الجمهورية العربية السورية
وزارة التعليم العالي
جامعة دمشق

كلية الشريعة
قسم علوم القرآن والحديث
تخصص التفسير وعلوم القرآن

ضوابطُ القطعيِّ من تفسير القرآن الكريم

(دراسة نظرية تطبيقية)

رسالة أُعدت لنيل درجة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن

إعداد الطالب
محمد محمد ياسين

إشراف الأستاذ الدكتور
محمد يوسف الشربجي

١٤٣٢هـ - ٢٠١١م


بسم الله الرحمن الرحيم

شكرٌ وتقديرٌ

لا يسعني وقد وفقني الله ﷻ لإتمام هذا البحث إلا أن أقدِّم 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 المؤلِّف
ر	رقم
تص	تصحيح
د	دكتور
تع	تعليق
مر	مراجعة
هـ	هجري
م	ميلادي

مُقدِّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنزل القرآن هدى وبشرى للمؤمنين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وإمام المرسلين، وعلى آله وصحبه، وأشهد أنْ لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، وبعد:

فإن الإنسان كائن مدني بطبعه، يعيش في مجتمعٍ تربطه به علاقات كثيرةٌ، فله حاجات لا يستطيع تحقيقها بنفسه، فيطلبها من غيره، كما أن له حقوقاً يطالب بها غيره، وهكذا، فإن التواصل ضروري في المجتمع الإنسانيّ، ولا بد من طريقة لذلك التواصل بين أفراد المجتمع الواحد، وبين المجتمعات المختلفة.

وإن أساليب التواصل متعددةٌ؛ فتكون بالإشارة بالعين وباليد، وغيرها، وإن أهم وسيلة له هي اللغة التي هي كلمات يعبر بها المتكلّم عن المعاني التي يريد تبليغها لغيره، باللفظ أو الكتابة.

ومن تلك اللغات اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم، والتي قُعدت قواعدها في النحو والصرف والبلاغة وغيرها، وهي تتألّف من كلمات تدل على معنى في ذاتها: وهي الأسماء، والأفعال؛ أو في غيرها: وهي الحروف.

وكل كلمة وضعت لتدل على معنى يفهم المتكلّم والسامع أنها موضوعةٌ لتدل عليه؛ فعندما يتكلّم المتكلم بكلمة يستعملها ليدل بها على المعنى الذي وضعت له، كما يفهم السامع منها ذلك المعنى نفسه، وهذا هو معنى القاعدة القائلة: الاستعمالُ صفة المتكلم، والحملُ صفة السامع، والوضع قبلهما.

وبناءً على هذه القاعدة يفهم القرآن الكريم، فهو ألفاظٌ عربيةٌ تحمل معاني فيها توجيهات الله سبحانه وتعالى لعباده، في العقيدة والسلوك والأخلاق وغيرها، فتفسر ألفاظه بالمعاني التي كان العرب في عصر التنزيل يستعملونها فيها، وذلك الاستعمال دليلٌ على أن هذه الألفاظ وضعت لتلك المعاني أصلاً.

غير أنّ ألفاظ القرآن –كسائر الألفاظ العربية- متفاوتةٌ في دلالتها على تلك المعاني من حيث الوضوح والخفاء؛ إذ قد تستعمل الألفاظ للدلالة على معان جديدة غير المعاني التي وضعت لها أصلاً؛ لعلاقة بين المعنيين، ولقرينة تصرف اللفظ عن المعنى الذي وضع له إلى المعنى الآخر، وهذا ما يسمى بالمجاز، وقد تتعدد المعاني المجازية، وقد يوضع اللفظ الواحد للدلالة على معنيين مختلفَين وضعاً أصلياً،

وهو ما يسمى المشترك، وفي هذه الحالات تكون دلالة اللغة على المعاني احتماليةً، إضافةً إلى أسبابٍ أخرى ورد ذكرها في هذا البحث عند الكلام عن الإجمال وأسبابه.

وهكذا، فقد يدل اللفظ على المعنى دون احتمال غيره، وقد يحتمل معانيَ مختلفةً بسبب المجاز والاشتراك وغيرهما من الأسباب، وقد يرد أمر خارجي عن اللفظ يحدد واحداً من المعاني بشكلٍ لا يحتمل غيره.

والمستقرئ لنصوص العلماء من المفسرين والأصوليين وغيرهم يجدها مليئةً بلفظ "القطعي" ومشتقاته، مما يدل على إجماع الأمة على وجود الدلالة القطعية لنصوص القرآن من حيث الجملة، كما أنها مليئةٌ بلفظ "الظّني" ومشتقّاته.

وهذا البحث: **"ضوابط القطعيّ من تفسير القرآن الكريم"**:

يأتي للإجابة عن التساؤلات الآتية: هل يفيد القرآن القطع بمعانيه من حيث هو دليلٌ لفظي؟ وإذا أفاده، فمتى يفسر تفسيراً قطعياً لا يحتمل النقيض؟ وما هي القواعد الكلية الناظمة لذلك؟ وما هي الأدلّة والقرائن التي تعين على القطع بتفسيره حيث كانت دلالة نصوصه ظنيةً؟ وما مدى وجود النصوص ذات التفسير القطعي فيه؟ وما هي ثمرتها؟

أما أسباب اختياري لهذا البحث: فهي:

١. أني لم أقف على بحث بين ضوابط التفسير القطعي للقرآن الكريم، وجمع شتات مسائله المتفرقة، لا في كتب التفسير، ولا علوم القرآن، ولا أصول الفقه، ولا غيرها.

٢. السبب الأهم هو وجود نظريات تريد أن تجعل من القرآن الكريم ميداناً مستباحاً لكلّ ناظرٍ، وحمالاً لرأي كلّ أحد، فبعضها ينكر وجود النصوص قطعية التفسير بسبب تأثير احتمالات عشرٍ في دلالات ألفاظ القرآن الكريم، وبعضها يدعي ندرةَ تلك النصوص كما يعزى إلى بعض الأصوليين، والأخطر ما يذهب إليه بعض المعاصرين من ادعاء أنّ القرآن محتملٌ لوجوه كثيرة من الدلالات والتفاسير بحسب ما يمليه فكر القارئ وأفقه الثقافي، فهو الذي يحدد المراد من القرآن، وليس ثَمّةَ نص قطعي، بل ما من نص إلا ويمكن اختلاف الأنظار في تفسيره، بما في ذلك من آيات العقيدة والأخلاق وأصول التشريع والأخبار، ولا ريب أن هذا من شأنه أن ينسِف الدين من أصله، ولا يبقي على عقيدة ولا شريعة، فيأتي هذا البحث ليبين ضوابط التفسير القطعي الذي لا ينبغي أن يختلف فيه، ويناقش تلك النظريات والدعاوى بما يكشف الستار عن الحقيقة.

وأما أهمية هذا البحث:

فتعود إلى أمورٍ عدة، منها:

١. أنه يجمع شتات مسائل التفسير القطعي مستفاداً من كتب أصول الفقه، وعلوم القرآن، وتفسيره، بما لم يسبق إليه فيما علمت.

٢. أنه يبين حدود ما يمكن اختلاف النظر فيه من نصوص القرآن الكريم، ويضع معايير لتمحيص أقوال المفسرين من السلف فمن بعدهم؛ إذ إن بعض تلك الأقوال لا مجال لقبوله أصلاً، ولا يصح التعويل عليه، لانعدام حجته، ومخالفته لما لا يجوز مخالفته، ولئن أُعذر المفسرون الأوائل الذي ذكروها بأنهم نقلوا ما وقفوا عليه من الأقوال بما تمليه عليهم أمانة النقل العلمي، فلا عذْر للمتأخرين في ترك تمحيص تلك الأقوال وبيان صحيحها من سقيمها، من حيث النظر، فضلاً عن النقل.

٣. أنه يبرهن على كثرة النصوص القطعية ويزيح إشكالات تثار على قطعية النص: كالاحتمالات العشر التي شاعت نسبتها إلى الرازي، ويحقق في دعاوى ندرة النصوص التي تنسب إلى بعض الأصوليين، مع التحقيق في مرادهم بذلك.

٤. أنه يسد الباب على أصحاب النظريات التي تدعو لاستباحة النصوص أمام أفهام القراء، ويناقش أدلّتهم، ويضع نظرياتهم في ميزان البحث العلمي.

وأما خطتي في هذا البحث:

فهي على النحو الآتي: قسمت البحث إلى مبحث تمهيدي، وثلاثة فصولٍ، وخاتمة:

فأما المبحث التمهيدي: "مصطلحاتُ البحث، والألفاظُ ذات الصّلة بها":

وتضمن شرحاً لمصطلحات عنوان البحث، واشتمل على المطالب الآتية:

المطلب الأول: تعريف الضابط.

المطلب الثّاني: تعريف التفسير.

المطلب الثّالث: تعريف القطعي.

المطلب الرابع: الألفاظ ذات الصلة بالقطع.

المطلب الخامس: مراتب الإدراك.

المطلب السادس: الطرق المفيدة للعلم اليقيني.

ثم أعقبته بالفصل الأول: "التّفسير القطعيّ المستفاد من اللَّفظ ذاته":

وقسمته إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: "إفادة الأدلّة اللَّفظيّة للقطع":

وناقشت فيه قضية استفادة اليقين والقطع من الأدلّة اللفظية بما فيها القرآن الكريم، وهي قضيةٌ

جوهريةٌ لا بد منها بين يدي الخوض في بيان التفسير القطعي للنصوص، فمحصت فيها الأقوال وحقّقْت في عزوها، في المطالب الآتية:

المطلب الأول: صورة المسألة، والأقوال فيها.

المطلب الثّاني: الأدلّة ومناقشتها.

المطلب الثّالث: الترجيح.

المطلب الرابع: أقسام التفسير القطعي لنصوص القرآن الكريم.

المبحث الثّاني: "النّصوص المفيدة للتفسير القطعيّ بصيغتها":

وتحدثْت فيه عن أقسام النصوص من حيث الوضوح والخفاءُ، ولئن كان هذا البحث في المدلول؛ وهو التفسير، فلا بد من النظر في أقسام الدالّ؛ وهو النص؛ لأنّ ألفاظ النصوص هي ظروف المعاني، والمعاني صادرةٌ عنها، وبالتعرف إليها يتم التعرف إلى المعاني، ومنها القطعية، فكان لا بد من دراستها للوقوف على مواطن التفسير القطعي، وتطرقت في هذا المبحث إلى المطالب الآتية:

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

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

المطلب الثّالث: 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 بين ظاهر الجمهور، ونص الحنفية.

المطلب السابع: تعريف الخاص، والقطع في تفسيره.

وأما المبحث الثّالث: فهو "القطع في النّصوص القرآنيّة العامة":

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

المطلب الأول: تعريف العام، وألفاظه.

المطلب الثّاني: الأقوال في قطعية العام، وأدلتها.

المطلب الثّالث: دلالة العام المخصوص على ما بقي من أفراده.

المطلب الرابع: مناقشة الأدلّة، والترجيح بين الأقوال.

المطلب الخامس: العام الذي أريد به الخصوص.

المطلب السادس: الضوابط المستخلصة في هذا المبحث.

المبحث الرّابع: "وجود النّص قطعيّ التّفسير":

وتحدثت فيه عن مدى وجود النصوص قطعية التفسير، والنظريات القديمة والحديثة فيه، وذلك في

المطالب الآتية:

المطلب الأول: وجود النص القرآنيّ قطعي التفسير عند الأصوليين والمفسرين.

المطلب الثّاني: محمود شلتوت وقطعية الدليل النقلي.

المطلب الثّالث: نصر حامد أبو زيد ودعوى ندرة النصوص.

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

المطلب الخامس: القول بأنّ المراد بنصوص القرآن ما دلّ عليه واقع المفسر.

المطلب السادس: الدلالة الصوتية للحروف وقطعية النص القرآنيّ.

المبحث الخامس: "مواضيع النّص قطعيّ التّفسير، واعتقاده، وثمرته":

وتضمن المطالب الآتية:

المطلب الأول: مواضيع النصوص قطعية التفسير.

المطلب الثّاني: ثمرة النصوص قطعية التفسير.

المطلب الثّالث: اعتقاد التفسير القطعي.

ثم عقبت بذكر الفصل الثّاني: "التّفسير القطعيّ المستفاد من دليل":

وتضمن أربعة مباحث:

فأما المبحث الأوّل: "النّصوص التي يحتاج تفسيرها تفسيراً قطعيّاً إلى دليلٍ أو قرينةٍ":

وكان لا بد منه في مقابلة النصوص المفيدة للتفسير القطعي بصيغتها التي ذكرت في الفصل الأول، وليعلم ميدان عمل الأدلة والقرائن في تحصيل التفسير القطعي، وتضمن المطالب الآتية:

المطلب الأول: الخَفي.

المطلب الثّاني: المُشكلُ.

المطلب الثّالث: المجمل.

المطلب الرابع: المتشابه.

المطلب الخامس: المبهم.

المطلب السادس: الظّاهر الذي قام دليلٌ على صرفه عن معناه المتبادر.

المطلب السابع: ما يفيد التفسير القطعي.

ثم فصلت القول في المبحث الثّاني: "التّفسير الذي دل عليه قطعيّ القرآن":

وقدمته على غيره من الأدلة؛ لأنه أشرفها وأصلها؛ فهو الوحي المتلو، وقدمته على السنة؛ لأنها وحي غير متلو، وتضمن المطالب الآتية:

المطلب الأول: تعريف تفسير القرآن للقرآن، ومكانته.

المطلب الثّاني: أنواع تفسير القرآن بالقرآن.
المطلب الثّالث: القطعي من تفسير القرآن لظاهره.
المطلب الرابع: القطعي من تخصيص خاص القرآن لعامه.
المطلب الخامس: القطعي من تقييد مقيد القرآن لمطلقه.
المطلب السادس: القطعي من بيان القرآن لمجمله.

وأما المبحث الثّالث فهو "التّفسير الذي دلت عليه السنة القطعيّة":

وقدمتها على الإجماع؛ لأنها وحي بخلاف الإجماع، فهي أشرف، ثم مآل الإجماع إليها أو للقرآن؛ لأنهما دليل حجيته، ومنهما مستنده، وقد استدعى البحث التطرق لأنواع السنة من حيث قطعيةُ الثبوت، واستلزم الرجوع إلى مظانها من كتب أصول الحديث، وأصول الفقه، وتضمن المطالب الآتية:

المطلب الأول: تعريف السنة وأنواعها.
المطلب الثّاني: المتواتر، وحكمه من حيث القطع والظن.
المطلب الثّالث: 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 القرآنيّ عن ظاهره.
المطلب السابع: القطعي من تخصيص السنة لعام القرآن.
المطلب الثّامن: القطعي من تقييد السنة لمطلق القرآن.

والمبحث الرّابع هو "التّفسير الذي دلَّ عليه الإجماع القطعيّ":

وقد ذكرت فيه مقدمات للإجماع القطعي الذي يستفاد منه التفسير القطعي؛ لأنّ القطعي لا بد له من مقدمات قطعية، وقد استفدت ذلك من أصول الفقه، وأسقطته على أصول التفسير، وذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول: تعريف الإجماع، وبيان المجمعين.
المطلب الثّاني: حجية الإجماع.
المطلب الثّالث: مستند الإجماع، وطريق ثبوته.
المطلب الرابع: قطعية الإجماع وظنية.
المطلب الخامس: فائدة الإجماع القطعي في التفسير.
المطلب السادس: أمثلة التفسير المجمع عليه.
المطلب السابع: اختلاف التنوع والمثال لا ينفي الإجماع.

المطلب الثّامن: إحداث قولٍ آخر.

الفصل الثّالث: "التّفسير القطعيّ المستفاد من القرائن":

وقد أخرتها عن الأدلّة؛ لأنّ الأدلّة أوضح وبيانها مباشر، وتضمن المباحث الآتية:

المبحث الأوّل: "تعريف القرائن وأنواعها":

وهذا لا بد منه لبيان المقصود من القرينة في هذا البحث، وذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول: تعريف القرينة لغةً.

المطلب الثّاني: تعريف القرينة اصطلاحاً.

المطلب الثّالث: أقسام القرائن.

المطلب الرابع: الفرق بين القرينة والدليل المرادين في هذا البحث.

المبحث الثّاني: "التّفسير الّذي دلّ عليه سبب النُّزول":

وابتدأت به؛ لأنّ طريقَه الرواية، فيأخذ حكم الحديث من هذه الناحية؛ إذ له حكم المرفوع من حيث الجملة، وقدمته على السياق وإن كان من جملة تفسير القرآن بالقرآن؛ لأنّ سبب النزول كالدليل المستقلّ من حيث صيغته، بخلاف السياق، فإنه تابع لصيغة النص المفسر، وتضمن هذا المبحث المطالب الآتية:

المطلب الأول: تعريف سبب النزول.

المطلب الثّاني: مقدار الآيات الّتي نزلت على سببٍ.

المطلب الثّالث: أهميةُ سبب النزول وفوائده.

المطلب الرابع: الألفاظُ المعبر بها عن أسباب النزول.

المطلب الخامس: طريق معرفة سبب النزول.

المطلب السادس: القطعي من روايات أسباب النزول.

المطلب السابع: القطعي من تخصيص سبب النزول لعام القرآن النازل عليه.

المطلب الثّامن: صورة سبب نزول النص العام تدخل قطعاً في مدلوله.

المطلب التاسع: المصروف عن ظاهره قطعاً بدلالة سبب النزول.

المطلب العاشر: القطع بتقييد سبب النزول لمطلق نص القرآن النازل عليه.

المطلب الحادي عشر: القطع ببيان سبب النزول لمجمل القرآن النازل عليه.

المبحث الثّالث: "التّفسير القطعيّ المستفاد من قرينة السّياق":

وتقديمه على قرينة العقل؛ لأنّ السياق نص من النقل، وعلى هذا فهو أشرف من دليل العقل، وعرضت للتحقيق في معناه، والمراد به حسب استعمال المفسرين والأصوليين؛ فإنّ البعض أدخل فيه ما

ليس منه، فجاءت المطالب الآتية:

مطلب تمهيدي: أهمية السياق، وفوائده.

المطلب الأول: تعريف السياق لغةً.

المطلب الثّاني: السياق غرض الكلام، ومعانيه، وألفاظه.

المطلب الثّالث: 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 الثّامن: 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 الثّاني عشر: القطعي من بيان مجمل القرآن بقرينة السياق.

المبحث الرّابع: "التّفسير القطعيّ الذي دلَّ عليه العقل":

وقدمت له بمقدمات لا بد منها في المراد بالعقل، وحدود عمله في التفسير، فجاءت المطالب الآتية:

المطلب الأول: تعريف العقل.

المطلب الثّاني: مكانة العقل.

المطلب الثّالث: حدود العقل في التفسير، وأحكامه.

المطلب الرابع: المصروف عن ظاهره قطعاً بدلالة العقل.

المطلب الخامس: من المصروف قطعاً النصوص الموهم ظاهرها نسبةَ مستحيلٍ إلى الله ورسله.

المطلب السادس: ما يتوهم وجوب صرفه عن ظاهره بدلالة العقل.

المطلب السابع: التخصيص القطعي لعام القرآن بقرينة العقل.

المطلب الثّامن: التقييد القطعي لمطلق القرآن بقرينة العقل.

المطلب التاسع: البيان القطعي لمجمل القرآن بقرينة العقل.

ثم ختمت البحث بخاتمةٍ: اشتملت على أهم نتائجه، وبعض المقترحات التي وصلت إليها.

ثم ذيّلْتُ البحث بفهارس: وذلك لتيسير الاطلاع عليه، على النحو الآتي:

- فهرس الأحاديث النبوية.

- فهرس الآثار الموقوفة.
- فهرس الأعلام المترجم لهم في البحث.
- فهرس المراجع.

وقد رتبت هذه الفهارس على حروف المعجم؛ لتيسير الرجوع إليها.

- فهرس المحتويات.
- ولم أذكر فهرساً للآيات القرآنية؛ لكثرتها التي ستطيل البحث دون كبير فائدة.

أما طريقة عملي في البحث:

فتتلخص في الأمور الآتية:

- اعتمدت على أمهات الكتب في التفسير، وعلوم القرآن، وأصول الفقه، وغيرها، وقد أكثرت من النقل عن كتب الأصول فيما يتعلّق بدلالات الألفاظ؛ لأنها مدخلٌ ضروري لا بد منه لما نحن فيه، ولم يتطرق إليها المفسرون وعلماء علوم القرآن، إلا بقدرٍ ضئيلٍ، وربما أحالوا في كثيرٍ من المواضع على كتب الأصول أو الكلام، أو غيرها، غير أني ألتمس في أقوال المفسرين أمثلةً لما أذكره من الضوابط والمعلومات أياً كان مصدرها.
- إذا رجعت إلى مراجع وسيطة أثناء البحث، فإني أعزو إليها بعد العزو إلى المرجع الأصلي.
- أشرح بعض المفردات والمصطلحات الغريبة في الحاشية، بقدر الضرورة مع العزو إلى مظانّ ذلك الشرح.
- أثبت النصوص المنقولة كما هي، وأصوب في الحاشية ما أراه خطأً فيها من حيث اللغة وغيرها.
- أثبت الآيات بين قوسين مزهرين، ثم أعزوها إلى موضعها من المصحف الشريف، فأذكر السورة ورقم الآية، حسب ورودها في المصحف المطبوع في مجمع الملك فهد على رواية حفص عن عاصم.
- رتبت المراجع حسب موضوعاتها، فأذكر كتب علوم القرآن منفردةً، وكذلك كتب التفسير، وكتب أصول الفقه، والكلام، وغيرها، وأرتب كتب كلّ مجموعة حسب تاريخ وفاة المؤلف، الأقدم فالأقدم، وأبدأ بذكر المجموعة التي ينتمي إليها الكتاب الذي تم النقل منه.
- أما الأحاديث فقد خرجتها من الصحيحين والسنن الأربعة ومسند الإمام أحمد حيث وجدت، فإن لم توجد في الصحيحين فقد عزوتها إلى السنن ومسند أحمد، إضافةً إلى ما وجدت فيه من كتب السنة غالباً.
- أرتب مصادر الحديث حسب الأصح منها أولاً؛ فأخرج الحديث من صحيحي البخاري ومسلم، ثم من سنن أبي داود، ثم سنن الترمذي، ثم سنن النسائي، ثم سنن ابن ماجه، ثم مسند

أحمد بن حنبل، ثم أذكر غيرها حسب الترتيب الزمني.

- أذكر في تخريج الحديث الكتاب والباب حيث وجدا، ثم الجزء والصفحة، ثم رقم الحديث.
- أحكم على الحديث ما وجدت الحكم عليه، فألتمسه في كتب التخريج القديمة، وشروح الحديث، وألجأ إلى كتب التخريج الحديثة عند عدم العثور على الحكم على الحديث في كتب التخريج القديمة، كما ألجأ إلى كلام محققي كتب السنة الذي يذكر في حواشيها.
- إذا نقلت نصاً بلفظه عزوته إلى موضعه بين قوسين « »، سواء كان لفظ حديث أو غيره، فإن كان من قول السلف وضعته بين شولتين " "، ووضعت ثلاث نقط (...) للدلالة على الجزء المحذوف من النص، وما اضطررت لذكره ضمن النص المنقول للإيضاح وضعته بين [ ]، فإن نقلته بمعناه لم أضعه بين قوسين، وقلت في الحاشية: انظر، وذكرت المراجع.
- ترجمت للأعلام الواردة أسماؤهم في المتن عند ذكرهم أول مرة، ولا أشير بعدها إلى تقدم ترجمتهم، وتركت الترجمة لأعلام الصحابة المشهورين، والأئمة الأربعة استغناءً بشهرتهم.
- إذا ذكرت المرجع أول مرة، فإني أثبت اسمه كاملاً، مع اسم مؤلفه، ولم أذكر بقية المعلومات عنه: من وفاة المؤلف، ورقم طبعة الكتاب، وتاريخها، والدار الناشرة، ومكان النشر؛ اختصاراً للبحث، واكتفاءً بذكر تلك المعلومات في فهرس المراجع المثبت آخر الرسالة، اتباعاً لما أرشد إليه الأستاذ الدكتور المشرف، إلا إن كان للكتاب طبعتان فإني أذكر المعلومات كاملة، ولم يقع ذلك إلا في كتاب "مناهل العرفان"، فإن ذكرت الكتاب مرةً أخرى، فإني أذكر اسمه فقط.
- اختصرت أسماء أكثر مراجع البحث، فإن خشيت التشابه بين كتابين أو أكثر، ذكرت اسم الكتاب كاملاً بما يميزه عن غيره، أو ذكرت أسماء المؤلّفين.
- اعتمدت على ذكر الرموز في الحاشية للدلالة على بعض الكلمات التي تتكرر كثيراً، على النحو الذي تقدمت الإشارة إليه في مطلع البحث.
- اخترت الترادف بين مصطلحي المصدر، والمرجع.
- إن أردت الإشارة إلى المعلومات في هذا البحث، قلت: راجع، ثم ذكرت الصفحة.
- حاولت الاقتصاد في ذكر الأمثلة، وكنت ذكرت أمثلةً كثيرةً، ثمّ حذفْتها خشية إطالة البحث، ثم أشرت إلى مظانها بقولي: انظر، وكذلك قد أحيل القارئ على بعض المراجع للتوسع في بعض المعلومات التي لم أذكرها.

وأما صعوبات البحث:

فقد كان البحث ميسراً بحمد الله سبحانه وتعالى، ويمكن إجمال الصعوبات فيه بما يأتي:

- قلّة المعلومات المتعلّقة بالتفسير القطعي في كتب التفسير، وعلوم القرآن، فكتب التفسير وإن كانت تفيض بذكر القطعي وأمثلته، لكنها خاليةٌ –فيما وقفت عليه- من التنظير له، ومثلها كتب علوم القرآن، فكان لا بد من الرجوع إلى كتب أصول الفقه، خاصةً في بحث دلالات الألفاظ، ثم التماس أمثلة لها من كتب التفسير وعلوم القرآن، بما يتفق وتخصص هذا البحث.
- تناثر المعلومات المتعلّقة بالبحث بين علومٍ مختلفة: من التفسير، وعلوم القرآن، وأصول الفقه، والكلام، وأصول الحديث، وغيرها، مما يتطلّب جهداً مضاعفاً، فكان لا بد من الرجوع إلى كلام المحدثين -مثلاً-لمعرفة ما يثبت به التفسير القطعي من روايات السنة وسبب النزول، والرجوع إلى كتب علم الكلام –مثلاً- لتحقيق القول في الاحتمالات العشر، وغير ذلك.
- كثرة المعلومات والأمثلة وضخامتها، بما يسبب صعوبةً في الاختصار وانتقاء الأمثلة، وقد تركت كثيراً منها خشية الإطالة، واجتهدت في اختصار كلّ مبحث بذكر ما يتعلّق بالقطعي من التفسير، وإلا فكلّ مبحث منها يمكن أن يكون رسالةً.

وأما منهجي في هذا البحث:

فهو استقرائي، تحليلي، مقارنٌ، استنتاجي، على النحو الآتي:

- الاستقراء: وذلك بتتبع الأقوال ووجهات النظر في كلّ مسألة في مظانها، من كتب التفسير وعلوم القرآن ، وأصول الفقه.
- التحليل: بدراسة المعلومات والأقوال، والتحقيق في صحة عزوها، مع التحقيق في بيان المراد بها، وإزاحة الإشكالات التي قد ترد عليها.
- المقارنة: بالمقارنة بين الأقوال في كل مسألة، والنظر في أدلتها، ومناقشتها، ثم بيان الراجح فيها من وجهة نظر الباحث.
- الاستنتاج: وذلك باستخلاص النتائج بعد عرض الأقوال، والمعلومات المنثورة في المطالب والمباحث، وربما عنونت أحياناً: الضوابط المستخلصة من المبحث، أو المطلب.

وأمّا الدّراسات السّابقة في هذا الموضوع:

فلم أقف –فيما بحثت فيه– على دراساتٍ مستقلّةٍ سابقةٍ له.

لكن الدكتور عبد القادر الحسين قد تطرق له ضمن أطروحته في الدكتوراه، في مبحث بعنوان: "القطعية والظنية"، بحث فيه استفادة المعاني القطعية من الأدلّة اللّفظية، وحقّق في معنى الاحتمال المؤثّر

في نفي القطعية أنه الناشئ عن دليلٍ، وبين أقسام النصوص من حيث وضوح دلالتها وخفاؤها، وتطرق لقطعية دلالة العام وظنيتها، وهذه بعض النقاط الواردة في هذا البحث، على أنّ الدكتور راعى فيها الاختصار، وزاد هذا البحث على ما ذكره دراستها بشكلٍ تفصيلي، مع إيراد كثيرٍ من الأمثلة، وبيان مواضيع النصوص قطعية التفسير بذاتها، وثمرتها، على أنّ الدكتور في توصياته التي أثبتها في خاتمة أطروحته، دعا إلى دراسة لبيان القطعي من النصوص، ولبيان القرائن التي يصير بها الظّني قطعياً، وهذا ما تكفّل به الفصلان الثاني والثالث من هذا البحث.

غير أن بعض مباحث هذا البحث وردت فيها دراسات مستقلّةٌ:

منها بحثٌ تطرق للقطعي، وهو "العام ودلالته بين القطعية والظنية (دراسة أصولية مقارنة): للدكتورة نادية العمري، طباعة دار هجر، في مصر، عام ١٤٠٧هـ، غير أنها لم تحرر موضع الخلاف، ورجحت مذهب الجمهور القائلين بالظنية بما لا يصلح مرجحاً، كما ورد تحقيقه في هذا البحث، على أن هذا البحث أفاض في المسألة بتفصيلٍ أكثر، مع المخالفة في الترجيح.

وأكثر تلك الدراسات لم يتطرق للتفسير القطعي، فمنها دراسات في تفسير القرآن بالقرآن، والقرآن بالسنة، وفي السياق، وفي سبب النزول، مما ورد ذكره في هذا البحث، وقد بحثت مواضيعها بتوسعٍ دون بيان وجه استفادة التفسير القطعي منها، وإن كانت قد ذكرت أمثلةً تصلح للتمثيل بها لذلك، وقد عزوت إليها أحياناً، وانتقدتها حيث رأيت ذلك.

ولم آلُ جهداً ولا وقتاً في خدمة هذا البحث على ما آتاني الله سبحانه وتعالى من جهد ووقت وصبرٍ، فما كان فيه من صوابٍ فبتوفيق الله وله الحمد، وما كان من خطأ فذلك شأن العبد، وأسأل الله العفو عنه، والهداية لتصويبه، وأسأله أن يتقبل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، إنه هو السميع المجيب، والحمد لله رب العالمين.

مبحثٌ تمهيديٌّ

مصطلحاتُ البحث، والألفاظُ ذات الصّلة بها

المطلب الأوّل: تعريف الضّابط.

المطلب الثّاني: تعريف التّفسير.

المطلب الثّالث: تعريف القطعيّ.

المطلب الرّابع: الألفاظ ذات الصّلة بالقطع.

المطلب الخامس: مراتب الإدراك.

المطلب السّادس: الطُّرق المفيدة للعلم اليقينيّ.

المطلب الأوّل: تعريف الضّابط.

أولاً: الضّابط لغةً:

هو مشتق من ضبطَ يضبِطُ ضبطاً، والضبطُ الحزم والشدة، يقال: رجلٌ ضابطٌ؛ أي حازم في أمره.

والضبطُ الحفظ الشديد، ومنه ضبطُ الحديث بحفظه وفهم معناه، ثمّ الثّبات على حفظه إلى حين أدائه لغيره، ولهذا لا يستعمل الضبط في حق الله ـ ؛ لأنه لا يتصور في حقه النسيان، ومنه أيضاً ضبط البلاد بالقيام بأمرها وحفظها من الفوضى والفساد، ويستعار الضبط بمعنى الحفظ في الحساب، فيقال: فلان يضبط الحساب؛ إذا كان يتحفظ فيه من الغلط.

والضبطُ: الأخذ بشدة أيضاً، يقال: ضبط الرجل الشيء، إذا أخذه بشدة، ومنه الضابط للرجل القوي الشديد.

والضبطُ: ملازمة الشيء وعدم مفارقته، ولعل هذا يرجع إلى معنى الحفظ[1].

ثانياً: الضَّابط في الاصطلاح:

ورد تعريفه عند الفقهاء والأصوليين بأنه: حكم كلي ينطبق على كلّ فرد من أفراده.

