام النبلاء: ١٦٢/١٧، ١٠٠، طبقات الشافعية الكي: ١٥٥/٤، ٣٢٩، النجوم الزاهرة: ٢٣٨/٤.

(٤) النكت: لابن حجر: ٨٦/١.

(٥) استدرك: ٢٧/١.

(٦) انظر: أسباب الـ ول وأثرها بيان النصوص: ص ٩٨، ٩٩.

(٧) الـ هان علوم القرآن: ٣١، ٣٢، وانظر: الإتيان: ٩٣/١، لباب النقول: ص ٨، اسن التأويل: ٢٧/١، أسباب الـ ول وأثرها بيان النصوص: ص ٨٣، ٨٤، ٩٨.

بد من التفصيل الذي بينته؛ لأنَّ التركيب يفيد -كما أسلفت- الدلالة على السببية الصريحة والتملة أيضاً»^(١)،
 بـ على ذلك قوله: «والذي لا بد منه حتى يستقيم الكلام أن كل كلام ابن تيمية على إرادة الصحاح
 النفس بتلك الصيغة»^(٢).

وفي هذا نظرٌ: فإنَّ كلام ابن تيمية قد ميز بـ ما إذا ذكر الراوي الصحاح سبباً أو لا، وهذا واضح من قوله:
 «وقد تنازع العلماء قول صاحب: "نزلت كذا"، هل يري أسند، كما يذكر السبب الذي نزلت
 من أجله؟ أو يري النفس منه الذي ليس بأسند»^(٣)، وقوله: «لأن ما إذا ذكر سبباً نزلت عقبه، فإنهم
 يدخلون مثل هذا بأسند»^(٤)، وقد علمنا أنه يعد السبب أن يذكر الراوي بعدها شخصاً أو واقعةً، فيكون قد
 ميز بـ المئين: حال كونها نصاً السببية، وحال كونها تملةً للنفس.

إنَّ إمامكم أطلق القول بأنَّ هذه الصيغة من باب أسند، فقد قال: «فإنَّ الصحاح الذي شهد الوحي
 وآله، فأخ عن آية من القرآن أنها نزلت كذا وكذا، فإنه حديثٌ مسند»^(٥)، هذا على رأي الدكتور عماد
 الدين الرشيد، حيث قال: «وعلى الطرف الآخر فإنَّ إمامكم أبا عبد الله النيسابوري قد عد هذه الصيغة إمامه
 حكم الرفع، فقال: "فإنَّ الصحاح الذي شهد الوحي وآله، فأخ عن آية من القرآن أنها نزلت كذا وكذا،
 فإنه حديثٌ مسند"»^(٦)؛ أي مرفوع، وهذا يع أن هذه الصيغة عنده صريحة السببية؛ لأنه استعملها الدلالة
 على أسباب النزول»^(٧).

بـ على ذلك قوله: «والذي لا بد منه > يستقيم الكلام أن كل كلام ابن تيمية على إرادة الصحاح النفس
 بتلك الصيغة، وكلام إمامكم على إرادة الصحاح سبب النزول بتلك الصيغة؛ لأنَّ ذلك له حكم الرفع»^(٨).

لكن في هذا نظرٌ: فإنه لا يفهم من كلام إمامكم أنه أطلق أنَّ هذه الصيغة مسندةٌ مطلقاً، بل سياق كلامه صريح
 أنه يع بأسند من هذه الصيغة ما كان رواية سبب نزول، فقد قال: «فأما الوقوف على الصحابة، فإنه قلَّ ما
 فنى على أهل العلم، وشرحه أن يروى الحديث إمامكم من غير إرسال، ولا إعضال، فإذا بلغ الصحاح قال: إنه
 كان يقول كذا وكذا، وكان يفعل كذا، وكان يأمر بكذا وكذا، ومن الوقوف الذي يستدل به على أحاديث

(١) أسباب النزول وأثرها بيان النصوص: ص ٩٩.

(٢) السابق: ص ٩٩.

(٣) مقدمة ابن تيمية: ص ٣٩.

(٤) السابق: ص ٤٠.

(٥) معرفة علوم الحديث: للحاكم النيسابوري: ص ٢٠.

(٦) انظر نص إمامكم: السابق: ص ٢٠.

(٧) أسباب النزول وأثرها بيان النصوص: ص ٩٩.

(٨) السابق: ص ٩٩.

كثرة... عن أ هريرة ط قول أ لا: لَوَاحَةٌ لِّلْبَنَرِ [أدثر: ٢٩]، قال: "تلقاهم جهنم يوم القيامة، فتلفحهم لفحةً فلا تترك ماً على عظمٍ إلا وضعت على العرايقب"، قال: وأشباه هذا من الوقوفات تعد نفس الصحابة. فأما ما نقول نفس الصحا: مسند، وإنما نقوله غ هذا النوع: فإنه كما أخناه... عن جابر قال: "كانت اليهود تقول: من أتى امرأته من دبرها فُبِلها جاء الولد أحولَ، فأنزل أ لا: نَسَاؤُكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ فَأَتُوا حَرَّتْكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ [البقرة: ٢٢٣]"، قال أكم: هذا أديث وأشباهه مسندة عن آخرها، وليست وقوفة؛ فإن الصحا الذي شهد الوحي والتيل، فأخ عن آية من القرآن أنها نزلت كذا وكذا، فإنه حديث مسند»^(١).

فواضح أن كلامه هذا يقع فقرتين: الأولى: الكلام عما يعد موقوفاً من حديث الصحا؛ وهو ما كان من قبيل الرأي والنفس، كما يتضح من أمثال الذي ذكره، والثانية: الكلام عن موقوف الصحا الذي له حكم ارفوع، وهو غ النوع السابق، كما قال: «فأما ما نقول نفس الصحا: مسند، وإنما نقوله غ هذا النوع»، ومثاله يوضح أنه ص دلالتها على السببية فيما ذكر فيه حادثه أو شخص؛ فقد ذكر فيها ما كانت تقوله اليهود وتعتقدده، وهذا من صيغ سبب النزول الصرة.

بقي أن نقول: إن أاعول عليه عد قول الصحا حكم ارفوع هو أن يكون قوله أ لا يدرك بالرأي، وأ لا يدرك بالرأي سبب النزول الصريح، وقد رأينا أن التحقيق أن صيغة "نزلت كذا"، إنما تدل على السببية الصرة إذا ذكر بعدها شخص أو حادثه، وحينئذ فتكون نصاً السببية بالاتفاق، كما هو نص ابن تيمية. وأما إذا ذكر بعدها حكم، فإنها تملأ للسببية وعدمها، وحينئذ فهي لا تكون حكم ارفوع، بل هي موقوفة على الصحا، وذلك موافق ذهب أ مهوور، وخلاف مذهب البخاري^(٢).

ثانياً- المرفوع حكماً من لفظ التابعي:

بأن يروي روايةً يبين فيها أن سبب نزول آية، أو آيات حادثه معينة، دون أن يرفعها إله أو إ أحد الصحابة، قال السيوطي: «ما تقدم أنه من قبيل اسند من الصحا، إذا وقع من تابعي فهو مرفوع أيضاً، لكنه مرسل، فقد يقبل إذا صح السند إليه، وكان من أئمة النفس الآخذين عن الصحابة، مثل: سعيد بن جب، واهد^(٣) وعكرمة^(٤)، أو اعتضد مرسل آخر، و ذلك»^(١).

(١) معرفة علوم أديث: النوع أامس، معرفة الوقوفات من الروايات: ص ١٩، ٢٠.

(٢) انظر: أسباب ال ول وأثرها بيان النصوص: ص ١٠٠.

(٣) أبو أجاج اهد بن جب [ويقال جبيل] الكي، أ خرومي بالولاء، ولد سنة (٢١هـ) - خلافة عمر ط، تابعي مقرئ، مفسر، دث، فقيه، واختلف وفاته، والأشهر أ سنة (١٠٤هـ). انظر: طبقات ابن سعد: ٢٧/٨، ٢٣٦٧، طبقات الفقهاء: ص ٦٩، تاريخ دمشق: ١٧/٥٧، ٧٢١١، تاريخ الإسلام: ٢٣٥/٧، ٢٢١، ذيب التهذيب: ٢٥/٤، طبقات أفسرين: للأدنه وي: ص ١١، ١٦.

(٤) هو أبو عبد أ عكرمة بن عبد أ، بربري الأصل، فرشي الولاء، مو ابن عباس، ولد سنة (٢٥هـ)، تابعي حافظ، فقيه مكّي، ومن أعلم التابع بالنفس وأغازي، اختلف سنة وفاته ومكا، والأشهر أ بأ دينة سنة (١٠٥هـ). انظر: التاريخ الكب: ٤٩/٧، ٢١٨، أرح والتعديل: لابن أ حا: ٧/٧، ٣٢، وفیات الأعيان: ٢٦٥/٣، ٤٢١، س أعلام النبلاء: ١٢/٥، ٩، طبقات أفسرين: للأدنه وي: ص ١٢.

يتضح من كلام السيوطي: أنَّ ما رواه التابعي من سبب النزول، فإنه حكم ارفوع إله <، لكنه مرسل؛ لعدم ذكر الصحاح فيه، وحكمه حينئذ حكم المرسل: أنه يقبل بشرطين:

أ- أن يكون المرسل صحيح الإسناد إله المرسل.

ب- أن يقويه شيء غ >: بأن يكون التابعي الذي أرسله معروفاً بأنه لا يرسل إلا عن الصحابة مثل: عكرمة، وسعيد بن جبيرة، واهد، أو أن يعتضد برواية مرسله تقويه، أو مسنده من باب أو (٢).

ويقال فيه حينئذ ما قيل مرسل الصحاح: ومن ذلك أن إعطائه حكم ارفوع مقيد فيما كان صريحاً سبب النزول من روايات التابعين، وأما ما كان تملاً فلا يكون كرفوع؛ لأن مرسل الصحاح كذلك، فمرسل التابعين مثله بالأو، وما قاله التابعي بصيغة: نزلت كذا، ري فيها ما جرى فيها عند الكلام عن مرسل الصحاح.

بعد بيان ما هو مرفوع وما ليس كذلك، يبقى السؤال الآ: ما هو القطعي من روايات سبب النزول؟

أواب اطلب الآ.

المطلب السادس: القطعي من روايات أسباب النزول.

إن القطعي من سبب النزول لا بد له من مقدمات قطعية، وعليه، فيشترط له:

١- أن تكون الرواية اثبتة لسبب النزول قد صرحت على سبيل القطع بأن حادثة ما هي سبب النزول؛ لأنه إذا كانت الصيغة تملاً، فلا تفيد القطع بأنها السبب.

٢- أن تكون الرواية اثبتة لسبب النزول مرفوعة إله <، أو حكم ارفوعة؛ لأنها إن تكن كذلك تعد أن تكون رأياً للصحاح أو التابعي مع آية أو حكمها، وهذا لا يفيد القطع؛ لاحتمال الخطأ رأيهم.

٣- أن تكون الرواية ارفوعة الصريحة سبب النزول، صحيحة متواترة، أو آحاداً واردةً الصحيحين أو أحداهما.

فقولنا: "صحيحة"؛ لإخراج غ الصحيح: كالروايات الضعيفة؛ فإنها لا تفيد القطع، بل قبولها لنزاع الأصل، وقد صرح بشرط الصحة السيوطي حيث قال: «وما كان منه عن صحاح فهو مسند مرفوع؛ إذ قول الصحاح فيما لا مدخل للاجتهاد فيه مرفوع، أو تابعي فمرسل، وشرط قبولهما صحة السند» (٣).

وقولنا: "متواترة"؛ لإخراج روايات الآحاد؛ فليست كل الأحاديث الصحيحة مفيدة للقطع تكون متواترة، وحينئذ تفيد العلم القطعي الضروري بشبها، وأما الآحاد فظنية من حيث الملة.

(١) الإتيان: ٩٤/١، وانظر: التحب علم النفس: ص ١٢٢، لباب النقول: ص ٩، أسباب الؤل وأثرها بيان النصوص: ص ١٠٠، ١٠١، أسباب الؤل: للموكلي: ص ٢٤.

(٢) انظر: مناهل العرفان: ٩٥/١، ادخل لدراسة القرآن: ص ١٣٥، علوم القرآن: للقطان: ص ٧٢، أسباب الؤل وأثرها بيان النصوص: ص ١٠١، أسباب النزول: للشيخ بن عة سهل: ص ٢٣٨، مقدمة قيق العجائب: ١٠٤/١، ١٠٥، جامع النقول: ١٢/١.

(٣) التحب علم النفس: ص ١٢٢، وانظر: مقدمة قيق العجائب: ١٠٠/١.

وقولنا: "أو آحاداً واردةً الصحيح أو أحد أ"؛ لإخراج ما ورد من الآحاد غ ا، فإنها لا تفيد القطع، وأما الآحاد الواردة الصحيحين أو أحد ا فهي تفيد العلم القطعي النظري بثبوت مضموا؛ لتلقي الأمة ا بالقبول. ولا فى أن اتواتر اللفظي عزيز غ أسباب النزول، فهو فيها أعز؛ فتحصيل القطعي الضروري من سبب النزول عس ، بقي القطعي النظري من روايات الآحاد الواردة الصحيحين، ولا ريب أن عددها ليس بالكث مقارنة بعدد روايات أسباب النزول إلا ا ، قال الشيخ بن عة سهل: «د أن ما ورد الصحيح من أسباب النزول لا يتجاوز الستة مواضع بعد ائة موضع، وأن ا وافق ا الصحيحين يبلغ انةً وعشرين موضعاً، و موع هذين القسمين يبلغ أربعةً وثلاث موضعاً ومائة موضع، وما بقي من الروايات الواردة أسباب النزول كله من القسم الأخر ، و ملته واحد وسبعون موضعاً وسبعمئة موضع»^(١).

وعليه، فما يفيد التفس القطعي من سبب النزول ينحصر ستة مواضع ومائة موضع وردت الصحيحين، ا صيغته صر ة إثبات سببية النزول من تلك الروايات. وذا يظهر أن تأثر روايات سبب النزول إفادة التفس القطعي قليل باقارنة مع غ ها من الأدلة والقرائن، فهو أخص ا ورد الإحصاء الذي أوردناه عن الدكتور عماد الدين الرشيد من عدد روايات سبب النزول، وأخص ا أورده الشيخ بن عة سهل من عدد الآيات ال نزلت على سبب، كما أن غاية ما يستفاد منها من التفس القطعي هو النظري، وإن كانت فائدتها تبي معا القرآن الكر على سبيل الظن أك ، وميدانها أرحب كما لا فى، غ أن هذا ليس موضع ثنا.

وبعد معرفة ما يفيد التفس القطعي من أسباب النزول، نشرع بيان كيفية إفادته للتفس القطعي ا طالب الآتية، وأبدأ ذلك ببحث تأثر سبب النزول صيص عام القرآن.

المطلب السابع: القطعي من تخصيص سبب النزول لعام القرآن النازل عليه.

يعقد هذا المطلب للجواب على السؤال الآ : هل كن صيص اللفظ العام بسبب نزوله؟ يث لا يستدل بالعام إلا على صورة سببه ال ورد فيها، وأما دلالة على نظائرها فلا يدل عليها اللفظ بذاته بل بدليل آخر؟ أم أن اللفظ العام يدل بذاته على صورة سببه ونظائرها من أفرادها؟ لا بد ب يدي ذلك من رير للبحث.

أولاً: تحرير محل البحث:

إن صورة العام وسبب النزول من حيث العموم و اصوص على قسمين: القسم الأول: أن لا يكون اللفظ مستقلاً عن سببه: كأن يرد جواب من الشارع غ مستقل عن سببه، وحكمه: أن اللفظ يتبع سببه عموماً وخصوصاً.

(١) أسباب النزول: للشيخ بن عة سهل: ص ٢٢٦، وذكر بعد هذا أمثلة للروايات الواردة الصحيح أو أحد ا: ص ١٤٥.

مثال اللفظ والسبب العامين: أن يقول سائل: هل وز الوضوء ماء البحر؟ فيجيب الشارع: نعم، فيعم اللفظ الكل. ومثال اللفظ والسبب الخاصين: أن يقول السائل: هل أتوضأ ماء البحر؟ فيجيب الشارع: توضأ، فيكون ذلك لكم خاصاً بذلك السائل، وهذا كله لأنَّ إجابة السؤال مستقل، فيتبع السؤال عمومته وخصوصه.

القسم الثاني: أن يكون اللفظ مستقلاً عن سببه: وذلك إما على صور:

الأو: أن يكون اللفظ عاماً وسبب نزوله عاماً: فيعم اللفظ العام أفراده بالاتفاق، ومثال ذلك: الآيات من سورة آل عمران التي نزلت غزو بدر وأحد.

الثانية: أن يكون اللفظ خاصاً وسبب نزوله خاصاً: وحينئذ يقصر اللفظ الخاص على سبب نزوله بالاتفاق: كقوله أ: **وَسَيَجَنَّبُكَ اللَّهُ** ﴿٧﴾ الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى [الليل: ١٧]، فإنها نزلت أ بكر الصديق ط^(١)، هذا إذا لمنا "أ"، لفظ "الأتقى" على العهد، لا على الناس.

الثالثة: أن يكون اللفظ خاصاً وسبب نزوله عاماً: وهذه صورة نظرية لا مثال؛ لأنه ليس من البلاغة أن يكون إجابة مبيهاً لكم بعض أفراد السؤال، كما أن ذلك قصور ليس من الكمة، وذلك كله يتنه عنه الشارع.

الرابعة: أن يكون اللفظ عاماً، وسبب نزوله خاصاً: وهذا هو أكثر روايات أسباب النزول، وحينئذ هل مل اللفظ على عمومته أو يقصر على صورة سببه؟

لا خلاف أنه إن وجدت قرينة تقصره على سببه، فإنه يقصر عليها وخصها، ويكون المخصص هو القرينة، لا ورود السبب ذاته، قال الزرقا: «وب أن نلاحظ أن هذا الملاف القائم به المهور وغم له إذا تقم قرينة على صيص لفظ الآية العام بسبب نزوله، أما إذا قامت تلك القرينة، فإن لكم يكون مقصوراً على سببه لا إالة بإماع العلماء»^(٢).

وأما إن تقم قرينة على صيص اللفظ العام بسبب نزوله وقصره عليه، فهذا مل خلاف، فموضع البحث إذن هو اللفظ القرآ العام، الذي ورد مستقلاً عن سبب نزوله الخاص و تقم قرينة على قصره على ذلك السبب، هل يخص اللفظ العام به؟^(٣).

(١) انظر: تفسير ابن أ ح: ٣٤٤١/١٠، ر ١٩٣٦٧، استدرك: ٥٢٥/٢، ٥٢٦، وصححه لكم، أسباب ال: ول: للواحي: ص ٤٥٦، لباب النقول: ص ٢٩٥، جامع النقول: ٣٣١/٢، الصحيح من أسباب النزول: ص ٣٣٩، ر ٣٢٤، وحسنه.

(٢) مناهل العرفان: ص ١٠٦.

(٣) انظر: رير مل البحث: الإتيان: ٩١/١، مناهل العرفان: ١٠٤/١-١٠٦، ادخل لدراسة القرآن: ص ١٥٤، ١٥٦، ١٦١، ١٦٣، علوم القرآن: للقطان: ص ٧٨، ٧٩، أسباب ال: ول وأثرها بيان النصوص: ص ٣٩٢-٤٠١، أسباب النزول: للشيخ بن عة سهل: ص ١٤٤-١٤٦. وانظر: العقد انظوم: ٣٥٧/٢-٣٦١، البحر ايط الأصول: ١٩٨/٣-٢٠٢، وحكى الإماع على صيصه بقرينة: ٢١٢/٣، التحب: شرح التحرير: ٢٣٨٥/٥-٢٣٩٠، شرح الكوكب ان: ١٧٤/٣-١٧٦.

ثانياً: الأقوال وأدلتها:

أ- الأقوال:

ذهب آله العلماء إلى أن النص العام الذي نزل على سببٍ خاص يعم به أفرادها فيها صورة السبب وغلها، ولذلك قالوا: العلة بعموم اللفظ لاصوص السبب، قال ابن النجار: «وإن كان جواب أعم من السؤال، أو ورد حكم عام على سببٍ خاص بلا سؤال... اعتد عمومته... و يقتصر على سببه عند الأد والشافعي وأكثر أصحاب ما ب، وأكثر النفية والكيفية والأشعرية»^(١).

وقال غ الأ مهوور^(٢): إن العلة بصوص السبب لا بعموم اللفظ: على مع أن النص يثبت حكم الأفراد الذي نزل بسببهم، وأما نظائرهم من الأفراد التي يشملها العام النازل لغةً، فلا يدل ذلك النص عليها، كما لا ينفها، وإنما يستفاد حكمها من دليل خارج عن اللفظ العام: كنص آخر، وكالقياس على الأفراد التي ورد العام بسببها، امع الاشتراك العلة، إذا استوى القياس شروطه.

ومثال ذلك: آيات الملاعة التي نزلت عويمر العجلا^(٣) وزوجته^(٤): فمذهب الأ مهوور أن الآيات تشمل بعمومها كل من رمى زوجته بالفاحشة، فتشمل عويمراً الذي كان سبب نزول الآيات، وتشمل غ ه، ويكون حكم غ ه ثابتاً بالنص العام.

ومذهب غ الأ مهوور: أن آيات الملاعة بلفظها تدل على حالة عويمر وحسب؛ لأنه سبب النزول، وأما غ ه ن لاعن زوجته، فلا يشملهم النص العام، وإنما يثبت حكمهم بالقياس على حالة عويمر، أو بنصوص أخرى. وواضح من هذا أن غ الأ مهوور لا نعون دخول نظائر السبب من أفراد العام مدلوله، وإنما غاية قوم أنهم لا يشتون له حكم العام جرد لفظه، بل بدليل آخر، ولذلك قال ابن تيمية: «وقد يء كذا من هذا الباب^(٥) قولهم: هذا الآية نزلت كذا، لا سيما إذا كان اذكور شخصاً: كأسباب النزول النفس: كقوم: إن آية الطهار نزلت امرأة أوس بن الصامت... ونظائر هذا كذا ا يذكرون أنه نزل قوم من اشرك كة، أو قوم من أهل الكتاب، اليهود أو النصارى، أو قوم من المؤمنين، فالذين قالوا ذلك يقصدوا أن حكم الآية تص بأولئك الأعيان دون غ هم؛ فإن هذا لا يقوله مسلم، ولا عاقل على الإطلاق، والناس- وإن تنازعوا اللفظ العام الوارد على سبب؛ هل تص بسببه؟- يقل أحد: إن عمومات الكتاب والسنة تص بالشخص عين، وإنما غاية ما يقال: إنها تص

(١) شرح الكوكب الم : ١٧٦/٣-١٧٨، وانظر: التحب: شرح التحرير: ٢٣٩١/٥.

(٢) ومنهم أبو ثور، وأز من الشافعية، انظر: أصول: للرازي: ١٢٤/٣، العقد انطوم: ٣٦١/٢، وقال: «ونقل عن أ حنيفة ر ه أ صيصه به، وهو بعيد جداً»، التحب: شرح التحرير: ٢٣٩٣/٥، ٢٣٩٤، شرح الكوكب الم : ١٧٨/٣.

(٣) تقدم ر ه: ص ٣٣١.

(٤) أي اختلاف التنوع النفس الوارد عبارات السلف؛ فإن الكلام عنه، انظر: مقدمة ابن تيمية: ص ٢٤-٣٤.

بنوع ذلك الشخص، فتعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها سبب اللفظ، والآية الأولى سبب معين إن كانت أمراً أو ياءً، فهي متناولة لذلك الشخص ولو كان لله^(١).

وقال ابن عاشور: «والثاني: هو حوادث تسببت عليها تشريعات أحكام... مثل: حديث عويمر العجلا الذي نزلت عنه آية اللعان... ولا شيء توهم صيصا لكم بتلك الحادثة، إذ قد اتفق العلماء-أو كادوا-على أن سبب النزول مثل هذا لا يصح، واتفقوا على أن أصل التشريع أن لا يكون خاصاً»^(٢).

وبعضهم عد قولاً ثالثاً، فقال الأم الصنعا: «والمسألة أقوال أخرى: وأحسنها قول ابن دقيق العيد: أنه إن كان يقتضي السياق وقرائن إقام التخصيص السبب خص به العام؛ إذ الواجب اعتبار ما دل عليه السياق والقرائن، وإن يقتض إقام التخصيص، فالواجب اعتبار العام»^(٣).

واقعية أنه لا داعي إ هذا القول، فإن مآل قول المهور إ ذلك؛ لأننا قد بينا أن الإجماع على أنه إن قامت قرينة على قصر العام على سببه، فإنه يقصر عليه، والسياق من تلك القرائن، وإنما إلاف فيما إذا تقم القرينة، ففي هذا القولان المذكوران.

ب- أدلة الأقوال:

١- أدلة المهور:

الأول: إن اللفظ العام حجة شرعية، فتخصيصه تاج إ حجة شرعية مثله، ولا حجة إلا قول الشارع، وأما سبب النزول فليس يحجة على قول الشرع، وإنما قلنا: إن قول الشارع هو إ حجة التخصيص وحسب؛ لأن الشارع قد يب على السؤال كمة يريد بها، كما سئل عن النفق، فأجاب ببيان النفق عليهم من قوله - : يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّذِينَ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ [البقرة: ٢١٥]، وكمة أن بيان إصرف أهم من بيان إمال الذي ينفق.

الثاني: إن الأصل استعمال اللفظ إ حقيقة، ما تقم قرينة تصرفه عنها، والعام موضوع للدلالة على كل أفرادها، فيحمل عليها ياءً، ولا يكفي رد ورود السبب لصرفه عن إ حقيقة.

الثالث: إن إ تهديد من الصحابة فمن بعدهم العصور كلها جروا على الاحتجاج بالألفاظ العامة لإثبات أحكامها لأفراد تلك العمومات كلها، دون استناد إ قياس ولا دليل إ العام، و يقصروها على سبب النزول وحسب، فأثبتوا حكم اللعان لكل من رمى زوجته بالزنا بالنص العام الذي نزل بسبب عويمر العجلا مثلاً، وقل مثل ذلك دلالة آية السرقة: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا [المائدة: ٣٨].

(١) مقدمة ابن تيمية: ص ٣٤-٣٧، وانظر: الإتيان: ٩٠/١، ٩١، مناهل العرفان: ١٠٦/١، ١٠٧، ادخل لدراسة القرآن: ص ١٥٧، أسباب إول وأثرها بيان النصوص: ص ٤٠٠، ٤٠١، أسباب النزول: للشيخ بن عة سهل: ص ١٤٦-١٥٣.

(٢) التحرير والتنوير: ٤٨/١.

(٣) إجابة السائل: ص ٣٣٤.

٢- أدلة غ ا مهور الفائلا بتخصيص عام القرآن بسبب نزوله:

الأول: حصل الإماع على أن صورة سبب نزول العام لا وز إخراجها من مدلول ذلك العام إذا ورد ما صصه، ولا فائدة لذلك إلا أن العام مقصور الدلالة بلفظه على صورة سببه؛ لأنه لو يكن كذلك لاستوت كل الأفراد عدم الإخراج عند ورود اخصص.

واواب: لا تلازم ب الإماع وما استدلوأ عليه، غاية ما يدل عليه الإماع أن صورة السبب أقوى دخولاً دلالة العام ما سواها من أفرادها، يث يصح إخراجها باخصص، وعدم التساوي ذاك لا يع أنه لا يدل على الأفراد كلها، بل يدل عليها مع قوة دلالة على صورة سبب النزول، وهذه القوة جعلته تازاً عليها عدم اروح بالتخصيص.

الثا : قد اهتم العلماء بأسباب النزول روايةً وتدويناً، ولا فائدة لذلك إلا أن العام مقصور على سببه. واواب: لا تلازم ب الأمرين، بل له فوائد غ ذلك، وقد تقدم ذكرها.

الثالث: إن البيان بانزال العام قد تأخر عن وقت السبب، ولا فائدة لذلك إلا ملاحظة السبب وأنه اقصود بالنص، وإلا ل ال البيان قبله.

واواب: إن الفائدة تأخذ البيان متحققاً إذا قلنا: إن النص العام بيانٌ لسبب النزول وما يشبهه من أفراد العام، فلا تلازم.

الرابع: إن مقتضى البلاغة أن يقع التطابق ب السؤال وجوابه، ولا صل التطابق هنا إلا إذا قصرنا العام على سبب نزوله، والقرآن أبلغ الكلام، فيلزم فيه هذا.

واواب: إذا لنا العام على عمومه، فإن ا مطابقة حاصلة ب العام وسببه ااص؛ لأن غاية ا مطابقة وفاء اواب ببيان السؤال، وهذا صل بالتساوي بينهما، وزيادة دلالة اواب عليه؛ بأن يدل عليه وعلى غ ه، كما أن البلاغة أحياناً تقتضي أن صل اواب عن السؤال، مع الزيادة عليه باواب على ما هو مثله الأية أو أهم منه، ما قد يغفل عنه السائل^(١).

ولا ففى أن الراجح مذهب ا مهور؛ لقوة أدلتهم، وأما أدلة ا خالف فضعيفة، حتى أن الزرقا^س اها شبهات، فقال: «شبهات ا خالف وتفنيدها»^(٢).

(١) انظر هذه الأقوال ومناقشتها : ال اهان علوم القرآن: ٣٢/١، الإتيان: ٨٩/١، ٩٠، مناهل العرفان: ١٠٦/١-١١٣، وتوسع الأدلة ومناقشتها، واقتصر على رأيين، ادخل لدراسة القرآن: ص١٥٥-١٦١، علوم القرآن: للقطان: ص٧٩-٨١، فصول أصول النفس: ص٩٩، قواعد النفس: ٥٩٣-٥٩٦، أسباب ال ول وأثرها بيان النصوص: ص٣٩٩-٤١٥، أسباب النزول: للشيخ بن عة سهل: ص١٤٢. وانظر: اصول: للرازي: ١٢١/٣-١٢٦، العقد انظوم: ٣٦١/٢-٣٦٤، البحر ايط: الأصول: ٢٠٢/٣-٢١٠، التقرير والتحب: ٢٩٥/١-٢٩٩، التحب: شرح التحرير: ٢٣٩١/٥-٢٤٠٠، شرح الكوكب المن: ١٧٦/٣-١٨٦.

(٢) مناهل العرفان: ١١٠/١، ومثله: أسباب النزول: للشيخ بن عة سهل: ص١٥٠.

ونؤكد على أن مذهب غ ا مهوّر يدخل نطاق صورة سبب النزول من أفراد العام مدلوله بالقياس أو غ ه من الأدلة، و يقل أحد من اسلم : إن العام لا يدخل فيه إلا صورته، قال ابن تيمية: «والآيات لا أنز ا على مد < فيها خطاب ميع ا لمق من الإنس و ان؛ إذ كانت رسالته عامة للتقلين، وإن كان من أسباب نزول الآيات ما كان موجوداً العرب، فليس شيء من الآيات تصاً بالسبب ا عين الذي نزل فيه باتفاق اسلم ، وإنما تنازعوا: هل تص بنوع السبب اسؤول عنه؟ وأما بعين السبب، فلم يقل أحد من اسلم أن آيات الطلاق أو الطّهار أو اللّعان أو حد السرقة و ارب و غ ذلك تص بالشخص ا عين الذي كان سبب نزول الآية، وهذا الذي يسميه بعض الناس تنقيح ا ناط»^(١).

إذن، فهل ا لاف ب الفريقين نظري؟ إنه خلاف عملي بينه الزرقا ب قوله: «ولعلّ مرة هذا ا لاف ترجع إ أمرين: أحد ا: أن ا كم على أفراد غ السبب مدلول عليه بالنص النازل فيه عند ا مهوّر، وذلك النص قطعي ا اتفاقاً، وقد يكون مع ذلك قطعي الدلالة، أما غ ا مهوّر فا كم عندهم على غ أفراد السبب ليس مدلولاً عليه بذلك النص، بل القياس أو ا حديث ا عروف، وكلا ا غ قطعي. الثا : أن أفراد غ السبب كلّها يتناو ا ا كم عند ا مهوّر مادام اللفظ قد تناو ا، أما غ ا مهوّر فلا يسحبون ا كم إلا على ما استو شروط القياس منها دون سواه، إن أخذوا فيه بالقياس»^(٢).

و ا ملصة: أن النص القرآ العام الذي نزل على سبب خاص يبقى على عمومته ما تقم قرينة على صيصه به، لكن يرد هذا السؤال: هل لسبب النزول مزية دلالة العام عليه؟

المطلب الثامن: صورة سبب نزول النص العام تدخل قطعاً في مدلوله.

إن دلالة العام على كلّ فرد من أفراد صوصه تلف فيها: فهي قطعية عند ا نفية، ظنية عند غ هم، ولكن نقول هنا: إن العام قطعي الدلالة على صورة سبب نزوله > عند القائل بأن دلالة على أفراد ظنية، لأن تأخ البيان عن وقت ا حاجة غ جائز، كما لا يصح أن يسأل الذ < عن شيء، فيجيب عن غ ه؛ لأنه تلبس على السائل، وعليه فيكون ا واب شاملاً لصورة السؤال، وللحادثة ا نزل الوحي بسببها قطعاً بالاتفاق، ويترتب على ذلك أن العام إذا ورد ما صصه فإن صورة سبب النزول لا وز إخراجها بالتخصيص؛ لأنها ثابتة قطعاً^(٣).

قال الزرقا ب: «الفائدة ا امسة: معرفة أن سبب النزول غ خارج عن حكم الآية إذا ورد صص ا،

(١) موعة الفتاوى: لابن تيمية: ١١/١٩. وانظر: شرح مقدمة ابن تيمية: ص ١٢٢، ١٢٣.

(٢) مناهل العرفان: ١٠٧/١، وانظر: ادخل لدراسة القرآن: ص ١٥٨.

(٣) انظر: ال هان علوم القرآن: ٢٢/١، ٢٣، الإتيان: ٨٧/١، مناهل العرفان: ٩٤/١، علوم القرآن: للقطان: ص ٧٥، ٧٦، فواعد النفس : ص ٦٠٢، أسباب ال ول: للموكلي: ص ٢٤، جامع النقول: ١١/١، ١٢. وانظر: البحر ا يط الأصول: ٢١٦/٣-٢١٩، تصر البعلي: ص ١١٠/١، التجر شرح التحرير: ٢٤٠٠/٥، شرح الكوكب المن: ١٨٧/٣.

وذلك لقيام الإجماع على أن حكم السبب باقٍ قطعاً، فيكون التخصيص قاصراً على ما سواه، فلو يعرف سبب النزول باز أن يفهم أنه ما خرج بالتخصيص، مع أنه لا يجوز إخراجها قطعاً؛ للإجماع المذكور^(١)، وقال الشنقيطي: «وأجمع معور علماء الأصول على أن صورة سبب النزول قطعية الدخول، فلا يصح إخراجها خصص، وروي عن مالك أنها ظنية الدخول»^(٢).

وإذا يظهر أن فائدة سبب النزول هو جعل دلالة النص العام قطعية على صورة سبب النزول، وهذا صامههور القائل بظنية دلالة العام على أفرادها، وأما ما نفية، فلا يقولون هذه الفائدة؛ لأن دلالة العام قطعية أصلاً على بيع أفرادها عندهم، وصيل الأصل، الفائدة الأخرى هي عدم خروج صورة سبب النزول بالتخصيص، وهذه تصح على قول الجميع.

وإن العلماء قد أطلقوا القول بقطعية دخول صورة سبب النزول، دون التنويه بطريق ثبوته، وأقول: إن القطع بتفسد العام بسبب نزوله ينبغي أن يتوقف على أن تكون المادّة أو السؤال سبباً للنزول قطعاً؛ لأن القطعي لا بد له من مقدمات قطعية، فإن نقطع بكون ذلك سبباً للنزول أصلاً، فكيف يدعى قطعية دلالة العام عليه جة أن صورة السبب قطعية الدخول العام؟

أما إطلاق العلماء، فللجواب عنه نقول:

أولاً: إما أن يكون مرادهم من هذا الإطلاق التقييد المذكورنا، ولكن هذا بعيد فقد ثلثون لذلك بأسباب نزول في الصحيحين.

ثانياً: أن يكون مرادهم من القطع بدخول صورة سبب النزول: القطع بعدم خروجها بالتخصيص، ولو أنها ثبتت بالظن الصحيح الذي تدل عليه روايات الآحاد، خاصة وأن مذهب أكثرهم أن دلالة العام ظنية على أفرادها، فيجوز صيغته، ولو في الصحيحين، كما قال الزركشي: «ومنها: أنه قد يكون اللفظ عاماً ويقوم الدليل على التخصيص، فإن لم السبب لا يجوز إخراجها بالاجتهاد والإجماع... لأن دخول السبب قطعي»^(٣).

غ أن أراد هذا البحث بيان قطعية دلالة العام على تلك الصورة، وهو إنما يكون قطعياً إذا ثبت أن تلك الصورة سبب لول العام قطعاً على النحو الذي تقدم.

ومن أمثلة صور سبب النزول التي يدل عليها العام قطعاً ما يأتي:

١ - قال - : لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِّ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ [النساء: ٩٥]:

جاء سبب نزول الآية عن زيد بن ثابت طأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: < أُملى عليه: لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ

(١) مناهل العرفان: ٩٤/١.

(٢) أضواء البيان: ١٩/١.

(٣) إلهان علوم القرآن: ٢٢/١، ٢٣، وانظر: الإنقان: ٨٧/١، مناهل العرفان: ٩٤/١.

الْمُؤْمِنِينَ... وَالْمُجْرِمُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ [النساء: ٩٥]، قال: فجاءه ابن أم مكتوم، وهو يملها علي، فقال: يا رسول الله! لو أستطيع الجهاد، لجهدت، وكان رجلاً أعمى، فأنزل الله تبارك وتعالى على رسوله >، وفخذه على فخذي، فثقلت علي حتى خفت أن ترض فخذي، سري عنه، فأنزل الله >: عَزَّ وَجَلَّ [النساء: ٩٥] (١).

فإن لفظ "الضرر" عام كل عذر ينع من الجهاد سبيل الله: كإرضاء من العرج والعمى وضعف البدن، وكذلك عدم وجود أهبة الجهاد وعدته، قال الزبيدي: «والضرر إرضاء أو العاهة من عمى، أو عرج، أو زمانة، أو وهما» (٢)، وقال ابن عطية: «وأولو الضرر هم أهل الأعذار؛ إذ قد أضرت بهم حتى منعهم الجهاد» (٣)، والسبب خاص؛ وهو العمى، فيدخل قطعاً مدلول "الضرر"، كما أن "أو الضرر" عام، فيدخل ابن أم مكتوم فيه قطعاً؛ لأن سبب النزول قطعي لفظاً، وثبوتاً.

٢- قال الله: أَلَمْ يَمَنْحُوا حُلُقُ رَأْسِهِمْ وَهُوَ رَم: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ شُكْلٍ [البقرة: ١٩٦]: سبب نزولها ما رواه كعب بن عجرة ط قال: كنا مع رسول الله > بأبيبي، ومن محرمون، وقد حصرنا أشركون. قال: وكانت وفرة، فجعلت إمام تساقط على وجهي، فمر الله >، فقال: «أيوذيك هوام رأسك؟» قلت: نعم، قال: وأنزلت هذه الآية: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ شُكْلٍ [البقرة: ١٩٦] (٤).

ولفظ مسلم: نزلت، كان أذى من رأسي، فحملت إمام رسول الله > والقمل يتناثر على وجهي، فقال: «ما كنت أرى أن الجهاد بلغ منك ما أرى، أجد شاة؟» فقلت: لا، فقلت هذه الآية: فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ شُكْلٍ [البقرة: ١٩٦]، قال: «صوم ثلاثة أيام، أو إطعام ستة مساكين نصف صاع طعاماً لكل مسكين»، قال: فقلت خاصة، وهي لكم عامة (٥).

والأذى عام كل ما يتأذى منه الإنسان رأسه، وتاج إمام لاقه داواته: كالقمل، والوسخ، والرح،

(١) صحيح البخاري واللفظ له: كتاب الجهاد، باب قوله تعالى: لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ... [النساء: ٩٥، ٩٦]: ٢٥/٤، ٢٨٣٢، صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب سقوط فرض الجهاد عن العذرين: ٧٨٩، ١٨٩٨/١٤١.

(٢) الكشف: ١٣٤/٢، وانظر: معالي التلويح: ٢٧٠/٢، زاد المسند: ١٧٤/٢، مفاتيح الغيب: ٧/١١، إمام لأحكام القرآن: ٣٤١/٥، مدارك التلويح: ٢٣٥/١، لباب التأويل: ٥٨٠/١، إرشاد العقل السليم: ٢٢٠/٢.

(٣) إمام الوجيز: ٩٨/٢، وانظر: زاد المسند: ١٧٤/٢، إمام لأحكام القرآن: ٣٤٢/٥، البحر المحيط: النفس: ٣٤٤/٣، إمام العلوم: ٣٥٥/١، اللباب: ١١٦/٢، روح المعاني: ١٢١/٥.

(٤) صحيح البخاري، واللفظ له: كتاب المغازي، باب غزوة أبيبي، ١٢٩/٥، سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن عن رسول الله >، سورة البقرة، ٢١٢/٥، سنن ابن ماجه: كتاب المناسك، باب إمام صر، ١٠٢٨/٢، مسند أحمد: ٥٢/٣٠، إمام، ١٨١٢٨، وكلهم صرح بالسببية.

(٥) صحيح مسلم: كتاب الحج، باب جواز حلق الرأس للمحرم إذا كان به أذى، ووجوب الفدية لمقه وبيان قدرها، ص ٤٧٢، ١٢٠١/٨٥، ولفظ مسلم الكتاب والباب نفسه: ص ٤٧٢، ١٢٠١/٨٢: «ففي نزلت هذه الآية».

والشقيقة، والصداع، وغ ذلك، قال الطّي: «وأما "الأذى" الذي يكون إذا كان برأس الإنسان خاصة له حلقه، فنحو: الصداع، والشقيقة، وما أشبه ذلك، وأن يكثر صئبان الرأس، وكل ما كان للرأس مؤذياً له حلقه صلاحه ودفع الضرر إليه، فيكون ذلك بعموم قول الجل وعز: ^(١) «أَوْ بِدَىٍّ أَدَّى مِنْ رَأْسِهِ»، وقال الز شري: «وهو القمل أو الراحة» ^(٢)، وقال الرازي: «وأما من يكون به أذى من رأسه: فقد يكون ذلك بسبب القمل والصئبان، وقد يكون بسبب الصداع، وقد يكون عند خوف من حدوث مرض أو أ» ^(٣).
لكن سبب النزول كان بسبب الأذى الأصل من القمل خاصة، فدخل قطعاً مدلول الآية؛ لأن سبب النزول صريح السببية، كما أن الرواية ثابتة الصحيحين؛ فهي قطعية.

المطلب التاسع: المصروف عن ظاهره قطعاً بدلالة سبب النزول ^(٤).

قد يصرف سبب النزول لفظاً من ظاهر القرآن عن ظاهره، ومن أمثلة ذلك:
١- أن يرد لفظ عام ويبدل سبب النزول على أن أراد به بعض أفراد، فيكون من العام الذي أريد به خصوص، وهذا من أجزأ قطعاً كما تقدم؛ لأنه صرف للفظ العام من الدلالة على عموم أفراد، الدلالة على بعضها، وهذا يكون الإخبار عن حدث قام به البعض بصيغة العموم لنكتة ذلك، فلا بد من صرفه عن ظاهره؛ لدفع توهم إطلاق رواية القرآن له، للاف الأحكام فإنها تبقى على عمومها؛ لأن العامة بعموم اللفظ لا خصوص السبب، ومن أمثلة ذلك:

ما قال أمانافق: إِذَا جَاءَكَ الْمُتَنَفِّقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ، وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُتَنَفِّقِينَ لَكَذِبُونَ [انافقون: ١]، أن قال: هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُوا وَلِلَّهِ حَزَائِنُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُتَنَفِّقِينَ لَا يَفْقَهُونَ ﴿٧﴾ يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ [انافقون: ٧، ٨].
فقوله أمانافق: هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ يفيد بعمومه أن أمانافق كلهم قالوا ذلك، ولكن سبب النزول يبين أن بعضهم هو الذي قال ذلك، فعن زيد بن أرقم ط ^(٥) قال: كنت مع عمي، فسمعت عبداً بن أبي بن سلول يقول: لا تنفقوا

(١) جامع البيان: ٣/٣٨١.

(٢) الكشف: ١/٤٠٣، وانظر: أنوار التنوير: ١/٤٨٠، حاشية القونوي: ٥/٩٦، التحرير والتنوير: ٢/٢٢٤، ٢٢٥.

(٣) مفاتيح الغيب: ٥/١٢٩، وانظر: معاني الآثار: ١/٢٢٣، لباب التأويل: ١/١٧٧، السراج: ١/١٤٨.

(٤) وقد عقد الدكتور عماد الدين الرشيد الفصل الثالث من أطروحة الدكتوراه بعنوان: «أسباب النزول وتأويل الظاهر»، وذكر أمثلة انظر: أسباب النزول وأثرها بيان النصوص: ص ٤٦٨-٥١٨، وليس كل أمثلته قطعية السببية، ولذلك أوردتها بعبارة البحث.

(٥) هو زيد بن أرقم بن زيد بن قيس الأنصاري زرجي، صحاح، اختلف كنيته كذا، ف قيل: أبو عمر، وقيل: أبو سعد، استصغر يوم أحد، وأول مشاهدته اندق، غزا مع النبي < سبع عشرة غزوة، شهد صف مع علي ط، سكن الكوفة، ومات عام (٦٨هـ)، وقيل (٦٦هـ)، روي له (٧٠) حديثاً. انظر: طبقات ابن سعد: ٥/٣٥٧، ٩٩٥، ٨/١٤٠، ٢٦٦٤، معرفة الصحابة: ٣/١١٦٦، ر ١٠١٤، الاستيعاب: ص ٢٤٨، ٨١٢، أسد الغابة: ٢/٣٤٢، ر ١٨١٩، الإصابة: ٣/٢١، ر ٢٨٦٧.

على من عند رسول الله حتى ينفذوا، وقال أيضاً: لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، فذكرت ذلك لعمي، فذكر عمي لرسول الله < ، فأرسل رسول الله < إلى عبد الله بن أبي وأصحابه، فحلفوا ما قالوا، فصدقهم رسول الله < وكذبهم، فأصابهم يصب مثله قط، فجلست يدي، فأنزل الله: إِذَا جَاءَكَ الْمُتِفِقُونَ ، إِنْ أَنْ قَالَ: هُمْ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ [انفاقون: ٨]، إِنْ قَالَ: لِيُخْرِجَكَ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ [انفاقون: ٨]، فأرسل إلى رسول الله < ، فقرأها علي، قال: «إِنَّ أبا قد صدقك»^(١).

فسبب النزول يدل على أن القائل هو عبد الله بن أبي بن سلول وحده لا كل المنافق، قال الرازي: «وحكي أن القائل هو عبد الله بن أبي وحده»^(٢)، وقال القرطبي: «القائل ابن أبي»^(٣)، وعليه، فيكون ذلك العام مراداً به الصوص؛ قطعاً؛ لأن رواية سبب النزول ثبتت الصحيحين، وهي قطعية دلالتها على سبب النزول، ولعل النكتة إسناد القول إلى المنافق مع أن القائل هو عبد الله بن أبي: أنه رأسهم وزعيمهم، فيكون ناطقاً بهم يعاً، أو أنهم وافقوه على قوله ذلك ورضوا به، فكان كما لو قالوا.

ولا يقال: إن هذا من العام الذي دخله التخصيص؛ لأن قرينته ليست عقلية، كما يرى الدكتور عماد الدين الرشيد؛ حيث بين أن العام النازل على سبب خاص قد يخصص، لكن لا بسبب النزول، ولكن بقرينة خارجية عن النص، قال: «وقد ذهب الزركشي إلى أن ذلك ليس صيصاً، بل هو قرينة تدل على أن النص العام هو من النوع العام الذي أريد به الصوص، وما ذهب إليه وجه، ولكن الأقوى أنه من العام بخصوص؛ لأن القرينة اوجوده هذه االة لفظية، وكن أن تنفك عن النص العام؛ ألا وهي سبب النزول، وهذان الأمران – أء كون القرينة لفظية، وأنها تقبل الانفكاك عن النص العام – من خصائص العام اخصوص»^(٤).

و هذا نظر: فأما أن العام الذي أريد به الصوص قرينته عقلية لا تنفك عنه، فصحيح، ولكن ليس دائماً، ولكن غالباً، إن قرينة سبب النزول سابقة عن النص فضلاً عن كونها مقارنة له، وإهم أن تكون مقارنة للعام كما ذكرنا تعريفه أنه: «ما كان مصحوباً بالقرينة عند التكلم به على إرادة التكلم به بعض ما يتناول به عمومته»^(٥).

ويتضح ذلك من شيلهم للعام الذي أريد به الصوص بلفظ "الناس"، من قوله: - الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ [آل عمران: ١٧٣]، والناس الأو بعض الناس، وهو الأعراب أو نعيم بن مسعود،

(١) صحيح البخاري، واللفظ له: كتاب النفس، باب اتَّخَذُوا أَيْمَنَهُمْ حُنَّةً [إدلة: ١٦]، تنون ٨، ١٥٢/٦، ٤٩٠/١، صحيح مسلم: كتاب صفات المنافق وأحكامهم، ص ١١١٧، ٢٧٧٢/١، سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن عن رسول الله < ، باب ومن سورة المنافق ، ٤١٥/٥، ٣٣١٢، مسند أحمد: ٣٦/٣٢، ٣٧، ١٩٢٨٥.

(٢) مفاتيح الغيب: ٥١/٢٢، وانظر: اللباب: ٢٥٢/١٣، السراج المنير: ٥١٤/٢.

(٣) إمام لأحكام القرآن: ١٢٩/١٨، وانظر: اللباب: ١١٥/١٩.

(٤) أسباب الولوج وأثرها بيان النصوص: ص ٣٧٧.

(٥) إرشاد الفحول: ٦١٣/١، وانظر: الإيجاز: ١٣٤/٢.

والثانية هم بعض الناس كذلك؛ لأنّ الذين دعوا لم ليسوا كلّ الناس الأرض^(١).
وواضح أنّ قرينته ليست عقليةً وإنما رواية سبب الـ ول، ومنها رواية الواحدي عن قتادة^(٢)، فقد دلت على
أن أراد بالناس بعض الأعراب^(٣).

وكذلك قال أ : فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى [آل عمران: ٣٩]، فلفظ
الْمَلَائِكَةُ عام أريد به اصوص؛ فإنّ الذي ناداه هو جـ يل × ، قال أبو حيان: «وذكر ا مهور أنّ اناذي هو
جـ يل وحده... وخرج عليه، الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ [آل عمران: ١٧٣]، وهو نعيم بن مسعود، وقال الفضل: الرئيس
عنه أخبار ا مع لاجتماع أصحابه معه، أو لاجتماع الصفات ا ميلة فيه، ا تفرقة غ ه، فع عنه بالكثره
لذلك، قيل: وجـ يل رئيس الملائكة»^(٤)، وقال الشنقيطي: «أطلق الملائكة وأراد جـ يل، ومثّل به بعض علماء الأصول
للعام اريد به اصوص فائلاً: إنه أراد بعموم الملائكة خصوص جـ يل»^(٥)، ومعلوم أنّ القرينة هنا ليست عقليةً.
وعلى أي حالٍ فالأمر هين؛ لأنّ من العلماء من يسمي العام الذي أريد به اصوص عاماً صوصاً، ولاف
لفظي؛ لأنّ ا ميع متفقون على أنّ ما كان خارج ا اص يرد باللفظ العام أصلاً.
وبعد هذا نقول: إنّ العام إذا ورد الأخبار – كما هذا اثال – فقد يراد به اصوص؛ فقد يقع الإخبار
بصيغة العام، واخ عنه فرد أو بعض أفراد ذلك العام؛ لنكتة، ولا يقال فيه: إنّ العلة بعموم اللفظ لاصوص
السبب؛ لأنّ هذا النصوص ا شتملة على الأحكام التكليفية؛ لأنها يطالب ا كل من تشمله ألفاظها العامة،
لاف ا ؛ فإنه حكاية لواقع، فإذا ثبت الواقع بالرواية الصحيحة الصرة أول النص ا يتفق معها؛ لئلا يلزم
إخبار القرآن لاف الواقع؛ فإنه ال، ومن لمة التأويل جعل العام ا أريد به اصوص.