وقيده بعضهم بأن يكون في بابٍ واحد من أبواب الفقه، وفرق بينه وبين القاعدة بأن القاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته في بابٍ واحد أو أكثر، وغالباً ما تكون في أكثر من باب، وعليه، فيكون بينها وبين الضابط عموم وخصوص مطلق، والضابط أخص من القاعدة مطلقاً؛ فكل ضابط قاعدةٌ ولا عكس. فقولنا: "اليقين لا يزول بالشك"، قاعدةٌ تنتظم مسائلَ كثيرةً من أبوابٍ فقهية شتى: كالطهارة، والصلاة، والبيوع، وغيرها، ومثله قولنا: الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، وهلُم جراً.

وقولنا: كل وضوءٍ غسلُ الوجه فرض فيه، ضابطٌ؛ لأنه خاص في باب الوضوء، وهو قاعدةٌ كذلك، قال ابن نجيم[2]: «والفرق بين الضابط والقاعدة: أنّ القاعدة تجمع فروعاً من أبوابٍ شتى، والضابط يجمعها من بابٍ واحد، هذا هو الأصل»[3].

---

(١) انظر: العين: للفراهيدي: ٢٣/٧، جمهرة اللغة: لابن دريد: ٣٥٢/١، المُحكَم والمحيط الأعظم: لابن سيده: ١٧٥/٨، ١٧٦، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي: للفيومي: ٤٨٧/٢، التعريفات: للجرجاني: ص١٧٩، ر٨٩١.

(٢) هو زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم، وهذا اسم لبعض أجداده، ولد سنة (٩٢٦هـ)، عالم بالأصول، ومن أئمة الحنفية ومحققيهم، سكن مصر، وتوفي سنة (٩٧٠هـ). انظر: الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة: للغزي: ١٣٧/٣، ١٣٨، ر١٤٢٢، شذرات الذهب في أخبار من ذهب: لابن العماد: ٥٢٣/١٠، الأعلام: للزركلي: ٦٤/٣.

(٣) الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان: لابن نجيم: ٥/٢، وانظر: الأشباه والنظائر: لتاج الدين السبكي: ٢٨/١، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه: للمرداوي: ١٢٥/١، ١٢٦، شرح الكوكب المنير: لابن النجار: ٣٠/١. وانظر تعريف القاعدة والضابط في: الكليات: للكفوي: ص٧٢٨، قواعد التفسير جمعاً ودراسة: لخالد بن عثمان السبت: ٣١/١.

وذهب آخرون إلى العكس؛ فعدوا الضابط أعم من القاعدة، وعدوا القانونَ أعم من الضابط؛ فهو حكم كلي ينطبق على جزئياته كالضابط، كما يطْلَق القانون على الآلة المعروفة: كالمسطرة، وغيرها[١].

وذهب بعض آخر إلى القول بالترادف بين القاعدة، والضابط، والقانون، والأصل، والحَرف؛ فكل منها أمر كلي ينطبق على جزئياته، وإن كان القانون - في الأصل - كلمةً سريانية، وقيل: رومية[٢]، ففي المصباح المنير: «والقاعدة في الاصطلاح بمعنى الضابط؛ وهي الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته»[٣]، وفي المعجم الوسيط: «القاعدةُ من البناء أساسه، والضابطُ، أو الأمر الكُلي ينطبق على جزئيات»[٤]، وفيه: «الضابط -عند العلماء- حكم كلي ينطبق على جزئياته، جمعه ضوابط»[٥]، وفيه: «القانونُ مقياس كل شيء وطريقُه، رومية، وقيل: فارسية، وفي الاصطلاح: أمر كلي ينطبق على جميع جزئياته التي تتعرف أحكامها منه»[٦].

ومادام الاختلاف اصطلاحياً، فلا ضير فيه[٧]، ولذلك فالذي نعتمده في هذا البحث الترادف بين الضابط والقاعدة، مع التنويه بأنّ الضابط لا يخلو من استثناءات غالباً تخرج بعض الأفراد من حكمه، ولكن ذلك لا يقدح في كونه ضابطاً، وعليه، فالضابط حكم أغلبي، وقد يكون كُلياً.

فنعرف الضابط بأنه: حكم كلي أو أغلبي ينطبق على جزئياته كلها أو أغلبِها.

ووجه المناسبة بين المعنى الاصطلاحي للضابط والمعنى اللغوي، أن الاصطلاحي يرجع إلى معنى الحفظ؛ فإنه يحفظ الجزئيات عن أن تخرج عن الحكم الذي شملها، كما يحفظ العالمَ والناظر من الزلل في الحكم عليها.

---

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

(٢) انظر: التقرير والتحبير في شرح التحرير: لابن أمير الحاج: ٣٨/١، ٣٩. وانظر: قواعد الفقه: للبركتي: وفيه تعريف القانون: ص٤٢١، وتعريف القاعدة: ص٤٢٠، وتعريف الضابطة: ص٣٥٧، وانظر: معجم لغة الفقهاء: د. محمد رواس قلعجي، وحامد صادق قنيبي: وفيه تعريف الضابط: ص٢٨١، وتعريف القاعدة: ص٣٥٤، وهما مترادفان.

(٣) المصباح المنير: ٧٠٠/٢.

(٤) المعجم الوسيط: صادر عن مجمع اللغة العربية بمصر: ص٧٤٨. وانظر: المعجم الوجيز: صادر عن مجمع اللغة العربية بمصر: ص٥١٠.

(٥) المعجم الوسيط: ص٥٣٣.

(٦) السابق: ص٧٦٣.

(٧) واختاره البركتي: قواعد الفقه: ص٥٠، ومثله: القواعد والضوابط الفقهية: لعبد الرحمن العبد اللطيف: ٤١/١، قواعد التفسير: ٣٢/١.

المطلب الثّاني: تعريف التّفسير.

أوّلاً: تعريفه لغةً:

التفسير في اللغة هو الكشف والبيان، يقال: فَسره يفسِره، ويفسره فَسراً، وفسره تفسيراً؛ أبانه وأوضحه، ومنه التفسِرةُ؛ وهي نظر الطبيب إلى بول المريض ليتعرف منه على مرضه[1].

ثانياً: تعريفه اصطلاحاً:

عرف التفسير بتعريفات عديدة، ومنها:

١- ما ذكره أبو حيان[2]حيث قال: «التفسير علم يبحثُ فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالةَ التركيب، وتتمات لذلك»[3].

من محاسن هذا التعريف أنه ذكر أنّ التفسير علم، ولكن يؤخذ عليه أنه غير مانعٍ؛ فقد أدخل في التفسير ما ليس منه؛ فكيفيةُ النطق بألفاظ القرآن هي من علم التجويد لا التفسير، ثمّ هو قد تضمن إبهاماً في قوله: «وتتمات لذلك»، وشرط التعريف الوضوح، كما أنه أغفل عنصر البيان وهو الأصل اللغوي، وركن أساسي في معناه الاصطلاحي.

٢- عرفه الزركشي[4]بقوله: «هو علم نزول الآية وسورتها، وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثمّ ترتيب مكيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها، وزاد فيها قوم، فقالوا: علم حلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها»[5].

---

(١) انظر: العين: ٢٤٧/٧، ٢٤٨، معجم مقاييس اللغة: لابن فارس: ٥٠٤/٤، المُحكم: ٤٨٠/٨، لسان العرب: لابن منظور: مج٥، ج٣٤١٢/٣٧، ٣٤١٣، المصباح المنير: ٦٤٧/٢، مختار الصحاح: للرازي: ص٢١١، القاموس المحيط: للفيروز آبادي: ١٠٨/٢.

(٢) هو أبو حيان محمد بن يوسف بن حيان، أثير الدين الأندلسي الجياني، الغرناطي ثم المصري، النفْزي نسبة إلى "النفْز" قبيلة من البربر، ولد بغرناطة عام (٦٥٤هـ)، من أئمة التفسير والعربية والقراءات، عالم بالحديث، والتراجم واللغة، مات بالقاهرة سنة (٧٤٥هـ)، ودفن فيها. انظر: ذيل تذكرة الحفاظ: لأبي المحاسن الدمشقي: ص٢٣، طبقات الشافعية الكبرى: لتاج الدين السبكي: ٢٧٦/٦، ر١٣٣٦، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثّامنة: لابن حجر العسقلاني: ٣٠٢/٤، ر٨٣٣، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: للسيوطي: ٢٨٠/١، ر٥١٦، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص٢٧٨، ر٣٤٤.

(٣) البحر المحيط في التفسير: لأبي حيان الأندلسي: ١٢١/١، ووافقه الآلوسي، وزاد: «وتتمات لذلك: كمعرفة النسخ، وسبب النزول، وقصة توضح ما أبهم في القرآن، ونحو ذلك»: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: للآلوسي: ٤/١. وانظر: الإتقان في علوم القرآن: للسيوطي: ٤٦٢/٤.

(٤) هو أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله، بدر الدين الزركشي، تركي الأصل، مصري المولد والوفاة، ولد سنة (٧٤٥هـ)، عالم بالفقه وأصوله، وعلوم القرآن، والحديث، أديب فاضلٌ، توفي بالقاهرة سنة (٧٩٤هـ). انظر: طبقات الشافعية: لابن قاضي شهبة: ١٦٧/٣، ر٧٠٠، الدرر الكامنة: ٣٩٧/٣، ر١٠٥٩، شذرات الذهب: ٥٧٢/٨، الأعلام: ٦٠/٦، ٦١.

(٥) البرهان في علوم القرآن: للزركشي: ١٤٨/٢، وانظر: الإتقان: ٤٦٢/٤.

من محاسن هذا التعريف أنه بين أن التفسير علم، لكن يؤخذُ عليه ما أُخذَ على سابقه من أنه غير مانعٍ؛ فهو يدخل في التفسير ما ليس منه: كمعرفة سبب النزول؛ فإنه ليس من مسمى التفسير، وإنما هو أداةٌ للمفسر لمعرفة معاني الآيات، وكذلك المكي والمدني؛ فهو من جملة علوم القرآن، وهو بذلك قسيم للتفسير وليس جزءاً منه، ومثله الناسخ والمنسوخ، لذلك قال الزركشي: «ويحتاج [أي التفسير] لمعرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ»[1]، كما أن هذا التعريف لم يتطرق إلى معنى الكشف والبيان.

٣- وفي "البرهان"أيضاً: «التفسير علم يفْهم به كتاب الله ـ المنزل على نبيه محمد >، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه»[2].

يؤخذ على هذا التعريف التكرار؛ فقوله: "يفهم به كتاب الله ـ المنزل على نبيه محمد >"، يغني عن بقيته؛ إذ إن فهمه شاملٌ لبيان المعاني، واستخراج أحكامه وحكمه.

٤- أفضل تعريف للتفسير أنه: «علم يبحث عن مراد الله ـ بقَدرِ الطاقة البشرية»[3]، فقد ذكر فيه أنه علم، وأضاف إليه قيداً مهماً خلت عنه التعاريف السابقة، وهو أن البحث عن مراد الله ـ "بقَدرِ الطاقة البشرية"؛ لأنه لا يشترطُ في التفسير إصابةُ مراد الله ـ بعينِه؛ إذ إن من نصوص القرآن ما هو غيب استأثر الله ـ بعلمه، وهو "المتشابه"، فهذا لا مطْمع لأحد في الاجتهاد للكشف عن المراد منه على ما يرى البعض، ولا يمكن إصابة عين المقصود به على رأي غيرهم، ومنها ما للبشر سبيلٌ للكشف عن المراد منه، لكن منها ما يمكن الكشف عن معناه على سبيل القطع؛ ومنها ما يعرف المراد به على سبيل الظن، فتفسر على وجه مع احتمالها لغيره، فقيد "على قَدرِ الطاقة البشرية "أخرج من دائرة التفسير ما استأثر الله ـ بعلمه من النصوص، كما أدخل في التفسير ما كان ظنياً منه.

ولكنه يؤخذ عليه أنه خلا عن تخصيص مراد الله ـ بالقرآن؛ فمراد الله ـ من عباده يعرف من الكتاب والسنة، والفرق بينهما أن اللفظ لله ـ في القرآن، بخلاف السنة.

٥- وقريب من التعريف السابق ما في "التحرير والتنوير": «هو اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن، وما يستفاد منها باختصارٍ أو توسع»[4].

٦- ويكون التعريف المختار للتفسير أنه: «علم يبحثُ في الكشف عن مراد الله ـ من القرآن بقدر الطاقة البشرية».

ووجه المناسبة بين هذا المعنى الاصطلاحي واللغوي واضح؛ حيث إن مدار المعنى الاصطلاحي على الكشف والبيان، وهو عين المعنى اللغوي[5]، ولوضوحه جاء في "التحرير والتنوير": «والمناسبة بين المعنى الأصلي والمعنى

---

(١) البرهان في علوم القرآن: ١٣/١.

(٢) السابق: ١٣/١.

(٣) التفسير والمفسرون: د. محمد حسين الذهبي: ١٤/١.

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

(٥) انظر: البحر المحيط في التفسير: ١٢١/١، روح المعاني: ٤/١. وانظر: البرهان في علوم القرآن: ١٤٧/٢.

المنقول إليه، لا يحتاج إلى تطويلٍ»[1].

وقيل: هو مشتق من مقلوبه "السفْر"؛ يقال: سفَرت المرأة سفوراً، إذا ألقت خمارها عن وجهها، وهي سافرةٌ، وأسفر الصبح أضاء[2]، لكن قال عنه الآلوسي[3]: «والقول بأنه مقلوب السفْر، مما لا يسفر له وجه»[4]، وقال الزركشي: «وقال آخرون: هو مقلوب من سفَر، ومعناه أيضاً الكشف»[5].

وقيل: هو مشتق من فسرت الفرس، وفسرته إذا عريت ظهره، وأجريته؛ ليستطلق بطنه إذا كان به حصر، وعلق عليه الآلوسي بقوله: «ولعله يرجع لمعنى الكشف كما لا يخفى، بل كل تصاريف حروفه لا تخلو عن ذلك، كما هو ظاهر لمن أمعن النظر»[6].

المطلب الثّالث: تعريف القطعيّ.

أولاً: القطع لغةً:

أصله قطع الشيء يقطعه قطعاً، وقطيعة، وقطوعاً، وتدور معاني القطع في اللغة على فصل جزءٍ عن جسمٍ يتصل به، ومنه قطع يد السارق، بفصل الكف عن باقي اليد، ومنه قَطْع الرجلُ بحبل؛ أي اختنق؛ لأنه يقطع الحياة، كما في قوله ـ : فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ [الحج: ١٥]، ومنه القطْع من اللّيل؛ وهو جزءٌ من اللّيل يكون من أوله إلى ثلثه، كما في قوله ـ لنبيه لوط × : فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ [هود: ٨١].

ومنه قطيعة الرجل للرحم؛ ببتر الحبل بينه وبين رحمه بالهجران، ومنه القَطْعة في الكلام على لغة طيء؛ وهي أن يقول يا أبا الحكا، وهو يريد يا أبا الحكم، فيقطع كلامه بإسقاط بقية الكلمة، والقطيع بمعنى المقطوع، ومنه تسمية المجموعة من الغنم ونحوه قطيعاً، ومنه يقال للأرنب السريعة: مقَطعةُ النياط، كأنها تقطع عرقاً في بطن طالبها لسرعتها، وتقطعوا أمرهم؛ تفرقوا فيه[7].

---

(١) التحرير والتنوير: ١٢/١.

(٢) انظر: الإتقان: ٤٦٠/٤.

(٣) هو أبو الثناء محمود بن عبد الله بن محمود، شهاب الدين الآلوسي نسبة إلى جزيرة "آلوس"، في الفرات قرب بغداد، مفسر، محدثٌ، فقيه، أديب، شاعر، لغوي، نحوي، ولد ببغداد عام (١٢١٧هـ)، وتوفي بها عام (١٢٧٠هـ). انظر: هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين: لإسماعيل باشا: ٤١٨/٢، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون: لإسماعيل باشا: ٥٨٦/١، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات: للكتاني: ١٣٩/١، الأعلام: ١٧٦/٧، معجم المؤلفين: لعمر كحالة: ٨١٥/٣، ر١٦٦٢٩.

(٤) روح المعاني: ٤/١.

(٥) البرهان في علوم القرآن: ١٤٧/٢.

(٦) روح المعاني: ٤/١، وانظر: البحر المحيط في التفسير: ١٢١/١، وعزا ذلك إلى ثعلب. وانظر: البرهان في علوم القرآن: ١٤٧/٢، وعزا ذلك إلى ابن الأنباري، وقال: «وهو يؤول إلى الكشف أيضاً».

(٧) انظر: العين: ١٣٥/١- ١٣٩، المُحكم: ١٥٩/١- ١٦٥، لسان العرب: باب القاف، مج٥، ج٣٦٧٤/٣٩- ٣٦٨٠، مختار الصحاح: ص٢٢٦.

ويختلف الفصل عن القطع في أنّ الفصل قطع ظاهر؛ كقطع الثّوب، ومنه الفصل بين الخصمين بالقضاء بينهم بحيث لا تبقى لأحدهما مطالبةٌ للآخر، وأما القطع: فهو أعم من الفصل؛ فقد يكون ظاهراً كما في الفصل، وقد يكون غير ظاهر: كقطع الشيء الذي يبقى لازقاً بأصله بعد قطعه، ومنه قطع اللّحم، ومنه قطع الخصم في المناظرة؛ لأنه قد ينقطع من دون أن يظهر انقطاعه، ومن دون أن ينتهي عن المجادلة[1].

ثانياً: القطع اصطلاحاً:

لم أجد في اصطلاح المفسرين تعريفاً محدداً للقطع أو القطعي، ولكنه قد ورد في كلام الأصوليين ما يدلّ على أنّ مدار القطعية في دلالة النص على نفي طروء الاحتمال عليها، ومن ذلك ما قاله الزركشي في "البرهان": «لأنّ الدليل لا بد أن يكون قطعياً لا احتمال فيه»[2]، وجاء في "البحر المحيط"عند الحديث عن مفهوم الموافقة: «وينقسم إلى قطعي؛ وهو ما لا احتمال فيه؛ كآية التأفيف، وإلى ظني؛ وهو ما فيه احتمالٌ مع الظهور»[3]، وفي التقرير والتحبير: «كقطعية الخاص: وهو القطع الذي لا احتمال فيه عن دليلٍ»[4].

والقطعية في ثبوت النص: نفي احتمال عدم ثبوته، ومن النصوص في ذلك ما في مقدمة التقرير والتحبير: «والمراد بالقطعية: ما ليس في ثبوته احتمالٌ ناشئٌ عن دليلٍ»[5].

وفي الموافقات في معرض الحديث عن اشتراط التكرار في الأصول العامة للشريعة لتثبت قطعيتها، بخلاف ما لم يتكرر: «وإنما حصلت التفرقة بين الصنفَين [يعني الأصل الذي تكرر وتأكد، والأصل الذي ليس كذلك]؛ لأنّ ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهره باحتفاف القرائن به إلى منزلة النص القاطع الذي لا احتمال فيه، بخلاف ما لم يكن كذلك؛ فإنه معرض لاحتمالات؛ فيجب التوقف في القطع بمقتضاه حتى يعرض على غيره، ويبحث عن وجود معارضٍ فيه»[6].

والمراد بالاحتمال هو أحد الاحتمالات التي تؤثّر في الدلالة على معنى بعينه؛ وهي: المجاز، والتخصيص، والنسخ، والتقديم والتأخير، والإضمار، فإنها تؤدي إلى عدم الجزم بدلالة اللّفظ على ذلك المعنى، وربما أدت إلى احتمال إرادة غيره، كما في المجاز.

وقد يقال: إنّ مدار القطع في التفسير على نفي احتمال النص لمعنى آخر غير المعنى المفسر به: كالخمسة، لا

---

(١) انظر: الفروق اللغوية: لأبي هلال العسكري: ص١٥١.

(٢) البرهان في علوم القرآن: ١٣٢/٤.

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه: للزركشي: ٩/٤.

(٤) التقرير والتحبير: ٣٠١/١.

(٥) السابق: ٢٤/١.

(٦) الموافقات في أصول الشريعة: للشاطبي: ٧٠/٤.

تحتمل الستة والأربعة، فمن فهم منه غير الخمسة فهو مخطئٌ، ويجاب عنه: بأنّ المراد بالقطع في التفسير نفي احتمال عدم دلالة النص على المعنى المفسر به، ويؤيد هذا:

١- قول العلماء: صورة سبب نزول النص قطعية الدخول فيه، مع أنّ النص يدلّ على معاني أخرى غير تلك الصورة، مما يعني أنّ المراد بتلك القطعية نفي احتمال عدم دلالة النص على صورة سبب النزول.

٢- قولهم: هذا المعنى مراد قطعاً؛ فإنه يدلّ على أنّ مدار القطعية على إرادة المعنى من النص، وعدم إرادته، وهذا لا يتطرق لبيان إرادة غيره، أو عدم إرادته.

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

٤- ما قال الشاطبي[(١)]: «فإذا انضاف إليه آخر قوي الظن، وهكذا خبر آخر وآخر حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض»[(٢)].

وقال الطوفي[(٣)]: «القطعية ما وجب اعتقاد الحكم فيها قطعاً، ولم يجز اعتقاد نقيضه، ولا جوازه، وإن كان محتملاً»[(٤)]، يدلّ على أنّ مدار القطع هو عدم احتمال النقيض، ونقيض دلالة اللفظ على معنى معينٍ هو عدم دلالته عليه، لا دلالته على معنى آخر لا يتنافى معه.

وعلى هذا: فنفي إرادة معنى آخر من النص المفسر غير المعنى الذي دلّ عليه دلالةً قطعيةً، قدر زائد على دلالته القطعية تلك، وهذا يستفاد من دليلٍ آخر: كأن يكون اللفظ موضوعاً أصلاً للدلالة على معنى دون احتمال غيره: كأسماء الأعلام، ومنها: مكّة؛ فإنها لا تدلّ على غير المسمى، وكأسماء الأرقام: كالخمسة التي مر التمثيل بها، وكما إذا ترتب على إرادة معنى آخر مع القطعي استحالةٌ عقليةٌ، أو شرعيةٌ؛ كأن يؤدي القول بهما معاً إلى التناقض: كقولنا: الله ـ واحد؛ فإنه قطعي الدلالة على معنى وحدانية الله ـ ، بمعنى نفي احتمال عدم إرادة هذا المعنى، لكن يستحيل أن يراد به احتمالُ كونه اثنين أو ثلاثة؛ لا لأنه من معاني القطعية السابقة، بل لأنه يتناقض مع المعنى الذي فسر به النص قطعاً؛ إذ يستحيل كون الشيء واحداً، وأكثر من واحد في آن معاً، وباعتبارٍ واحد.

---

(١) هو أبو إسحق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي ثم الغرناطي، محدثٌ، حافظٌ، أصولي، مفسر، لغوي، من أئمة المالكية في الفقه، توفي سنة (٧٩٠هـ). انظر: هدية العارفين: ١٨/١، فهرس الفهارس: ١٩١/١، الأعلام: ٧٥/١، معجم المؤلفين: ٧٧/١، ر٥٨٢، موسوعة أعلام المغرب: تح. محمد حجي: ٧٠٣/٢.

(٢) الموافقات: ٨٢/٢، وانظر مثله: التقرير والتحبير: ٥٤/١، وقد بين أنّ مدار العلم القطعي على نفي احتمال النقيض.

(٣) هو أبو الربيع سليمان بن عبد القوي، نجم الدين الطوفيّ الصرصري الحنبلي، ولد بطُوف، أو طُوفا، من نواحي صرصر في العراق سنة (٦٥٧هـ)، عالم بالأصول، والفقه، والعقيدة، والأدب، والتفسير، والحديث، توفي بمدينة الخليل في فلسطين سنة (٧١٦هـ). انظر: الدرر الكامنة: ١٥٤/٢، ر١٨٥٠، الذيل على طبقات الحنابلة: لابن رجب الحنبلي: ٤٠٤/٤، ٤٢١، ر٥١٢، المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد: لابن مفلح: ٤٢٥/١، ر٤٥١، بغية الوعاة: ٥٩٩/١، ٦٠٠، ر١٢٧٠، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص٣٦٤، ر٣٢٠.

(٤) شرح مختصر الروضة: للطوفي: ٦١٦/٣.

وهذا يفهم من قول الغزالي[1] في بيان الإطلاق الثّاني لمصطلح النص: «الثّاني -وهو الأشهر- ما لا يتطرق إليه احتمالٌ أصلاً، لا على قُربٍ ولا على بعد؛ كالخمسة مثلاً، فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة، وسائر الأعداد، ولفظ الفرس لا يحتمل الحمار والبعير وغيره، فكلّ ما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سمي بالإضافة إلى معناه نصاً في طرفي الإثبات والنفي؛ أعني في إثبات المسمى، ونفي ما لا ينطلق عليه الاسم، فعلى هذا حده: اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى، فهو بالإضافة إلى معناه المقطوع به نص، ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصاً، ظاهراً، مجملاً، لكن بالإضافة إلى ثلاثة معان، لا إلى معنى واحد»[2]، أي فقد يكون النص قطعياً في طرفي الإثبات والنفي، وقد يكون قطعياً في طرف الإثبات دون النفي.

ولا يقدح في القطعية ورود احتمالٍ عقلي بعيد لا دليل عليه، ففي التوضيح: «والاحتمال الغير[3] الناشئ عن دليلٍ لا يعتبر»[4]؛ فإنّ الاحتمال الذي يجب انتفاؤه في القطعية هو ذلك الناشئ عن دليلٍ؛ إذ لا تكاد تخلو قضيةٌ عن مطلق الاحتمال، كما تقدم في نصوصٍ سابقة، وفي التوضيح: «يراد بالقطع معنيان، والمراد ههنا المعنى الأعم؛ وهو أن لا يكون له احتمالٌ ناشئٌ عن دليلٍ، لا أن لا يكون له احتمالٌ أصلاً»[5]، وفي شرحه التلويح: «الثّالث: أن القطع يطلق على نفي الاحتمال أصلاً، وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليلٍ، وهذا أعم من الأول؛ لأن الاحتمال الناشئ عن دليلٍ أخص من مطلق الاحتمال...والمراد ههنا المعنى الأعم»[6]، وفي تيسير التحرير: «كقطعية الخاص؛ وهو الذي ليس فيه احتمالٌ ناشئٌ عن الدليل»[7].

فالمراد بالتفسير القطعي هنا: بيان أنّ معنى بعينه مراد من النص القرآنيّ على وجه ينتفي فيه احتمال عدم إرادته منه احتمالاً ناشئاً عن دليلٍ، وهو ما جاء في التقرير والتحبير: «المراد بالقطع بلزومه: القطع بإرادة ما تناوله اللفظ»[8].

فقولنا: ضوابط التفسير القطعي؛ يعني الأحكام الكلية والأغلبية التي تنتظم جزئيات كثيرةً يعد فيها بيان المراد من نصوص القرآن بياناً لا يحتمل إثبات نقيضه: كقولنا: كل تفسيرٍ قام دليل قطعي من الكتاب أو السنة المتواترة على فهمه من النص يعد تفسيراً لا احتمال في أنه مراد الله ـ ؛ فهذا ضابطٌ يشمل كل تفسيرٍ قام على فهمه ذلك

---

(١) هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد، زين الدين الغزالي الشافعي، أصولي، فقيه شافعي، متكلم، متبحر في العلوم، ولد بطوس سنة (٤٥٠هـ)، وتوفي بطبران سنة (٥٠٥هـ). انظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: لابن خلكان: ٢١٦/٤، ر٥٨٨، سير أعلام النبلاء: للذهبي: ٣٢٢/١٩، ر٢٠٤، ٣٤٦، طبقات الشافعية الكبرى: ١٩١/٦، ر٦٩٤، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص١٥٢، ر١٩٠، شذرات الذهب: ١٨/٦.

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

(٣) هكذا في الأصل، والصحيح: الاحتمال غير الناشئ.

(٤) التنقيح: ٦٨/١.

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

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

(٧) تيسير التحرير: لأمير بادشاه: ٢٦٨/١. وانظر: التقرير والتحبير: ٣٠١/١.

(٨) التقرير والتحبير: ٣٠١/١.

الدليل، بغض النظر عن تفسيرٍ بعينه، أو دليلٍ بعينه.

ووجه المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للقطعي: أنّ القطع الاصطلاحي يبعد عن المعنى الذي فُسر به النص كل احتمالٍ يناقضه، وكأنه يبتره عنه ويفصله بعد أن كان متصلاً به، وهذا ما يفهم مما جاء في شرح التلويح: «قوله: «قطعا»؛ أي على وجه يقطع الاحتمالَ الناشئ عن دليلٍ»[١].

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

المطلب الرّابع: الألفاظ ذات الصّلة بالقطع.

أوّلاً: العلم:

يطلق العلم حقيقةً على: إدراك الشيء على ما هو به في الواقع إدراكاً لا يحتمل النقيض[٢]؛ ففي شرح الكوكب المنير: «ثمّ اعلم أنّ العلم يطلق لغةً وعرفاً على أربعة أمورٍ: أحدها- إطلاقه حقيقةً على ما لا يحتمل النقيض»[٣].

فهو بهذا قطع بوجود المعلوم، قال السمعاني[٤]: «الحسبان والظّن قريبان، وهو تغليب أحد النقيضين على الآخر... والعلم قطع بوجود أحدهما»[٥].

وقد يطلق العلم مجازاً على مطلق الإدراك سواءٌ كان جازماً، أو مع احتمالٍ راجحٍ، أو مرجوحٍ، أو مساوٍ، ولكن إطلاقه على المعنى الأول حقيقةٌ، وعلى غيره مجاز[٦].

وعليه، فيطلق على الظّن أنه علم، ففي البحر المحيط: «يطلق العلم على الظّن: كقوله ـ : فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ [الممتحنة: ١٠]؛ إذ العلم القطعي في ذلك لا سبيل إليه... وقوله ـ : وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ [الإسراء: ٣٦]، وقد يجوز أن يقفو ما يظنه، ومنه قول الفقهاء: يقضي القاضي بعلمه»[٧]، قال الغزالي: «فإن قلت: فما حد العلم عندك؟ فاعلم أنه اسم مشترك؛ قد يطلق على الإبصار والإحساس، وله حد بحسبه، ويطلق على التخيل وله حد بحسبه، ويطلق

---

(١) التلويح: ٦٠/١.

(٢) انظر: الفروق اللغوية: ص٨١. وانظر: مفاتيح الغيب (التفسير الكبير): للرازي: ١٨٥/٢، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: للشنقيطي: ٣١٣/٧. وانظر: التلخيص في أصول الفقه: للجويني: ١٠٨/١، البحر المحيط في الأصول: ٥٢/١، ٥٣.

(٣) شرح الكوكب المنير: ٦٣/١، وانظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: لتاج الدين السبكي: ٢٧٥/١، التقرير والتحبير: ٢٢٨/١.

(٤) هو أبو المظفر منصور بن محمد ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي، ينسب إلى سمعان بطن من تميم، ولد بمرو سنة (٤٢٦هـ)، عالم بالحديث، والتفسير، والأصول، كان فقيهاً حنفياً، ثم انتقل إلى مذهب الشافعي، توفي بمرو سنة (٤٨٩هـ). انظر: المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور: للصيرفيني: ٤٨٣/١، ٤٨٤، ر١٤٩٧، سير أعلام النبلاء: ١١٤/١٩- ١١٩، ر٦٢، طبقات الشافعية الكبرى: ٣٣٥/٥- ٣٤٦، ر٥٤٤، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص١٣٣، ١٣٤، ر١٨٠، شذرات الذهب: ٣٩٤/٥، الأعلام: ٣٠٣/٧.

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

(٦) انظر: رفع الحاجب: ٢٧٥/١، التقرير والتحبير: ٢٢٨/١، شرح الكوكب المنير: ٦٣/١.

(٧) البحر المحيط في الأصول: ٨٢/١.

على الظن وله حد آخر»[1].

وينقسم العلم اليقيني إلى قسمين: العلم الضروري، والعلم النظري، فأما الضروري: فهو العلم الذي لا يفتقر إلى النظر والدليل، ويحصل لكلّ أحد: كما في العلم الثّابت بالحواس وبالخبر المتواتر عند جماهير المسلمين، وأما العلم النظري: فهو الذي يحصل بناءً على الدليل والنظر، فلذلك هو لا يحصل لكلّ أحد وإنما لمن كان من أهل النظر، قال الشيرازي[2]: «وقد يكون ذلك ضرورياً، وقد يكون مكتسباً: فالضروري كل علمٍ لزم المخلوق على وجه لا يمكنه دفعه عن نفسه بشك ولا شبهة: وذلك كالعلم الحاصل عن الحواس الخمس التي هي: السمع، والبصر، والشم، والذّوق، واللّمس، والعلم بما تواترت به الأخبار من ذكر الأمم السالفة والبلاد النائية... والمكتسب كل علمٍ يقع على نظرٍ واستدلالٍ: كالعلم بحدوث العالم»[3]، وقال الآمدي[4]: «الضروري: هو الذي لا يفتقر في العلم به إلى نظرٍ ودليلٍ يوصل إليه، وما يفتقر إلى ذلك فهو نظري لا ضروري»[5].