(١) انظر: الرسالة: ص ٥٨-٦٠، الإيج: ١٣٤/٢، الاعتصام: ٣٦٠/٣. وانظر: الزهاني علوم القرآن: ٢٢٠/٢، الإتيان: ٤٢/٣، التحج علم
التفس: ص ٣١١، ٣١٢، علوم القرآن: للقطان: ص ٢١٦. وانظر: التنبيه: للبطلانيوسي: ص ١٥٢.
(٢) هو أبو طاب قتادة بن دعامة بن قنادة، السدوسي الشيبا البصري، تابعي، من أئمة التفس، واديت، عا بالغة، والأنساب، وأيام العرب،
ولد عام (٦٠هـ)، ومات بواسط عام (١١٨هـ)، وقيل (١١٧هـ). انظر: طبقات ابن سعد: ٢٢٨/٩، ٣٩٦٧، ارح والتعديل: لابن أ
حا: ١٣٣/٧، ٧٥٦، صفة الصفوة: ٢٥٩/٣، ٥١٣، س أعلام النبلاء: ٢٦٩/٥، طبقات افسرين: للأدنه وي: ص ١٤، ٢٢.
(٣) انظر: أسباب الـ ول: للواحدي: ص ١٣١، ١٣٢، وحسنه اقق، وصح رواية أخرى عند ابن جرير: جامع البيان: ٢٤٩/٦، ٢٥٠. وانظر:
الصحيح من أسباب النزول: ص ١٠٥، وصح رواية ابن جرير، وحسن رواية الواحدي.
(٤) البحر ايط التفس: ٤٦٤/٢، وانظر: معاليل: ٣٣/٢، اللباب: ١٩١/٥.
(٥) أضواء البيان: ٢٧٠/٤.

المطلب العاشر: القطع بتقييد سبب النزول لمطلق النصّ النازل عليه .

أولاً: أحوال المطلق والمقيد:

إن لسبب النزول مع النصّ النازل عليه أحوالاً من حيث الإطلاق والتقييد:

الحالة الأولى: أن يكون النصّ وسبب نزوله مطلقين^(١).

الحالة الثانية: أن يكون النصّ وسبب نزوله مقيدتين^(٢).

ولا شك أنه لا مطلق على مقيد هاتين حالتين؛ لأنه يستلزم وجود مطلق ومقيد يحمل أحدهما على الآخر، ولا مقيد إلا آلة الأول، ولا مطلق إلا آلة الثانية^(٣).

الحالة الثالثة: أن يكون النصّ مقيداً، وسبب النزول مطلقاً^(٤).

وهذه الحالة لا يشملها ثناء، وإنما هو تفسر مطلق القرآن قيد، ومادام مقيداً فكيف يفسر به؟ لكن نقول: التفسر حينئذ يقع على سبب النزول، ويقيد إطلاق سبب النزول بالنص، فيكون النص مبيناً وسبب النزول مبيناً^(٥).

الحالة الرابعة: أن يكون النصّ مطلقاً وسبب النزول مقيداً^(٦).

إن التقييد هو تقليل من شيع المطلق، وتقليص من بعض أوصافه ومتعلقاته بنص، فقد يرد أسباب النزول—وهي نص له حكم النص ارفع—ما يفيد ذلك التقليل، أو التقييد^(٧).

ثانياً: شروط حمل المطلق على المقيد حملاً قطعياً:

و حمل المطلق على المقيد شروطاً: قال الدكتور عماد الدين الرشيد: «ويشترط للتقييد شروطاً عدة أها: ١- أن يتعارض مطلق ومقيد، ٢- أن يكون المطلق واقيد الما قد اتحد حكمه وسببه باتفاق، أو الما قد اتحد حكمه واختلف سببه عند المهور»^(٨).

ويرى الدكتور عماد إسقاط هذين عند البحث تقييد النص المطلق بسبب نزوله المقيد، فقد قال: «وأما

(١) انظر: أسباب الما ول وأثرها بيان النصوص: ص ٤٤٢، ٤٤٣.

(٢) انظر: السابق: ص ٤٤٣، ٤٤٤.

(٣) انظر: أسباب الما ول وأثرها بيان النصوص: ص ٤٤٥.

(٤) انظر: السابق: ص ٤٤٤، ٤٤٥.

(٥) انظر: السابق: ص ٤٤٦، وبين أن هذه الحالة ينص عليها العلماء، وإنما هي من استنباطه.

(٦) انظر: السابق: ص ٤٤٤، ٤٤٩، ٤٥٣، وعدها حالة ثالثة.

(٧) انظر: السابق: ص ٤٤١.

(٨) السابق: ص ٤٤٩.

الشرط الثا : وهو اتحاد ا كم والسبب: فعامة أسباب النزول كذلك؛ فإنها مرتبطة ببعضها ارتباطاً معنوياً وثيقاً؛ فإن سبب النزول عند العلماء هو ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه، أو مبينة كـ، أيام وقوعه، فسبب النزول كي حادثه، أو وها تضمن النص النازل حكمها، أو علق عليها، فلا منافاة بـ ا كم و واجب بينهما، ولكن لا يع ذلك أنهما متطابقان، فإن كانا كذلك فلا مكان للتقييد، ولكن قد يء أحد ا بتفصيل أكثر للواقعة أو ا كم، فيفيد قيداً الآخر، فيمكن أن يقع بذلك التقييد، وإذا كان الأمر على هذا النحو، فلا تدخل حالة النص وسبب نزوله بقية صور ا مطلق وا قيد: كاختلاف ا كم و واجب بينهما، أو اختلاف ا كم مع ا د السبب، أو عكسه»^(١).

إذن، فلا الـ للحديث عن بقية صور ا مطلق مع ا قيد؛ لأن ذلك إنما هو بـ نصين شرعيين لكل منهما موضوع وسبب، فثم حكمان ما سبيان ثبنا بنصين، والكلام هنا إنما هو نص واحد وسببه، فلا ترد صور اختلاف ا كم، أو السبب، أو كليهما.

حتى إن اشتراط اتحاد ا موضوع بـ النص وسبب نزوله هو صيل حاصل؛ فإن كل نص يتحد مع سبب نزوله ا موضوع؛ ضرورة أن النص النازل يتحدث عن ا ادثة سبب النزول، أو يرتب عليها حكماً. وأما الشرط الأول ذه الصيغة: "أن يتعارض مطلق ومقيد"، فإنه صيل حاصل أيضاً؛ لأن ا مطلق معارض للمقيد موضع التقييد، فذكر مطلق ومقيد يـ عن النص على التعارض، إلا أن نقول: يشترط للتقييد أن يتعارض نصان الإطلاق والتقييد.

وعليه، فيحمل النص المطلق على سبب نزوله المقيد حملاً قطعياً بشروط:

- ١- أن لا يكون للمطلق النازل إلا مقيد واحد موضوعه، فإن وردت عدة روايات تشتمل على عدة أسباب للنزول وكانت متنافية، فلا مل ا مطلق على ا قيد، فإن كانت القيود غـ متنافية فيفيد ا يعاً.
- ٢- أن يكون النص اثبت لسبب النزول قطعياً صيغته، وثبوته؛ بأن يكون متواتراً، أو آحاداً الصحيحين، أو أحد ا.

وإنما اشترطنا ذلك؛ لأن التفسـ القطعي لا بد له من مقدمات قطعية، وهي ما ذكرنا.

ولكن إذا ما اختلف النص ا مطلق وسبب نزوله ا قيد ا كم أو السبب أو كليهما، فلا مل ا مطلق على ا قيد قطعاً، غـ أنا نقول: إن هذه الأحوال نظرية؛ لأن النص وسبب نزوله متطابقان ا موضوع دائماً، وكذلك سبب موضوعهما؛ لأن سبب النزول هو ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة كـ، أيام وقوعه: وهذا يع أو موضوعهما واحد؛ لأن الآيات تتحدث عن سبب النزول وتعطيه حكماً، فهي ا كيه، وكذلك فإن السبب واحد؛ لأنها تعا موضوع سبب النزول، و ا كيه، و كم عليه، وهذا يع أنها تلاحظ ملابساته ا فيه

(١) السابق: ص ٤٤٩، ٤٥٠.

السبب، ولكن قد ترد تفاصيل سبب النزول زيادةً على ما النص، أو العكس، وحينئذ فإنّ كلّاً منهما يكمل الآخر بتلك التفاصيل، وبقيد إطلاقه عنها^(١).

ثالثاً: أمثلة تفسير المطلق بسبب نزوله تفسيراً قطعياً:

١- قول أ : وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ هَاجَرُوا أَنْفُسُهُمْ إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا [معة: ١١].

فيه لفظ "قائماً"، وهو لفظٌ مطلقٌ تمل القائم الصلاة، والعمل، و خطبة ا معة، وغ ذلك، لكن سبب النزول قيده بالقيام خطبة ا معة؛ فعن جابر بن عبد ا ط: "أنّ الذ < كان طاب قائماً يوم ا معة، فجاءت غير من الشام، فأنفقت الناس إليها، حتى يبق إلّا اثنا عشر رجلاً، فأنزلت هذه الآية ا معة: وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ هَاجَرُوا أَنْفُسُهُمْ إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا [معة: ١١]"^(٢).

فيحمل هذا اللفظ العام على سبب نزوله اقيد^(٣)، ويكون ا ع : "وتركوك قائماً خطبة ا معة"، قال السمعاء : «لأنه كان طاب، وفيه دليلٌ على أن السنة أن طاب قائماً»^(٤)، وهذا باتفاق افسرين، قال الرازي: «اتفقوا على أنّ هذا القيام كان ا طبة للجمعة»^(٥)، ويفسر هذا العام بسبب النزول تفسراً قطعياً؛ لصراحة الرواية سببية النزول، مع ورودها الصحيحين.

٢- قال أ : لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ [البقرة: ١٩٨]:

لفظ فضلاً مِنْ رَبِّكُمْ نكرة، فهي من اطلق، وقد يكون ذلك الفضل من عقد نكاح، أو ارة أو غ ه، ولكن بالنظر إ سبب النزول نعلم أنه مقيد بالتجارة أيام ا ج؛ فعن ابن عباس ب قال: "كانت عكاظ ومجنة"^(٦) ودُو المजार أسواقاً ا اهلية، فتأثّموا أن يتجروا ا واسم، فلت: لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ

(١) انظر: أسباب ال ول وأثرها بيان النصوص: ص ٤٤٩، ٤٥٠.

(٢) صحيح مسلم، واللفظ له: كتاب ا معة، باب قوله تعا : وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ هَاجَرُوا أَنْفُسُهُمْ إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا [معة: ١١]، ص ٣٣٤، ٨٦٣/٣٦، سنن الترمذي: كتاب تفس القرآن عن رسول ا <، باب ومن سورة ا معة، ٤١٤/٥، ٣٣١١. ورواه البخاري دون لفظ "قائماً": صحيح البخاري: كتاب البيوع، باب قوله تعا : وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ هَاجَرُوا أَنْفُسُهُمْ إِلَيْهَا [معة: ١١]: ٥٥/٣، ٢٠٥٨، وانظر: مسند أ د ٢٢٨/٢٣، ١٤٩٧٨.

(٣) انظر: أسباب ال ول وأثرها بيان النصوص: ص ٤٤٤.

(٤) تفس السمعاء : ٤٣٦/٥، وانظر: زاد اس : ٢٧٠/٨، ا مع لأحكام القرآن: ١١٤/١٨، تفس ابن كثر : ٥٦٤/١٣، ر العلوم: ٤٢٧/٣، إرشاد العقل السليم: ٢٥٠/٨، روح ا عا : ١٠٥/٢٨، التحرير والتنوير: ٢٢٩/٢٨.

(٥) مفاتيح الغيب: ١١/٣٠، وانظر: لباب التأويل: ٩٥/٧.

(٦) بفتح ا يم، وكسر ا يم، وتشديد النون: فتح الباري: ٥٩٤/٣، وهو موضع سوق بأسفل مكة على بعد أميال، انظر: غريب ا ديث: للخطا : ٤٣/٢، النهاية غريب ا ديث والأثر: د الدين ا زري: ٣٠١/٤، وقال: «وبعضهم يكسر ميمها، والفتح أكثر».

أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ [البقرة: ١٩٨]، مواسم الج^(١).

ف قوله: "فتأثموا أن يتجروا" واسم، يقيد إطلاق "فضلاً" بالتجار، ويؤكد هذا أن الإماع على أن الم لا وز له أن يعقد النكاح لنفسه ولا لغيره، فلزم تقييد "فضلاً"، وسبب النزول بين ذلك القيد قطعاً^(٢)، وهذا ما عليه افسرون، قال الز شري مفسراً "فضلاً": «عطاءً منه وتفضلاً؛ وهو النفع والريح بالتجارة»^(٣)، وقال القرط : «وابتغاء الفضل ورد القرآن في التجارة»^(٤)، واستدل برواية سبب ال ول.

وقيل: لا جناح عليكم أن تبغوا مع الج أعمالاً أخرى تتالون الجأرا : كإعانة الضعيف، وإطعام الائع. لكن هذا مردود؛ لأن مثل هذا مندوب أو واجب، ولا يقال فيه: لا جناح؛ وإنما هي الجأح، كما أن السياق وسبب النزول ياباه^(٥)، ولذلك قال الشنقيطي: «ولا خلاف في العلماء أن أراد بالفضل المذكور الآية ربح التجارة»^(٦).
وعل أي حاله: فإن سلمنا ذلك، وغمه من معال الفضل، فنقول: لا مانع من تعدد القيود في التنافية، ولكن التقييد بالتجار قطعي؛ لوروده سبب النزول القطعي ثبوته، وصيغته.

٣- قال الج : مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْرِجَ الْفَاسِقِينَ [شر: ٥].

جاء سبب نزول هذه الآية عن ابن عمر ب : "أن رسول الج حرق الج النض وقطع، وهي البويرة، فأنزل الج تعا : مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْرِجَ الْفَاسِقِينَ [شر: ٥]"^(٧)، واللينه النخلة على اختلاف تفاصيلها^(٨).

ف قوله: مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ ، مطلق قيده سبب النزول بيان من لك ذلك النخيل؛ وهم بنو النض ، وقيده بيان

(١) صحيح البخاري: كتاب النفس ، باب: لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ [البقرة: ١٩٨]، ٢٧/٦، ٤٥١٩، سنن أ داود: كتاب اناسك، باب الكري، ص ٢٠٤، ١٧٣٣.

(٢) انظر: أسباب ال ول وأثرها بيان النصوص: ص ٤٥٠، ٤٥١.

(٣) الكشف: ٤٠٩/١، وانظر: جامع البيان: ٥٠٢/٣، تفسير القرآن العزيز: ٢١٠/١، النكت والعيون: ٢٦٠/١، تفسير السمعاء: ٢٠١/١، معال التلبل: ٢٢٨/٢، زاد المس : ٢١٢/١، مفاتيح الغيب: ١٤٦/٥، لباب التأويل: ١٨٣/١، البحر ايط : النفس : ١٠٣/٢، ر العلوم: ١٥٩/١، اللباب: ٤١٠/٣، التحرير والتنوير: ٦٥٧/١.

(٤) ا امع لأحكام القرآن: ٤١٣/٢، وانظر الاستدلال بسبب النزول: روح العا : ٨٦/٢، ٨٧.

(٥) وهذا منسوب إلى أ جعفر مد بن علي الباقر عليهما السلام، انظر: مفاتيح الغيب: ١٤٧/٥، اللباب: ٤١٢/٣.

(٦) أضواء البيان: ١٦٦/١.

(٧) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب النفس ، سورة الج شر: مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ [شر: ٥]، لمة ما تكن عجوة أو برينة، ١٤٧/٦، ٤٨٨٤، صحيح مسلم: كتاب الج هاد والس ، باب جواز قطع أشجار الكفار و ريقها، ص ٧٢٤، ١٧٤٦/٢٩، سنن أ داود: كتاب الج هاد، باب الج رق بلاد العدو، ص ٢٩٦، ٢٦١٥، سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن عن رسول الج ، باب ومن سورة الج شر، ٤٠٨/٥، ٣٣٠٢، سنن ابن ماجه: كتاب الج هاد، باب التحريق بأرض العدو، ٩٤٨/٢، ٢٨٤٤، مسند أ د: ٢٣٨/١٠، ٦٠٥٤.

(٨) انظر: مفردات الراغب: ص ٤٥٧. وانظر: مفاتيح الغيب: ٢٤٦/٢٩، ا امع لأحكام القرآن: ٨/١٨-١٠، وذكر نوعها عشرة أقوال، ر العلوم: ٣٠٣/٣، ٤٠٤، إرشاد العقل السليم: ٢٢٦/٨.

موقعه؛ وهو البويرة^(١)، كما قيد قطع النخيل بأن بعضها حرق، وهذا كله واضح من سبب النزول، وهو تفس

ع- قال أ : **يَتَأْتِيهَا الْمَدَنِيُّ (١) فُرْقَانْدَر (٢) وَرَبِّكَ فَكَيَّر (٣) وَثِيَابَكَ فَطَهَّر (٤) وَالرَّجْزَ فَاهْجُر [ادثر: ١، ٥].**

هذه الآية نداء لل < بادثر، غ أن الآية تبين سبب ندائه بذلك، ولكن سبب النزول بين ذلك؛ فعن جابر بن عبد ا ب : قال رسول ا < : «جاورت يحراء، فلما قضيت جوازي هبطت، فنوديت، فنظرت عن ي فلم أر شيئاً، ونظرت عن ا فلم أر شيئاً، ونظرت أمامي فلم أر شيئاً، ونظرت خلفي فلم أر شيئاً، فرفعت رأسي، فرأيت شيئاً، فأتيت خدة، فقلت: دثرو وصبوا علي ماءً بارداً. قال: فدثرو ، وصبوا علي ماءً بارداً. قال: فلت: **يَتَأْتِيهَا الْمَدَنِيُّ (١) فُرْقَانْدَر (٢) وَرَبِّكَ فَكَيَّر [ادثر: ١، ٣]»^(٢).**

وهذا من تقييد ا طلق عن السبب بذكر سببه، وهو قطعي؛ لوروده الصحيح ، بصيغة صرة السببية.

المطلب الحادي عشر: القطع ببيان سبب النزول لجمل القرآن النازل عليه.

إن ا مل عند التحقيق ما خفي ا راد منه مطلقاً، وهو مصطلح ا مهور الذي يشمل ا في وأشكل وا مل عند ا نفية، ومن طرق معرفة ا راد با مل أسباب النزول، قال ابن عاشور: «إن من أسباب النزول ما ليس ا فسر بـ عن علمه؛ لأن فيها بيان مل، أو إيضاح خفي وموجز، ومنها ما يكون وحده تفس ا»^(٣)، وقال معرض ذكر أقسام أسباب النزول صحيحة الأسانيد: «وا امس: قسم بين ملات، ويدفع متشابات»^(٤).

وتفس ا مل بسبب النزول تفس ا قطعاً لا بد له من أن تكون صيغة سبب النزول قطعية السببية، ويكون ثبوته قطعياً بأن يكون متواتراً أو الصحيح ، وتكون ألفاظه ا بيئة قطعية أيضاً، وهاك أمثلة لذلك:

١- قال أ : **ثُمَّ أَفِيضُوا مِّنْ حَيْثُ أَفْكَضَ الْكَاشِ وَأَسْتَغْفِرُوا لِلَّهِ إِنَّكَ اللَّهُ عَفُورٌ رَّحِيمٌ [البقرة: ١٩٩].**

فقله - : **مِّنْ حَيْثُ أَفْكَضَ الْكَاشِ** ، مل لا يعرف ا راد به كما هو بين، ولكن سبب النزول يبين ذلك قطعاً، فعن عروة بن الزبير ب^(٥): «كان الناس يطوفون ا اهلية عراًة إلا ا مس-وا مس فريش وما

(١) وهي مصغر بؤرة؛ أي ا فرة، وهي هنا مكان معروف ب ا دينة وتيماء، من جهة فباء، ويقال: البويلة، انظر: فتح الباري: ٣٣٣/٧.

(٢) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب النفس ، سورة ادثر، ١٦١/٦، ٤٩٢٢، صحيح مسلم: كتاب الإ ان، باب بدء الوحي إ رسول ا < ، ص ٨٩، ١٦١/٢٥٧، سنن الترمذي: كتاب تفس القرآن عن رسول ا < ، باب ومن سورة ادثر، ٤٢٨/٥، ٣٣٢٥، مسند أ د: ١٤٢٨٧، ١٩٢/٢٢.

(٣) التحرير والتنوير: ٤٧/١، وانظر: أسباب ال ول وأثرها بيان النصوص: ص ١٠٢.

(٤) التحرير والتنوير: ٤٩/١.

(٥) هو أبو عبد ا عروة بن الزر، بن العوام الأسدي القرشي، أمه أاء بنت أ بكر الصديق، تابعي، كثر ا ديث، أحد فقهاء ا دينة السبعة، ولد با دينة عام (٢٢هـ-)، وقيل غ ذلك، اعتزل الف ، وسكن البصرة، مصر سبع سن وتزوج فيها، عاد إ ا دينة فتو ا عام (٩٣هـ-)، وقيل غ ذلك. انظر: طبقات ابن سعد: ٣٣٣/٢، ٢١، ١٧٧/٧، ١٥٥٤، التاريخ الكب : ٣١/٧، ١٣٨، حلية الأولياء: ١٧٦/٢، ١٧١، تاريخ دمشق: ٢٣٧/٤٠، ٤٦٨٧، صفة الصفوة: ٨٥/٢، ١٦١.

ولدت- وكانت اُمس تسبون على الناس يعطي الرجل الرجل الثياب يطوف فيها، وتعطي اُراهة اُراهة الثياب تطوف فيها، فمن يعطه اُمس، طاف بالبيت عرباناً. وكان يفيض اُاهة الناس من عرفات، ويفيض اُمس^(١) من ع^(٢)، قال: وأخ أبي عن عائشة ك: أن هذه الآية نزلت اُمس: ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفْكَضَ الْكَاسُ [البقرة: ١٩٩]، قال: "كانوا يفيضون من جمع، فدفَعُوا إِ عِرفات"^(٣).

فقد فسر سبب النزول هذا امل بأنه "من عرفات"، قال البيضاوي: «أي من عرفة لا من اُزدلفة، وا طاب مع فريش، كانوا يقفون مع، وسائر الناس بعرفة، ويرون ذلك ترفعاً عليهم، فأمرُوا بأن يساووههم»^(٤)، وهو نفس قطعي؛ لصراحته السببية، ووروده صحيح البخاري.

و الآية قولٌ للضحاك^(٥)؛ وهو أن اراد بالناس إبراهيم؛ أي أفيضوا من حيث كان يفيض إبراهيم × ، وكان يفيض من اُزدلفة إ م قبل طلوع الشمس^(٦)، ولكن هذا التفس القطعي يرده، كما أنه عدولٌ إ ا از بلا قرينة موجية له، لذلك قال اصاص: «والتأويل الأول هو الصحيح؛ لاتفاق السلف عليه، والضحاك لا يزاحم به هؤلاء،

(١) اُمس: بضم اء، وإسكان ايم: فريش ومن ولدت، وكنانة، وجديلة فيس، وا حمساً؛ لأنهم مسوا دينهم؛ أي تشددوا، أو نسبة إ الكعبة؛ لأ لساء؛ أي حجرها أبيض يضرب إ السواد، أو من ا ماسة؛ وهي الشجاعة، أو من اُمسة؛ وهي ا رمة؛ لأ م نزولوا با رم. انظر: كتاب الغريب القرآن وا ديث: لأ عبيد اروي: ٤٩٤/٢، الفائق غريب ا ديث: للز شري: ٣١٦/١، غريب ا ديث: لابن اوزي: ٢٤٢/١، النهاية غريب ا ديث: ٤٤٠/١. وانظر: شرح مسلم: للنووي: ١٩٧/٨، فتح الباري: ١٠٨/١. وانظر: لسان العرب: ٩٩٤/١٢، تاج العروس: ٥٥٥/١٥.

(٢) هو اُزدلفة، قال ابن عاشور: «لأنها يجمع اُمس و غ هم الإفاضة»: التحرير والتنوير: ٢٤٣/٢.

(٣) صحيح البخاري: كتاب ا ج، باب التعجيل إ اواقف، باب الوقوف بعرفة، ١٦٣/٢، ١٦٦٥، سنن الترمذي: كتاب ا ج، باب ما جاء الوقوف بعرفات والدعاء ا، ٢٣١/٣، ٨٨٤، سنن ا داود: كتاب اناسك، باب الوقوف بعرفة، ص ٢٢١، ١٩١٠، لكنه ليس صراً السببية، سنن النسائي: كتاب اناسك، باب رفع اليدين الدعاء بعرفة، ٢٨١/٥، ٣٠١٢، وهو صريح السببية، سنن ابن ماجه: كتاب اناسك، باب الدفع من عرفة، ١٠٠٤/٢، ٣٠١٨.

(٤) أنوار الة يل: ٤٨٧/١، و يذكر غ هذا، وبه قال ابن عباس، و اهد، وعطاء، وفتادة، والسدي، و غ هم، وهو قول هور افسرين، انظر: نفس الصنعا: ٧٩/١، جامع البيان: ٥٢٥/٣-٥٣٠، مع القرآن: للنحاس: ١٣٨/١-١٤٠ نفس القرآن العزيز: ٢١١/١، الكشف والبيان: ١١٢/٢، النكت والعيون: ٢٦١/١، الوجيز: ١٥٧/١، ١٥٨، نفس السمعاء: ٢٠٣/١، مع الة يل: ٢٣٠/١، الكشف: ٤١٢/١، زاد المس: ٢١٤/١، مفاتيح الغيب: ١٥٤/٥، اامع لأحكام القرآن: ٤٢٧/٢، مدارك الة يل: ١٦٣/١، لباب التأويل: ١٨٥/١، التسهيل: ١٠٣/١، البحر ايط النفس: ١٠٧/٢، نفس ابن كئ: ٢٥٩/٢، ٢٦٠، اواهر اسان: ٤٢٢/١، ر العلوم: ١٦٠/١، اللباب: ٢٤٢/٣، إرشاد العقل السليم: ٢٠٩/١، السراج انا: ١٥٣، ١٥٢/١، روح البيان: ٣١٧/١، روح اعا: ٨٩/٢، التحرير والتنوير: ٢٤٢/٢، أضواء البيان: ١٦٦/١.

(٥) هو أبو القاسم الضحاك بن مزاحم ا لا، البلخي، ا راسا، مفسر، دث: وثقه البعض، وضعفه آخرون، من الطبقة الثالثة من تابعي الكوفة، وكان يؤدب الأطفال دون أحر، اختلف وفاته ما ب (١٠٢هـ، ١٠٦هـ). انظر: طبقات ابن سعد: ٤١٧/٨، ٣١٩٨، ارح والتعديل: لابن أ حا: ٤٥٨/٤، ٢٠٢٤، طبقات الفقهاء: ص ٩٣، الأنساب: للسمعاء: ٦٥٧/٥، سد أعلام النبلاء: ٥٩٨/٤، ٢٣٨.

(٦) انظر: جامع البيان: ٥٣٠/٣، النكت والعيون: ٢٦١/١، مع الة يل: ٢٣٠/١، مفاتيح الغيب: ١٥٤/٥، ومواضع الأول.

فهو قولٌ شاذٌّ^(١)، ولذلك صحح القرطبي القول الأول، واحتج بسبب النزول، ^٢ قال: «وهذا نص صريح، ومثله كثر صحيح، فلا معول على هذه من الأقوال»^(٢)، ^٣ إنَّ الطَّيَّحِيَّ حَكَى الْإِمَامُ عَلَى الْقَوْلِ الْأَوَّلِ^(٣).

وعزا بعضهم إلى الطَّيَّحِيَّ أنه اختار القول الثاني: كابن عادلٍ حيث قال: «رابعها: أنَّ الإفاضة الثانية هي من عِزِّ إِمَامِهِ، وَاخْطَبُونِ الْبَيْعَ النَّاسِ، قَالَهُ الضَّحَّاكُ، وَرَجَحَهُ الطَّيَّحِيَّ، وَهُوَ الَّذِي يَقْتَضِيهِ ظَاهِرُ الْقُرْآنِ»^(٤).

وهذا العزو غريب، بل قد حكى الطَّيَّحِيَّ الإمام على خلافة، فقد قال: «والذي نراه صواباً من تأويل هذه الآية: أنه عَزَّ وَجَلَّ هذه الآية قريب من كان متحمساً معها من سائر العرب؛ لإمامة من أهل التأويل على أنَّ ذلك تأويله... ولولا إمامة من وصفت إمامه على أنَّ ذلك تأويله، لقلت: أو التأويل بتأويل الآية ما قاله الضحاك من أنَّ عَزَّ وَجَلَّ بقوله: مِنْ حَيْثُ أَفْكَرَ النَّاسُ، من حيث أفاض إبراهيم؛ لأنَّ الإفاضة من عرفات لا شك أنها قبل الإفاضة من عِزِّ إِمَامِهِ، وقبل وجوب الذكر عند إشعر رام... لولا الإمام الذي وصفناه، وتظاهر الأخبار بالذي ذكرنا عن حكيما قوله من أهل التأويل»^(٥).

غاية ما الأمر أنَّ الطَّيَّحِيَّ يرى أنَّ هذا القول أو الأقوال؛ وافقته لظاهر القرآن، لولا أنَّ الآثار، والإمام على خلافه، ومثل هذا قول ابن عاشور: «ولولا ما جاء من الحديث، لكان هذا التفسير أظهر؛ لتكون الآية ذكرت الإفاضتين بالصرحة، وليناسب قوله بعد: فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ [البقرة: ٢٠٠]»^(٦).

وأبعد من القول الثاني القول بأنَّ إِرَادَ النَّاسِ آدَمَ؛ أَخْذًا بِقِرَاءَةِ ابْنِ جَبْرِ الشَّاذِّ: "من حيث أفاض الناسي"، وآدم هو أول من نسي؛ إذ لا دليل عليها، وهي مقابلة القطعي، مع كونهما تحتل مع التارك لشيء من أفعال الجح (٧).

٢- قال الإمام: أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ هُوَ عَنِ التَّجْوِي ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا هُوَ عَنْهُ وَيَنْنَجُونَ بِالْإِسْمِ وَالْعُدُونِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَإِذَا جَاءَهُمْ حَيْوَتُكُمَا لَمْ يُحْيِكُمْ بِهِ اللَّهُ وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ [إدلة: ٨].

قوله - هذه الآية: حَيْوَتُكُمَا لَمْ يُحْيِكُمْ بِهِ اللَّهُ، تركيب ملء من حيث خفاء صيغة التحيّة التي كانوا يحيون الإمام الذي، وقد جاء سبب النزول ما يفسر هذا الإمام؛ حيث أخرج مسلم عن عائشة ك قالت: "أتى الله أناس من اليهود، فقالوا: السام^(٨) عليك يا أبا القاسم، قال: «وعليكم»، قالت عائشة: قُلت: بل عليكم السام والذام،

(١) أحكام القرآن: للجصاص: ٣٨٧/١.

(٢) إمام لأحكام القرآن: ٤٢٨/٢.

(٣) انظر: جامع البيان: ٥٣٠/٣، ٥٣١.

(٤) اللباب: ٤٢٧/٣، ٤٢٨، وانظر: إمام لأحكام القرآن: ٤٢٧/٢، ٤٢٨، وإبراهيم سان: ٤٢٢/١، فتح القدير: ٢٠٤/١.

(٥) جامع البيان: ٥٣٠/٣، ٥٣١.

(٦) التحرير والتنوير: ٢٤٣/٢.

(٧) وهو قول الزهري، انظر: معاني الآثار: ٢٣١/١، مفاتيح الغيب: ١٥٥/٥، تفسير ابن عرفة: ٥٨٠/٢، ٥٨١، ورده.

(٨) السام: أوت. وانظر: غريب الحديث: للخطا: ٣٢٠/١، الفائق غريب الحديث: لابن أوزي: ٣٥٢/١، النهاية

فقال رسول الله ﷺ: «يا عائشة: لا تكو فاحشة»، فقالت: ما عت ما قالوا؟ فقال: «أوليس قد رددت عليهم الذي قالوا، قلت: وعليكم»^(١)، قال رواه مسلم بإسناد آخر: ففطنت م عائشة فسبتهم، فقال رسول الله ﷺ: «مه يا عائشة؛ فإنَّ لا ب الفحش والتفحش»، فأنزل الله ﷻ: وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ [المائدة: ٨]^(٢). فبينت هذه الرواية أنَّ يتهم هي "السام عليكم"، وهذا ما عليه افسرون^(٣)، وهذا تفسه قطعي؛ لصراحة الصيغة السببية، وورودها الصحيحين.

كما أنَّ فيه بياناً ملء آخر؛ وهو من كانوا يفعلون ذلك؛ وهم اليهود. لكن قال ابن عاشور: «وليس اراد من هذه الآية ما ورد حديث: أنَّ اليهود كانوا إذا حيوا الله ﷻ قالوا: السام عليك، وأنَّ الله ﷻ كان يرد عليهم بقوله: «وعليكم»؛ فإنَّ ذلك وارد قوم معروف أنهم من اليهود، وما ذكر أول هذه الآية لا يليق له على أحوال اليهود كما علمت آنفاً، ولو حمل ضم "جاؤوك" على اليهود، لزم عليه تشتيت الضمائر، أما هذه الآية ففي أحوال انافة، وهذا مثل ما كان بعضهم يقول لله ﷻ: رَعْنَا، تعلموها من اليهود، وهم يريدون التوجيه بالرعونة، فأنزل الله ﷻ: يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَعْنَا وَفُوتُوا أَنْظَرْنَا وَأَسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ [البقرة: ١٠٤]، و يرد منه ي اليهود»^(٤).

وفي هذا نظراً: فليس رد الرواية عن اليهود أنهم يقولون ذلك هي السبب مل الآية عليها، كما يدل عليه قوله: "ما ورد حديث"، بل هو سبب النزول الصحيح؛ فإنه صريح أنها نزلت اليهود. إنَّ السياق ليس صراً أنه كان انافة؛ فإنه تمل اليهود أيضاً، بل ورد سبب نزول الآيات السابقة أنها اليهود كما روى ابن جرير^(٥)، وابن أ ح^(٦)، و يذكر فيها سبباً غ اليهود، ورجح بعضهم أن تكون اليهود، ومنهم الرازي^(٧)، ولكن روى الواحدى عن ابن عباس و اهد أنها نزلت اليهود و انافة^(١)، ولذلك لها

=

غريب الحديث: ٤٢٦/٢.

(١) صحيح مسلم: كتاب السلام، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وكيف يرد عليهم، ص ٨٩٤، ر ٢١٦٥/١١.

(٢) السابق: كتاب السلام، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وكيف يرد عليهم، ص ٨٩٤، ر ٢١٦٥/١١، مسند أ د: ٩٢/٤٣، ٢٥٩٢٤، وروايته صرغة السببية، وأخرجه غ م لكن ليس فيه بيان سبب ال ول.

(٣) انظر: تفسه الصنعا: ٢٧٩/٢، جامع البيان: ٤٧٠/٢٢، تفسه ابن أ ح: ٣٣٤٣/١٠، ١٨٨٤٣، تفسه القرآن العزيز: ٣٥٩/٤، ٣٦٠، الكشف والبيان: ٢٥٧/٩، الوجيز: ١٠٧٥/٢، الكشف: ٦٢/٦، تفسه العز ابن عبد السلام: ٢٩٣/٣، ا مع لأحكام القرآن: ٢٩٢/١٧، باب التأويل: ٤٩/٧، التسهيل: ٤٢١/٢، تفسه ابن كة: ٤٥٣/١٣، ٤٥٤، الباب: ٥٣٧/١٨، السراج الم: ٢٣٨/٤، روح المع: ٢٦/٢٨.

(٤) التحرير والتنوير: ٣١/٢٨.

(٥) انظر: جامع البيان: ٤٦٩/٢٢، ٤٧٠، و مل الآية على اليهود فقط.

(٦) انظر: تفسه ابن أ ح: ٣٣٤٣/١٠، ١٨٨٤٢.

(٧) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٣١/٢٩، التسهيل: ٤٢١/٢.

كث من افسرين على كليهما^(٢)، و أجد عند أحد منهم أنها نزلت انافة فقط^(٣)، والأو لها على الفريقين؛ لورود الرواية بذلك عنهما، وحينئذ لا مشكلة لالتحية أنها من اليهود.

وإن سلمنا أنها انافة، فيلزم تأويل ذلك السياق اتمل؛ ليوافق النص القطعي، لا رد هذا النص بناءً على السياق، وقد أحسن ابن جزي حيث قال: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ هُوَ عَنِ النَّجْوَى [ا ادة: ٨]: نزل قوم من اليهود كانوا يتناجون فيما بينهم، ويتغامزون على أؤمذ، فنهاهم رسول ا عن ذلك فعادوا، وقيل: نزل انافة، والأول أرجح؛ لقوله: وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ [ا ادة: ٨]؛ لأن هذا من فعل اليهود، والأحسن أن اراد انافة معاً^(٤)؛ لقوله: أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ [ا ادة: ١٤]، فلت الآية الطائفتين»^(٥).
 إن ما كانوا يقولونه ية؛ لقوله: حَيَّوكَ، وقول "راعنا" ليس ية، فلا يقال: هي اقصودة، وإن كان كذلك، فمن أين لنا أنهم تعلموا ذلك من اليهود؟ وإن ثبت ذلك، فمردود كله؛ لأنه مقابلة النص؛ وهو سبب النزول، وقد قال القرط: «لا خلاف ب النقلة أن اراد ا اليهود»^(٦).

بقي أن نقول: اقصود بالتحية "السام عليكم" قطعاً؛ للدليل القطعي، ولكن أضاف البيضاوي "أنعم صباحاً"، فقال: «فيقولون: السام عليك، أو أنعم صباحاً»^(٧)، ولعل مستنده ذلك أن اللفظ للعموم، وهذه التحية كانت شائعة. و هذا نظر؛ لأنها وإن كانت شائعة، فلا يلزم من ذلك أن يوه ا، وإنما تاج ذلك إ النقل، ولا نقل، ولذلك قال الألويسي: «وجعل البيضاوي من التحية ا يه ا ا تعا يتهم له عليه الصلاة والسلام ب "أنعم صباحاً"، وهي ا اهلية ك "عم صباحاً"، و نقف على أثر ذلك»^(٨).

إن السياق يأباه؛ فقد قال أ: أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ هُوَ عَنِ النَّجْوَى ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا هُوَ عَنْهُ وَيَنْجَوْنَ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَنِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ [ا ادة: ٨]، فقوم: لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ، يستلزم أن ما يونه به سوء، ولا سوء قوم: أنعم صباحاً؛ فإنهم يون ا قومهم، حتى سادتهم.
 ٣- قوله أ: إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ مَا أَكْسَبَ مِنَ الْإِثْمِ

 =

- (١) انظر: أسباب ال: ول: للواحي: ص ٤١٠، ٤١١.
 (٢) انظر: معا الت: يل: ٥٥/٨، الكشف: ٦٢/٦، ا مع لأحكام القرآن: ٢٩١/١٧، ونقل رواية الواحي، مدارك الت: يل: ٣٤٣/٤، التسهيل: ٤٢١/٢، البحر ايط: النفس: ٢٣٤/٨، إرشاد العقل السليم: ٢١٩/٨.
 (٣) انظر: زاد الس: ١٨٨/٨، وحكى سبب نزو ا رواية: إحد ا عن اليهود انافة، والثانية عن اليهود فقط.
 (٤) هكذا التسهيل، ولعل الصواب: "أن اراد اليهود انافة وناقون معاً".
 (٥) التسهيل: ٤٢١/٢.
 (٦) ا مع لأحكام القرآن: ٢٩٢/١٧.
 (٧) أنوار الت: يل: ٣١١/٥، وانظر مثله: إرشاد العقل السليم: ٢١٩/٢.
 (٨) روح اعا: ٢٦/٢٨.

وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ [النور: ١١]:

فقوله يَا إِبْرَاهِيمُ: مل؛ لأن "أل" فيه للعهد، فاحتاج إ بيان، وقد ورد بيانه أنه قاله السوء أو كبرها وأشاعها عبد الله بن أبي بن سلول عن أم المؤمنين عائشة ك، وهي حادثة مشهورة وردت كتب السنة، فيكون تفسره بذلك قطعياً؛ لثبوته الصحيحين^(١)، وصراحة الرواية بسبب النزول، ففي آخر القصة قول عائشة ك: "فأنزل الله" لا: إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ [النور: ١١]، العشر الآيات كلها^(٢).

٤- من بيان المجمال بياناً قطعياً: تعيين المبهمة اعتماداً على سبب النزول القطعي: قال ابن عاشور: تعداد أقسام سبب النزول صحيحة السند: «الأول... يتوقف فهم المراد منها على علمه، فلا بد من البحث عنه للمفسر، وهذا منه تفسر مبهمات القرآن»^(٣). وذلك إذا ورد نص خاص على اسم شخص أو مكان بعينه، أو قوم بأعيا م. ومن أمثلة ذلك:

أ- قال الله: يَا أَيُّهَا الْمَدْيَنِيُّ ﴿١﴾ قُرْآنُكَ ﴿٢﴾ قُرْآنُكَ ﴿٣﴾ [دثر: ١، ٢].

لفظ لسبب النزول عن جابر بن عبد الله: أنه ع رسول الله > دث عن فترة الوحي: «فبينما أنا أمشي عت صوتاً من السماء، فرفعت بصري قبل السماء، فإذا الملك الذي جاء يحراء قاعد على كرسي في السماء والأرض، فجننت^(٤) منه حتى هويت إلى الأرض، فجننت أهلي، فقلت: زملو، زملو، فزملو، فأنزل الله تعالى: يَا أَيُّهَا الْمَدْيَنِيُّ ﴿١﴾ قُرْآنُكَ ﴿٢﴾ وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ ﴿٣﴾ وَيَا أَيُّهَا فَطْحُ ﴿٤﴾ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ [دثر: ١، ٥]»^(٥). فقد بين سبب النزول أن الدثر هو الله >، وهو تفسر قطعي لثبوته الصحيحين^(٦).

(١) انظر تفاصيل هذه الدثة: صحيح البخاري: كتاب النفس، باب قوله: لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُبِينٌ [النور: ١٢]، ١٠٦/١-١٠٥، ٤٧٥٠، صحيح مسلم: كتاب التوبة، باب حديث الإفك وقبول توبة القاذف، ص ١١١٢-١١١٥، ٢٢٧٠/٥٦، مسند أ. د. ٤٢/٤٠٤، ٢٥٦٢٣.

(٢) صحيح البخاري، واللفظ له: كتاب النفس، باب قوله: لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُبِينٌ [النور: ١٢]، ١٠٥/٦، ٤٧٥٠، صحيح مسلم: كتاب التوبة، باب حديث الإفك وقبول توبة القاذف، ص ١١١٤، ٢٢٧٠/٥٦، مسند أ. د. ٤٢/٤١٠، ٢٥٦٢٣.

(٣) التحرير والتنوير: ٤٧/١، ٤٨.

(٤) و رواية: "فجننت"، و أخرى: "فجننت"، أي: فرغت، ورعت: انظر: شرح مسلم: للنووي: ٢/٢٠٦، ٢٠٧، فتح الباري: ٧٢٢/٨. وانظر: الغريب القرآن وادب: ٣٠٧/١، الفائق غريب ادب: ١٨٣/١، النهاية غريب ادب: ٢٣٢/١.

(٥) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب النفس، سورة الدثر، باب قوله: وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ [دثر: ٥]، ١٦٢/٦، ٤٩٢٦، صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إ رسول الله >، ص ٨٩، ١٦١/٢٥٥، سنن الترمذي: كتاب تفسر القرآن عن رسول الله >، باب ومن سورة الدثر، ٤٢٨/٥، ٣٣٢٥، مسند أ. د. ١٩٢/٢٢-١٩٤، ١٤٢٨٧.

(٦) انظر: أسباب ال وول وأثرها بيان النصوص: ص ٤٤٦، ٤٤٧.

ب- قال أ - : وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُفُّوا [التوبة: ١١٨].

أ م النص أء هؤلاء الثلاثة، وقد ا هم سبب النزول الذي رواه كعب بن مالك أ م: كعب بن مالك، ومرارهُ بن الربيع العامري، وهلالُ بن أمية الوافقي، و آخر الرواية تصريح بسبب النزول: "وأُنزل أ أ على رسوله <"^(١). هذا ام الكلام التفس القطعي مل القرآن بقرينة سبب نزوله، و ذا يتم الكلام هذا ا بحث. وأش إ أن التفس القطعي هنا هو النظري لا الضروري؛ لثبوته بالصحيح لا بالتواتر، وبعده التفس القطعي استفاد من قرينة السياق.

(١) وذكر الآيات [التوبة: ١١٧، ١١٩]: صحيح البخاري، واللفظ له: كتاب اغازي، باب حديث كعب بن مالك وقول أ : وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُفُّوا [التوبة: ١١٨]، ٦-٣/٦، ر ٤٤١٨، صحيح مسلم: كتاب التوبة، باب حديث توبة كعب بن مالك وصاحبه، ص ١١٠٨-١١١١، ر ٢٧٦٩/٥٣، لكن روايته: "فأنزل أ أ"، مسند أ د: ٧٦-٦٦/٢٥، ر ١٥٧٨٩. وقد اتفقوا على أن اسم الثا هلالُ بن أمية الوافقي، واختلفوا الثالث قليلاً: فعند البخاري: مرارهُ بن الربيع العمري، وعند مسلم: مرارهُ بن الربيع العامري، وعند أ د: مرارهُ بن الربيع العامري، انظر: شرح مسلم: للنووي: ٩٢/١٧، فتح الباري: ١١٩/٨.

المبحث الثالث:

التفسير القطعيّ المستفاد من قرينة السياق.

إن السياق أهم القرائن اعينة على تفسد القرآن، كما أنه قرينة مهمة إفادة التفسر القطعي، وبيان ذلك ا طالب الآتية:

مطلب تمهيدي: أهمية السياق، وفوائده.

المطلب الأول: تعريف السياق لغةً.

المطلب الثاني: السياق غرض الكلام، ومعانيه، وألفاظه.

المطلب الثالث: حدود السياق.

المطلب الرابع: السياق سباق ولحاق.

المطلب الخامس: قرائن الأحوال ليست من السياق.

المطلب السادس: تعريف السياق اصطلاحاً.

المطلب السابع: أنواع السياق، والقطعي منه.

المطلب الثامن: القطع بنفي احتمال المجاز والتخصيص بقرينة السياق.

المطلب التاسع: المصروف عن ظاهره قطعاً بقرينة السياق.

المطلب العاشر: القطعي من تخصيص عام القرآن بقرينة السياق.

المطلب الحادي عشر: القطعي من تقييد مطلق القرآن بقرينة السياق.

المطلب الثاني عشر: القطعي من بيان مجمل القرآن بقرينة السياق.

مطلب تمهيدي: أهمية السياق، وفوائده.

أولاً: أهمية السياق في التفسير:

للسياق أهمية كبرى للمفسر، فلا بد له من مراعاة سياق الكلام، وإن اقتطاع اللفظ من سياقه يفضي إـ تشتيت العـ والغلط فيه، ولقد كان هذا معلوماً للمتقدم من السلف؛ فإنهم كانوا يراعون ما قبل الكلام افسر وما بعده، ومن ذلك:

١- ما أخرج الطي عن عكرمة: أن نافع بن الأزرق^(١) قال لابن عباس ر ه ا : أعمى البصر أعمى القلب، يزعم أن قوما رجون من النار، وقد قال ا أ : وَمَا هُمْ بِمُخْرِجِينَ مِنْهَا [الأئدة: ٣٧]؟ فقال ابن عباس: "و لك! أقرأ ما فوقها"^(٢)، هذه للكفار^(٣).

٢- وقال مسلم بن يسار^(٤): "إذا حدثت عن ا حديثاً فقف، > تنظر ما قبله وما بعده"^(٥).

٣- وبين الشافعي أن مراعاة السياق من طبيعة اللسان العر وبه نزل القرآن، فقال: «فإنما خاطب ا بكتابه العرب بلسا ا، على ما تعرف من معانيها، وكان ا تعرف من معانيها اتساع لسا ا، وأن فطرته أن اطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر... وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله ا اص... وعاماً ظاهراً يراد به ا اص، وظاهراً يعرف سياقه أنه يراد به غ ظاهره، فكل هذا موجود علمه أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتبتدئ [أي العرب] الشيء من كلامها بين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء بين آخر لفظها منه عن أوله»^(٦).

كما بين علماء علوم القرآن وغ هم أهمية السياق فهم ا ع ، فلا يقبل تفسد رج عن دلالة السياق إلا إذا قام

(١) هو أبو راشد نافع بن الأزرق بن فيس ا نفي، البكري، البصري، من رؤوس ا وارج، ينسب إليه فرقة الأزارقة، كان أم فومه وفيههم، صحب ابن عباس أول الأمر، وكان من دعاة الثورة على عثمان ط، قاتله ا هلب بن أ صفرة، وقتل يوم "دولاب"، قرب الأهواز عام (٦٥هـ). انظر: أنساب الأشراف: ١٤٣/٧، الأنساب: للسمعا : ١٢٢/١، الكامل التاريخ: ١٥/٤، لسان ايزان: ٢٤٦/٨، ٨٠٨٨، الأعلام: ٣٥٢/٧.

(٢) يريد قوله أ : إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَآتَتْ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لِيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَمَةِ مَا تُقْبَلُ مِنْهُمْ وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ [الأئدة: ٣٦].

(٣) جامع البيان: ٤٠٧/٨، وانظر: ا در الوجيز: ١٧٧/٢. وانظر: الوحدة السياقية للسورة الدراسات القرآنية: لسامي العجلان: ص ٣٩. قال الزبيري عن هذا الأثر: «لَفَقَّته ا ة»: الكشف: ٢٣٢/٢. وانتقده الشوكا بأن الأحاديث تواترت خروج العصاة من النار: فتح القدير: ٣٩/٢.

(٤) هو أبو عبد ا مسلم بن يسار، اكي أصلاً، البصري سكناً، مو ب أمية، تابعي عابد زاهد، و دث ثقة، وهو خامس سة من فقهاء البصرة، وكان مفتياً ا، كان فيمن غزا القسطنطينية، تو بالبصرة، عام (١٠٠هـ)، وقيل (١٠١هـ). انظر: طبقات ابن سعد: ١٨٥/٩، ٣٨٨٧، التاريخ الكب : ٢٧٥/٧، ١١٦٦، حلية الأولياء: ٢٩٠/٢، ١٩٣، طبقات الفقهاء: ص ٨٨، صفة الصفوة: ٢٣٩/٣، ٥٠٣.

(٥) فضائل القرآن: لأ عبيد: ص ٣٣٧. وانظر: تفسد ابن كئ : ١٧/١. وانظر: الوحدة السياقية: ص ٤٠، نظرية السياق القرآني: (دراسة تأصيلية دلالية نقدية): د. ائ عبد الفتاح مود: ص ١٩٧.

(٦) الرسالة: ص ٥١، ٥٢. وانظر: الوحدة السياقية: ص ٣٠، نظرية السياق القرآني: ص ١٩٧.

دليل من الكتاب أو السنة على صرفه، قال الطائي: «فغـ جائز صرف الكلام عما هو سياقه إلا جـ ب التسليم ما من دلالة ظاهرة التـ يل، أو خـ عن الرسول تقوم به حجة، فأما الدعاوى، فلا تتعدّر على أحد»^(١). وقال الشاط: «كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار مع اساق دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهزّة، ألا ترى إ قوم: فلان أسد أو ار، أو عظيم الرماد، أو جبان الكلب، وفلانة بعيدة مهوى القُـرط، وما لا ينحصر من الأمثلة، لو اعتد اللفظ جرده يكن له مع معقول، فما ظنك بكلام ا وكلام رسوله <؟»^(٢). وبينوا أنه لا بد منه للمفسر، كما قال الزركشي: «ليكن ط نظرا فسر مراعاة نظم الكلام الذي سبق له، وإن خالف أصل الوضع اللغوي؛ لثبوت التجوز، وذا ترى صاحب "الكشاف" عل الذي سبق له الكلام معتمداً، حتى كأن غ ه مطروح»^(٣).

وقال ابن القيم: «السياق يرشد إ تبي ا مل، وتعي ا تمل، والقطع بعدم احتمال غ اراد، و صيص العام، وتقيد ا طلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد ا تكلم، فمن أ له غلط نظره، وغالط مناظرته، فانظر إ قوله - : دُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ [الدخان: ٤٩]، كيف د سياقه يدل على أنه الدليل ا ق»^(٤).

وإن إ ال السياق يؤدي إ الغلط تفس القرآن، كما قال السيوطي: «وأما ما يعلم بالاستدلال لا بالنقل: فهذا أكثر ما فيه ا طاً من جهة ... أحد ا: قوم اعتقدوا معا - أرادوا ل ألفاظ القرآن عليها، والثا : قوم فسروا القرآن جرد ما يسوغ أن يريد من كان من الناطقة بلغة العرب، من غ نظراً إ ا تكلم بالقرآن و ا ل عليه وا خاطب به، فالأولون راعوا ا الذي رأوه من غ نظراً إ ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان، والآخرين راعوا رد اللفظ، وما وز أن يريد به العـ من غ نظراً إ ما يصلح للمتكلم وسياق الكلام»^(٥).

وكم من الأقوال الشاذة بسبب إ ال السياق! كما لو انتزعت: وَأَنْتُمْ سُكْرَى ، من قوله أ : يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكْرَى [النساء: ٤٣]، أو انتزعت: لَعِينِ من قوله - : وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِينِ [الأنبياء: ١٦]، فسيؤدي ذلك إ إبطال اعا الواردة القرآن، ولذلك فهو أسلوب

(١) جامع البيان: ٦٧٥/٧، وانظر: ١١٨/٥.

(٢) إوافقات: ٤١٩/٣، ٤٢٠، وانظر: ٢٦٦/٤، وانظر: دور السياق الترجيح بـ الأفاويل النفسية (مراجعة منهجية): د. مد إقبال عروي: ص ٢٩، الوحدة السياقية: ص ٦٧.

(٣) إ ال هان علوم القرآن: ٣١٧/١، وانظر: ٣٧/١، ٣١١. وانظر: الوحدة السياقية: ص ٦٧، ١٩٨.

(٤) بدائع الفوائد: لابن القيم: ٨١٥/٤، وانظر: إ ال هان علوم القرآن: ٢٠٠/٢، وذكر نص ابن القيم دون أن يعزوه إليه، قواعد النفس: ٦٥٣/٢، معاً قبول الرد: ص ٧١١، وعزاه إ الزركشي، دور السياق الترجيح بـ الأفاويل النفسية: ص ٢٧.

(٥) الإتيان: ٤٧١/٤.

اعتمدت عليه ابتدعة الانتصار لبدعها وأهوائها^(١).
وقال ابن القيم^(٢):

وأصح لفائدة جليل قدرها
إنَّ الكلام إذا أتى بـسِيَّاقَةٍ
أضحى كنص قاطع لا يقبل التـ
قسيَّاقَةُ الألفاظ مثلُ شواهد الـ
تهديك للتحقيق والعرفان
بيدي اراد ن له أذنان
-أويلَ يعرف ذا أولوا الأذهان
-أحوال إنهما لنا صنوان

فقد جعل ابن القيم دلالة السياق كدلالة قرائن الأحوال ثبوت اراد ا، وبيانا للكلام.
ولذلك كثر استعمال لفظ "السياق"، عند العلماء من المفسرين وغيرهم، مفرداً ومضافاً بإضافات متعددة،
مثل: سياق الكلام وهو أكثر استعمالاً، وسياق الألفاظ، وسياق الآية، وسياق الآيات، وسياق النص، وسياق
السورة، وسياق المطبوع، وسياق القول، وسياق النظم، إلخ ذلك^(٣)، كما أكثروا من استعمال ما يشتق من
السياق من الألفاظ، وما يشبهه، ومن ذلك: السوق، والسياسة، والساق، والفعل الماضي واضارع منه حال
البناء للمعلوم والهول، إلخ ذلك^(٤)، وتظهر أهمية السياق لنفسه من الفوائد المترتبة عليه.

ثانياً: فوائد السياق: للسياق فوائد كثيرة منها^(٥):

- ١- بيان معاني الألفاظ والتراكيب الملهمة، ومنها: بيان المشترك، ومرجع الضم، وتعيين الابهامات، وتقدير
الذوات، والقول بالنقد والتأخير، وغير ذلك^(٦).
- ٢- تعيين اراد من عدة معاني تملأ اللفظ^(٧)، كما ففي المشترك، وهذا يعود إلى بيان الحمل.
- ٣- صيغ العام^(٨).

(١) انظر: الأقوال الشاذة - التفسير: د. عبد الرحمن بن صالح الدهش: ص ٢٧٥، ٢٧٦، وعد الغفلة عن السياق من أسبأا.
(٢) الكافية الشافية - الانتصار للفرقة الناجية: لابن القيم الجوزية: ص ٧٤، ٧٥، رقم الآيات: ١١٤٤، ١١٥١. وانظر: الوحدة السياقية: ص ٦٨.
(٣) انظر: الوحدة السياقية: ص ٥٩-٦٢.
(٤) انظر: السابق: ص ٦٣، ٦٤. وانظر: السياق عند الأصوليين: د. فاطمة بوسلامة، لمة الإحياء، ع/٢٥: ص ٣٩، السياق - علماء الشريعة
وإدارس اللغوية الحديثة: د. إبراهيم أحيان، لمة الإحياء، ع/٢٥: ص ٥٥.
(٥) انظر ذلك: السياق القرآني وأثره - التفسير (دراسة نظرية وتطبيقية): لعبد الرحمن الطائي، وأضاف فوائد أخرى: ص ١٦٧، ١٨٥، ٢٤٩.
٢٧٧، ٢٩٨، ٣٠٨، ٣١٣. وانظر: دلالة السياق عند الأصوليين: لسعد الوائلي: ص ١٠٢، ١٣٠.
(٦) انظر: نظرية السياق القرآني: ص ٢٠٠-٢٤٣، دلالة السياق عند الأصوليين: ص ٢٥٨، ٣٩٨.
(٧) انظر: نظرية السياق القرآني: ص ٢٠٨-٢١٠، دلالة السياق عند الأصوليين: ص ٢٥٢، ٤٠١.
(٨) انظر: نظرية السياق القرآني: ص ٢٢٦-٢٣١، دلالة السياق عند الأصوليين: ص ٢٦٧، ٤٥٤.

١٢- توجيه التشابه اللفظي القرآن^(١).

١٣- دفع الأوهام^(٢): كدفع توهم الإضمار لالإظهار^(٣)، ودفع توهم العموم^(٤)، ودفع توهم
الاصوص^(٥)، والفائدة الماسة ترجع إلى هذه.

١٤- إضافة قيد زائد على مع الكلمة اللغة من خلال إعطاء السياق إياها مع خاصاً، واطلع على مفردات
الراغب الأصفاها ذلك جلياً، يقول الزركشي نفسه ما يرد نقل نفسه ه: «وهو قليل، وطريق التوصل
إليه فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولها واستعمالها حسب السياق، وهذا يعت به الراغب كثيراً
"كتاب المفردات"، فيذكر قيماً زائداً على أهل اللغة نفسه مدلول اللفظ؛ لأنه اقتنصه من السياق»^(٦)، فتختلف
لذلك دلالة الكلمة المعجمية عن دلالتها سياقها من الآيات القرآنية، ويعين السياق على بيان المراد منها^(٧).

١٥- ومن فوائد السياق عند النفي: التفريق بين الظاهر والنص وإن كان كل منهما قطعياً، لكن النص
أعلى؛ لأنه ما سبق له الكلام أصالةً، بينما الظاهر ما سبق له الكلام تبعاً^(٨).

١٦- ومن فوائد السياق إفادته للنفس القطعي، وأجد من نبه إلى هذه الفائدة، وهو ما يعقد له هذا البحث،
غ أن لا بد من بيانه قصد بالسياق، فإن العلماء وإن استعملوه كثيراً كتبهم، وكان مفهومه
واضحاً عندهم، لكنهم يعرفونه تعريفاً واضحاً جامعاً لكل معانيه^(٩)، وإن ذكروا أحياناً إشارات إلى تعريفه، أو
تعريفاً جزئياً لبعض معانيه، وقد عرفه بعض الباحثين -فيما وقفت عليه- تعريفات لا تلو من نظره، وللوصول إلى
تعريف جامع مانع للسياق عند المفسرين وعلماء علوم القرآن واللغة، لا بد من استقراء استعماله له.

(١) انظر: نظرية السياق القرآني: ص ١٦٢-١٨٣، وانظر: أثر السياق في فهم النص القرآني: د. عبد الرزاق بن بوزرع، مجلة الإحياء، ع/٢٥: ص ٧٥.

(٢) انظر: نظرية السياق القرآني: ص ٢٤٥-٢٥٥.

(٣) انظر: السابق: ص ٢٤٦-٢٤٨.

(٤) انظر: السابق: ص ٢٤٨، ٢٤٩.

(٥) انظر: السابق: ص ٢٤٩، ٢٥٠.

(٦) إلهان علوم القرآن: ١٧٢/٢، وانظر هذا النص: المطاب القرآني: د. خلود عموش: ص ٢٠٧.

(٧) انظر: نظرية السياق القرآني: ص ٢٠٨-٢١٠، وانظر: منهج السياق في فهم النص: د. عبد الرزاق بن بوزرع، ع/١١١: ص ٥٨-٦٢، وانظر: أثر السياق
في فهم النص القرآني: ص ٧٧.

(٨) انظر: التوضيح: ٢٣٢/١، كشف الأسرار: ٤٧/١، التلويح: ٢٣٤/١.

(٩) انظر: نظرية السياق القرآني: ص ١٤.

المطلب الأول: تعريف السياق لغةً.

تدل مادة "سوق"، على حثّ الشيء على السد والتقدم، يقال: ساق الإبل وماشية يسوقها سوقاً إذا طردها لتمشي وحثّها على السد، والسيقة هي الدابة المسوقة، "استع السوق عا كثة كلها يؤول إ هذا ع، ومن ذلك: الساق من الإنسان ما به الكعب والركبة؛ لأنه ينساق عليها. ومنه السوق وعه أسواق، يت بذلك لأنّ البضائع تساق إليها^(١). ومنه سوق العرب لساحة القتال؛ لأنّ النود ينساقون إليها. قال ابن فارس: «والواو والقاف أصل واحد، وهو حدو الشيء؛ يقال: ساقه يسوقه سوقاً»^(٢)، وذكر هذه الاشتقاقات.

ومن ذلك تساوقت الإبل وماشية تساوقاً إذا تزاوت السد، وتتابعتم الماشي خلف بعضها؛ كأن بعضها يسوق بعضاً^(٣). ومنه: ساقه الماشي؛ أي مؤخره، والساقه كذلك، وهم الذين يكونون وراء الماشي فظونه؛ كأنهم يسوقونه. ومن ذلك ساق الإبل مەرها سياقاً، وأساقه: أرسله، وإن كان نقوداً؛ لأنّ أصل الصداق عند العرب الإبل وماشية، وكانوا يسوقوا الإبل مەرها سياقاً، فسمي المەر سياقاً لذلك، "استعمل المەر ولو يكن دواباً تساق. ومن ذلك السوق من الناس: وهم من عدا الملك؛ لأنّ الملوك يسوقونهم^(٤).

ومن ذلك سوق الماشي؛ أي سرده، قال الزمخشري: «وهو يسوق الماشي أحسن سياق، وإليك يساق الماشي، وهذا الكلام مساقه إ كذا، وجئت بك ماشي على سوقه؛ على سرده»^(٥)، وعجم الوسيط: «وساق الماشي سرده وسلسله، وإليك يساق الماشي يوجه»^(٦).

قال الدكتور المود: «فالسباق اللغة يدل على تتابع منتظم الحركة توصلاً إ غاية مدّة، دون أن يكون هناك انقطاع أو انفصال، هذا ما تفهمه موع النصوص اللغوية الواردة على هذا المذر»^(٧).

وهذا غ سديد؛ فإنّ المذر اللغوي-على ما قال ابن فارس ويفهم من غه عند تعليل بعض المازات من جذر السوق-لا يدل على أكثر من حثّ الشيء وتوجيهه إ غاية معينة، وأما التتابع وعدم الانفصال، فقد أخذه من قوم: تساوقت الإبل؛ أي تتابعتم، لكن وجه تسمية ذلك تساوقاً أن اللّاحق من المتابعين كأنه يسوق

(١) انظر: هرة اللغة: ٨٥٣/٢.

(٢) مقاييس اللغة: ١١٧/٣.

(٣) انظر: لسان العرب: مج ٣، ج ٢٤٤/٢١٥٤.

(٤) انظر: هرة اللغة: ٨٥٣/٢، مقاييس اللغة: ١١٧/٣، تاج اللغة وصحاح العربية (الصحاح): للجوهري: ١٤٩٨/٤، ١٨٩٩، الحكم: ٥٢٣/٦-٥٢٧، أساس البلاغة: ٤٨٤/١، لسان العرب: مج ٣، ج ٢٤٤/٢١٥٣-٢١٥٦، اصباح المذر: ٤٠٢/١، ٤٠٣، تار الصحاح: ص ١٣٥، القاموس المبط: ٢٣٩/٣، ٢٤٠، تاج العروس: ٤٧٠/٢٥-٤٨٣، عجم الوسيط: ص ٤٦٤.

(٥) أساس البلاغة: ٤٨٤/١، وانظر: تاج العروس: ٤٨٣/٢٥.

(٦) عجم الوسيط: ص ٤٦٤.

(٧) نظرية السياق القرآني: ص ١٤.

السابق، فهو يؤول إ | ا ذر الأصلي، فلا دلالة إذن للجذر اللغوي الذي منه اشتقاق اعا | الباقية على ما قاله من دلالة السياق على التتابع | انتظم | ا ركة دون انقطاع لبلوغ غاية ددة.

ومثله ما قاله الدكتور سامي بن عبد العزيز: «ولعل بالإمكان الآن التعبد عن هذه الدلالة | اشتركة بالقول: إنها تتلخص مع التحريك | اتصل | تسلسل | انتظم | سلك واحد»^(١)، فيقال فيه ما قيل سابقه، ويزاد: إن هذه اعا | غ | مشتركة — كما قال — وإنما للجذر مع | أصلي واحد، وما سواه فمعان | ازية مأخوذة عنه، وليس | ا ذر موضوعاً لتلك اعا | على سبيل الاشتراك، ومن تلك اعا | ا ازية سوق | اديث | سرده. وأما تعريفه اصطلاحاً: ف | بعض الباحث أنه لا | كن تعريفه تعريفاً جامعاً مانعاً^(٢)، و هذا نظر: فإنه | كن استخلاصه من خلال استقراء استعمالات العلماء له؛ ويتبين هذا من | اقدمات | | نقد | أربعة | طالب الآتية.

المطلب الثاني: السياق غرض الكلام، ومعانيه، وألفاظه.

أولاً: استعمل العلماء السّياق بمعنى الغرض الذي سيق الكلام لأجله، والمعاني التي يراد تبليغها للسامع، قال الز شري: «وإذا كان الكلام منصباً | غرض من الأغراض، جعل سياقه له وتوجهه إليه، كأنّ ما سواه مرفوض مطّرح، ونظ | قولك: حكم السلطان اليوم با ق، الغرض | سوق إليه قولك: با ق»^(٣). و إذا | استعمله | افسرون كذا، ومن ذلك: ما قال ابن عطية: «يؤيدها أنّ سياق الآيات | اهي إخبار بكذ م»^(٤)، وقال البيضاوي: « وَكَفَدَ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَنْفَوْهُ أَعْبُدُوا اللَّهَ [المؤمنون: ٢٣]، | آخر القصص مسوق لبيان كفران الناس ما عدد عليهم من النعم | ا تلاحقه، وما حاق م من زاو | »^(٥)، وقال الشوكا : «وخص | إسرائيل بالذكر لأنّ السياق | تعداد جنايا م»^(٦).

وبناء على هذا النوع من السياق فرق | ا نفية | النص والظاهر؛ بأن النص سيق أصالةً للدلالة على مع ، وأما الظاهر فيدلّ على اعا | تبعاً | آخر هو | قصد به أصالة^(٧).

ثانياً: لكن العلماء لم يقتصروا على استعمال السّياق في الأغراض التي سيق النصّ لبيانها، بل كانوا يطلقونه على الكلمات والجمل المحيطة بالكلمة التي يراد بيانها، فقد يستدلّون | ا على توجيه مع | الألفاظ | اراد

(١) الوحدة السياقية: ص ٢٨.

(٢) انظر: السياق | علماء الشريعة و | ا دارس اللّغوية | ديثة: ص ٥٤، وعزاه | الدكتور طه عبد الر ن، وجون لا | .

(٣) الكشف: ١٧٠/٥. وانظر: الوحدة السياقية: ص ٢٩، السياق عند الأصولي : ص ٤١، ٤٢.

(٤) | رر الوجيز: ٩٣/١، وانظر: ٣٥٨/٣.

(٥) أنوار الة يل: ١٥٢/٤.

(٦) فتح القدير: ٣٣/٢، وانظر: ١١٨/٤، ٢٧٨/٤، ٣٩/٥، ٢٧٤.

(٧) انظر: ا | | الأصول: ص ١٢٥، التوضيح: ٢٣٢/١، التلويح: ٢٣٤/١، كشف الأسرار: ٤٧/١، فتح الغفار: ١٢٥/١. وانظر: أصول التفسر

وقواعده: ص ٣٢٩، السياق عند الأصولي : ص ٤٢.

تفسرها^(١)، ويظهر ذلك من مثل قول الشافعي: «وَأَنَّ فطرته أن اطب بالشئ منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر... وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الاص... وعاماً ظاهراً يراد به الاص، وظاهر يعرف سياقه أنه يراد به غ طاهره، فكل هذا موجود علمه أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتبتدئ [أي العرب] الشئ من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشئ يبين آخر لفظها منه عن أوله»^(٢)، قال الشافعي: «باب الصنف الذي يد سياقه معناه: قال ا تبارك وتعا : وَسَعَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا تَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ بَلَّوْهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ [الأعراف: ١٦٣]، فابتدأ جل ثناؤه ذكر الأمر سألتهم عن القرية ا ماضرة البحر، فلما قال: إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ الآية، دل على أنه إنما أراد أهل القرية؛ لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان السبت ولا غ ه، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم ا كانوا يفسقون»^(٣)، ووضح من مثاله أنه استدل ببعض الألفاظ الواردة الآية على بيان كون المقصود بالقرية أهلها، وأن اللفظ مصروف عن ظاهره. ويظهر هذا من قول الزركشي: «والرافع لذلك الاحتمال قرائن لفظية ومعنوية: واللفظية تنقسم ا متصلة ومنفصلة: أما ا متصلة فنوعان: نوع يصرف اللفظ ا غ الاحتمال الذي لولا القرية مل عليه ويسمى صيصاً وتأويلاً، ونوع يظهر به ا راد من اللفظ ويسمى بياناً... وأما اللفظية ا منفصلة فنوعان أيضاً: تأويل وبيان»^(٤). وترى ذلك تطبيقات افسرين؛ إذ يستدلون على تفس اللفظ بالألفاظ ا يطة به، ومن ذلك: ما قال الرازي: «أن على هذا التقدير يكون مع الآية: "أر أمراً أنظر ا أمرك"، حذف افعال و اضاف، إلا أن سياق الآية يدل على بطلان هذا؛ وهو قوله: أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَنِي [الأعراف: ١٤٣]، فَسَوْفَ تَرَنِي فَمَا تَحْلِلْ رَبُّهُ، لِلْجَبَلِ [الأعراف: ١٤٣]، ولا وز أن مل يع هذا على حذف اضاف»^(٥)، وقال ابن عاشور: «فاراد على بينة خاصة يدل عليها سياق الكلام السابق من قوله: فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَنْزَلَ عَلِيمُ اللَّهِ [هود: ١٤]، وبعينها اللاحق من قوله: أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ [هود: ١٧]؛ أي بالقرآن»^(٦). ا غ هذا من الأمثلة ال سترد هذا ا بحث.

(١) انظر: السياق عند الأصولي : ص ٤٠.

(٢) الرسالة: ص ٥٢، وانظر: الوحدة السياقية: ص ٣٠، نظرية السياق القرآ : ص ١٩٧.

(٣) الرسالة: ص ٦٢. وانظر: الوحدة السياقية: ص ٣١.

(٤) ا هان علوم القرآن: ٢١٤/٢-٢١٦.

(٥) مفاتيح الغيب: ١٨٨/١٤، وانظر: ا مع لأحكام القرآن: ١٩٠/٦، ٢٠٥/١٤، البحر ا يط النفس : ٣٥٩/١، ٤٠٧، ٦٤٥، ١٤٥٠/٢.

٦٤٦، ٤٦٠/٥، ١٦٩/٦، نفس ابن كذ : ٤٨/٤، ٤٩.

(٦) التحرير والتنوير: ٢٧/١٢.

المطلب الثالث : حدود السياق.

إذا كان السياق هو العا ال يساق الكلام لإيضاحها وتبليغها، والألفاظ ال يط بالكلام اراد تفسه ه، فما حدود تلك العا وتلك الألفاظ؟ ونقول ا واب إن هناك سياقاً قريباً وسياقاً بعيداً:

أولاً: السياق القريب:

وهو العا والألفاظ المارة للكلام اراد تفسه ه، سواء كانت معه آية واحدة أو آية أخرى قريبة منه، ويستفاد هذا من قول الزركشي السابق: «والرافع لذلك الاحتمال فرائن لفظية ومعنوية: واللفظية تنقسم إ متصلة ومنفصلة»^(١)، فقد جعل من القرائن ا بينة القرائن ا متصلة سواء أكانت صصة أو مؤولة، كما يستفاد ذلك من قول الشافعي ومثاله، وأورد مثلاً آخر للبيان بالسياق شبيهاً بالأول، فقال: «وقال: وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظِلْمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ [الأنبياء: ١١، ١٢]، وهذه الآية مثل مع الآية قبلها، فذكر قصم القرية، فلما ذكر أنها ظالة بان للسامع أن الظا إنما هم أهلها دون منازلها لا تظلم، وما ذكر القوم انشأ بعدها وذكر إحساسهم البأس عند القصم، أحاط العلم أنه إنما أحس البأس من يعرف البأس من الآدمي»^(٢)، فقد استدل على بيان صرف لفظ القرية عن ظاهره بالألفاظ الواردة الآية ذاه، والواردة الآية الأخرى ال تليها.

وقد استعمل العلماء السياق ذاه ا زئي كذا، ومن ذلك تلك القاعدة المعروفة: "النكرة سياق النفي تفيد العموم"، مع أن النفي معها ا ملة ذاه، إ غ ذلك من وث النكرة سياق الإثبات والشرط والاستفهام^(٣)، وما يدل عليه استعمالات افسرين نصوص كذا، منها تلك الأمثلة ال أوردناها للتدليل على أن السياق يطلق على الألفاظ، ومنها أيضاً: ما قال القرط : «فُلت: وهذان القولان يعضد ا سياق آخر الآية من قوله تعا : حَتَّى يُهَاجَرُوا [النساء: ٨٩]»^(٤).

وقال أبو حيان: « وهذا السلام تمل أن يكون من ا وأن يكون من الملائكة". انتهى^(٥)، والأظهر أنه من ا ؛ لأنه سياق: وَءَاتَيْنَاهُ الْحُكْمَ [مر: ١٢]»^(٦)، وغ ذلك من الأمثلة ال سترد هذا البحث، ويتضح من هذا أن افسرين يستعملون السياق ع الألفاظ واه القربة من الكلام اراد تفسه ه، ا هو الآية ذاه أو الآيات القريبة

(١) ال هان علوم القرآن: ٢١٤/٢-٢١٦.

(٢) الرسالة: ص ٦٣.

(٣) انظر: الوحدة السياقية: ص ٣٢، ٣٣.

(٤) ا ماع لأحكام القرآن: ٣٠٧/٥، وانظر: ٢٠٥/١٤.

(٥) وعزا هذا إ الرازي، وقد ذكره الرازي، انظر: مفاتيح الغيب: ١٦٥/٢١.

(٦) البحر ا يط النفس : ١٦٩/٦، وانظر فيه: ٤٠٧/١، ٦٤٥، ٦٤٦، ١٤٥/٢، ٤٦٠/٥، تفسه ابن كذا : ١٥٤/٨، فتح القدير: ٢٧٤/٥.

وانظر: بدائع الفوائد: ٧١/١، ٨٢، ١٢٤، ١٢٦، ١٢٩، ٢٦١/٢، ٥٧٤/٣.

منه، وكن تسمية هذا: "السياق الزني"^(١).

ثانياً: السياق البعيد:

فقد استعملوا السياق للدلالة على العا والألفاظ التي ترتبط بالكلام أراد تفسه ه، وإن كانت بعيدة عنه نظم الكلام، طالما أنها واردة قطع ذاته الذي ورد فيه الكلام أراد تفسه ه، ذلك قطع الذي سبق للكلام عن موضوع واحد، أو مواضيع الارتباط بالكلام أراد تفسه ه، وقد يكون ذلك قطع سورة بأكملها، أو بعض سورة قل ذلك البعض أو أكثر: كما وضيع المتعددة الواردة سورة البقرة من الكلام عن إسرائيل، وويل القبلة، واهاد، والصيام، واج، والدين وغها، وكاديت عن ز ا موسى × أكثر سورة طه، وكالكلام عن ولادة عيسى بن مر × سورة مر، وما أشبه ذلك، وهذا ما كن تسميته: "السياق الكلي"^(٢).

ومن تلك النصوص التي استعملت السياق ذاء ع، ما قاله ابن القيم بصدد بيان الحكمة من تشية لفظي الشرق والغرب من قوله أ: رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ [الر ن: ١٧]، مع أنهما وردا مفردين مثل قوله أ: رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا [ازمل: ٩]، ووردا موعين قوله أ: فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغْرِبِ إِنَّا لَقَائِدُونَ ﴿٥٠﴾ عَلَى أَنْ تَبْدَلَ حَيْرَاتِهِمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُورِينَ [اعارج: ٤٠]، فقد قال: «وأما وجه اختصاص كل موضع ما وقع فيه، فلم أر أحدا تعرض له، ولا فتح بابه، وهو مد ا بين من السياق، فتأمل وروده مث سورة الر ن ا كان مساق السورة مساق اثا ازدوجات»^(٣)، تلك ازدوجات هي: الشمس والقمر، والنجم والشجر، والسماء والأرض، وابوب والثمار، والإنس وان، فناسب أن يذكر الشرق والغرب، ذكر البحرين الملح والعذب^(٤)، بين مناسبة إفراد ا سورة الزمل بأنه ذكر الليل والنهار وما يكون فيهما، فناسب ذكر ا مفردين^(٥)، وواضح أن هذا السياق شامل قطع ك من السورة وإن تعددت ا وضيع لكنها ذات صلة بالكلام ا فسر من وجه^(٦).

وهذا يظهر من تطبيقات افسرين، ومن ذلك ما قال أبو حيان: «والقول الأول هو الأظهر؛ لأن سياق الكلام إنما هو مع اليهود، فالضم م»^(٧)، والكلام عن اليهود بدأ من أوائل سورة البقرة، وقال الشريي: «وما كان السياق

(١) انظر: الوحدة السياقية: ص ٣٢، ٥٦.

(٢) انظر: السابق: ص ٣٤، ٥٦.

(٣) بدائع الفوائد: ١٢٨/١، ١٢٩.

(٤) انظر: السابق: ١٢٨/١، ١٢٩.

(٥) انظر: السابق: ١٢٩/١.

(٦) انظر هذا اثال: الوحدة السياقية: ص ٣٥.

(٧) البحر ايط النفس: ٤٤٢/١، وانظر: ٤٠٨/١، ٤٩١، ٤٩٢.

هذه السورة للتحذير، قال تعا معللاً للجملة ال قبله: عَلَى قَلِيلِكَ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمُنْذَرِينَ [الشعراء: ١٩٤]؛ أي ا خوف ا ذرين ن أعرض عن الإ ان»^(١)، إ غ ذلك من ا واضع^(٢)، وما سد له من أمثلة هذا ا بحث. ولكن ليس هناك حد دقيق فاصلٌ ب السياق القريب والبعيد، أو ا زئي والكلبي^(٣)، غ أن ا هم أن نعلم أن ا قصود بالسياق هو الآية أو الآيات ذات الصلة بالكلام ا راد نفسه ه، وال غالباً ما تتحد معه ا وضوع والغرض.

المطلب الرابع: السياق سباق ولحاق.

إن السياق ا معنوي واللفظي قد يكون سابقاً على الكلام ا راد نفسه ه، وقد يكون لاحقاً له، وقد كان ذلك متصوراً منذ عهد السلف، وقد تقدم قول ابن عباس لنافع بن الأزرق: «و لك! اقرأ ما فوقها، هذه للكفار»^(٤)؛ فقد راعى ابن عباس ط السياق السابق، و ع مسلم بن يسار ب النوعين، حيث قال: «إذا حدثت عن ا حديثاً فقف، ح تنظر ما قبله، وما بعده»^(٥)، وقال الشافعي: «وتبتدئ [أي العرب] الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله»^(٦).

وعلى هذا جرى ا فسرون، ح شاع بينهم أن صرف اللفظ إ غ معناه ا تبادر مشروط بأن يكون موافقاً للسابق واللاحق، قال البغوي: «فأما التأويل - وهو صرف الآية إ مع تمل مواظف ا قبلها وما بعدها، غ الف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط - فقد رخص فيه لأهل العلم»^(٧).

فيقسم ا فسرون السياق إ سباق و اق: فالسباق هو ا عا والألفاظ الواردة قبل الكلام ا راد نفسه ه، واللاحق: هو ما ورد منها بعده، وهذا ما يدل عليه كلامهم، ومنه قول أ البقاء الكفوي تعريف القرينة: «القرينة: هي ما يوضح عن ا راد لا بالوضع، تؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص ا قصود أو سابقه»^(٨)، وقال البقاعي: «وما كان السياق والسباق واللاحق موضحاً للمراد، تج إ ذكره أداة النفي»^(٩)، وقال الألوسي: «والأول أظهر من جهة السباق واللاحق»^(١٠)، و ذا يكون السياق أعم من السباق واللاحق، كما قال

(١) السراج المنير: ٧٥/٣، يع سورة الشعراء.

(٢) انظر: فتح القدير: ٢٧٨/٤، ٣٩/٥، أضواء البيان: ٦٤٣/٤، ٦٤٤. وانظر: الوحدة السياقية: ص ٣٥، ٣٦.

(٣) انظر: الوحدة السياقية: ص ٣٦، ٣٧.

(٤) راجع: ص ٣٦٦.

(٥) فضائل القرآن: لأ عبید: ص ٣٣٧. وانظر: نفس ابن كثر: ١٧/١. وانظر: الوحدة السياقية: ص ٤٠.

(٦) الرسالة: ص ٥٢، وانظر: اعتماد: ٢٦٣/١، القرائن عند الأصولي: ١٧٤/١.

(٧) معاً التل: ٤٦/١، وانظر: الكشف والبيان: ٨٧/١. وانظر: الوحدة السياقية: ص ٤١.

(٨) الكليات: ص ٧٣٤. وانظر: القرائن عند الأصولي: ٤١/١، ٤٢.

(٩) نظم الدرر: ٢٣٨/١٣، وانظر: ٧٦/٢٢.

(١٠) روح المعاني: ٣٠/٢٩، وانظر: ١٦٠/١١، ٨٦/١٥، ١٩٠، ٢٢٥/١٨، التحرير والتنوير: ٢٧/١٢، ٢٥٨/٢٧.

الكفوي: «والسباق [با وحدة] ما قبل الشيء، و السياق [با شئ] أعم»^(١)، وقال الزك : «سياق الكلام أسلوبه الذي يري عليه، وقوم: وقعت هذه العبارة سياق الكلام؛ أي مدرجة فيه، والسباق ما قبل الشيء»^(٢). وبعضهم قد يع عن ذلك بقوله: ما قبل الكلام وما بعده، ومنه قول أحيان: «والذي يدل عليه سياق ما قبل هذا الأمر، وما بعده أن يكون الأمر...»^(٣)، أو بقوله: سابق الكلام ولاحقه، ومنه قول ابن عاشور: «ولا يتوهم السامع أن اراد نفي أن يكونوا قد دعوا أولياء من دون ا ؛ لأن سياق الكلام سابقه ولاحقه يأباه»^(٤). لكن البعض قد عل السياق مقابلة السباق، > بعض أولئك الذين تقدم ذكر نصوصهم آنفاً تقسيم السياق إ سباق و اق، ومن ذلك ما قال البقاعي: «فإن السياق والسباق له»^(٥)، وقال أبو السعود: «بشهادة السياق والسباق»^(٦)، وقال الآلوسي: «وهو الذي يقتضيه السياق والسباق»^(٧)، وذلك؛ لأن الأغلب أن يطلق السياق على اللّحاق، والسباق يطلق على الكلام المتقدم، قال ابن أم الجاج معرض بيان ما يعرف به إرادة ااز: «وبالسياق؛ أي وبدلالة سوق الكلام على أن اراد غ ا ع ا قيقى للفظ؛ بأن يكون فيه قرينة لفظية سابقة عليه، أو متأخرة عنه، فالسياق ع السوق، وإن كان إنما يطلق غالباً على التأخرة، والسباق بالباء ا وحدة على اقدمة»^(٨). ويشهد ذا أم يقدمون ذكر السباق على السياق، كما قال أبو السعود: «بشهادة السباق والسياق»^(٩)، وقال الملو : «كما دل عليه السباق والسياق»^(١٠)، وقال الآلوسي: «وهو ا فهم من السباق والسياق»^(١١). ويرى بعض الباحث أن أول من أطلق مصطلح السباق هو النسفي^(١٢)، وأول من أطلق مصطلح اللّحاق هو البقاعي^(١٣)، غ أن الاطلاع الدقيق على حقيقة ذلك عس ، كما أنه قليل الفائدة؛ فإن العلماء قد استعملوا مع

(١) الكليات: ص ٥٠٨. وانظر: الوحدة السباقية: ص ٤٢.

(٢) قواعد الفقه: ص ٣٣٠.

(٣) البحر ايط النفس : ١٠١/٢.

(٤) التحرير والتنوير: ٢٥٤/٢٠.

(٥) نظم الدرر: ٣٩٤/١٣، وانظر: ٩٥/١٨. وانظر: السياق عند الأصولي : ص ٤١، وجعلت ذلك أحد أربع استعمالات.

(٦) إرشاد العقل السليم: ١٣٩/٤.

(٧) روح اعا : ٢٣٢/١٢، وانظر: ١٢١/١، ٢٥/٤، ١٢٧/٩، ١٠٢/١٢، ١٠٢/١٦، ١٥٤/١٧، ١٠٣/١٩، ٦/٢١.

(٨) التقرير والتحب : ٣٥٣/١، وانظر: تيس التحرير: ٣١٩/١.

(٩) إرشاد العقل السليم: ١٦٨/٢، وانظر: ٤٥/١، ٦٣، ٨٣/٢، ١٧٩/٣، ٢٢٦/٤، ٢٣٣، ١٠٨/٥، ٢٦٩، ٨٦/٦.

(١٠) روح البيان: ٩٤/١٠، وانظر: ٣٩٥/٥.

(١١) روح اعا : ١٥٥/١، وانظر: ١١٨/٥، ٣٨/٦، ٣٩/٩، ١٦٤/١١، ١٢٦/١٢، ٢٨٢/١٥، ١٧٠/١٧، ١٨٢.

(١٢) هو أبو اكات عبدا بن أ د بن مود، حافظ الدين النسفي، نسبة إ "نسف"، من بلاد السند قرب رقند، ولد بأصهان، وتو ا سنة

(٧١٠هـ)، مفسر، أصو ، فقيه حنفي، متكلم. انظر: ا واهر اضية: ٢٩٤/٢، ٦٩٢، الدرر الكامنة: ٢٤٧/٢، تاج التراجم: ١٧٤/١،

١٢٢، الفوائد البهية: ص ١٠١، هدية العارف : ٤٦٤/١.

(١٣) انظر: السابق: ص ٤٤، ٤٥.

اصطلاح وإن يصرحوا ما، حتى عند التقدم من السلف كما تقدم، ومادام الأمر اصطلاحياً فلا مشاحة فيه، وعليه فالذي نصطلح عليه هذا البحث أن نطلق السياق على قسمي السياق واللحاق؛ والسباق ما كان قبل الكلام أراد نفسه ه، واللحاق ما كان بعده.

المطلب الخامس: قرائن الأحوال ليست من السياق.

أ أن السياق هو ما يف بالكلام من أعا والألفاظ، يعلم أن قرائن الأحوال لا تعد من السياق، وإن كانت تساعد على فهم أراد من اللفظ وتفسه ه، ولذلك فإن القرائن ألية تذكر مقابلة القرائن أقالية، ويقال أيضاً: قرائن أال، وقرائن أقال، ومن النصوص الدالة على هذا قول ابن القيم: «وتارة ذف أواب وهو مراد؛ إما لكونه قد ظهر وعرف: أ- إما بدلالة أال... ب- أو بدلالة السياق»^(١)، وقول الزركشي: «هذا أصلها الوضع، لكن قد تعرض أمعان تفهم من سياق الكلام أو من قرينة أال»^(٢)، فقد جعلت هذه النصوص قرينة السياق مقابل قرينة أال، وقد تقدم أزيد تقسيم القرائن^(٣).

غ أن بعض الباحث يرى أن ذلك من لمة قرائن السياق، ففي "الوحدة السياقية": «وبناء على هذه النصوص كن إضافة الدلالة ألية- أي علاقة النص محيطه أارجي- إ مفهوم السياق، مع الإقرار الوقت نفسه بأن هذا أور أقل من أورين السابقة من حيث حجم النصوص الداعمة له»^(٤).

وفي هذا نظر: فالأكثية الساحقة من النصوص لا تدخل قرائن أال السياق، وما استند إليه الباحث من النصوص يؤخذ عليه:

أولاً: إ أ قليلة باقارنة مع النصوص أال عل قرينة أال مقابلةً لقرينة السياق، وهو يعترف بذلك حيث يقول بعد أن أورد عدداً من النصوص الدالة على أن قرينة أال لا تدخل قرينة السياق: «وأذكر هنا أن إيراد هذه النصوص بالذات إنما جاء؛ لأن قصر السياق فيها على الدلالة أقالية واضح وصريح، وأما النصوص أال تدل ضمناً على هذا القصر، فهي من الكثرة يث تغز عن أصر»^(٥)، أن النصوص أال استدلل أالباحث على كون القرينة ألية من السياق لا تتجاوز الثلاثة^(٦).

ثانياً: إن النصوص كون السياق مقابلاً لقرائن أال صرمة وواضحة دلالتها على ذلك كما يقرر الباحث،

(١) التبيان أقسام القرآن: ص ٩، وانظر: درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية: ١٢/١، زاد أعاد هدي خ العباد: لابن القيم: ١٢٣/٥، الوحدة السياقية: ص ٥٣.

(٢) أال هان علوم القرآن: ٣٣٠/٤، وانظر: التحرير والتنوير: ١٧٥/١٨.

(٣) راجع: ص ٣٠٩.

(٤) الوحدة السياقية: ص ٥٥، وانظر: السياق ب علماء الشريعة وأدارس اللغوية أديثة: ص ٥٧، ٥٨.

(٥) الوحدة السياقية: ص ٥٤.

(٦) انظر: الوحدة السياقية: ص ٥٤، ٥٥، ونقل الأول عن ابن تيمية، والثا عن ابن حجر، والثالث عن الشاط .

وأما النصوص الأخرى فـ صراحة كون قرائن الـ من السياق بل هي تملئة، وقد رأى أن أهم نص ذلك قول الشاط : «وأيضا؛ فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي دلالة الاقتضاء، والتفرقة بينهما هو أمر وجوب أو ندب، وما هو بيـر أو كراهة، لا تعلم من النصوص، وإن علم منها بعض فالأكثر منها غـ معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع العا ، والنظر إـ اصا ، و أي مرتبة تقع، وبالاستقراء اعنوي، و نستند فيه رد الصيغة، وإلا لزم الأمر أن لا يكون الشريعة إلا على قسم واحد، لا على أقسام متعددة، والنهي كذلك أيضا، بل نقول: كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار مع اساق دلالة الصيغ»^(١).

فأقول: أين دلالة هذا النص على أن قرينة الـ من دلالة السياق؟ وإنما يدل على أن الذي يعـ على فهم اراد من الأمر والنهي إنما هو العا ا يطة باللفظ، و اصا الـ سيق النص فظها، كما قال: «وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع العا ، والنظر إـ اصا ، و أي مرتبة تقع، وبالاستقراء اعنوي، و نستند فيه رد الصيغة»، وأين هذا من جعل قرينة الـ من مسمى السياق.

وإن كان كـن تصحيح ذلك بالنظر إـ العا إـ الـ للسياق؛ وهو ما ورد ضمنه الكلام، فإنه يشمل حينئذ أسباب النزول، وبيئة ا طاب و بيع الظروف ا يطة بالكلام و اتكلم و خاطب ا يعـ على فهم الكلام، وقد استعمله الشاط حقا ع قرائن الأحوال^(٢)، كما استعمله ا هو أ لـ من ذلك، وهو مقاصد التشريع، وأسرار أحكامه كلها كما يظهر من هذا النص، و ا ه الشاط "اساق ا كمي"، فقد قال: «وهذا ا وضع- وإن كان قد جيء به مضمنا الكلام العر - فله مقاصد تص به، يدل عليها "اساق ا كمي" أيضا، وهذا اساق تص عرفته العارفون قاصد الشارع، كما أن الأول تص عرفته العارفون قاصد العرب»^(٣).

ويسمي بعضهم قرائن الأحوال "السياق ا قامي": كقول ا عبد الفتاح: «وهذا الواقع هو سياق ا قام الذي يعبرون عنه البلاغة قنضى الـ، ومقتضى الـ ارتباطه بالسياق انفسا لا اتصا ؛ ع أنه منفصل عن النص فهو ليس جزءا من السياق الذي ارتبط فيه»^(٤)، يتضح من هذا أنه يعده قسيما للسياق، وقالت خلود عموش: «ونقصد بالسياق ا قامي هنا بيع الظروف النفسية والتاريخية والاجتماعية وأحوال ا خاطب وبيئة ا طاب ا يطة بالنص»^(٥).

-
- (١) ا وافتات: ٤١٩/٣، ٤٢٠، وانظر: الوحدة السياقية: ص ٥٤، ٥٥.
- (٢) انظر: السياق تداوليات أ إسحق الشاط : د. إدريس مقبول، لمة الإحياء، ع/٢٥: ص ١٠٥-١١١، وانظر: السياق عند الأصولي : ص ٤٣، فالسياق عنده ما يـط بالكلام لـ البحث من القول، إضافة إـ "قام": كسب الـ ول، و حال ا خاطب .
- (٣) ا وافتات: ٢٧/٤، وانظر: السياق بـ علماء الشريعة و ا دارس اللغوية ا دثية: ص ٥٧، السياق عند الأصولي : ص ٤٤.
- (٤) نظرية السياق القرآ : ص ١٤٣، و ا ه سياق ا قام، وانظر: السياق عند الأصولي : ص ٤٣، ٤٤.
- (٥) ا طاب القرآ : ص ١٥١، وانظر: ص ٨٢، وانظر: ا مناسبة القرآن (دراسة لغوية للعلاقة بـ اللفظ والـسياق اللغوي): د. مصطفى شعبان عبد ا ميد: ص ١٢، و ا ه السياق الاجتماعي أو سياق الـ.

ثالثاً: إنّ السياق اقمامي؛ أي فرائض الأحوال، وإن كان مهماً كما ظهر أسباب النزول، قال ابن عبد الفتاح: «فلا يوجد فصل بين السياق القرآني والسياق الزماني للنزول، وإنما يلتقيان في بيان المعنى السياقي»^(١)، لكن المفسرين لا يطلقون السياق إذاً، وإنما يستعملونه بالخصوص؛ وهو السياق اللغوي، أو السياق الداخلي كما يطلق عليه بعض الباحثين، قالت خلود عموش بيان القسم الثاني من السياق: «ب- موضوعات تتصل بالنص القرآني وعلاقاته الداخلية (السياق اللغوي)؛ وهي موضوع المناسبة والآيات والسور، وقضايا لغوية ومنطقية تضيء مفهوم الاتساق النص القرآني»^(٢)، وإنما نشأ ميدان النفس.

المطلب السادس: تعريف السياق اصطلاحاً.

نستخلص من المقدمات السابقة: أن السياق لغةً: هو حث الشيء وتوجيهه إلى غاية، وسيق الكلام لغةً سرده وإيراده، وأن السياق اصطلاحاً: هو غرض الكلام، كما أنه المعاني والألفاظ الواردة فيه، وقد يكون كلياً أو جزئياً، وقد يكون سابقاً على الكلام أو لاحقاً له، وعلى ضوء ذلك ننظر فيما ورد فيه من تعريفات للباحثين، ومن ذلك:

أولاً: عرف بأنه: «تتابع الكلام وتساوقه وتعاوده... وكن تعريف دلالة السياق بأنها: بيان اللفظ أو الجملة الآتية لا يرجعها عن السابق واللاحق إلا بدليل صحيح»^(٣).
فقوله: "السابق واللاحق": بيان لقسمي السياق، وهو يشمل الألفاظ والمعاني.
وانتقد بأن فيه تكراراً؛ بقوله: "وتعاوده"، وأن تتابع الألفاظ لا يؤدي غرضاً، بل تتابع المعاني هو الذي يؤديه^(٤)، غ أن الانتقاد بالتكرار وإن كان مسلماً لكن يغني عنه الجزء الثاني تعريف دلالة السياق، وأما أن تتابع الألفاظ لا يؤدي غرضاً، فمسلّم؛ لأن الألفاظ هي أوعية المعاني، فتتابعها هو من حيث إنها حمل المعاني، كما أن قوله فيما بعد: "السابق واللاحق"، شامل للمعاني أيضاً.

لكن الانتقاد الذي يوجه إليه هو ما يأتي:

- ١- أن التعريف دوراً؛ وهو قوله: "وتساوقه".
- ٢- أنه مبني على أن السياق لغةً هو التتابع، وهذا غير صحيح.
- ٣- أنه أغفل غرض الكلام، وهو جزء من مفهوم السياق.
- ٤- أنه يبين حدود السابق واللاحق من الكلام الذي يعد من السياق؛ فإنه -على هذا- يشمل ما لا اتصال

(١) نظرية السياق القرآني: ص ١٤٥.

(٢) طالب القرآن: ص ٨٢، وانظر: المناسبة القرآن: ص ١٧، واه السياق اللغوي كما يتضح من العنوان.

(٣) نظرية السياق القرآني: ص ١٥، وعزاه إلى عبد الحكيم القاسم.

(٤) انظر: السابق: ص ١٥.

له باللفظ افسر وا حلة افسرة ا يسبقهما أو يلحقهما، وهذا ليس من السياق، وإنما للسابق واللاحق حدود؛ هي أن يكون مقطع واحد، يث يكون متصلاً بوضع الكلام افسر ولو من وجه، ومعيناً على بيانه. ثانياً: عرفه ا ث عبد الفتاح بقوله: «تتابع اعا وانتظامها سلك الألفاظ القرآنية؛ لتبلغ غايتها ا موضوعية بيان ا ع ا قصود دون انقطاع وانفصال»^(١).

فتتابع اعا : هو تتابع اعا الفرعية دمة ا ع الأصلي، وانتظامها: س ها بشكل منتظم، وقوله: " سلك الألفاظ القرآنية؛ لأنّ الألفاظ وعاء اعا ، وقوله: "دون انقطاع"؛ أي اعا بل هي مترابطة، وقوله: "أو انفصال"؛ أي دون وجود فاصل ا ج لا داعي له، ولا ارتباط له بالآيات^(٢).

من اسن هذا التعريف: أنه عرف السياق با ع ا اص؛ وهو السياق اللغوي، وهو ما يفهم من تطبيقات افسرين، ويؤخذ عليه أنه جعل غرض الكلام غاية السياق، لا جزء منه، كما أنه مب على أنّ السياق لغةً التتابع انتظم، وهذا غ سديد.

ثالثاً: عرفه سامي بن عبد العزيز بقوله: «النظم التركي للكلام الذي يوجه دلالة الكلمات وا مل والفقرات، بناءً على موقعها النص، واستناداً إ العلاقات اعنوية بينها، ا يتفق النهاية مع الغرض العام للكلام، ومع لمة الظروف ا ارجية ا صاحبة له»^(٣).

هذا التعريف شامل للسياق ع غرض الكلام وا عا والألفاظ ا يطة بالكلام ا راد تفس ه، ويش ضمناً إ السياق واللاحق، لكن يؤخذ عليه:

- ١- أنه يصرح بدود السياق واللاحق.
- ٢- أنه غ مانع؛ فقد أدخل السياق ما ليس منه؛ وهو قوله: «ومع لمة الظروف ا ارجية ا صاحبة له»، فقد عد قرائن الأحوال من السياق بناء على اقدمة ال اعتمد فيها أنها من السياق.
- رابعاً: عرفه الدكتور عماد الدين الرشيد، فقال: «ويقصد بالسياق سرد الكلام وقرنه ا قبله وما بعده»^(٤)، أما قوله: "سرد الكلام"، فهو معناه اللغوي لا الاصطلاحي، كما أنه غ جامع؛ لأنه أغفل السياق ع غرض الكلام.
- خامساً: « موع النص الذي يط با حلة ال يراد فهمها، وعليه يتوقف الفهم السليم ا»^(٥).
- سادساً: «ا و العام الذي يط بالكلمة، وما يكتنفها من قرائن وعلامات»^(٦).

(١) نظرية السياق القرآ : ص ١٥.

(٢) انظر: السابق: ص ١٦.

(٣) الوحدة السياقية: ص ٥٥.

(٤) أسباب ال ول وأثرها بيان النصوص: ص ٤١٦.

(٥) دور السياق الترجيح ب الأفاويل التفسيرية: ص ٢٥.

(٦) السياق تداوليات أ إسحق الشاط : ص ١٠٨.

وهذان التعريفان مبنيان على القول بأنَّ قرائن الأحوال داخلَةٌ مسمى السياق، وهذا لا يصح على استعمال المفسرين. سابعاً: التعريف المختار: مكن تعريف السياق عند المفسرين بأنه: «ما يسبق الكلام المراد تفسيره، وما يلحقه من المعاني والألفاظ الواردة في مقطع واحد متصل بموضوعه، مع الغرض من إيراد».

وهذا شاملٌ للسياق ع غرض الكلام وألفاظه ومعانيه، كما أنه شاملٌ للسباق واللاحق مع ديد نطاقهما، ويكون وجهه مناسبة ب السياق اصطلاحاً ولغةً ما يَأ :

أ- أما ع كونه غرض الكلام، فوجهه مناسبة أنه از شبه فيه غرض الكلام بالغاية ال تساق إليها الدواب، قال الشهاب الفاجي^(١): «قوله: "وساق بيانه ذكر المؤمن"، بيان فاعل ساق؛ وأصل السوق تسويق الدواب؛ فتجوز به هنا عن اقتضاء ذكره، كما يقال: سياق الكلام ما ينجر له»^(٢)، وهذا ما يفهم من قول الز شري: «وإذا كان الكلام منصباً إ غرض من الأغراض، جعل سياقه له وتوجهه إليه، كأن ما سواه مرفوض مطّرح»^(٣)، فالكلام يساق لبيان ذلك الغرض، ويسمى ذلك الغرض سيافاً.

وأما القول بأن أصل الاشتقاق هو التتابع، كما قال بعض الباحث : «ومن البين أن الجمع ب هاتين الدالتين الحقيقية والازية هو التتابع والتواصل والانقياد بأمر قائد معين»^(٤)، ففيه نظر؛ لأن التتابع ليس ع ا قيقى للسياق كما اتضح، بل هو مع ازي عن ا ع ا قيقى؛ لأنه يستلزم أن اتتابع كأن اللّاحق يسوق سابقه، كما قولنا: تساوقت الإبل، كما أن الغاية ليست هي ال تسوق الكلام إليها كما يرى الباحث: «فإنَّ الفائدة الاستعمال ا ازي هو أمر معنوي يتملّ غرض اتكلّم الذي يوجه دلالات الكلمات، ودد مع العبارات»^(٥)، بل الذي يسوقه هو اتكلّم، وأما الغرض فإنه الغاية ال ينتهي إليها سوقه، كما أن الإبل مسوقة، والسائق صاحبها، وهناك غاية يسوقها إليها، وهذا واضح من قول الز شري: «وهو يسوق ا ديث أحسن سياق، وإليك يساق ا ديث، وهذا الكلام مساقه إ كذا، وجئتك با ديث على سوقه؛ على سرده»^(٦).

ب- وأما على كون السياق الألفاظ عبرة عن ا ع وال يبط باللفظ اراد بيانه، فيكون ع ا فاعول؛ أي اسوق؛ لأنه أورد ووجه باتجاه ذلك الغرض، كما أن اهر ي سيافاً مع أنه مفعول ع الشيء اسوق إ

(١) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن عمر، أصري، شهاب الدين الفاجي [نسبة إ خفاجة حي من ب عامر]، مفسر، لغوي، أديب، شاعر، فقيه حنفي، مشارك أنواع من العلوم، فاض، ولد صر عام (٩٧٩هـ)، وتو ا عام (١٠٦٩هـ). انظر: خلاصة الأثر: ٣٣١/١، هدية العارفين: ١٦٠/١، فهرس الفهارس: ٢٧٧/١، ١٧٥، الأعلام: ٢٣٨/١، معجم المؤلفين: ٢٨٦/١، ٢٠٧٨.

(٢) عناية القاضى وكفاية الراضى على تفهيد البيضاوى: لشهاب الدين الفاجي: ٤٦٢/١. وانظر: الوحدة السياقية: ص ٢٨.

(٣) الكشف: ١٧٠/٥، وانظر: الوحدة السياقية: ص ٢٩.

(٤) الوحدة السياقية: ص ٢٨، ٢٩.

(٥) السابق: ص ٢٩.

(٦) أساس البلاغة: ٤٨٤/١، وانظر: تاج العروس: ٤٨٣/٢٥، المعجم الوسيط: ص ٤٦٤.

الزوجة، على أن الألفاظ حاملة للغرض العنوي الذي سبق إليه الكلام أو حاملة لبعضه؛ لأن الألفاظ هي ظروف
العا ، والدال عليها.

المطلب السابع: أنواع السياق، والقطعي منه.