والمراد بالنظر: إعمال الفكر، وقد يكون صحيحاً، وقد يكون فاسداً، والصحيح: قد يكون مطابقاً للواقع؛ فيحصل به العلم القطعي، وقد يكون في مطابقته احتمالٌ؛ فيحصل به الظّن، ولا يتأتى إلا للعاقل[6]، وقد ذهب البعض إلى أنّ العلم الحاصل عقب النظر ضروري وليس قسيماً له[7].

وبناءً عليه، فالقطعي نوعان: ضروري لا يفتقر إلى النظر ويحصل لكلّ أحد من العامة وأهل العلم على وجه لا يمكن دفعه، ونظري يفتفر إلى الفكر والنظر ولا يحصل إلا لمن كان من أهل النظر.

ثانياً: اليقين:

عرفه الجرجاني[8] بقوله: «واليقين: هو اعتقاد أنّ الشيء كذا مع مطابقته للواقع، واعتقاد أنه لا يمكن أن

---

(١) المستصفى: ٧٦/١.

(٢) هو أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، جمال الدين الفيروز آبادي الشيرازي، ولد عام (٣٩٣هـ)، بفَيروز آباد [بفتح الفاء وكسرها، وبالذال] من فارس، كان أصولياً، فقيهاً شافعياً، متكلماً، صوفياً، شاعراً، توفي ببغداد عام (٤٧٦هـ). انظر: الأنساب: للسمعاني: ٤١٧/٤، صفة الصفوة: لابن الجوزي: ٦٦/٤، ر٦٤٦، سير أعلام النبلاء: ٤٥٢/١٨، ر٢٣٧، الوافي بالوفيات: للصفدي: ٤٢/٦، ر١٥١، طبقات الشافعية الكبرى: ٢١٥/٤.

(٣) اللمع في أصول الفقه: للشيرازي: ص٣٠، وانظر: التحبير شرح التحرير: ٢٤١/١، التحصيل من المحصول: للأرموي: ٩٥/٢، ٩٧.

(٤) هو أبو الحسن علي بن محمد بن سالم، سيف الدين التغلبي الآمدي، نسبة إلى مولده آمد، ديار بكر حالياً، ولد سنة (٥٥١هـ)، وبرع في الفقه، وأصوله، وعلم الكلام، والعلوم العقلية، والقراءات، توفي عام (٦٣١هـ)، ودفن بقاسيون. انظر: وفيات الأعيان: ٢٩٣/٣، ر٤٣٢، سير أعلام النبلاء: ٣٦٤/٢٢، ر٣٣٠، طبقات الشافعية الكبرى: ٣٠٦/٨، ر١٢٠٧، طبقات الشافعية: ٧٩/٢، ٨٠، ر٣٧٩، شذرات الذهب: ٢٥٣/٧.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام: للآمدي: ٨/٢، وانظر: المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: للبعلي: ص٣٦، التحبير شرح التحرير: ٢٤١/١، شرح الكوكب المنير: ٥٩/١، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: للشوكاني: ٦٥/١.

(٦) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٤٢/١، إرشاد الفحول: ٦٥/١.

(٧) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٤٧/١، وعد منهم الجويني، وإلكيا الهراسي، والغزالي.

(٨) هو علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني، من علماء العربية، والتفسير، والمنطق، والفرائض، ولد بتاكو، قرب استراباذ عام (٧٤٠هـ)، أقام =

يكون إلا كذا»[1]، وفي روضة الناظر: «اليقين: ما أذعنت النفس إلى التصديق به، وقطعت بأنّ قطعها به صحيح، بحيث لو حكي لها عن صادقٍ خلافه، لم تتوقّف في تكذيب الناقل: كقولنا: الواحد أقل من الاثنين، وشخص واحد لا يكون في مكانين، ولا يتصور اجتماع ضدين»[2].

وعليه، فالفرق بين العلم واليقين أنّ بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً؛ واليقين أخص من العلم؛ فالعلم هو مطلق إدراك الشيء مع مطابقته للواقع بدليلٍ، سواءٌ أحصلت به طمأنينة النفس عن الشك، أم لا، وأما اليقين فهو اعتقاد مطابقة الشيء للواقع بحيث يستحيل إثبات نقيضه، ويحصل به طمأنينة النفس بنفي الشك، ففي نزهة الأعين النواظر: «اليقين ما حصلت به الثقة، وثلج به الصدر من العلم، فكل يقينٍ علم، وليس كل علمٍ يقيناً، ولا يدخل على النفس شك في اليقين بحال؛ لأنّ الشك إنما يدخل على ما يمكن دفعه عن النفس، ويصح تصوير الأمور فيه على خلافه، واليقين يمنع منه ذلك؛ لأنه ثبت بطريقٍ برهاني يطابقه الحس بالعلوم الحسية، ويلتزمه العقل بالمعارف العقلية، وهو أبلغ علمٍ مكْتسبٍ»[3].

و قال ابن عرفة[4]: «والصواب أن يقال: اليقين أخص من العلم... واليقين هو اعتقاد الشيء بدليلٍ قاطعٍ لا تعرض له الشكوك، والعلم اعتقاد الشيء بدليلٍ يقبل الشكوك والمعارضة»[5].

وفي الفروق اللغوية: «ولهذا لا يجوز أن يوصف الله ـ باليقين، ويقال: ثلج اليقين وبرد اليقين، ولا يقال: ثلج العلم وبرد العلم»[6].

وهذا ما يحمل عليه ما ورد في التحرير والتنوير، في شرح قوله ـ : كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ [التكاثر: 5]، وفيه: «وإضافة علم إلى اليقين إضافةٌ بيانيةٌ؛ فإنّ اليقين علم؛ أي لو علمتم علماً مطابقاً للواقع لبان لكم شنيع ما

=

بشيراز حتى توفي عام (٨١٦هـ). انظر: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: للسخاوي: ٣٢٨/٥، ر١٠٨٧، بغية الوعاة: ١٩٦/٢، ر١٧٧٧، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص٣١٠، ر٣٩٣، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: للشوكاني: ٤٩٠/١، ر٢٣٨، الأعلام: ٧/٥.

(١) شرح كتاب المواقف: للجرجاني: ١٩٦/١. وانظر: المستصفى: ١٣٥/١، ١٣٦. وانظر: مفاتيح الغيب: ١٨٩/٢. وانظر: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة: لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: ص١٢٤.

(٢) روضة الناظر وجنة المناظر: لموفق الدين ابن قدامة: ص٢١، ٢٢.

(٣) نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر: لابن الجوزي: ص٦٣٤، ٦٣٥، ر٣٢٢، وانظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: لابن عطية: ٢٠٣/١.

(٤) هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة التونسي المالكي الورغمي، ولد سنة (٧١٦هـ)، عالمٌ بالأصول، والفروع، والقراءات، والتفسير، والبيان، والمنطق، والفرائض، توفي سنة (٨٠٣هـ). انظر: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: لابن فرحون: ٣٣١/٢، ر١٥١، الوفيات: لابن قنفذ: ص٣٧٩، ٣٨٠، ر٨٠٣، ذيل التقييد في رواة السنن والمسانيد: لأبي الطيب الفاسي: ٢٣٦/١، ر٤٦٠، بغية الوعاة: ٢٢٩/١، ر٤١٤، شذرات الذهب: ٦١/٩.

(٥) تفسير ابن عرفة: ٤٠٨/١.

(٦) الفروق اللغوية: ص٨١.

أنتم فيه... واعلم أن هذا المركب هو علم اليقين نقل في الاصطلاح العلمي، فصار لقباً لحالة من مدركات العقل»[1]، فقد نص على أنّ اليقين علم؛ أي هو نوع منه، ولم يقل: اليقين هو العلم.

وعليه، فالعلم الذي هو إدراك الشيء على ما هو عليه في الواقع من غير احتمال النقيض بدليلٍ، ينقسم إلى قسمين: علم يقيني لا يقبل الشك بحالٍ، وعلم غير يقيني يقبل مطلق الشك، وكثيراً ما يرد في أقوال العلماء من الأصوليين والمفسرين تقييد العلم باليقيني فيقولون: «العلم اليقيني»؛ ومنه ما جاء في اللّباب: «وسمي ذلك العلم بالرؤية؛ لأنّ العلم اليقيني المبرأ عن الريب يكون جارياً مجرى الرؤية في القوة والظّهور»[2]. وفي روح المعاني: «وقد يطلق الظّن على ما يقابل العلم اليقيني عن دليلٍ قاطعٍ، سواءٌ قطع بغير دليلٍ، أو بدليلٍ غير صحيح، أو لم يقطع»[3]، وقال الزركشي: «المشهور أنّ استعمال الظّن بمعنى العلم اليقيني مجاز»[4]، وقال: «أقسام الظّن: وأقسامه خمسةٌ: أولها: العلم الحاصل عن أمورٍ مسلّمة، وهو العلم الظني... ثانيها: العلم الحاصل عن أمورٍ مشهورة وهو ظن مطابق مستند إلى أمور مشهورة بالتصديق عند الجم الغفير»[5]، وهذا يدل على أنّ من العلم ما ليس بيقيني.

وبناءً على ذلك، تتضح العلاقة بين اليقين، والقطع؛ وهي أنّ القطع ثمرةٌ لليقين؛ ذلك أنّ إدراك الشيء إدراكاً مطابقاً للواقع على وجه ينتفي فيه الشك يفيد ثبوت المعلوم ثبوتاً قطعياً ينتفي فيه احتمال عدم ثبوته، فاليقين بوجود الله ـ يفيد نفي احتمال عدم وجوده، واليقين بفرضية الصلاة يفيد نفي احتمال عدم فرضيتها، ففي تيسر التحرير: «العلم يفيد القطع»[6]، ولا يخفى أنّ المقصود به العلم اليقيني، الذي ينفي الاحتمال.

ومن جهة أخرى، فالقطع شرطٌ في الدليل المثبت لليقين؛ فاليقين يثبت بطرقٍ، ومنها الخبر القاطع؛ وهو ما ثبت بالتواتر، وقطع بدلالته على المعلوم، ففي روح المعاني: «وقد يطلق الظّن على ما يقابل العلم اليقيني عن دليلٍ قاطعٍ»[7].

وقد يقال: إنّ هذا باطلٌ؛ لأنه يعني أنّ القطع شرطٌ لليقين، فيتوقّف اليقين على القطع، كما أنّ القطع ثمرةٌ لليقين، فيتوقّف القطع على اليقين، فيلزم من ذلك الدور، وهو مستحيل عقلاً، والجواب: لا دور؛ لأنّ الجهة منفكّةٌ؛ إذ إنّ القطع الذي هو ثمرةٌ لليقين غير القطع الذي هو شرط في الدليل المثبت له.

وقد يطلق القطع مرادفاً لليقين: قال ابن حجر[8]: «"والعلم اليقيني النظري حاصلٌ به"، لو اقتصر على قوله:

---

(١) التحرير والتنوير: ٥٢٢/٣٠.

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

(٣) روح المعاني: ٣٠٢/١.

(٤) البحر المحيط في الأصول: ٨٢/١.

(٥) السابق: ٧٦/١.

(٦) تيسير التحرير: ١٨/١.

(٧) روح المعاني: ٣٠٢/١.

(٨) هو أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد، شهاب الدين، ابن حجر العسقلاني الكناني، حافظٌ، إمام في علوم الحديث، مؤرخ، فقيه شافعي، أديب، شاعر، وراويةٌ للشعر، من قضاة القاهرة، أصله من عسقلان بفلسطين، ولد بالقاهرة عام (٧٧٣هـ)، وتوفي بها عام (٨٥٢هـ). انظر: رفع الإصر عن قضاة =

"العلم النظري"، لكان أليق بهذا المقام، أما اليقيني، فمعناه القطعي»[(١)].

وبهذا يظهر أنّ القطع يرتبط بالعلم في القسم اليقيني منه على الوجه الذي تقدم ذكره، وأما قسمه غير اليقيني، فلا يظهر بينه وبين القطع صلةٌ؛ فهو ليس شرطاً في دليله؛ لأنّ دليله غير قاطعٍ، كما أنه ليس ثمرةً له؛ لأنه لا ينفي الاحتمال والشك، فيكون بين العلم والقطع عموم وخصوص من وجه، فيلتقيان في القسم اليقيني من العلم، ويكون العلم أعم منه من حيث اشتماله على اليقيني وغير اليقيني، ويكون القطع أعم من العلم؛ إذ قد يوجد القطع بدون العلم، ففي نهاية السول: «لأنّ القطع أعم من العلم؛ إذ المقلد قاطع، وليس بعالمٍ»[(٢)].

ثالثاً: الاعتقاد:

قال ابن حزم[(٣)]: «والاعتقاد هو استقرار حكمٍ بشيءٍ ما في النفس»[(٤)].

وذلك الاعتقاد إما أن يطابق الواقع: فإن كان عن برهان فهو علم يقيني، وإن كان الاعتقاد راجحاً مع احتمال غيره فهو الظّن، والمرجوح الوهم، وإن ساوى غيره فهو الشك. وإما أن يكون الاعتقاد غير مطابق للواقع، فهو فاسد، ويسمى جهلاً مركّباً؛ لأنه يجهل الواقع، ويجهل نفسه أنه جاهلٌ[(٥)].

وبهذا يتبين أنّ الاعتقاد مرادف للعلم بمعناه العام، ولكنه أعم من العلم بمعناه الحقيقي، والعلم أحد أفراده، وقال الغزالي: «فوجه تميز العلم عن الاعتقاد: هو أنّ الاعتقاد معناه السبق إلى أحد معتقدي الشاك مع الوقوف عليه، من غير إخطار نقيضه بالبال، ومن غير تمكين نقيضه من الحلول في النفس»[(٦)].

كما تتبين علاقة القطع بالاعتقاد؛ إذ القطع يرتبط بفرد من أفراد الاعتقاد، وهو العلم اليقيني، ووجه ارتباطه به كما تقدم، ومن باب أولى فالاعتقاد أعم من اليقين؛ لأنّ اليقين أخص من العلم، قال ابن عرفة: «فالاعتقاد

=

مصر: لابن حجر العسقلاني: ص٦٢، وترجم فيه لنفسه، لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ: لابن فهد المكي: ص٣٢٦، الضوء اللامع: ٣٦/٢، ر١٠٤، طبقات الحفاظ: للسيوطي: ص٥٥٢، ر١١٩٠، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة: للسيوطي: ٣٦٦/١.

(١) النكت: لابن حجر: ٣٧٩/١، وقاله تعليقاً على كلام ابن الصلاح عن خبر الواحد المحتف بالقرائن، وانظر: توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار: للأمير الصنعاني: ١٢١/١.

(٢) نهاية السول في شرح منهاج الأصول: للإسنوي: ٤٤/١، وعزاه إليه ابن أمير الحاج في: التقرير والتحبير: ٢٩/١.

(٣) هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، فارسي الأصل، أندلسي المولد والوفاة، أموي الولاء، ولد بقرطبة عام (٣٨٤هـ)، مجتهد ظاهري، أصولي، محدثٌ، حافظٌ، متكلم، أديب، شاعر، مشارك في التاريخ وعلوم اللغة وغيرها، توفي بالأندلس عام (٤٥٦هـ). انظر: وفيات الأعيان: ٣٢٥/٣، ر٤٤٨، سير أعلام النبلاء: ١٨٤/١٨، الوافي بالوفيات: ٩٣/٢٠، ر١٥٣، المقصد الأرشد: ٢١٣/٢، ر٦٤٨، طبقات الحفاظ: ص٤٣٥، ر٩٨١.

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

(٥) انظر: رفع الحاجب: ٢٧٥/١.

(٦) المستصفى: ٧٨/١.

أعمها، ثمّ العلم، ثمّ اليقين»[1].وما دمنا تحدثنا عن العلم اليقيني المفيد للقطع، نستكمل الكلام عن بقية أنواع الإدراك وعلاقتها بالقطع في المطلب الآتي.

المطلب الخامس: مراتب الإدراك.

للإدراك مراتب خمس[2]:

المرتبة الأولى: **العلم**: وقد تقدم الكلام عنه، واليقين أعلى درجاته.

المرتبة الثّانية: **الجهل**: وهو إما بسيطٌ: ويعني عدم الإدراك، وليس فيه اعتقاد أصلاً، وإما مركّب: ويعني إدراك الشيء على وجه يخالف ما هو عليه في الواقع، وهذا اعتقاد باطلٌ، والذي يمكنه أن يطلب العلم هو صاحب الجهل البسيط، لا صاحب المركّب[3].

المرتبة الثّالثة: **الظّن**: وهو إدراك الشيء مع احتمال ضد مرجوحٍ، فإذا قوي الاحتمال الراجح سمي غالب الظّن[4]، قال السمعاني: «الحسبان والظّن قريبان، وهو تغليب أحد النقيضين على الآخر»[5].

هذا هو الأصل في إطلاق الظّن، ولكنه قد يطلق على العلم اليقيني، كما في قوله ـ : ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ [البقرة: ٤٦]، فالمقصود منه العلم اليقيني؛ لأنّ العقائد لا يكفي فيها الظّنون[6]، ولكن هذا مجاز، قال الزركشي: «المشهور أنّ استعمال الظّن بمعنى العلم اليقيني مجاز»[7]، كما يطلق على الوهم: كقوله ـ : وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ [الجاثية: ٢٤]، وقد يطلق على الاعتقاد المخطئ، كقوله ـ : إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ [الحجرات:١٢][8].

المرتبة الرابعة: **الوهم**: وهو إدراك الشيء مع احتمالٍ ضد راجحٍ، فهو على هذا مقابلٌ للظّن[9].

المرتبة الخامسة: **الشك**: وهو إدراك الشيء مع احتمالٍ مساوٍ له، أو هو تجويز احتمالين لا مرجح لأحدهما

---

(١) تفسير ابن عرفة: ٤٠٨/١.

(٢) انظرها في: المحصول في علم أصول الفقه: للرازي: ٨٤/١، رفع الحاجب: ٢٧٥/١، شرح جمع الجوامع: للمحلي، ومعه حاشية حسن العطار: ٢٠١/١، وشرح الكوكب المنير: ٧٣/١، ٧٤.

(٣) انظر: اللمع: ص٣٠، البحر المحيط في الأصول: ٧١/١- ٧٣. وانظر: المواقف: ٦٥/٢، شرح المواقف: ٦٥/٢.

(٤) انظر: اللمع: ص٣١، البحر المحيط في الأصول: ٧٤/١.

(٥) تفسير السمعاني: ١٦٥/٤.

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

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

(٨) انظر: التحرير والتنوير: ١٦٥/١١.

(٩) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٨٠/١.

على الآخر[1]، قال السمعاني: «والشك وقف بين نقيضين»[2]، وهو نوع من الجهل، كما قال الخازن[3]: «الشك في موضع اللّغة خلاف اليقين، والشك اعتدال النقيضين عند الإنسان لوجود أمارتين أو لعدم الأمارة، والشك ضرب من الجهل، وهو أخص منه؛ فكلّ شك جهلٌ، وليس كل جهلٍ شكّاً»[4].

وكل من الظّن والجهل والشك أضداد للعلم[5].

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

وعلى هذا، فالجهل في التفسير: هو عدم معرفة المراد من النص، أو حمله على معنى يخالف المدلول الحقيقي له، والتفسير المظنون: هو حمل النص على معنى راجحٍ عند المفسر؛ لما ترجح عنده من الأدلّة، ومقابله المرجوح هو التفسير المتوهم، وإذا تساوى عنده حمله على معنى أو عدم حمله عليه كان تفسيره به تفسيرا مشكوكاً فيه.

المطلب السّادس: الطُّرق المفيدة للعلم اليقيني.

إن العلم اليقيني الذي يفيد القطع بوجود المعلوم يعرف بالطرق الآتية:

الطريق الأولى: العقل القطعي: ومدركاته تسمى "الأوليات"؛ وهي الأحكام العقلية القطعية التي تعرف بمحض العقل من دون حس ولا غيره، وهي أقسام: واجبات؛ وهي ما يحيل العقل عدمه: كحكم العقل بأنّ كلّ موجود لا بد له من موجد، وكلّ مسببٍ لا بد له من سببٍ، وأنّ النقيضين إذا وجد أحدهما ارتفع الآخر، ومستحيلات؛ وهي ما يوجب العقل عدمه: كحكم العقل باستحالة اجتماع النقيضين؛ بكون الشيء موجوداً وغير موجود في آن واحد وباعتبارٍ واحد، واستحالة اجتماع الضدين: كالبياض والسواد، والطول والقصر، واستحالة الدور، وتحصيل الحاصل، وغير ذلك من الأحكام العقلية الضرورية[6].

الطّريق الثّانية: الوجدان، وبه تدرك المشاهدات الباطنة، وتسمى "الوجدانيات"، وهي لا تحتاج في إدراكها إلى العقل، حتى إنّ البهائم تدركها، كما لا تحتاج إلى الحواس: كالشعور بالألم واللّذّة، والجوع والشبع، والعطش

---

(١) انظر: اللمع: ص٣١، البحر المحيط في الأصول: ١/٧٧- ٧٩.

(٢) تفسير السمعاني: ٤/١٦٥.

(٣) هو أبو محمد علي بن محمد بن إبراهيم، علاء الدين البغدادي، الحلبي، مفسر، محدثٌ، فقيه شافعي، مؤرخ، ولد ببغداد عام (٦٧٨هـ)، يعرف بالخازن؛ لأنه عمل خازناً لكتب المدرسة السميساطية بدمشق، توفي بحلب عام (٧٤١هـ). انظر: الوفيات: لابن رافع السلامي: ١/٣٧١، طبقات الشافعية: ٣/٤٢، رع٦٠٤، الدرر الكامنة: ٣/٩٧، ر٢٢١، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص٢٦٧، ر٣٢٦، شذرات الذهب: ٨/٢٢٩.

(٤) لباب التأويل في معاني التنزيل (تفسير الخازن): ٣/٢١٠.

(٥) انظر: البحر المحيط في الأصول: ١/٨١.

(٦) انظر: المستصفى: ١/١٣٨، ١٣٩، المحصول: للرازي: ١/٨٤، روضة الناظر: ص٢٢، رفع الحاجب: ١/٣٠٩.

والري، والخوف والفرح، وغير ذلك من الأحوال الباطنة[١].

الطّريق الثّالثة: الحواس الخمس؛ وهي السمع والبصر واللّمس والذّوق والشم، وبه تدرك المحسوسات الظّاهرة: كالعلم بأنّ النار محرقةٌ بواسطة اللّمس، وبأنّ الشمس مضيئةٌ، والثلج أبيض بواسطة البصر، والعلم بحموضة الحامض، وحلاوة الحلو بواسطة الذّوق، وغير ذلك من المدركات الحسية، وهي تفيد القطع بوجود تلك المعلومات، وقد يحدث الخطأ في مدركاتها بسبب خلل في الحواس[٢].

الطّريق الرابعة: التجربة؛ وهي تكرر الأمر مرةً بعد مرة على نحوٍ معينٍ، حتى يصير ذلك عادةً تعرف بمجرد اقتران الأسباب بمسبباتها، ومدركاتها تسمى "التجريبيات"، ويعبر عنها باطّراد العادات: كالعلم بأنّ النار محرقةٌ، والخمر مسكرةٌ، والنار تروي العطشان، والمغناطيس يجذب الحديد، وهذه معارف يقينيةٌ قطعيةُ الوجود عند من جربها[٣].

الطّريق الخامسة: الخبر الصادق: وهو الخبر المتواتر؛ بأن يخبر عدد كبير من الناس يستحيل في العادة اجتماعهم على الكذب عن شيءٍ، فيكون العلم بما أخبروا عنه علماً يقينياً يفيد القطع بوجوده: كالعلم بوجود مكّة، وبفرضية الصلوات الخمس، وغير ذلك من الأخبار المتواترة[٤].

قال الغزالي بعد أن عد هذه الطّرق: «فهذه مدارك العلوم اليقينية الحقيقية الصالحة لمقدمات البراهين»[٥].

وفي روضة الناظر: «فهذه الخمسة مدارك اليقين، فأما ما يتوهم أنه منها وليس منها، فالوهميات والمشهورات»[٦].

ويجدر التنبيه على أنّ هذه الطّرق ليست حصريةً، بل يمكن تحصيل العلم اليقيني بغيرها، فلذلك قال السبكي[٧]: «الضروريات كثيرةٌ، فنذكر الأشهر منها»[٨]، ثمّ ذكر الخمسة التي ذكرناها.

غير أنّ الإمام الغزالي حصرها في هذه الطّرق، فقال: «أما مدارك اليقين فجميع ما يتوهم كونه مدركاً لليقين، والاعتقاد الجزم ينحصر في سبعة أقسامٍ»[٩]، ثمّ ذكر السبعة، واستثنى منها الوهميات والمشهورات، فلا تفيد اليقين، فبقيت الخمسة التي ذكرناها.

- - - - - - - - - - - - - - - -

(١) انظر: روضة الناظر: ص٢٢، المستصفى: ١٣٩/١، المحصول: للرازي: ٨٤/١، رفع الحاجب: ٣٠٩/١.

(٢) انظر: المستصفى: ١٣٩/١، ١٤٠، المحصول: للرازي: ٨٣/١، روضة الناظر: ص٢٢، ٢٣، رفع الحاجب: ٣٠٩/١.

(٣) انظر: المستصفى: ١٤١/١- ١٤٣، المحصول: للرازي: ٨٤/١، روضة الناظر: ص٢٣، رفع الحاجب: ٣٠٩/١، ٣١٠.

(٤) انظر: المستصفى: ١٤٤/١، المحصول: للرازي: ٨٤/١، روضة الناظر: ص٢٣، رفع الحاجب: ٣١٠/١.

(٥) المستصفى: ١٤٤/١.

(٦) روضة الناظر: ص٢٣.

(٧) هو أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، تاج الدين السبكي، فقيه، أصولي، مؤرخ، أديب، شاعر، ناثر، من قضاة دمشق، ولد بالقاهرة عام (٧٢٧هـ)، وسكن دمشق، وتوفي بها عام (٧٧١هـ). انظر: طبقات الشافعية: ١٠٤/٣، ر٦٤٩، الدرر الكامنة: ٤٢٥/٢، ر٢٥٤٧، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي: لابن تغري بردي: ٣٨٥/٧، ر١٥٠١، شذرات الذهب: ٣٧٨/٨، البدر الطالع: ٤١٠/١، ر١٩٥.

(٨) رفع الحاجب: ٣٠٩/١.

(٩) المستصفى: ١٣٨/١، ١٣٩.

وواضح أنّ الطّريق الثّانية "الوجدان"، والثّالثة"الحواس الخمس"، والرابعة "التجربة"، لا تصلح طريقاً لمعرفة التفسير اليقيني القطعي، لأنه تفسير لنص موضوعي، وهو لا يخضع للشعور والانفعال، ولا يخضع للحواس؛ لأنه معاني وهي غير محسوسة، كما لا يخضع للتجربة؛ لأنه علم نظري، وليست مادةً يمكن تجريبها، وإذا لم يكن كذلك، فما السبيل إلى معرفة التفسير القطعي لنصوص القرآن الكريم؟ هذا ما سنجيب عنه في طيات هذا البحث، إن شاء الله ـ .

الفصل الأوّل

التّفسير القطعيّ المستفاد من اللَّفظ بذاته

إن النصوص القرآنية منها ما يفسر تفسيراً قطعياً، بمجرد الوقوف على لفظه دون حاجة لأمر خارجي، ومنها ما يحتاج لذلك، ومنها ما لا سبيل إلى القطع بتفسيره بوجه، ونعقد هذا الفصل لبيان التفسير القطعي المستفاد من اللفظ ذاته، ولا بد قبل ذلك من بحث إشكالية مهمة؛ هي إفادة الأدلّة اللّفظية للقطع، فنعقد في هذا الفصل المباحث الآتية:

المبحث الأوّل: إفادة الأدلّة اللَّفظيّة للقطع.

المبحث الثاني: الألفاظ المفيدة للتفسير القطعيّ بصيغتها.

المبحث الثالث: القطع في النصوص القرآنيّة العامّة.

المبحث الرّابع: وجود النصّ قطعيّ التفسير.

المبحث الخامس: مواضيع النصّ قطعيّ التفسير، واعتقاده، وثمرته.

المبحث الأوّل: إفادة الأدلّة اللَّفظية للقطع.

إنّ نصوص الشريعة الإسلامية هي القرآن والسنة، وقد قرر العلماء أنها تنقسم من حيث القطعية والظنية إلى قطعي الثّبوت والدلالة، وظني كليهما، و قطعي أحدهما وظني الآخر، فيتحصل من ذلك أربعة أقسامٍ: الأول: قطعي الثّبوت والدلالة، والثّاني: ظني الثّبوت والدلالة، والثّالث: قطعي الثّبوت ظني الدلالة، الرابع: ظني الثّبوت قطعي الدلالة، قال البقاعي[1]: «والكلام الضابط فيما يؤول، وما لا يؤول أنّ النقليات أربعةُ أقسامٍ: قطعي السند والدلالة، ظنيهما، ظني السند قطعي الدلالة، عكسه: قطعي السند ظني الدلالة»[2].

والسنة النبوية من حيثُ الثّبوت منها القطعي المتواتر، والظني؛ كالآحاد، وأما القرآن الكريم، فإنه كلّه قطعي الثّبوت؛ لأنه متواتر تواتراً لا شك فيه، نقله الألوف عن مثلهم إلى النبي > ، وإنّ من أخص خصائص هذا الكتاب الكريم أنه "منقولٌ بالتواتر"، ولذلك كان تعريفه أنه: «الكلام المعجز المنزل على النبي > المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، المتعبد بتلاوته»[3]، حتى إنّ بعض العلماء اقتصر في تعريفه على التواتر، والنقل في المصاحف[4].

غير أنّ معاني النص القرآنيّ لا تكون يقينيةً قطعيةً، إلا إذا انضمت إلى قطعية ثبوته قطعيةُ الدلالة على معانيه، والقرآن منه قطعي الدلالة، ومنه ظنيها، وعليه، فتفسيره منه ما هو قطعي، ومنه ما هو ظني[5].

ويستفاد التفسير القطعي لنصوص القرآن: إما من ذات النص وطبيعته، وإما من أمرٍ خارجٍ عنه يحدد المعنى المراد على سبيل القطع.

ومع أنّ البحث هنا هو في المدلول القطعي "التفسير"، لا بد من دراسة أقسام الدالّ "النص القرآنيّ"؛ لأنّ نوعية النص القرآنيّ تتحكّم في تحديد نوعية تفسيره، من حيث القطعية والظنية.

وبما أنّ النص القرآنيّ دليلٌ لفظي، فلا بد -بادئ ذي بدءٍ- من التحقيق في إشكالية مهمة؛ وهي إفادة الأدلّة اللفظية بشكلٍ عام-بما فيها اللفظ القرآنيّ-للقطع، فيرد التساؤل الآتي: هل تفيد الأدلّة اللفظية القطع أصلاً؟ وللجواب عنها لا بد من عقد المطالب الآتية:

---

(١) هو أبو الحسن إبراهيم بن عمر بن حسن، برهان الدين البقاعي الشافعي، المفسر، المقرئ، المحدث، الفقيه، النحوي، المؤرخ، الأديب، ولد حوالي سنة (٨٠٩هـ)، في قرية "خربة روحا"، من البقاع، وتوفي سنة (٨٨٥هـ)، ودفن خارج دمشق. انظر: الضوء اللامع: ١٠١/١، نظم العقيان في أعيان الأعيان: للسيوطي: ص٢٤، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص٣٤٧، ر٤٥٤، شذرات الذهب: ٥٠٩/٩، البدر الطالع: ١٩/١، ر١٢.

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

(٣) مناهل العرفان في علوم القرآن: لمحمد عبد العظيم الزرقاني (ت١٣٦٧هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ، تح. فؤاد زمرلي: ٢١/١. وقد أفرد الزركشي النوع التاسع والثلاثين في معرفة وجوب تواتر القرآن، انظر: البرهان في علوم القرآن: ١٢٥/٢.

(٤) انظر: مناهل العرفان: ٢١/١.

(٥) انظر: التلويح: ٣٨٤/٢.

المطلب الأوّل: صورة المسألة، وأقوال العلماء فيها.

المطلب الثّاني: تحقيق نسبة الأقوال إلى أصحابها.