إن الباحث تلفون بيان أقسام السياق تبعاً عنه حسب رأي كل باحث:

التقسيم الأول: قسم السياق ستة أقسام:

- ١- السياق الكا^٣: وهو موقع الآية الآيات السابقة واللاحقة، وموقع الكلمة الآية.
 - ٢- السياق الزم: وهو موقع الآية الآيات حسب ترتيبها.
 - ٣- السياق الموضوعي: وهو موضع الآية ضمن الآيات التي تشترك معها الموضوع.
 - ٤- السياق القاصدي: وهو كون التفسير اختار للآية متفقاً مع مقاصد القرآن.
 - ٥- السياق التاريخي: وهو أسباب النزول، وما يربط بالآيات النازلة من الظروف.
 - ٦- السياق اللغوي: وهو علاقات الألفاظ بعضها ببعض.
- ولا ريب أنه يجب مراعاة هذه السياقات تمعة^(١).

لكن هذا التقسيم مبني على تعميم مع السياق، لكننا نقصد به مع خاصاً استعمله فيه المفسرون، وهو ما
عنه الباحث بالسياق الكا ، والسياق اللغوي.

التقسيم الثاني: قسم السياق قسمين:

- ١- السياق القامي: وهو ما يتعلق بظروف التلويح من الموضوعات؛ وهي: أسباب النزول، ونزول القرآن
منجماً، والناسخ والمنسوخ، والكي والبد^٣.
 - ٢- السياق اللغوي: وهو الموضوعات التي تتصل بالنص القرآني وعلاقاته الداخلية؛ وهي: المناسبة بين الآيات
والسور، والقضايا اللغوية والنطقية التي تبين الاتساق النص القرآني^(٢).
- ولا ريب أن الأول لا يعنينا هذا البحث، وما يعنينا هو الثاني.

التقسيم الثالث: من الباحثين من قسمه على النحو الآتي:

- ١- السياق الاجتماعي [سياق المال]: وهو ما يربط بالكلام والتكلم وخاطب من الظروف النفسية

(١) انظر: منهج السياق فهم النص: ص ٣٠، أثر السياق فهم النص القرآني: ص ٧٣.

(٢) انظر: أطاب القرآني: ص ٨٢.

والاجتماعية والثقافية^(١).

٢- السياق اللغوي: تتابع الألفاظ حدث كلامي، والـ تربطها وحدة دلالية متماسكة^(٢).

التقسيم الرابع: ومن الباحثين من قسمه باعتبارين:

الاعتبار الأول: العموم والخصوص: والسياق عليه ثلاثة أقسام:

١- السياق العام: وهو سياق السورة، وهو نوعان: أ- سياق سورة ذات مقاطع متعددة تضم مواضيع فرعية، و دم موضوعاً واحداً هو سور تلك الفرعية، وعليه تدور السورة، وهذا تلف الباحثون ديد، و تلفون -بناءً على ذلك- بيان وجه الارتباط بـ اواضيع الفرعية، ب- سياق سورة ذات مقطع واحد يدور على موضوع واحد، وقد تلف فيه الناظرون لكنه أوضح من سابقه.

٢- السياق ااص: وهو سياق اقطع الواحد الذي يضم موضوعاً واحداً، ويدور على فكرة واحدة، فتفسر آيات ذلك اقطع اا يتفق وتلك الفكرة اورية.

٣- السياق الأخص: وهو سياق الآية الواحدة، والآيات هذا نوعان: أ- آيات مستقلة معناها: كآية الكرسي، وآية اداينة، فيكون السياق مقصوراً على الآية نفسها، فينظر فيها لبيان معانيها ااثورة ضمنها، ب- آيات مرتبطة اا قبلها وما بعدها، فلا يكتفى بيان معانيها بالنظر فيها وحسب، بل لا بد من النظر فيما قبلها وما بعدها من الآيات اا ترتبط اا^(٣).

الاعتبار الثاني: الترجيح الاجتهادي: والسياق عليه ثلاثة أقسام:

الترجيح بسباق الكلام و ااقه، ب- الترجيح بسباق الكلام، ج- الترجيح بلحاق الكلام^(٤).

التقسيم الخامس: من الباحثين من قسمه بثلاثة اعتبارات على النحو الآتي:

الأول: من حيث حدود دلالة: أ- سياق جزئي، ب- سياق كلي.

الثاني: من حيث العلاقة التركيبية بـ أجزاء النص: أ- السباق، ب- اللحاق.

الثالث: من حيث العلاقة بـ النص و اايط اارجي: أ- سياق اا قال، ب- سياق اا^(٥).

وقد تقدم تفصيل هذا، وأنه صحيح ما خلا الثالث؛ فإن سياق اا لا يعد من السياق سب استعمال اا فسرين.

(١) انظر: اناسبة القرآن: ص ١٢.

(٢) انظر: اناسبة القرآن: ص ١٧.

(٣) انظر: نظرية السياق القرآني: ص ٧٧، ٩٧، ص ١٠٢، ١٢٤.

(٤) انظر: السابق: ص ١١٦، ١٢٣.

(٥) انظر: الوحدة السياقية: ص ٥٦.

واق أنه كن تقسيم السياق باعتباريّ، واهم هنا بيان أن الفصود بالسياق هنا هو اللّغوي على النحو الذي تقدم، وبيان انقسامه من حيث إفادته للقطع بالع اراد إ فسمين:

الأول: السياق الظني: وهو السياق الذي لا يفيد نفساً قطعياً للكلام الوارد فيه.

الثاني: السياق القطعي: وهو السياق الذي يفيد نفساً قطعياً للكلام الواقع فيه.

وأجد من المفسرين والأصوليين من قسمه هذا التقسيم وإن كان هذا مع متصوراً عندهم كما سيتضح ذلك من الأمثلة الآتية، كما ورد بعض النصوص ببيان إفادة السياق للنفس القطعي، ومن ذلك قول ابن القيم^(١):

وأصح لفائدة جليل قدرها	تهديك للتحقيق والعرقان
إنّ الكلام إذا أتى بيسياقة	بيدي اراد من له أذنان
أضحى كنص قاطع لا يقبل التـ	أويل يعرف ذا أولوا الأذهان
تيسياقة الألفاظ مثل شواهد الـ	أحوال إنهما لنا صنوان
إحدا للعين مشهوداً	لكن ذاك سمع الإنسان

فقد جعل المبين بالسياق كالنص القاطع الذي لا تمل التأويل، وشبهه بقريئة المال ابنية على ا شاهدة وال تفيد القطع با شاهد.

ومن ذلك قول البقاعي: «فكان التقدير ما أرشد إليه سياق الآية قطعاً...»^(٢).

وقال التلمساي: «واعلم أنه قد يتعين المع، ويكون اللفظ نصاً فيه بالقرائن والسياق، لا من جهة الوضع»^(٣).

واق أنه لا يوجد حد واضح فاصل بين السياق القطعي والسياق الظني، لكن نقول: يكون السياق قطعياً إذا كان واضحاً نفسه، وكانت دلالة على المع اراد واضحة يث لا يبقى معها احتمالاً ناشئ عن دليل، وما يكن كذلك فظني، ومن أمثلة السّياق الظنّي:

١- قال الم: «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَشَكِيماً وَبَيْتاً وَأَسِيراً» [الإنسان: ٨]، اختلف عائد الضم فوله "حبه" قال ابن كثر: «وقوله: وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ» [الإنسان: ٨]، قيل: على حب الم تعا، وجعلوا الضم عائداً إلى الم لأ دلالة السياق عليه، والأظهر أن الضم عائد على الطعام؛ أي ويطعمون الطعام حال بتهم وشهو م له... كقوله تعا: «وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ» [البقرة: ١٧٧]»^(٤).

(١) الكافية الشافية: ص ٧٤، ٧٥، رقم الآيات: ١١٤٤، ١١٥١، وانظر: الوحدة السياقية: ص ٦٨.

(٢) نظم الدرر: ٩٥/١٧، وانظر: ٤٩٥/١٧، ٢٠/٢٦٢.

(٣) مفتاح الوصول: ص ٤٣٣، وانظر: القرائن عند الأصوليين: ٦٦/١. وانظر: معايير القبول والرد: ص ٧١٦، ٧١٧، فقد ذكر أمثلة على النفس ا ردود بقريئة السياق، وهذا يع أنه يقول بالسياق القطعي.

(٤) نفس ابن كثر: ٢٠٩/١٤.

والأكثر على أنه عائد على الطعام^(١)، ومنهم من له على حب ا ، قال أبو السعود: «أي كائن على حب الطعام واجة إليه... أو على حب الإطعام؛ بأن يكون ذلك بطيب النفس، أو كائن على حب ا تعا أو إطعاماً كائناً على حبه تعا ، وهو الأنسب؛ لاسيما من قوله تعا : لَوَجَّهَ اللَّهُ [الإنسان: ٩]»^(٢)، ومنهم من رده بـ الأمرين دون ترجيح: كقول البيضاوي: «حب ا تعا أو الطعام أو الإطعام»^(٣).

٢- اختلف اقصود بقوله أ : إِنَّ الَّذِينَ أَزْنَدُوا عَلَى أَذْبَرِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُمْ أَلْهُدَى الشَّيْطَانِ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَى لَهُمْ [مد: ٢٥]، فقال قوم: هم أهل الكتاب الذين عرفوا صفة الذمد < عندهم "كفروا به"^(٤)، وقال آخرون: هم المنافقون^(٥)، وقد رجحه الطي بدلالة السياق^(٦)، ومثله الشوكا ، فقال عنه: «وهذا أو ؛ لأن السياق انافاق»^(٧)، ومنهم من ذكر الأمرين دون ترجيح^(٨)، والأو تعميمها، كما قال ابن عطية^(٩). والأمثلة هذا كذا، وعلى أي حال فالسياق هذه الأمثلة ظني الدلالة سم ا لاف كما هو ظاهر، وأما أمثلة السياق القطعي فتظهر ا طالب الآتية.

المطلب الثامن: القطع بنفي احتمال المجاز والتخصيص بقريضة السياق.

إن السياق قد ينفي احتمال ااز عن الكلام؛ فإذا كان الكلام ظاهراً ارتقى بالسياق من رتبة الظن إ رتبة النص القطعي، وإذا كان نصاً تملاً للمجاز احتمالاً بعيداً، فإنه يرتقي إ رتبة افسر الذي لا تمل غ ا اراد أصلاً. كما أن السياق يفيد نفي احتمال التخصيص عن اللفظ العام؛ ففعه إ رتبة القطعي عند القائل بظنية دلالة العام على أفرادها، وأما عند ا نفية ففعه إ رتبة افسر؛ لأن العام عندهم قطعي أصلاً مع احتمال التخصيص احتمالاً بعيداً، قال ابن القيم: «السياق يرشد إ تب ا مل، وتع ا تمل، والقطع بعدم احتمال

(١) انظر: جامع البيان: ٥٤٣/٢٣، تفسير القرآن العزيز: ٧١/٥، الوجيز: ١١٥٨/٢، تفسير السمعا: ١١٦/٦، معا الت يل: ٢٩٤/٨، الكشف: ٢٧٧/٦، لباب التأويل: ١٩١/٧.

(٢) إرشاد العقل السليم: ٧٢/٩، وانظر: روح البيان: ٢٦٥/١٠، وذكر قريباً من كلام أ السعود.

(٣) أنوار الت يل، ٤٢٧/٥، وانظر: زاد اس: ٤٣٣/٨، وعزا إ ا مهور أنه يعود على الطعام، مفاتيح الغيب: ٢١٦/٣٠، مدارك الت يل: ٤٦٥/٤، ٤٦٦، البحر ايط: النفس: ٣٨٨/٨، اللباب: ٢٢/٢٠.

(٤) انظر: الوجيز: ١٠٠٤/٢، الكشف: ٥٢٧/٥، وع عن انافاق ب: قيل، السراج ا: ١٥/٤.

(٥) انظر: تفسير القرآن العزيز: ٢٤٣/٤، مدارك الت يل: ٢٢٧/٤، التسهيل: ٣٤٣/٢، وع عن اليهود ب: قيل، تفسير ابن كذا: ٧٩/١٣، إرشاد العقل السليم: ٩٩/٨، وع عن اليهود ب: قيل، روح البيان: ٥١٩/٨، التحرير والتنوير: ١١٤/٢٦.

(٦) انظر: جامع البيان: ٢١٨/٢١.

(٧) فتح القدير: ٣٩/٥.

(٨) انظر: معا القرآن: للنحاس: ٤٨٣/٦، الكشف والبيان: ٣٧/٩، النكت والعيون: ٣٠٢/٥، معا الت يل: ٢٨٧/٧، ٢٨٨، زاد اس: ٤٠٨/٧، تفسير العزيز ابن عبد السلام: ١٩٨/٣، اامع لأحكام القرآن: ٢٤٩/١٦، لباب التأويل: ١٨٢/٦، اللباب: ٤٦٠/١٧، أضواء البيان: ٦١٩/٧.

(٩) انظر: ا رر الوجيز: ١١٩/٥.

غ ا اراد»^(١)، وقال الزركشي: «والرافع لذلك الاحتمال [أي الظاهر] قرائن لفظية ومعنوية، واللفظية تنقسم إلى متصلة ومنفصلة، أما المتصلة فنوعان: نوع يصرف اللفظ إلى غ الاحتمال الذي لولا القرينة مل عليه ويسمى صيصاً وتأويلاً، ونوع يظهر به اراد من اللفظ ويسمى بياناً»^(٢)، وهذه أمثلة على ذلك:

أولاً: أمثلة القطع بنفي احتمال المجاز:

١- ا صدر اؤكّد من مثل قول ا ا : وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا [النساء: ١٦٤]، فقوله: "كلم" يتبادر منه الكلام حقيقة لا بواسطة، لكن احتمال ا از ما زال قائماً؛ بأن يراد به التكليم بواسطة إرسال رسول أو كتاب، لكنه ما أكّده با صدر "تكليماً"، دلّ على أن ا از غ مراد قطعاً، قال السمعاني: «إنّ العرب تسمي ما توصل إلى الإنسان كلاماً، بأي طريق وصل إليه، ولكن لا يفتقّه با صدر، فإذا حقق الكلام با صدر، تكن إلا حقيقة الكلام، وهذا كالإرادة؛ يقال: أراد فلان إرادةً، فيكون حقيقة الإرادة، ولا يقال: أراد ا دار أن يسقط إرادةً، وإنما يقال: أراد ا دار، من غ ذكر ا صدر؛ لأنه از، فلما حقّق ا كلامه موسى بالتكليم، عرف أنه حقيقة الكلام من غ واسطة»^(٣)، وقال ابن عادل: «"تكليماً": مصدر مؤكّد رافع للمجاز»^(٤).

وقس عليه غ ه من ا صادر اؤكّدة؛ فإنّ فائد ما نفي احتمال ا از، وعلى هذا إماع النحوي، كما قال القرطبي: «وقد أجمع النحويون على أنك إذا أكّدت الفعل با صدر يكن ا ازاً، وإنما هو على ا قيقّة»^(٥)، وذلك أن العرب لا تؤكد ا از إلا شذوذاً، قال ابن عطية: «فإنما تؤكّد با صادر ا قائق، و ما شذّ..»^(٦)، ومثله أبو حيان: «وقد جاء التأكيد با صدر ا از، إلا أنه قليل»^(٧).

قال ابن عاشور: «وقوله: "تكليماً": مصدر للتوكيد، والتوكيد با صدر يرجع إلى تأكيد النسبة و قيقها مثل: قد، وإنّ، ولا يقصد به رفع احتمال ا از، ولذلك أكّدت العرب با صدر أفعالاً تستعمل إلاّ ا زاً: كقوله تعالى: إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا [الأحزاب: ٣٣]؛ فإنه أراد أنه يطهرهم

(١) بدائع الفوائد: ٨١٥/٤، وانظر: إلهان علوم القرآن: ٢٠٠/٢.

(٢) إلهان علوم القرآن: ٢١٤-٢١٦.

(٣) تفسر السمعاني: ٥٠٣/١، وعزاه إلى الفراء، وثعلب.

(٤) اللباب: ١٣٥/٧، وانظر: مع القرآن وإعرابه: للزجاج: ١٣٣/٢، مع القرآن: للنحاس: ٢٤٠/٢، مع التلويح: ٣١١/٢، الدرر الوجيز: ١٣٧/٢، زاد

العلوم: ٢٥٦/٢، إماع لأحكام القرآن: ١٨/٦، لباب التأويل: ٦٢٤/١، البحر ايط: النفس: ٤١٤/٣، تفسر ابن عرفة: ٣٢٦/١، ٣٢٧، ر

العلوم: ٣٨٢/١، اللباب: ١٣٥/٧، إرشاد العقل السليم: ٢٥٦/٢، روح البیان: ٣٢٣/٢، روح المعاني: ١٨/٦.

(٥) إماع لأحكام القرآن: ٢٥٠/١، وعزاه موضع آخر إلى النحاس: ١٨/٦، وانظر: اللباب: ٤٨٤/١.

(٦) الدرر الوجيز: ١٣٧/٢.

(٧) البحر ايط: النفس: ٤١٤/٣.

الطهارة المعنوية؛ أي الكمال النفسي، فلم يفد التأكيد رفعه إلى «از»^(١).

وفيما قاله نظراً لأن تأكيداً من شاذ، ولا حكم للشاذ، فائدة التأكيد الذي أقر به هو رفعه إلى كما بين ذلك ابن عادل وأبو السعود كما تقدم، وقال السم ١ : «فإن أصل التأكيد رفع توهمه إلى»^(٢)، وبدلاً لذلك قول ابن عاشور نفسه بعد ذلك: «فمع قوله: "تكليماً"، هنا: أن موسى مع كلاماً من عند الله، يثلاً لا تمل أن الله أرسل إليه جبريل بكلام، أو أوحى إليه نفسه»^(٣)، فقد نفى احتمال غش حقيقة الكلام كما هو ظاهر، وأصرح منه ما ورد قوله أ : كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا [الفجر: ٢١]، من قول ابن عاشور: «فـ "دكاً" الأول مقصود به رفع احتمال الإز عن "دكت"، الدك: أي هو دك حقيقي، وـ "دكاً" الثاني منصوباً على التوكيد اللفظي لدكاً الأول؛ لزيادة قيق إرادة مدلول الدك الحقيقي؛ لأن دك الأرض العظيمة أمر عجيب، فلغرابته اقتضى إثباته زيادة قيق عناه الحقيقي»^(٤).

ومثل ذلك قوله أ : يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا ﴿١٠﴾ وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا [الطور: ٩، ١٠]، قال ابن عاشور فيه: «وتأكيد فعلي "ور"، وـ "تس"، صدرى "موراً"، وـ "سيراً"؛ لرفع احتمال الإز؛ أي هو مور حقيقي، وتنقل حقيقي»^(٥).

٢- قال أ : وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ [الأنعام: ٣٨]، فقوله: وَلَا طَيْرٍ ، يفيد مع متبادراً هو أيوان معروف، فيكون قطعاً فيه، لكنه مع ذلك تملُّه أزي ولو احتمالاً بعيداً؛ حيث يعبر به عن سريع الحركة، ومن ذلك قوم: طرت حاج؛ أي أسرع فيها، ويطلق على النصب من قوم: طار لفلان كذا القسمة، ويستعار لعمل الإنسان ومنه قوله أ : وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ [الإسراء: ١٣]، ويستعار للفأل والشؤم من قوم: طائر السعد والنحس، ولكنه أأكده بقوله: يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ ، نفى احتمال الإز أصلاً، وحض للدلالة على الحقيقة، نظراً قوم: أخذت بيدي، ومشيت برجلي، ونظرت بعيني^(٦).

قال أبو حيان: «و يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ تأكيد لقوله: وَلَا طَيْرٍ ؛ لأنه لا طائر إلا يطير ناحيه، ورفع الإز الذي كان تملعه قوله: وَلَا طَيْرٍ ، لو اقتصر عليه»^(٧).

(١) التحرير والتنوير: ٣٨/٦.

(٢) الدر اصون: ٤٥١/١، وانظر مثله: الباب: ٢٠٩/٢.

(٣) التحرير والتنوير: ٣٨/٦.

(٤) السابق: ٣٣٧/٣٠.

(٥) السابق: ٤٢/٢٧.

(٦) انظر: مع القرآن للنحاس: ٤٢٢/٢، الكشف والبيان: ١٤٦/٤، تفسر السمعاء: ١٠١/٢، مع التل: ١٤١/٣، زاد المس: ٤٣٩/٥، مفاتيح الغيب: ١٧٥/١٢، لباب التأويل: ١٣٢/٢، الدر اصون: ٤٥١/١، ر العلوم: ٤٦٧/١، الباب: ١٢٥/٨، إرشاد العقل السليم: ١٥٣/٦، روح البيان: ٢٢/٣.

(٧) البحر ايط : النفس : ١٢٥/٤، وانظر: ا ر الوجيز: ٢٩٠/٢، ا مع لأحكام القرآن: ٤١٩/٦، أنوار التل: ٤٠٦/٢، مدارك التل:

وقال ابن أم الج: «فإنه يفيد نفي التجوز بالطائر عن سريع الحركة الس: كاليد»^(١).

ثانياً: أمثلة القطع بنفي احتمال التخصيص:

إن العام قطعي عند انفية، وهو من رتبة النص أو الظاهر حسب سوق الكلام له وعدمه، غ أنه تمل التخصيص احتمالاً بعيداً، فإذا أكد السياق ببعض أو كدات انتفى احتمال التخصيص البعيد أيضاً، وصار من رتبة المفسر الذي لا تمل إلا التعميم، وأما عند المهور فإنه يرتقي من ظنية الدلالة على أفرادها إ قطعيتها؛ لأن السياق نفي التخصيص عن هذا العام، ومن أمثلة ذلك:

١- قوله - : فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ [ا جر: ٣٠]، فلفظ "الملائكة" عام فيشمل يع أفرادها، لكنه تمل التخصيص، فلما أكد بقوله: كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ، انتفى عنه احتمال التخصيص، قال ابن أم الج: «والتأكيد قوله تعا : فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ [ا جر: ٣٠]؛ فإنه يفيد نفي احتمال الملائكة التخصيص»^(٢)، ولذلك عد انفية هذا من الحكم لذاته؛ لأنه مع انقطاع التخصيص عنه، تنع نسخه؛ لأنه خ^(٣)، وافسرون على أن قوله: "كلهم" أفاد نفي التخصيص وتأكيد العموم، لكن اختلفوا قوله: "أعوان": فالأكثر على أنه يفيد تأكيد العموم أيضاً، وذهب ا^(٤)، وتبعه بعضهم: كالز شري، والراغب، والنسفي، إ أنه يفيد تأكيد الاجتماع على الأمر، وأنهم سجدوا دفعة واحدة لا متفرقة ، وأنكر البعض ذلك: كالزجاج^(٥)، والبيضاوي^(٦)، والسم^(٧)، وعلى أي حال فالصيغة تفيد نفي التخصيص سواء باللفظ أو أحد^(٨).

٢- لفظ "من" الزائدة إذا دخلت على النكرة سياق النفي، فإنها عل العام قطعياً عمومها، ومن ذلك قوله أ : وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ [البقرة: ١٠٧]، فقوله: "و" ، نكرة سياق النفي، فتفيد العموم، لكن مع احتمال التخصيص، فلما دخلت عليها "من"، نفت احتمال التخصيص، وصارت النكرة

=

١٧/٢، ا واهرا سان: ٤٦٢/٢.

(١) التقرير والتحب: ٤٧/٣، وانظر: تيسر التحرير: ١٧١/٣.

(٢) التقرير والتحب: ٤٧/٣، وانظر: تيسر التحرير: ١٧١/٣.

(٣) انظر: كشف الأسرار: ٥٠/١.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب: ١٤٥/١٩.

(٥) انظر: السابق: ١٤٥/١٩.

(٦) انظر: أنوار الة يل: ٣٦٩/٣، وقال: «وفيه نظر؛ إذ لو كان الأمر كذلك كان اللأ حالاً لا تأكيداً».

(٧) انظر: الدرا صون: ١٥٨/٧، وقال: «تأكيد ثان، ولا يفيد الاجتماع الوقت، خلافاً لبعضهم».

(٨) انظر: تفسير السمعاء: ١٣٨/٣، معا الة يل: ٣٨٠/٤، زاد الس: ٤٠٠/٤، مفاتيح الغيب: ١٤٥/١٩، ا مع لأحكام القرآن: ٣٧٧/٣، أنوار

الة يل: ٣٦٩/٣، لباب التأويل: ٦٥/٤، الدرا صون: ١٥٨/٧، ر العلوم: ٢٥٥/٢، اللباب: ٤٥٦/١١، السراج الم: ٢٢٦/٢، روح البيان: ٥٩/٨، التحرير والتتوير: ٤٥/١٤.

سياق النفي قطعيةً إفادة العموم، قال أبو حيان: «لأنَّ النفي بدخول "من" عليه صار نصاً العموم»^(١).
وقس عليها غ ها: كقوله أ : وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ
[ج: ٥٢]، قال ابن عاشور: «فقوله: مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ ، نص العموم، فأفاد أنَّ ذلك يعد أحداً من الأنبياء والرسول»^(٢).

وقوله - : مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ [ائدة: ٦]، قال الشنقيطي: «فقوله: "من حرج"، نكرة سياق النفي زيدت قبلها "من"، والنكرة إذا كانت كذلك، فهي نص العموم»^(٣).
إ غ هذا من الأمثلة: مثل لفظ "كاملة" من قوله أ : فَمَنْ لَمْ يَحْذَرِ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ [البقرة: ١٩٦]^(٤)، ومن قوله - : لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ [النحل: ٢٥]^(٥)، ولفظ "جميعاً" من قول أ : قُلْ يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا [الأعراف: ١٥٨]^(٦)، ولفظ "كافة" من قوله - : وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا [سبأ: ٢٨]^(٧).

وقد اتضح ما تقدم من الأمثلة إفادة السياق لنفي احتما ا از والتخصيص للذين يؤثّران طنية دلالة الكلام على مدلوله، و ا مطلب الآ بيان إفادة السياق للقطع بصرف اللفظ عن ظاهره.

المطلب التاسع: المصروف عن ظاهره قطعاً بقريضة السياق.

إنَّ السياق قد يصرف اللفظ عن ظاهره إ مع ازي، قال الزركشي: «ليكن ط نظرا فسر مراعاة نظم الكلام الذي سبق له، وإن خالف أصل الوضع اللغوي؛ لثبوت التجوز، و ذا ترى صاحب "الكشاف" عل الذي سبق له الكلام معتمداً، ح كأنَّ غ ه مطروح»^(٨).

وقال ابن أم ا ج معرض بيان ما يعرف به إرادة ا از: «وبالسياق؛ أي وبدلالة سوق الكلام على أنَّ ا اراد غ ا ع ا قيقى للفظ؛ بأن يكون فيه قريضة لفظية سابقة عليه، أو متأخرة عنه»^(٩).
وقد يكون ذلك الصرف قطعياً، إذا كان واضح الدلالة على ذلك إ درجة أنه لا تمل غ ذلك احتمالاً

(١) البحر ايط النفس : ٥١٥/١، وانظر مثله: الدرا صون: ٦٤/٢، اللباب: ٣٨٥/٢.

(٢) التحرير والتنوير: ٢٩٧/١٧.

(٣) أضواء البيان: ٤٥/٢.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب: ١٣٣/٥، اللباب: ٣٨٥/٣.

(٥) انظر: مفاتيح الغيب: ١٦/٢٠، ا مع لأحكام القرآن: ٩٦/١٠، البحر ايط النفس : ٤٧٠/٥.

(٦) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٣/١٥، ورد شبهة دخول التخصيص عليه، التحرير والتنوير: ١٣٩/٩.

(٧) انظر: التحرير والتنوير: ١٩٩/٢٢.

(٨) ا هان علوم القرآن: ٣١٧/١، وانظر: ٢١٥/٢، الوحدة السياقية: ص ٦٧.

(٩) التقرير والتحب : ٣٥٣/١، وانظر: تيس التحرير: ٣١٩/١.

ناشئاً عن دليل، ومن أمثلة ذلك:

١- قال أ : وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيَنْ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ [البقرة: ٢٣١]، فقوله - : "بلغن أجلهن"، ظاهره أنه انتهت عدن، لكنه هنا مصروف عن ظاهره؛ إذ معناه: قاربن بلوغ أجلهن، والأجل هو انقضاء العدة، وهذا لاز في الفعل عن قرب وقوعه ومشارفته؛ لأن السياق: "فأَمْسِكُوهُنَّ"، وإنما يكون الإمساك قبل انقضاء العدة؛ لبقاء الزوجية، وأما بعدها فلا يتصور الإمساك؛ لأنه لا كمن الرجعة حينئذ^(١)، قال البيضاوي: «والبلوغ هو الوصول إلى الشيء، وقد يقال للدنو منه على الاتساع، وهو أراد الآية؛ ليصح أن يرتب عليه، فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ؛ إذ لا إمساك بعد انقضاء الأجل»^(٢)، وقال القرطبي: «مع "بلغن" قاربن، بإعاع من العلماء، ولأن أعاع يضطر إلى ذلك؛ لأنه بعد بلوغ الأجل لا خيار له الإمساك»^(٣).

٢- قال أ : وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفِرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا [الكهف: ٢٩]: ظاهر قوله أ هذه الآية: فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفِرْ ، أنها للتخيير، وأن الإيذان مطلوب جزماً، لكن هذا الظاهر غمراد، وإنما أراد به التهديد من كفر، والصارف هذا الظاهر قوله أ اللّٰه: إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ، قال النسفي: «وجيء بلفظ الأمر والتخيير؛ لأنه ما مكن من اختيار أيهما شاء، فكأنه ير مأمور بأن يتخير ما شاء من التجدين، ذكر جزء من اختار الكفر، فقال: "إِنَّا أَعْتَدْنَا"؛ هيأنا، للظالم "؛ للكافرين، فقيدهم بالسياق، كما تركت حقيقة الأمر والتخيير بالسياق، وهو قوله: إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا»^(٤).

وثل الأصوليون هذا لقريته أ از الأخوذة من الكلام، قال الزركشي: «فإن السياق؛ وهو قوله: إِنَّا أَعْتَدْنَا ، رجه عن أن يكون للتخيير»^(٥).

٣- قوله أ : وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ

(١) انظر: إلهان علوم القرآن: ٢٩٢/٢، وعده من وجوه أ از، وذكر له أمثلة كثيرة: ٢٩٢/٢-٢٩٥.

(٢) أنوار التلويح: ٥٢١/١، وتوسعاً: أي أ از، كما: التحرير والتنوير: ٢٤١/٢، ونقل إعاع العلماء على أن أراد أ از.

(٣) إمعان لأحكام القرآن: ١٥٥/٣، وانظر: النكت والعيون: ٢٩٦/١، ٢٩٧، الوجيز: ١٧١/١، نفس السمعاء: ٢٣٤/١، در الوجيز: ٣٠٩/١، أحكام القرآن: لابن العر: ٢٧٩/٤، زاد المسند: ٢٦٧/١، مفاتيح الغيب: ٩٤/٦، إمعان لأحكام القرآن: ١٥٥/٣، مدارك التلويح: ٣٨٨/٤، لباب التأويل: ٢٣٢/١، التسهيل: ١١٢/١، البحر المحيط: النفس: ٢١٧/٢، السراج المنير: ١٧٣/١، فتح القدير: ٢٤٢/١، روح المعاني: ١٤٢/٢، التحرير والتنوير: ٢٤١/٢.

(٤) مدارك التلويح: ٢٣/٣، وانظر: مع القرآن: للنحاس: ٢٣٢/٤، الكشف والبيان: ١٦٧/٦، النكت والعيون: ٣٠٣/٣، الوجيز: ٦٥٩/٢، مع التلويح: ١٦٧/٥، در الوجيز: ٥١٣/٣، مفاتيح الغيب: ١٠٢/٢، إمعان لأحكام القرآن: ٣٩٣/١٠، لباب التأويل: ٢١٠/٤، التسهيل: ٥٠٩/١، البحر المحيط: النفس: ١١٥/٦، اللباب: ٤٧٤/١٢، إرشاد العقل السليم: ٢١٩/٥، ٢٢٠، روح المعاني: ٢٦٦/١٥، التحرير والتنوير: ٣٠٧/١٥، ٢٧٨/٢٩، أضواء البيان: ١١٩/٤، ١٢٠.

(٥) البحر المحيط: الأصول: ١٩٢/٢، وانظر: أصول السرخسي: ١٩٢/١، التنقيح: ١٣٩/١، التلويح: ١٧٠/١، إرشاد الفحول: ١٤٨/١.

سَكَبَتْهُمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْئُرُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ بَلَّوْهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ [الأعراف: ١٦٣]، قوله فيه "القرية" يطلق حقيقة على الأبنية اتمعة، لكن اراد هنا أهلها، والقرينة الدالة على ذلك السياق؛ فإنه قال: إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ ، وقوله: بَلَّوْهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ، والقرينة لا توصف بالعدو، ولا بالفسق، فدلّ على أن اراد أهلها، فإنهم من يصلح لأن يوصف بذلك، وإليهم تعود ضمائر الفاعل^(١)، وهذا ا از من باب التعبد بال على ال^(٢)، قال ابن عاشور: «وأطلقت القرية على أهلها بقرينة قوله: "إذ يعدون"؛ أي أهلها»^(٣).

ومثلها قوله أ : وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ ﴿١١﴾ فَلَمَّا أَحْسَسُوا بِأَسَاسِنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ [الأنبياء: ١١، ١٢]، فإن ألفاظ: "ظالمة"، "أحسوا"، "يركضون"، قرائن تصرف لفظ "قرية" عن ظاهره؛ لأنها لا توصف بشيء من ذلك، و اراد أهلها لأنهم من يوصفون به^(٤).

٤- ومن المصروف عن ظاهره العام الذي دلّت قرينة السياق على أنه يراد به الخصوص، وذلك يكون غ نصوص التكليف من نصوص الإخبار وغ ها، وذلك أن العام اراد به اصوص ا از قطعاً، قال الزركشي: «والرافع لذلك الاحتمال قرائن لفظية ومعنوية: واللفظية تنقسم إ متصلة ومنفصلة: أما ا متصلة فنوعان: نوع يصرف اللفظ إ غ الاحتمال الذي لولا القرينة مل عليه، ويسمى صيصاً وتأويلاً»^(٥). ومن أمثلة ذلك:

أ- لفظ "الناس" من قوله - : يَتَأَيَّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مَثَلٌ فَاسْتَجَعُوا لَهُ إِنَّكَ الْذِيكَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ [ج: ٧٣]، فهو عام ا وحدين وا شرک ، لكن اراد به بعضهم؛ وهم ا شرکون، بقرينة قوله أ : إِنَّكَ الْذِيكَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ^(٦).

قال ابن عاشور: «وا طاب ب "يا أيها الناس"، للمشرك ؛ لأنهم اقصود بالرد والزجر، وبقرينة قوله: إِنَّكَ الْذِيكَ تَدْعُونَ»^(٧).

ب- قال ا أ : فَلَمَّا سَأُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ

(١) انظر: الرسالة: ص ٦٢، الاعتصام: ٣/٣٦١، الوحدة السياقية: ص ٣١.

(٢) انظر: ا امع لأحكام القرآن: ٧/٣٠٤، مدارك الة يل: ٢/١٢٠، لباب التأويل: ٢/٣٠١، البحر ا يط النفس : ٤/٤٠٧، ر العلوم: ١/٥٧٣، اللباب: ٩/٣٥٦، إرشاد العقل السليم: ٣/٢٨٤، السراج ا : ١/٦٠٧، روح اعا : ٩/٩٠.

(٣) التحرير والتنوير: ٩/١٤٨.

(٤) انظر: معا الة يل: ٥/٣١٢، زاد اس : ٥/٣٤٢، مفاتيح الغيب: ٢٢/١٢٦، ا امع لأحكام القرآن: ١١/٢٧٤، أنوار الة يل: ٤/٨٥، البحر ا يط النفس : ٦/٢٧٨، اللباب: ١٣/٤٥٦، إرشاد العقل السليم: ٦/٥٨، روح البيان: ٥/٤٥٨، روح اعا : ١٧/١٥. وانظر: الرسالة: ص ٦٣، الاعتصام: ٣/٣٦١.

(٥) ا هان علوم القرآن: ٢/٢١٥.

(٦) انظر: الرسالة: ص ٦٠، الاعتصام: ٣/٣٦٠.

(٧) التحرير والتنوير: ١٧/٣٣٧.

ج- قال ا أ الريح ال أرسلها على عاد: تَدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَاصْبَحُوا لَا يَرَى إِلَّا مَسَكِنَهُمْ [الأحقاف: ٢٥]، فقولوه: "كل شيء"، من ألفاظ العام، لكنه يراد به خصوص ما كن تدم ه، بقرينة قوله أ بعدها: فَاصْبَحُوا لَا يَرَى إِلَّا مَسَكِنَهُمْ ، مع أن مساكنهم شيء^(٣).

ولا ريب أن الصرف عن الظاهر هذه الأمثلة كلها قطعي؛ لوضوح قرينة السياق إفادة ا ع ا ازي وضوحاً ليس فيه احتمالٌ معتد به.

فلّ من نص على هذه المسألة^(٤)، ويشد ذلك قول ابن دقيق العيد: «نص بعض أكابر الأصولي على أنّ العموم ص بالقرائن»^(٥)، وكن أن رج من كلام الشافعي قولان ذلك^(٦)، وأطلق الصّ جواز التخصيص به مستدلّا ما ورد "الرسالة"^(٧) من الباب الذي عقده الشافعي بعنوان: «الصنف الذي يبي سياقه معناه»^(٨)، وقد نص على جواز التخصيص بالسباق عدد من العلماء: منهم ابن القيم، والزرخشى، والشوكا^(٩).

(٩) انظر: بدائع الفوائد: ٨١٥/٤، إل هان علوم القرآن: ٢٠٠/٢، إرشاد الفحول: ٧٠٢/٢.

وذلك لأنَّ الناس اطباءم تعارفوا على إطلاق العام وإرادة صيحه الف به من السياق، والشرع جاء على ما تعارف عليه الناس، قال ابن دقيق العيد: «ويشهد له اطبات الناس بعضهم بعضاً، حيث يقطعون بعض اطبات بعدم العموم بناءً على القرينة، والشرع اطب الناس سب تعارفهم»^(١)، وهنا حالتان:

أولاً: تخصيص العام بالسياق:

أراد بالتخصيص هنا أن يكون نص عام، يدلُّ السياق على الفة بعض أفراد له الفكم؛ لأنه تقدم أنه يشترط التخصيص تنا العام مع الفاص، فهنا يشترط تنا ما دل عليه العام، مع ما دلُّ عليه السياق بعض أفراد العام، كما بينه الزركشي^(٢).

وقد تقدم الكلام عن العام اراد به الفصوص، والفرق بينهما بشكل إلف هنا: أن العام الذي دخله التخصيص: جاء السياق بإثبات حكم لبعض أفراد الف حكم العام، فعلم بذلك خروجها عن حكم العام، وغالباً ما يكون الأحكام، وأما العام اراد به الفصوص: فقد ورد السياق الف يدلُّ على أن اراد فكمه بعض أفراد دون أن يثبت لبعضه حكماً آخر مغايراً فكمه، وغالباً ما يكون الأخبار، ومن حيث النتيجة: العام اراد به الفصوص الف بالاتفاق؛ لأنه مصروف عن ظاهر دلالة على استغراق أفراد ليدلُّ على بعضهم، وأما العام الفصوص فمختلف فيه، والأكثر على أنه حقيقة فيما بقي من أفراد وليس جاز، ومن أمثلة ذلك:

١- قول الف: **وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا** [البقرة: ٢٧٥]، فلفظ "البيع"، عام كل الفاعوضات، قال الراغب: «البيع إعطاء الفثم وأخذ الفثم، والشراء إعطاء الفثم وأخذ الفثم»^(٣)، وعلى هذا فالربا نوع من البيع، قال البيضاوي بيان مع الربا: «وهو زيادة الأجل؛ بأن يباع مطعوم طعوم، أو نقد بنقد إلفجلف، أو العوض؛ بأن يباع أحد الف بأكثر منه من جنسه»^(٤)، وعليه فيكون لفظ البيع صوصاً الف دلُّ عليه السياق، وهو حرمة الربا قوله: **وَحَرَّمَ الرِّبَا**، قال القرط: «هذا من عموم القرآن، والألف واللام للجنس لا للعهد؛ إذ يتقدم بيع مذكور يرجع إليه... وإذا ثبت أن البيع عام، فهو صص الف ذكرناه من الربا، وغ ذلك الف عنه ومنع العقد عليه، كما مر واية»^(٥).

٢- قال الف: **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْيَتَةُ** [الفائدة: ٣]، فهذا عام كل مية، لكن اللحاق خصه بف الفية

(١) البحر الفيط الأصول: ٣/٣٨٠، ومثله: إرشاد الفحول: ٢/٧٠١، وعزاه كل منهما إلف ابن دقيق العيد "شرح الإمام". وانظر: أسباب الفول وأثرها بيان النصوص: ص٤١٧، وانظر القول بالتخصيص بالسياق: نظرية السياق القرآن: ص٢٢٧.

(٢) انظر: البحر الفيط الأصول: ٣/٤٠٧.

(٣) مفردات الراغب: ص٦٧.

(٤) أنوار الفيل: ١/٥٧٤.

(٥) الفامع لأحكام القرآن: ٣/٣٥٦. وانظر: الفهان علوم القرآن: ٢/٢١٥.

بسبب صيد الكلب ا علم؛ فإنها غ رمة، قال ا أ : يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ [الأائدة: ٤]، قال الزركشي: «ونظ ه قوله: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيَّةُ [الأائدة: ٣]، وهذا عام يع ايتات، خصه بقوله: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ [الأائدة: ٤]، فأباح الصيد الذي وت فم ا ارح ا علم»^(١).

٣- قال ا أ : يَتَأَيُّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا [النور: ٢٧]، فقولته: بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ، نكره سياق النفي فتعم البيوت كلها اسكونه، وغ اسكونه ط ا ا أنها ليست بيتا للداخل إليها، لكن اللحاق خصها بقوله أ : لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَعٌ لَّكُمْ [النور: ٢٩]^(٢).
ثانياً: ذكر بعض أفراد العام في سياقه:

إذا ورد لفظ عام وذكر بعض أفراده سياقه السابق أو اللاحق، وكان يوافقه ولا ينافيه، فقد ذهب اه العلماء إ أن ذلك لا حص العام؛ لأنه لا تعارض بينهما حينئذ^(٣)، وهذا عند الأئمة الأربعة وغ هم خلافاً لأ ثور^(٤)، وإ ا ري هذا على عادة العرب بذكر بعض أفراد العام، للاهتمام ا والعناية بشأ ا^(٥)، وحينئذ تكون فائدة ذكر أفراد العام بيان قطعية دخو ا فيه، بناءً على أن دلالة العام على كل فرد من أفراده صوصه ظنية كما هو مذهب ا مهوور، وأنه لا وز إخراجها بالتخصيص على منهج ا ميع^(٦).
وقد جعله السبكي مرتبة قريبة من صورة السبب الداخلة قطعاً العام، فقال بعد أن تكلم عن صورة السبب: «ويقرب منها خاص القرآن تلاه الرسم عام للمناسبة»^(٧)، قال ا لي يشرحه: «"ويقرب منها"؛ أي من صورة السبب > يكون قطعي الدخول أو ظني، "خاص القرآن تلاه الرسم"؛ أي رسم القرآن > وضعه مواضعه، وإن يتله النزول، "عام للمناسبة"؛ التا وائلو»^(٨).
وجعل الزركشي هذا تملاً لأن يكون قطعي الدخول العام^(٩)، ويفهم من كلام السيوطي أنه يراه قطعي

(١) إ هان علوم القرآن: ٢٢٢/٢، وانظر: تفسير القرآن بالقرآن: ص ٤٤. وانظر: التحرير والتنوير: ١١٠/٦.

(٢) انظر: إ هان علوم القرآن: ٢٢٢/٢.

(٣) انظر: اعتمد: ٣١١/١، ا صول: للرازي: ١٢٧/٣، العقد انظوم: ٣٦٩/٢-٣٧٣، البحر ا يط اصول: ٢٢٤/٣، شرح الكوكب ا ا : ٣٨٦/٣، إرشاد الفحول: ٥٩٢/١، حاشية العطار: ٦٩/٢.

(٤) انظر: ا صول: للرازي: ١٢٧/٣، العقد انظوم: ٣٦٩/٢، التحب شرح التحرير: ٢٧٠/١/٦، إرشاد الفحول: ٥٩٣/١.

(٥) انظر: شرح الكوكب ا ا : ٣٨٦/٣.

(٦) انظر: أضواء البيان: ٧٥٤/٥، وذكر ذلك اقدمة دون نص على القطعية، وانظر: أضواء البيان: ٣٥/١.

(٧) شرح ع ا وابع: ٧٦/٢، أي هو عنده رتبة متوسطة، انظر: إ هان علوم القرآن: ٢٥/١، الإبتقان: ٩١/١.

(٨) شرح ع ا وابع: ٧٦/٢، وانظر: حاشية العطار: ٧٦/٢.

(٩) انظر: إ هان علوم القرآن: ٢٥/١.

الدخول العام، فقد قال: «فيكون ذلك ا اص قريباً من صورة السبب كونه قطعي الدخول العام»^(١).
ويؤيده ما قال الزرقا^٢: «نوه السيوطي... بأن القرآن الكر قد يرد فيه ما يشبه السبب ا اص مع اللفظ العام
النازل فيه، فيكون ذا الشبه أثر صا^٣ تناول الآية العامة للمضمون ا اص الآية ال معها تناولاً تازاً عله أسبق
إ الذهن من غ ه، وأبعد عن خروجه بالتخصيص إذا ورد صص لتلك الآية العامة، فكأنه قطعي الدخول، وكأنه
مع على عدم خروجه با خصص، كما أ عوا على عدم خروج السبب ا اص من لفظ العام النازل فيه»^(٢).
وكلام ابن عاشور يفيد ذلك، حيث قال: «ويدخل اشركون ذلك دخولاً أولياً، على حكم ورود العام على
سبب خاص»^(٣)، فهو يشبه هذا بصورة سبب النزول ال تدخل قطعاً اللفظ العام النازل عليها.
والأمثلة ذلك كة ه جداً، ومنها ما ياً :

١- قال ا أ : الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ هُمُ الْآمَنُونَ هُمْ مُهْتَدُونَ [الأنعام: ٨٢]، فلفظ "يظلم"،
نكره سياق النفي فيعم كل ظلم با عصية أياً كانت، وعليه فلا صل الأمن واداية إلا ن انتفت عنه اعاصي
بالكلية، غ أن السياق ورد نوع خاص من الظلم وهو الشرك؛ فإنها وردت معرض اجة إبراهيم ×
لقومه بطلان ما هم عليه من الشرك بعبادة الكواكب^(٤)، و آخرها قول ا أ : وَكَيفَ أَخَافُ مَا
أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ^(٥) الَّذِينَ
ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ هُمُ الْآمَنُونَ هُمْ مُهْتَدُونَ [الأنعام: ٨١، ٨٢].
وبناءً على ما تقرر آنفاً، فإن السياق لا يقوى على صيص هذا العام فيبقى على عمومه، ويدخل فيه الشرك
الذي دل السياق عليه دخولاً أولياً قطعياً؛ لأن شرط صيص العام وجود انافاة بينه و، ا اص، ولا منافاة هنا،
غ أن التخصيص استفيد من السنة، ولذلك ذهب افسرون إ أن اقصود: و لمطوا إ ا م بشرك، قال أبو
السعود: «فإن اراد بالظلم هو الشرك كما أطبق عليه افسرون، و ا لمطوا إ ا م بشرك»^(٥).
و الف هذا إلا الز شرى فقد لها على عموم اعاصي^(٦)، وقد تقدمت مناقشة ذلك^(٧).

(١) الإتقان: ٩١/١.

(٢) مناهل العرفان: ١١٣/١، وانظر: ادخل لدراسة القرآن: ص ١٦٣-١٦٥، معاي القبول والرد: ص ٧٠٨-٧١٠.

(٣) التحرير والتنوير: ٦٨٠/١.

(٤) وذلك [الأنعام: ٧٤، ٨١].

(٥) إرشاد العقل السليم: ١٢٣/٤، وهذا مروي عن عدد كبر من الصحابة والتابع ، انظر: تفس الصنعا : ٢١٣/١، جامع البيان: ٣٧٠/٩-٣٧٧،
الكشف والبيان: ١٦٦/٤، الوجيز: ٣٦٣/١، مفاتيح الغيب: ٥٠/١٣، ا مع لأحكام القرآن: ٣٠/٧، مدارك التل: ٣٢/٢، لباب التأويل:
١٥٤/٢، البحر ايط النفس: ١٧٥/٤، تفس ابن كة: ١٠١/٦، ١٠٢، ر العلوم: ٤٨٣/١، اللباب: ٢٥٩/٨، الدراشور: ١١٦/٦-
١١٨، فتح القدير: ١٣٥/٢، روح اعا : ٢٠٧/٧.

(٦) انظر: الكشف: ٣٦٩/٢، وحكي عن ابائي، والبلخي، و هور اهتزلة، انظر: روح اعا : ٢٠٧/٧.

(٧) راجع: ص ٢٥٦.

ويرى بعض الباحث أن السياق كاف صيص الظلم بالشرك، ومنهم الدكتور عماد الدين الرشيد^(١)، وإن عبد الفتاح مود^(٢)، قال: «ولعمري ق: إن هذا التخصيص الوارد الأثر لغير السياق عنه إغناء كلياً، بل إن السياق ليخصص لفظ العموم الوارد الآية للاء ووضوح... فهذا السياق يكشف عن اقصود من الظلم، وأنه من الشرك دون أي احتمال آخر، بل إن السياق يزيدنا طمأنينة ما نقول... فالسياق هو الذي خصص لفظ الظلم بالشرك، وليست الرواية فحسب»^(٣)، قال: «فمن هذا يتبين أن السياق له غناء تام عن الرواية»^(٤).

وهذا غ شديد؛ فما تقدم يغ عن الإعادة، ويؤيد ذلك أن الصحابة فهموا العموم، فإذا كان التخصيص بالسياق جلياً جلاء يغ عن الرواية، فلماذا استشكل الصحابة ذلك وفهموا منه العموم وهم العرب الأثحاح؟ قال ابن حجر: «والذي يظهر أنهم لموا الظلم على عمومته الشرك فما دونه، وهو الذي يقتضيه صنيع المؤلف^(٥)، وإنما لموه على العموم؛ لأن قوله: "بظلم"، نكرة سياق النفي، لكن عمومها هنا سبب الظاهر، قال الفقهاء: إن دخل على النكرة سياق النفي ما يؤكد العموم ويقويه. "من" قوله: ما جاء من رجل، أفاد تنصيص العموم، وإلا فالعموم مستفاد سبب الظاهر كما فهمه الصحابة من هذه الآية، وبين م الذي أن ظاهرها غ مراد، بل هو من العام الذي أريد به الخاص، فإراد بالظلم أعلى أنواعه؛ وهو الشرك»^(٦).

وقال السيوطي: «مع فهم الصحابة العموم كل ظلم»^(٧)، وعليه فيكون صيص العام مستفاداً من الرواية ولا يغ عنه السياق؛ إذ لا يفيد صيص العام هنا أصلاً؛ لعدم التنا ب مدلول السياق ومدلول اللفظ العام.

٢- قوله أ: يَنْسَاءَ النَّبِيَّ لَسْتُ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنْ أَتَقَيْتُ فَلَا تَخْضَعَنَّ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴿٣٣﴾ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا [الأحزاب: ٣٢، ٣٣]:

اختلف إراد بقوله: أَهْلَ الْبَيْتِ على ثلاثة أقوال:

الأول: أنها نساء الذي، وهو رواية سعيد بن جب عن ابن عباس، وبه قال عكرمة و جماعة.

(١) انظر: أسباب الـ ول وأثرها بيان النصوص: ص ٤١٧-٤١٩.

(٢) انظر: نظرية السياق القرآني: ص ٢٣٠-٢٣٢.

(٣) السابق: ص ٢٣١.

(٤) السابق: ص ٢٣٢.

(٥) صنيع البخاري، حيث ترجم للحديث: «باب ظلم دون ظلم»: صحيح البخاري: كتاب الإيمان، ١٥/١، ٣٢، كما بينه ابن حجر بقوله: «أن الصحابة فهموا من قوله: "بظلم"، عموم أنواع المعاصي، وينكر عليهم الذي > ذلك، وإنما بين م أن إراد أعظم أنواع الظلم»: فتح الباري: ٨٧/١.

(٦) فتح الباري: ٨٨/١.

(٧) الإتيان: ٩٠/١.

الثاني: أنها علي وفاطمة وابن علي، وهو قول سعيد بن جابر، وأما سلمة، ورواية كثر من التابع: كمجاهد وقتادة وغيره (١).

الثالث: أنها عامة ذلك كله (١)، وهذا ما عليه المفسرين (٢)؛ فإن أهل البيت مضاف إلى معرفة، فيعم كل من يصدق عليهم ذلك، قال الراغب: «أهل الرجل من معه وإياهم نسب أو دين أو ما يري را من صناعة وبيت وبلد، فأهل الرجل الأصل من معه وإياهم مسكن واحد، تجوز به، فقيل: أهل بيت الرجل من معه وإياهم نسب» (٣).

والسياق واضح وضوحاً لا خفاء فيه أنه نساء الذكور، فيدخلن هذا العام قطعاً، قال القرطبي: «والذي يظهر من الآية أنها عامة يعم أهل البيت من الأزواج وغيرهم... فافتضت الآية أن الزوجات من أهل البيت؛ لأن الآية فيهن، وأما خاتمة، يدل عليه سياق الكلام» (٤)، وقال الشنقيطي: «فإن قرينة السياق صريحة دخول» (٥). وعليه فلا يجوز إخراجهن من مدلول الآية، كما قال ابن عطية: «والذي يظهر أن زوجاته لا رجن عن ذلك البتة» (٦).

وقال الزركشي: «وسياق القرآن يدل على إرادة الأزواج، وفيهن نزلت، ولا يمكن خروجهن عن الآية» (٧)، وإن كان ذكرهن لا يخصص العام، فيدخل فيه أصحاب الكساء؛ للأحاديث الواردة ذلك. وقد تركت سرد أدلة أصحاب القولين الأولين خشية الإطالة والاستطراد، وأما جواب العام عنها: أنها مقابلة قطعي الثبوت والدلالة، فتؤول بما يوافقه، وإلا فترد، وكذلك أقوال السلف: فإما أن يقال: إنها من باب التمثيل، وأما من قال إنها أصحاب الكساء خاصة، فذلك لأنه مقابلة النص، كما قال ابن كثير: «وهذا نص دخول أزواج الذكور < أهل البيت ههنا» (٨).

٣- قال ابن عباس: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ

(١) انظر الأقوال: جامع البيان: ١٠١/١٩، النكت والعيون: ٤٠١/٤، تفسير السمعاني: ٢٨١/٤، معاني الآثار: ٣٥٠/٦، زاد المسند: ٣٨١/٦، إمام لأحكام القرآن: ١٨١/١٤، اللباب: ٥٤٨/١٥.

(٢) انظر: الوجيز: ٨٦٥/٢، تفسير السمعاني: ٢٨١/٤، الكشف: ٦٧/٥، الدرر الوجيز: ٣٨٤/٤، مدارك الآثار: ٤٤١/٣، لباب التأويل: ٢٥٩/٥، تفسير ابن كثير: ١٥٣/١١، اللباب: ٥٤٩/١٥، نظم الدرر: ٣٤٦/١٥، إرشاد العقل السليم: ١٠٣/٧، السراج المنير: ٣١٠/٣، روح المعاني: ١٣/٢٢، التحرير والتنوير: ١٥/٢٢-١٧، أضواء البيان: ٦٣٥/٦، ٦٣٦.

(٣) مفردات الراغب: ص ٢٩.

(٤) إمام لأحكام القرآن: ١٨٢/١٤، وانظر: الدرر الوجيز: ٣٨٤/٤، مفاتيح الغيب: ١٨١/٢٥، البحر المحيط: ٢٢٤/٧.

(٥) أضواء البيان: ٦٣٥/٦.

(٦) الدرر الوجيز: ٣٨٤/٤، وانظر: البحر المحيط: ٢٢٤/٧.

(٧) إلهان علوم القرآن: ١٩٧/٢، وانظر: التحرير والتنوير: ١٥/٢٢.

(٨) تفسير ابن كثير: ١٥٢/١١.

مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ [البقرة: ١٨٥]، قال أبو حيان: «وروي عن علي، وابن عباس، واهد، والضحاك: أن اليسر الفطر السفر، والعسر الصوم فيه، و مل تفسد هم على التمثيل بفرد من أفراد العموم، وناسب أن مثلوا بذلك؛ لأن الآية جاءت سياق ما قبلها، فدخل فيها ما قبلها دخولاً لا كمن أن رج منها»^(١).

٤- قال أ - : إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا [النساء: ٤٨]، فقله: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ، عام كل كفر، غ أن السياق ورد كفر اليهود كما يدل عليه السباق: [النساء: ٤٤، ٤٧]، وكذلك اللّحاق: [النساء: ٤٩، ٥٦]، لكنه لا صصه، وإن كان يدخل فيه دخولاً أولياً قطعياً، قال أبو السعود: «وإراد بالشرك مطلق الكفر انتظم لكفر اليهود انتظاماً أولياً... وسياقه لا يقتضي اختصاصه بكفرهم، بل يكفي اندراجه فيه قطعاً»^(٢).

المطلب الحادي عشر: القطعي من تقييد مطلق القرآن بقريضة السياق.

السياق يرشد لبيان إراد من آي القرآن، ومن لمة أنواع البيان تقييد ا مطلق؛ إذ قد يرد كلام ظاهره الإطلاق، فيقيده السياق بنوعه، أو وصفه أو كلفيته أو غ ذلك من وجوه التقييد، وقد علمنا أن السياق صص العام، وكذلك فينبغي أن يقيد ا مطلق؛ لأن أحكام ا مطلق كأحكام العام، قال ابن القيم: «السياق يرشد إ تيد ا مل... و صيص العام، وتقييد ا مطلق»^(٣).

وتقييد ا مطلق بالسياق قد يكون قطعياً؛ وهذا إذا كانت دلالة السياق واضحة التقييد وضوحاً لا يبقى معه احتمال لعدم التقييد، وقد يكون ظنياً؛ وذلك إذا يكن السياق كذلك، ويعرف ذلك بالنظر، ويتضح بالأمثلة الآتية:

أولاً: مثال التقييد الظني:

قول أ : وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغْيٍ مَا كَتَبْنَا لَهُمْ أَنْ يَكْتَسِبُوا فَقَدْ أَحْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا [الأحزاب: ٥٨]، ففعل: "يؤذون"، مطلق عن بيان نوع الأذى الشامل للقو والفعل، غ أن قوله: أَحْتَمَلُوا بُهْتَانًا يقيده بالقو؛ لأن البهتان من الكذب، قال الراغب بيان مع "ت": «أي دهش و ير وقد ته، قال لأ: هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ [النور: ١٦]؛ أي كذب يبهت سامعه لفظاعته»^(٤)، والكذب قول، قال ابن عاشور: «وإراد بالأذى أذى القول؛ بقريضة قوله:

(١) البحر ا يط النفس : ٤٩/٢.

(٢) إرشاد العقل السليم: ١٨٧/٢، وانظر فيه: ١٧٠/١، ٢٢٨، ١٨٨/٢، ٤٢، ٨٩، ٢٥٢، ١٢٥/٣، وغ هذا كذ .

(٣) بدائع الفوائد: ٨١٥/٤، وانظر: ال هان علوم القرآن: ٢٠٠/٢.

(٤) مفردات الراغب: ص ٦٣، وانظر: ا ماع لأحكام القرآن: ٣٨١/٥، البحر ا يط النفس : ٢١٥/٣.

فَقَدْ أَحْتَمَلُوا بُهْتَنَا ؛ لَأَنَّ الْبُهْتَانَ مِنْ أَنْوَاعِ الْأَقْوَالِ»^(١)، وإِ هذا يشد صنيع طائفة من افسرين^(٢).

وعليه، فيترجح هذا على قول من قال: اراد الأذى مطلقاً بالقول والفعل^(٣)، فحجتهم أَنَّ الآية مطلقه، واواب: إن السياق قيدها، ولا يقال: إن الإطلاق أبلغ؛ لأنه أوسع ا ع ؛ لَأَنَّ التقييد قد يكون أبلغ إذا كان له غرض، وغرضه ا بالغة التشنيع على هذا النوع من الأذى، كما أنه مناسب للسياق؛ ففيه ذكر إيذاء الذي لا يكون إلا بالقول، و هذا إظهار لشرف المؤمن^(٤).

ع أن هذا النوع من التقييد لا يكن القطع به؛ لَأَنَّ السياق وإن كان أرجح كما بينه لفظ "ثاناً"، ع أنه تمل أن يكون لفظ الإيذاء مطلقاً القول والفعل، " جاء لفظ "ثاناً"؛ ليبين عاقبة القو صوصه، جاء لفظ "إأ مبيناً"؛ ليبين عاقبة القو والفعل معاً، كما بينه الرازي^(٥).

ثانياً: أمثلة التقييد القطعي:

١ - أصل الفسق هو ا روج عن الطاعة مطلقاً، وله أنواع: فمنه اعاصي الصغائر، ومنه الكبائر ع ا كفرة وقد كثر إطلاقه عليها، ومنه ما هو كفر، قال الراغب عن الفسق: «وهو أعم من الكفر، والفسق يقع بالقليل من الذنوب وبالكثر، لكن تعورف فيما كان كثراً، وأكثر ما يقال الفاسق من التزم حكم الشرع وأقر به، أخل مع أحكامه أو ببعضه، وإذا قيل للكافر الأصلي فاسق؛ فلأنه أخل حكم ما ألزمه العقل واقتضته الفطرة»^(٦)، ومن النصوص ال استعمال فيها الفسق ع الكفر: قوله - عن إبليس: فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ [الكهف: ٥٠]، ولا ريب أن فسقه كفر بدليل قوله أ : وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَكِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ [البقرة: ٣٤]، وقال ا أ : وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ [النور: ٥٥]، وقال أ : إِبْنُ الْمُتَفَقِّهِتِ هُمُ الْفَاسِقُونَ [التوبة: ٦٧]، والنفاق كفر، بل هم أشد الكفار عذاباً^(٧).
فقوله أ : أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا [السجدة: ١٨]، مطلق نوع الفسق، ع أن السياق فيده

(١) التحرير والتنوير: ١٠٥/٢٢.

(٢) انظر: الوجيز: ٨٧٣/٢، تفس السمعاء: ٣٠٦/٤، مفاتيح الغيب: ١٩٨/٢٥، التسهيل: ١٩٦/٢، تفس ابن كثر: ٢٤١/١١، نظم الدرر: ٤١٠/١٥. وهذا قول اهد: تفس ابن أ حا : ٣١٥٢/١٠، الدراشور: ١٣٨/١٢.

(٣) ذا يقول أصحاب هذه الكتب: ا در الوجيز: ٣٩٨/٤، ا مع لأحكام القرآن: ٢٣٩/١٤، إرشاد العقل السليم: ١١٤/٧، روح البيان: ١٨٥/٧، فتح القدير: ٣٠٣/٤، روح اعا : ٨٨/٢٢.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب: ١٩٨/٢٥.

(٥) انظر: السابق: ١٩٨/٢٥.

(٦) مفردات الراغب: ص ٣٨٠، وانظر: مفاتيح الغيب: ١٣٦/٢، ا مع لأحكام القرآن: ٢٤٦/١، أنوار الثيل: ٢٦٣/١، اللباب: ٤٧٦/١، إرشاد العقل السليم: ٧٥/١، روح اعا : ٢١٠/١، ١٤٥/٢٦، التحرير والتنوير: ١١٤/٢٨.

(٧) انظر هذه الآيات وعها : مفردات الراغب: ص ٣٨٠.

بالكفر، وذلك قوله أ : وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ [السجدة: ٢٠]، ولا ريب أن التكذيب كفر، فدلّ على أن الفاسق هنا هم الكفار، قال ابن عاشور: «والفاسق هنا هو: من ليس مؤمن، بقرينة قوله بعده: وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ [السجدة: ٢٠]»^(١)، وبقرينة مقابلة الفسق بالإيمان قوله - : أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا [السجدة: ١٨]، وبقرينة ذكر خلوده النار والمود فيها للكافر^(٢).

ولذلك فافسروا على أن المقصود من الكفار^(٣)، ولا يلتفت إلى قول من قال: أراد مطلق الفاسق، كما قال ابن جزي: «يعاؤمنا والفاسق على العموم»^(٤)، ولذلك فقد عبر عنه من ذكره من ههنا بفسرين ب: قيل. ٢- قال أ بيان أنواع المرات من الأطعمة: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنَازِيرِ... [الأائدة: ٣]، وهذا التحرر مطلق كل الأحوال، غ أن السياق يفيد به حالة الاضطراب، ففي اللّحاق: فَمَنْ أَضْطَرَّ فِي مَخْصَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ [الأائدة: ٣].

٣- قال أ - : ثُمَّ صَدَقْتَهُمْ أَلْوَعَدَ فَنَجَّيْنَاهُمْ وَمَنْ نَشَاءُ وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ [ؤمنون: ٩]: تبين الآية أوعود به، وإراد الوعد بإيائهم وإهلاك عدوهم، كما دلّ عليه اللّحاق قوله أ : فَنَجَّيْنَاهُمْ وَمَنْ نَشَاءُ وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ^(٥).

ثالثاً: العام في الأفراد مطلق في الأحوال عند القرائي:

بناء على قاعدة القرا : أن العام الأفراد مطلق الأحوال، فإن كثراً من صيغ العام فهو من تقييد اطلاق، وذلك مله على بعض أحواله، ومن ذلك:

١- قوله أ : أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرْدَتْ أَنْ أَعْيِبَهَا وَكَانَ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا [الكهف: ٧٩]، فلفظ "كل سفينة"، من العام إراد به اصوص على طريقة ا مهور؛ لأنه من ألقاط العموم ودلّت

(١) التحرير والتنوير: ٢٣١/٢١. وانظر: ا در الوجيز: ٣٦٣/٤، ا امع لأحكام القرآن: ١٠٥/١٤.

(٢) انظر: روح البيان: ١٢٢/٧، روح اعا : ١٣٣/٢١.

(٣) انظر: جامع البيان: ٦٢٤/١٨، تفسير القرآن العزيز: ٣٨٣/٣، تفسير السمعاء: ٢٥١/٤، ا در الوجيز: ٣٦٣/٤، أحكام القرآن: لابن العر : ٥٣٥/٣، مفاتيح الغيب: ١٥٩/٢٥، ا امع لأحكام القرآن: ١٠٥/١٤، أنوار الة يل: ٣٥٨/٤، مدارك الة يل: ٤٢١/٣، البحر ا يط : النفس : ١٩٨/٧، ر العلوم: ٣٥/٣، اللباب: ٤٨٨، ٤٨٧/١٥، روح البيان: ١٢٢/٧، روح اعا : ١٣٣/٢١، التحرير والتنوير: ٢٣١/٢١.

(٤) التسهيل: ١٧٩/٢.

(٥) انظر: الكشف والبيان: ٢٧٠/٦، الوجيز: ٧١٢/١، معا الة يل: ٣١١/٥، زاد اس : ٣٤١/٥، مفاتيح الغيب: ١٢٥/٢٢، ا امع لأحكام القرآن: ٢٧٣/١١، أنوار الة يل: ٨٤/٤، مدارك الة يل: ١١٣/٣، البحر ا يط : النفس : ٢٧٧/٦، ر العلوم: ٤٢٠/٢، ٤٢١، اللباب: ٤٥٥/١٣، نظم الدرر: ٣٩٢/١٢، إرشاد العقل السليم: ٥٧/٦، روح البيان: ٤٥٧/٥، فتح القدير: ٣٩٩/٣، روح اعا : ١٤/١٧، التحرير والتنوير: ٢٠/١٧.

القرينة على إرادة الصوص به، وعلى هذا قول ابن عطية: «عموم معناه الصوص إياها منها، الصحاح إارة به»^(١). وعلى طريقة القرا هو عام كل سفينة، مطلق أحوال؛ إذ تقيد ال كوا صاة أو غ صاة، غ أن السياق قيدها إذا كانت صاة، وقرينة السياق هي قوله: فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا ، وقوله: فَأَنْطَلَقَ حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا [الكهف: ٧١]؛ حيث دل إدخال العيب عليها رققها على أن الملك لا يأخذها هذه الة، وإلا يكن رققها مع ، فدل على أن لفظ "سفينة"، عام كل سفينة حال كوا صاة غ معيبة، وإ هذا يش قول الشرب: «أي: صاة، وحذف التقيد بذلك للعلم به»^(٢).

وعلى أي حال فافسرون على تقييدها ب: " صاة" قولاً واحداً^(٣)، وهذا بقرينة السياق، قال ابن عاشور: «ومع كل سَفِينَةٍ غَصْبًا ؛ أي صاة؛ بقرينة قوله: فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا »^(٤).

وهي قراءة شاذة ثبتت الصحيح عن ابن عباس، فقد قال سعيد بن جب : كان ابن عباس يقرأ: "وكان أمامهم ملك يأخذ كل سفينة صاة غصباً"^(٥)، ورويت عنه من السلف^(٦).

٢- قال أ : فَلَكَادُسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ [الأنعام: ٤٤]، فلفظ: "شيء"، مطلق وصفه؛ أي شيء بوب م، أو شيء مكروه م، لكن السياق قيدها كان مرغوباً م، أي أبواب كل شيء حال كونه بوباً م، وتبقى "كل"، على عمومها كل بوب، قال ابن عاشور: «فهناك وصف مقدر؛ أي كل شيء صاة»^(٧). وعلى أي الطريقتين حمل اثالان فهما من التفس القطعي بقرينة السياق.

(١) ا رر الوجيز: ٥٣٥/٣، ٥٣٦، وانظر: التسهيل: ٥١٧/١.

(٢) السراج ا : ٤٣٩/٢.

(٣) انظر: تفس الصنعا : ٤١٠/١، جامع البيان: ٣٥٥/١٥، تفس القرآن العزيز: ٧٦/٣، الكشف والبيان: ١٨٧/٦، النكت والعيون: ٣٣٣/٣، الوجيز: ٦٦٩/٢، معا الت يل: ١٩٤/٥، الكشف: ٦٠٧/٣، ا رر الوجيز: ٥٣٥/٣، زاد اس : ١٧٩/٥، ا مع لأحكام القرآن: ٣٤/١١، أنوار الت يل: ٥١٦/٣، مدارك الت يل: ٣٨/٣، لباب التأويل: ٢٢٦/٤، التسهيل: ٥١٧/١، البحر ا يط : ١٤٥/٦، ر العلوم: ٣٥٨/٣، إرشاد العقل السليم: ٢٣٨/٥، السراج ا : ٤٣٩/٢، روح البيان: ٢٨٤/٣، روح اعا : ١٠/١٦، التحرير والتنوير: ١٢/١٦، أضواء البيان: ٢٢٩/٤، ٢٣٠.

(٤) التحرير والتنوير: ١٢/١٦، وانظر: أضواء البيان: ٢٢٩/٤، ٢٣٠.

(٥) صحيح البخاري: كتاب التفس ، باب : وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتْنِهِ لَا أُبْرَحُ حَتَّى أَتْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا [الكهف: ٦٠]: ٨٩/٦، ٤٧٢٥، صحيح مسلم: كتاب الفضائل، باب من فضائل ا ضر × : ص ٩٦٨، ر ٢٣٨٠/١٧٠، سنن الترمذي: كتاب تفس القرآن، باب ومن سورة الكهف: ٣١٢/٥، ر ٣١٤٩، وهذا آخر حديث طويل قصة ا ضر رواها أ بن كعب.

(٦) وهم عثمان بن عفان، وأ بن كعب، وابن مسعود، وفتادة، انظر: جامع البيان: ٣٥٦/١٥، تفس ابن أ حا : ٢٣٧٩/٧، ١٢٩٢١، ا مع لأحكام القرآن: ٣٤/١١، الدراشور: ٦١٦/٩، وعزاها إ ا مع.

(٧) التحرير والتنوير: ٢٣٠/٧، وانظر: الوجيز: ٣٥٤/١، مفاتيح الغيب: ١٨٦/١٢، ا مع لأحكام القرآن: ٤٢٦/٦، أنوار الت يل: ٤٠٩/٢، البحر ا يط : ١٣٤/٤، اللباب: ١٥١/٨، روح اعا : ١٥١/٧.

المطلب الثاني عشر: القطعي من بيان مجمل القرآن بقريضة السياق.

من أوجه التفسر بالسياق بيان املات به؛ وهي افردات والتراكيب ال فيها خفاء دلالتها على معانيها، بسبب من أسباب الإال، فيع السياق ا تمل، ويسمي ا بهم، ويفسر الغريب، ويدفع الإشكال، قال ابن القيم: «السياق يرشد إ تبي ا مل، وتعي ا تمل... وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد ا تكلم»^(١). وإنما يكون بيان السياق للمجمل قطعياً إذا كان السياق صراً واضح الدلالة يث لا يبقى معه احتمال ناشئ عن دليل يش إ عدم إرادة ذلك التفسر الذي أرشد إليه، قال التلمسا : «واعلم أنه قد يتعين ا ع ، ويكون اللفظ نصاً فيه بالقرائن والسياق، لا من جهة الوضع»^(٢). وقال الدكتور مساعد الطيار: «أن يكون تفسر القرآن بالقرآن لا يتنازع فيه اثنان لوضوحه واستباته، وأوضح أمثلته: ما يكون على طريقة السؤال وا واب، أو على طريقة ذكر اوصوف ٴ إتباعه بأوصافه»^(٣). ومن أمثلة البيان القطعي للمجمل بالسياق ما يآ :

١- قوله أ : أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ [اائدة: ١]، فقد نصت الآية على حل أكل الأنعام، واستثنت بعضها بقوله أ : إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ ، غ أن هذا الاستثناء مل، وقد بينه السياق بياناً جزئياً، وذلك الآية الثالثة من هذه السورة، من قوله أ : حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنَازِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَفَقَةُ وَالْمَوْفُقَةُ وَالْمَمْرَدِيُّ وَالنَّطِيعَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْنَقُوا بِأَلْأَزْلَمِ ذَلِكُمْ فَسُقُ [اائدة: ٣]^(٤)، قال الرازي: «واعلم أن ظاهر هذا الاستثناء مل، واستثناء الكلام ا مل من الكلام افصل مل ما بقي بعد الاستثناء ملاً أيضاً، إلا أن افسرين أعوا على أن اراد من هذا الاستثناء هو ا ذكور بعد هذه الآية؛ وهو قوله حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ ... [اائدة: ٣]»^(٥).

وأضف إ ذلك الآيات والأحاديث الواردة بيان ا رمات من الأطعمة، قال البيضاوي: «إلا رم ما يتلى عليكم: كقوله تعا : حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ ... [اائدة: ٣]»^(٦)، فقوله: "كقول"، إشارة إ أن هذه الآية تبين

(١) بدائع الفوائد: ٨١٥/٤، ومثله الزركشي: ال هان علوم القرآن: ٢٠٠/٢.

(٢) مفتاح الوصول: ص ٤٣٣، وانظر: القرائن عند الأصولي : ٦٦/١.

(٣) شرح مقدمة ابن تيمية: ص ٢٧١، ٴ مثل بثلاثة أمثلة.

(٤) انظر هذا اثال: ال هان علوم القرآن: ١٩٢/٢، الإتيان: ٥١/٣، التفسر وافسرون: ٣٢/١، قواعد التفسر : ١١١/١، ١١٦، شرح مقدمة ابن تيمية: ص ٢٧٢.

(٥) مفاتيح الغيب: ١٠١/١١، وانظر: روح اعا : ٤٥/٨، وحكى الإاع أيضاً.

(٦) أنوار التيل: ٢٨٩/٢، وانظر: جامع البيان: ١٩/٨، ٢٠، أحكام القرآن: للجصاص: ٢٨٩/٣، الوجيز: ٣٠٦/١، تفسر السمعاء : ٦/٢، معا التيل: ٧/٢، الكشف: ١٩١/٢، ار الوجيز: ١٤٥/٢، أحكام القرآن: لابن العر : ١٤/٢، زاد اس : ٢٦٩/٢، اامع لأحكام القرآن: ٣٥/٦، مدارك التيل: ٣٨٩/١، لباب التأويل: ٣/٢، البحر ايط : ٤٢٩/٣، الدراصون: ١٧٧/٤، تفسر ابن كئ : ١٠/٥،

كل ارمات، ولذلك قلنا: بينه السياق بياناً جزئياً.

٢- قال ا أ : لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرٌ نَصِيبًا مَفْرُوضًا [النساء:٧]، هذه الآية مله: حيث يبين فيها الورثة من الرجال والنساء، ومن يرث منهم بالفرض والتعصيب، كما أن نصيب كل منهم هولٌ غ معين، وقد بين اللّحاق ذلك بياناً جزئياً، وذلك آ، ا واريث؛ و ا الآيتان ا ادية عشرة والثانية عشرة من هذه السورة، كما قال الزركشي: «وقوله: لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ [النساء:٧]، الآية: فإنّ هذه الآية مله؛ لا يعلم منها من يرث من الرجال والنساء بالفرض والتعصيب، ومن يرث ومن لا يرث، بينه آية أخرى بقوله: يُؤْتِيكُمُ اللَّهُ فِي آوَلَدِكُمْ ... الآيات [النساء:١١]»^(١).

٣- ا لموع من قوله أ : إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا [اعارج:١٩]، لفظ مل؛ لغرابته، وقد فسرهُ اللّحاق بأنه الذي زرع عند الشر، ويخل عند إقبال ا ، وذلك قوله أ : إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ۖ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا [اعارج:٢٠، ٢١]^(٢)، قال ابن كئ : «فسره بقوله: إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ؛ أي إذا أصابه الضر فزع وجزع و ا لع قلبه من شدة الرعب، وأيس أن صل له بعد ذلك خ ، وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ؛ أي إذا حصلت له نعمة من ا ل ا على غ ه، ومنع حق ا فيها»^(٣)، وقال أبو السعود: «ا لع: سرعة ا زرع عند مس ا كروه، وسرعة ا نع عند مس ا ، وقد فسرهُ أحسن تفسرٍ قوله تعا : إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ ؛ أي الفقر وارض و و ا، جَزُوعًا ؛ أي مبالغاً ا زرع مكثراً منه، وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ ؛ أي السعة والصحة، مَنُوعًا ؛ مبالغاً ا نع والإمساك»^(٤).

٤- ومن بيان المجمل بالسّياق بيان مرجع الضمير به:

ا واهر ا سان: ٣٣٦/٢، اللباب: ١٦٦/٧، إرشاد العقل السليم: ٢/٣، فتح القدير: ٥/٢، روح اعا : ٥٠/٦، التحرير والتنوير: ٧٨/٦، أضواء البيان: ٥/٢.

(١) ا هان علوم القرآن: ١٩٢/٢، وانظر: أحكام القرآن: للجصاص: ٧/٣، أحكام القرآن: لابن العر : ٤٢٧/١، زاد اس : ١٩/٢، مفاتيح الغيب: ١٦٥/٩، ا مع لأحكام القرآن: ٥٥/٥، أنوار الة يل: ١٥١/٢، البحر ا يط : النفس : ١٨٨/٣، ٢٠٠، اللباب: ٢٠٦/٦، روح اعا : ٢١٦/٤، التحرير والتنوير: ٢٥٥/٤، أضواء البيان: ٣٦٢/١.

(٢) انظر التمثيل ذا: ا هان علوم القرآن: ١٨٥/٢، وعده قسم البيان الواضح، الذي يكون عقب ا بين، وعزاه إ ثعلب، تفسر القرآن بالقرآن: ص ٣٩. وانظر: كشف الأسرار: ٥٠/١، القرائن عند الأصولي : ١٢٤/١.

(٣) تفسر ابن كئ : ١٣٢/١٤، وهذا مروي عن ابن عباس، و ا سن، وسعيد بن جب ، وثعلب، انظر: جامع البيان: ٢٦٦/٢٣، ٢٦٧، تفسر القرآن العزيز: ٣٦/٥، الوجيز: ١١٣٣/٢، معا الة يل: ٢٢٣/٨، ا در الوجيز: ٣٤٠/٥، مفاتيح الغيب: ١١٤/٣٠، ا مع لأحكام القرآن: ٢٩٠/١٨، أنوار الة يل: ٣٨٩/٥، مدارك الة يل: ٤٢٨/٤، لباب التأويل: ١٥١/٧، التسهيل: ٤٨٦/٢، البحر ا يط : النفس : ٣٢٩/٨، ر العلوم: ٤٧٣/٣، اللباب: ٣٦٦/١٩، الدرا ثنور: ٦٩٤/١٤، السراج ا : ٤٢٤/٤، فتح القدير: ٢٩٢/٥، روح اعا : ٦١/٢٩.

(٤) إرشاد العقل السليم: ٣٢/٩، وانظر: روح البيان: ١٦٢/١٠، وذكر مثل نص ا السعود.

قال أبو حيان: «وعود الضم على ما يفهم من سياق الكلام كـ»^(١)، ومن أمثلة ذلك الكـ :

أ- قال أ : وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرْدَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ [الأنعام: ٩٤]. يرى الرازي أن الضم انصوب

"جِئْتُمُونَا"، تمل وجه : الأول: أن يكون من كلام اللائكة، بأن يكون معطوفاً على قول اللائكة: وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ [الأنعام: ٩٣]، فكما يقولون م ذلك تويخاً، فكذلك ا ملة اعطوفة يقولوا حكايةً عن أ ، وهم إما اللائكة او كليون بقبض الأرواح، أو اللائكة او كليون بعفا م، الثاني: القائل هو ا - .

وجعل الرازي منشأ ا لاف: هل يكلم ا الكفار أو لا؟ فقله أ : إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ [آل عمران: ٧٧]، يدل على أنه لا يكلمهم، وقوله أ : فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ [الأعراف: ٦]، يدل على أنه يكلمهم^(٢).

وقد اختار الرازي أنه من كلام اللائكة، وقال: «والقول الأول أقوى؛ لأن هذه الآية معطوفة على ما قبلها، والعطف يوجب التشريك»^(٣)، وتبعه على ذلك ابن عادل^(٤)، وفي هذا نظر:

أما الآيات النافية لتكليم الكفار، فهي معارضة بالآيات الدالة على التكليم، والثانية أقوى وأصرح؛ لأن الآيات النافية خاصة بنوع من الكفار؛ وهم اذكورون قوله تعا : إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا [البقرة: ١٧٤]، وقوله: إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا [آل عمران: ٧٧]، وكما هو ظاهر قوله أ : قَالُوا رَبَّنَا عَلَبْتَ عَلَيْنَا شَقَوْنًا وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ ﴿١٠٦﴾ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ ﴿١٠٧﴾ قَالَ اخْسَئُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ [الأنعام: ١٠٦، ١٠٨]، وأما أنها معطوفة، فيجواب: ليست كذلك قطعاً، بل تمل الاستثاف.

غ أن السياق يقطع بأنها من كلام أ ، والضم يعود إليه، قال ابن عاشور: «والضم انصوب

"جِئْتُمُونَا" ضم ا لالة، وليس ضم اللائكة؛ بدليل قوله: "كما خلقناكم"؛^(٥) لأن ا لمق وحده، وهذا قوي غ تمل، ف د الأول، وتؤول الآيات النافية لتكليم الكفار؛ لأنها مقابلة القطعي، و مل على تكليم اللة، أو أنه كناية عن الغضب، و هذا يقول الألوسي: «وا ملة على ما ذهب إليه بعض ا فق مستأنفة من كلامه تعا ، ولا

(١) البحر ا يط النفس : ٤٧٤/٨، وانظر مثله: الدراصون: ٢٠/١١، الباب: ٣٦٠/٢٠.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٧١/١٣، الباب: ٢٩٢/٨.

(٣) مفاتيح الغيب: ٧١/١٣.

(٤) انظر: الباب: ٢٩٢/٨.

(٥) التحرير والتنوير: ٣٨٢/٧.

ينا قوله تعا : "ولا يكلمهم"؛ لأنَّ اراد نفي تكليمهم ا ينفعهم، أو لأنه كناية عن الغضب، وقيل: معطوفة على قول الملائكة: "أخرجوا" ا ، وهي من لمة كلامهم، وفيه بعد، وإن ظنه الإمام أو وأقوى»^(١).

وقد مل على نفي تكليم صنف صوص من الكفار، وهم من وردت فيهم الآيات، و يذكر سائر افسرين هذا الاختلاف، و يصرح أحد- فيما استقرأته - أنه من كلام الملائكة، وقد صرح بعضهم بأنه من كلام ا أ^(٢).

ب- قال ا أ وحيه للنحل: ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَنُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ [النحل: ٦٩]: فالضم قوله: فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ ، يعود على العسل الذي رج من بطون النحل، كما يدل السياق عليه قطعاً، لكن روي عن بعض السلف أنه عائد على القرآن^(٣)، واستحسنه النحاس^(٤).

غ أن بعض افسرين صرح بعدم صحته: كابن العر الذي رده خالفته لسياق الكلام؛ فإنَّ القرآن يذكر هنا، فكيف يعود عليه، ولا يعود على ما هو مذكور؟ قال ابن العر : «وهذا قولٌ بعيد ما أراه يصح عنهم^(٥)، ولو صح نقلاً يصح عقلاً؛ فإنَّ مساق الكلام كله للعسل، ليس للقرآن فيه ذكر، وكيف يرجع ضم كلام ا ما ر له ذكر فيه، وإن كان كله منه؟ ولكنه إنما يراعي مساق الكلام ومنحى القول»^(٦).

ولذلك قجل افسرين على عوده على الشراب؛ لدلالة السياق، قال الشوكا : «ولا وجه للعدول عن الظاهر، و الفة ارجع الواضح، والسياق البين»^(٧)، حتى أن النحاس الذي استحس القول السابق، رأى أن هذا

(١) روح اعا : ٢٢٤/٧.

(٢) كالثعلب ، والبعوي، وازن، انظر: الكشف والبيان: ١٧٠/٤، معا الت يل: ١٦٩/٣، لباب التأويل: ١٦١/٢.

(٣) كابن عباس، واسب، واهد، والضحاك، والفراء، وابن كيسان، انظر: اامع لأحكام القرآن: ١٣٦/١٠، البحر ايط النفس : ٤٩٧/٥.

(٤) معا القرآن: للنحاس: ٨٤/٤، ٨٥.

(٥) يؤيده أن الطي يعزه إلا ا اهد، وعزا ا ابن عباس خلافه كما يظهر القول الثا ، انظر: جامع البيان: ٢٨٩/١٤، ولذلك قال ابن

كث : «و يتابع اهد على قوله ههنا، وإنما الذي قاله ذكروه قوله - : وَنَزَّلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ [الإسراء: ٨٢]:

تفس ابن كث : ٣٢٦/٨، ولذلك فبعض افسرين لا يعزوه لغ اهد، انظر: النكت والعيون: ١٩٩/٣، معا الت يل: ٢٩/٥، ا رر الوجيز:

٤٠٦/٣، زاد اس : ٤٦٧/٤، مفاتيح الغيب: ٥٩/٢٠، اللباب: ١١٤/١٢، بل العزو ا اهد وردت الرواية لافه: تفس ابن أ حا :

٢٢٩٠/٧، ١٢٥٧٥.

(٦) أحكام القرآن: لابن العر : ١٣٨/٣.

(٧) فتح القدير: ١٧٦/٣، وانظر: تفس الصنعا : ٣٥٧/١، ٣٥٨، جامع البيان: ٢٨٩/١٤-٢٩١، أحكام القرآن: للجصاص: ٥/٥، تفس القرآن

العزیز: ٤١٠/٢، الكشف والبيان: ٢٩/٦، الوجيز: ٦١٢/١، تفس السمعا : ١٨٦/٣، مفردات الراغب: ص ٢٦٤، معا الت يل: ٢٩/٥،

الكشاف: ٤٥١/٣، ا رر الوجيز: ٤٠٦/٣، مفاتيح الغيب: ٥٩/٢٠، اامع لأحكام القرآن: ١٣٦/١٠، أنوار الت يل: ٤٠٩/٣، مدارك الت يل:

٤٢١/٢، لباب التأويل: ١٠٣/٤، التسهيل: ٤٦٨/١، البحر ايط النفس : ٤٩٧/٥، تفس ابن كث : ٣٢٦/٨، اللباب: ١١٤/١٢، إرشاد

العقل السليم: ١٢٦/٥، السراج ا : ٢٧٦/٢، روح البيان: ٥٢/٥، روح اعا : ١٨٥/١٤، ١٨٦، التحرير والتنوير: ٢٠٩/١٤، وأكثرهم

يذكر غ ه.

القول بين، فقال: «وهذا القول بين أيضاً»^(١).

و ما يرد هذا القول أنه قال اللّٰحق: "للناس"، فجعله شفاءً للناس، والآيات الأخرى تدل على أن القرآن شفاءً للمؤمنين، وأما لغ هم فخسار وعمى، قال أ : وَنَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا [الإسراء: ٨٢]، وقال - : قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى [فصلت: ٤٤]^(٢).

٥- ومن بيان المجل بالسياق تعيين المبهم به: ومن ذلك:

قوله أ : وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ [النمل: ٤٣]: أ م ا ر ا د ب ل ف ط "قَوْمٍ"، وقد بينه السباق، من قوله أ أول القصة: فَمَكَتْ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبِيلٍ مَبِينٍ ﴿٢٣﴾ وَإِذْ أَمَرْتُ أُمَّرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ [النمل: ٢٢، ٢٣]، فدل على أنهم أهل سبأ.

٦- ومن بيان المجل تعيين المحتمل: ومن أمثلة ذلك ما ي أ :

أ- قال أ : إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُتَّقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا [النساء: ١٤٠]، قال : الَّذِينَ يَرْتَضُونَ يَكُفُّم [بالنساء: ١٤١]، فيحتمل أن يكون ا وصول وصلته صفة للكافرين و ا ن ا ف م ع ا ، أو لأحد ا ، وقد عين اللّٰحق أنها للمنافق فقط؛ لقوله بعدها: فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ فَالْوَأْلَمُ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعَكُم مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ [بالنساء: ١٤١]؛ إذ يستحيل أن يكونوا هم القائل و ا قول م ، كما يتضح جلياً من قوم : وَنَمْنَعَكُم مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ، قال ابن عاشور: «و ل م ا الَّذِينَ يَرْتَضُونَ يَكُفُّم ، صفة للمنافق وحدهم؛ بدليل قوله: وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ»^(٣)، ولذلك فجمهور ا فسرين على أن الضم للمنافق^(٤).

وعليه فقول البيضاوي: «وهو بدلٌ من الَّذِينَ يَنْخَدُونَ» [النساء: ١٣٩]، أو صفة للمنافق والكافرين^(٥)، فيه نظر؛ خالفته للسياق القطعي، بل الصواب ما قال الألوسي: «وا وصول: إما بدلٌ من الَّذِينَ يَنْخَدُونَ

(١) معاً القرآن: للنحاس: ٨٥/٤.

(٢) انظر: الأقوال الشاذة النفس: ٢٨٠، ٢٨١، دور السياق الترجيح: الأفاويل النفسية: ص ٤٤، ٤٥.

(٣) التحرير والتنوير: ٢٣٧/٥.

(٤) انظر: جامع البيان: ٦٠٦/٧، ٦٠٧، نفس ابن أ ح ا : ١٠٩٤/٤، ر ٦١٣٠، وعزاه إ فتادة، نفس القرآن العزيز: ٤١٥/١، الكشف والبيان: ٤٠٣/٣، التكت والعيون: ٥٣٧/١، الوجيز: ٢٩٦/١، معاً التل: ٣٠١/٢، الكشف: ١٦٥/٢، ا رر الوجيز: ١٢٧/٢، زاد المس: ٢٢٩/٢، مفاتيح الغيب: ٦٥/١١، ا ماع لأحكام القرآن: ٤١٨/٥، مدارك التل: ٣٧٤/١، لباب التأويل: ٦١٢/١، التسهيل: ٢١٥/١، البحر ا يط النفس: ٣٩١/٣، نفس ابن كذ : ٣١٤/٤، ا و ا ه ر ا سان: ٣١٨/٢، ر العلوم: ٣٧٥/١، اللباب: ٨١/٧، الدر اثور: ٧٩/٥، وعزاه إ ا ه د، إرشاد العقل السليم: ٢٤٥/٢، السراج ا ن : ٣٩٣/١، روح البيان: ٣٠٦/٢.

(٥) أنوار التل: ٢٦٩/٢.

[النساء: ١٣٩]، أو صفة للمنافق فقط؛ إذ هم ا تربصون دون الكافرين»^(١).

ب- الآية هي العلامة الظاهرة على شيء غ ظاهر كظهورها، وقد استعملت القرآن ع الطائفة من ألفاظ الوحي اتلوة، و ع ا ارق للعادة، قال ابن عاشور: «والآيات ع آية، وأصلها اللغة العلامة على أنزل أو على الطريق...» أطلقت الآية على ا جة؛ لأن ا جة علامة على ا ق... ولذلك يت معجزة الرسول آية... وأطلقت- أيضاً- على ا حلة الثامة من القرآن»^(٢).

ولذلك فإن وردت هذه الكلمة القرآن، فلا يتعين اراد ا إلا من السياق، ومن ذلك:

• قول ا أ : وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَاتٍ آيَةً وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ [النحل: ١٠١]، فاراد ا هنا اتلوة؛ بدليل قوله: وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ^(٣)، ومثله قوله أ : أَلَمْ تَكُنْ مِنْ آيَاتِنَا تَنْلَى عَلَيْنَا فَنُكْثِرُ بِهَا كُذُوبًا [وَمُنُونَ: ١٠٥]، قال ابن عاشور: «والآيات: آيات القرآن؛ بقرينة قوله: آيَاتِنَا تَنْلَى عَلَيْنَا، وفوله: فَنُكْثِرُ بِهَا كُذُوبًا، لا على ظاهر اللفظ»^(٤).

• وقال تعا حكاية عن عيسى بن مر × : وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ [آل عمران: ٤٩]، فاقصود بالآية اعجزة؛ بدليل اللحاق: أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ ... [آل عمران: ٤٩]، وقال أ حكاية عن قوم صا : مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا فَأْتِ بِآيَةٍ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ [الشعراء: ١٥٤]، فاراد اعجزة قطعاً؛ لقوله تعا حكاية عن صا × اواب عن ذلك: قَالَ هَذِهِ نَاقَةُ هَٰؤُلَاءِ شَرِبَتْ وَلَكُمْ شَرْبٌ يَوْمَ مَعْلُومٍ [الشعراء: ١٥٥].

ج- السيئة هي الفعلة القبيحة، ال تسوء من صدرت منه، وتطلق الشرع على اعاصي؛ لأنها مستقبحة شرعاً، وتشمل الصغائر والكبائر، قال الراغب: «والسيئة الفعلة القبيحة، وهي ضد ا سنة»^(٥)، و قوله - : إِنْ جَحْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ [النساء: ٣١]، يتعين ل "السيئات"، على صغائر اعاصي؛ بقرينة السياق؛ فقد جعل اجتناب الكبائر شرطاً غفرة السيئات، فاستحال لها على الكبائر؛ لأن الشيء لا يكون شرطاً لنفسه؛ لأنه يلزم منه الدور وهو مستحيل عقلاً، ويتعين حينئذ لها على الصغائر، قال الشوكا : «و ل السيئات على الصغائر هنا متعين؛ لذكر الكبائر قبلها، وجعل اجتناب ا شرطاً لتكف السيئات»^(٦).

(١) روح اعا : ١٧٤/٥، ومثله: فتح القدير: ٥٢٧/١.

(٢) التحرير والتنوير: ٤٦٣/١، وانظر: مفردات الراغب: ص ٣٣، أنوار اللؤلؤ: ٣٠٣/١.

(٣) انظر: التحرير والتنوير: ٢٨١/١٤.

(٤) السابق: ١٢٧/١٨.

(٥) مفردات الراغب: ص ٢٥٣، وانظر: النكت والعيون: ٥٣١/١، مفاتيح الغيب: ٦٦/٣٠، لباب التأويل: ٢٩٠/٣، اللباب: ٥٠٠/٥، السراج المذوق: ٥٧٩/٣، روح البيان: ٢٠٥/٣، ١٠٤/٦، روح اعا : ١٦٤/٤.

(٦) فتح القدير: ٤٥٧/١، وانظر: جامع البيان: ٦٥٨/٦، الوجيز: ٢٦١/١، تفسير السمعاني: ٤٢٠/١، الكشف: ٦٢/٢، مفاتيح الغيب: ٦٠/١٠.

إِغْ ذلِكَ من الأمثلة^(١).

ذا يتم الكلام عن التفسد القطعي استفاد من السياق، و البحث الآ التفسد القطعي استفاد من العقل.

=

١ ا ماع لأحكام القرآن: ١٥٨/٥، أنوار الذيل: ١٧٨/٢، لباب التأويل: ٥١٥/١، التسهيل: ١٨٧/١، البحر ايط التفسد : ٢٤٣/٣، تفسد ابن كثر : ٤٤٨/٣، ر العلوم: ٣٢٤/١، التحرير والتنوير: ٢٦/٥.
(١) انظر مثلاً: التحرير والتنوير: ٣٣٩/١، ٥٧/٥، ٢٧٦/٧، ٣١/١٦، ١١٣/١٧، ٢١٨/٢٥.

المبحث الرابع: التفسير القطعي الذي دلّ عليه العقل.

إن العقل قرينةٌ تساعد على تحديد المراد من اللفظ، وتع على نفي الاحتمالات أو إثارة قطعية تفسد اللفظ من المعاني، قال أبو حنيفة: «معرض بيانه للقرائن أفيدة للقطع ألفاظ: «وفد تكون القرينة إمعاناً، واقتضاء عقل، أو ما معناها»^(١).

كما أن العقل يؤثر في صيغ العام، وتقييد المطلق، وبيان بعض الحالات، ويفسر العقل ذلك كله تفسراً قطعياً، وليبان ذلك نقده هذا البحث طالب الآتي:

المطلب الأول: تعريف العقل.

المطلب الثاني: مكانة العقل.

المطلب الثالث: حدود العقل في التفسير، وأحكامه.

المطلب الرابع: المصروف عن ظاهره قطعاً بدلالة العقل.

المطلب الخامس: من المصروف قطعاً النصوص الموهمة بظاهرها نسبة نقص لله
أورسله ± .

المطلب السادس: ما يتوهم وجوب صرفه عن ظاهره بدلالة العقل.

المطلب السابع: التخصيص القطعي لعام القرآن بقرينة العقل.

المطلب الثامن: التقييد القطعي لمطلق القرآن بقرينة العقل.

المطلب التاسع: البيان القطعي لمجمل القرآن بقرينة العقل.

(١) إلهان الأصول: ٤١٤/١، ٤١٥.

المطلب الأول: تعريف العقل.

أولاً: العقل في اللغة:

يطلق العقل اللغة على معنيين:

الأول: الحبس: أي انع والإمساك، قال ابن فارس: «الع والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد يدل عظمه على حبسة الشيء، أو ما يقارب البسة، من ذلك العقل: وهو الحبس عن ذميم القول والفعل»^(١)، وقال الراغب: «وأصل العقل الإمساك والاستمسك»^(٢)، ومنه عقل البع إذا ربطه يثبته من البركة، والعقل الرباط الذي يعقل به، وعائلة الرجل عصبة الذين يؤدون عنه العقل، وهو الدية؛ وسميت عقلاً تسميةً با صدر؛ لأن إيل الدية كانت تعقل بفناء القتيل، أطلق العقل على الدية ولو كانت نقدًا، وعقل الدواء بطنه أمسكه، والدواء عقول، وعقله عن حاجته حبسه، واعتقل شاته وضع رجلها بساقه وفخذه فحلبها، والعقل داء رجل الدابة نعهها من الشئ، وداء ذو عقل لا يبرأ منه، والعقل اصن والمجا؛ لأنه منع من احتوى فيه من عدوه، واعتقل لسانه امتسك فلم يقدر على الكلام، والعقل الإمساك عن القبيح وقصر النفس وحبسها على السن.

الثاني: ضد الحُمق: يقال: عقل يعقل، وعقل، وهو العلم بالأشياء وصفاء، والتمييز بينها، والفهم، يقال: عقل الشيء فهمه، وقلب عقول: فهم^(٣)، وهذا يرجع إلى منع؛ لأن العلم والفهم منع صاحبه من القبيح واكرهه.

ثانياً: العقل اصطلاحاً:

إن الكلام تعريف العقل ليس بباين^(٤)، وقد عرف العقل بتعريفات كثيرة، حتى قال الزركشي: «وكثر الاختلاف فيه حتى قيل: إن فيه ألف قول»^(٥)، وقال ارداوي: «اعلم أن علماء هذه الأمة وغهم اختلفوا ماهية العقل اختلافاً كثيراً يثبته إنه لا ينحصر»^(٦).

(١) مقاييس اللغة: ٦٩/٤.

(٢) مفردات الراغب: ص ٣٤٢.

(٣) انظر: الع : ١٥٩/١ - ١٦١، مقاييس اللغة: ٦٩/٤ - ٧٣، الحكم: ٢٠٤/١ - ٢٠٦، اخصص: ٢٥٠/١، لسان العرب: مج ٤، ج ٣٤٦/٣٤ - ٣٠٥٠، اصباح: ١ - ٥٧٨، ٥٧٩، القاموس: ١٨/٤، ١٩، تاج العروس: ٣٦ - ١٨/٣٠. وانظر: مفردات الراغب: ص ٣٤٢. وانظر: مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه: للحارث الماس: ص ٢٠٨ - ٢١٠، العقل (دراسة مقاصدية) (الفاطمة عليه): د. حسن سادوسي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ٧٢/ع: ص ٣٠٢.

(٤) كما في: انظر: الهان: الأصول: ١١٢/١.

(٥) البحر: ٨٤/١.

(٦) التحب: شرح التحرير: ٢٥٧/١.

ومن تلك التعاريف^(١):

١- قول امارث اُحاس^(٢): «فهو غريزة»^(٣)، وهذا منقولٌ -أيضاً- عن أ د بن حنبل^(٤).

٢- قال اُويني: «صفةٌ إذا ثبتت تأتى بها التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماً من الضروريات التي هي مستند النظريات»^(٥).

٣- قال ابن منظور^(٦): «نور روحاً به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية»^(٧).

٤- قال السرخسي: «العقل نور الصدر به يبصر القلب عند النظر إلى حجج السراج، فإنه نور تبصر إليه به عند النظر، فترى ما يدرك به واس، لا أن السراج يوجب رؤية ذلك، ولكنه يدل على عند النظر عليه، فكذلك نور الصدر الذي هو العقل يدل القلب على معرفة ما هو غائب عن واس من غير أن يكون موجباً لذلك، بل القلب يدرك بالعقل ذلك بتوفيق الله تعالى»^(٨).

٥- قيل: هو العلم مطلقاً، بدليل أنه لا يقال: عقلت وما علمت، أو علمت وما عقلت^(٩)، قال الراغب: «ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة عقل»^(١٠).

(١) انظر الأتوال تعريف العقل : مائة العقل: ص ٢٠٣-٢٠٥، العقل: للدوسي: ص ٣٠٣-٣٠٩. وانظر: إمام لأحكام القرآن: ٣٧٠/١، الباب: ٣٠/٢. وانظر: التعريفات: ١٩٧/١، ١٩٨، الكليات: ص ٦١٧-٦٢٠. وانظر: التلخيص الأصول: ١٠٩/١-١١٣، إلهان الأصول: ١١١/١-١١٣، الواضح: ٢٢/١، ٢٣، التلويح: ٣٢٧/٢-٣٣٠، البحر في الأصول: ٨٤/١-٨٧، شرح الكوكب المنير: ٧٩-٨٢. وانظر: معيار القبول والرد: ص ٢٣١-٢٣٣.

(٢) هو أبو عبد الله امارث بن أسد الله البصري مولداً، البغدادي إماماً ووفاءً، من أكابر الصوفية، واعظ، دت، متكلم، أصو، فقيه شافعي من الطبقة الأولى من أصحاب الشافعي، يالله؛ لأنه كان الله نفسه، كما يقول السمعاء، توب بغداد سنة (٢٤٣هـ). انظر: طبقات الصوفية: للسلمي: ص ٥٨، ٦، تاريخ بغداد: ١٠٤/٩، ٤٢٨٣، الإكمال: ٣١١/٧، الأنساب: للسمعاء: ٢٠٧/٥، صفة الصوفة: ٣٦٧/٢، ٢٧٠، طبقات الفقهاء الشافعية: لابن الصلاح: ٤٣٨/١، ١٥٣، وفيات الأعيان: ٥٧/٢، ١٥٢، ذيب الكمال: ٢٠٨/٥، ١٠٠٧، س أعلام النبلاء: ١١٠/١٢، ٣٥، مرآة النان: ١٠٦/٢، طبقات الشافعية الكبرى: ٢٧٥/٢، طبقات الشافعية: ٥٩/١، ٤، النجوم الزاهرة: ٣٧٨/٢، الأعلام: ١٥٣/٢، معجم المؤلفين: ٥١٧/١، ٣٨٧٣.

(٣) مائة العقل: ص ٢٠٤.

(٤) انظر: شرح الكوكب المنير: ٨٠/١.

(٥) إلهان الأصول: ١١٣/١. وانظر: مفردات الراغب: ص ٣٤١-٣٤٢.

(٦) هو أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، إله الدين الرويفي، من ولد ربيع بن ثابت الأنصاري، إمام اللغة، ي، أديب، مؤرخ، ناظم، ناثر، فاضل، ولد صر عام (٦٣٠هـ)، وتو إله عام (٧١١هـ). انظر: فوات الوفيات: ٤٣٦/٢، ٤٩٦، مرآة النان: ١٨٩/٤، الدرر الكامنة: ٢٦٢/٤، ٧٢٥، بغية الوعاة: ٢٤٨/١، ٤٥٧، حسن إلهاضة: ٣٨٨/١، ١٣٤، ٥٣٤/١، ١٧، شذرات الذهب: ٤٩/٨.

(٧) القاموس إلهيط: ١٨/٤.

(٨) أصول السرخسي: ٣٤٦/١، ٣٤٧، وانظر مثله: أصول البزدوي: ص ١٦٥، التنقيح: ٣٢٧/٢، ٣٢٨، التوضيح: ٣٢٧/٢-٣٣٠. وانظر مثله: الكليات: ص ٦١٨.