المطلب الثّالث: الأدلّة ومناقشتها.

المطلب الرّابع: التّرجيح.

المطلب الخامس: أقسام التّفسير القطعيّ لنصوص القرآن الكريم.

المطلب الأوّل: صورة المسألة، والأقوال فيها.

أولاً: صورة المسألة والمذاهب فيها:

قد سبق أنّ طرق العلم اليقيني خمسةٌ، ومنها طريق النقل المتواتر، غير أنّ النقل المتواتر، يتم بألفاظ ينقلها جمع عن جمعٍ، وتدلّ على معان متواترة، فهو إذن دليلٌ لفظي، وقد يطلق العلماء عليه الدليل النقلي، والدليل السمعي، ومعلوم أنّ الشريعة الإسلامية نقلت نقلاً لفظياً في القرآن الكريم والسنة الشريفة، وهما المصدران الرئيسان لها، والقرآن الكريم قطعي الثّبوت، ولكن هل يفيد – ومثله أي دليلٍ لفظي آخر-العلم اليقيني بالمعاني المنقولة به، وبمعنى آخر: هل يمكن أن نفسر نصوصه تفسيراً قطعيا؟ في المسألة ثلاثةُ أقوالٍ:

القول الأول: إن الأدلّة اللفظية تفيد القطع، والعلم اليقيني مطلقاً[(١)].

القول الثّاني: إنها لا تفيد القطع مطلقاً، وإنما دلالتها ظنيةٌ؛ لوجود احتمالات عشرٍ تجعلها ظنيةً، وتمنع قطعيتها[(٢)].

القول الثّالث: إنها تفيد القطع والعلم اليقيني إذا احتفّت بها قرائن عقليةٌ: كالتواتر، أو قرائن مشاهدة، تحدد معناها يقيناً، قال الأرموي[(٣)]: «والإنصاف إفادةُ اليقين تتوقّف على القرائن مشاهدةً كانت، أو معلومةً بالتواتر»[(٤)].

ثانياً: تحقيق نسبة الأقوال إلى أصحابها:

القول الأول؛ وهو أنها تفيد القطع مطلقاً: نسبه الزركشي إلى المعتزلة، وأكثر الأشاعرة[(٥)].

القول الثّاني؛ وهو أنها لا تفيد القطع مطلقاً: نسبه الجرجاني إلى المعتزلة، وجمهور الأشاعرة؛ حيث قال: «الدلائل النقلية هل تفيد اليقين بما يستدل بها عليه من المطالب، أو لا؟ قيل: لا تفيد، وهو مذهب المعتزلة، وجمهور الأشاعرة»[(٦)].

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

---

(١) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٣٨/١.

(٢) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٣٩/١، الموافقات: ٧٩/٢، ٨٠، التحصيل: ٢٥٥/١.

(٣) أبو الثناء محمود بن أبي بكر بن حامد، سراج الدين الأرموي، نسبة إلى أصله "أرمية" بأذربيجان، عالمٌ بالأصول، والمنطق، والكلام، وفقيه شافعي، ولد عام (٥٩٤هـ)، أقام بدمشق، وتوفي في "قونية" عام (٦٨٢هـ). انظر: طبقات الشافعية الكبرى: ٣٧١/٨، ر١٢٦٨، طبقات الشافعية: ٢٠٢/٢، ر٤٩٢، هدية العارفين: ٤٠٦/٢، الأعلام: ١٦٦/٧، معجم المؤلفين: ٨٠١/٣، ر١٦٥٥١.

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

(٥) قال الزركشي: «وحكاه الأصفهاني في "شرح المحصول"عن المعتزلة، وعن أكثر أصحابنا»: البحر المحيط في الأصول: ٣٨/١، وحكاه المرداوي ولم ينسبه إلى أحد، انظر: التحبير شرح التحرير: ٧١٢/٢.

(٦) شرح المواقف: ٢٠٥/١. وانظر مثله: روح المعاني: ١٤١/١. وحكاه الزركشي، ولم ينسبه إلى أحد، انظر: البحر المحيط في الأصول: ٣٨/١، عزاه المرداوي إلى الرازي والآمدي، انظر: التحبير شرح التحرير: ٧١٣/٢.

«جمهور أصحابنا»[١]، كما أنّ الآمدي حكاه بصيغة التضعيف ورده[٢]، كما أنّ كتب أصول الفقه الأشعرية والماتريدية مليئةٌ بذكر لفظ "القطعي" في التعبير عن نصوص القرآن بما لا شك فيه، ولا داعي لذكره وإثباته، وتتحدث عن الخبر المتواتر وإفادته للعلم اليقيني القطعي؛ فيقول الآمدي مثلاً: «اتفق الكلّ على أنّ خبر التواتر مفيد للعلم بمخبره خلافاً للسمنية[٣] والبراهمة[٤] في قولهم: لا علم في غير الضروريات إلا بالحواس، دون الأخبار وغيرها»[٥]، والعلم المقصود هو العلم اليقيني المفيد للقطع، بدليل قوله في موضعٍ آخر: «وأما المتواتر فقد قال بعض أصحابنا أيضاً: إنه الخبر المفيد للعلم اليقيني بمخبره...وفيه زيادةٌ لا حاجة إليها؛ وهي قوله: العلم اليقيني؛ فإنّ أحدهما كاف عن الآخر»[٦]، بل هو علم ضروري لا تملك النفس دفعه وتصدقه بمجرد سماعه دون نظرٍ أو دليلٍ[٧].

وكذلك نسبة هذا القول إلى المعتزلة محل نظرٍ: فقد نقل الزركشي عن المعتزلة القول بأنها مفيدةٌ للقطع[٨]، كما نقُول الآمدي آنفة الذّكر تؤيد ذلك؛ حيث حكى الإجماع على أنّ المتواتر يفيد العلم اليقيني، وهذا شاملٌ للمعتزلة، وقد صرح بهم في قوله: «اتفق الجمهور من الفقهاء والمتكلّمين من الأشاعرة والمعتزلة على أنّ العلم الحاصل عن خبرِ التواترِ ضروري»[٩]، وقد جاء في كتبهم أنّ المتواتر يفيد العلم اليقيني، وإن كان شيوخهم اختلفوا؛ هل العلم الثّابت به ضروري أو نظري؟ ففي المعتمد: «وأما الأخبار المتواترة: كالإخبار عن وجود مكّة وغيرها، فقد حكي عن قومٍ أنه لا علم إلا بالحواس دون الأخبار، والذي يبطلُ قولهم وجداننا أنفسنا معتقدةً وجود مصر وخراسان ساكنةً، إلى غير ذلك، عند تواتر الأخبار علينا بها، فجرى مجرى المعرفة بالمشاهدات...ومن خالف في أنا معتقدون لذلك واثقون به، فقد دفع

---

(١) البحر المحيط في الأصول: ٣٨/١

(٢) أبكار الأفكار في أصول الدين: للآمدي: ٣٢٦/٤. وقد نبه لذلك وتبناه الدكتور عبد القادر الحسين، انظر: معايير القبول والرد لتفسير النص القرآنيّ: د. عبد القادر الحسين: ص٦٨٨. وأبهم الأرموي نسبته، فحكاه بصيغة التضعيف: "قيل": التحصيل: ٢٥٥/١.

(٣) السمنية: قوم من عبدة الأصنام، سموا بذلك نسبةً إلى صنم كانوا يعبدونه اسمه "سومنات"، وقد حطمه السلطان محمود بن سبكتكين، وهم يقولون بقدم العالم، وبتناسخ الأرواح، وينكرون البعث بعد الموت، وينفون حصول العلم القطعي إلا بواسطة الحواس الخمس، وفي هذا مفارقةٌ عجيبةٌ؛ فإن التناسخ لا يعلم بالحواس؟ انظر: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية: لعبد القاهر الإسفراييني: ص٢٥٣. وانظر: فواتح الرحموت: لبحرالعلوم اللكنوي، وهو شرح مسلم الثبوت: لمحب الله بن عبد الشكور البهاري: ١٣٧/٢.

(٤) هم قوم من الهند ينكرون النبوات أصلاً، وهو ينتسبون إلى رجلٍ منهم يقال له: "براهم"، وأخطأ من نسبهم إلى نبي الله إبراهيم الخليل عليه السلام؛ لأنهم ينكرون النبوات أصلاً، والذين اعتقدوا بنبوته من الهند هم الثنوية القائلون بالنور والظلمة، وينقسم البراهمة ثلاثة أقسام: أصحاب البددة، وأصحاب الفكرة، وأصحاب التناسخ. انظر: الملل والنحل: للشهرستاني: ٦٠١/٢، ٦٠٢. وانظر: فواتح الرحموت: ١٣٨/٢.

(٥) الإحكام: للآمدي: ٢٢/٢.

(٦) السابق: ٢١/٢.

(٧) انظر: السابق: ٢٧/٢.

(٨) قال الزركشي: «وحكاه الأصفهانيّ في "شرح المحصول"، عن المعتزلة وعن أكثر أصحابنا»: البحر المحيط في الأصول: ٣٨/١.

(٩) الإحكام: للآمدي: ٢٧/٢.

ما نجده، فلا وجه لمكالمته»[1].

وأما الرازي[2]، فهو من أطال في شرح الاحتمالات العشر المانعة من القطع، ولذلك عزي القول الثّاني إليه في الإتقان؛ ففيه: «وقال الإمام فخر الدين: صرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح لا بد فيه من دليلٍ منفصلٍ؛ وهو إما لفظي أو عقلي، والأول: لا يمكن اعتباره في المسائل الأصولية؛ لأنه لا يكون قاطعاً؛ لأنه موقوف على انتفاء الاحتمالات العشرة المعروفة، وانتفاؤها مظنونٌ، والموقوف على المظنون مظنونٌ، والظني لا يكتفى به في الأصول»[3]، ثمّ لم ينتقده، بل ذكر ما يفيد تأييده له، حيث قال: «وحسبك بهذا الكلام من الإمام»[4].

ويقوي نسبة هذا القول إلى الفخر الرازي قوله في "المحصل": «الدليل اللّفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمورٍ عشرة: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ، وصحة إعرابها وتصريفها، وعدم الاشتراك، والمجاز، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضمار، والتقديم والتأخير، وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح؛ إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل؛ لافتقاره إليه، وإذا كان المنتج ظنياً، فما بالك بالنتيجة؟»[5].

ولكن بعض عباراته يفيد أنه لا يقول بالقول الثّاني: كقوله في المحصول: «في أنّ الاستدلال بالخطاب هل يفيد القطع أم لا؟ منهم من أنكره، وقال: إنّ الاستدلال بالأدلّة اللفظية مبني على مقدمات ظنية، والمبني على المقدمات الظنية ظني، فالاستدلال بالخطاب لا يفيد إلا الظّن»[6]، فقد عزاه إلى غيره دون أن يشعر بأنه يذهب إليه، وأوضح منه قوله: «ومعرفة القرآن والأخبار مبنيةٌ على معرفة اللغة والنحو والتصريف، والمبني على المظنون مظنونٌ، فوجب أن لا يحصل القطع بشيءٍ من مدلولات القرآن والأخبار، وذلك خلاف الإجماع»[7]، فتصريحه بأنّ ذلك يخالف الإجماع يعني أنه لا يتبناه وإلا لذكر ذلك، كيف، وهذا رأي يخالف الإجماع؟ وعليه، فيكون كلام الفخر الرازي مضطرباً في ذلك على رأي الدكتور عبد القادر الحسين[8].

---

(١) المعتمد في أصول الفقه: لأبي الحسين البصري: ٨١/٢.

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين، فخر الدين القرشي التيمي الطبرستاني، ثم الرازي، أصولي، مفسر، متكلم، ولد سنة (٥٤٤هـ)، ومات بهراة سنة (٦٠٦هـ). انظر: سير أعلام النبلاء:٥٠٠/٢١، ر٢٦١، طبقات الشافعية الكبرى: ٨١/٨، ر١٠٨٩، طبقات الشافعية: ٦٥/٢، ر٣٦٦، طبقات المفسرين: للسيوطي: ص١١٥، ر١١٩، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص٢١٣، ر٢٥٧.

(٣) الإتقان: ١٣/٣. وعزاه المرداوي إلى الرازي والآمدي، فقال: «والثّاني: لا تفيده مطلقاً، قالوا: لتوقف اليقين فيها على أمورٍ لا طريق إلى القطع بها، واختاره الآمدي في "الأبكار"، والرازي في "المحصول"، و "الأربعين"»: التحبير شرح التحرير: ٧١٣/٢.

(٤) الإتقان: ١٣/٣.

(٥) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين (المحصل): للرازي: ص١٤٢. وانظر: أساس التقديس في علم الكلام: للرازي: ص١٣٧. وانظر: مفاتيح الغيب: ٣٤/١، الموافقات: ٧٩/٢، ٨٠. وانظر: المقاصد: للتفتازاني: ٥٣/١.

(٦) المحصول: للرازي: ٣٩٠/١.

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

(٨) هذا التحقيق هو الذي اختاره الدكتور عبد القادر الحسين، انظر أطروحته: معايير القبول والرد: ص٦٨٨- ٦٩٩، حيث ذكر جزءاً من هذا التحقيق، وذهب في النتيجة إلى القول باضطراب كلام الفخر الرازي.

وأقول: إنّ كلام الفخر الرازي غير مضطربٍ؛ لما يأتي:

أولاً: لا تعارض بين حكاية الفخر الرازي لهذه الاحتمالات عن غيره، وبين تقريره لها وشرحها؛ لأنه يكون حكاها مذهباً لغيره ثمّ تبناها، فلا تعارض.

ثانياً: إنّ كلام الرازي لا ينبغي أن يفهم في كلّ موضعٍ بمعزلٍ عن المواضع الأخرى، وإنما يفهم كل موضعٍ في غيره، ومجموعها يدلّ على أنّ تبني الفخر الرازي لهذه الاحتمالات ليس على إطلاقه؛ فقد قررها وشرحها، كما تقدم في "المحصل"، و "أساس التقديس"، و "مفاتيح الغيب"بشكلٍ يوهم أنه يقول بتأثيرها مطلقاً، غير أنه-في موضعٍ آخر- بين أنّ الدليل اللفظي قد يفيد القطع مع قيام هذه الاحتمالات، بشرط وجود قرائن تحدد المراد به على سبيل القطع؛ ففي المحصول: «واعلم أنّ الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية، إلا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين، سواءٌ كانت تلك القرائن مشاهدة، أو كانت منقولةً 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.

ومما يدلّ على أن القول بتأثير الاحتمالات العشر مطلقاً مذهب ينسبه لغيره، أنه عرض للاحتمالات التي تجعل دلالة الألفاظ ظنيةً؛ لتوقفها على مقدمات ظنية، ومنها قضية نقل اللغة؛ فإنه لا سبيل فيها إلى التواتر، بل سبيله الآحاد المفيد للظّن، ثمّ أجاب عن هذا: بأنا نحس بعلمٍ ضروري بالقطع بمدلولات أكثر الألفاظ؛ كالسماء والأرض[(٢)].

ويؤيد هذا أنّ الزركشي ذكر أنّ هذا القول الثّالث هو اختيار الفخر الرازي، فقال: «والثّالث -وهو اختيار فخر الدين الرازي- أنها تفيد القطع إن اقترنت به قرائن مشاهدةٌ، أو معقولةٌ كالتواتر»[(٣)].

نخلص إلى أنّ الفخر الرازي يقر بتأثير الاحتمالات العشر على قطعية الدليل اللفظي، ويرى أنّ السبيل لاستفادة اليقين منه حينئذ هو تعيين المراد بالقرائن القطعية، لكن الأهم أن نعلم أنه لا يقر باعتبار مطلق تلك الاحتمالات ولو كانت ضعيفةً لا دليل عليها، وإنما قصد من ذلك تلك الاحتمالات القوية التي نشأت عن دليلٍ، وسيأتي تفصيل ذلك والبرهنة عليه في فقرة الترجيح.

وهذا المذهب هو اختيار المحقّين؛ قال التفتازانيّ[(٤)]: «ولا خفاء في إفادة النقل الظّن، وأما إفادته اليقين، فيتوقف على العلم بالوضع والإرادة بذلك، وذلك بعصمة رواة العربية، وعدم مثل النقل والاشتراك والمجاز، والمعارض من

---

(١) المحصول: للرازي: ٤٠٨/١.

(٢) انظر: السابق: ٢١٦/١، ٢١٧.

(٣) البحر المحيط في الأصول: ٣٩/١، وهذا نقلٌ لكلام الرازي بلفظه تقريباً.

(٤) هو أبو سعيد مسعود بن عمر بن عبد الله، سعد الدين التفتازاني، نسبة إلى "تفتازان"، في بلاد خراسان التي ولد بها عام (٧١٢هـ)، برع في النحو، والصرف، والبلاغة، والمنطق، والكلام، والأصول، والتفسير، وكان من كبار علماء الشافعية، توفي بسمرقند سنة (٧٩٢هـ)، ودفن في "سرخس". انظر: الدرر الكامنة: ٣٥٠/٤، ر٩٥٣، بغية الوعاة: ٢٨٥/٢، ر١٩٩٢، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص٣٠١، ٣٠٢، ر٣٨٢، 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 بالمطلوب، وينفي المعارض»[(١)].

وقد تقدم نقل الزركشي لمذهب الرازي، واختياره له، ونقل الزركشي أيضاً عن القرطبي[(٢)]أنه اختار ذلك، وأقره، وزاد عليه، أنه لا يشترط للقطع بمدلول الدليل اللفظي المتواتر تنبه الذهن إلى انتفاء هذه الأمور في كلّ لفظ؛ فإنّ الأصلَ عدمها[(٣)].

المطلب الثّاني: الأدلّة ومناقشتها.

أوّلاً: أدّلة المذهب الأوّل الذي يرى أنّ الأدلّة اللّفظيّة تفيد القطع مطلقاً:

لم أقف لهذا المذهب على أي دليلٍ، غير أنّ لقولهم احتمالات:

فإن قصدوا بالأدلّة اللفظية كلها، فهذا قولٌ ظاهر البطلان؛ لاحتمال كونها رويت بطريقٍ الآحاد المفيد للظن إن كان صحيحاً، وقد يكون منه الضعيف، وقد شاع بين العلماء تقسيم الأدلّة إلى قطعي وظني، وإلى متواترٍ الثّبوت يفيد اليقين، وآحاد لا يفيد إلا الظن، وإلى قطعي الدلالة، وظنيها.

وإن قصدوا بالأدلّة اللفظية قطعي الثّبوت والدلالة منها، وأنها تفيد اليقين مطلقاً دون توقّف على نفي احتمالات معينة، فهذا صحيح إن قصد بها مطلق تلك الاحتمالات، فهو كالعدم ولا يؤثر في القطعية، وأما إن قصدوا الاحتمالات القوية أيضاً، فلا يصح مذهبهم؛ لأنّ الاحتمال الناشئ عن دليلٍ يورث الظّن.

والظّاهر من إطلاق مذهبهم وعمومه أنهم يعنون به المعنى الأول؛ أي مطلق الدليل؛ بدليل أنه حكاه الزركشي في مقابلة المذهب الثّالث المختار عنده وعند المحقّقين، وهذا بين البطلان، ولذلك لم يذكر العلماء لهم دليلاً، وإنما حكوا مذهبهم دون ذكر من قال به، ولا ذكر دليله، ولا نقضه.

ثانياً: أدلّة المذهب الثّاني الذي يرى أنّها لا تفيد القطع، بل هي ظنّيّةٌ مطلقاً:

حجتهم أنّ الأدلّة اللفظية لا تكون مفيدةً للقطع إلا إذا تيقّنا انتفاء عشرٍ احتمالات ترد عليها، غير أنّ الجزم بانتفائها مستحيلٌ؛ لأنّ طريقه الاستقراء، وعدم وقوفنا عليها بعد البحث لا يدلّ على عدم وجودها أصلاً؛ لأنّ عدم

---

(١) المقاصد: ٢٨٢/١، وانظر: شرح المقاصد في علم الكلام: للتفتازاني: ٥٤/١، ٥٥، شرح المواقف: ٢٠٩/١، وفيه: «فإنا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما من الألفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع أهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن، والتشكيك فيه سفْسطةٌ لا شبهة في بطلانها»، أبكار الأفكار: ٣٢٦/٤. وانظر: التحبير 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، محدثٌ، أصولي، كان بليغاً عالماً بالعربية، ولد بقرطبة سنة (٥٧٨هـ)، وتوفي بها سنة (٦٥٦هـ). انظر: الديباج المذهب: ٢٤٠/١، ر١٢٦، المنهل الصافي: ٤٤/٢، ر٢٢٩، ذيل التقييد: ٣٦١/١، ر٦٩٨، شذرات الذهب: ٤٧٣/٧، الأعلام: ١٨٦/١.

(٣) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٣٩/١. وانظر: شرح المقاصد: ٥٥/١.

الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود، وعليه، فلا تكون الأدلّة اللفظية مفيدةً للقطع أصلاً[1]، وهذه الاحتمالات هي:

١-٢-الاحتمال في إثبات وضع اللغة، وإثبات قواعد نحوها وصرفها: فإنّ إفادة الأدلّة اللفظية للقطع يتوقّف على القطع بأنّ الألفاظ موضوعةٌ للدلالة على معان بعينها، وعلى القطع بقواعد نحوها وصرفها، وكل ذلك متعذر؛ لأنّ سبيل معرفة الوضع هو نقل أئمة اللغة، ونقلهم ليس طريقاً قطعياً، بل غايةُ ما يفيده هو الظّن؛ لإجماع العقلاء على عدم القطع بعصمتهم في النقل، ثمّ هو نقل آحاد.

وسبيل إثبات النحو والصرف أشعار العرب، وهذه سبيلٌ ظنيةٌ؛ لأنّ الأشعار رويت بطريق الآحاد وهي ظنيةٌ، ثمّ هي روايات مرسلةٌ لم تذكر بأسانيد متصلة، والمرسل ليس حجةً ظنيةً عند الأكثرين، فضلاً عن كونه يقينيةً، أضف إلى ذلك احتمال اللّحن من الشعراء، فقد ثبت اللّحن عن فحول الشعر الجاهلي[2]، كما أنّ فروع العربية تثبت بالقياس، وهو طريق ظنيةٌ أيضاً، قال الفخر الرازي: «فثبت أنّ المقصد الأقصى في صحة اللغة والنحو والتصريف الظّن»[3].

وأُجِيب عن هذا: بأنا لا ندعي التواتر في جميع النقليات، بل في بعضها؛ فإنّ بعض اللغة والشعر، والنحو والصرف، قد نقل بالتواتر دون شك: كرفع الفاعل، ونصب المفعول، وأن ضرب وما كان على وزنه فعلٌ ماضٍ، كما نجزم بأنّ ألفاظ السماء والأرض وما شابههما تدلّ على المقصود بها قطعاً من زمن النبي > حتى اليوم، وقد حصل لنا بذلك العلم الضروري، وأكثر نصوص القرآن من هذا الباب، وأما الألفاظ الغريبة التي يحتاج لنقل الآحاد لمعرفة معانيها فقليلةٌ جداً[4]، قال الآمدي: «وأما طرق معرفتها لنا، فاعلم أنّ ما كان منها معلوماً بحيث لا يتشكّك فيه مع التشكيك: كعلمنا بتسمية الجوهر جوهراً والعرض عرضاً ونحوه من الأسامي، فنعلم أنّ مدرك ذلك إنما هو التواتر القاطع، وما لم يكن معلوماً لنا ولا تواتر فيه، فطريق تحصيل الظّن به إنما هو إخبار الآحاد، ولعلّ الأكثر إنما هو الأول»[5]، وقال التفتازانيّ: «والحق أنّ الدليل النقلي قد يفيد القطع؛ إذ من الأوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر: كلفظ السماء والأرض، وكأكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب»[6].

وأجيب أيضاً: بأنه ليس المقصود من نقل اللغة نقل الوضع؛ لأنّ الواضع غير معلومٍ، فيكف ينقل عنه؟ بل المراد نقل الاستعمال في زمن النبوة، ثمّ نستدلّ بالاستعمال على أنّ اللفظ موضوع لهذا المستعمل فيه ظاهراً؛ لأنّ

---

(١) انظر تفصيل هذه الاحتمالات وشرحها في: مفاتيح الغيب: ٣٤/١. وانظر: أساس التقديس: ص١٣٧، شرح المقاصد: ٥٣/١، ٥٤، شرح المواقف: ٢٠٦/١. وانظر: المحصول: للرازي: ٣٩١/١- ٤٠٦، التوضيح: ٢٤٠/١، ٢٤١، الموافقات: ٧٩/٢، ٨٠، وتدرس أيضاً في باب تعارض ما يخلّ بالفهم من كتب أصول الفقه، كما في: الإبهاج: ٣٢٢/١، نهاية السول: ١٧٩/٢، معراج المنهاج: لشمس الدين الجزري، وهو شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول: للبيضاوي: ٢٤٧/١.

(٢) مثل: لبيد، وطَرَفة بن العبد، وامرئ القيس وغيرهم، وقد ذكر الرازي أمثلةً لأخطائهم، انظر: المحصول: للرازي: ٣٩٢/١- ٤٠٣.

(٣) المحصول: للرازي: ٤٠٤/١، وقد ذكر الرازي هذا شرحاً لمذهب منكري إفادة الألفاظ لليقين، لا أنه يقول به، كما سيأتي تحقيقه.

(٤) انظر: المحصول: للرازي: ٢١٦/١، ٢١٧، التوضيح: ٢٤٢/١، البحر المحيط في الأصول: ٣٩/١.

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

(٦) شرح المقاصد: ٥٤/١.

الأصل عدم المجاز حتى يقوم الدليل عليه[1]؛ فإنّ ألفاظ القرآن تحمل على المعاني المستعملة فيها عند العرب زمن النبوة، كما قال الطّبري[2]: «وغير جائزٍ أن نحمل معاني كتاب الله أ على غير الأغلب المفهوم بالظّاهر من الخطاب في كلام العرب، ولنا إلى حمل ذلك على الأغلب من كلام العرب، سبيلٌ»[3].

٣-**احتمال الاشتراك**: فإفادة الأدلّة اللفظية للقطع مبني على القطع بنفي الاشتراك فيها؛ إذ على تقدير الاشتراك يحتمل أن يراد من اللفظ غير المعنى الذي فسرناه به، ولا سبيل إلى القطع بنفيه، بل غاية ما يمكن ظن ذلك.

٤-**احتمال المجاز**: وهو صرف اللفظ إلى غير ما وضع له من المعاني في الأصل، وإذا كان احتمال إرادة المجاز من اللفظ قائماً، لم تكن إرادة الحقيقة قطعيةً، وغاية ما نفهمه من اللفظ ظن إرادتها.

٥-**احتمال النقل** من المعنى اللغوي إلى معنى عرفي أو شرعي: ومادام هذا الاحتمال وارداً، فيحصل الظّن في إرادة المعنى اللغوي، ولا يمكن القطع بإرادته من اللفظ؛ لاحتمال أن يكون المراد معنى عرفياً أو شرعياً نقل إليه اللفظ غير المعنى اللغوي الذي فهمناه منه.

٦-**احتمال الإضمار**: وهو موجود في اللغة العربية، وعلى تقدير وجود لفظ مضمرٍ يتغير المعنى المفهوم من الكلام، فيحصل الظّن في المقصود؛ هل هو المعنى المتبادر من الكلام دون إضمارٍ، أو المفهوم منه بعد تقدير المضمر؟

٧-**احتمال التخصيص**: فإذا كان اللفظ عاماً يحصل الظّن في دلالته على جميع أفراده؛ لوجود احتمال تخصيصه ببعضها، فيكون المراد بعضها لا كلها.

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

٩-**احتمال التقديم والتأخير**: حيث يتغير مدلول اللفظ مع وجود تقديمٍ وتأخيرٍ في ألفاظ الكلام، ولا يمكن القطع بالمراد مع ظن احتمالهما.

١٠-**احتمال وجود المعارض العقلي لظاهر الألفاظ النقلية**: فلو جزمنا بوقوع التعارض بين مدلول ظاهر النقل، ومدلول البرهان العقلي، لم يمكن القول بهما معاً؛ لأنه يستحيل الجمع بين المتناقضين، كما لا يمكن تقديم ظاهر النقل؛ لأنه يستلزم تكذيب العقل، فيعود ذلك بالنقض على الشرع من أصله؛ فهو إنما ثبت ببراهين العقل

---

(١) انظر: نفائس الأصول في شرح المحصول: للقرافي: ٥٣٣/٢.

(٢) هو أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، مفسر، مقرئ، محدثٌ، فقيه، أصولي، مجتهد مطلق، مؤرخ ثقةٌ، ولد بآمل من طبرستان عام (٣١٠هـ)، سكن بغداد، وتوفي بها عام (٢٢٤هـ). انظر: تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها وواردها: للخطيب البغدادي: ٥٤٨/٢، ر٥٣٩، تاريخ مدينة دمشق، وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل، أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها: لابن عساكر: ١٨٨/٥٢، ر٦١٦٠، تذكرة الحفاظ: للذهبي: ٧١٠/٢، ر٧٢٨، طبقات الشافعية الكبرى: ١٢٠/٣، ر١٢٢، طبقات المفسرين: للسيوطي: ص٩٥، ر٩٣.

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

الدالّة على وجود الله ـ ، وعلى صدق رسله الذين بلغوا ذلك الشرع، فلم يبق إلا تأويلُ ظاهر النقل بما يتفق مع قطعي العقل، ومادام احتمال وجود المعارض العقلي وارداً، فلا يمكن القطع بالمراد من اللفظ النقلي؛ لاحتمال إرادة المعنى المؤول على تقدير وجود ذلك المعارض، الذي لا قطع بنفيه.

وقد أجيب عن هذا: بأنّ الشرعيات: كألفاظ الصلاة والزكاة وغيرها، لا مجال للعقل فيها، فلا يتصور فيها وجود المعارض العقلي أصلاً، ويعلم بالضرورة انتفاء ما يعارضها، وأما العقليات: كنصوص التوحيد والبعث وغيرها، ففيها يتصور وجود المعارض العقلي، لكن إذا انتفت تلك الاحتمالات الباقية، يفسر الدليل النقلي بمعنى معينٍ قطعاً، ونجزم عندها بعدم وجود المعارض العقلي القطعي له؛ إذ لو وجِد لاستلزم كذب القائل، وهذا باطلٌ؛ فالله ـ منزّه عن ذلك، ولاستلزم الجمع بين المتنافيين وذلك باطلٌ، فثبوت أحدهما يقطع ببطلان الآخر[1]، ومن هنا قرر العلماء أنه لا يتصور التعارض بين المدلول القطعي للنص المتواتر، وبين قطعي العقل؛ لأنّ القطعيين لا يتعارضان؛ لأنهما دليلان مصدرهما الله ـ فلا يتناقضان[2].

على أنّ القطع بالمراد لا يتوقّف على القطع بانتفاء المعارض، بل على عدم اعتقاد ثبوته؛ إذ كثيراً ما يقطع باللّفظ دون أن يخطُر بالبال نفي ذلك المعارض أو إثباته، فيكون المراد من قولهم: العلم بنفي المعارض العقلي، أن يجزم العقلُ بانتفائه إذا لاحظَه[3].

وأجيب عن مجموع هذه الاحتمالات بأجوبة[4]، منها:

١-إنّ هذا المذهب يلزم منه ألا يقطَع بشيءٍ من المتواترات، وهذا باطل؛ لأنّ إجماع الأمة –بما فيهم الرازي- قائم على قطعية كثيرٍ منها، فالمذهب الذي أدى إليه باطلٌ، ففي التوضيح: «ومن ادعى أنْ لا شيءَ من التركيبات بمفيد للقطع بمدلوله، فقد أنكر جميع المتواترات: كوجود بغداد، فما هو إلّا محض السفسطة والعناد»[5]، وحسبك بهذا الجواب لإبطال تلك الدعوى.

٢-ما قاله الرازي وغيره في الجواب على الاحتمالات العشر، ومنها الاحتمال في ثبوت اللغات: أنّ اللغة والنحو قسمان: متداولٌ مشهور دلّ العلم الضروري على أنها كانت في الماضي مستعملةً للدلالة على المعاني التي نفهمها منها الآن ذاتها؛ فنفوسنا تجزم بأنّ السماء والأرض وغيرها من الألفاظ كانت مستعملةً للدلالة على مسمياتها في زمن النبي > ، وقال الرازي: «ونجد الشكوك التي ذكروها جاريةً مجرى شبه السوفسطائية القادحة في

---

(١) انظر: شرح المقاصد: ٥٤/١، شرح المواقف: ٢٠٩/١.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير: ٦٠٧/٤.