(٩) وعزي هذا إله الأشعري، وإله إسحاق الإسفراي، وغ إله من إلهة، انظر: إمام لأحكام القرآن: ٣٧٠/١.

(١٠) مفردات الراغب: ص ٣٤١، ٣٤٢.

٦- والأكثرين قالوا: العقل هو العلوم الضرورية: كالعلم بوجوب الواجبات، وجواز المنزعات، واستحالة استحالات، وكالعلم باستحالة اجتماع الضدين، وأن الشيء إما أن يكون موجوداً أو غير موجود، وأما وجوده إما قد أو حادث، وكتبوا اليق بالآخبار المتواترة وأشاهدات، وغير ذلك^(١).

٧- وقيل: هو العلوم المكتسبة بالعقل الغريزي والضروري، واستفادة من التجارب، وهو لذلك يزيد وينقص بسبب التجربة والنظر^(٢)، قال الغزالي: «ويطلق على العلوم الاستفادة من التجربة، وأن من نكته التجارب إذا الاعتبار لا يسمى عاقلاً»^(٣)، ولذلك كانت العرب تقول: «العقل التجارب»^(٤).

وهذه التعاريف ترجع إليها ثلاثة معان: القوة العقلية، أصل الإنسان العلوم، والعلوم الضرورية، والعلوم المكتسبة؛ فالغريزة هي القوة العقلية، والعلوم المكتسبة هي القوة العقلية، وهي النور الروحي الذي يعلى الإدراك. ويدل له قولهم: «والذي هو عندنا أنه غريزة، وأعرفه عنه تكون»^(٥).

كما يدل له قول الغزالي: «ويطلق على الغريزة العقلية الإنسان لدرك العلوم النظرية»^(٦). وأما أن العقل مشترك بين هذه المعاني كلها، كما قال الغزالي: «إذا قيل ما حد العقل؟ فلا تطمع أن تحده واحد؛ فإنه هوس؛ لأن اسم العقل مشترك يطلق على عدة معان؛ إذ يطلق على بعض العلوم الضرورية، ويطلق على الغريزة... ويطلق على العلوم الاستفادة من التجربة...»^(٧).

فالعلوم الضرورية إذن هي بعض مسميات العقل كما يرى الغزالي، ولذلك فهو ينقسم إلى غريزي ومكتسب؛ فالغريزي هو العلم بالضروريات، وهو ما يميز الإنسان عن الحيوان، وهو مناط التكليف، وأما المكتسب فمستفاد من النظر والتجارب، ولذلك فهو ينمو ويضعف، قال الزركشي: «هو ضربان: غريزي وهو أصل، ومكتسب وهو فرع، فأما الغريزي فهو الذي يتعلق به التكليف، وأما المكتسب فهو الذي يؤدي إلى صحة الاجتهاد وقوة النظر، وتنوع أن يتجرد المكتسب عن الغريزي، ولا تنوع أن يتجرد الغريزي عن المكتسب؛ لأن الغريزي أصل يصح قيامه بذاته، والمكتسب فرع لا يصح قيامه إلا بأصله، ومن الناس من امتنع من تسمية المكتسب عقلاً؛ لأنه

(١) وهو قول الباقلاني، وسليم بن أيوب الرازي، وابن الصباغ، وهما اتكلم، انظر: التلخيص الأصول: ١٠٩/١-١١١، استقصى: ٧٠/١، ٧١، الواضح: ٢٢/١، شرح الكوكب المنير: ٨١/١. وانظر: جامع لأحكام القرآن: ٣٧٠/١. وقد صححه الماوردي، انظر: أدب الدنيا والدين: للماوردي: ص ٩.

(٢) انظر: استقصى: ٧٠/١. وانظر: مفردات الراغب: ص ٣٤١، ٣٤٢، بصائر ذوي التمييز: لطائف الكتاب العزيز: للفيروز آبادي: ٨٥/٤. وانظر: أدب الدنيا والدين: ص ١٠، العقل: للدوسي: ص ٣٠٥.

(٣) استقصى: ٧٠/١، ٧١.

(٤) العقل وفضله: لابن أبي الدنيا: ص ٢٣، ونقله عن الحكم بن عبد الله الأزرق.

(٥) مائية العقل: ص ٢٠٥.

(٦) استقصى: ٧٠/١.

(٧) السابق: ٧٠/١، ٧١.

من نتائجه، ولا اعتبار بالنزاع التسمية إذا كان مع مسلماً»^(١).

وقسمه الكفوي أقساماً، فقال: «وما يكن بينه وبين الواجب واسطة فهو العقل الكلي، فإن كان مبدأً للحوادث العنصرية فهو العقل الفعال، إلا فهو العقل المتوسط، والعقل الأولاني: هو الاستعداد الحس لإدراك العقولات كما للأطفال، والعقل بالملكة: هو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها وهو مناط التكليف، والعقل بالفعل: هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات، والعقل المستفاد: هو أن ضرر عنده النظريات لا أدركها حيث لا تغيب عنه»^(٢).

وسمي العقل بذلك؛ لأنه منع صاحبه وجزه عن القبائح، مأخوذ من الأصل اللغوي؛ المنع^(٣). وعلى أي حال فالعقل ليس جوهرًا لطيفاً ولا بسيطاً كما قالت الفلاسفة^(٤)؛ لأنّ الواهر متمثلة، فلو العقل جوهرًا لاستغنى الإنسان عن العقل وهو نفسه، وأيضاً لأنّ الواهر يقوم بنفسه، والعقل ليس كذلك وإنما يقوم بالإنسان وهذه صفة العرض، وأيضاً لأنه لو كان يقوم بنفسه لصح أنه يا ويكلف وهو ليس كذلك^(٥). ولذلك قال ابن سينا: «فهو غريزة لا يعرف إلا بفعاله القلب والوارح... لا يقدر أن يصفه بسمية، ولا بطول، ولا بعرض، ولا طعم، ولا شم»^(٦).

فإن يكن جوهرًا فمحله القلب قول الأكثرين، قال القرطبي: «القلب قد يعبر عنه بالفؤاد والصدر... وقد يعبر به عن العقل... لأنّ القلب محل العقل قول الأكثرين، والفؤاد محل القلب، والصدر محل الفؤاد»^(٧)، وقيل: لمه الدماغ^(٨)، وإنما يجري هذا الخلاف في حاليّن:

١ - فيما إذا قيل: العقل جوهر، وإلا فمحله القلب بالاتفاق؛ لأنه محل العلوم بأنواعها.

٢ - العقل الغريزي، فأما التجري فمحله القلب بالاتفاق^(٩).

ومادام العقل مشتركاً بتلك المعاني فالذي يري عليه هذا البحث أن العقل: هو القوة الإدركة للعلوم

(١) البحر الريطي: الأصول: ٦٨/١. وانظر: أدب الدنيا والدين: ص ٨، ١١.

(٢) الكلبيات: ص ٦١٩، ومثله: التعريفات: ١٩٧/١، ١٩٨.

(٣) انظر: الفروق اللغوية: ص ٣٦٦، ٣٦٧، التعريفات: ١٩٧/١.

(٤) انظر: جامع لأحكام القرآن: ٣٧٠/١.

(٥) انظر: السابق: ٣٧٠/١. وانظر: التلخيص: الأصول: ١١١/١، الواضح: ٢٢/١. وانظر: أدب الدنيا والدين: ص ٨.

(٦) مائية العقل: ص ٢٠٤.

(٧) جامع لأحكام القرآن: ١٨٩/١، وانظر: مفاتيح الغيب: ١٤٣/٢٤. وهو قول الشافعية وابن أبي عمير والأطباء، وهو منقول عن مالك، انظر: الواضح: ٢٧/١،

البحر الريطي: الأصول: ٨٨/١، ٨٩، شرح الكوكب المنير: ٨٣/١-٨٥، التحبير: شرح التحرير: ٢٦٢/١-٢٦٤.

(٨) وهو قول ابن سينا، واشتهر عن أبي علي بن سينا، واختاره الطوسي، وهو قول الفلاسفة، انظر: مفاتيح الغيب: ١٤٣/٢٤، ١٤٤، وناقشه الرازي، البحر الريطي

الأصول: ٨٩/١، التحبير: شرح التحرير: ٢٦٤/١، ٢٦٥.

(٩) انظر: أدب الدنيا والدين: ص ١٠. وانظر: البحر الريطي: الأصول: ٨٩/١.

الإنسان. وهذا بصرف النظر عن مكانه، وهذه القوة الإدركة فيها علوم ضرورية مركوزة فيها وأحكامها قطعية، وفيها أيضاً علوم مكتسبة صلها بالنظر استناداً إلى تلك الضروريات الأولية، وقد يكون ما صلّه قطعياً، وقد يكون ظنياً تبعاً للمقدمات التي صلها تلك المعلومات.

المطلب الثاني: مكانة العقل.

إن للعقل الشريعة الإسلامية مكانة مرموقة، وأية كبرية تظهر الأمور الآتية:
 أولاً: دعوة الإسلام الإنسان إلى استعمال العقل ميدان الدعوة إلى الإيمان بالله وأودينه، وذلك من خلال الدعوة إلى التفكير والتدبر فيما يأتي^(١):

١- القرآن الكر : قال أ : كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرُوا أُولُو الْأَلْبَابِ [ص: ٢٩]، وقال:
 أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفَرِيقَاتِ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا [مد: ٢٤].

٢- لموفات أ : قال أ : أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِآلْحَقٍّ وَلَجَلٍ مُسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَائِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ [الروم: ٨]، ومثل هذا كثير جداً.
 ٣- عاقبة الأمم الكذبة للرسول، الكافرة بدعوته: قال أ : قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ [الأنعام: ١١]، وغرها كثير^(٢).

فهذه دعوات واضحة إلى إعمال العقل، وكم من آية ختمت بـ "لقوم يعقلون"، "أفلا يعقلون"، "لعلكم تعقلون"، "أفلا تعقلون"، "لعلهم يتفكرون"، "لعلكم تتفكرون"، "لقوم يتفكرون"، "أفلا تتفكرون"، "لقوم يفقهون"، "لعلهم يفقهون".

ثانياً: نعى أ على من عطل عقله فلم يتفكر فيه، حتى عد أولئك أضل من الأنعام التي لا عقل لها أصلاً:
 وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ [الأعراف: ١٧٩].

ثالثاً: أعلى شأن العلم وأهله فإن العلم غاية مث العقل وغداؤه، فبين التلويح إلى كيم أن البون شاسع به العلماء وغهم، قال أ : قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ [الزمر: ٩]، فقد رفعهم إلى درجات أعلى غهم: يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ [إدلة: ١١]، وهم وحدهم بشون ربهم ما أوتوا من العلم كما قال - : إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ [فاطر: ٢٨]، وقرن إلى - شهادة

(١) انظر: منهج الدراسة العقلية الحديثة النفس : لفهد الرومي: ٢٧، ٢٦/١.

(٢) انظر: [يوسف: ١٠٩]، [فاطر: ٤٤]، [مد: ١٠].

بشهادته وشهادته ملائكته: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالنُّقُطِ [آل عمران: ١٨]^(١)، وكتب السنة ملأى بالأحاديث التي على العلم، وتبين فضل أهله.

رابعاً: نعى على من يتبع غيره على ما طأ الاعتقاد وغيره من غير نظر ولا تفكير، كما فعل المشركون^(٢):
 قَالَ - : وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ لَيَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ [البقرة: ١٧٠]، ودعا إلى التثبت كل قضية، وألا يتبع آراء ما يعلم: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا [الإسراء: ٣٦].

خامساً: ويكره العقل على الإيمان بل ترك له حرية الاختيار^(٣): قَالَ أ : لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ [البقرة: ٢٥٦].

سادساً: وربط التكاليف الشرعية بالعقل: فاقصود من التكليف قق امثال الكلف با طاب اتضمن للأوامر والنواهي، وهذا يستلزم أن يكون الكلف فاعلاً للخطاب، قادراً على إدراك مضمونه؛ ليعمل به، وإذا كان العقل مناط التكليف، فلا يطالب به إلا العقلاء، وامتنع تكليف من لا يعقل: كما ماد، والبهائم، والنون، والص الذي لا يز أصلاً، قال صدر الشريعة: «باب الكوم عليه، ولا بد من أهليته للحكم، وهي لا تثبت إلا بالعقل»^(٤)، والعقل اقصود هو العقل الغريزي الذي يكن الإنسان من فهم ا طاب^(٥).

سابعاً: دعا العقل إلى استنباط الأحكام الشرعية للقضايا التي لا نص فيها، بقياسها على القضايا التي فيها نص وتشارك معها العلة، وذلك بالاجتهاد لاستنباط علل الأحكام انصوصة التحقق من وجودها القضايا التي لا نص فيها، وهذا كله إعمال للعقل، ورفع لشأنه^(٦).

ثامناً: حفظ العقل من مقاصد الشريعة المس الكلية، ولذلك حرم الإسلام كل ما يؤثر العقل من افسادات اعنوية وامادية: كاسكرات، ومنها امر الى قال أ : فيها: يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ [المائدة: ٩٠]، إ غيرها من افسادات^(٧).

(١) انظر: منهج ادرسة العقلية النفس : ٣٠/١.

(٢) انظر: السابق: ٢٩/١.

(٣) انظر: السابق: ٢٨/١.

(٤) التنقيح: ٣٢٧/٢، وانظر: التلخيص الأصول: ١٣٥/١، ١٣٦، روضة الناظر: ص ٤٧، شرح الروضة: ١٨٠/١، ١٨١، التوضيح: ٣٢٧/٢، التلويح: ٣٢٧/٢. وانظر: البحر ايط النفس : ٢٥٢/٤، الباب: ٥١١/٨، روح اعا : ١٩١/١.

(٥) انظر: أدب الدنيا والدين: ص ٨، ١١، البحر ايط الأصول: ٦٨/١.

(٦) انظر: منهج ادرسة العقلية النفس : ٣٠/١.

(٧) انظر: السابق: ٣١/١، العقل: للدوسي: ص ٢٩٧-٣٧٧.

هذه لمة من الأمور الـ تدلّ على مكانة العقل الشريعة^(١)، أضف إليها أنه ليس معيّنًا على تفسـ النصوص فحسب، بل قد يفيد القطع تفسـ ها كما سيأ ، وبـ يدي ذلك نبين حدود العقل التفسـ وأقسام أحكامه.

المطلب الثالث: حدود العقل في التفسير، وأحكامه.

أولاً: حدود العقل في التفسير:

إنّ العقل هو دليل إثبات الشرع أصلاً من خلال حكمه بصدق الرسول دعوى الرسالة وما جاء به من الشرع التـ يلـ اكيم، قال الغزالي يوصي الناظر: «أن لا يكذب برهان العقل أصلاً؛ فإنّ العقل لا يكذب، فلو كذب العقل، فلعلّه كذب إثبات الشرع؛ إذ به عرفنا الشرع، فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية الزكي الكاذب؟ والشرع شاهد بالتفاصيل، والعقل مزكي الشرع»^(٢).

وبعد ذلك فالعقل يتلقّى الأحكام من الشرع وحسب، ولا سلطان له إنشاء الأحكام والتوجيهات، قال الغزالي: «بل العقل يدلّ على صدق الذـ ، يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقّى من الذـ بالقبول ما يقول واليوم الآخر لا يستقل العقل بدركه، ولا يقضي أيضاً باستحالته»^(٣).

وميدان عمل العقل حينئذ هو فهم نصوص الشريعة وإدراك مراميها، وأحكامها من أجل الالتزام بها، قال الزركشي: «فأراد به أن العقل مدرك للحكم، لا أنه حاكم»^(٤)، فالعقل إذن لا قدرة له على معرفة الحكم الشرعي دون نص الشرع عليه، وعمله فهم النصوص، لكنه فهمها له حدود:

١- فهو لا يدرك حقيقة الغيبات.

٢- ولا يدرك الحلات التي تاج ببيانها نص من الشارع الكتاب والسنة: كيفية الصلاة، والصيام، والحج، ومقادير الزكاة والكفارات، وغيرها من اصطلاحات الشرعية.

٣- ولا يستقلّ بتفسـ النصوص انشأة على رأي افوض ، ولا يقطع به على رأي أوّل .

٤- ولا سبيل إلى معرفة ابهمات، ولا أسباب النزول؛ لأنّ سبيلها الرواية وحسب.

ويكون ميدان عمل العقل في تفسير النصوص ما يأتي:

١- تلقّي النصوص القطعية كما هي.

(١) انظر: معاني القول والرد: ص ٢٣٣-٢٣٧.

(٢) قانون التأويل: للغزالي، ضمن "مجموعة رسائل الإمام الغزالي": ص ٥٨٢، ٥٨٣، وانظر مثله: أساس التقديس: ص ١٣٠، المقاصد: ١٨٢/١، شرح المقاصد: ٥٤/١. وانظر: أصل: ص ١٤٢، اعتمد: ٣٢٧/٢، الواضح: ٦٤/١.

(٣) استصفي: ١٤/١، وانظر: اعتمد: ٣٢٨/٢، ٣٢٩، الواضح: ٦٥/١، ٦٦.

(٤) البحر الريطاني: ١٤٧/١، ١٤٨.

٢- إثبات معا الطّواهر كما هي، أو البحث عن تأويل لها إذا تعارضت مع مثلها، أو مع قطعي من الشرع أو العقل، وذلك من خلال البحث الأدلة والقرائن الصارفة.

٣- بيان النصوص الملة التي يمكن فهمها جرد النظر.

٤- بيان ما لا يمكن فهمه من الملات جرد العقل من خلال النظر الأدلة والقرائن البينة.

و أثناء بحث العقل عن تفهيم النصوص الملة قد يكون تفهيمها قطعياً، وقد يكون ظنياً، وذلك تبعاً لقطعية الحكم العقلي البين وظيفته، وهذا يستلزم بيان أقسام الحكم العقلي.

ثانياً: أحكام العقل من حيث القطع والظن:

إن أحكام العقول تنقسم إلى قسمين: قطعية، وظنية، قال أبو حنيفة: «اعلم أن الدلالة تنقسم إلى عقلي وعلمي؛ فأما العقلي فينقسم إلى ما يقتضي القطع وإلى ما لا يقتضيه؛ فأما ما يقتضي القطع: فنحو الأدلة أصول العقائد، وأما ما لا يقتضي القطع ويتشبه فيه بشواهد العقل: فنحو تقويم القومات، وحصر مبالغ النفقات المترتبة على مقادير الحاجات»^(١).

والقطعي نوعان: ضروري لا تاج في نظر، ونظري تاج في مقدمات قطعية^(٢).

وقال الزركشي: «وقضايا العقول ضربان: ما علم بضرورة العقل؛ وهو الملة لا يجوز أن يكون على خلاف ما هو به: كالتوحيد، فيوجب العلم الضروري... وما علم بدليل العقل؛ وهو الملة لا يجوز أن يكون على خلاف ما هو به كآحاد الأنبياء إذا ادعى النبوة، فيوجب علم الاستدلال، ولا يوجب علم الاضطرار؛ ودوته عن دليل العقل، لا عن ضرورته»^(٣).

وينبني على ذلك أن أحكام العقل قد تتفاوت على تفصيل: فأحكام العقل الغريزي الذي يتعلق به التكليف قطعية ضرورية، فلا يتفاوت فيها العقلاء، وأما أحكام العقل المكتسب فيتفاوتون فيها؛ لأنها تتوقف على النظر، وهذا تلف فيه الناس قوة وضعفاً، وعلى هذا ملأ الخلاف تفاوت العقول، قال الزركشي: «والتحقيق أنه إن أريد الغريزي فلا يتفاوت، أو التجري فلا شك في تفاوته»^(٤).

ومثال الأحكام القطعية: استحالة استحالات العقلية: كاستحالة الدور، وتسلسل العلل الغائية، واصلها، وكونها كمن كلفه، واستحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وذلك، ووجوب الواجبات العقلية: كقانون السببية: فإن السبب لا بد له من سبب.

(١) التلخيص الأصول: ١٣٢/١، ١٣٣.

(٢) انظر: شرح الروضة: ١٧٢/١-١٧٤.

(٣) البحر المحيط: الأصول: ٤٠/١.

(٤) السابق: ٨٨/١، وانظر: التلخيص الأصول: ١١٤/١، شرح الكوكب المنير: ٨٥-٨٧، التحبش: شرح التحرير: ٢٦٨/١.

وهذه الأحكام العقلية القطعية هي ابادئ الذهنية الأو ، ال اتفق عليها العقلاء كلهم، وانبت عليها معارف البشرية كلها، وأوليتها ليست زمانية وجودية، بل رتبة؛ إذ هي أعلى اعلومات وأها^(١). وهذه الأحكام العقلية مطلقة^(٢)؛ فاستحيل لا كن وجوده ولا يتصور، والواجب لا كن عدمه ولا يتصور^(٣).

وعلى هذا فالأحكام العقلية من حيث قبوا للوجود والعدم ثلاثة أنواع، قال الشنقيطي: «وايضاح مسألة اكم العقلي أنه عند هور النظار ثلاثة أقسام: الأول: الواجب عقلاً؛ الثا : استحيل عقلاً؛ الثالث: اائر عقلاً... فإن كان العقل يقبل وجوده دون عدمه فهو الواجب عقلاً؛ وذلك كوجود ا تعا متصفاً بصفات الكمال وا لال... وأما إن كان يقبل عدمه دون وجوده، فهو استحيل عقلاً؛ كشربك ا _ عن ذلك علواً كـ أ... وأما إن كان العقل يقبل وجوده وعدمه معاً، فهو اائر العقلي، ويقال له اائر الذّا : وذلك كما ان أ مبي^(٤).

وهنا ينبغي التفريق ب استحيل والواجب العادة والعرف، واستحيل والواجب حكم العقل، فالواجبات العقلية لا تنعدم ال، واستحيلات العقلية لا توجد ال، لاف العادية. وعلى هذا، فالتفس القطعي استفاد من قرينة العقل هو التفس استند إ مقدمات من الأحكام العقلية القطعية، وأهم وجوه صرف الظواهر القرآنية عن معانيها ا تبادل.

المطلب الرابع: المصروف عن ظاهره قطعاً بدلالة العقل.

وهي النصوص ال يترتب على ظاهرها مستحيل عقلي يوجب تأويلها بصرفها عن معناها ا تبادل إ مع ازي يتفق مع حكم العقل القطعي، قال الغزا : «وأمر الظواهر هين؛ فإن تأويلها كن، وال هان القاطع لا يدرأ بالظواهر، بل يسلط على تأويل الظواهر، كما ظواهر الآيات انتشاة حق ا _ «^(٥).

وقال الرازي: «اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، وجدنا أدلة نقليّة يشعر ظاهرها لاف ذلك، فهناك لا لموا ال من أحد أمور أربعة: إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين وهو ال. وإما أن يبطل، فيلزم تكذيب النقيضين وهو ال. وإما أن يصدق الظواهر النقليّة، ويكذب الظواهر العقلية وذلك باطل؛ لأنه لا كننا أن نعرف صحة الظواهر النقليّة إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة اعجزة على صدق الرسول < ، وظهور اعجزات على مد < ، ولو جوزنا القدح الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غ مقبول القول، ولو كان كذلك رج أن يكون مقبول القول هذه الأصول، وإذا ثبت هذه

(١) انظر: موقف العقل والعلم والعاء من رب العاء وعباده ارسلا : مصطفى ص ي: ٣٢٦/٢، ٣٢٧، معاء القول والرد: ص ٢٤٤.

(٢) انظر: معاء القول والرد: ص ٢٤٣، ٢٤٤.

(٣) انظر: السابق: ص ٢٦١، ٢٦٢.

(٤) أضواء البيان: ٢٣٢/٦.

(٥) معارج القدس مدراج معرفة النفس: للغزا : ص ١١٢.

الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كوا م مفيدة، فثبت أن القدرح العقل لتصحيح النقل يفضي إ القدرح العقل والنقل معاً، وإنه باطل. وّا بطلت الأقسام الأربعة، يبق إلّا أن يقطع قنضى الدلائل العقلية القاطعة بأنّ هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غ صحيحة، أو يقال إنها صحيحة إلا أن اراد منها غ طواهرها،^(١) إن جوزنا التأويل واشتغلنا على سبيل التبع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن ز التأويل فوضنا العلم إ إ ا تعا . فهذا هو القانون الكلّي ارجوع إليه يع انشآت^(٢).

و ذا يعلم أنّ الداعي إ هذا التأويل تصديق مقتضى العقل القطعي؛ لنلّا يكذب وينقض، فيعود بالنقض على أصل ثبوت القرآن الكر ؛ لأنه إنما ثبت بأدلة العقل كما ب الغزا وغ ه^(٣). قال الزركشي: «لا وز تعارض آي القرآن والآثار وما توجيه أدلة العقل»^(٤).

لكن ابن تيمية ومن تبعه اعترض على الغزا والرازي تقد العقل على النقل، ووجه الاعتراض أنه يستحيل التعارض ب العقل والنقل أصلاً؛ لأنّ العلوم لا تتناقض؛ إذا يستحيل ارتفاعهما، واجتماعهما، كما يستحيل تقد العقل؛ إذ لو بطل السمع بعد أن دلّت أحكام العقل على صحته، بطل العقل أيضاً؛ لأنه حكم بصحة السمع الذي بطل^(٥).

وهذا الاعتراض مب على توهم أنّ كلام الغزا والرازي تعارض العقل القطعي مع النقل القطعي ثبوتاً ودلالة، لكن ما حرراه هو تعارض قطعي العقل مع ظاهر النقل ا تمل للتأويل، وشتان ب الأمرين، فهذا لا تلف فيه اثنان، وأما القطعيات فلا تتعارض أصلاً، مقتضى تقد النقل على العقل هو تأويل النقل وليس رده ليقال: إنه كذب النقل، ولذلك فقد اعترف ابن تيمية ا انتقد به الغزا والرازي، فقال: «إذا قيل: تعارض دليلان سواء كانا عيين أو عقليين أو أحد ا عياً والآخر عقلياً، فالواجب أن يقال: لا لو إما أن يكونا قطعيين؛ أو يكونا ظنيين؛ وإما أن يكونا أحد ا قطعيّاً والآخر ظنيّاً؛ فأما القطعيان فلا وز تعارضهما، سواء كانا عقليين أو عيين أو أحد ا عقليّاً والآخر عياً وهذا متفق عليه ب العقلاء... وإن كان أحد الدليّين ا تعارضين قطعيّاً دون الآخر، فإنه ب تقد ه باتفاق العقلاء سواء كان هو السمعى أو العقلي... وإذا قُدر أن يتعارض قطعي وطني ينزع عافلُ تقد القطعي...»

(١) أساس التقديس: ص ١٣٠، وانظر: فصل اقال فيما ب ا كمة والشرعية من الاتصال: لابن رشد الفيلسوف: ص ٣٢، ادخل إ دراسة علم الكلام: ص ١٦٩. وانظر: ا عتمد: ١٥٣/٢. وانظر: نظم الدرر: ٨٤/١. وانظر: معاي القبول والرد: ص ٢٨٩.

(٢) انظر: قانون التأويل: للغزا (ضمن مجموعة رسائله): ص ٥٨٢، ٥٨٣، قانون التأويل: لابن العر : ص ٣٥١، اقاصد: ١٨٢/١، شرح اقاصد: ٥٤/١. وانظر: ا صل: ص ١٤٢، ا عتمد: ٣٢٧/٢، الواضح: ٦٤/١. وانظر: معاي القبول والرد: ص ٢٨٤، ٢٨٥.

(٣) ا هان علوم القرآن: ٥١/٢، وعزاه إ أ بكر الباقلا ، وانظر: الإتيقان: ٨١/٣.

(٤) انظر: درء التعارض: ٤/١، ٥، شرح العقيدة الطحاوية: لابن أ العز: ص ٢٢٧، ٢٢٨، إثار ا قى على ا لى ردا لافات إ اذهب ا ق من أصول التوحيد: مد بن إبراهيم ا س : ص ١١٧، ١١٨، وعزا ذلك إ ابن تيمية، وابن دقيق العيد، والزركشي، ادخل إ دراسة علم الكلام: ص ١٦٩، ١٧٠.

التاجر، فيكون ذلك الإسناد من باب ا از العقلي بإسناد الشيء إ سببه؛ لأنّ التجارة سبب الربح^(١)، وقال ابن عاشور: «وإنما أسند الربح إ التجارة ح نفي عنها؛ لأنّ الربح س كان مسبباً عن التجارة، وكان الربح هو التاجر صح إسناده للتجارة؛ لأنها سببه، فهو از عقلي»^(٢).

٢- قوله أ : وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا [الأنفال: ٢]، فقد أسند زيادة الإيمان إ الآيات مع أنّ العقل يقضي بأنها بذا لا تزيد، وإنما هي سبب فيه، فيكون إضافة زيادة الإيمان إليها ازاً، من باب إسناد الشيء إ سببه، والزيادة إنما هي فعل أ^(٣)، أو أنّ الفاعل غ معروف، فليس من الضرورة أن يكون الملاحظ فيه أنّ الفاعل الأحوال هو أ ، وإنما الملاحظ هو الفاعل الذي ينسب الفعل إليه الاستعمال، كما قال ابن عاشور: «فإنه س يعرف الفاعل ا قيقى لزيادة الإيمان؛ إذ تلك الزيادة كيفية نفسية عارضة لليق ، لا يعرف فاعل انقداحها العقل، وغاية ما يعرف أن يقال: ازداد إ ان فلان، أو ازداد فلان إ اناً، بطريق ما يدل على اطاوعة، ولا التفات الاستعمال إ أنّ ا هو خالق الأحوال كلها؛ إذ ليس ذلك مع الفاعل ا قيقى العرف، ولو لوحظ ذلك ينقسم الكلام إ حقيقة و از عقليين، وإنما الفاعل ا قيقى هو من يأ بالفعل ويصنعه كالكاتب للكتابة والضارب بالسيف للقتل»^(٤).

٣- قوله - : وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا [الزلزلة: ٢]، ومثله قوله: وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَخَلَّتْ [الانشقاق: ٤]، أسند الإلقاء والإخراج إ الأرض وهو أ حقيقة؛ لأنّ الأرض ظرف للمخرج منها^(٥)، ومثله إسناد الإنبات إ الأرض من مثل قوله أ : سُبْحَنَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ [يس: ٣٦]^(٦).

٤- قوله - : وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَايِزٌ [النحل: ٩]، وصف السبيل با ئئر از عقلي؛ لأنّ السبيل لا توصف ور ولا عدل، وإنما ا ئئر سالكها^(٧).

فقرينة العقل هذه الأمثلة صرفت التركيب عن ظاهره ا فيد لإسناد لفظ إ لفظ، بإسناده إ غ ه، وهذا

(١) انظر: ال هان علوم القرآن: ٢٥٧/٢.

(٢) التحرير والتنوير: ٣٠٠/١، وانظر: الوجيز: ٩٣/١، زر الوجيز: ٩٨/١، زاد المس : ٣٨/١، مفاتيح الغيب: ٦٦/٢، ا مع لأحكام القرآن: ٢١١/١، أنوار الل يل: ١٨١/١، مدارك الل يل: ٥٧/١، التسهيل: ٥٤/١، البحر ا يط النفس : ٢٠٥/١، ر العلوم: ٥٥/١، اللباب: ٣٦٨/١، إرشاد العقل السليم: ٤٩/١، السراج ا ن : ٣٦/١، روح اعا : ١٦٢/١.

(٣) انظر: ال هان علوم القرآن: ٢٥٦/٢، الإيقان: ٩٧/٣. وانظر: التحرير والتنوير: ٢٥٧/٩. وانظر: الإاج: ٢٩٣/١، التحب شرح التحرير: ٤٤٧/١، شرح الكوكب ا ن : ١٨٥/١.

(٤) التحرير والتنوير: ٢٥٧/٩.

(٥) انظر: ال هان علوم القرآن: ٢٥٧/٢. وانظر: أنوار الل يل: ٢٤١/١، روح البيان: ٣٧٦/١٠. وانظر: شرح الروضة: ٥٣٥/١، الإاج: ٢٩٤/١، التحب شرح التحرير: ٤٤٧/١.

(٦) انظر: شرح الروضة: ٥٣٦/١.

(٧) انظر: التحرير والتنوير: ١١٣/١٤.

من التفسد القطعي؛ لقطعية الأحكام العقلية الصارفة لذلك الظاهر.

ثانياً: دلالة الاقتضاء:

وهي دلالة اللفظ على تقدير مضمير يتوقف عليه صحة الكلام عقلاً أو شرعاً، أو تدعو إليه ضرورة صدق التكلم^(١).

١ - مثلوا ما دعت إليه ضرورة إثبات حكم الشرعي بقوله أ : وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ [البقرة: ١٨٥]. والتقدير: فأفطر؛ فعليه صوم عدة من أيام آخر.

وكذلك قوله - : فَقُلْنَا أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا [البقرة: ٦٠]، والتقدير: فضربه؛ فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا؛ إذ الضرب سبب الانفجار.

وقوله - : فَقُلْنَا أَذْهَبَا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَدَمْزَلُهُمْ نَدْمِيرًا [الفرقان: ٣٦]، والتقدير: فذهبا؛ فذهبا القوم؛ فكذبوا؛ فاستحقوا التدمر؛ فدمرناهم^(٢).

٢ - ومثلوا ما دللت عليه قرينة العقل بقوله - : حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَتُكُمْ... [النساء: ٢٣]، فإن العقل يدل إضافة التحريم إلى الأعيان؛ فيجب إضمار ما يصح أن يتعلّق به التحريم، وهو النكاح، والتقدير: حرم عليكم نكاح أمهاتكم.

وقوله - : وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا [يوسف: ٨٢]، فالسؤال لا يصح عقلاً أن يوجه إلّا إلى من يصح منه إواب، ولا يصح ذلك من القرية؛ لأنها إدران والأبنية، فيقدر ما يصحح الكلام عقلاً، فيقال: واسأل أهل القرية^(٣).

والأول يرجع إلى الثبوت؛ فإثبات حكم الشرعي بتقدير ذلك إضمير، أمر اقتضاه ضرورة العقل؛ فهو كم أنه لا مع للكلام دون تقدير ذلك إضمير، كما أن ما تقتضيه ضرورة العقل هو إقيقة من باب إاز العقلي؛ لأن فيه إسناده اللفظ إلى غ ما هو مسند له الظاهر؛ فإسناده السؤال إلى القرية غ مراد، وإنما هو لأهلها، وكذلك إسناده التحريم للأعيان فإنه غ مراد؛ لأنه مستحيل عقلاً، وإنما هو مسند إلى نكاحهن، وهذا هو إاز العقلي عنه؛ فإن فيه ظاهراً هو إسناده لفظ إلى لفظ ظاهر، والعقل قرينة يدل ذلك الإسناد، فيسند اللفظ حينئذ إلى مضمير يصحح الكلام، ولذلك فقد ذكره أقسام إاز، وذكروا أمثله أمثلة للمجاز التركيب، وقد عده القراء من إاز المركب^(٤). وقال الطبري: «التجوز بالنقص: وقوله لأ: وَسَلِّ الْقَرْيَةَ [يوسف: ٨٢]؛ أي أهل القرية»^(٥).

(١) انظر: الإحكام: للآمدي: ٨١/٣، ٨٢، شرح الروضة: ٧٠٩/٢، ٧١٠، البحر ايط: الأصول: ٦/٤.

(٢) انظر هذه الأمثلة: شرح الروضة: ٧١٠/٢.

(٣) أصول السرخسي: ٢٥١/١، الإحكام: للآمدي: ٨٢/٣، شرح الروضة: ٧١٠/٢، ٧١١، البحر ايط: الأصول: ٥/٤، ٦، إجابة السائل: ص ٢٣٥.

(٤) انظر: الفروق: ٣١٦/١.

(٥) شرح الروضة: ٥١٢/١، وانظر: التبصرة: ص ١٧٨، الإيجاز: ٣٠٦/١، التحبير: شرح التحرير: ٤٣٣/١. وانظر: إلهان علوم القرآن:

وسواءً كان هذا من دلالة انطوق أو افهوم فإنه تفسد قطعي للفظ؛ لأنه مبني على مقدمات عقلية قطعية؛
فإراد سؤال أهل القرية قطعاً، ورنكاح الأمهات قطعاً^(١).

قال الزركشي: «وربما هو نص: كقولنا: امرأته، والتحرر لا يتعلق بما مر حقيقة، كقوله - :
وَالْحَفِظَتِ [الأحزاب: ٣٥]، بعد قوله: وَالْحَفِظَتِ فُرُوجَهُمْ [الأحزاب: ٣٥]، از حفظ الفرج على
الصوم، وهو نص مقصوده»^(٢).

ثالثاً: كل نص يترتب على ظاهره مستحيل عقلي:

١- ومن ذلك وصف الكافر جهنم بأنه ليس حياً ولا ميتاً من قوله أ : إِنَّهُ مَن يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا
يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى [طه: ٧٤]، وقوله عن الأشقي: الَّذِي صَلَّى النَّارَ الْكَثْرَى ﴿١٢﴾ ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى [الأعلى: ١٢، ١٣]،
فإياة واثوت نقيضان لا يرتفعان معاً، ولا تمعان معاً، فكيف رفعاً معاً الآية؟ قال ابن عاتل: «فإن قيل:
هذه الآية تقتضي أن حالة إياة واثوت، وذلك غم معقول»^(٣)، وإواب: أنه ليس المقصود الأصل
إياة وحقيقة اثوت، بل إيراد أنهم لا يكونون حياة طيبة تنفعهم، ولا وتون موتاً يسترون فيه، فهم أحياء حياة
عذاب مستمر، ولذلك تقول العرب للمبتلى ببلاء شديد: لا هو حي، ولا هو ميت، وهذا كقوله أ : وَالَّذِينَ
كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا [فاطر: ٣٦]، قال ابن جزي: «أي لا وت
فيستريح، ولا إياة هنيئة»^(٤).

٢- قال أ : أَجَلَ لَكُمْ يَسَاءَ الْبَاسِ أَلَمِ الْأَقْرَبُ إِلَىٰ نَسَائِكُمْ هُنَّ لَبَاسُكُمْ وَأَنْتُمْ لَبَاسٌ لَهُنَّ [البقرة: ١٨٧]، فقوله:
هُنَّ لَبَاسُكُمْ وَأَنْتُمْ لَبَاسٌ لَهُنَّ، مصروف عن ظاهره قطعاً؛ لأن العقل يله؛ إذ كيف يكون أحد الزوجين لباساً
للآخر حقيقة كسائر اللباس؟ ولكن اعلم أازي تمل لوجه:

الأول: أن كلاهما يعانق الآخر، فيلصق جسمه سمة، فيكون كاللباس الذي يلصق سمة لابس.
الثاني: أن كل واحد منهما يستتر صاحبه عما لا يليق، حيث يعفه عن الفاحشة، كما أن اللباس يستتر سوءة لابس.
الثالث: أن الرجل يص نفسه بزوجه، وصه نفسها به كما اللباس تص بلباسه، الرابع: أن كلاهما يستتر

٢٨١/٢، وذكره مثلاً للمجاز.

(١) انظر: البحر ايط : الأصول: ٥/٤.

(٢) السابق: ١٨٠/٢.

(٣) اللباب: ٢٨٤/٢٠.

(٤) التسهيل: ٥٦٤/٢، وانظر: النكت والعيون: ٢٥٤/٦، الوجيز: ١١٩٥/٢، معالذيل: ٤٠٢/٢، مفاتيح الغيب: ١٣٣/٣١، البحر ايط

التفس: ٢٤٤/٦، اللباب: ٢٨٤/٢٠، السراج المنير: ٥٩٩/٤.

بالآخر عن كل افساد ال تكون البيت الذي لا زوجة فيه، ولا زوج فيه، كما أن اللباس يستر صاحبه عن اضرار: كالمرواغ، اما مس: أن اللباس هو السكن كما يسمى الليل لباساً؛ أي سكتاً^(١).

قال البيضاوي: «استئناف يبين سبب الإحلال، وهو قلة الص عنهن، وصعوبة اجتناب لكثرة الخلطة، وشدة الملابس، وما كان الرجل واردة يعتقان، ويشتمل كل منهما على صاحبه شبه باللباس... أو لأن كل واحد منهما يستر حال صاحبه، ونه من الفجور»^(٢)، وعلى أي حال، فهو لاز وإن اختلف وجهه، قال أبو حيان: «اللباس، أصله الثوب، يستعمل المرأة»^(٣)، وقال ابن عاشور: «ف قوله تعا: هُنَّ لِيَاسُكُنْكُمْ، [البقرة: ١٨٧]، استعارته امع شدة الاتصال حينئذ، وهي استعارته أحيائها القرآن، لأن العرب كانت اعتدله قوله: لابس الشيء الشيء، إذا اتصل به، لكنهم صيروها خصوص زنة افاعلة حقيقة عرفية، فجاء القرآن فأحيائها وصيرها استعارته أصلية جديدة بعد أن كانت تبعية منسية»^(٤)، ولا مانع من إرادة هذه المعاني؛ فإنها من وجوه الشبه الزوجين واللباس، ولا تنا بينها.

٣- قوله أ: وَإِذَا أَنْزَلْتَ سُورَةً أَنْ آمِنُوا بِاللَّهِ يَتَّبِعُهَا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ [النساء: ١٣٦]، كلما يأمر المؤمن أن يؤمنوا بأ، وإذا مل على ظاهره استلزم الّا عقلياً، وهو صيل ااصل؛ فإن الإمان حاصل منهم، فكيف يطالبون بتحصيله؟ قال الرازي: «اعلم أن ظاهر قوله تعا... مشعر بأنه أمر بتحصيل ااصل، ولا شك أنه ال»^(٥).

ويجاب عنه بوجه: إما أنه من العام الذي أريد به اصوص، وهو لاز قطعاً، على أن يكون اخطاب به أهل الكتاب الذين آمنوا بالتوراة أن يؤمنوا بالقرآن، أو انافقون الذين آمنوا بلسانهم أن يؤمنوا بقلوبهم، أو يؤمنون اقلدون أن يؤمنوا بالاستدلال، أو يؤمنون بسب الأدلة الإلهية أن يؤمنوا بسب الأدلة التفصيلية، أو يكون ذلك من باب الأمر بالشيء واد الدوام والثبات عليه والاستزادة منه^(٦).

(١) انظر: أحكام القرآن: للجصاص: ٢٨٢/١، أحكام القرآن: لابن العر: ١٢٨/١، النكت والعيون: ٢٤٤/١، ٢٤٥، معاني القرآن: ٢٠٧/١، الدرر الوجيز: ٤٢٦/٣، ٤٢٧، زاد المس: ١٩١/١، ١٩٢، مفاتيح الغيب: ٩٠/٥، ٩١، امع لأحكام القرآن: ٣١٦/٢، ٣١٧، مدارك القرآن: ١٥٥/١، لباب التأويل: ١٦١/١، البحر ايط: النفس: ٥٥/٢، ٥٦، اللباب: ٣٠٨/٣، ٣٠٩، إرشاد العقل السليم: ٢٠١/١، السراج: ١٤١/١، روح المعاني: ٦٥/٢.

(٢) أنوار القرآن: ٤٦٨/١.

(٣) البحر ايط: النفس: ٥٥/٢.

(٤) التحرير والتنوير: ١٨٢/٢.

(٥) مفاتيح الغيب: ٦٠/١١، نفس ابن كثر: ٣١١/٤، السراج: ٧٢٨/١.

(٦) انظر: الوجيز: ٢٩٥/١، الدرر الوجيز: ١٠٧/٣، زاد المس: ٢٢٤/٢، مفاتيح الغيب: ٦٠/١١، امع لأحكام القرآن: ٤١٥/٥، أنوار القرآن: ٢٦٦/٢، لباب التأويل: ٦١٠/١، نفس ابن كثر: ٣١١/٤، واهرا سان: ٣١٦/٢، العلوم: ٣٧٢/١، اللباب: ٧١/٧، السراج: ٧٢٨/١.

ولا ريب أن هذا از، قال ابن عاشور: «وصيغة الطلب موضوعاً لطلب حصول الأهلية المطلوبة من فعل أو كف، فإذا استعملت طلب الدوام كان استعمالها ازاً»^(١).

المطلب الخامس: من المصروف قطعاً النصوص الموهمة ظاهراً نسبة

مستحيل إلى الله أو رسوله.

أولاً: النصوص التي يوهم ظاهراً نسبة مستحيل إلى الله أ :

١ - ومن ذلك: النصوص الموهمة تشبيه الله أ بخلقه [آيات الصفات]:

فقد تقدم أنها من التشابه، فامهور يفوضون العلم معناها إ أ ، والأشاعة وعامة التكلم يؤولو أ، لكن أ ميع متفقون على أن ظواهرها غ مرادة قطعاً، فيجب صرفها عن تلك الظواهر.

قال الغزالي يشرح مذهب السلف التشابات: «حقيقة مذهب السلف - وهو أ ق عندنا - أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام أ لمق ب عليه فيه سبعة أمور: التقديس، التصديق، اعتراف بالعجز، السكوت، الإمساك، الكف، التسليم لأهل المعرفة، أما التقديس: فأع به تيه الرب تعا عن أسمية وتوابعها... الوظيفة الأو : التقديس: ومعناه أنه إذا ع اليد والإصبع... فعلى العامي وغ العامي أن يتحقق قطعاً وقيناً أن رسول أ < يرد بذلك جسماً هو عضو مركب من م ودم وعظم، وأن ذلك حق أ تعا أ، وهو عنه مقدس، فإن خطر بباله أن أ جسم مركب من أعضائه فهو عابد صنم؛ فإن كل جسم فهو لموق، وعبادة أخلقو كفر، وعبادة الصنم كانت كفراً؛ لأنه لموق، وكان لموقاً؛ لأنه جسم، ومن عبد جسماً فهو كافر بإماع الأئمة السلف منهم وألف»^(٢).

وقال الرازي: «الفصل الرابع تقرير مذهب السلف: حاصل هذا المذهب أن هذه التشابات ب القطع فيها بأن مراد أ تعا منها شيء غ ظواهرها، ب تفويض معناها إ أ تعا ، ولا وز أوض نفس ها، وقال مهور أتكلم : بل ب أوض تأويل تلك التشابات»^(٣).

وسبب هذا العدول هو الفقه هذه الظواهر لقطعي العقل الذي زم باستحالة تشبيه أ أ لمقه كما بين الغزالي النص السابق، وقال ابن أوزي قوله سبحانه وتعا : ﴿وَجَاءَ رُبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]: «أي جاء أمره، وقال أ د بن حنبل: وإ أ صرفه إ ذلك أدلة العقل؛ فإنه لا وز عليه الانتقال»^(٤)، وقال الآكوسي: «مع اعتقاد عدم

(١) التحرير والتنوير: ١٨٩/١.

(٢) إ ام العوام عن علم الكلام: (ضمن موعة رسائل الغزالي): ص ٣٠١، ٣٠٢.

(٣) أساس التقديس: ص ١٣٨. وانظر: نفس ابن كثر: ٣١٩/٦، نظم الدرر: ١٧٣/٢٠، روح المعاني: ٨٧/٣.

(٤) دفع شبه التشبيه بألف التيه: ص ١١٠.

التجسيم والتشبيه؛ لئلا يضاد النقلُ العقلَ»^(١)، إضافةً إلى الآيات الحَكَمية التي تنفي عن الإنسان مشاقه خلقه: كقوله أ: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» [الإخلاص: ٤]، وقوله: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» [الشورى: ١١]^(٢).

وعلى أي حال فلا سبيل إلا تعيد المراد من هذه الآيات بيقين، أما على مذهب السلف فواضح، وأما على مذهب الكَلَف أو الكَلَف، فكذلك، قال الزركشي: «ولا قَطْع؛ [أي الأشعري] بشيء من التأويلات رزاً منه عن ألفه السلف»^(٣)، وقال البقاعي: «أما السلف فيفوضون المراد إلى أستاذاً، وأما الكَلَف فإن كان لذلك ملٌّ واحد عينوه، وإن كان ثم أملٌ سردوها ويعينوا شيئاً منها، مع اعترافهم بأنهم ليسوا على قطع من أن المراد شيء، لا ذكره، وإنما هو شيء يليق بما قام، والعلم عندنا»^(٤).

ومن تلك التأويلات: تأويل "استوى" من قوله - : الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى [طه: ٥]، فقد أولوه ب: استوى، أو عمد إلى خلقه، وقوله أ: فَأَنَّى اللَّهُ بُنِيَ مِنْهُمُ الْقَوَاعِدُ [النحل: ٢٦]، يؤول ب: أتى أمره بنياً من جهة العمد فخرها، أو هو ثيلٌ لإبطال مكرهم بالأنبياء، وقوله أ: وَيَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَاسِدًا [الرعد: ٢٧]؛ أي ذاته، واليد من مثل قوله جل وعلا: يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ [الفتح: ١٠]؛ أي قدرته، ونصرته، وحفظه، ونعمته، وقوله - : بَنَحْشُرَكَ عَلَى مَا قَرَّطْتَ فِي جَنبِ اللَّهِ [الزمر: ٥٦]؛ أي حقاً وأمره، وطاعته، إذ غلب ذلك من الألفاظ أو التشبيه: كالول، والذهاب، والأي، والاعية، والقرب، واليم، والهة. وقد تقدم ذكر هذا كله^(٥).

ومنها الدعوة حقه - ، قال ابن عاشور: «والدعوة: طلب الإقبال، وكثير إطلاقها على طلب الإقبال للنجدة أو للبذل، وذلك متعين فيها إذا أطلقت جانباً؛ لاستحالة الإقبال الحقيقي، فإراد طلب الإغاثة أو النعمة»^(٦). وكذلك وصفه بالواسع، قال ابن عاشور: «و"واسع": من صفات الله، وهو باعاً لازي- لا ماله- لاستحالة اعاد الحقيقي شأنه، ومع هذا الاسم عدم تناهي العلاقات لصفاته ذات التعلق: فهو واسع العلم، واسع الرقة، واسع العطاء، فسعة صفاته تعانها لا حد لتعلقها، فهو أحق بوجودات بوصف واسع؛ لأنه الواسع المطلق»^(٧)، فذلك كله مصروف عن ظاهره قطعاً بدلالة العقل القطعي الذي يؤيده النقل القطعي.

٢- النصوص التي تسند نقصاً إلى الله أ :

(١) روح المعاني: ٨٧/٣. وانظر تلك الأدلة العقلية: أساس التقيديس: ص ٣٥-٦٥.

(٢) انظر: أساس التقيديس: ص ٢٤.

(٣) إلهان علوم القرآن: ٨٥/٥.

(٤) نظم الدرر: ١٧٣/٢٠، وانظر: روح المعاني: ٨٥/٣، ٨٦، التحرير والتنوير: ١٦٧/٣، ١٦٨.

(٥) راجع: ص ١٧٨.

(٦) التحرير والتنوير: ١٠٧/١٣.

(٧) السابق: ٢٨٤/٣.

كالاستهزاء من قوله: **اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ** [البقرة: ١٥]، **وإداع** قوله: **إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَدِيعُهُمْ** [النساء: ١٤٢]، **واكر** قوله: **وَمَكْرُوهٌ وَمَكْرَ اللَّهِ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ** [آل عمران: ٥٤]، **والنسيان** قوله عن المنافق: **نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ** [التوبة: ٦٧].

وكل هذه الطواهر يلها العقل على **أ**، كما يلها النصوص القاطعة التي تبين بعمومها **ه** عن النقائص: كقوله **أ**: **فَسُبْحَنَّ اللَّهَ** [الروم: ١٧]، وكذلك النصوص الخاصة: كقوله **أ**: **وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا** [مر: ٦٤]، وقوله: **لَا يَصِلُ رَبِّي وَلَا يَنْسَى** [طه: ٥٢].

ويؤول **إداع** و**الاستهزاء** بأنه يعاملهم معاملة من يستهزئ **م**، و**كر** **م**، و**دعهم**، أو أنه من باب **إشاكلة اللفظية**، أو أنه **ازيهم** على الاستهزاء و**إداع** و**إكر**^(١)، قال الرازي: «والذي يقرر ذلك أن **أ** تعاد إنما أنزل القرآن سب عرف أهل اللسان وعاد **م**، ألا ترى أنه تعاد قال: **وَهُوَ خَدِيعُهُمْ** [النساء: ١٤٢]، وقال: **وَهُوَ أَهْوَتْ عَلَيْهِ** [الروم: ٢٧]، وقال: **وَمَكْرُوهٌ وَمَكْرَ اللَّهِ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ** [آل عمران: ٥٤]، وقال: **اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ** [البقرة: ١٥]، و**إراد** الكل أنه تعاد يعاملهم معاملة **إداع** و**إكرين** و**إستهزئ**»^(٢).

وكذلك نسيانه **م** يؤول بأنه ترك **ر** تهم كما تركوا أمره^(٣). قال الرازي: «واعلم أن هذا الكلام لا يمكن إجراؤه على ظاهره؛ لأننا لو لمناه على النسيان على الحقيقة، لما استحقوا عليه ذمًا؛ لأن النسيان ليس وسع البشر، وأيضاً فهو حق **أ** تعاد **إل**، فلا بد من التأويل»^(٤).