(٣) انظر: شرح المقاصد: ٥٥/١.

(٤) أطال ابن القيم في مناقشتها، انظر: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة: لابن القيم: ٦٣٣/٢، ٧٩٤، وسماها «الطاغوت الأول».

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

المحسوسات التي لا تستحق الجواب»[1]، وأكثر ألفاظ القرآن من هذا النوع، والقسم الثّاني هو الألفاظ الغريبة ويعرف معناها بنقلِ الآحاد، فلا تفيد إلا الظّن، لكن الإجماع على وجوب العمل به، وهذا القسم قليلٌ جداً[2].

٣-إن هذه الاحتمالات كلها خلاف الأصل، فالأصل عدم المجاز، وعدم الإضمار، وعدم التخصيص، وهكذا باقي الاحتمالات، وإنّ العقلاء لا تستعمل اللفظ على خلاف الأصل إلّا إذا وجدت قرينةٌ تدلّ على ذلك، وعليه، فاللفظ عند عدم القرينة على شيءٍ من تلك الاحتمالات يدلّ على معناه الأصلي المتبادر قطعاً[3]، وهذا جواب قوي.

٤-إنّ ذلك يؤدي إلى بطلان فائدة التخاطب؛ إذ فائدته تبليغ العاقل المعاني التي يريدها لغيره، وهذا لا يتأتى إلا إذا كان بعض اللغة ذا مدلولٍ قطعي، وهذا ما يجمع عليه العقلاء من كل الملل؛ فإن اللغة مفيدةٌ في التخاطب بإجماعهم، بدليل استعمالهم لها فيه[4]، وهذا جواب جيد.

٥-أجيب على القول بأنّ الموقوف على المظنون مظنونٌ: بأنه قولٌ باطلٌ؛ لأننا عهدنا أحكاماً قطعيةً في الشرع موقوفةً على مقدمات ظنية، ومنها:

أ-الأحكام الشرعية قطعيةٌ مع أنها موقوفةٌ على مقدمات ظنية: كالقياس وخبر الواحد.

ب-إذا أقيمت البينة عند الحاكم أو القاضي، وجب عليه أن يحكم بالحق قطعاً، فإذا أنكر وجوب الحكم كفر، مع أنّ البينة: كالشاهدين، تفيد الظّن، وقد ثبت بها اليقين.

ج-بل إنّ بعض الأحكام القطعية موقوف على مقدمات مشكوك فيها، ولم يمنع الشك من قطعيتها، ومن ذلك:

-لو شك في عدد الركعات التي أداها في صلاة الظّهر مثلاً: أهي ثلاثٌ أو أربع؟ فإنه يقطع بوجوب الإتيان بركعة أخرى، وهنا توقّف القطع على الشك.

-لو اشتبهت عنده عين حلالٍ بعينٍ حرامٍ، فإنه يقطع بحرمة الاثنين: كأن يشك في تعيين شاة مذكّاة وأخرى غير مذكّاة، أو اشتبهت عليه من أرضعته بمن لم ترضعه، حرم الجميع عليه قطعاً، مع أنه شاك في ذلك كله[5].

وفي هذا الجواب نظر؛ فقولهم: إنّ الأحكام الشرعية قطعيةٌ: فإنْ قصد بها الأحكام من حيث الجملة، فلا إشكال؛ لأنّ تطبيق الشريعة من حيث الجملة واجب قطعاً ثبت بالنصوص القطعية: كقوله ـ : ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ﴾ [آل عمران:١٣٢]، وهذا يعني أنّ الشريعة بالجملة قطعيةٌ، وإن أُريد قطعيةُ العمل بالأحكام المظنونة؛ بمعنى أنّ المجتهد إذا اجتهد وغلب على ظنه حكم وجب عليه قطعاً العمل به[6]، فصحيح أيضاً على

---

(١) المحصول: للرازي: ٢١٦/١، وانظر: الإحكام: للآمدي: ١٠٧/١، شرح المقاصد: ٥٤/١، المدخل إلى دراسة علم الكلام: ص١٦٤.

(٢) انظر: المحصول: للرازي: ٢١٦/١، الإحكام: للآمدي: ١٠٧/١. وانظر: شرح المقاصد: ٥٤/١، المدخل إلى دراسة علم الكلام: ص١٦٤.

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

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

(٥) التحبير شرح التحرير: ٧١٣/٢، ٧١٤، وعزا هذا الجواب إلى ابن قاضي الجبل.

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

مذهب البعض؛ للأدلّة الشرعية القطعية في وجوب ذلك، ويكون الحكم ثابتاً عند الظّن لا به، لكن هذا ليس محلّ إجماعٍ[1]، وإن قصد به كلّ حكمٍ على التفصيل، فلا يسلم؛ لأنها بالإجماع ليست كذلك؛ فمنها القطعي، ومنها الظني على مذهب المجيب، ولا قطعي فيها أصلاً على مذهب مدعي ظنية الدليل اللفظي، فإنها المتنازع فيه أصلاً، وإلزامه بالاستدلال على قطعية دليل الأحكام بقطعيتها دور، وهو باطلٌ[2].

وأما الأمثلة الباقية، فإنّ القطعية فيها مستفادةٌ من قطعية الدليل اللفظي الذي أوجب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشك أو الظّن، وإنما الظّن أمارةٌ لوجوب الحكم تم الاعتداد بها بسبب ذلك الدليل القطعي، فمثلاً: القطع بوجوب حكم القاضي عند قيام البينة الظنية، ثبت بالدليل القطعي:

كقوله ـ : ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩]، وما أنزله الله ـ من الاعتداد بالبينة الظنية في ابتناء الحكم عليها، كقوله ـ : ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ [البقرة:٢٨٢]، ومثلها من الأدلّة التي اعتدت بالبينة، وهذا على مذهب المجيب، وأما مدعي ظنية الدليل النقلي، فلا يسلّم قطعية الأدلّة أصلاً، وهذا عين ما ينازع فيه.

ثالثاً: أدلّة المذهب الثّالث: أنّها تفيد القطع إذا احتفّت بها القرائن:

لم أقف على دليلٍ لهذا المذهب، ولعله لم يذكر؛ لوضوحه؛ إذ إنّ الدليل اللفظي مادام محتملاً لمدلولات عدة، فلا ريب أنه يفيد القطع، إذا تعين إحداها بقرينة قطعية.

المطلب الثّالث: التّرجيح.

لا بد قبل الترجيح من بيان المقصود بالقطع، فبه يتبين الخلاف، وعلى تحريره يدور الترجيح، فالقطع يراد به معنيان:

الأول: ألّا يتطرق للدليل اللفظي احتمالٌ من تلك الاحتمالات العشر أصلاً، ولو بعيداً؛ وهو ما لا ينشأ عن دليلٍ، والثّاني: ألّا يرِد عليه منها احتمالٌ ناشئٌ عن دليلٍ.

فأما المعنى الأول: فإنه غير مؤثّرٍ ولا معتد به؛ للأسباب الآتية:

١- لو كان لمثل هذا الاحتمال تأثير في قطعية الدليل اللفظي، لما حصل القطع بأي من أدلّة الشريعة، ولا ريب أنّ ذلك باطلٌ، خاصةً وأنه يمنع القطع فيما يجب فيه القطع من العقائد: كالإيمان باليوم الآخر مثلاً[3]، ولذلك قال الآمدي: «أما إنكار القطع في اللغات على الإطلاق، فمما يفضي إلى إنكار القطع في جميع الأحكام

---

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

(٢) يؤيد هذا قول الزركشي: «لكن الحق انقسام الحكم إلى قطعي وظني»: البحر المحيط في الأصول: ١٢٣/١، وعزا الزركشي هذا إلى أبي إسحاق الشيرازي، وابن السمعاني، وابن التلمساني، والأصفهاني، وابن دقيق العيد، انظر: البحر المحيط في الأصول: ١٢٣/١، ١٢٤. وأما القول بقطعيتها، فقد نسبه الزركشي هنا إلى ابن برهان، وكذلك نسبه ابن السبكي، انظر: رفع الحاجب: ٢٥٠/١.

(٣) انظر: الموافقات: ٤٠١/٥.

الشرعية؛ لأنّ مبناها على الخطاب بالألفاظ اللغوية ومعقولها، وذلك كفر صراح»[١].

٢-لو كان هذا الاحتمال معتداً به في إفادة اللّفظ لليقين، لم يكن فائدةٌ لإنزال الكتب: كالقرآن، ولا لإرسال الرسل: كنبينا >؛ لأنّ كلامهم والنصوص التي أمروا بتبليغها مما يشتمل على العقائد والأحكام والأخبار لا تعدوا أن تكون ظنوناً محتملةً لغير ما يتبادر منها من المعاني، ولا ريب في بطلان ذلك بشهادة العقل، وإجماع الأمة، وما يؤدي إليه باطلٌ مثلُه[٢].

٣-لو كان الاحتمالُ غير الناشئ عن دليلٍ معتداً به، لأدى إلى امتناع القطع في الأمور العادية، ولما أمكن الجزم بترتب المسببات على أسبابها؛ فالتجريبيات والمشاهدات تلحقُها الاحتمالات البعيدة أيضاً، بل لانتفى العلم اليقيني بالمحسوسات؛ لأنها لا تخلو عن مطلق الاحتمال، وهذا باطلٌ لا يقر به عاقلٌ، ولم يقلْ به إلا السوفسطائية[٣].

٤- إنّ الاعتداد بالاحتمال البعيد يفضي إلى إبطال فائدة التخاطب باللغات أصلاً، وإلى عدم القطع بشيءٍ من المتواترات اللفظية الشرعية، وهذا يهدمه الإجماع، وقد تقدم ذكر ذلك في جواب العلماء على دليل المذهب الثّاني في الاحتمالات العشر.

أما المعنى الثّاني للقطع، وهو الذي انتفى فيه الاحتمال الناشئ عن دليلٍ، فهو المراد هنا، والمعتد به عند الجميع، قال الغزالي: «الثّالث: التعبير بالنص عما لا يتطرق إليه احتمالٌ مقبولٌ يعضده دليلٌ، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليلٌ، فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً، فكان شرط النص بالوضع الثّاني أن لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، وبالوضع الثّالث أن لا يتطرق إليه احتمالٌ مخصوص؛ وهو المعتضد بدليلٍ»[٤]، وفي التوضيح: «والاحتمال الغير الناشئ عن دليلٍ لا يعتبر»[٥]، وفي التوضيح أيضاً: «يراد بالقطع معنيان، والمراد ههنا المعنى الأعم؛ وهو أن لا يكون له احتمالٌ ناشئٌ عن دليلٍ، لا أن لا يكون له احتمالٌ أصلاً»[٦]، وفي شرحه التلويح: «الثّالث: أنّ 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... والمراد ههنا المعنى الأعم»[٧]، وفي التحبير: «ولا عبرةَ بالاحتمال؛ فإنه إذا لم ينشأ عن دليلٍ لم يعتبر، وإلا لم يوثق بمحسوسٍ»[٨].

---

(١) الإحكام: للآمدي: ١٧٩/٢.

(٢) انظر: الموافقات: ٤٠١/٥، ٤٠٢.

(٣) انظر: الموافقات: ٤٠٢/٥، التحبير شرح التحرير: ٧١٢/٢.

(٤) المستصفى: ٨٦/٣، ٨٧، وانظر: روضة الناظر: ص١٧٧، ١٧٨.

(٥) التوضيح: ٦٨/١.

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

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

(٨) التحبير شرح التحرير: ٧١٢/٢.

وعلى هذا، فالاحتمال المؤثّر في إفادة الدليل اللفظي للقطع هو ذاك الناشئ عن دليلٍ، ويفهم من هذا أنّ الأصل عدم الاحتمال، حتى يقوم الدليل عليه، فيكون الأصل أنّ النص السمعي مفيد للقطع، إلّا إذا ورد احتمالٌ ناشئٌ عن دليلٍ يمنعه، سواءٌ أكان احتمالَ نسخٍ، أم تخصيصٍ، أم نقلٍ، أم غير ذلك من الاحتمالات العشر، وهذا بالإجماع كما قال الرازي في حكايته لمذهب المنكرين لقطعية الدليل اللفظي: «ومعرفة القرآن والأخبار مبنيةٌ على معرفة اللغة والنحو والتصريف، والمبني على المظنون مظنونٌ، فوجب أن لا يحصل القطع بشيءٍ من مدلولات القرآن والأخبار، وذلك خلاف الإجماع»[(١)]؛ أي الإجماع على أنّ منها قطعياً، وهذا يعني الإجماع على أنه لا يعتد إلا بالاحتمال الناشئ عن دليلٍ، وإلا لما حصل الإجماع على وجود القطعي.

وفي ضوء ذلك يجب فهم كلام الرازي، حيث قال: «واعلم أنّ الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية، إلا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين، سواءٌ كانت تلك القرائن مشاهدةً، أو كانت منقولةً إلينا بالتواتر»[(٢)]، فهو يقر بتأثير الاحتمالات العشر في نفي القطعية عن الدلائل السمعية، ولكن ليس مطلقها، وإنما ما كان منها ناشئاً عن دليلٍ، فإذا وردت على نص، فإنه يشترط لإفادته القطعية وجود قرينة قطعية تحدد المعنى المراد، سواءٌ كان المعنى المتبادر، أو الذي دلّت عليه الاحتمالات الواردة، ويكون تقدير كلامه: «لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية [التي منع من إفادتها لليقين احتمالٌ ناشئٌ عن دليلٍ من هذه الاحتمالات العشر]، إلّا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين، سواءٌ كانت تلك القرائن مشاهدةً، أو كانت منقولةً إلينا بالتواتر»[(٣)].

والدليل على ذلك: أنّ مذهبه أنّ الخبر المتواتر يفيد اليقين، دون أن يشترط انتفاء مطلق تلك الاحتمالات أصلاً، وقد انتصر لهذا المذهب، حيث قال في المحصول: «الباب الأول: في التواتر... المسألة الثّانية: أكثر العلماء اتفقوا على أنّ أمثال هذه الأخبار قد تفيد العلم سواءٌ أكان إخباراً على أمورٍ موجودة في زماننا: كالإخبار عن البلدان الغائبة، أو عن أمورٍ ماضية... وحكي عن السمنية أنّ خبر التواتر عن الأمور الموجودة في زماننا لا يفيد العلم اليقيني البتة، بل الحاصل منه الظّن الغالب القوي، ومنهم من سلم أنّ خبر التواتر عن الأمور الموجودة في زماننا يفيد العلم، لكن الخبر عن الأمور الماضية في القرون الخالية لا يفيد العلم البتة. لنا: أنا نجد أنفسنا جازمةً ساكنةً بوجود البلاد الغائبة والأشخاص الماضية جزماً خالياً عن التردد جارياً مجرى جزمنا بوجود المشاهدات، فيكون المنكر لها كالمنكر للمشاهدات، فلا يستحق المكالمة»[(٤)]، وليس هناك أوضح من هذا على أنه يقر بإفادة بعض المتواترات اللفظية للعلم اليقيني، بل هو يرى أنّ العلم

---

(١) المحصول: للرازي: ٢٠٩/١، ٢١٠.

(٢) السابق: ٤٠٨/١

(٣) السابق: ٤٠٨/١

(٤) السابق: ٢٢٧/٥، ٢٢٨. وانظر إلى قوله: "لا يستحق المكالمة"، وما فيه من التشنيع، وقد تكرر ذلك عند غيره: انظر: المعتمد: ٨١/٢، كشف الأسرار: ٣٦٢/٢. وقد نبه القرطبي إلى فهم كلام الرازي هذا في ضوء مذهبه في الدليل المتواتر؛ حيث قال فيما نقله عنه الزركشي: « وما ذكره صحيح، غير أنه لا يشترط في حصول اليقين حصول هذه الأمور مفصلة في الذهن، فإنا نقطع بأن الله قد حكم على المطلقة المدخول بها بتربص ثلاثة قروء، لا أقل منها ولا أكثر... وإن لم يخطر لنا تفصيل هذه الأمور بالبال، وهذا كما يقول [أي الرازي] في الخبر المتواتر إذا اجتمعت شروطه =

الحاصل بها ضروري، حيث قال: «العلم الحاصل عقيب خبر التواتر ضروري، وهو قول الجمهور... لنا: لو كان ذلك العلم نظرياً لما حصل لمن لا يكون من أهل النظر: كالصبيان والبلْه»[1].

ولو كان يقصد أنّ مطلق الاحتمال من تلك الاحتمالات العشر ينفي القطعية، لما صح قوله عن القرينة التي تجعل اللفظ مفيداً لليقين: «أو كانت منقولةً إلينا بالتواتر»؛ لأنه يرِد على نقل القرينة بالتواتر تلك الاحتمالات العشر التي وردت على الدليل اللفظي الذي سيقت لأجل استفادة اليقين منه؛ إذ طريق نقلها الألفاظ أيضاً، وحينئذ لا يثبت بالمتواتر يقين أصلاً؛ لأنّ الدليل ظني؛ لورود الاحتمالات عليه، والقرينة التي يستعان بها ظنيةٌ؛ لورودها عليها أيضاً، وهكذا تتسلسل الظنيات.

فلا مناص إذن من حمل كلام الرازي السابق على الدليل اللفظي الذي عرض له احتمالٌ نشأ عن دليلٍ، وهذا ما نبه إليه أبو العباس القرطبي فيما نقله عنه الزركشي، حيث قال: «وإنما نبهنا على ذلك؛ لئلّا يسمع القاصر كلام الإمام هذا، فيظن أنه لا يحصل العلم بالدليل اللفظي، حتى يخطر له تلك الأمور بباله، ويعتبرها واحداً واحداً، فتشك نفسه مما حصل له من اليقين من الأدلّة، ولا شك أنّ ظن تلك الأمور، أو بعضها بالدليل ظن، إلا أن يقترن به قرائن عقلية أو حالية، فيحصل اليقين منها»[2]، فقوله: "بالدليل"، يدل على أنّ الرازي يعتد بالاحتمالات الناشئة عن دليلٍ، وحسب.

ولذلك قال الكوثري: «وأما ما أجمله الرازي في "المحصل"، فقد أوضحه في "المحصول"، و "نهاية العقول"، واعترف فيهما بأنّ القرائن قد تعين المقصود، فيفيد الدليل اللّفظي اليقين، فيفلت بذلك من أيدي المشكّكين إمكانُ التمسك بقول الرازي في "المحصل"، في باب التشكيك في القرآن الحكيم»[3].

فإذا وردت الاحتمالات المعتد بها، ووجدت القرينة القطعية على معنى، فإنّ اللفظ حينئذ يفيد اليقين، وهذا لا خلاف فيه، وهو ما وافقه عليه المحقّقون، ومنهم من شنع على مخالفه؛ فبينوا أنه لا يستحق المكالمة، بل قال البزدوي[4]: «ومن الناس من أنكر العلم بطريق الخبر أصلاً، وهذا رجلٌ سفيه، لم يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا أمه ولا أباه،

=

يفيد العلم، وإن لم يشعر الذهن بتفصيل شروطه حالة حصول العلم به، وكذا القول في الدليل اللفظي، فإنه قد يحصل لنا اليقين به قبل إحضار تلك الأمور بالبال»: البحر المحيط في الأصول: ٣٩/١.

(١) المحصول: للرازي: ٢٣٠/٥- ٢٣٢، وقال: «خلافاً لأبي الحسين البصري والكعبي من المعتزلة، ولإمام الحرمين والغزالي منا».

(٢) البحر المحيط في الأصول: ٣٩/١.

(٣) نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى × قبل الآخرة: للكوثري: ص٨١، ٨٢.

(٤) هو أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين، فخر الإسلام البزدوي، إلى قلعة بزدة قرب نسف، كان مولده في حدود (٤٠٠هـ)، وهو أصولي، من أكابر فقهاء الحنفية، توفي بسمرقند سنة (٤٨٢ هـ). انظر: سير أعلام النبلاء: ٦٠٢/١٨، ر٣١٩، الجواهر المضية في طبقات الحنفية: لابن أبي الوفاء: ٥٩٤/٢، ٥٩٥، ر٩٩٧، تاج التراجم: لابن قُطلُوبغا: ص٢٠٥، ٢٠٦، ر١٦٢، الفوائد البهية في تراجم الحنفية: للكنوي: ص١٢٤، الأعلام: ٣٢٨/٤.

مثل من أنكر العيان»[1]، وفي التحبير: «ومن قال: إن اللفظ بعد القرينة لا يفيد [أي اليقين]، فهو مكابر»[2].

وأما المذهب القائل بأنّ الدليل اللفظي لا يفيد اليقين مطلقاً؛ بناءً على أنه عرضةٌ لمطلق الاحتمالات العشر، فهذا مذهب لا يعرف قائلُه، فالأشاعرة، وحتى المعتزلة على خلافه، كيف لا، وهم يقرون بإفادة المتواتر اللفظي لليقين، كما ذكر الآمدي والرازي وغيرهما؟ ومن حكى هذا المذهب: كالرازي، أبهم نسبته، ومن نسبه لمعينٍ: كنسبته للرازي والآمدي، فقد غلط[3]، ثمّ هو مذهب ينبني على أساسٍ أنّ مطلق الاحتمال يؤثر في نفي القطعية، وقد تقدم نقض ذلك الأساس، كما تقدم نقد هذا المذهب واحتمالاته جملةً وتفصيلاً، وأنه باطلٌ.

وعلى هذا، فالقول بأنّ مطلق الاحتمالات العشر تمنع إفادة الدليل السمعي لليقين، قولٌ لا تصح نسبته إلى أحد من علماء المسلمين، حتى المعتزلة، قال الشيخ الكوثري: «والواقع أنّ القول بأنّ الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عن تيقن أمورٍ عشرة-ودون ذلك خرطُ القَتاد-تقعر من بعض المبتدعة، وقد تابعه بعض المتفلسفين من أهل الأصول، وجرى عليه بعض المقلدة من المتأخرين، وليس لهذا القول صلةٌ بأي إمامٍ من أئمة أهل الحق، وحاشاهم أن يضعوا أصلاً يهدم به الدين، ويتخذُ معولاً بأيدي المشكّكين، والدليل اللّفظي القطعي الثّبوت يكون قطعي الدلالة في مواضع مشروحة في أصول الفقه»[4]، وإنما يهدم به الدين؛ لأنّ القول به يؤول إلى القول بأنه لا يوجد حجةٌ قطعيةٌ تثبت بها العقيدة، ففي روضة الناظر: «لو فتح باب الاحتمال، لبطلت الحجج»[5].

وعليه فلا يصح قول الدكتور حسن الشافعي: «فلما جاء الرازي قرر نفس الأفكار بالإضافة إلى مزيد من التشكيك في الدليل السمعي من نواحٍ عشرٍ أحدها: فكرةُ المعارض العقلي المحتمل التي اخترعها... وقد تابع الآمدي الرازي فيما ذكر، إلّا أنه يقرر أنّ الدليل السمعي قد يفيد القطع إذا ما صاحبته قرائن تحدد معناه وتقطع بصحة روايته، هذا هو ما غلب على متأخري الأشاعرة بعد ذلك، رغم محاولة الآمدي تخفيف الغلو الذي انتهى إليه الرازي»[6].

وهذا مبني على عدم التفريق بين مطلق الاحتمال الوارد على دلالة اللّفظ، وبين الاحتمال الناشئ عن دليلٍ،

---

(١) كنز الوصول إلى معرفة الأصول (أصول البزدوي): ص١٥٠. وانظر: نظرة عابرة: ص١١١، وقد نقل هذا النص.

(٢) التحبير شرح التحرير: ٧١٣/٢، وقد نقله عن الكوراني، وقال المرداوي عقبه: «وهو حسن».

(٣) هم البراهمة والسمنية والسوفسطائية الذين ينكرون إفادة الخبر المتواتر للعلم اليقيني القطعي، كما نقلنا عن الآمدي والرازي، وقد حكاه الرازي عن السمنية بصيغة التمريض، فقال: «وحكي»: المحصول: للرازي: ٢٢٧/٤، هو ما ذكره غيرهم، انظر: المستصفى: ١٣٢/٢، الواضح في أصول الفقه: لابن عقيل الحنبلي: ٣٢٦/٤، الإحكام: للآمدي: ٢٢/٢، نفائس الأصول: ٢٨١٠/٦، كشف الأسرار: ٣٦٢/٢، معراج المنهاج: ٢٣/٢، الإبهاج: ٣١٣/٢، البحر المحيط في الأصول: ٢٣٩/٤، التحبير شرح التحرير: ١٧٦٣/٤، فواتح الرحموت: ١٣٧/٢، ١٣٨.

(٤) نظرة عابرة: ص٨١. وقال الكوثري أيضاً: «مع أن التقعر بالاحتمالات العشرة لا يمت إلى أي إمامٍ من أئمة الدين بأي صلة، وإنما هو صنع يد بعض المبتدعة، وتابعه بعض المتفلسفين من أهل الأصول، فساير هذا الرأي مسايرون من المقلّدة... والقول بظنية الدليل اللفظي مطلقاً باطلٌ»: نظرة عابرة: ص٦٨، ٦٩. وقد ذكر هذين النصين الدكتور عبد القادر الحسين في: معايير القبول والرد: ص٦٨٨.

(٥) روضة الناظر: ص١٤٨، وانظر: المستصفى: ٣٦١/٣، الموافقات: ٤٠١/٥.

(٦) المدخل إلى دراسة علم الكلام: ص١٥٧.

والرازي وغيره من المحقّقين لا يقول بتأثير الأول.

المطلب الرّابع: أقسام التّفسير القطعيّ لنصوص القرآن.

وبعد ذلك كلّه أقول: إنّ التفسير القطعي لنصوص القرآن على أنواعٍ ثلاثة:

فالأول: ما يستفاد من النص بمفرده دونما حاجة إلى دليلٍ أو قرينة، طالما أنه واضح الدلالة على المراد، ولا يشوش عليه احتمالٌ ناشئٌ عن دليلٍ.

والثّاني: ما يستفاد من النص بدليلٍ خارجي يحدد المراد قطعاً؛ لوجود احتمالٍ ناشئ عن دليلٍ جعل دلالته ظنيةً.

والثّالث: ما يستفاد من النص الظني بقرينة خارجية تحدد المراد قطعاً.

وهذا التقسيم مبني على أنّ النصوص منها القطعي الذي يفيد العلم اليقيني بمفرده، ومنها الظني الذي لا يفيده إلا بقرينة أو دليلٍ قطعيين، وإلى هذه الأنواع أشار ابن قاضي الجبل[1] حيث قال: «ولنا ألفاظ نقطع بمدلولها بمفردها، وتارةً بانضمام قرائن، أو شهادة العادات»[2]، وقد أسقط ذكر الدليل؛ لأنه أراد بالقرائن المعنى الأعم الشامل للأدلّة والقرائن بمعناها الاصطلاحي، وأشير إليها في "البرهان"، ففيه: «والمقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطعٍ، مع انحسام جهات التأويلات وانقطاع مسالك الاحتمالات، وهذا وإن كان بعيداً حصوله بوضع الصيغ رداً إلى اللغة، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية!... وقد تكون القرينة إجماعاً، واقتضاء عقل، أو ما في معناهما»[3].

وفيما يأتي نتعرف إلى ضوابط التفسير القطعي المستفاد من النص القرآنيّ بمفرده.

---

(١) ابن قاضي الجبل: هو أبو العباس أحمد بن الحسن ابن قدامة، شرف الدين الحنبلي، المعروف بابن قاضي الجبل، مقدسي الأصل، دمشقي المولد والوفاة، ولد سنة (٦٩٣هـ)، كان عالماً بالحديث وعلله، وبالنحو، واللغة، والمنطق، والفروع، وتوفي سنة (٧٧١هـ). انظر: ذيل التقييد: ٣٠٥/١، ر٦٠٨، الدرر الكامنة: ١٢٠/١، ١٢١، ر٣٣٤، المنهل الصافي: ٢٨٤/١، ر١٥٠، المقصد الأرشد: ٩٣/١، شذرات الذهب: ٣٧٦/٨.

(٢) التحبير شرح التحرير: ٧١٣/٢.

(٣) البرهان في أصول الفقه: للجويني: ٤١٤/١، ٤١٥.

المبحث الثاني: الألفاظ المفيدة للتفسير القطعيّ بصيغتها.

إنّ نصوص القرآن الكريم منها ما هو واضح الدلالة على المراد، ومنها ما تخفى دلالته، قال الزركشي: «ينقسم القرآن العظيم إلى ما هو بين بنفسه بلفظ لا يحتاج إلى بيان منه ولا من غيره، وهو كثير... وإلى ما ليس ببينٍ بنفسه؛ فيحتاج إلى بيان، وبيانه إما فيه في آية أخرى، أو في السنة»[1]. وهي تتفاوت في درجة وضوح دلالتها على معانيها، وخفائها؛ فمنها الواضح ومنها الخفي، والواضح منه ذو دلالة قطعية على المراد، ومنه ما دلالته ظنيةٌ، والخفي منه ما يمكن تحديد المراد به على سبيل الظّن بالاجتهاد، ومنه ما يمكن تحديد المراد به على سبيل اليقين، إذا احتفت به أدلّةٌ أو قرائن قطعيةٌ تحدد المراد، ومنه ما لا سبيل إلى فهم المراد به أصلاً، لا قطعاً ولا ظناً، وهناك طريقتان في تقسيم النصوص من حيث وضوح الدلالة، وبسط الكلام فيهما في هذه المطالب:

المطلب الأوّل: طريقة الحنفية في تقسيم الألفاظ من حيث وضوحُ دلالتها.

المطلب الثّاني: أحكام واضح الدّلالة عند الحنفية من حيث إفادة القطع وعدمه.

المطلب الثّالث: طريقة الجمهور وفيهم علماء علوم القرآن، وأصول التّفسير.

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

المطلب الخامس: المقارنة بين طريقتَي الحنفيّة والجمهور.

المطلب السّادس: جمع الكمال ابن الهمام[2] بين ظاهر الجمهور، ونصّ الحنفيّة.

المطلب السّابع: تعريف الخاصّ، والقطع في تفسيره.

---

(١) البرهان في علوم القرآن: ١٨٣/٢، ١٨٤.

(٢) هو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد، الكمال بن همام الدين السيواسي، الإسكندري، ولد بسيواس من الإسكندرية عام (٧٩٠هـ)، عالمٌ بأصول الدين، وأصول الفقه، والتفسير، وعلوم العربية، والفرائض، والمنطق، والحساب، والتصوف، توفي بالقاهرة سنة (٨٦١ هـ). انظر: الضوء اللامع: ١٢٧/٨- ١٣٢، ر٣٠١، بغية الوعاة: ١٦٦/١- ١٦٩، ر٢٨٠، حسن المحاضرة: ٤٧٤/١، ر٥٤، شذرات الذهب: ٤٣٧/٩- ٤٣٩، البدر الطالع: ٢٠١/٢.

المطلب الأوّل: طريقة الحنفية في تقسيم النّصوص من حيث وضوحُ دلالتها.

قسم الحنفية النصوص– بما فيها القرآنية – إلى قسمين: واضح الدلالة، وخفي الدلالة، وكل منهما يتألّف من أربع مراتب، تتدرج في وضوحها وخفائها؛ قال السرخسي[١]: «أسماء صيغة الخطاب في استعمال الفقهاء وأحكامها: هذه الأسماء أربعةٌ: الظّاهر، والنص، والمفسر، والمُحكم، ولها أضداد أربعةٌ: الخفي، والمُشكلُ، والمجملُ، والمتشابه»[٢].

غير أننا نقتصر هنا على شرح مراتب واضح الدلالة عندهم؛ لأنها هي التي يؤخذ منها تفسير قطعي بمجرد الوقوف على صيغة النص دون الاحتياج إلى قرينة خارجية، وأما خفي الدلالة فواضح من اسمه أنه لا سبيل إلى استفادة التفسير القطعي من صيغته ذاتها، وإنما يحتاج إلى أمرٍ خارجي يوضح المراد منه، وقد يكون ذلك على سبيل القطع أو الظّن بحسب الدليل الخارجي الذي يبينه، وهذا موضوع الفصلين الثّاني والثّالث من هذا البحث، ولذلك نؤخر شرح خفي الدلالة إلى بداية الفصل الثّاني، وفيما يلي بيان مراتب واضح الدلالة عند الحنفية.

جاء ذكر مراتب واضح الدلالة في التوضيح بشكلٍ موجزٍ؛ ففيه: «اللفظ إذا ظهر منه المراد يسمى ظاهراً بالنسبة إليه، ثمّ إن زاد الوضوح؛ بأن سيق الكلام له يسمى نصاً، ثمّ إن زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسراً، ثمّ إن زاد حتى سد باب احتمال النسخ أيضاً يسمى محكماً»[٣]. وتفصيلها ما يأتي:

أوّلاً: الظّاهر:

هو كلّ نص ظهرت دلالته بذاته على معنى مقصود من سوق الكلام تبعاً لا أصالةً، مع احتماله للتأويل، والتخصيص[٤].

ولا يقال: في التعريف دور؛ لأنّ المقصود ب "ظهرت"، المعنى اللغوي للظّهور، والمعرف يقصد به المعنى الشرعي.

فهو أولاً يدل على معناه بذاته بحسب وضعه الأصلي دون احتياجٍ إلى قرينة، ولذلك قيل في تعريفه: «هو ما لا يفتقر في إفادته لمعناه إلى غيره»[٥]، وقيل: «ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأملٍ»[٦]، ولكنه يحتمل تأويلاً أو تخصيصاً ولو بعيداً، ولذلك قيل في تعريفه: «هو ما دلّ على معنى بالوضع الأصلي، أو العرفيّ، ويحتمل

---

(١) هو أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل، شمس الأئمة السرخسي، من بلاد خراسان، أصولي، وفقيه حنفي، توفي بفرغانة في حدود (٤٩٠ هـ). انظر: الجواهر المضية: ٧٨/٣- ٨٢، ر١٢١٩، تاج التراجم: ص٢٣٤، ٢٣٥، الفوائد البهية: ص١٥٨، الأعلام: ٣١٥/٥.

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

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

(٤) انظر: المغني في أصول الفقه: للخبازي: ص١٢٥، كشف الأسرار: ٤٦/١، التوضيح: ٢٣٢/١، فتح الغفار: ١٢٣/١، ١٢٤، فواتح الرحموت: ٢٢/٢، ٢٣، تيسير التحرير: ١٣٦/١. وانظر: أصول التفسير وقواعده: لخالد عبد الرحمن العك: ص٣٢٧.

(٥) كشف الأسرار: ٤٦/١.

(٦) أصول السرخسي: ١٦٣/١، وهو تعريف السرخسي، وانظر: أصول الشاشي: ص٦٨، كشف الأسرار: ٤٦/١.

غيره احتمالاً مرجوحاً»[1].

ومن أمثلة الظّاهر قوله ـ : وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ [البقرة:٢٧٥]، فإنه ظاهر في دلالته بصيغته على حلّ البيع، وهو معنى سيق له اللفظ تبعاً لا أصالةً، مع احتماله للتأويل والتخصيص والنسخ.

ثانياً: النّص:

يستعمل لفظ النص في اصطلاح الحنفية باستعمالين؛ عام وخاص:

فالاستعمال العام: يشمل كلّ دليلٍ لفظي من الشارع؛ فيشمل أدلّة الكتاب والسنة، وواضح الدلالة وخفيها، والقطعي والظني، جاء في التقرير والتحبير: «ويقال النص أيضاً لكل سمعي كائنٍ ما كان قولاً شائعاً»[2].

و**في الاستعمال الخاص:** هو كل نص ظهرت دلالته بحسب وضعه الأصلي أو العرفيّ على معنى كان مقصوداً من سوق الكلام أصالةً، مع احتماله للتأويل والتخصيص والنسخ[3]، وهو المقصود هنا.

والفرق بين الظّاهر والنص أنّ النص سيق أصالةً للدلالة على معناه، وأما الظّاهر فيدلّ على المعنى تبعاً لمعنى آخر هو المقصود به أصالةً؛ كما إذا قلت: رأيت زيداً حين جاءني القوم، وقلت: جاءني القوم؛ فالثّاني نص في الدلالة على المجيء، والأول ظاهر في ذلك المعنى؛ لأنّ المقصود به أصالةً هو رؤية زيد؛ فقوله ـ : وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ [البقرة:٢٧٥]، نص في التفريق بين البيع والربا في الحكم؛ حيث سيق النص أصلاً للدلالة على ذلك التفريق، وهذا رد على ادعاء المشركين تماثُلهما بقوله ـ : ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ [البقرة:٢٧٥]، وهو ظاهر في إفادة حلّ البيع، وحرمة الربا[4].

وقوله ـ : وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِي ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ [النساء:٣]، نص في حلّ نكاح أكثرٍ من امرأة حتى أربع؛ لأنه سيق لبيان ذلك أصلاً، لكنه ظاهر في إفادته إباحة النكاح؛ لأنه فهم منه تبعاً، وواضح أنّ كلّاً من النص والظّاهر فُهم معناه من الصيغة نفسها دون حاجة لقرينة؛ فالصيغة واضحةٌ بذاتها، مع أنّ هذا النص محتملٌ للتخصيص والتأويل والنسخ[5].

ومثله قوله ـ : لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً [البقرة: ٢٣٦]، هذا نص في إباحة طلاق الزوجة التي لم يسم لها مهر قبل الدخول بها؛ لأنّ الآية سيقت لذلك أصلاً، وهو ظاهر في دلالته على أنّ الطّلاق

---

(١) كشف الأسرار: ٤٦/١.

(٢) التقرير والتحبير: ١٩٢/١، وانظر: تيسير التحرير: ١٣٧/١، فواتح الرحموت: ٢٣/٢.

(٣) انظر: كشف الأسرار: ٤٦/١، فتح الغفار: ١٢٤/١، تيسير التحرير: ١٣٧/١. وانظر: أصول التفسير وقواعده: ص٣٢٩.

(٤) انظر: المغني في الأصول: ص١٢٥، التوضيح: ٢٣٢/١، التلويح: ٢٣٤/١، كشف الأسرار: ٤٧/١، فتح الغفار: ١٢٥/١.

(٥) انظر: المغني في الأصول: ص١٢٥، التوضيح: ٢٣٢/١، كشف الأسرار: ٤٨/١، التلويح: ٢٣٤/١. وانظر: أصول التفسير وقواعده: ص٣٢٩.

حق للزوج فقط؛ حيث دلّ النص على ذلك بلفظه، ولكنه دلّ عليه تبعاً؛ حيث لم يسق لذلك أصالةً[1].

والنص أقوى في الوضوح من الظّاهر؛ لأنّ المعنى إذا سيق له الكلام أصالةً، كان أجلى في الدلالة عليه من الكلام الذي سيق للدلالة عليه تبعاً[2].

وهذا التفريق بين الظّاهر والنص المبني على السوق أصالةً أو تبعاً هو ما عليه المتأخرون من الحنفية[3]، وقد ذهب البزدوي إلى أنّ هذا التفريق الذي قال به الأكثرون حسن، ويحصل به قوةٌ يرجح بها ما سيق لمعنى أصالةً على ما سيق لمعنى تبعاً، ولكنه ليس ما عليه المتقدمون، وقال: «فثبت بما ذكرنا أنّ عدم السوق في الظّاهر ليس بشرط، بل هو ما ظهر المراد منه سواءٌ كان مسوقاً، أو لم يكن»[4]، ويرى البزدوي أنّ الفرق بينهما: أنّ النص دلّ على معنى بقرينة في سياقه، بخلاف الظّاهر؛ فإنه دلّ على المعنى بذاته دون قرينة، فازداد وضوح الدلالة في النص بسبب هذه القرينة، ولا دخل لقصد المتكلّم من سوق الكلام وعدمه في التفريق بينهما؛ فقوله ـ : وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ [البقرة:٢٧٥]، لم تأت دلالته على التفريق بين البيع والربا من ذات اللفظ، بل من سياقه؛ حيث جاء في السباق قوله ـ : ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْ [البقرة:٢٧٥]، فجاء بعده ذلك الجواب في ـ : وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ [البقرة: ٢٧٥]؛ أي فكيف يتماثلان؟[5]، فتكون الآية ظاهراً في حلّ البيع وحرمة الربا؛ لأنّ ذلك يفهم بمجرد اللفظ دون الحاجة إلى قرينة، وتكون نصاً في دلالتها على التفريق بين البيع والربا؛ لأنّ ذلك استفيد من قرينة السياق؛ لأنها جاءت رداً على ادعاء المشركين أنّ البيع مثل الربا[6].

ويؤيد ذلك ما جاء في أصول السرخسي: «وأما النص فما يزداد وضوحاً بقرينة تقترن باللفظ من المتكلّم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة»[7]، وهذا التفريق بين النص والظّاهر هو ما عليه السرخسي والبزدوي وغيرهما من متقدمي الحنفية[8].

والفرق بين الطّريقتين هين؛ لأنّ مقصد المتكلّم الذي يقول به المتأخرون، إنما يفهم من القرينة السابقة أو اللّاحقة التي يقول بها المتقدمون.

---

(١) انظر: أصول الشاشي: ص٧٢، المغني في الأصول: ص١٢٦. وانظر: أصول التفسير وقواعده: ص٣٣٠.

(٢) انظر: التلويح: ٢٣٤/١. وانظر: أصول التفسير وقواعده: ص٣٣٠.

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

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

(٥) انظر: المغني في الأصول: ص١٢٥، ١٢٦، كشف الأسرار: ٤٧/١، فتح الغفار: ١٢٥/١، فواتح الرحموت: ٢٣/٢.

(٦) انظر: كشف الأسرار: ٤٦/١.

(٧) أصول السرخسي: ١٦٤/١.

(٨) انظر: التقرير والتحبير: ١٩٦/١، تيسير التحرير: ١٣٨/١.

ثالثاً: المفسّر:

قال الشاشي[1]: «ما ظهر المراد به من اللفظ ببيان من قبل المتكلم بحيث لا يبقى معه احتمال التأويل، والتخصيص»[2].

فالمفسر أعلى في الوضوح من الظّاهر والنص؛ لأنهما محتملان للتأويل بصرف لفظهما عن الظّاهر ولو احتمالاً بعيداً، ومحتملان للتخصيص، بخلاف المفسر؛ فإنه غير محتملٍ لذلك، وإن كان احتمال النسخ فيه قائماً في عهد النبوة، ففي أصول السرخسي: «وأما المفسر: فهو اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به مكشوفاً على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل، فيكون فوق الظّاهر والنص؛ لأنّ احتمال التأويل قائم فيهما، منقطع في المفسر»[3].

ولكن المفسر على نوعين، قال السرخسي: «لأنّ احتمال التأويل قائم فيهما [أي النص والظّاهر]، منقطع في المفسر، سواءٌ كان ذلك مما يرجع إلى صيغة الكلام؛ بأن لا يكون محتملاً إلا وجهاً واحداً، ولكنه لغةٌ عربيةٌ أو استعارةٌ دقيقةٌ، فيكون مكشوفاً ببيان الصيغة، أو يكون بقرينة من غير الصيغة، فيتبين به المراد بالصيغة لا لمعنى من المتكلّم، فينقطع به احتمالُ التأويل إن كان خاصاً، واحتمال التخصيص إن كان عاماً»[4].

فالنوع الأول: أن يكون دالاً بصيغته على معنى لا يحتمل التأويل ولا التخصيص؛ بأن لا يكون محتملاً إلا وجهاً واحداً من التفسير بحسب وضعه العربي، ومن أمثلته قوله ـ : وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةٗ كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمۡ كَآفَّةٗ [التوبة:٣٦]، فإنه دلّ على وجوب القتال بظاهر لفظه، وبحسب وضعه العربي، وهو غير محتملٍ للتأويل بصرفه عن ظاهره، ولكنه محتمل للتخصيص لولا كلمة "كافّة"، حيث قطعت هذه الكلمة احتمال التخصيص، ومع ذلك فهو يحتمل النسخ في زمن الوحي؛ لأنه حكم شرعي، فكان من قبيل المفسر[5].

أقول: ومثله قوله ـ : وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا [سبأ:٢٨]، فقوله: "أرسلناك للناس"، يحتمل التأويل والتخصيص بصرفه إلى فئة أو أهل مكان أو زمان، لكن كلمة "كافة"، سدت باب التأويل

---

(١) هو أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق، نظام الدين الشاشي، سكن بغداد، وصار شيخ الحنفية بعد الكرخي، وتوفي سنة (٣٤٤ هـ). انظر: تاريخ بغداد: ٦٠/٦، ر٢٥٥١، طبقات الفقهاء: لأبي إسحاق الشيرازي: ص١٤٣، الجواهر المضية: ٢٦٢/١، ر١٩١، الفوائد البهية: ص٣١. وهذا ما اعتمدناه في هذا البحث من نسبة الكتاب إلى أبي علي الشاشي هذا، جريا على ما جاء في كتاب: هدية العارفين: ٦٢/١، حيث نسب الكتاب إليه، غير أن الزركلي وعمر كحالة نسباه إلى شاشي غيره؛ فقد نسباه إلى أبي يعقوب إسحاق بن إبراهيم الخراساني الشاشي، نسبة إلى شاش؛ وهي مدينة وراء نهر سيحون، كان فقيه الحنفية في زمانه، رحل إلى مصر، وتولى القضاء في بعض نواحيها، وتوفي بها سنة (٣٢٥ هـ). انظر: الجواهر المضية: ٣٦٤/١، ر٢٩٤، الفوائد البهية: ص٤٣، ٤٤، الأعلام: ٢٩٣/١، معجم المؤلفين: ٣٣٨/١، ر٢٤٩٣.

(٢) أصول الشاشي: ص٧٦/١، وانظر: كشف الأسرار: ٤٧/١، التقرير والتحبير: ١٩٣/١، تيسير التحرير: ١٣٧/١.

(٣) أصول السرخسي: ١٦٥/١. وانظر: أصول التفسير وقواعده: ص٣٣٢.

(٤) أصول السرخسي: ١٦٥/١. وانظر: التقرير والتحبير: ١٩٣/١.

(٥) انظر: التوضيح: ٢٣٣/١، التلويح: ٢٣٤/١، التقرير والتحبير: ١٩٢/١، فواتح الرحموت: ٢٣/٢.

والتخصيص، فبقي اللفظ دالّاً على ظاهره المفيد لعموم رسالة محمد > إلى جميع الناس في كلّ زمان ومكان، وهذا من المفسر؛ لأنه مع ذلك محتملٌ للنسخ في زمن الوحي؛ لأنه تكليف.

ومثله قوله ـ : قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا [الأعراف:١٥٨]، فيقال فيها ما قد قيل في سابقها، حيث قطعت لفظة "جميعاً"باب احتمال التخصيص في كلمة "الناس"، وكذلك لفظ "أربعة"، و "ثمانين"، من قوله ـ : وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً [النور:٤][(١)].

الثّاني: أن يكون محتملاً لأكثر من وجه بحسب وضعه العربي، أو لخفاء معناه أصلاً، ولكنه دلّ على معنى لا يحتمل التأويل ولا التخصيص؛ لقرينة خارجية تقطعهما، وعليه فكلّ خفي الدلالة -ما عدا المتشابه- يعد مفسراً إذا بين المراد منه بدليلٍ قطعي، جاء في التقرير والتحبير: «ويقال المفسر أيضاً لما بين المراد منه بقطعي: كالخبر المتواتر، مما فيه خفاءٌ من الأقسام الآتية للمفرد باعتبار خفاء دلالته، ما عدا المتشابه منها، وهو الخفي والمشكل والمجمل؛ لما ستعلم من أنّ المتشابه لا يلحقه البيان في هذه الدار، على ما هو المختار»[(٢)]، وقال البزدوي: «وكذا الظّاهر أو النص أو المشكل أو غيرها، إذا التحق به بيانٌ قاطع، فهو مفسر»[(٣)].

ومن أمثلته قوله ـ : وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ [الأنبياء:١٠٧]، ومثله قوله ـ : مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ [الأحزاب:٤٠]، وقوله ـ : بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ ۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ [النحل:٤٤].

فكل من هذه الآيات الثلاث ظاهرةٌ في إفادة عموم رسالة محمد > للناس جميعاً، كما يفيده ظاهر الألفاظ: "للعالمين"، "للناس"، "رسول الله"، "خاتم النبيين"، ولكن هذا الظّاهر محتملٌ لأن يخصص بقوم معينين: كالعرب أو غيرهم، ومحتملٌ للتأويل؛ بأن يكون من العام الذي أريد به الخصوص، وليس في صيغ هذه النصوص ما يقطع احتمال التأويل والتخصيص، وإنما استفيد ذلك من نصوصٍ أخرى: كقوله ـ : وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ [سبأ:٢٨]، وقوله ـ : قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا [الأعراف:١٥٨].

وكلّ ما يصلُح مثالاً للمجمل، والمشكل الذي بين بدليلٍ وقرينة خارجيين، يصلح مثالاً لهذا النوع من المفسر.

ويجدر التنبيه على أن الحنفية يسمون المفسر بنوعيه "مبيناً"، و "مفصلاً"، ففي التقرير والتحبير: «وأما حده [أي المفسر]، عند المتكلّمين وأهل الأصول: ما ظهر به مراد المتكلّم للسامع من غير شبهة؛ لانقطاع احتمال غيره بوجود الدليل القطعي على المراد، وكذا يسمى مبيناً ومفصلاً لهذا... وقد يسمى الخطاب والكلام مفسراً ومبيناً؛ بأن كان مكشوف المراد من الأصل؛ بأن لم يحتمل إلا وجهاً واحداً، كما يقع على المشترك والمشكل والمجمل

---

(١) انظر: أصول التفسير وقواعده: ص٣٣٢.

(٢) التقرير والتحبير: ١٩٢/١، وانظر: تيسير التحرير: ١٣٧/١، فواتح الرحموت: ٢٣/٢. وانظر: أصول التفسير وقواعده: ص٣٣٣.

(٣) كشف الأسرار: ٤٥/١.

الذي صار مراد المتكلّم معلوماً للسامع بواسطة انقطاع الاحتمال والإشكال»[1].

رابعاً: المُحْكَم:

هو ما دلّ على معناه بذاته من غير احتمال التأويل والتخصيص، ولا يقبل النسخ، وهو قول عامة الأصوليين من الحنفية[2]، ومناسبة تسميته محكماً أنّ الإحكام الامتناع، يقال: أحكمت فلاناً عن كذا؛ أي منعته، وأُحكم البناء امتنع انتقاضه. والمُحكم امتنع نسخه[3].

وانقطاع احتمال النسخ عنه يكون لسببين:

الأول: أن يكون لمعنى لذاته: كالنصوص الدالّة على وحدانية الله ـ ووجوده وصفاته، وأحوال يوم القيامة، وسائر الأخبار، وهذا محكم لذاته؛ لأنه يستحيل نسخه؛ لما يترتب على ذلك من تكذيب المخبِر، وهو محالٌ على الله ـ ، فهذا مأمون النسخ مطلقاً سواءٌ في حياة النبي > ، أو بعد وفاته[4].

ومثال ذلك: قوله ـ : ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال:٧٥][5]، فإنّ تفسيره ظاهر بنفس الصيغة غير محتملٍ للتأويل ولا التخصيص؛ فعلم الله ـ حقيقي شاملٌ لكلّ شيءٍ، وهو غير محتملٍ للنسخ؛ لأنه من العقائد، ومثله قوله ـ : ﴿فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ﴾ [الحجر:٣٠]، فقوله: "فسجد الملائكة"، محتملٌ للتأويل والتخصيص ببعضهم، لكن لفظ "كلهم"، قطع هذين الاحتمالين، مع امتناع النسخ؛ لأنه خبر، فيكون ذلك من المُحكم لذاته[6].

والثّاني: انقضاء زمن النسخ بوفاة النبي > : فقد يكون قابلاً للنسخ في ذاته، ولكنه يأباه لانقضاء زمن إمكانه؛ وهو حياة النبي > : كالنصوص المتضمنة للتكاليف؛ فإنها ممكنة النسخ في ذاتها، لكنها محكمةٌ بعد وفاة النبي > ؛ لأنّ النسخ لا يتصور بعد وفاته؛ إذ لا نسخ إلا بنص وحيٍ، وقد انقطع الوحي بوفاته > ، وهذا المُحكم لغيره[7].

ومثال ذلك: النصوص المتضمنة للتكاليف مما لم ينسخ في حياة النبي > .

وعليه، فالمفسر الآن محكم؛ لأنه مأمون النسخ[8]، هذا إذا لاحظنا في معنى المُحكم امتناع التخصيص والتأويل مع امتناع النسخ، وإذا لاحظنا انقطاع احتمال النسخ فقط دون التأويل والتخصيص، فإنّ المُحكم يشمل الظّاهر

---

(١) التقرير والتحبير: 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، تيسير التحرير: ١٣٨/١، فواتح الرحموت: ٢٣/٢. وانظر: أصول التفسير وقواعده: ص٣٣٥.

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

(٤) انظر: التقرير والتحبير: ١٩٤/١، فتح الغفار: ١٢٥/١، فواتح الرحموت: ٢٣/٢. وانظر: أصول التفسير وقواعده: ص٣٣٥.

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

(٦) انظر: كشف الأسرار: ٥٠/١.

(٧) انظر: التقرير والتحبير: ١٩٤/١، فتح الغفار: ١٢٥/١، فواتح الرحموت: ٢٣/٢. وانظر: أصول التفسير وقواعده: ص٣٣٦.

(٨) انظر: كشف الأسرار: ٥١/١.

والنص والمفسر وغيرها من السمعيات؛ فإنها محكم لغيره بسبب أمن النسخ بعد وفاة النبي > ، إضافةً إلى اشتماله على المُحكم لذاته، ولذلك قال التفتازاني: «ومثله يسمى محكماً لغيره، ليشمل [أي المُحكم] الظّاهر، والنص، والمفسر، والمُحكم»[1].

والمُحكم أعلى درجةً في الوضوح من المفسر والنص والظّاهر، حتى قيل في تعريفه: «هو ما ظهر لكل أحد من أهل الإسلام، حتى لم يختلفوا فيه»[2].

وقيل: هو ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، ولو كان قابلاً للنسخ[3]، فيكون بذلك مرادفاً للقسم الأول من المفسر، وقريب من هذا ما ذكر في كتب علوم القرآن، قال السيوطي[4]: «وقيل: المُحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً... وقيل: المُحكم ما تأويله تنزيله»[5].

المطلب الثّاني: أحكام واضح الدّلالة عند الحنفية من حيث القطع وعدمه.

أوّلاً: حكم الظّاهر والنّص:

ذهب مشايخ العراق[6]، والقاضي أبو زيد[7]ومن تابعه، وعامة المعتزلة إلى أنّ الظّاهر والنص يفيدان القطع بالمعنى الذي دلّا عليه، سواءٌ كانا عامين أو خاصين، ومن ثَم فهما يوجبان العمل بمضمونهما قطعاً إن اشتملا على تكليف.

وقال عامة مشايخ ما وراء النهر: إنّ النص والظّاهر لا يفيدان القطع بالمراد، وإنما يوجبان العمل لا قطعاً، ويوجبان اعتقاد حقّية ما أراد الله ـ منهما[8]، وحجة هؤلاء أنّ الظّاهر والنص محتملان للتأويل والتخصيص،

---

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

(٢) كشف الأسرار: ٥١/١.

(٣) انظر: السابق: ٥١/١.

(٤) هو أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، جلال الدين السيوطي، مفسر، حافظٌ، لغوي، أديب، مؤرخ، فقيه شافعي، مشارك في علوم أخرى، ولد عام (٨٤٩هـ)، ونشأ بالقاهرة، وتوفي عام (٩١١هـ). انظر: الضوء اللامع: ٦٥/٤، حسن المحاضرة: ٣٣٥/١، ر٧٧، وترجم فيه لنفسه، مفاكهة الخلان في حوادث الزمان: لابن طولون: ص٢٣٨، النور السافر عن أخبار القرن العاشر: للعيدروس: ص٩٠، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص٣٦٥، ر٤٨٢، الكواكب السائرة: ٢٢٧/١، ر٤٦١.

(٥) الإتقان: ٢/٢.

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

(٧) أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى، الدبوسي [بفتح الدال وتخفيف الباء] البخاري، أصولي، فقيه حنفي، قاضٍ، ولد عام (٣٦٧هـ)، في بلدة "دبوسية "من بلاد ما وراء النهر، توفي ببخارى عام (٤٣٠هـ)، [وفي بعض المصادر: هو عبيد الله: كما في الجواهر المضية، والفوائد البهية]. انظر: معجم البلدان: لياقوت الحموي: ٤٣٧/٢، وفيات الأعيان: ٤٨/٣، ر٣٣٣، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: للذهبي: ٢٨٩/٢٩، الوافي بالوفيات: ٢٠١/١٧، ر٦٢٦٤، الجواهر المضية: ٤٩٩/٢، ر٩٠١، تاج التراجم: ص١٩٢، ر١٤٥.

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

واحتمال ذلك وإن كان بعيداً ينفي القطع في الدلالة[1].

وحجة أصحاب المذهب الأول أن احتمال التأويل والتخصيص وإن كان قائماً، فلا عبرة به مادام بعيداً لا تدلّ عليه قرينةٌ؛ فيلحق بالعدم[2].

لكن قال ابن نجيم: «وينبغي أن يكون محلّ الاختلاف الظّاهر العام، أما الخاص، فلا خلاف في قطعيته، بمعنى عدم الاحتمال الناشئ عن دليلٍ»[3].

قال اللكنوي[4]: «وما وقع من عبارات بعض المشايخ رحمهم الله تعالى أنّ النص والظّاهر ظنيان في الدلالة، والمفسر والمُحكم قطعيان، فمرادهم الظّن بالمعنى الأعم، والقطع بالمعنى الأخص»[5]، والظّن الأعم هو مطلق الاحتمال ولو بعيداً، والقطع بالمعنى الأخص هو انتفاء الاحتمال أصلاً، وعلى هذا فلا خلاف في قطعية الظّاهر والنص، قال التفتازانيّ: «والحق أنّ كلّاً منهما [أي النص والظّاهر] قد يفيد القطع وهو الأصل، وقد يفيد الظّن، وهو ما إذا كان احتمالُ غير المراد مما يعضده دليلٌ»[6].

وهذه المسألة تنبني على دلالة العام الخالي عن القرينة هل هي ظنيةٌ أو قطعيةٌ؟[7].

ثانياً: حكم المفسَّر:

لا ريب أنّ القائلين بقطعية دلالة الظّاهر والنص يقولون بقطعية دلالة المفسر من باب أولى؛ لأنّ المفسر انقطع فيه احتمال التأويل والتخصيص أصلاً، قال التفتازاني: «الظّاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيداً، والنص يحتمله احتمالاً أبعد دون المفسر؛ لأنه لا يحتمل غير المراد أصلاً»[8]، ولذلك قال السرخسي عن المفسر: «وحكمه لزوم موجبه قطعاً، عاماً كان أو خاصاً»[9].

وأما من خالف في قطعية النص، فلا يخالف في هذا؛ لأنّ خلافه هناك لفظي؛ إذ هو محمولٌ على نفي القطع بمعناه الأعم والمراد هنا الأخص، ولذلك نقل البزدوي إجماع 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)، بحر العلوم اللكنوي الهندي، أصولي، فقيه حنفي، حكيم، منطقي، توفي عام (١٢٢٥هـ). انظر: إيضاح المكنون: ٤٨١/٢، هدية العارفين: ٥٨٦/١، الأعلام: ٧١/٧، معجم المؤلفين: ٦٦٩/٣، ر١٥٧٥٤.

(٥) فواتح الرحموت: 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.

المفسر] الإيجاب قطعاً، وهذا لا خلاف فيه لأحد من أهل العلم»[1].

ثالثاً: حكم المُحْكَم:

واضح أنّ المُحكم يفسر تفسيراً قطعياً بالإجماع؛ لأنه أولى من المفسر بذلك؛ إذ هو لا يقبل النسخ أصلاً، وإن كان المفسر لا يقبله الآن؛ لانقضاء زمن الوحي، قال التفتازاني: «والكلّ؛ أي الظّاهر، والنص، والمفسر، والمُحكم يوجب الحكم؛ أي يثبته قطعاً ويقيناً، وعند البعض حكم الظّاهر والنص وجوب العمل، واعتقاد حقّية المراد، لا ثبوت الحكم قطعاً ويقيناً»[2].

هذا هو تقسيم الحنفية للنصوص التي يستفاد من صيغتها تفسير قطعي دون احتياجٍ إلى أمرٍ خارجي، وفي المطلب الآتي تقسيم الجمهور للنصوص وبيان أحكامها من حيث القطع والظّن عندهم، ثمّ مقارنته مع تقسيم الحنفية، وتحرير محلّ الاتفاق والاختلاف في التعريف والحكم، مع بيان الراجح.

المطلب الثّالث: طريقة الجمهور وفيهم علماء علوم القرآن، وأصول التّفسير.

قال الغزالي: «اعلم أنّ اللفظ إما أن يتعين معناه بحيث لا يحتمل غيره، فيسمى مبيناً ونصاً، وإما أن يتردد بين معنيين فصاعداً من غير ترجيحٍ، فيسمى مجملاً، وإما أن يظهر في أحدهما ولا يظهر في الثّاني، فيسمى ظاهراً»[3]، يؤخذ من هذا النص أنّ واضح الدلالة قسمان: ظاهر ونص، وأما المجمل فخفي الدلالة، ونتحدث هنا عن واضح الدلالة، وإمكانية إفادته للمعاني القطعية، ومن ثّم استفادة التفسير القطعي من لفظه بذاته دون حاجة لأمرٍ خارجي.

أوّلاً: الظّاهر:

الظّاهر في اللغة هو الواضح البين، يقال: ظهر الأمر، إذا بان واتضح وانكشف[4].

وأما اصطلاحاً: فقد عرفه الآمدي بقوله: «ما دلّ على معنى بالوضع الأصلي أو العرفيّ، ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً»[5]، وفي روضة الناظر: «الظّاهر: وهو ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى مع تجويز غيره، وإن شئت قلت: ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر»[6].

وعبارة: "ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً"، عامةٌ في مطلق الاحتمال؛ فيشمل الاحتمال القريب؛ إذا قوي

---

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

(٢) التلويح: ٢٣٥/١، وانظر: المغني في الأصول: ص١٢٦، فتح الغفار: ١٢٥/١، فواتح الرحموت: ٢٣/٢.

(٣) المستصفى: ٣٧/٣.

(٤) انظر: مقاييس اللغة: ٣/ ٤٧١، مختار الصحاح: ص١٧١. وانظر: الإحكام: للآمدي: ٦٤/٣، ٦٥.

(٥) السابق: ٦٤/٣، ٦٥. وانظر: اللمع: ص١١٠، وعرفه بنفس المعنى، المحصول: للرازي: ١٥٢/٣، التقرير والتحبير: ١٩٧/١.

(٦) روضة الناظر: ص١٧٨، وانظر: التحبير شرح التحرير: ٢٨٤٧/٦.

الدليل الدالّ عليه، والاحتمال البعيد؛ إذا بعد الدليل الدالّ عليه، أو لم يوجد دليل أصلاً، ومثلها عبارة: "مع تجويز غيره"، فتجويز معنى غير المعنى المتبادر قد يكون لدليلٍ بعيد، فيكون تجويزاً بعيداً، وقد يكون لدليلٍ قريبٍ، فيكون تجويزاً قريباً، وكذلك معنى الظهور في قوله: "هو في أحدهما أظهر"، تعتريه الأحوال الثّلاثة، ولكن هذا غير مراد كما سيأتي في تعريف النص.

ثانياً: النّص:

معناه لغةً: الارتفاع والظّهور، ومنه نص الحديث؛ أي رفعه إلى قائله، ونص المتاع؛ إذا رفع بعضه فوق بعض، ومنه نصت الظّبية جيدها إذا رفعته فأظهرته، ومنه المنصة؛ وهي المكان المرتفع، ونصت العروس إذا جلست على المنصة فظهرت للنساء ليرينها، ونص الشيء أظهره، وبلغ الشيء نصه؛ أي منتهاه، ومن المجاز: وضع فلانٌ على المنصة؛ أي صار في غاية الظّهور والشهرة[١].

يطلق النص عند الجمهور على كل دليل سمعي من الكتاب والسنة، ولذلك يقولون: الدليل إما نص وإما معقولٌ[٢]، وقد تقدم أنه يطلق كذلك عند الحنفية[٣].

وقد يطلق النص عند الشافعية على كلام الشافعي، فيقال: هذا نص الشافعي، وعلى مقابل الإيماء في باب القياس، وعلى رواية الكلام على صورته التي صدر فيها عن قائله، فيقال: هذا نص كلام فلان[٤].

والذي يهمنا هنا هو معنى النص في بحوث دلالة الألفاظ.

وفي هذا قال الغزالي: «النص اسم مشترك؛ يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه»[٥].