وقوله **أ**: **إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ** [الأحزاب: ٥٧]، فإن إيصال الأذى حقيقة **إ** **أ** جل جلاله مستحيل، ويؤول **بأ** **م** يفعلون ما يكره من **إعاصي**، أو **أ** **م** يقولون ما صورته أذى: كنسبة الزوجة والولد والشريك إليه، أو على تقدير مضاف: أي يؤذون أوليائه، قال أبو السعود: «إما فعل ما يكرهانه من الكفر وإعاصي **إزأ**؛ لاستحالة حقيقة التأذي حقه تعاد، وقيل **إيذائه** تعاد: هو قول اليهود والنصارى و**إشرك**: **إيد** **إمغلوله**، وثالث ثلاثة، و**إسبيح** **إبن** **إ**، و**إلائكة** **بنات** **إ**، و**الأصنام** **شركاؤه**»^(٥).

وكذلك النصوص التي يفيد ظاهرها أمر **إعصية**؛ فإنه **إل** عقلاً، فتؤول الآيات التي ظاهرها أمر **إعصية**: كقوله **أ** **خطاباً لإبليس**: **وَأَسْتَفْزِزُ مِنْ أَسْطَعَتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ** [الإسراء: ٦٤]^(٦)، ويكون **إراد** من ذلك التهديد،

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٥٨/٢، جامع لأحكام القرآن: ٢٠٧/١، تفسير ابن كثر: ٢٩٢/١، اللباب: ٣٦٤/١.

(٢) أساس التقديس: ص ١١٩، ١٢٠.

(٣) انظر: الوجيز: ٤٧١/١، زاد المسد: ٤٦٧/٣، تفسير ابن كثر: ٣١٦/٦، اللباب: ١٤١/١٠.

(٤) مفاتيح الغيب: ١٠١/١٦، وانظر: اللباب: ١٤١/١٠.

(٥) إرشاد العقل السليم: ١١٤/٧، وانظر: **إ** **الوجيز**: ٣٩٨/٤، أنوار التنزيل: ٣٨٥/٤، لباب التأويل: ٢٧٦/٥، البحر المحيط: **التفسير**: ٢٣٩/٧، اللباب: ٥٨٧/١٥، السراج: ٣٣٨/٣، روح المعاني: ٨٧/٢٢، التحرير والتنوير: ١٠٤/٢٢.

(٦) انظر: التنقيح: ١٣٩/١، ١٤٠، التلويح: ١٧٠/١، البحر المحيط: الأصول: ١٩٢/٢، إرشاد الفحول: ١٤٨/١.

قال الآكوسي: «وإراد من الأمر التهديد، وكذا من الأوامر الآتية، ونع من إرادة الحقيقة أن تعاد لا يأمر بالفحشاء»^(١)، ومثل ذلك كل ما ظاهره أمر عصية.

وهذه النصوص كلها مصروفة عن ظاهرها قطعاً، وإن كان أعاد إزاد قطعاً.

ثانياً: النصوص التي يثبت ظاهرها معصية نبي من الأنبياء:

أع العلماء على أن الأنبياء معصومون من الشرك والكفر قبل النبوة وبعدها، وأما سائر الذنوب والمعاصي: فأما قبل النبوة: فامهور على عدم عصمتهم من الصغائر والكبائر خلافاً للمعتزلة، وأما بعد النبوة والرسالة: فإنهم معصومون من الكذب التبليغ إماعاً، وعن تعمد الكبائر بالإماع أيضاً، وعن تعمد الصغائر الرذيلة إلا فيها شين ونقص بالإماع أيضاً: كالكذب والتطيف باليسر، وأما تعمد غيرها من الصغائر: فأكثر المعتزلة جوزوه عليهم، وامهور من اتكلم وأدب والفقهاء على أنهم معصومون منها أيضاً^(٢)، قال الرازي: «واختار عندنا: أنه يصدر عنهم الذنب حال النبوة البتة، لا الكبرية ولا الصغرة»^(٣).

واختلف دليل عصمتهم؛ هل هو العقل أو النقل؟ فاعتزلة العقل، وغهم اختلفوا، وكث منهم يراه العقل^(٤)، قال أبو: «فأما الفواحش والوقبات والأفعال اعدودة من الكبائر: فالذي ذهب إليه طبقات الملق استحالة وقوعها عقلاً من الأنبياء، وإليه مصرأه أئمتنا»^(٥).

والأصح أنها تثبت بكليهما، قال الرازي: «النقليات بأسرها مستندة إصدق الرسول، فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يكن إثباته بالنقل، وإلا لزم الدرو، وأما الذي لا يكون كذلك: فكل ما كان جزءاً بوقوع ما لا يب عقلاً وقوعه، كان الطريق إليه النقل: إما العام: كالعاديات، وإما الخاص: كالكتاب والسنة. وأارج عن القسمين كمن إثباته املة بالعقل والنقل معاً»^(٦).

وعصمة الأنبياء من القسم الأخ كما قال الطوسي^(٧) "تلخيص اصل": «وأارج عن القسمين:

(١) روح المعاني: ١١١/١٥، وانظر: مفاتيح الغيب: ٦/٢١، الباب: ٣٣٤/١٢.

(٢) انظر: تفسير السمعا: ٥٤/٤، حرر الوجيز: ٢١٢/١، مفاتيح الغيب: ٧/٣، ٨، اجمع لأحكام القرآن: ٣٠٨/١، واهراسان: ١٠٨/١، روح البيان: ٨/٩، التحرير والتنوير: ٤٠٠/٣٠. وانظر: اواقف: ٤١٥/٣، ٤١٦، شرح اواقف: ٤٢٦/٣. وانظر: البحر ايط: الأصول: ١٦٩/٤، إرشاد الفحول: ١٩٠/١.

(٣) مفاتيح الغيب: ٨/٣، وعزا ذلك إابائي، واختاره كثر من افسرين، انظر: حرر الوجيز: ٢١٢/١، أحكام القرآن: لابن العر: ٥١/٤، لباب التأويل: ٢٨٤/٤، البحر ايط: تفسير: ٣٠٨/٢، واهراسان: ١٠٨/١، التحرير والتنوير: ١٤٣/١٩، ٢٣٩/٢٣.

(٤) انظر: البحر ايط: الأصول: ١٧٠/٣.

(٥) إلهان: الأصول: ٤٨٣/١.

(٦) اصل: ص ١٤٣.

(٧) هو أبو جعفر مدين مدين ابن اسن، نص الدين الطوسي، فيلسوف، رياضي، فلكي، فقيه، مشارك أنواع من العلوم، وله شعر

كتوحيد الإله، وعصمة الأنبياء»^(١)، ولذلك فالعلماء يستدلون لذلك بالنقل، والعقل، فأما العقل فكما قال الرازي: «واختار عندنا أنه يصدر عنهم الذنب حال النبوة البتة، لا الكبرية ولا الصفة، ويدل عليه وجوه... ورابعها: أن ممداً < لو أتى باعصية لوجب علينا الاقتداء به فيها؛ لقوله تعالى: فَاتَّبِعُونِي [آل عمران: ٣١]، فيفضي إياهم مع البرمة والوجوب، وهو الحال، وإذا ثبت ذلك حق ممد < ثبت -أيضاً- سائر الأنبياء ضرورة أنه لا قائل بالفرق، وخامسها: أنا نعلم ببديهة العقل أنه لا شيء أقبح من نرفع أدرجته، واثمنه على وحيه، وجعله خليفة عباده وبلاده، يسمع ربه يناديه لا تفعل كذا، فيقدم عليه ترجيحاً لذته غملتفت إياهم ربه، ولا مخرج بوعيده، هذا معلوم القبح بالضرورة»^(٢)، وما قال أبو حيان: «ويعلم قطعاً أن الأنبياء معصومون من الطايا، لا يكن وقوعهم شيء منها ضرورة أن لو جوزنا عليهم شيئاً من ذلك، بطلت الشرائع، وثق بشيء ما يذكرون أنه أوحى إياهم، فما حكى إياهم كتابه ر على ما أرادته تعالى، وما حكى القصاص ما فيه غرض عن منصب النبوة طرحناه»^(٣).

وبناءً على ذلك: فكل آية يوهم ظاهرها معصية حق من الأنبياء ب صرفها عن ظاهرها قطعاً، وتأويلها ما يتفق ودليل النقل، والعقل القطعيين الذين دللوا على عصمتهم من اقتراح اعصا صغها وكبرها، ولا وزن لها على ذلك الظاهر، كما تفعل المشوية الذين يستدلون بتلك الظواهر على عدم عصمة الأنبياء من الكبائر والصغائر^(٤).

وقد بين الإبي^(٥) القانون العام ذلك، فقال: «واحتج ا خالف بقصص الأنبياء ال توهم صدور الذنب عنهم، و اواب إ ال: إن ما كان منها منقولاً بالآحاد وجب ردها؛ لأن نسبة ا طأ إ الرواة أهون من نسبة اعصا إ الأنبياء، وما ثبت منها تواتراً فمادام له مل آخر لمناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة، وما دله يصاً لمناه على أنه كان قبل البعثة، أو من قبيل ترك الأو ، أو صغائر صدرت عنهم سهواً، ولا ينفيه تسميته ذنباً ولا

بالفارسية، ولد بقم عام (٥٩٧هـ)، وأقام بطوس، وتو ببغداد عام (٦٧٢هـ). انظر: الوالوفيات: ١٤٧/١، ١١٤، فوات الوفيات: ٢٥٢/٢، طبقات الشافعية الكي: ٢٧١/٨، واه "الشيطان ا ب"، هدية العارف: ١٣١/٢، الأعلام: ٣٠/٧.

(١) تلخيص ا صل: لنص الدين الطوسي: ص ٣٢.

(٢) مفاتيح الغيب: ٨/٣، وذكر الرازي: سنة عشر دليلاً على عصمة الأنبياء من الصغائر والكبائر، وانظر: لباب التأويل: ٢٨٤/٤. وانظر: اواقف: ٤١٦-٤١٨، شرح اواقف: ٤٢٨/٣-٤٣١.

(٣) البحر ايط النفس: ٣٧٨/٧، وانظر: اامع لأحكام القرآن: ٣٠٦/١، روح اعا: ١٨٥/٢٣.

(٤) انظر مذهب المشوية: مفاتيح الغيب: ٨/٣.

(٥) هو أبو الفضل عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، عضد الدين الإبي، ولد ببلدة "إيج"، من نواحي شازر، بعد المائة السابعة، متكلم، أصو، عاباً والبيان والنحو، فقيه، فاض، مات بقلعة كرمان سنة (٧٥٦هـ). انظر: طبقات الشافعية الكي: ٤٦/١٠، ١٣٦٩، طبقات الشافعية: ٢٧/٣، ر٥٩٤، انهل الصا: ١٥٨/٧، ر١٣٦٩، شذرات الذهب: ٢٩٨/٨، البدر الطالع: ٣٢٦/١، ر٥.

الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلماً منهم؛ إذ لعل ذلك لعظمه عندهم، أو أنهم قصدوا به هضماً من أنفسهم، ومن جوز الصغائر عمداً، فله زيادة فُسحة»^(١)، أو نقول: إن ذلك من قبيل أن حسنات الأبرار سيئات اقرب، فهي بالنسبة إلى غمهم حسنات، وحقهم سيئات نظراً إلى علو قدرهم^(٢)، وهكأ مثلاً على تلك الطواهر^(٣):

١- قال أ حكاية عن نبيه إبراهيم × : فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي [الأنعام: ٧٦]، وقال: فَلَمَّا رَأَى الْفَقْمَرَ بَارِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي [الأنعام: ٧٧]، وقال: فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَارِزَةً قَالَ هَذَا رَبِّي [الأنعام: ٧٨].
ظاهر هذه الآيات أن إبراهيم × أفر بدايةً بعبادة غم أ من الكواكب والشمس والقمر، وشك ألوهية أ - ، لكن هذا الظاهر مستحيل على إبراهيم الذ قبل النبوة، وبعدها من باب أو ، وتؤول هذه الطواهر: فقيل: كان ذلك حال طفولته، غم أن هذا يرده السياق؛ فإنه يدل على أنه عرف أ قبله، كما قال أ : وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ إِذْ أَمَرَ أَنْتَ تَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّي أَرَبُّكَ وَفَوَّكٌ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ [الأنعام: ٧٤]، وكذلك ما بعده يرده؛ فإنه حاجهم، وت أ من آتهم، وأعلن توحيده أ ، إ غم ذلك^(٤).

وا مهوور على أنها بعد النبوة، وأولوها بوجوه: الأول: أنه استفهام استنكاري لتوبيخ قومه؛ أي أهدار^(٥)، الثاني: أنه على تقدير مضمّر: يقولون: هذا ربي، الثالث: ما عليه الأكثر من أن قوله من باب التسليم أ د م؛ أي قال م: هذه آة زعمكم، استدلل بأقوا على بطلان عباد م أ، وبؤيده أن أ مدح احتجابه هذا على قومه بقوله أ : وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ [الأنعام: ٨٣]^(٦).
قال ابن عاشور: «فدل ذلك كله على أن إبراهيم × قال ذلك على سبيل أدلة لقومه، وإرخاء العنان م؛ ليصلوا إلى تلقى أجة ولا ينفروا من أول وهلة، فيكون قد ع غم من قومه، وأراد الاستدلال عليهم»^(٧).

٢- الاستغفار الصادر من الأنبياء ± ، واغفرة م، ومنهم نبينا مد < ، فقد قال أ عنه: لِيَغْفَرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ [الفتح: ٢]، وكذلك أمره بالاستغفار قوله أ : وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ [مد: ١٩]، فظاهر الذنب أن يطلق على ما يؤثم من الصغائر والكبائر، وظاهر الاستغفار أنه يكون من معصية، لكن هذا غم

(١) ا وائف: ٤١٨/٣، وانظر: شرح ا وائف: ٤٣١/٣. وانظر: مفاتيح الغيب: ٩٣/٢٢. وانظر: إرشاد الفحول: ١٩٤/١.

(٢) انظر: ا امع لأحكام القرآن: ٣٠٩/١، روح البيان: ٨/٩.

(٣) انظر تلك الطواهر مع تأويلها: ا وائف: ٤١٨/٣-٤٢٥، شرح ا وائف: ٤٣٢/٣-٤٤٨.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب: ٣٩/١٣-٤١، وذكر على بطلانه ثلاثة عشر دليلاً، وانظر: الباب: ٢٤٣/٨-٢٤٥.

(٥) اختاره السمرقندي : ر العلوم: ٤٨١/١.

(٦) انظر ذكر الأقوال، واختيار الثالث : أحكام القرآن: للخصاص: ١٧١/٢، ١٧٢، الكشف والبيان: ١٦٣/٤، ١٦٤، الوجيز: ٣٦٢/١، زاد المس :

٧٤/٣، ٧٥، مفاتيح الغيب: ٣٩/١٣-٤٢، ا امع لأحكام القرآن: ٢٥/٧، ٢٦، أنوار الذ يل: ٤٢٣/٢، لباب التأويل: ١٥٢/٢، ١٥٣، التسهيل:

٢٧٦/١، ٢٧٧، الباب: ٢٤٣/٨-٢٤٧، إرشاد العقل السليم: ١٥٣/٣، روح ا امع : ١٩٨/٧-٢٠٠.

(٧) التحرير والتوير: ٣١٩/٧.

مراد قطعاً؛ لقربة عصمة الأنبياء، و مل ذلك على ما كان منه من الفة الأو ا يصح أن يعاتب عليه، أو ما كان عن سهو من الصغائر على مذهب من وزها عليهم، أو الاستغفار لدُئوب اؤْمذ ، أو عبر باغفرة عن العصمة؛ أي ليعصمك ا ، أو هو أمر بالاستغفار للتعبدا ض وإن يكن له موجب ذنب، وقيل غ ذلك^(١).

قال الرازي: «أما التوبة عما لا ينبغي، فهو قوله: **وَاسْتَغْفِرْ لَذُنُوبِكَ** [مد: ١٩]، والطاعنون عصمة الأنبياء ‡ يتمسكون به، و ن مله على التوبة عن ترك الأو والأفضل، أو على ما كان قد صدر عنهم قبل النبوة، وقيل أيضاً: اقصود منه ض التعبدا كما قوله: **رَبَّنَا وَءَاثِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ** [آل عمران: ١٩٤]، فإن إيتاء ذلك الشيء واجب، ^٣ إنه أمرنا بطلبه، وكقوله: **رَبِّ أَحْكُم بِالْحَقِّ** [الأنبياء: ١١٢]، مع أنا نعلم أنه لا كم إلا با ق، وقيل: إضافة ا صدر إ الفاعل وا فاعول، فقوله: **وَاسْتَغْفِرْ لَذُنُوبِكَ** [مد: ١٩]، من باب إضافة ا صدر إ ا فاعول؛ أي واستغفر لذنب أمتك **حَقُّكَ**»^(٢).

ومن ذلك قول إبراهيم × : **رَبَّنَا اغْفِرْ لِي** [إبراهيم: ٤١]، فإن ظاهر سؤاله اغفرة أنه أذنب؛ لأن اغفرة تكون بعد سبق الذنب، قال الرازي: «وا واب: اقصود منه الالتجاء إ ا تعا ، وقطع الطمع إلا من فضله وكرمه ور ته»^(٣)، وقال أبو السعود فيه: «أي ما قرط مني من ترك الأو باب الدين وغ ذلك ا لا يسلم منه البشر»^(٤).

٣- الآيات ال فيها ي للذ < عن اعاصي ال لا يتصور صدورها عنه؛ كالشرك والظلم والشك

إخبارا ا ، ومن ذلك:

أ- قوله أ : **وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ** [يونس: ١٠٥]، فتؤول على أن النهي لأتمه لا له^(٥)، ويكون الغرض من خطابه التهيج والإاب ببيان أن ذلك انهي عنه بلغ من القبح إ أن ينهي عنه من لا يتصور صدور منه أصلاً، قال أبو السعود: «كذلك و قوله: **وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ** [يونس: ١٠٥]، ونظائره مع ما فيه من الإيذان بكونه واجب الاحتراز عنه الغاية، > نهى عنه من لا كن تعاطيه»^(٦)، وقال ابن عاشور: «واقصود من هذا الغرض تنبيه الناس على فظاعة عظم هذا الفعل، حتى لو فعله أشرف ا خلقين لكان من الظا»^(٧).

(١) انظر هذه الأقوال : معا الت يل: ٢٩٧/٧، ا رر الوجيز: ١٢٦/٥، مفاتيح الغيب: ٦٨/٢٨، ا امع لأحكام القرآن: ٢٦٢/١٦، أنوار الت يل: ٢٠٠/٥، لباب التأويل: ١٨٨/٦، ر العلوم: ٢٩٣/٣، اللباب: ٤٧٧/١٧، إرشاد العقل السليم: ١٠٤/٨، التحرير والتنوير: ١٤٧/٢٦.

(٢) مفاتيح الغيب: ٦٨/٢٧.

(٣) مفاتيح الغيب: ١١٠/١٩، وانظر: لباب التأويل: ٥٠/٤، اللباب: ٤٠٤/١١.

(٤) إرشاد العقل السليم: ٥٤/٥.

(٥) انظر: مفاتيح الغيب: ١٢٤/٩، ا امع لأحكام القرآن: ٣٨٨/٨، أنوار الت يل: ٤٤٥/٢، اللباب: ٣٠٣/١٥.

(٦) إرشاد العقل السليم: ٥٤/٥، ٥٥، وانظر: أنوار الت يل: ٤٤٥/٢.

(٧) التحرير والتنوير: ٣٠٥/١١.

ب- قوله أ : الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ [البقرة: ١٤٧]، فيقال فيه ما قيل سابقه، فهو ي
للأمة عن الشك إخباراً أ وأمره، قال البيضاوي: «وليس أراد به ي الرسول < عن الشك فيه؛ لأنه
غ متوقع منه، وليس بقصد واختيار، بل إما قيق الأمر وأنه يث لا يشك فيه ناظر، أو أمر الأمة باكتساب
إعارف إزلة للشك على الوجه الأبلغ»^(١). إ غ ذلك من الأمثلة^(٢).

المطلب السادس: ما يتوهم وجوب صرفه عن ظاهره بدلالة العقل.

قرر العلماء من المفسرين والأصوليين أن الأصل في الألفاظ على طواهرها ما منع من ذلك مانع من نص، أو
عقل، وكث من التفاسير رجحوها وافقتها للظاهر، قال الطائي: «وغ جائز إحالة ظاهر الآية على باطنها من التأويل
لا دلالة عليه من نص كتابي، ولا خبر لرسول الله <، ولا إجماع من الأمة»^(٣).
وقال الشنقيطي: «والقاعدة المقررة عند علماء الأصول هي في نصوص الوحي على طواهرها إلا بدليل من
كتاب أو سنة»^(٤).

والصارف إما هو النقل أو العقل، وقد تقدم أن حكم العقل الذي يصرف الطواهر القرآنية عن معانيها ابتداء
إنما هو القطعي، غ أن البعض توسع ذلك فتوهم أن بعض تلك الطواهر مستحيلة عقلاً، مع أن تلك الاستحالة
عرفية عادية وليست عقلية، أو ظن أنها الف قطعي العقل > أنه لا يلها، وإنما هو حكم ظني أو و ي.
وفيما يأتي أمثلة على ذلك:

أولاً: رؤية الله أ في الآخرة:

قال أ : وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٣٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ [القيامة: ٢٢، ٢٣]:
فهذه الآية نص إثبات رؤية المؤمن ربهم أ أنه، وعلى هذا فهم الأمة، وخالف هذا بعض
الفرق، فزعموا أن هذا الظاهر مصروف عن ظاهره، قال ابن جزي: «هذا من النظر بالعين، وهو نص نظر
أؤمن إ أ تعال الآخرة، وهو مذهب أهل السنة، وأنكره المعتزلة، وتأولوا "ناظرة"، بأن معناه منتظرة»^(٥).

(١) أنوار الآيات: ٤٢٥/١، وانظر: الدرر الوجيز: ٢٢٥/١، مفاتيح الغيب: ١٣٠/١٣، جامع لأحكام القرآن: ١٦٣/٢، لباب التأويل: ١٢٣/١، البحر الراطي
التفسير: ٦١٠/١، اللباب: ٣٩٤/٨، إرشاد العقل السليم: ١٧٧/١، روح المعاني: ١٤/٢، التحرير والتنوير: ٤١/٢.
(٢) انظر مثلاً: مفاتيح الغيب: ٢٨/١١، ١١/١٢، ١٩٣، لباب التأويل: ١٣٨/٢، ٣٢٩، اللباب: ٦/٧، ٣٦٨، ٣٥٠/١٢، ٥٣٣، ٥٣٦، السراج
المنير: ٤٨٩/١، ٦٢٧/١. وانظر: الفصل المل والأهواء والنحل: لابن حزم الظاهري: ٥/٤-٦٠.
(٣) جامع البيان: ٦٧٩/٨، وانظر: ٤٦٩/٣، ٦٤٥/٨، ٦٥٩/٩، وانظر: مفاتيح الغيب: ١١٦/١٣، ٦٤/١٧، لباب التأويل: ١٨٦/٣، البحر الراطي
التفسير: ١٠١/٧، اللباب: ٣٦٦/٨، ٣٠٦/١٠، ٢١٩/١٥.
(٤) أضواء البيان: ١١٨/٣. وانظر: الإتيان: ٤٨١/٤، معاني القول والرد: ص ٢٦٩، ٢٧٠.
(٥) التسهيل: ٥١٤/٢، وانظر: الإنصاف فيما يرب اعتقاده ولا يوزا هله: لأ بكر الباقلا: ص ٧٣.

وقال أازن: «قال علماء أهل السنة: رؤية أ - كنهه أ مستحيلة عقلاً، وأعوأ على وقوعها الآخرة... وزعمت طوائف من أهل البدع: كما عتزلة وأأارج، وبعض أرجئة أن أ تعا لا يراه أحد من خلقه، وأن رؤيته مستحيلة عقلاً، وهذا الذي قالوه خطأ صريح وجهل قبيح»^(١).

وحجتهم العقلية استحالة الرؤية: أنها تستلزم سيم أ ويزه يز، كما هو شأن ابصرات الدنيا، وهذا مستحيل عليه، فتؤول ع يليق لاله، قال الزشري: «تنظر أ ربها خاصة لا تنظر أ ع ه، وهذا مع تقد أفعول... ومعلوم أنهم ينظرون أ أشياء لا يبط أ صر، ولا تدخل أ العدد شر تمع فيه أ لائق كلهم، فإن أؤمأ نظارة ذلك اليوم؛ لأنهم الآمنون الذين لا خوف عليه ولا هم زنون، فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظوراً إليه أ، فوجب له على مع يصح معه الاختصاص، والذي يصح معه أن يكون من قوله الناس: أنا أ فلان ناظر ما يصنع ، تريد مع التوقع والرجاء... وأ ع : أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم، كما كانوا الدنيا لا شون ولا يرجون إلا إياه»^(٢).

وفي هذا نظر: لأن رؤية أ أ ع مستحيلة عقلاً؛ لأن الرؤية لا تستلزم ييز أربي كما هي رؤية الدنيا، بل هي رؤية ضع لأحكام الآخرة وأ أعلم أ، قال ابن عطية: «وهي رؤية دون اذاه، ولا تكيف، ولا ديد، كما هو معلوم موجود لا يشبه أوجودات، كذلك هو لا يشبه أربيات شيء؛ فإنه ليس كمثله شيء، لا إله إلا هو»^(٣)، وقال أازن: «مذهب أهل أ ق أن الرؤية قوة عليها خلقه، ولا يشترط فيها اتصال الأشعة، ولا مقابلة أربي، ولا ع ذلك»^(٤).

وإذا يكن مانع من أ هذا اللفظ على ظاهره، ب إثبات ذلك الظاهر كما هو، قال الرازي: «وإذا يوجد العقل ما نع من رؤية أ تعا ، وجاءت الأخبار الصحيحة بإثبات الرؤية، وجب إجراؤها على طواهرها»^(٥). وما يقطع كل احتمال هو تواتر الأحاديث الصحيحة الصرة إثبات الرؤية، قال ابن كئ : «وأما السنة، فقد تواترت الأخبار عن أ سعيد، وأ هريرة، وأنس، وجريز، وصهيب، وبلال، وعأ واحد من الصحابة عن

(١) لباب التأويل: ١٨٦/٧، وانظر: البحر أيط النفس : ٣٧١/١، وعزاه أ القدرية، واعتزلة، والنجارية، وأهمية، وأأارج، فتح القدير: ٣٣٨/٥. والقول باستحالة الرؤية معزو أ أهد: أامع لأحكام القرآن: ١٠٨/١٩، لباب التأويل: ١٨٥/٧، وأابن عبد أ أنه قول مهجور، ومردود بالسنة اتواترة، انظر: التمهيد أ أوطأ من أعا والأسانيد: لابن عبد أ : ١٥٧/٧، ١٥٨، وانظر: أامع لأحكام القرآن: ٣١١/١٠، البحر أيط النفس : ٧١/٦، روح أعا : ١٤٢/١٥، فتح القدير: ٢٥٢/٣.

(٢) الكشف: ٢٧٠/٦، وانظر: مفاتيح الغيب: ٢٠١/٣٠، وقال الرازي: «قالوا: وإنما صرنا أ هذا التأويل؛ لأنه لما دلت الدلائل السمعية والعقلية على أنه أ تنع رؤيته وجب أ ص أ التأويل». وانظر: فتح الباري: ٤٢٦/١٣.

(٣) أ رر الوجيز: ٤٠٥/٥، وانظر: البحر أيط النفس : ٣٧١/١.

(٤) لباب التأويل: ١٨٦/٧. وانظر: أواقف: ١٥٨/٣، ١٥٩، شرح أواقف: ١٧٤/٣.

(٥) مفاتيح الغيب: ٦٤/١٧، وانظر: لباب التأويل: ١٨٦/٣، اللباب: ٣٠٦/١٠.

الذ < : أن المؤمن يرون الدار الآخرة العرصات، وروضات انات»^(١).

وليس من غرض هذا البحث رد شبهات منكري الرؤية، فذلك ينظر مظانه من التفاسد^(٢)، ومن كتب علم الكلام الـ يل عليها بعض افسرين^(٣)، وإنما الغرض بيان أن ادعاء استحالة الرؤية عقلاً غـ سديد، وينب عليه أن صرف لفظ "ناظرة" عن ظاهره غـ سديد أيضاً.

ثانياً: تأويل قصص القرآن بأنها من باب التمثيل، لا من قبيل الحوادث الواقعة^(٤):

حيث يرى كث من رواد ادرسة العقلية ا ديثة أن كث أ من قصص القرآن الكر ليس حقيقيا، ولا هو على ظاهره، بل هو من باب التمثيل، أو تمل أن يكون كذلك، قال مد عبده^(٥): «بينا غـ مرة أن القصص جاءت القرآن لأجل اوعظة والاعتبار، لا لبيان التاريخ، ولا للحمل على الاعتقاد زئيات الأخبار عند الغابرين، وإنه ليحكى من عقائدهم ا ق والباطل، ومن تقاليدهم الصادق والكاذب، ومن عادا م النافع والضار؛ لأجل اوعظة والاعتبار، فحكاية القرآن لا تعدو موضع العبرة، ولا تتجاوز موطن ا داية، ولا بد أن يأ العبارة أو السياق وأسلوب النظم ما يدل على استحسان ا سن واستهجان القبيح، وقد يأ ا كاية بالتعبات استعماله عند ا خاطب ، أو ا كي عنهم، وإن تكن صحيحة نفسها»^(٦)، ومن تلك التأويلات:

١- قوله أ : أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ [البقرة: ٢٤٣]، فهذا نص صريح الإخبار عن قوم ماتوا،^٧ أحياهم ا ، وهذا مول على حقيقته، ولا مانع شرعاً ولا عقلاً نع من هذا الظاهر.

(١) تفس ابن كث : ١٢٤/٦، وانظر: ١٩٨/١٤، لباب التأويل: ١٨٦/٧. وانظر: شرح العقيدة الطحاوية: ص ٢١٥.

(٢) انظر قول ا مهور و غـ هم ومنافشته: معا الذ يل: ١٧٣/٣، ٢٨٤/٨، زاد اس : ٤٢٢/٨، مفاتيح الغيب: ١٠٢/١٣، ا مع لأحكام القرآن: ٣٣٠/٨، ١٠٧/١٩، أنوار الذ يل: ٤٢٣/٥، مدارك الذ يل: ٤٦٢/٤، لباب التأويل: ١٨٦/٧، البحر ا يط : ٣٧١/١، ٣٨٠/٨، ر العلوم: ٥٠٠/٣، اللباب: ٣٥٠/٨، ٥٦٣/١٩، إرشاد العقل السليم: ٦٧/٩، السراج الذ : ٤٩٦/٤، فتح القدير: ٣٣٨/٥، روح اعا : ١٤٤/٢٩، التحرير والتنوير: ٣٥٣/٢٩.

(٣) انظر: الإنصاف فيما ب اعتقاده: ص ٧٢، المل والنحل: ١١٣/١، ١١٤، الانتصار الرد على اعتزلة والفدرية الأشرار: للعمر : ٦٣٦/٢- ٦٤٨، ا وائف: ١٥٧/٣- ١٧٢، شرح العقيدة الطحاوية: ص ٢٠٧- ٢٢٠، شرح ا وائف: ١٧٣/٣- ٢٠٤، و دث عن رؤية الآخرة: ١٨٩/٣. وانظر: فتح الباري: ٤٢٦/١٣.

(٤) انظر: منهج ادرسة العقلية : ٣٧٧/١.

(٥) هو مد عبده بن حسن خ ا ، من آل التركما ، مفسر، فقيه، متكلم، أديب، لغوي، كاتب، صحفي، سياسي، من دعاة الإصلاح والتجديد، ولد صر عام (١٢٦٦هـ-)، وتعلم بالأزهر، كان فاضياً، مفتياً للديار ا صرية، تو بالإسكندرية عام (١٣٢٣هـ-)، ودفن بالقاهرة، من كتبه: تفس القرآن الكر : يكتمل، رسالة التوحيد، شرح ج البلاغة، الإسلام والنصرانية مع العلم وا دنية. انظر: الأعلام: ٢٥٢/٦، معجم اؤلف : ٤٧٤/٣، ١٤٤٧١.

(٦) تفس ا نار: ٣٩٩/٣.

ولكن له محمد عبده وتلاميذه على التمثيل، وأن ذلك ليس قصة واقعة، قال رشيد رضا^(١): «ولا يشترط أن تكون القصة مثل هذا التعبد واقعة، بل يصح مثله القصص التمثيلية؛ إذ يراد أن من شأن مثلها وضوحه أن يكون معلوماً > كأنه مرئي بالعينين... ومع حياة الأمم وموا عرف الناس يعهم معروف، فمع موت أولئك القوم هو أن العدو نكل م فأف قوم، وأزال استقلال أمتهم، > صارت لا تعد أمة، بأن تفرق لها، وذهبت جامعتها، فكل من بقي من أفرادها خاضع للغالب ضائع فيهم، مدغم غمارهم، لا وجود م أنفسهم، وإلا وجودهم تابع لوجود غ هم، ومع حياتهم هو عود الاستقلال إليهم»^(٢)، وهذا الف لظاهر القرآن، وإليه اه افسرين، من أن اراد بالقصة حكاية حادثة وقعت لقوم ماتوا وأحياهم ا - ^(٣).

٢- قصة آدم × ^(٤): قال رشيد رضا حكاية عن شيخه مد عبده: «وتقرير التمثيل القصة على هذا اذهب [أي مذهب الف انتشاة] هكذا: إن إخبار الملائكة عل الإنسان خليفة الأرض هو عبارة عن يئة الأرض وقوى هذا العا وأرواحه ا ا قوامه... وسؤال الملائكة عن جعل خليفة يفسد الأرض؛ لأنه يعمل باختياره ويعطي استعداداً العلم والعمل لا حد ما، هو تصوير ا استعداد الإنسان لذلك، وهد لبيان أنه لا ينا خلافته الأرض، وتعليم آدم الأاء كلها بيان لاستعداد الإنسان لعلم كل شيء هذه الأرض وانتفاعه به استعمارها، وعرض الأاء على الملائكة وسؤا م عنها وتنصلهم ا واب تصوير لكون الشعور الذي يصاحب كل روح من الأرواح ابرة للعوا دوداً لا يتعدى وظيفته، وسجود الملائكة لآدم عبارة عن تسخ هذه الأرواح والقوى له يتفع ا ترقية الكون عرفة سنن ا تعا ذلك، وإباء إبليس واستكباره عن السجود ثيل لعجز الإنسان عن إخضاع روح الشر وإبطال داعية خواطر السوء ا هي مثار التنازع والتخاصم... ولولا ذلك اء على الإنسان زمن يكون فيه أفراده كا ملائكة بل أعظم، أو رجون عن كوم من هذا النوع البشري»^(٥).

وواضح من هذا أنه أول كل تلك ا وادث ا كية قصة آدم × ، تابع تأويل حوادث القصة كلها^(٦)، ولا ريب أن هذا التأويل مردود قطعاً؛ لأنه لا تدعو إليه ضرورة عقل ولا نص.

وتلك التأويلات مردوة، وإلا أدى ذلك إ اضمحلال الشريعة لو سلك سبيل هذا التأويل دون موجب؛ إذ لا

(١) هو مد رشيد بن علي رضا ا سي ، عا بالتفيس والأدب والتاريخ، صحفي، شاعر، من دعاة الإصلاح الدي ، بغدادي الأصل، ولد بالقلمون من طرابلس الشام عام (١٢٨٢هـ-)، استقر صر > وفاته عام (١٣٥٤هـ-)، ودفن بالقاهرة. انظر: الأعلام: ١٢٦/٦.

(٢) تفيس انار: ٤٥٧/٢، ٤٥٨، وانظر: منهج ادرسة العقلية التفيس : ٣٩١/١، ٣٩٢.

(٣) انظر: جامع البيان: ٤١٤/٤-٤٢٥، تفيس ابن أ حا : ٤٥٥/٢، الوجيز: ١٧٧/١، زاد اس : ٢٨٨/١، مفاتيح الغيب: ١٣٨/٦، اامع لأحكام القرآن: ٢٣٠/٣، أنوار التيل: ٥٤١/١، لباب التأويل: ٢٤٩/١، البحر ايط التفيس : ٢٥٨/٢، تفيس ابن ك: ٤١٣/٢، ٤١٤، إرشاد العقل السليم: ٢٣٧/١، روح اعا : ١٦٠/٢.

(٤) انظر: تفيس انار: ٢٨٠-٢٨٤، تفيس اراغي: ٩٠/١-٩٢.

(٥) تفيس انار: ٢٨١/١، ٢٨٢.

(٦) انظر: السابق: ٢٨٢/١، تفيس اراغي: ٩٠/١. وانظر: منهج ادرسة العقلية التفيس : ٣٨٨/١-٣٩١.

مانع نفع منه التشريع كما القصص ولا موجب للتفريق، ولقد رده أحد أفراد هذه ادرسة، حيث يقول مود شلتوت: «بقي أن نأخذ من متفلسفة هذا العصر حاولوا أن يعيدوا بعض آراء قوم حكّموا عقوم فيما قصه ا ، فقالوا: إن مثل هذا القصص لا يلزم أن يكون صادقاً كي واقعاً صحيحاً»^(١)، وحسبك ذا نقضاً لذلك انهج.

ثالثاً: تأويل الخوارق في القرآن، ومنها معجزات الأنبياء الحسيّة:

إن ا ا قادر لا يعجزه شيء، فلا يستغرب حقه خرق العادات، وقد بعث رسله وأيدهم باعجزات الشاهدة على صدقهم دعوى الرسالة، واعجزه: فعلٌ خارق للعادة، مقرونٌ بالتحدي، ساو عن اعارضة، يظهره ا ا على يد مدعي النبوة، ويكون مقارناً لدعواه النبوة، يقوم مقام تصديق ا لنبية بالقول، فهو قائم مقام قوله ا : صدق عبدي فيما يبلغ عني، وهي قسمان: خارق للعادة، ومثبت ا اعتاد^(٢).

وقد عد الإبي شرائط اعجزه سبعة، فقال: «الأول: أن يكون فعل ا أو ما يقوم مقامه... الثاني: أن يكون خارقاً للعادة... الثالث: أن يتعذر معارضته؛ فإن ذلك حقيقة الإعجاز. الرابع: أن يكون ظاهراً على يد مدعي النبوة... الخامس: أن يكون موافقاً للدعوى... السادس: ألا يكون ما ادعاه وأظهره مكذباً له... السابع: أن لا يكون متقدماً على الدعوى، بل مقارناً ا»^(٣).

وقد ورد القرآن ذكر عدد من معجزات الأنبياء اسية: كموسى، وعيسى، ونبينا مد <، كما ورد فيه بعض ا وارق اسية من ا اعجزات: كحادثة الفيل.

والأصل ل الألفاظ الدالة على تلك ا وارق اسية على ظواهرها، وعدم تقييد إطلاقها إلا بدليل، ولا يدعى وجوب صرفها عن ظواهرها؛ لاستحالتها العقلية؛ فإنها كنه عقلًا؛ إذ لا يترتب على فرض وقوعها مستحيلٌ عقلي، ولا برق أحكام العقل القطعية، ولكنها مستحيلة العادة؛ إذ هي خارق ا، وما يتوهم من استحالتها العقلية، فباطل وخطأ؛ فإنها وقعت والوقوع أقوى أدلة الإمكان العقلي^(٤).

وقد ظهر اتجاه أوائل القرن الماضي يدعو إ تأويل اعجزات اسية، وا وارق الواردة القرآن^(٥)، وقد يتعسف أصحابه التأويل، ويتكلفونه هرباً ا يظن أنه مستحيلٌ عقلاً، و فظاً من ل الألفاظ على نوع من الإعجاز وخرق العادات، وهذا هو منهج هذه ادرسة بشكركم عام، قال مد فريد وجدي^(٦): «وقد لا حظ

(١) تفس القرآن الكر : مود شلتوت: ص٤٥، وانظر: منهج ادرسة العقلية النفس : ٣٨٧/١.

(٢) انظر: المل والنحل: ١١٦/١، اواقف: ٣٣٨/٣، شرح اواقف: ٣٤٢/٣ - ٣٥٠. وانظر: مفاتيح الغيب: ٥٥/٢١، لباب التأويل: ١٦٣/٧.

(٣) اواقف: ٣٣٨/٣، ٣٣٩، وانظر: شرح اواقف: ٣٤٢/٣ - ٣٥٠.

(٤) انظر: موقف العقل والعلم والعما من رب العما وعبادته ارسلا: ١٣٨/٢، ١٣٩، معاي القبول والرد: ص٢٦٨، ٢٦٩.

(٥) انظر: معاي القبول والرد: ص٢٦٩.

(٦) هو مد فريد بن مصطفى وجدي، كاتب، وباحث، وصحفي، ولد بالإسكندرية عام (١٢٩٥هـ-)، ونشأ فيها، أقام بالقاهرة وتو رير لة

قراؤنا فيما نكتبه هذه السلسلة أنا لا نسرف صرف كل حادثة إ ناحية الإعجاز، مادام كن تعليلها بالأسباب العادية، حتى لو بشيء من التكلف مسaireً ذهب ابالغ التثبت، وافظ على إقامة الدستور العلمي، ثقةً منا بأن ثنا لا ترمه النخبة المثقفة، ولا مد فيه صورةً صحيحةً ثلها الأعلى عرض اسائل و ليلها»^(١)، ومن هؤلاء ابالغون التثبت؟ وما هذا التثبت؟ وهل من التثبت صرف النص الصريح عن ظاهره، مع أنه لا يترتب عليه ال قطعي من نقل ولا عقل، فالأخذ بالظاهر حينئذ أرقى درجات التثبت، وهذه أمثلة على ذلك:

١- قال أ : أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ﴿١﴾ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ ﴿٢﴾ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴿٣﴾ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ﴿٤﴾ فُجِعَ لَهُمْ كَعَصِفٍ مَّاكُولٍ [الفيل: ١، ٥].

فهذه الآيات كي قصةً خارقةً^(٢) حصلت يش أبرهة ا بشي الذي توجه إ الكعبة ليهدهما؛ ليصرف الناس عنها إ كنيسة ال بناها اليمن، و يستطع أهل مكة دفعه عنها، فحمى ا بيته بأن أرسل طيوراً اعات متتالية، مل طيناً متحجراً، فألقته عليهم فهلكوا، وكان ذلك العام الذي ولد فيه الذ < على أشهر الأقوال، وقد اشتهر بعام الفيل^(٣).

والظاهر أن الطير هي من جنس الط ا معروف بصرف النظر عن نوعه، كما أن ما ألقته الطيور هو حجارة من ط حقيقه، وقد تسبب ذلك موم بصرف النظر عن كيفية ذلك، ولا وز العدول عن هذا الظاهر؛ لأنه لا دليل عليه من النقل، كما أن العقل لا يحيله؛ فإنه كن عقلاً كسائر ا وارق^(٤)، وهذا واضح من التفاس ال حكمت قصته فقد لوا ذلك كله على ظاهره^(٥).

لكن اراغي رأى صرف هذا عن ظاهره، فقال: «أي أنه - أرسل عليهم فرقاً من الط مل حجارةً يابسة سقطت على أفراد ا يش، فابتلوا رض اُدري أو ا صبة حتى هلكوا، وقد يكون هذا الط من جنس البعوض

=

"الأزهر"، وتو بالقاهرة عام (١٣٧٣هـ). انظر: الأعلام: ٣٢٩/٦، معجم المؤلف: ٥٨٦/٣، ١٥١٧٩.

(١) الأمور اارقة لنواميس الطبيعة وقعة بدر، لمة الأزهر: ٣٨٥/١١.

(٢) وقد عبر عنها القرط باعجزة: اامع لأحكام القرآن: ١٩٥/٢٠، ومثله الدكتور عبد القادر اس : معاي القبول والرد: ص ٢٧٠، وابق أنها ليست معجزة باع الاصطلاح؛ فإنها تظهر على يد ن ، ولا قرنت بالتحدي، وإنما هي من الإرهاصات، كما قال البيضاوي والألوسي، انظر: أنوار الثيل: ٥٣٠/٥، روح المعاني: ٢٣٣/٣٠.

(٣) انظر هذه القصة : جامع البيان: ٦٣٥/٢٤، تفسير ابن أ حا : ٣٤٦٤/١٠، تفسير القرآن العزيز: ١٦٣/٥، الكشف والبيان: ٢٩٥/١٠، معاني الثيل: ٥٣٢/٨-٥٤٠، زاد اس : ٢٣١/٩، مفاتيح الغيب: ٩١/٣٢، اامع لأحكام القرآن: ١٨٧/٢٠-١٩٥، تفسير ابن كة : ٤٥٥/١٤، ٤٥٦، الدراشور: ٦٥٢/١٥.

(٤) انظر: معاي القبول والرد: ص ٢٧١.

(٥) انظر: التفاس ال تقدمت الإشارة فيها إ فصتهم.

أو الذباب الذي مل جراثيم بعض الأمراض، أو تكون هذه الجارة من الطيب الياس المسموم الذي مله الريح فيعلق بأرجل هذا الطيب، فإذا اتصل سم دخل مسامه، فأثار فيه قروحاً تنتهي بإفساد السم وتساقطه. ولا شك أن الذباب مل كثر من جراثيم الأمراض، فوقع ذبابة واحدة ملوثة بالكروب على الإنسان كافية إصابته بمرض الذي مله، وهو ينقل هذا المرض إلى مالف من الناس، فإذا أراد أن يهلك جيشاً كثر العدد ببعوضة واحدة يكن ذلك بعيداً عن رى الإلف والعادة، وهذا أقوى الدلالة على قدرة العظيم سلطانه من أن يكون هلاكهم بالطيور وغرائب الأمور، وأدل على ضعف الإنسان وذل أمام القهر الإلهي، وكيف لا، وهو لموق تبده ذبابة، وتقض مضجعه ببعوضة، ويؤذيه هبوب الريح؟»^(١).

قال: «قال الأستاذ الإمام: فهذا الطاغية الذي أراد أن يهدم البيت أرسل عليه ما يوصل إليه مادة ا دري أو ا صبة، فأهلكته وأهلكته قومه قبل أن يدخل مكة»^(٢).

وفيا قاله نظر من وجوه:

الأول: قوله: "فابتلوا مرض ا دري أو ا صبة هلكوا"، هذا افتراض تاج إ دليل، فالقرآن أطلق هلاكهم، و يقيده ذالكيفية، ولا سبيل إ ذلك إلا بالنقل، ولا نقل.

الثاني: قوله: "وقد يكون هذا الطيب من جنس البعوض، أو الذباب الذي مل جراثيم بعض الأمراض"، فيه صرف للفظ "ط" عن ظاهره؛ فإن الطيب يعرف يطلق على ما له ريش وجناحان، وأما البعوض والذباب فلا يسمى لغة العرب طاً، وإن كان يكن له عليه أزاراً، لكن لا قرينة على له من نص ولا عقل، وقد ب على هذا قوله: "ولا شك أن الذباب مل كثر من جراثيم الأمراض، فوقع ذبابة واحدة ملوثة بالكروب على الإنسان كافية إصابته بمرض الذي مله، وهو ينقل هذا المرض إلى مالف من الناس"، وواضح أن مراده من ذلك إخراج تلك ا ادة عن أن تكون من ا وارق، وبظهر هذا من قوله: "فإذا أراد أن يهلك جيشاً كثر العدد ببعوضة واحدة يكن ذلك بعيداً عن رى الإلف والعادة"، ولا داعي إ ذلك مادام الطاهر كناً عقلاً، وهو كذلك، مع أن الأمر خارق للعادة على تأويل الطيب ماعات الذباب والبعوض ا املة لف وس مسبب للجدرى وغه، ومادام خرق العادة موجوداً الطاهر، وذلك التأويل، فحملة على الطاهر متعين.

الثالث: قوله: "أو تكون هذه الجارة من الطيب الياس المسموم الذي مله الريح، فيعلق بأرجل هذا الطيب، فإذا اتصل سم دخل مسامه، فأثار فيه قروحاً تنتهي بإفساد السم وتساقطه"، هذا مزيد تفصيل يحتاج فيه إ النقل، فلا رج عن كونه افتراضاً لا يشهد له الطاهر.

الرابع: قوله: "وهذا أقوى الدلالة على قدرة العظيم سلطانه من أن يكون هلاكهم بالطيور وغرائب

(١) نفس ا راغي: ٢٤٣/٣٠.

(٢) السابق: ٢٤٤/٣٠.

الأمر، وأدلّ على ضعف الإنسان ودلّه أمام القهر الإلهي، وكيف لا، وهو لموق تبيده ذبابة، وتقض مضجعه بعوضة، ويؤذيه هبوب الريح؟"، وهذا لا يسلم؛ لأنّ ا وارق أقوى الدلالة على ذلك، وذا كانت معجزات للأنبياء، وعلى أي حال فلا يكفي قرينة لصرف لفظ "ط آ" عن ظاهره، وعليه فذلك التأويل مرفوض؛ لأنه لا دليل عليه، ولا نغ الظاهر مانع نقلي ولا عقلي^(١).

٢- قال ا أ : وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَرَأْتُمُ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٧٢﴾ فَقُلْنَا أَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ [البقرة: ٧٢، ٧٣].

واقصود من هذه الآية ذكر قصة وقعت ب إسرائيل؛ فإنّ ا طاب م، وخلاصتها: أنه قُتلَ فيهم قتيلاً يعرف قاتله، فاختلّفوا فيمن قتله، واختصموا إ ن ا موسى ×، فأمرهم أن يذ وا بقرة، ويضربوا القتيل زء منها، فذوها بعد تغتت منهم واطلة، وتشديد ا عليهم ذلك، ضربوا ا قتل زء منها فقام حياً، وأخ هم بقاتله، وكما أحي ا أ ذلك القتل فإنه يي ا وتى يوم القيامة، ويرىكم دلائل قدرته، ومنها هذه القصة؛ لتعملوا عقولكم، فتعرفوا أنّ من أحي ا هذا ايت، فهو قادر على بعث العباد من قبورهم، وعلى هذا اه افسرين^(٢). فهذا خرق للعادة إذن؛ إذ هو إحياء ميت، قال ابن كثر: «هذا البعض أي شيء كان من أعضاء هذه البقرة، فامعزة حاصله به، وخرق للعادة به كائن»^(٣).

لكن البعض أولوه؛ فأروا أنه ليس ثمة قصة ولا قتيلاً ولا إحياء ميت، حيث يرى مد عبده وتلميذه مد رشيد رضا أنّ هذه القصة نوع من التشريع يعرف به قاتل من لا يعرف قاتله، وهو مذكور التوراة، قال مد عبده: «على أنّ هذا ا كم منصوص التوراة، وهو أنه إذا قُتلَ قتيلاً يعرف قاتله، فالواجب أن تذبح بقرة غ ذلول واد دائم السيلان، ويغسل يع شيوخ ادينة القريبة من ا قتل أيديهم على العجلة ال كُسر عنقها الوادي، يقولون: إنّ أيدينا تسفك هذا الدم، اغفر لشعبك إسرائيل، ويتمون دعوات ي ا ا من يدخل هذا العمل من دم القتل، ومن يفعل يتبين أنه القاتل، ويراد بذلك حقن الدماء، فيحتمل أن يكون هذا ا كم هو من بقايا تلك القصة، أو كانت هي السبب فيه»^(٤).

(١) انظر: معاي القبول والرد: ص ٢٧١، ٢٧٢.

(٢) انظر: جامع البيان: ١١٨/٢، الكشف والبيان: ٢١٩/١، النكت والعيون: ١٤٢/١، الوجيز: ١١٢/١، تفسير السمعاء: ٩٤/١، معا التل: ١٠٨/١، الكشف: ٢٨٤/١، زاد اس: ١٠١/١، مفاتيح الغيب: ١١٣/٣، ا ماع لأحكام القرآن: ٤٥٥/١، أنوار التل: ٣٤٤/١، مدارك التل: ٩٩/١، لباب التأويل: ٧٢/١، البحر ايط: التفس: ٤٢٣/١، تفسير ابن كثر: ٤٥٣/١، تفسير ابن عرفة: ٣٣٢/١، ر العلوم: ٩١/١، اللباب: ١٧٩/٢، الدر اثور: ٤١٤/١، إرشاد العقل السليم: ١١٣/١، روح البيان: ١٦٢/١، روح اعا: ٢٩٣/١، التحرير والتنوير: ٥٦٠/١، ٥٦١. وقد بينوا ا زء الذي ضرب به ايت ا لا طائل ته، ولا نقل فيه: تفسير ابن كثر: ٤٥٣/١، روح اعا: ٢٩٣/١، ٢٩٤.

(٣) تفسير ابن كثر: ٤٥٣/١، ٤٥٤.

(٤) تفسير انا: ٢٤٧/١.

وقد ذكر رشيد رضا النص من التوراة، وأيد أن هذا من قبيل التشريع^(١)، قال: «ومع إحياء أوتى - على هذا - حفظ الدماء إل كانت عرضة لأن تسفك بسبب إلاف قتل تلك النفس؛ أي بيها ثل هذه الأحكام... فالإحياء هنا معناه الاستبقاء... "ويريكم آياته": إا يفصل إا صومات، ويزيل من أسباب إلف والعداوات»^(٢). وهذا تعسف التأويل لا يقبل؛ لأن هذا الظاهر كن عقلاً، ولا وجه لرده، والتحليل على رفضه؛ إذ لا قرينة من نقل ولا عقل إله، ألا ترى إ ألفاظ "قتلتم"، "بقرة"، "اضربوه ببعضها"، فكلها صرّة حكاية واقعة سوسة، ولا نع قطعي منها^(٣).

المطلب السابع: التخصيص القطعي لعام القرآن بقريضة العقل.

قال الآمدي: «مذهب إا مهوّر من العلماء جواز صيص العموم بالدليل العقلي، خلافاً لطائفة شاذّة من اتكلّم»^(٤)، إا ذلك إا نفية الذين عدوه من صصات العام^(٥).

و هذا يقول الطي: «والصواب من القول ذلك ما قاله الذي قالوا: إن إا أقسم بكلّ والد وولده؛ لأن إا عم كلّ والد وما ولد، وغ جائز أن ص ذلك إلا جة ب التسليم إا من خ، أو عقل، ولا خ صوص ذلك، ولا برهان ب التسليم له صوصه، فهو على عمومته كما عمه»^(٦).

والشافعي والشاط يرون أن ما إا مهوّر صيصاً بالعقل لا صيص فيه أصلاً، وإلاف ب الفريضة لفظي كما ذهب إا ذلك كث من العلماء؛ فإنهم أوعوا على عدم إرادة ما يأباه العقل القطعي من اللفظ العام^(٧)، وهذا لا يؤثّر قطعية دلالة العام على ما بقي من أفراده عند إا نفية القائل بأن العام بعد التخصيص يص ظني الدلالة على الباقي منها، كما نبه إليه صدر الشريعة^(٨)، وعلى أي حال سواء ي ذلك العام عاماً صوصاً بالعقل، أو عاماً أريد به إا صوص، فإنه نوع من التفسد القطعي بالعقل لنصوص القرآن الكر العامة، ومن أمثلة التخصيص بالعقل:

١ - قوله - : اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ [الزمر: ٦٢]، فقوله: "كُلُّ شَيْءٍ" عام، لكنه صوص بذاته - ؛ فإنّ

(١) انظر: السابق: ٣٤٦/١ - ٣٥١.

(٢) تفسد إنا: ٣٥١/١. وانظر: منهج إدرسة العقلية النفس: ٣٩٤/١.

(٣) انظر: منهج إدرسة العقلية النفس: ٤٩٠/١ - ٤٩٢.

(٤) الإحكام: للآمدي: ٣٨٤/٢، وانظر: مقدمة ابن القصار: ص ٢٤٨، ٢٤٩، إحكام الفصول: ص ٢٦٧، ٢٦٨، اللع: ص ٨١، فواطع الأدلة: ٨٣/١،

إا صول: للرازي: ٧٣/٣، العقد انطوم: ٢٨٩/٢ - ٢٩٣، رفع إا اجب: ٣٠١/٣، البحر إيط: الأصول: ٣٥٥/٣.

(٥) انظر: التوضيح: ٧٦/١.

(٦) جامع البيان: ٤٠٨/٢٤، وانظر: ٥٢٣/١٧.

(٧) انظر: إا صول: للرازي: ٧٣/٣، البحر إيط: الأصول: ٣٥٧/٣، التجب: شرح التحرير: ٢٦٤١/٦.

(٨) انظر: التوضيح: ٧٧/١، التلويع: ٧٩/١.

العقل يقطع بأنه ليس خالقاً ؛ لاستحالة الدور، واستحالة خلق القد واجب الوجود^(١)، قال ابن عاشور: « خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ [الأنعام: ١٠٢]، وهذه ا ملة أدخلت كل موجود أنه لموق تعا ، فهو و التصرف فيه لا رج من ذلك إلا ذات ا تعا وصفاته، فهي صوصة من هذا العموم بقرينة العقل، وهو أنه خالق كل شيء، فلو كان خالق نفسه أو صفاته لزم توقف الشيء على ما يتوقف هو عليه، وهذا ما يسمى بالدور ا كمة، واستحالته عقلية، فخص هذا العموم العقل^(٢) ».

٢- قوله - : إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ [البقرة: ٢٠]، فإن العقل يقضي بتخصيصه باستحالات العقلية: كخلق شريك له^(٣)، ونوقش بأنه باق على عمومته؛ فإن استحالة لذاته معدوم، فلا يسمى شيئاً عند أهل السنة، واعتزلة، وقد عطل الز شري عندما نسب إ اعتزلة أنه يسمى عندهم شيئاً، وإنما يقول بذلك النحلة^(٤).

٣- عموم الناس من قوله - : وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا [آل عمران: ٩٧]، خصه العقل بالصبيان واز ؛ فإنهم غ مكلف عقلاً؛ لاستحالة تكليف من لا يفهم ا طاب، ومثله كل خطابٍ مشتملٍ على تكليف^(٥).

٤- قال ا أ لرسوله: وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ [المائدة: ٦٧]، فلفظ "الناس"، عام أحيائه من اؤمن وأعدائه من الكفار، لكن العقل يقضي بأن يراد به خصوص أعدائه، قال ابن عاشور: «والناس الآية مراد به الكفار من اليهود ونافة و اشرك ؛ لأن العصمة و الوقاية تؤذن وف عليه، وإنما يخاف عليه أعداءه لا أحياءه، وليس اؤمن عدو لرسوله، فإراد العصمة من اغتيال اشرك^(٦) ».

ويُلْحَقُ بالتخصيص بالعقل التخصيص بالحس الذي ثبت قطعاً: فامهور على أنه وز صيص العام باشاهدة و اس^(٧)، والعقل يقطع حينئذ بوجوب أن يكون من العام الذي أراد به ا صوص، وبصرف ذلك العام عن ظاهره قطعاً، فاد به بعض ما يدل عليه ذلك العام، ويكون ازاً حينئذ، ومن أمثلة ذلك: ١- قوله - : وَأَوْثِقَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ [النمل: ٢٣]، فقد دلت ا شهادة على أشياء كثيرة تؤتها بلقيس،

(١) انظر: اللع: ص ٨١، الإحكام: للآمدي: ٣٨٤/٢، التوضيح: ٧٦/١، رفع ا اجب: ٣٠١/٣، البحر ايط: الأصول: ٣٥٥/٣، التبع: شرح التحرير: ٢٦٤٠/٦، شرح الكوكب ا: ٢٧٩/٣.

(٢) التحرير والتتوير: ٥٤/٢٤. وانظر: ا در الوجيز: ٥٦٦/٤، لباب التأويل: ١٤/٤، السراج ا: ١٧٢/٢.

(٣) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٤/٢.

(٤) انظر: البحر ايط: الأصول: ٣٥٨/٣، التبع: شرح التحرير: ٢٣٨٣/٥.

(٥) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٥/٢، التوضيح: ٧٦/١، رفع ا اجب: ٣٠١/٣، البحر ايط: الأصول: ٣٥٥/٣، التبع: شرح التحرير: ٢٦٤٠/٦، شرح الكوكب ا: ٢٨٠/٣.

(٦) التحرير والتتوير: ٢٦٣/٦، وانظر: مفاتيح الغيب: ٤٣/١٢، أنوار الذيل: ٣٤٨/٢، روح اعا: ١٩٧/٦.

(٧) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٨/٢، التوضيح: ٧٦/١، التبع: شرح التحرير: ٢٦٣٨/٦، شرح الكوكب ا: ٢٧٨/٣.

ومنها السماء، والعرش، وما كان عند سليمان من النبوة وغ ها، بدليل قوله أ حكايةً عن نبيه سليمان × :
فَمَاءَ آتَيْنِي اللَّهُ خَيْرَ مِمَّا آتَاكُمْ [النمل: ٣٦]، ولا عندها لحية ولا ما ص الذكور، و ا ع من كل شيء تاج إليه
الموك أمثالها من الآلة والعدة وغ ها^(١).

وبعضهم جعل هذا ا خص بالعقل؛ فإنّ العقل يقضي أنها تؤت من بيع الأشياء، قال ابن عادل:
«وقوله: مِنْ كُلِّ شَيْءٍ [النمل: ٢٣]، عام صوص بالعقل؛ لأ ا تؤت ما أوتي به سليمان»^(٢)، وهذا صحيح إذا
قلنا: إنها تؤت ما اختص ا أ به مثلاً، وإلا فاختص ا س.

٢- ومثل السابق قول سليمان × : وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ [النمل: ١٦]، قال أبو حيان: «ظاهره العموم،
وا راد ا صوص؛ أي من كل شيء يصلح لنا ونتمناه، وأريد به كثرة ما أو ، فكأنه مستغرق ميع الأشياء»^(٣).
ومثله قوله - : وَأُوتِينَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبِيًّا [الكهف: ٨٤]»^(٤).

٣- قوله - : تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَكِنُهُمْ [الأحقاف: ٢٥]، فإن ا شهادة تدل قطعاً على
أنّ هناك أشياء كثة ّة تدمرها تلك الريح: كالسماوات، والأرض، و بال، وغ ها^(٥).

ومثله قوله - : مَا نَذَرْنَا مِنْ شَيْءٍ أَنْتَ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْنَاهُ كَالرَّمِيمِ [الذاريات: ٤٢]: فيقال فيه ما قيل سابقه؛ فالسما
والشمس مثلاً عل كالريميم^(٦).

وقد جعل بعضهم هذا من التخصيص بالعقل، قال ابن عاشور: «"من"، هذه نص نفي ا نس، ولذلك
كانت عامةً، إلا أنّ هذا العموم صص بقرينة العقل؛ لأنّ الريح إنما تبلي الأشياء ال تمر عليها إذا كان شأنها

(١) انظر: ال هان علوم القرآن: ٢٧٢/٢. وانظر: مع القرآن: للنحاس: ١٢٥/٥، الكشف والبيان: ٢٨/٦، ٢٠٣/٧، الوجيز: ٨٠٢/٢، تفس
السمعا : ٩٠/٤، مع التل: ١٥٦/٦، زاد اس : ١٦٥/٦، مفاتيح الغيب: ١٦٠/٢٤، ا مع لأحكام القرآن: ١٨٤/١٣، أنوار التل: ١٩٠/٤،
٢٦٤/٤، لباب التأويل: ١٤٣/٥، البحر ا يط : النفس : ٥٨/٧، ر العلوم: ٥٧٨/٢، إرشاد العقل السليم: ٢٨١/٦، روح ا عا : ١٩٠/١٩،
التحرير والتنوير: ٢٥٢/١٩. وانظر: ا صول: للرازي: ٧٥/٣، التوضيح: ٧٦/١، البحر ا يط : الأصول: ٣٦٠/٣، التبحر شرح التحرير:
٢٦٣٨/٦.

(٢) الباب: ٤٠/١٥.

(٣) البحر ا يط : النفس : ٥٨/٧، وانظر: مفاتيح الغيب: ١٦٠/٢٤.

(٤) انظر: فواطع الأدلة: ٨٣/١.

(٥) انظر: ال هان علوم القرآن: ٢٧٢/٢. وانظر: الكشف والبيان: ٥٦/٢، مع التل: ٢٤٥/٣، ا ر الوجيز: ٥٦٦/٤، زاد اس : ٣٨٤/٧،
ا مع لأحكام القرآن: ٢٧/١٤، ا مع لأحكام القرآن: ٥٤/٧، أنوار التل: ١٨٣/٥، لباب التأويل: ١٦٤/٦، التسهيل: ٣٣٦/٢، البحر
ا يط : النفس : ٦٤/٨، ١٣٩، روح ا عا : ٢٦/٢٦، روح البيان: ١٤٣/٣. وانظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٨/٢، البحر ا يط : الأصول:
٣٦٠/٣، التبحر شرح التحرير: ٢٦٣٨/٦.

(٦) انظر: ال هان علوم القرآن: ٢٧٢/٢. وانظر: مدارك التل: ٢٧٣/٤، لباب التأويل: ٢٤٦/٦، البحر ا يط : النفس : ١٣٩/٨، ر العلوم:
٣٢٩/٣، السراج ا ن : ٩٦/٤، روح ا عا : ١٦/٢٧. وانظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٨/٢، التبحر شرح التحرير: ٢٦٣٨/٦، ٢٦٣٩، شرح
الكوكب ا ن : ٢٧٨/٣.

أن يتطرق إليها الليل؛ فإنَّ الريح لا تبلي ا بال ولا البحار ولا الأودية وهي تمر عليها، وإنما تبلي الديار والأشجار والناس والبهائم»^(١)، ولا ريب أنَّ هذا من العام ا خصوص با س، والعقل لا يحيله، ومن رأى أنَّ اخصص العقل، فإنه وز؛ لأنه القاضي بأنَّ ا س صص.

٤- قوله أ : وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ [الأنعام: ٦٦]: لفظ "قَوْمُكَ"، عام كل قريش، لكنه صوص قطعاً، ويراد به من كفر منهم؛ للعلم القطعي ا اصل با شاهدة وا س بأنَّ منهم أفاضل ا سلم من أصحاب الذ < ن آمنوا به وصدقوه، ومنهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي ا عنهم^(٢).
وغ هذا كثر ، وسواءً عد هذا من العام ا خصوص، أو العام الذي أريد به ا صوص^(٣)، فإنَّ العلماء يذكروا خلافاً جواز التخصيص با س، ولكن ينبغي أن يرد فيه ا لاف الواقع التخصيص بالعقل^(٤)، غ أنه لفظي.

المطلب الثامن: التقييد القطعي لمطلق القرآن بقريظة العقل.

أولاً: إن أحكام تقييد المطلق كأحكام تخصيص العام:

ففي رفع ا اجب: «وما ذكر ا التخصيص من متفق و تلف، و تار ومزيف جار فيه؛ أي تقييد ا مطلق»^(٥).
وبناءً على ذلك، فكما أنَّ عام القرآن صص بالعقل، فإنَّ مطلقه يقيد به كذلك، وضابط ذلك: أن يرد لفظاً مطلق يدل حكم العقل القطعي على أن إطلاقه مستحيل، فنقطع حينئذ بأنه مقيد ا يدل السياق عليه من القيود، وقد يتعين القيد فيكون مراداً قطعاً، وقد لا يتعين ف جح أحد ا تميلات من القيود، ويكون صرف اللفظ عن الإطلاق بقريظة العقل صرفاً قطعياً على كل حال، ومن أمثلة ذلك:

١- قوله - : لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ [القدر: ٣]، فيه لفظ: خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ، مطلق عن أن يكون من ضمنها ليلة القدر أو لا، ولكن العقل القطعي دلَّ على أنَّ هذا الإطلاق مستحيل؛ لأنه يفضي إ تفضيل الشيء على نفسه، وهو مستحيل، وبإنه: أنَّ ليلة القدر توجد مرة كل اثني عشر شهراً، ففي ألف شهر توجد ثلاثة و ا مرة، فإذا كانت خ أ من ألف شهر متتالية، فإنَّ ذلك يؤدي إ القول بتفضيل ليلة القدر على نفسها بأضعاف، وهذا باطل؛ لأنَّ تفضيل الشيء على نفسه مستحيل عقلاً، ولذا فلا بد من تقييدها ا يدفع هذا استحيل العقلي، ويكون اقصود تقييدها بأنها أفضل من ألف شهر ليس فيها ليلة القدر^(٦).

(١) التحرير والتنوير: ١١/٢٧.

(٢) انظر: ا هان علوم القرآن: ٢٧٣/٢. وانظر: الباب: ٢٠٥/٨.

(٣) انظر: البحر ايط الأصول: ٣٦٠/٣، شرح الكوكب ا: ٣/٢٧٨، ٢٧٩.

(٤) انظر: البحر ايط الأصول: ٣٦٠/٣، شرح الكوكب ا: ٣/٢٧٩.

(٥) رفع ا اجب: ٣٦٦/٣، وانظر: التقرير والتحب: ٣٦٣/١، التحب: شرح التحرير: ٢٧١٦/٦، شرح الكوكب ا: ٣/٣٩٥.

(٦) انظر: كشف الأسرار: ٥٣/١. وانظر: أصول النفس وفواعده: ص ٣٤٧، ٣٤٨.

قال الطي: «وأشبه الأفعال ذلك بظاهر التل قول من قال: عملٌ ليلة القدر خ من عمل ألف شهر ليس فيها ليلة القدر، وأما الأفعال الأخر، فدعاوى معان باطلة، لا دلالة عليها من خ ولا عقل، ولا هي موجودة التل»^(١).

وقال المو: «أي من صيامها وقيامها ليس فيها ليلة القدر، حتى لا يلزم تفضيل الشيء على نفسه»^(٢). وتقييد اطلق ذا متعين، فيكون قطعاً من جهة: أولاً: حكم العقل بوجوب تقييد ذلك اطلق، وثانياً: حكمه ببيان ذلك القيد؛ لأنه متعين.

٢- قوله - : وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْنَا الْقَوْلُ فَنَدَمْنَاهَا نَدَمِيرًا [الإسراء: ١٦]، فقوله: أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا ، مطلق الأمر، فيحتمل الأمر بالطاعة، والأمر بالفسق، لكن التل يستحيل على ا أ من طريق العقل القطعي، والنقل القطعي: فأما العقل؛ فلأن ذلك نقيضة وعبثٌ واكيم أ م ه عنهما، وأما النقل، فقوله أ : وَإِذَا فَعَلُوا فَحْشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْمَلُونَ [الأعراف: ٢٨]، فيتعين تقييد ذلك الإطلاق بأن يكون الأمر بالطاعة، ويكون ا ع : أمرنا مترفياً بالطاعة، ففسقوا فيها، قال الألويسي: «ويدل على تقدير الطاعة أن قسق وعصى متقاربان سب اللغة، وإن خص الفسق الشرع عصية خاصة، وذكر الضد يدل على الضد، كما أن ذكر النط يدل على النط ، فذكر الفسق وا عصية يدل على تقدير الطاعة، كما قيل قوله تعا : سَرِيلَ تَقِيكُمْ اَلْحَرَّ [النحل: ٨١]، فيكون و: أمرته، فأساء إ ؛ أي أمرته بالإحسان بقريته ا قابلة بينهما ا اعتضدة بالعقل الدال على أنه لا يؤمر بالإساءة، كما لا يؤمر بالفسق، والنقل: كقوله تعا : إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ [الأعراف: ٢٨]»^(٣).

هذا إذا لنا لفظ "أمرنا"، على أنه ضد النهي، وهو الطلب من أعلى إ أد ، وعلى هذا أكثر افسرين، قال الرازي: «فتبت أن ا ق ما ذكره الكل، وهو أن ا ع : أمرناهم بالأعمال الصاة؛ وهي الإان والطاعة، والقوم خالفوا ذلك الأمر عناداً، وأقدموا على الفسق»^(٤).

(١) جامع البيان: ٥٤٧/٢٤، وانظر: الكشف والبيان: ٢٥٧/١٠، النكت والعيون: ٣١٣/٦، الوجيز: ١٢١٩/٢، تفس السمعاء: ٢٦١/٦، معا التل: ٤٩١/٨، زاد المس: ١٩١/٩، مفاتيح الغيب: ٣٠/٣٢، ا مع لأحكام القرآن: ١٣١/٢٠، مدارك التل: ٥٤٤/٤، لباب التأويل: ٢٧٦/٧، ر العلوم: ٥٧٧/٣، نظم الدرر: ١٧٩/٢٢، الدراشور: ٥٣٤/١٥، السراج ا: ٦٥٧/٤. وغ هذا التفس من قبيل ذكر سبب النزول، لا التفس ، وقد ذكرها الرازي، انظر: مفاتيح الغيب: ٣٠/٣٢، وهو يؤول إ ا ع الذي ذكره افسرون، ولذلك رد الطي غ ه.

(٢) روح البيان: ٤٨٠/١٠.

(٣) روح اعا : ٤٣/١٥، وانظر: ٤٤/١٥، مفاتيح الغيب: ١٤٦/٧. وانظر: أساس التقديس: ص ١٣٦.

(٤) مفاتيح الغيب: ١٤٠/٢٠، وانظر: جامع البيان: ٥٢٧/١٤، تفس ابن أ حا : ٢٣٢١/٧، رقم ١٣٢١٤، الكشف والبيان: ٩٠/٦، النكت والعيون: ٢٣٥/٣، الوجيز: ٦٣٠/١، معا التل: ٨٣/٥، ر الوجيز: ٤٤٤/٣، أحكام القرآن: لابن العر : ١٨٢/٣، نزهة الأء النواظر: ص ١٧٦، مفاتيح الغيب: ١٣٩/٢٠، ا مع لأحكام القرآن: ٢٣٤/١٠، أنوار التل: ٤٣٦/٣، لباب التأويل: ١٥٣/٤، البحر ايط التفس : ١٥/٦، ١٧ اللباب: ٢٣٥/١٢، إرشاد العقل السليم: ١٦٣/٥، السراج ا: ٣٢٤/٢، فتح القدير: ٢١٤/٣، روح اعا : ٤٣/١٥، التحرير

و تمل على هذا أن يكون ع : أمرنا مترفيها بالفسق، وذلك على سبيل الاستعارة، واء أفصنا عليهم النعم ففسقوا؛ فيكون قد شبه إفاضته للنعم عليهم مع فسقهم بسببها إل الأمر بالفسق على طريق التسبب، وهو ما ذهب إليه الز شري حيث قال: «أي أمرناهم بالفسق ففعلوا، والأمر از؛ لأن حقيقة أمرهم بالفسق أن يقول م: افسقوا، وهذا لا يكون، فبقي أن يكون ازاً، ووجه ا از أنه صب عليهم النعمة صباً، فجعلوها ذريعة إ اعاصي واتباع الشهوات، فكأنهم مأمورون بذلك لتسبب إلاء النعمة فيه»^(١).

وقد رد الز شري قول ا مهور؛ لأنه حذف ما لا دليل عليه^(٢)، واستحسن الآكوسي قول الز شري، ورفض رده لقول ا مهور^(٣)، و غ الآكوسي ضعف قول الز شري^(٤)، وناقشوا قوله بأن الدليل دل على ذلك ا ذوف؛ لأن حذف الشيء يكون لسببين: الأول: دلالة موافقه عليه، كأن تقول: أمرته، فقام، والثا : دلالة ضده أو نقيضه عليه؛ فإن النقيض يدل على نقيضه كدلالة النظ على نظ ه، وهذه الآية من هذا القبيل، فلفظ فسقوا من قوله: أَمَرْنَا مُتَرَفِّهِهَا فَفَسَقُوا فِيهَا ، يدل على أن ا أمور به نقيضه وهو الطاعة^(٥).

بل إن منهم من عد قول الز شري فاسداً، ومنهم الرازي حيث قال: «وهذا الكلام غاية الظهور، فلا أدري أصر صاحب "الكشاف" على قوله، مع ظهور فساده؟!»^(٦).

وقال الشنقيطي: «و ذا التحقيق تعلم: أن ما زعمه الز شري كشافه من أن مع : أمرنا مترفيها ؛ أي أمرناهم بالفسق ففسقوا، وأن هذا از ت يلاً لإسباغ النعم عليهم اوجب لبطهرهم وكفرهم م لة الأمر بذلك، كلام كله ظاهر السقوط والبطلان، وقد أوضح إبطاله أبو حيان "البحر"، والرازي نفس ه، مع أنه لا يشك منصف عارف بطلانه»^(٧).

وقيل: مع "أمرنا"، كثرنا عددهم، من قوم: أمر القوم، وأمر القوم إذا كثروا^(٨).

=

والتنوير: ٥٣/١٥، أضواء البيان: ٥٧٣/٣-٥٧٨. وكلهم اختاره بأن يذكر غ ه، أو ضعف ما سواه، أو ذكره أولاً.

(١) الكشاف: ٥٠٠/٣، وانظر: نظم الدرر: ٣٩١/١١، وذكره البقاعي أولاً.

(٢) انظر: الكشاف: ٥٠٠/٣.

(٣) انظر: روح المعاني: ٤٣/١٥.

(٤) انظر ذلك مظان قول ا مهور الذين ضعفوا سائر الأقوال: كالبيضاوي، وأ السعدي، والشري .

(٥) انظر: مفاتيح الغيب: ١٣٩/٢٠، ١٤٠، أنوار التنزيل: ٤٣٦/٣، البحر ايط : النفس : ١٦/٦، واستبعده جداً، الدراصون: ٣٢٧/٧، اللباب:

٢٣٦/١٢، إرشاد العقل السليم: ١٦٣/٥، السراج المنير: ٣٢٤/٢، فتح القدير: ٢١٤/٣، روح المعاني: ٤٣/١٥، أضواء البيان: ٥٧٤/٣، ٥٧٥.

(٦) مفاتيح الغيب: ١٤٠/٢٠.

(٧) أضواء البيان: ٥٧٥/٣.

(٨) وهذا قول أ عبدة على هذه القراءة "أمرنا"، انظر: از القرآن: لأ عبدة: ٣٧٢/١، ٣٧٣، واختاره أبو علي الفارسي، وأبو زيد، وهو مروي

عن ابن عباس، انظر: جامع البيان: ٥٢٨/١٤، نفس ابن أ حا : ٢٣٢٢/٧، رقم ١٣٢١٧، ١٣٢١٨، مفاتيح الغيب: ١٤٠/٢٠، نفس العز

ابن عبد السلام: ٢١٥/٢، اامع لأحكام القرآن: ٢٣٣/١٠.

ومنهم من أنكر أن يكون أمره كثر، وإنما هو أمر باء وحسب^(١)، ولذلك ذكرها بعض المفسرين تفسراً لقراءة "آمرنا"، باء لا تفسد القراءة أمر^(٢)، وضعفها الأكثرون أن تكون تفسد القراءة أمر مشهورة^(٣)، حتى إن بعضهم يذكره أصلاً، ومنهم من ذكره تفسد قراءة أمر دون ترجيح^(٤)، لكن ذكره السمرقندي أولاً^(٥). وبناءً على قول المهور، فإن هذا لفظاً مطلق دل العقل القطعي، الذي يؤيده النقل القطعي على وجوب تقييده، فيكون من التقييد القطعي طلق القرآن بدلالة العقل.

ثانياً: ما يذكر من أمثلة للتخصيص بالعقل يصلح مثلاً للتقييد به:

وهذا على مذهب القراء الذي قرر أن أكثر ما يدعى أنه من صيغ العام فإنه من تقييد المطلق^(٦)؛ لأنه يرى: «أن العام الأشخاص مطلق الأحوال»^(٧)، وبين ضابط الفرق بين التقييد والتخصيص، وهو أن التخصيص فيه تنفيس من مدلول اللفظ، وأما التقييد فزيادة عليه^(٨).

وما تقدم التخصيص بالعقل واصله يصلح مثلاً لذلك، فيقال قوله أ: وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ [الأنعام: ٦٦]، إن لفظ "قوم"، مطلق عن حال التصديق وحال العناد، فيقيد بالهال العناد، ويكون: "قومك العاندون"، ويبقى هذا المطلق بعد تقييده على عمومته، فيشمل جميع أفراد قومه من كانوا حال العناد، ودليل ذلك التقييد هو الواقع القطعي الشاهد بأن كثير من قومه، كما تقدم، ومن أمثلة التقييد بالعقل على هذا: قوله أ: وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ [فاطر: ٢٤]، فلفظ "أمة"، مطلق أحواله كلها، فيشمل البشر وأنواع الحيوانات هي أمم كما البشر، كما يدل له قول أ: وَمِمَّنْ دَابَّتْ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ [الأنعام: ٣٨]، قال الواحدي: «فكل جنس من البهائم أمة: كالطير، والطيء، والذباب، والأسود، وكل

(١) كما بينه الكسائي، انظر: جامع البيان: ٥٢٨/١٤، امع لأحكام القرآن: ٢٣٤/١٠.

(٢) انظر: جامع البيان: ٥٣٠/١٤، ومن بينوا القراءة الممل على ذلك، فقد ذكروها تفسداً لقراءة المد، ومن ذلك: الممر الوجيز: ٤٤٤/٣، أحكام القرآن: لابن العر: ١٨٢/٣، نظم الدرر: ٣٩٢/١١.

(٣) انظر: الكشف والبيان: ٩٠/٦، مع التل: ٨٣/٥، أحكام القرآن: لابن العر: ١٨٢/٣، امع لأحكام القرآن: ٢٣٤/١٠، مفاتيح الغيب: ١٤٠/٢٠، أنوار التل: ٤٣٦/٣، لباب التأويل: ١٥٣/٤، البحر ايط: النفس: ١٧/٦، اللباب: ٢٣٧/١٢، نظم الدرر: ٣٩٢/١١، إرشاد العقل السليم: ١٦٣/٥، السراج المذنب: ٣٢٤/٢.

(٤) انظر: زاد المسد: ١٩/٥، لكنه يذكره نزهة الأء النواظر: ص ١٧٦، التسهيل: ٤٦٢/٨، مدارك التل: ٤٤٧/٢.

(٥) انظر: ر العلوم: ٣٠٥/٢.

(٦) انظر: العقد المنظوم: ١٠٦/٢.

(٧) السابق: ٤٠٤/٢.

(٨) انظر: السابق: ١٠٥/٢، ١٠٦.

صنف من أ يوان أمة، مثل ب آدم يعرفون بالإنس»^(١).

وقال الراغب: «أي كل نوع منها على طريقة فد سخرها أ عليها بالطبع، فهي من ب ناسجة: كالعنكبوت، وبانية: كالسرقة، ومدخرة: كالنمل، ومعتمدة على قوت وقته: كالعصفور وا مام، إ غ ذلك من الطَّبائع ال تخصص أ كل نوع»^(٢).

غ أنه لا يكن ل لفظ "أمة" تلك الآية على مطلق أحوال؛ لأنها تؤدي إ ال عقلي، وهو تكليف ما لا يعقل: كالبهائم، فيقيد ب: أمة من العقلاء أ كلّف ، "يعم أ كم الأمم أ كلّفه.

وعليه، فلا يستدل بإطلاق هذه الآية: **وَإِنَّ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ** [فاطر: ٢٤]، على أن البهائم مكلفون^(٣)، ولا على أن البهائم أنبياء أو علماء يندرون، قال الألوسي: «والاستدلال بذلك باطل، لا يكاد فى بطلانه على أحد حتى على البهائم، و نسمع القول بنبوة فرد من البهائم»^(٤).

وهذا أثال على طريقة القرا ، وعلى طريقة غ ه يعد من العام أ خصوص بقريئة العقل الذي يدل على صيص العام بذكر وصفه الذي يقلل من دلالته على أفراده، وعلى الطريقتين فالتفس قطعاً.

المطلب التاسع: البيان القطعي لجمل القرآن بقريئة العقل.

ونقصد به بيان أراد من أ مل اعتماداً على أحكام العقل القطعية وحسب، دون الاعتماد على النقل، غ أن غالب أ مل لا يكن بيانه استناداً إ أحكام العقل، وإنما سبيله النقل؛ سواءً بأدلة الشرع من الكتاب والسنة، أو معاجم اللّغة أ بيئة لاستعمال العرب للفتهم عصر التنزيل، أضف إ ذلك أسباب النزول، ومن أ مل الذي لا يكن بيانه إلا بالنقل:

أولاً: المتشابه: فلا يكن معرفة أراد به بالعقل مطلقاً؛ لا قطعاً، ولا ظناً على مذهب افوض ، ولا يكن القطع بتفس ها على مذهب أؤول .

ثانياً: المبهات: وهذه لا سبيل إ معرفة أراد أ بالعقل، لا قطعاً ولا ظناً، بل بالنقل وحسب.

ثالثاً: معنى المصطلحات الشرعية وكيفية مقاديرها: كتفاصيل الصلاة، والزكاة، واج، والصوم، والربا، وغ ذلك، فطريقها النقل عن الكتاب والسنة وحسب.

(١) الوجيز: ٣٥٢/١، وانظر: تفس الصنعا : ٢٠٨/١، مع القرآن: للنحاس: ٤٢٢/٢، الكشف والبيان: ١٤٦/٤، تفس السمعا : ١٠١/٢، نزهة الأء النواظر: ص ١٤٤، مفاتيح الغيب: ١٧٥/١٢، ١٧٦، أامع لأحكام القرآن: ٤٢٠/٦، لباب التأويل: ١٣٢/٢، ر العلوم: ٤٦٧/١، إرشاد العقل السليم: ١٣١/٣، التحرير والتنوير: ٢١٣/٧.

(٢) مفردات الراغب: ص ٢٣.

(٣) انظر: روح اعا : ١٣٠/٩، وب أنه نقله الشعرا عن شيخه علي أ واصل.

(٤) روح اعا : ١٨٨/٢٢، وأضاف: «إلا عن الشيخ بي الدين». يأس هنا

رابعاً: أما الألفاظ المفردة والمركبة المحتملة لأكثر من معنى، فنوعان:

الأول: ما لا يكن معرفة اراد به إلا بالنقل، ووظيفة العقل حينئذ أن ينظر الأدلة والقرائن ليفسرها قطعاً أو ظناً حسب قوة الدليل والقربة.

الثاني: ما يكن ديد اراد به قطعاً استناداً إلى قوا العقل القطعية، دون رجوع إلى الأدلة والقرائن الخارجية؛ وذلك إذا تردد الفرد أو التركيب أكثر من مع، فأوجب العقل قطعاً أحد هذه المعاني، أو أحداً إلا بعضها، وحينئذ نقطع بعدم تفسد اللفظ بالعام إلى أحاديث العقل، ونقطع بتفسدها أوجبها منها، فإن تعين أحدها قطعنا بإرادته من اللفظ، والدليل على هذا: هو أقدمات العقلية القطعية الدالة على حصر الاحتمالات فيما ذكرت، وهذه أمثلة على ذلك:

١- قوله أ: وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ [القصص: ٨٨]، فقوله: لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، مل؛ لأنه تمل من حيث اللغة لأن يكون صفة ثانية لـ "إلهاً"، أو استثناءً يعود الضم فيه على لفظ الالة "الله"، ومع الاحتمال يتحقق إلا، بيد أن العقل يقطع بأنه استثناء؛ لأنه يلزم على كونه صفةً إلا أن عقليان قطعيان: المحال الأول: وجود إله آخر مع أ؛ فإنه مستحيل قطعاً بها التوارد والتمانع، إضافةً إلى النصوص القطعية اليلة لذلك، واجبة لوحداية أ.

وأما برهان التوارد والتمانع: فبيانه: أن الإله لا بد أن يكون قادراً على كل شيء، ولا نعه مانع من إنفاذ ما يشاء؛ لأنه لو يكن كذلك لكان ذلك نقصاً فيه لا يليق بالإله، وبناء على هذا يستحيل وجود إين؛ لأنه يفضي إلى أ على كل حال؛ لأن الإي إما أن تتفق إراد ما على إاد شيء أو تلف؛ فيد أحد أ إاده والآخر لا يريد، فهنا حالتان:

الحالة الأولى: لو اختلفا: فإما أن يقع ارادان معاً، أو لا يقع واحد منهما، وكلا أ؛ لأن الأول يفضي إلى أ مع ب النقيضين، والثاني يفضي إلى ارتفاع النقيضين وكلا أ؛ وإما أن يقع واحد من ارادين، ولا يقع الآخر، فيستحيل هذا مع كون كل منهما إأ؛ لوجه:

الأول: أن الفرض أن كلياً منهما قادر قدرة لا إية أ، وهذا يقتضي تساويهما القدرة، وبالتالي استحالة وقوع مراد أحد أ دون مراد الآخر؛ لأنه يفضي إلى الترجيح بلا مرجح، وهو أ.

الثاني: لو وقع مراد أحد أ، استبان خطأ فرض كون أغلوب إأ؛ لأن عجزه نقص لا يليق بالإله، وثبت ألوهية من نفذ أمره لوحده، فثبتت الوحداية واستحال تعدد الآ، وهذا برهان التمانع؛ لأن الفرض أن إرادتي الإي قد اختلفتا.

الحالة الثانية: لو اتفقا على إاد موجود: فإما أن يوجداه على سبيل الاستقلال فمحال؛ لأن أحد أ يوجد، فإد الآخر له صيل حاصل، وهو أ.

وإما أن يوجداه على سبيل الاشتراك فيه، فهو أ؛ لأنه يثبت العجز لكل منهما؛ إذ حجت إرادة أحد أ

إرادة الآخر ا زء الذي أوجده أحد ا، وهذا ال، فامتنع نفاذ إراد ما معاً مع الاتفاق، وهو هو برهان التوارد؛ لأنّ الفرض توارد إراد ما على شيء واحد.

وعلى تقدير التوارد والتمانع فإنّ نفاذ الإرادتين ال، وهو يفضي إ وقوع الفساد الكون، كما قال أ :
لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا [الأنبياء: ٢٢]، وا شاهد أنه غ فاسد، فدلّ على أنّ الإله واحد، وهو أ^(١).
والمحال الثاني: أنه يؤدي إ التناقض ب النهي صدر الآية وب هذه ا ملة؛ فأو ا أمر صر العبادة با أ ،
وهذه ثبت وجود إله غ ه، بل وتصفه بأنه الإله ا ق وما سواه باطل ا ذلك ألوهية ا - الثابتة صدر الآية.

٢- قال أ : يَتَاهَلُ الْكِتَابُ لَا تَقُولُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَحْدٌ سُبْحَنَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا [النساء: ١٧١]:

قوله: لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ، ملّ من حيث اللغة؛ حيث تمل أن يكون استثناءً، كما تمل أن يكون صفّة ل "ولد"، ولكن الثا مستحيل عقلاً؛ لأنه ينبغي أن يكون له ولد ملك ما السموات والأرض، وعليه، فلا ينبغي أن يكون له ولد لا ملك ذلك، وهو مستحيل؛ فإنّ قرينة العقل تقطع باستحالة أن يكون له ولد أصلاً؛ ا يلزم منه أن يكون شبيهاً لقه، وأن يكون حادثاً فإنّ ولده حادث، وأن غ ه جزء منه، وأنه جسم، وا أ م ه عن ذلك كله، قال ا ازن: «يع لا ينبغي أن يكون له ولد؛ لأنّ الولد جزء من الأب وتعا ا عن التجزئة، وعن صفات ا دوث»^(٢).

وقال ابن عاشور: «فكلمة "سبحانه"، تفيد قوة التّيه تعا عن أن يكون له ولد، والدلالة على غلط مثبته؛ فإنّ الآية تنا الكون أباً واتخاذ ابن؛ لاستحالة الفناء، والاحتياج، والانفصال، واماثلة للمخلوقات عن ا تعا ، والبنوة تستلزم ثبوت هذه استحالات؛ لأنّ النسل قانونٌ كو للموجودات كمة استبقاء النوع، والناس يتطلّبوا لذلك، وللإعانة على لوازم ا ياة، وفيها انفصال ا ولود عن أبيه، وفيها أنّ الابن اثل لأبيه فأبوه اثل له لا الة»^(٣).

كما اعتضد ذلك بأدلة النقل القطعية ال تنفي عنه الولد مطلقاً، كما أن قرينة العقل تقطع بأنه لا أحد من ا لق لك ما السموات والأرض، وإنما هو أ ، وقطعيات النقل تنطق بذلك، فتعين أن يكون ذلك الكلام استثناءً يبين ملك ا أ ا السموات والأرض، سيق للدلالة على ت هه عن الشريك والولد؛ فإنه غ

(١) انظر: ا بر الوجيز: ٧٨/٤، مفاتيح الغيب: ١٣٠/٢٢-١٣٢، لباب التأويل: ٢٩١/٤، ٢٩٢، البحر ا يط النفس: ٢٨٣/٦، اللباب: ٤٧١/١٣، السراج ا: ٥٥٥/٢، روح اعا: ٢٦/١٧. وانظر: الانتصار: للعمرا: ٣٣٠/٢، ٣٣١، اواقف: ١١٩/٢، شرح اواقف: ١٢٠، ١١٩/٢.

(٢) لباب التأويل: ٦٢٧/١، وانظر: ا امع لأحكام القرآن: ٢٥/٦، إرشاد العقل السليم: ٢٦٠/٢.

(٣) التحرير والتوير: ٥٨/٦، وانظر: مفاتيح الغيب: ٢٢/٤، اللباب: ٤٢٢/٢.

تاج إليهما طاً أنه مالك للسموات والأرض ، فيهما ما نسب إليه من زوجة وولد، كما أن الولد والزوجة من لمة ملكه فيكونان عبيدين له والعبد ليس ابناً ولا زوجاً، كما أن السموات والأرض وما فيهما لموقفة له فكيف يكون بعض خلقه وملكه جزء منه؟^(١).

٣- قال أ : وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَاتٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ [آل عمران: ٤٩]: فقلوه أ : أَنِّي أَخْلَقُ ، فيه نسبة إلى لُق إلى عيسى × ، و إلى لُق الأصل هو تقدير الشيء بقدر^(٢) ، ويستعمل × ثان: هو إلى ما الشيء من عدم على غ مثال سابق، ويستعمل × ثالث: هو إلى ما الشيء من شيء آخر × وبله إلى غ^(٣).

والاستعمال الثا من مشهور شهرة الحقيقة، أنه صار معها كاشترك^(٤)، ولذلك سبب إلى الأقصود بال لُق إلى نسب إلى عيسى بن مر × ، ومعلوم أن إلى لُق × الإبداع لا وز عقلاً أن يستعمل إلا حق أ ؛ لأن العقل يل وجود خالق غ أ ؛ ما يستلزم من وجود شريك معه، والنصوص القطعية أكدت ذلك، ولذلك قال الراغب: «وليس إلى لُق الذي هو الإبداع إلا تعا»^(٥).

وبناءً عليه، فقلوه: أَنِّي أَخْلَقُ ، متردد ب احتمال : إلى ما من عدم، والتقدير إلى ما شيء من آخر، فلما قضى العقل باستحالة الأول، تعا الثا قطعاً، قال الز شري: «أي أقدر لكم شيئاً مثل صورة الط»^(٦).

ولذلك قال الراغب: «وأما الذي يكون بالاستحالة فقد جعله إلى تعا ل غ بعض الأحوال: كعيسى حيث قال: وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي [الأندة: ١١٠]، وإلى لُق لا يستعمل كافة الناس إلا على وجه : أحد أ : مع التقدير... والثا : الكذب»^(٧).

ومن هذا البحث يتبين مدى سلطان العقل نفس القرآن نفساً قطعياً، غ أن أكثر ما يستفاد منه صرف الألفاظ القرآنية عن طواهرها، وأما عمله تقييد مطلقها وبيان ملها فقليل، وذا يتم الكلام عن النفس القطعي استفاد من قرينة العقل، ويتم الكلام عن النفس القطعي استفاد من القرائن.

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٢/٤، أ مع لأحكام القرآن: ٢٥/٦، باب التأويل: ٦٢٧/١، ٦٢٨، البحر ايط النفس : ٤١٨/٣، الباب: ٤٢٢/٢، إرشاد العقل السليم: ٢٦٠/٢، التحرير والتنوير: ٥٨/٦.

(٢) انظر: مقاييس اللغة: ٢١٣/٢.

(٣) انظر: مفردات الراغب: ص ١٥٧/١.

(٤) انظر: التحرير والتنوير: ٢٥٠/٣.

(٥) مفردات الراغب: ص ١٥٧/١.

(٦) الكشف: ٥٦٠/١، وانظر: الوجيز: ٢١١/١، نفس السمع: ٣٢٠/١، بر الوجيز: ٤٣٨/١، زاد الس : ٣٩١/١، مفاتيح الغيب: ٤٩/٨، أ مع

لأحكام القرآن: ٩٣/٤، أنوار الة يل: ٤٢/٢، مدارك الة يل: ٢٤٠/١، باب التأويل: ٣٤٩/١، البحر ايط النفس : ٤٨٧/٢، الباب: ٢٤١/٥،

إرشاد العقل السليم: ٣٨/٢، روح البيان: ٣٠/٢، روح اعا : ١٦٨/٣، التحرير والتنوير: ٢٥٠/٣.

(٧) مفردات الراغب: ص ١٥٧/١.

الخاتمة

بعد هذه اولة البحث نصل إلى النتائج الآتية:

أولاً: لا خلاف حقيقة تقسيم النصوص إلى أربعة أنواع:

الأول: ما ورد على دلالة على معناه ا تبادر احتمال قريب؛ أي نشأ عن دليل، وهو الظاهر.

الثاني: ما ورد على دلالة على معناه ا تبادر احتمال بعيد؛ ينشأ عن دليل، وهو النص.

الثالث: ما لا تمل غ معناه أصلاً، وهو ا فسر.

الرابع: ما خفيت دلالة على معناه، فاحتيج بيانه إلى دليل أو قرينة خارجية وهو ا مل، ومن ا مل ما لا سبيل إلى معرفة اراد منه الال الدنيا عند البعض، وهو ا تشابه.

وكن تفس الظاهر وا مل تفساً قطعياً بالاستعانة بدليل أو قرينة قطعي، ولا عة باختلاف مدلول هذه اصطلاحات ب العلماء؛ فإنه لا مشاحة فيه، مادام ا ع متفقاً عليه.

ثانياً: إن ما يناله مفسراً قطعياً مطلقاً، لكن النص قد تكون قطعيته نسبية؛ فالعام—مثلاً—قطعي عند ا نفية لكنه ظ عند غ هم، وعليه، فقد يتحقق القطع مع ا لاف، قال السبكي: «لأنني أجوز القطع مع ا لاف، وذلك شأن أكثر مسائل الأصول»^(١).

ثالثاً: إن القول بندرة النصوص القطعية لا دليل عليه، وهو دعوى باطلة، بل إن النصوص القطعية بنفسها كثة جداً معانيها الأصلية.

رابعاً: إن الظن ا شروح الاحتمالات العشر، والذي قاله مدعوا ندرة النصوص القطعية من الأصوليين، غ ما يريد إثباته أصحاب النظريات ا دية ال تنفي وجود القطعي؛ فهو عند الأصولي ظن غ مؤثر دلالة اللفظ على ا ع سب استعمال العرب، أو هو تردد تفس اللفظ ب معا ددة، وما يريد هؤلاء إثباته هو جعل النص مستباحاً لكل مع يراد إفراغه فيه، أو انتقاء مع من معا أصول اللغة وإن كان لا تقره العرب، وهذا مسخ للنص، و ريف خفي له، وشتان ب الأمرين.

خامساً: إن التفس القطعي للقرآن استفاد من القرآن نفسه كثة جداً، وهو يتنوع أنواعاً: من صيص العام، وتقييد ا طلق، وبيان ا مل، وتعيا ا بهم، وصرف الظاهر، وهي جديرة بالاستقراء اعتماداً على الضوابط ا قررة هذا البحث، وذلك من خلال الكتب ال تم بالتفس ا أثور: كجامع البيان، وتفس ابن كة، وأضواء البيان، وبيان التفس القطعي فيها؛ إذ ليس كل ل للآية على آية غ ها صحيحاً، أو قطعياً.

سادساً: إن التفس القطعي استفاد من السنة ا تواترة قليل جداً، وأما استفاد من السنة الأحاد الثابتة ثبوتاً قطعياً نظرياً فهو كة، سواء كانت تبينه بياناً مباشراً، أو لا، وذلك الأحاديث الواردة الصحيح أو

(١) رفع ا اجب: ١٨٨/٢.

أحداء، كما هو مذهب الفقهاء من الأدلة، وكثير من الأصوليين.

سابعاً: إن الإجماع القطعي النفس نظري، وليس عملياً؛ فإن أقف له على مثالي؛ فإنه قسمان: الأول: ما كان مستنده قطعياً، وهذا لا يفيد قطعية النفس؛ لأن القطع مستفاد من استند القطعي، والثاني: ما مستنده ظني، وهو يفيد إفادة النفس القطعي، لكنه نادر؛ لأن القطعي منه نادر أصلاً، كما تبين؛ فأكثره سكو، أو منقول بالآحاد، وما كان كذلك، فظ، والتفس استفاد من الظني ظني، وإن خالف الظني السكو، فأروا أنه قطعي، وعلى ذلك، فالإجماع - عند التحقيق - قليل؛ أدوى عملياً إفادة النفس القطعي، وإن كان يفيد نظرياً، وعلى أي حال لا يجوز الفقه الإجماع الظني؛ لأنه لا أقل من أن يعد حجة ظنية، كذا الآحاد الظني.

ثامناً: إن السياق أكثر القرائن والأدلة إفادة للنفس القطعي للنصوص الظنية، وهذا يضيف فائدة أخرى للسياق خلت الدراسات الوفت عليها فيه من الإشارة إليها، على أن المقصود به النفس هو السياق اللغوي، وحسب.

تاسعاً: إن أقل القرائن إفادة للنفس القطعي هو سبب النزول؛ لقلة أسباب النزول باقارنة مع أي القرآن، فضلاً عن قلة القطعي منها.

عاشراً: ما ورد البحث من قرائن قطعية ليست للحصر، فيمكن البحث مدى إفادة قرائن أخرى للنفس القطعي، مثل: مقاصد الشريعة، والبيان العلمي للقرآن، مع إمكان التوسع الكلام عن القرائن والأدلة الواردة البحث.

حادي عشر: ضرورة إعادة النظر فيما ورد عن السلف من الأقوال تفس القرآن الكر، والتثبت من صحة النقل عنهم، فمنها ما لا تصح نسبته، ومنها ما تتعارض الروايات عزوه، ومن المفسرين من طئ العزو، ينبغي كيم ضوابط القطعي تلك الأقوال لقبوا أو ردها، فمنها ما حمل على التمثيل، ومنها ما يرد قطعاً، ومنها ما هو الف للظاهر القطعي بناءً على تأويل بعيد لا دليل عليه، ومثل هذا ينبغي رده، وقد مر كثير من الأقوال المغلطها المفسرون من جهة النقل أو النظر، وقل مثل هذا أقوال المفسرين أيضاً، على أن يراعى ذلك الدقة العلمية، ويكون ذلك عملاً موسوعياً تتضافر فيه الجهود.

ثاني عشر: أهمية أصول الفقه وث أصول النفس، فكثير ما يذكره المفسرون مأخوذاً من أصول الفقه، وقد يلون عليه، ومثلهم علماء علوم القرآن؛ فهم يذكرون فيها ما يوافق أصولهم، فأصول النفس يتقاطع مع أصول الفقه ديد قواعد استنباط المعاني من النصوص القرآنية، وإن كان ميدان أصول الفقه النصوص الشتملة على الأحكام الشرعية العملية، وميدان النفس يعم النصوص القرآنية كلها ما فيها تلك المهي ميدان أصول الفقه، وأهم ما استفاد منه أصول النفس هو وث دلالات النصوص، ومنها ما تقدم هذا البحث، قال أبو حيان معرضاً حديث عن العلوم المتاجها المفسر، وبيان وجوه النظر القرآن: «الوجه المامس: معرفة الإجمال والتبني، والعموم والصوص، والإطلاق والتقييد، ودلالة الأمر والنهي، وما أشبه هذا، وتص أكثر هذا

الوجه جزء الأحكام من القرآن، ويؤخذ هنا من أصول الفقه، ومعظمه هو الحقيقة راجع لعلم اللغة؛ إذ هو شيء يتكلم فيه على أوضاع العرب، ولكن تكلم فيه في اللغوي أو النحو. ومزجوه بأشياء من حجج العقول، ومن أع ما هذا الفن كتاب "أصول" لأبي عبد الله محمد بن عمر الرازي»^(١).

وقال الزركشي: «فائدة: ضرورة معرفة أفسر قواعد أصول الفقه: ولا بد من معرفة قواعد أصول الفقه؛ فإنه من أعظم الطرق استثمار الأحكام من الآيات»^(٢).

وقال الدكتور عماد الدين الرشيد: «تم صلة وثيقة بين أصول النفس وأصول الفقه، وهذه الصلة كعلاقة الولد بأمه؛ فأصول النفس متولدة عن أصول الفقه، وليس ذلك مستغرباً؛ فإن علم أصول الفقه حقيقة هو علم نفس النصوص، وقواعده تصلح لأن تعمم على علوم أخرى، أها علم أصول النفس... والناظر علم أصول الفقه يرى فيه قدرة على افتتاح علوم متعددة... و يبعد من عد علم أصول الفقه الفلسفة الإسلامية؛ لأنه قام على منهج مبتكر يستعين فيه بعلم وافد أو منهج سابق، ولعل مباحث البيان والدلالة أظهرت عمق الصلة بين أصول النفس وأصول الفقه، وهذا - لا غرو - يفرض على الباحث علوم كتاب العزيز وجل أن يكون متمكناً من علم أصول الفقه»^(٣).

ثالث عشر:

من العلوم أن الألفاظ تدل على أعيان بطرق متعددة، وهنا تتنوع الدلالات بين دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة اللزوم، ودلالة الاقتضاء، وقد تطرقت طيات هذا البحث لدلالة الاقتضاء، كما أن دلالة العبارة تدور على مع الظاهر والنص كما تقدم تعريفهما، بقي البحث أعيان الدل عليها اللفظ بإشارته، ولزومه، وهذا تاج إباحة إدعاء القطعية التي يمكن استفادتها من إشارة النص ولزومه، إضافة إلى البحث الدلالة القطعية للألفاظ القرآنية على علل الأحكام. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

(١) البحر في أصول الفقه: ١٠٧/١، ١٠٨.

(٢) إلهان علوم القرآن: ٦/٢.

(٣) أسباب الإلهان: للدكتور عماد الدين الرشيد: ص ٥٤٣، وانظر: ص ٥.