ثمّ فصلها كما يأتي: الأول: النص مرادف للظّاهر الاصطلاحي: فهو اللفظ الذي ظهرت دلالته على معنى ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً، وسمي النص ظاهراً؛ لمناسبته له لغةً؛ فإنّ النص الظّهور، وبهذا الإطلاق استعمله الإمام الشافعي[٦]، قال ابن قدامة[٧]: «وقد يطلق اسم النص على الظّاهر، ولا مانع منه؛ فإنّ النص في اللغة بمعنى

- - - - - - - - - - - - - - - -

(١) انظر: العين: ٨٦/٧، ٨٧، المُحكم: ٢٧١/٨، المخصص: لابن سيده: ٤٧٩/٣، أساس البلاغة: للزمخشري: ٢٧٥/٢، لسان العرب: مج٧، ج٤٤٤١/٤٩.

(٢) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٤٦٢/١.

(٣) انظر: التقرير والتحبير: ١٩٢/١.

(٤) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٤٦٢/١.

(٥) المستصفى: ٨٤/٣.

(٦) كما نقله الغزالي وإمام الحرمين، وكذلك استعمله الإمام أبو بكر الباقلاني: انظر: البرهان في الأصول: ٤١٥/١، المستصفى: ٨٤/٣، ٨٥، البحر المحيط في الأصول: ٤٦٢/١، إرشاد الفحول: ٧٥٣/٢.

(٧) هو أبو محمد عبد الله بن محمد، موفق الدين ابن قدامة، المقدسي الدمشقي، ولد بنابلس سنة (٥٤١هـ)، من كبار فقهاء الحنابلة، عالمٌ بالأصول، والحديث، والتفسير، والفرائض، والنحو، والحساب، والفلك، والأنساب، توفي بدمشق سنة (٦٢٠ هـ). انظر: سير أعلام النبلاء: ١٦٥/٢٢، ر١١٢، ذيل طبقات الحنابلة: ٢٨١/٣، ر٣٠٠، المقصد الأرشد: ١٥/٢، ر٤٩٤، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص١٧٨، ر٢١٦، شذرات =

الظهور»[1].

الثّاني: النص هو اللفظ الذي دلّ على معنى ولا يحتمل غيره، فهو لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، لا من قريبٍ ولا من بعيد: كأسماء الأعداد؛ فإنّ العدد لا يحتمل إلا معنى واحداً: كلفظ "أربعة"، و "ثمانين"من قوله ـ : وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ [النور:٤]، ولفظ أربع من قوله ـ : وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ أَزۡوَٰجَهُمۡ وَلَمۡ يَكُن لَّهُمۡ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمۡ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمۡ أَرۡبَعُ شَهَٰدَٰتِۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ [النور:٦]. قال الزركشي: «ألفاظ العدد نصوص، ولهذا لا يدخلها تأكيد؛ لأنه لدفع المجاز في إطلاق الكلّ، وإرادة البعض، وهو منتف في العدد»[2].

وكقوله ـ : مُّحَمَّدٞ رَّسُولُ ٱللَّهِ [الفتح:٢٩]، وقوله ـ : وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ [الإسراء:٣٣]، وقوله ـ : وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ [الإسراء:٣٢]، وهذا هو الإطلاق الأشهر لاصطلاح النص[3].

الثّالث: النص هو اللفظ الذي ظهرت دلالته على معنى لا يتطرق إليه احتمالٌ مقبولٌ ناشئٌ عن دليلٍ، وبناء على ذلك، فاللفظ الذي يرد عليه احتمالٌ بعيد لا دليل عليه هو نص، ما لم يرد احتمالٌ للتأويل يؤيده دليلٌ مقبولٌ، قال الغزالي: «الثّالث: التعبير بالنص عما لا يتطرق إليه احتمالٌ مقبولٌ يعضده دليلٌ، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليلٌ، فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً، فكان شرط النص بالوضع الثّاني أن لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، وبالوضع الثّالث أن لا يتطرق إليه احتمالٌ مخصوص؛ وهو المعتضد بدليلٍ»[4].

وإذا جمعنا بين التعريفين الثّاني والثّالث، فيكون تعريف النص: هو اللفظ الذي دلّ بصيغته على معنى بحيث لا يحتمل تأويلاً ناشئاً عن دليل، والمناسبة بين المعنى الاصطلاحي واللغوي هي الظّهور في دلالة النص على معناه، فهو مناسب لمعنى الرفع لغةً؛ وهو الظهور[5].

وعليه يحمل قول الغزالي: «والمختار عندنا أن يكون النص ما لا يتطرق إليه التأويل»[6]؛ أي الناشئ عن دليلٍ.

وقول الرازي: «النص وهو كلام تظهر إفادته لمعناه ولا يتناول أكثر منه»[7]، وقول ابن قدامة: «النص: وهو

=

الذهب: ١٥٥/٧.

(١) روضة الناظر: ص١٧٧.

(٢) البرهان في علوم القرآن: ١١٩/٤، ١٢٠.

(٣) انظر: المستصفى: ٨٥/٣، ٨٦، المحصول: للرازي: ١٥١/٣، قواعد التفسير: ٦٧٣/٢.

(٤) المستصفى: ٨٦/٣، ٨٧، وانظر: شرح الروضة: ٦١٦/٣، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول: للشريف التلمساني: ص٤٣٤. وانظر: قواعد التفسير: ٦٧٣/٢.

(٥) انظر: الكليات: ص٩٠٨. وانظر: قواعد التفسير: ٦٧١/٢.

(٦) المنخول في تعليقات الأصول: للغزالي: ١٦٥/١، وانظر: اللمع: ص١٠٩، البرهان في الأصول: ٤١٥/١، إرشاد الفحول: ٧٦٣/٢.

(٧) المحصول: للرازي: ١٥١/٣.

ما يفيد بنفسه من غير احتمالٍ»[1]؛ أي ناشئ عن دليلٍ.

وبذلك يحمل معنى الاحتمال الوارد في تعريف الظّاهر على الناشئ عن دليلٍ لا مطلق الاحتمال، فيكون تعريف الظّاهر: هو اللفظ الذي دل بصيغته على معنى راجحٍ، ويحتمل معنى مرجوحاً احتمالاً ناشئاً عن دليلٍ، قال ابن عاشور[2]: «وقد يطلق على الظّن الحصيبي: كقوله ـ : ظَنَّ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا [النور:١٢]، وقوله ـ : إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ [الحجرات:١٢]، وهذا المعنى هو المصطلح عليه عند علماء أصول الدين وأصول الفقه؛ وهو العلم المستند إلى دليلٍ راجحٍ مع احتمال الخطأ احتمالاً ضعيفاً، وهذا الظن هو مناط التكليف بفروع الشريعة»[3]، وإنما قلنا الظّاهر محتملٌ للتأويل احتمالاً ضعيفاً ناشئاً عن دليلٍ؛ لأنّ الذي لا ينشأ عن دليلٍ هو من النص: كما في دلالة العام على كل فرد بخصوصه؛ فإنه ظاهر في ذلك عند الجمهور؛ لاحتماله للتخصيص، ودليله هو شيوع التخصيص، ولكن هذا الدليل ضعيف لا يقوى على صرف العام عن الدلالة على أفراده دلالةً ظنيةً، وإن كان يؤثر في قطعية دلالته عليها، قال الغزالي: «والمختار أنه [أي العام] نص في أقلّ الجمع كما ذكرناه، ظاهر فيما وراءه»[4]. وكذلك ما دخله التأويل؛ فإنه ظاهر الدلالة قبل دخول التأويل عليه.

وإنما كان المعتد به في التمييز بين الظّاهر والنص الاحتمالَ الناشئ عن دليل وحسب؛ لأنه لو كان مطلق الاحتمال، لم يوجد نص أصلاً؛ فما من نص إلا ويطرأ عليه احتمالٌ، ولذلك قال الغزالي: «ولو شرط في النص انحسام الاحتمالات البعيدة-كما قال بعض أصحابنا[5]-فلا يتصور لفظٌ صريح، وما عدوه من الآيات والأخبار تتطرق إليها احتمالات؛ فقوله ـ : قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ [الإخلاص:١]؛ يعني إله الناس دون الجن، وقوله ـ : مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ [الفتح:٢٩]؛ أي محمد، وإلى أي إقليمٍ، وإلى أي زمان... فهذه احتمالات بعيدةٌ تطرقت إليها، فالوجه تحديده بما ذكرناه»[6]؛ أي ما ذكره في المعنى الثّالث من معاني النص، وهذا يعني أنّ مذهب الشافعية أنه لا يشترط في النص انتفاء مطلق الاحتمال ولو بعيداً، وإنما يشترط انتفاء الاحتمال الذي قام عليه دليلٌ، وكذلك مذهب الحنابلة، قال العكبري[7]: «والنص ما رفع بيانه إلى أقصى غاية، وقيل: ما كان صريحاً في حكم من الأحكام، وإن كان اللفظ

---

(١) روضة الناظر: ص١٧٧.

(٢) هو محمد الطاهر ابن عاشور التونسي، ولد بتونس عام (١٢٩٦هـ)، فقيه مالكي، وعالم بالعربية، والتفسير، كان شيخ جامع الزيتونة، وشيخاً للإسلام مالكياً، توفي بتونس سنة (١٣٩٣هـ). انظر: الأعلام: ١٧٤/٦.

(٣) التحرير والتنوير: ١٦٦/١١.

(٤) المنخول: ١٤٠/١، وفي البحر المحيط في الأصول: ٢٩/٣: «وخص المازري الخلاف بما زاد على أقل الجمع، أما ما دونه، فدلالته عليه قطعية».

(٥) لم يبين هذا البعض، ولم أقف على تسميتهم.

(٦) المنخول: ١٦٦/١.

(٧) أبو علي الحسن بن شهاب بن علي بن شهاب، العكْبري، مقرئ، محدثٌ ثقةٌ، أصولي، فقيه حنبلي، فرضي، نحوي، أديب، شاعر، خطاطٌ، ولد بعكْبرا قرب بغداد عام (٣٣٥هـ)، وتوفي بها عام (٤٢٨هـ). انظر: تاريخ بغداد: ٢٩٨/٨، ر٣٧٩٧، طبقات الفقهاء: ص١٧٤، طبقات الحنابلة: لأبي يعلى الفراء: ٣٤١/٣، ر٦٥٣، سير أعلام النبلاء: ٥٤٢/١٧، ر٣٦٢، المقصد الأرشد: ٣٢٠/١، ر٣٣٤.

محتملاً لغيره، وليس من شرطه أن لا يحتمل إلا معنى واحداً؛ لأنّ هذا يعز وجوده، إلا أن يكون مثل قوله تعالى: قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ [الإخلاص:١]، ولهذا نقول قوله تعالى: لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ [البقرة:٢٢٦]، نص في قدر المدة، وإن كان اللفظ محتملاً لغيره»[(١)]، وقال ابن قدامة: «وقد يطلق النص على ما لا يتطرق إليه احتمالٌ يعضده دليلٌ، فإن تطرق إليه احتمالٌ لا دليل عليه، فلا يخرجه عن كونه نصاً»[(٢)].

وبالجملة فهذا متفق عليه بين أهل العلم، كما قال الكوثري: «احتمال التأويل احتمالاً غير ناشئ عن الدليل لا يخلّ بكون الدلالة قطعيةً، اتفاقاً بين أهل العلم»[(٣)].

وقد قدمت في تعريف القطع، وفي مناقشة الاحتمالات العشر أنّ الاحتمال البعيد لا يعتد به؛ لما يترتب عليه من المحظورات المستحيلة: كعدم الوثوق بمحسوسٍ، وبطلان قطعية المتواترات كلّها، وإبطال فائدة التخاطب، وعرفنا أن الرازي-وهو من الشافعية-لا يقر بتأثير مطلق الاحتمال، وإنما يقول بتأثير الاحتمال الناشئ عن دليل وحسب، قال ابن قدامة: «لو فتح باب الاحتمال، لبطلت الحجج»[(٤)]، وقال المرداوي[(٥)]: «ولا عبرة بالاحتمال؛ فإنه إذا لم ينشأ عن دليل لم يعتبر، وإلا لم يوثق بمحسوسٍ»[(٦)].

ويلاحظ أن كتب علوم القرآن، وأصول التفسير جرت على طريقة الجمهور في تقسيم النصوص من حيث دلالتها إلى نص، وظاهرٍ، قال الزركشي: «اعلم أنّ الكتاب هو القرآن المتلو، وهو إما نص؛ وهو ما لا يحتمل إلا معنى»[(٧)]، ويلاحظ في هذا التعريف أنه اقتصر على معنى واحد من معاني النص، فقد أغفل ما احتمل غير معناه احتمالاً بعيداً لا دليل عليه، فإنه نص، فينبغي أن يعد منه[(٨)]، وعرف الزركشي الظّاهر بقوله: «وإما ظاهر؛ وهو ما دلّ على معنى مع تجويز غيره»[(٩)]، ويلاحظ في هذا أنه أغفل أن يكون ذلك التجويز ناشئاً عن دليلٍ.

ويجدر التنبيه إلى أنّ الجمهور يقسمون النص إلى منطوقٍ، ومفهومٍ، قال الغزالي: «واعلم أنّ المركب من الاسم والفعل والحرف تركيباً مفيداً ينقسم إلى مستقل بالإفادة من كل وجه، وإلى ما لا يستقل بالإفادة إلا بقرينة، وإلى

---

(١) أصول الفقه: للعكبري: ص١٠٤- ١٠٦.

(٢) روضة الناظر: ص١٧٧، ١٧٨.

(٣) نظرة عابرة: ص٨٩، ٩٠.

(٤) روضة الناظر: ص١٤٨، وانظر: المستصفى: ٣٦١/٣.

(٥) هو علي بن سليمان بن أحمد، المرداوي ثم الدمشقي الصالحي، ولد في "مردا"، بنابلس سنة (٨١٧هـ)، كان فقيهاً حنبلياً، أصولياً، عالماً بالعربية وأصول الحديث، توفي بدمشق سنة (٨٨٥هـ)، ودفن بسفح قاسيون. انظر: الضوء اللامع: ٢٢٥/٥- ٢٢٧، ر٧٦١، شذرات الذهب: ٥١٠/٩، ٥١١، البدر الطالع: ٤٤٦/١، ر٢١٨، الأعلام: ٢٩٢/٤.

(٦) التحبير شرح التحرير: ٧١٢/٢.

(٧) البرهان في علوم القرآن: ٢١٤/٢، وانظر: الإتقان: ٨٤/٣، مباحث في علوم القرآن: لمناع القطان: ص٢٤٢. وانظر: الكليات: ص٩٠٨.

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

(٩) البرهان في علوم القرآن: ٢١٤/٢، وانظر: ٢٠٥/٢، الإتقان: ٨٤/٣، قواعد التفسير: ٦٧٣/٢، علوم القرآن: للقطان: ص٢٤٢.

ما يستقل بالإفادة من وجه دون وجه:

مثال الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ﴾ [النساء:٢٩]، وذلك يسمى نصاً لظهوره... والنص ضربان: ضرب هو نص بلفظه ومنظومه كما ذكرناه، وضرب هو نص بفحواه ومفهومه: نحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ﴾ [الإسراء:٢٣]، ﴿وَلَا تُظۡلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [النساء:٧٧]، ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ خَيۡرٗا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة:٧]... فقد اتفق أهل اللغة على أن فهم ما فوق التأفيف من الضرب والشتم، وما وراء الفتيل والذّرة من المقدار الكثير أسبق إلى الفهم منه من نفس الذّرة والفتيل والتأفيف، ومن قال: إنّ هذا معلوم بالقياس: فإن أراد به أنّ المسكوت عنه عرف بالمنطوق فهو حق، وإن أراد به أن يحتاج فيه إلى تأملٍ أو يتطرق إليه احتمالٌ، فهو غلطٌ»[(١)]، وقال الزركشي عن مفهوم الموافقة: «وينقسم إلى قطعي؛ وهو ما لا احتمال فيه؛ كآية التأفيف، وإلى ظني؛ وهو ما فيه احتمالٌ مع الظهور»[(٢)].

ولم يذكر الجمهور المُحكم والمفسر مقترنين بالظّاهر والنص، ولم يجعلوهما من مراتب واضح الدلالة، وإتماماً للفائدة أذكر تعريفهما عندهم، وأبين الفرق بينهما وبين النص والظّاهر.

ثالثاً: المُحْكَم:

تعرض الجمهور لتعريف المُحكم وجعلوه في مقابلة المتشابه، فعرفوه على المختار بأنه: ما عرف معناه، قال الجويني[(٣)]: «والمختار عندنا: أن المُحكم كلّ ما علم معناه، وأدرك فحواه»[(٤)]، وهذا شاملٌ لما علم معناه على سبيل الظّن والقطع؛ فشمل الظّاهر والنص حسب التعريف الاصطلاحي لهما، قال الرازي: «فالنص والظّاهر يشتركان في الرجحان، إلا أن النص راجح مانع من النقيض، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمُحكم، فهو جنس لنوعين: النص والظّاهر»[(٥)].

وبهذا المعنى يذكر في كتب علوم القرآن وأصول التفسير، ويجعل في مقابلة المتشابه، وهو أول تعريف ذكره السيوطي، فقال: «المُحكم: ما عرف المراد منه إما بالظّهور، وإما بالتأويل»[(٦)]، فيكون مرادفاً لتعريف الأصوليين.

---

(١) المستصفى: ٢٤/٣- ٢٦.

(٢) البحر المحيط في الأصول: ٩/٤.

(٣) هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، ركن الدين الجويني، ولد بجوين بنيسابور سنة (٤١٩هـ)، كان من أعلم متأخري الشافعية، نحوياً، مفسراً، متكلماً أشعرياً، شاعراً، توفي سنة (٤٧٨ هـ). انظر: المنتخب: ٣٦١/١، ر١٠٩٠، ذيل تاريخ بغداد: لابن النجار: ٨٥/١٥- ٩٤، ر٢٥، سير أعلام النبلاء: ٦١٧/١٧، ٦١٨، ر٤١٣، المستفاد من ذيل تاريخ بغداد: لابن الدمياطي: ١٧٤/١٨، ١٧٥، ر١٢٩، طبقات الشافعية الكبرى: ١٦٥/٥- ٢٢٢، ر٤٧٥.

(٤) البرهان في الأصول: ٤٢٤/١.

(٥) المحصول: للرازي: ١٧٥/٣، وانظر: التقرير والتحبير: ١٩٩/١. وانظر: أساس التقديس: ص١٣٦.

(٦) الإتقان: ٥/٣، ومثله: «وقيل المُحكم ما وضح معناه»: الإتقان: ٥/٣، علوم القرآن: للقطان: ص٢٠٧، قواعد التفسير: ٦٥٩/٢، ويرى في تعريفه =

ولكن ورد عندهم من تعاريفه ما قاله الزركشي: «وقيل: الذي تأويله تنزيله بجعل القلوب تعرفه عند سماعه: كقوله ـ : قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ [الإخلاص:١]، وقوله ـ : لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ [الشورى:١١]، وقيل: ما لا يحتمل في التأويل إلا وجهاً واحداً»[(١)]، وهذا يعني أنه مرادف للنص عند الجمهور في إطلاقه الأول، وللمفسر والمُحكم عند الحنفية، من حيث عدم اشتماله إلا على معنى واحد، ومادام الخلاف اصطلاحياً فلا ضير.

رابعاً: المبيّن [المفسّر]:

المبين والمفسر مترادفان في اصطلاح الجمهور، فقد ذكر هما الرازي بمعنى واحد، وقد استعملوا المبين في ثلاثة معان:

الأول: اللفظ الذي يدلّ بصيغته على المراد دون حاجة إلى دليلٍ خارجي يوضح المراد به، وهذا شاملٌ لما يدلّ على المراد بنطقه؛ وهما الظّاهر والنص اللذان تستقلّ صيغة كل منهما بالكشف عن المراد، وإن كان النص قطعيا، والظّاهر ظنياً، كما يشمل اللفظ الذي دلّ على المراد بمفهومه لا بلفظه؛ وهو مفهوم الموافقة سواءٌ كان المفهوم أولى من المنطوق في الحكم، أو مساويا له، أو أدنى منه، وكذلك ما دل على المعنى بمقتضاه، قال الشيرازي: «فأما المبين: فهو ما استقلّ بنفسه في الكشف عن المراد، ولا يفتقر في معرفة المراد إلى غيره، وذلك على ضربين: ضرب يفيد بنطقه، وضرب يفيد بمفهومه، فالذي يفيد بنطقه هو النص والظّاهر والعموم»[(٢)]، وقال ابن قدامة: «البيان والمبين في مقابلة المجمل، واختلف في البيان... وقيل: هو ما دلّ على المراد بما يستقلّ بنفسه في الدلالة على المراد»[(٣)].

الثّاني: اللفظ الذي خفيت دلالته على معناه، فاحتاج إلى أمرٍ خارجي يوضحه، وورد عليه ما يكشف معناه، وذلك كالمطلق الذي ورد ما يقيده، والعام الذي جاء ما يخصصه، والمجمل الذي ورد ما يفصله، قال الرازي: «ما احتاج إلى البيان وقد ورد عليه بيانه»[(٤)].

الثّالث: اللفظ الذي دلّ على معنى لا يحتمل غيره، فيكون مرادفاً لنص الجمهور، ومفسر الحنفية، قال الغزالي: «اعلم أن اللفظ إما أن يتعين معناه بحيث لا يحتمل غيره، فيسمى مبيناً ونصاً»[(٥)].

=

أنه الذي يستقل بصيغته بإفادة معناه.

(١) البرهان في علوم القرآن: ٦٩/٢، وانظر: الإتقان: ٥/٣، ٦، علوم القرآن: للقطان: ص٢٠٧. وانظر: أضواء البيان: ٣٩/١.

(٢) اللمع: ص١٠٩، وانظر: المحصول: للرازي: ١٥٠/٣، وقد بين الرازي أقسامه، انظر: المحصول: للرازي: ١٧٣/٣، ١٧٤، وانظر: الإحكام: للآمدي: ٣٢/٣، معراج المنهاج: ٤١١/١، إرشاد الفحول: ٧٢٥/٢.

(٣) روضة الناظر: ص١٨٤.

(٤) المحصول: للرازي: ١٥٠/٣، وانظر: وروضة الناظر: ص١٨٤، الإحكام: للآمدي: ٣٢/٣، معراج المنهاج: ٤١١/١، إرشاد الفحول: ٧٢٢/٢.

(٥) المستصفى: ٣٧/٣.

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

أوّلاً: حكم الظّاهر:

واضح أنّ الظّاهر حسب التعريف الذي تقدم تحقيقه لا يفيد معنى قطعياً، وبناءً عليه فالتفسير المستفاد من صيغته بمفردها لا يفيد إلا الظّن الراجح؛ لطروء دليل دل على احتمال تفسير اللفظ بمعنى آخر غير الظّاهر المتبادر منه، ومبنى القطع على انتفاء ذلك الاحتمال، ولذلك قال الغزالي في تعريفه: «هو اللفظ الذي يغلب على الظّن فهم معنى منه من غير قطعٍ»[(١)].

ثانياً: حكم النّص:

إن النص بالإطلاق الأول المرادف للظّاهر لا يفيد القطع، وإنما الظّن كالظّاهر.

وأما بالإطلاق الثّاني والثّالث اللذين أخذنا منهما التعريف المعتمد، فلا ريب أنهما يفيدان القطع بالمراد؛ فبحسب الثّاني، لا يحتمل اللفظ غير المراد أصلاً، وهذا هو القطع بالمعنى الأخص، وحسب الثّالث، لم يرد عليه احتمالٌ ناشئٌ عن دليل، وهذا هو القطع بالمعنى الأعم، وقد ألحقه الغزالي بالمعنى الثّاني للنص من حيث إفادته للقطع؛ حيث قال: «أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل، فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً»[(٢)]، وقال ابن قدامة: «وقد يطلق النص على ما لا يتطرق إليه احتمالٌ يعضده دليلٌ، فإن تطرق إليه احتمالٌ لا دليل عليه، فلا يخرجه عن كونه نصاً»[(٣)]، وبناءً على ذلك، فالنص -حسب التعريف المعتمد- يفسر تفسيراً قطعياً بالمعنى المتبادر منه ما لم يرد دليلٌ مقبولٌ على احتمال دلالته على غيره.

ثالثاً: حكم المُحْكَم:

بما أن المُحكم يشمل الظّاهر والنص، فإنّ تفسيره بالمعنى المتبادر يكون قطعياً إن كان نصاً، وظنياً إن كان ظاهراً، وذلك واضح.

رابعاً: المبين [المفسّر]:

المفسر بالإطلاق الأول شاملٌ للنص والظّاهر وغيرهما، فهو بذلك يشتمل على ما يفسر تفسيراً قطعياً، وظنياً، كالمُحكم، وأما بالإطلاق الثّاني؛ وهو الذي بين بعد أن كان محتاجاً للبيان، فإنه لا يدلّ على معنى قطعي بذاته، وإنما

---

(١) المستصفى: ٨٥/٣، وانظر: البرهان في الأصول: ٤١٦/١، المنخول: ١٦٧/١، إرشاد الفحول: ٧٥٣/٢.

(٢) المستصفى: ٨٦/٣، ٨٧.

(٣) روضة الناظر: ص١٧٧، ١٧٨.

يحتاج لدليلٍ يبين المراد به، وأما بالإطلاق الثّالث المرادف للنص، فإنه يفسر بمعنى قطعي كمرادفه، كما هو واضح.

والخلاصة أنّ مآل هذه الأنواع من حيث إفادتها للمعنى بصيغتها إلى نوعين: ظاهر ونص؛ والظّاهر يفسر بحسب صيغته تفسيراً ظنيا بمعناه المتبادر، والنص يفسر بحسب صيغته تفسيراً قطعياً بمعناه المتبادر.

قال الجويني: «ثمّ صيغ الكلام تنقسم إلى نصوصٍ ومحتملات: فأما النصوص على مذهبنا فتستقلّ بأنفسها في إثارة المعاني، وأما المحتملات فلا تستقلّ في درك المراد منها، حتى تقترن بها قرينةٌ من حالٍ أو مقالٍ تقتضي تحقيق المراد بها»[1].

المطلب الخامس: المقارنة بين طريقة الحنفية وطريقة الجمهور.

أولاً: المُحكم: النصوص الآن –من حيث تطرق النسخ إليها- محكمةٌ كلّها حسب اصطلاح الحنفية؛ إذ لا يتطرق إليها النسخ، وإن الجمهور لا يخالفون الحنفية في ذلك، وإن لم يفسروا المُحكم بذلك.

والمُحكم عند الجمهور ومثله المفسر يعود إلى معنى النص والظّاهر عندهم، فيصدق عليه ما يصدق عليهما.

ثانياً: الظّاهر والنص والمفسر: إنّ الظّاهر عند الحنفية المتقدمين والمتأخرين: لفظٌ يدلّ بصيغته على معنى متبادر مع احتماله للتأويل احتمالاً بعيداً، وهو عند الجمهور: لفظٌ يدلّ على معنى متبادرٍ مع احتمال غيره احتمالاً مرجوحاً ناشئاً عن دليلٍ.

والنص عند الجمهور بإطلاقه الثّاني؛ وهو ما لا يحتمل التأويل أصلاً، يرادف المفسر عند الحنفية، ففي التقرير والتحبير: «فالنص عند الشافعية هو المفسر عند الحنفية»[2].

وأما بإطلاقه الثّالث عند الجمهور: وهو ما أفاد معنى بصيغته مع احتمال غيره احتمالاً بعيداً غير ناشئ عن دليلٍ، فإنه يرادف الظّاهر والنص عند الحنفية.

ومادام الخلاف في هذه المعاني اصطلاحياً-ولا مشاحة فيه-فيمكن جمعها باصطلاحات أقترحها وأبين حكمها:

الأول: اللفظ الذي يدل بصيغته على معنى متبادر مع احتماله للتأويل احتمالاً نشأ عن دليلٍ، ونسميه [الظّاهر]، وهو شامل للظاهر عند الجمهور، والمؤول عند الحنفية باعتبار ما كان قبل تأويله؛ فإنّ الحنفية يرون أن الظّاهر إذا عرض له دليلٌ ظني يصرفه عن ظاهره فإنه يصبح مؤولاً، ففي التقرير والتحبير: «وإن بين المراد مما فيه خفاء من الأقسام المذكورة "بظني": كخبر الواحد والقياس، "فمؤول"اصطلاحاً... ثمّ ليس المراد أنّ المؤول محصور فيما ذكر؛ لأنّ الظّاهر والنص إذا حمل على بعض محتملاته صار مؤولاً، بلا خلاف... والمراد إذا حمل على محتملٍ له غير ظاهر منه بدليلٍ ظني يوجب ذلك»[3]، وقال التفتازاني: «والحق أنّ كلّاً منهما [أي النص والظّاهر عند

---

(١) التلخيص في الأصول: ٢٣٧/١،

(٢) التقرير والتحبير: ١٩٩/١.

(٣) السابق: ١٩٤/١.

الحنفية]، قد يفيد القطع وهو الأصل، وقد يفيد الظّن، وهو ما إذا كان احتمالُ غير المراد مما يعضده دليل»[1]، وأما الأصل فإنّ الظّاهر يحتمل غير المراد احتمالاً بعيداً، كما قال التفتازاني: «الظّاهر يحتمل غير المراد احتمالاً بعيداً، والنص يحتمله احتمالاً أبعد دون المفسر؛ لأنه لا يحتمل غير المراد أصلا»[2].

ويشمل الظّاهر بهذا المعنى اللفظ العام الذي خص منه بعضه؛ فإنه يصبح ظني الدلالة على ما بقي من أفراده، وأما دلالته على أصل المعنى فقطعيةٌ عند الحنفية، وحكمه أنه مفيد للتفسير الظني، كظاهر الجمهور.

الثّاني: اللفظ الذي يدلّ بصيغته على معنى متبادرٍ مع احتماله للتأويل احتمالاً بعيداً لم ينشأ عن دليل، ونسميه "النص"، وهو شاملٌ للظّاهر عند الحنفية، والنص بإطلاقه الثّالث عند الجمهور.

وواضح أنه يفيد القطع، ولكن يشكل على ذلك ما قال البزدوي في "كشف الأسرار"؛ حيث ذكر أنّ مشايخ ما وراء النهر من الحنفية منهم الشيخ أبو منصور الماتريدي[3]، وأصحاب الحديث وبعض المعتزلة ذهبوا إلى أنه لا يفيد القطع بالمراد، ثمّ قال: «وحاصله: أن ما دخل تحت الاحتمال، وإن كان بعيداً لا يوجب العلم بل يوجب العمل عندهم: كخبر الواحد والقياس، وعندنا: لا عبرة للاحتمال البعيد، وهو الذي لا تدلّ عليه قرينةٌ؛ لأنّ الناشئ عن إرادة المتكلّم، وهي أمر باطن لا يوقف عليه، والأحكام لا تتعلق بالمعاني الباطنة»[4]، ثمّ قال: «فظهر بهذا أنّ موجب الظّاهر والنص على التفسير الذي اختاره مشايخنا ظني عند أصحاب الشافعي، فأما على التفسير الذي اختاروه فقطعي كالمفسر»[5].

أقول: وفي هذه النسبة إلى الشافعية نظر: فقد تقدم التحقيق بأنه لا أحد من الشافعية يقول بتأثير الاحتمالات البعيدة على قطعية الدليل، وإنما عزاه الغزالي إلى بعضهم دون تسمية[6]، قال الغزالي: «أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل، فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا»[7]، بل قد تقدم التحقيق أن الإجماع على أن الاحتمال البعيد لا أثر له في نفي القطعية عن الألفاظ، وإنما ينسب القول بتأثيره إلى السوفسطائية والسمنية والبراهمة، وعلى هذا مذهب الحنابلة[8]، ومن أهم ما يهدم نفي ذلك الاحتمال لقطعية الظّاهر: أنّ هذا الاحتمال البعيد وارد في كل نص، فلا

---

(١) التلويح: ٢٣٥/١.

(٢) السابق: ٢٣٣/١.

(٣) هو محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، نسبته إلى محلة ماتريد بسمرقند، من أئمة الكلام، والأصول، توفي بسمرقند سنة (٣٣٣هـ)، ودفن بها. انظر: الجواهر المضية: ٣٦٠/٣، ٣٦١، ر١٥٣٢، تاج التراجم: ص٢٤٩، ٢٥٠، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص٦٩، ٧٠، ر٩٠، الفوائد البهية: ص١٩٥، معجم المؤلفين: ٦٩٢/٣، ر١٥٨٤٩.

(٤) كشف الأسرار: ٤٨/١.

(٥) السابق: ٤٩/١.

(٦) انظر: المنخول: ١٦٦/١

(٧) المستصفى: ٨٦/٣، ٨٧.

(٨) انظر: روضة الناظر: ص١٧٧، ١٧٨.

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

الثّالث: اللفظ الذي يدل بصيغته على معنى متبادرٍ لا يحتمل غيره، ونسميه "المفسر": وهو شاملٌ للمفسر عند الحنفية، والنص بإطلاقه الثّاني عند الجمهور، وحكمه أنه يفيد التفسير القطعي قولاً واحداً[١].

والنصوص التي يستفاد التفسير القطعي من صيغتها بمفردها هي النص، والمفسر على التعريفين الذين اخترناهما.

قال ابن القيم[٢]: «ألفاظ القرآن والسنة ثلاثة أقسام: نصوص لا تحتمل إلا معنى واحداً، وظواهر تحتمل غير معناها احتمالاً بعيداً مرجوحاً، وألفاظٌ تحتاج إلى بيان، فهي بدون البيان عرضةٌ الاحتمال: فأما القسم الأول: فهو يفيد اليقين بمدلوله قطعاً... والقسم الثّاني: ظواهر قد تحتمل غير معانيها الظّاهرة منها، ولكن قد اطّردت في موارد استعمالها على معنى واحد، فجرت مجرى النصوص التي لا تحتمل غير مسماها، والقسمان يفيدان اليقين والقطع بمراد المتكلّم، وأما القسم الثّالث: إذا أحسن رده إلى القسمين قبله عرف مراد المتكلم منه. فالأول يفيد اليقين بنفسه، والثّاني يفيده باطّراده في موارد استعماله، والثّالث يفيده إحسان رده إلى القسمين قبله، وهذا ظاهر جداً لمن له عناية بالقرآن وألفاظه ومعانيه واقتباس المعارف واليقين منه، فاستفادته اليقين من أدلّته أعظم من استفادة كلّ طالب علم اليقين من مواد علمه وبراهينه»[٣].

وهذا النص صحيح في غير آيات الصفات؛ فلا يجوز إجراؤها على ظواهرها؛ لأدلة النقل والعقل التي تقطع بصرفها عن ظواهرها كما سيأتي في موضعه.

المطلب السّادس: جمع الكمال ابن الهمام بين ظاهر الجمهور، ونصّ الحنفية.

جعل الكمال ابن الهمام الخلاف لفظياً بين نص الحنفية وظاهر الجمهور، فقال ابن أمير الحاج[٤]، ذاكراً نص كلام الكمال وشرحه: «وإن اختلفوا؛ أي الحنفية والشافعية في قطعية دلالته؛ أي هذا القسم من ظاهر الشافعية الذي هو نص الحنفية، أو هذا القسم من نص الحنفية الذي هو ظاهر الشافعية... وظنيتها؛ أي دلالته المذكورة؛ فقال أكثر الحنفية: قطعية، وقال الشافعية: ظنية، فإنه لا خلاف في الحقيقة؛ لاختلاف مرادهم بالقطعية والظنية،

---

(١) انظر: كشف الأسرار: ٥٠/١.

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، شمس الدين الزرعي الدمشقي، المعروف بابن قيم الجوزية، مفسر، محدثٌ، أصولي، فقيه، متكلم، نحوي، ناظم، ولد بدمشق عام (٦٩١هـ)، وتوفي بها عام (٧٥١هـ)، ودفن بسفح قاسيون. انظر: الوافي بالوفيات: ١٩٥/٢، ر٦٩٤، الدرر الكامنة: ٤٠٠/٣، ر١٠٦٧، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: لابن تغري بردي: ١٩٥/١٠، المقصد الأرشد: ٣٨٤/٢، ر٩١٠، بغية الوعاة: ٦٢/١، ر١١١.

(٣) الصواعق المرسلة: ٦٧٠/٢.

(٤) هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن حسن، الشهير بابن أمير الحاج، وابن الموقت، شمس الدين الحنفي الحلبي، ولد بحلب عام (٨٢٥هـ)، فقيه حنفي، أصولي، مفسر، مقرئ، نحوي، منطقي، مفت، توفي بحلب عام (٨٧٩هـ). انظر: الضوء اللامع: ٢١٠/٩، ر٥١٧، نظم العقيان: ص١٦١، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: لحاجي خليفة: ١٦٢٣/٢، ١٨٢٩، شذرات الذهب: ٤٩٠/٩، البدر الطالع: ٢٥٤/٢.

ومن ثمّة قال: والوجه أنه... أي اختلافهم لفظي؛ فالقطعية للدلالة، والظنيةُ باعتبار الإرادة، فلا اختلاف؛ فمراد الحنفية: القطع بثبوت دلالته على المعنى، ولا يختلف في ذلك؛ إذ بعد العلم بوضعه للمعنى، يلزم من سماعه الانتقال إليه، وهو معنى الدلالة، ومراد الشافعية: ظن إرادة المعنى باللفظ؛ فإنّ الفهم عن العلم بالوضع، وإن ثبت قطعاً، لكن كون المعنى مراداً غير مقطوعٍ به؛ لجواز كون المراد غير المعنى الوضعي المنتقل إليه عند سماع اللفظ، ولا يختلف فيه، فلا خلاف، كما لا خلاف في وجوب العمل بالوضعي ما لم ينفه دليلٌ»[1].

ويلاحظ في هذا النص النقاط الآتية:

١-جعل الخلاف لفظياً بين الظّاهر في اصطلاح الشافعية: وهو اللفظ الذي دلّ بصيغته على معنى متبادر مع احتمال غيره احتمالاً مرجوحاً، وهو ظني عندهم، ونص الحنفية: وهو اللفظ الذي ظهرت دلالته على معنى متبادر سيق له النص، وهو قطعي عندهم.

٢-وجه كون الخلاف لفظياً: أنّ كلّاً منهما ظني و قطعي باعتبارين: فمن حيث دلالة اللفظ على معناه المتبادر: كل منهما قطعي؛ حيث يفهم من كل منهما المعنى المتبادر قطعاً، ومن حيث إرادة المعنى المتبادر من اللفظ: كل منهما ظني؛ لأنّ القطع بأنّ المعنى المتبادر من اللفظ هو مراد المتكلم متعذّر؛ لاحتمال كون المراد معنى آخر غير المعنى المتبادر، وهذا احتمال يجعل إرادة المعنى المتبادر من اللفظ ظنياً؛ لتوقّفه على ظني، وإن كانت دلالته على المعنى المتبادر قطعيةً في كل من الظّاهر والنص.

فهناك فرق بين دلالة اللفظ على المعنى المتبادر، وبين إرادة المتكلّم ذلك المعنى من اللفظ، وبناء على ذلك، فلا خلاف حقيقة بين الشافعية والحنفية: فمن قال عن ظاهر الشافعية: إنه ظني؛ فذلك باعتبار حقيقة المعنى المراد منه، وإن كان قطعيا باعتبار دلالته على المتبادر، ومن قال عن نص الحنفية: إنه قطعي؛ فذلك باعتبار دلالته على المتبادر، وإن كان ظنياً باعتبار إرادة المعنى منه.

وما ذهب إليه الكمال رحمه الله محلّ نظر؛ لما يأتي:

١-إنه قد فرق بين القطع بدلالة اللفظ على المعنى المتبادر، وبين القطع بإرادة المتكلم له منه، وهذا غير دقيقٍ؛ فإنّ الحنفية لم يفرقوا بينهما، بل ظاهر كلامهم أنّ النص يقطع بدلالته على المعنى المتبادر، ويقطع بثبوت هذا المعنى، ولا ريب أنّ القطع بثبوته يعني القطع بأنه مراد الله تعالى من اللفظ، وإلا فكيف يقال: ثبت عندنا قطعاً، ولم نجزم بأنه مراد الله ـ من اللفظ أصلاً؟

ففي كشف الأسرار: «وحكم الأول: وهو الظّاهر-ثبوت ما انتظمه يقيناً عاماً كان أو خاصاً، وكذا الثّاني: وهو النص-عاماً كان أو خاصاً»[2].

---

(١) التقرير والتحبير: ١٩٨/١.

(٢) كشف الأسرار: ٤٨/١.

ومثله ما قال التفتازاني: «والكلّ أي الظّاهر، والنص، والمفسر، والمُحكم يوجب الحكم؛ أي يثبته قطعاً ويقيناً»[1]، وقد عبر ابن أمير الحاج عن هذا النقد بقوله: «قلت: ولا يعرى عن تأملٍ؛ فإنّ ظاهر كلام الحنفية القطع بالإرادة أيضاً تبعاً للقطع بالدلالة؛ حيث لا موجب للمخالفة»[2].

٢-إنه نفى أن يكون المعنى المتبادر من اللفظ مراداً لله قطعاً؛ والسبب هو جواز أن يكون المراد غير المتبادر، وهذا عين احتمال المجاز الذي تقدم في الاحتمالات العشر، ويصدق على سائر الاحتمالات الأخرى، ويجاب عنه: بأنه احتمالٌ بعيد غير ناشئ عن دليلٍ؛ فالأصل أن يكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي وهو المعنى المتبادر، حتى يرد دليل إرادة المجاز، فمن ادعى المجاز وإرادة غير المتبادر، فعليه الدليل. والإجماع على أن الاحتمال لا يعتد به إذا لم ينشأ عن دليلٍ، ولا يؤثر في القطعية.

وبناء عليه، فقوله بظنية إرادة المعنى المتبادر من النص والظّاهر خلاف الإجماع، وقد عبر ابن أمير الحاج عن هذا النقد بقوله: «قلت: ولا يعرى عن تأمل؛... وإنّ هذا التجويز [أي تجويز الكمال أن يكون المراد من اللفظ غير المعنى المتبادر عند سماعه]؛ لكونه لا عن دليلٍ، ليس بمانعٍ للقطع»[3].

ويؤيد ذلك: أنه لو كان مطلق الاحتمال مؤثّراً في القطعية، لما صح قوله بقطعية دلالتهما على المعنى المتبادر؛ لورود الاحتمالات البعيدة عليها، وعليه فيكون متناقضاً؛ لأنه أقر بتأثير الاحتمال البعيد في نقي القطعية في إرادة المعنى، في حين نفى تأثيره في نفي القطعية في الدلالة، مع وجوده في كل منهما.

٣-إنّ هذا التحقيق مبني على أنّ الظّاهر عند الشافعية: ما كان محتملاً لغير المعنى المتبادر احتمالاً بعيداً، وعليه، فيكون مرادفاً للنص عندهم، وتكون دلالته عليه قطعيةً كما قال الكمال؛ لعدم تأثير ذلك الاحتمال، لكن الظّاهر عند الشافعية يختلف عن نص الحنفية: فهو عندهم ما احتمل غير المتبادر احتمالاً ناشئا عن دليل، وأما إذا كان الاحتمال بعيداً، فهو نص عندهم كنص الحنفية، كما صرح بذلك الغزالي.

وإذا لم يثبت ذلك، فالسبيل للتوفيق بين الشافعية والحنفية هو ما ذكرته، ومداره على تحقيق المقصود بالظّاهر والنص عند الفريقين، وأنّ الخلاف اصطلاحي، ولا ضير في ذلك.

والخلاصة: نستخلص مما سبق في هذا المبحث الضابطين الآتيين:

الأول: كل نص قرآني دل على معنى متبادرٍ منه، ولا يحتمل غيره أصلاً، يفسر بذلك المتبادر تفسيراً قطعياً، دون حاجة إلى دليلٍ أو قرينة على إرادته منه.

الثّاني: كل نص قرآني دلّ على معنى متبادر منه، ويحتمل غيره احتمالاً بعيداً؛ لا يؤيده دليلٌ مقبولٌ، يفسر بذلك المتبادر تفسيراً قطعياً، دون حاجة إلى دليلٍ أو قرينة على إرادته منه، حتى يرد دليل مقبولٌ على إرادة غيره.

---

(١) التلويح: ٢٣٥/١.

(٢) التقرير والتحبير: ١٩٨/١.

(٣) السابق: ١٩٨/١.

والمقصود بالمعنى المتبادر المعنى الحقيقي للّفظ: فإنّ الكلام حقيقةٌ ومجاز، قال الإسنوي[1]: «الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لمناسبة بينهما، وتسمى العلاقة»[2]، فالبحر حقيقة فيما هو معروف، وقد يطلق على الكريم، والأسد حقيقة في الحيوان المعروف، ولكنه يطلق على الشجاع.

والحقيقة نوعان: لغويةٌ واصطلاحيةٌ، واللغوية إما وضعيةٌ أو عرفيةٌ:

فالوضعية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له لغة؛ كلفظ الأسد، للحيوان المعروف، والعرفية: اللفظ المستعمل فيما تواضع عليه الناس في الاستعمال؛ كاستعمال الدابة لذوات الأربع.

وأما الاصطلاحية إما شرعيةٌ أو غير شرعية: فغير الشرعية: اللفظ المستعمل فيما تواضع عليه أهل فن: كالفقهاء والأصوليين والأطباء وأهل الحرف، ومنه لفظ النص والظّاهر والمُحكم عند الأصوليين على ما تقدم شرحه. والشرعية: اللفظ المستعمل فيما وضعه له الشرع: كالصلاة والزكاة والصيام وغيرها، وقد تكون مستعملة في اللغة أولاً، أو لا.

والذي ينبغي أن تحمل عليه نصوص القرآن هي المتبادر من الحقائق الشرعية، فإن تعذّرت تحمل على الحقائق اللغوية: فلفظ الصلاة في اللغة الدعاء، وفي الشرع: أقوالٌ وأفعالٌ مخصوصةٌ، وقوله ـ : ﴿ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [النور:٥٦]، نص دلّ على معنى متبادر وهو الحقيقة الشرعية للصلاة، قال السيوطي: «وإن استويا والاستعمال فيهما حقيقةٌ، لكن في أحدهما حقيقةٌ لغويةٌ أو عرفيةٌ، وفي الآخر شرعيةٌ، فالحمل على الشرعية أولى، إلا أن يدلّ دليلٌ على إرادة اللغوية كما في: ﴿وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٞ لَّهُمۡ﴾ [التوبة:١٠٣]، ولو كان في أحدهما عرفية، والآخر لغوية، فالحمل على العرفية أولى؛ لأنّ الشرع ألزم»[3].

والجمهور على أنّ الحقائق الشرعية مجازات لغويةٌ؛ لتقدم الوضع اللغوي على الشرعي[4].

وقد يكون المعنى المتبادر هو المجازي إذا شاع استعماله، وهجرت الحقيقة، فإنه يعامل معاملة الحقيقة، فيحمل اللفظ عليه ما لم تكن قرينةٌ صارفةٌ إلى الحقيقة: كلفظ الغائط؛ فإنه موضوع أصلاً للمكان المطمئن، ويعبر به مجازاً عن الخارج

---

(١) هو أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي، جمال الدين الإسنوي المصري، ولد بإسنا سنة (٧٠٤هـ)، وهو فقيه شافعي، أصولي، عروضي، شاعر، من أئمة العربية، توفي سنة (٧٧٢هـ). انظر: الوفيات: للسلامي: ٣٧٠/٢، طبقات الشافعية: ٩٨/٣- ١٠١، ر٦٤٦، الدرر الكامنة: ٣٥٤/٢، ر٢٣٨٦، النجوم الزاهرة: ٩١/١١، بغية الوعاة: ٩٢/٢، ر١٥١٨.

(٢) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: للإسنوي: ص١٨٥، وانظر: قواطع الأدلة في الأصول: للسمعاني: ٢٦٩/١، ٢٧٠، التوضيح: ١٢٦/١، رفع الحاجب: ٣٧٢/١. وانظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: لضياء الدين ابن الأثير: ٨٤/١.

(٣) الإتقان: ٤٨١/٤. وانظر: البرهان في الأصول: ٤١٧/١، التحبير شرح التحرير: ٤٨٢/٢، التحصيل: ٢٥٦/١. وانظر: فصول في أصول التفسير: ص٤٤، بحوث في أصول التفسير: لفهد الرومي: ص١٤٣.

(٤) انظر: الإتقان: ١١٢/٣. وانظر: الإحكام: للآمدي: ٤٥/١- ٤٧، شرح الروضة: ٤٨٨/١- ٤٩١، رفع الحاجب: ٣٧٢/١، البحر المحيط في الأصول: ١٥٢/٢- ١٥٩، التحبير شرح التحرير: ٢٨٩/٢، ٤٩١.

من الإنسان من النجاسات، لكن الحقيقة هجرت، فيفسر اللفظ بالمجاز، إلا إن دلّت القرينة على الحقيقة[١].

والنصوص القرآنية منها الخاص ومنها العام، فهل يشمل هذان الضابطان النصوص العامة والخاصة؟ أم يصدق على بعضها، وحسب؟ أما الخاص فالجواب عنه في المطلب الآتي.

المطلب السّابع: تعريف الخاصّ، والقطع في تفسيره.

أوّلاً: تعريف الخاصّ.

١- الخاص لغةً: اسم فاعل من الخصوص، ضد العام؛ وهو ما ينفرد به الشخص دون من عداه، ففي تاج العروس: «والخاص والخاصة: ضد العام، والعامة؛ وهو من تخصه لنفسك»[٢]، وفي المُحكم: «خصه بالشيء يخصه خصا وخصوصاً، وخصصه واختصه: أفرده به دون غيره»[٣].

٢- أما اصطلاحا: فقد عرف بتعاريف:

الأول: حكاه الآمدي، فقال: «قيل فيه: هو كلّ ما ليس بعام». ثمّ انتقده بأنه غير مانعٍ؛ حيث يدخل فيه اللفظ المهمل الذي ليس عاماً ولا خاصاً؛ لأنه لا يدلّ على شيءٍ أصلاً. وأقول: كما أنه يدخل فيه الحرف؛ فإنه لفظٌ، لكنه لا يوصف بعام ولا خاص؛ لأنه لا يدلّ على معنى في نفسه أصلاً، ولا يظهر معناه إلا في غيره.

كما أنّ فيه تعريف الخاص بسلب العام، فإن قدرناه نقيضاً له، فلا يصح؛ إذ ليس تعريف الخاص بسلب العام بأولى من تعريف العام بسلب الخاص، ويلزم الدور حينئذ؛ لتوقّف كل منهما على معرفة الآخر، وإن قدرناهما من الأضداد وبينهما واسطة – وهذا هو الصحيح؛ لما تقدم أنّ من الألفاظ ما ليس واحداً منهما – فلا يكون سلب العام معيناً للخاص؛ لدلالة السلب على ما ليس عاماً ولا خاصاً.

ثمّ إنّ اللفظ الواحد قد يكون عاماً وخاصاً باعتبارين؛ فلفظ العاقل عام بالنسبة إلى أفراده: كالجن والإنس، وخاص بالنسبة إلى الحيوان؛ لاشتماله على العاقل، وغيره: كالبهائم، والإنسان عام بالنسبة إلى أفراده: الذّكر والأنثى، ولكنه خاص بالنسبة للنوع الأعلى؛ وهو العاقل؛ لاشتماله على الإنسان وغيره: كالجن، ولفظ الذّكر عام بالنسبة لأفراده، وخاص بالنسبة إلى الإنسان، فسلب العموم لا يدل على ما هو خاص باعتبار أفراده[٤].

الثّاني: هو«اللفظ الدالّ على مسمى واحد»[٥]: كاسم العلم، وأسماء الأعداد.

---

(١) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٢٣١/٢.

(٢) تاج العروس من جواهر القاموس: لمرتضى الزبيدي: ٥٥٢/١٧، وانظر: العين: ١٣٤/٤، القاموس المحيط: ٢٥٨/٢.

(٣) المُحكم: ٤٩٧/٤.

(٤) انظر: الإحكام: للآمدي: ٢٤٢/٢.

(٥) إرشاد الفحول: ٦٢٧/١، وهو تعريف البزدوي، انظر: كشف الأسرار: ٣٠/١. وانظر: الكليات: ص٤١٤. وانظر: بحوث في أصول التفسير: ص٤٩، وفيه: «اللفظ الواحد الدالّ على مفرد معينٍ»، قواعد التفسير: ٦١٠/٢.

الثّالث: هو«ما دلّ على كثرة مخصوصة»[1]: كلفظ الإنسان بالنسبة إلى الحيوان العاقل، ولفظي الذّكر والأنثى بالنسبة إلى الإنسان.

ويرد على هذين التعريفين أنهما غير مانعين؛ فإنّ الأول يخرج الثّاني؛ وهو الخاص النسبي، والثّاني يخرج الأول؛ وهو الخاص المطلق، ويؤخذ على الثّاني أنّ فيه تعريفاً للشيء بنفسه؛ حيث ورد فيه كلمة "مخصوصة".

الرابع: هو«الذي لا يستغرق الصالح له من غير حصرٍ»، وهذا غير مانعٍ؛ فإنه يشمل العام الذي خصص؛ فإنه لا يستغرق الصالح له[2].

الخامس: هو«كلّ لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وانقطاع المشاركة»[3].

السادس: لاحظ أنّ اللفظ الخاص يطلق على أمرين:

١- ما يدلّ على شيءٍ واحد؛ بحيث لا يشترك معه غيره فيه أصلاً؛ لأنه لا يدلّ على أفراد متشابهة: كالأعلام والأعداد، مثل: زيد؛ يدلّ على واحد وحسب، والخمسة تدلّ على مسمى واحد لا يحتمل غيره.

٢- ما دلّ على أفراد محددة، وهو فرد من لفظ يعمه مع أفراد غيره: كما تقدم في لفظ الإنسان[4]، فلذلك عرف بأنه: «اللفظ الدالّ على مسمى واحد، وما دلّ على كثرة مخصوصة»[5].

ويمكن أن نصطلح على تسمية الأول: الخاص المطلق، والثّاني: الخاص النسبي، فنعرف الخاص المطلق بأنه: اللفظ الدالّ على معينٍ واحد لا يشمل غيره، ونعرف الخاص النسبي بأنه: اللفظ الدال على كثرة معينة يميزها عن كثرة أخرى تشترك معها في اسمٍ واحد.

وقد مثل للخاص بقوله ـ : ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ [الدخان:٤]، وقوله ـ : يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ [المائدة:٦٧]، وقوله: فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا [الأحزاب: ٣٧]، وقوله: ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا [الحج:٧٧]، وقوله: مِائَةَ جَلْدَةٍ [النور: ٢]، وقوله ـ : ثَمَانِينَ جَلْدَةً [النور:٤][6].

ثانياً: إفادة الخاصّ للقطع.

إن النص والمفسر- على التعريفين اللذين اخترناهما-يفيدان القطع إذا كانا خاصين؛ فاللفظ الخاص الذي لا يحتمل معنى

---

(١) إرشاد الفحول: ٦٢٧/١.

(٢) علوم القرآن: للقطان: ص٢١٧.

(٣) أصول البزدوي: ص٦، وانظر: كشف الأسرار: ٣٠/١، ٣١، شرح التلويح: ٦٠/١، أصول التفسير وقواعده: ص٤٠٢.

(٤) انظر: الإحكام: للآمدي: ٢٤٣/٢.

(٥) البحر المحيط في الأصول: ٢٤٠/٣.

(٦) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢١٧/٢، ٢١٨، بحوث في أصول التفسير: ص٤٩، ٥٠، أصول التفسير وقواعده: ص٤٠٤.

غير المتبادر أصلاً؛ وهو المفسر، أو يحتمله احتمالاً بعيداً لا دليل عليه؛ وهو النص، يفسر بذلك المعنى المتبادر تفسيراً قطعياً[١].

قال صدر الشريعة[٢]: «الخاص من حيث هو خاص؛ أي من غير اعتبار العوارض والموانع: كالقرينة الصارفة عن إرادة الحقيقة مثلاً، يوجب الحكم، فإذا قلنا: زيد عالمٌ، فزيد خاص، فيوجب الحكم بالعلم على زيد، وأيضا العلم لفظ خاص بمعناه، فيوجب الحكم بذلك الأمر الخاص على زيد قطعاً»[٣]. ولقد حكى ابن الهمام الاتفاق على ذلك؛ ففي "تيسير التحرير": «البحث الرابع: الاتفاق على إطلاق قطعي الدلالة على الخاص واقع... لم يقل: اتفقوا على أنّ الخاص قطعي الدلالة، مع كونه أخص في المراد وأظهر؛ لعدم تصريح الأئمة بذلك، وإنما يفهم من إطلاقاتهم»[٤].

إذا كان الخاص كذلك بلا خلاف، فهل يفيد العام القطعية؟ هذا يحتاج إلى تفصيل نفرد له المبحث الآتي.

---

(١) انظر: بحوث في أصول التفسير: ص٥٠.

(٢) هو عبيد الله بن مسعود بن محمود، صدر الشريعة المحبوبي البخاري، فقيه حنفي، أصولي، جدلي، محدثٌ، مفسر، نحوي، لغوي، أديب، بياني، متكلم، منطقي، توفي ببخارى سنة (٧٤٧ هـ). انظر: الجواهر المضية: ٣٦٩/٤، ٣٧٠، ر٢٠٦٨، تاج التراجم: ص٢٠٣، ر١٥٨، الفوائد البهية: ص١٠٩، هدية العارفين: ٦٤٩/١، الأعلام: ١٦٧/٤، ١٦٨.

(٣) التوضيح: ٦٠/١، وانظر: شرح التلويح: ٦٠/١، وقال: « وعبارتهم في هذا المقام أنّ الخاص يتناول مدلوله قطعاً ويقيناً».

(٤) تيسير التحرير: ٢٦٧/١، وانظر: أصول السرخسي: ١٦٤/١، كشف الأسرار: ٤٨/١، التقرير والتحبير: ٣٠٠/١. وانظر: أصول التفسير وقواعده: ص٤٠٢، ٤٠٣.

المبحث الثالث: القطع في النصوص القرآنيّة العامة.

المطلب الأوّل: تعريف العام، وألفاظه.

المطلب الثّاني: الأقوال في قطعيّة العام، وأدلتها.

المطلب الثّالث: دلالة العام المخصوص على ما بقي من أفراده.

المطلب الرّابع: مناقشة الأدلّة، والتّرجيح بين الأقوال.

المطلب الخامس: العام الذي أريد به الخصوص.

المطلب السّادس: الضّوابط المستخلصة من هذا المبحث.

المطلب الأوّل: تعريف العامّ، وألفاظه.

أوّلاً: تعريف العامّ.

العام في **اللغة**: اسم فاعل من العموم؛ وهو الكثرة والشمول والإحاطة، يقال: عم القوم بالعطية؛ شملهم به، وعم المطر البلاد؛ شملها، وعمهم الخير؛ أحاط بهم وشملهم، ومنه سميت العمامة؛ لأنها تحيط بالرأس، وسمي الأعمام من أقارب المرء؛ لإحاطتهم به ومساعدتهم له عند الشدائد، والعامة من الناس ضد الخاصة[١].

وأما اصطلاحاً: فقد عرف العام بتعريفات عدة:

الأول: «ما عم شيئين فصاعداً»[٢]. وهذا فيه دور؛ لورود كلمة "عم"فيه، ثمّ هو شاملٌ للحقيقة والمجاز، وللمشترك، وللمطلق، وأسماء الأعداد، والنكرات، وهي ليست من العام، فيكون غير مانعٍ.

الثّاني: عرفه الغزالي بقوله: «اللفظ الواحد الدالّ من جهة واحدة على شيئين فصاعداً»[٣]، وأضاف بعضهم: «من غير حصرٍ»[٤]؛ لإخراج أسماء الأعداد: كسبعة؛ فإنها مستغرقةٌ لأفرادها لكن مع الحصر، واختاره الآمدي، مع تعديل وإضافة، فقال: «هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعداً مطلقاً معاً»[٥].

الثّالث: «ما دل على مسميات دلالةً لا تنحصر في عدد»[٦].

الرابع: «ما دلّ على مسميات باعتبار أمرٍ اشتركت فيه مطلقاً ضربةً»[٧].

الخامس: «اللفظ الدال على جميع أجزاء ماهية مدلوله»[٨].

السادس: «ما دل على استغراقٍ أفراد مفهومٍ»[٩].

السابع: «كل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى»[١٠].

---

(١) انظر: مقاييس اللغة: ١٨/٤، المُحكم: ١٠٦/١، مختار الصحاح: ص١٩١، تاج العروس: ١٤٣/٣٣. وانظر: البحر المحيط في الأصول: ٥/٣.

(٢) التحبير شرح التحرير: ٢٣١٣/٥، وعزاه إلى أكثر الحنابلة، ونقل عن ابن عقيل قوله: «وليس بمرضي؛ لأنّ قوله: "عم"-وعن العموم سئل- ليس بتحديد»: الواضح: ٩١/١، والمعنى أن فيه دوراً، كما انتقده الآمدي بأنه غير جامعٍ، انظر: الإحكام: للآمدي: ٢٤١/٢.

(٣) المستصفى: ٢١٢/٣، وانظر: التحبير شرح التحرير: ٢٣١٥/٥، وعزاه إلى أبي محمد الجوزي في "الإيضاح"، وإلى الموفق في "الروضة"، انظر: روضة الناظر: ص٢٢٠.

(٤) المحصول: للرازي: ٣١٠/٢، وانظر: التحبير شرح التحرير: ٢٣١٤/٥. وانظر: الإتقان: ٤١/٣، علوم القرآن: للقطان: ص٢١٢.

(٥) الإحكام: للآمدي: ٢٤١/٢.

(٦) التحبير شرح التحرير: ٢٣١٧/٥، وعزاه إلى ابن المني في "جدله الكبير"، وتلميذه الفخر إسماعيل.

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

(٨) التحبير شرح التحرير: ٢٣١١/٥، وهذا اختيار المرداوي.

(٩) التقرير والتحبير: ٢٣٣/١، وهذا تعريف الكمال ابن الهمام، وانظر: تيسير التحرير: ١٩٠/١.

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

الثّامن:قال الرازي: «هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضعٍ واحد»[1]، فقولنا: "المستغرق لجميع أفراده"، احترز به عما لا يتناول إلا فرداً واحداً: كاسم العلَم: كأحمد ومكّة، فإنها تتناول واحداً معيناً، وكالنكرة في سياق الإثبات: كرجلٍ وطالبٍ؛ لأنها لا تتناول جميع الأفراد على وجه الشمول، وإنما تتناول واحداً غير معين.

وخرج بقولنا: "بحسب وضعٍ واحد"المشترك؛ فإنه وضع لكلّ واحد من ألفاظه وضعاً مختلفاً عن الآخر: كالعين وضعت للباصرة والجارية والجاسوس والذات وغير ذلك بأوضاعٍ مختلفة، وكذلك اللفظ الذي له حقيقةٌ ومجاز؛ فإنه لا يدلّ عليهما بوضعٍ واحد معاً.

ويرِد على هذا التعريف أنّ أسماء الأعداد: كعشرة وألف تدخل فيه مع أنها ليست من العام؛ فإنها مستغرقةٌ لأفرادها بوضعٍ واحد، ولذلك أضيف إلى هذا التعريف: "من غير حصرٍ"؛ لإخراج أسماء الأعداد؛ فإنها تستغرق أفرادها مع الحصر بخلاف العام.

وعليه، يكون تعريف العام: «اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بوضعٍ واحد من غير حصرٍ»[2]، وهذا التعريف هو أولى التعاريف؛ لأنه جامع مانع.

ثانياً: صيغ العموم.

إنّ في العربية ألفاظاً يعرف بها العام، قال الشوكاني[3]: «ذهب الجمهور إلى أنّ العموم له صيغةٌ موضوعةٌ له حقيقةً؛ وهي: أسماء الشرط، والاستفهام، والموصولات، والجموع المعرفة تعريف الجنس، والمضافة، واسم الجنس، والنكرة المنفية، والمفردة المحلى باللام، ولفظ كلّ وجميع ونحوها»[4].

وتفصيل ذلك أنّ ألفاظ العموم على أقسامٍ:

١ – الألفاظ الذي تدلّ على العموم بمادتها؛ وهي:

كلّ: كما في قوله ـ : ﴿كُلُّ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [العنكبوت:٥٧]، وقوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ

---

(١) المحصول: للرازي: ٣٠٩/٢، وقد سبقه إليه أبو الحسين المعتزلي، ولكن دون قوله: «بوضع واحد»: المعتمد: ٢٠٣/١، وتابعهما عليه كثيرون: كأبي الخطاب، والشوكاني الذي أضاف: «دفعة»؛ أي يستغرق أفراده في آن واحد؛ لإخراج المطلق والنكرة في سياق الإثبات؛ فإن استغراقهما بدلي، والزركشي وأضاف: «من غير حصرٍ»، والبيضاوي، والسمعاني، انظر: قواطع الأدلّة: ١٥٤/١، الإحكام: للآمدي: ٢٤٠/٢، البحر المحيط في الأصول: ٥/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٣١٣/٥، إرشاد الفحول: ٥١١/١. وانظر: قواعد التفسير: ٥٤٧/٢.

(٢) البحر المحيط في الأصول: ٥/٣، وانظر: قواعد التفسير: ٥٤٧/٢، وأضاف: "دفعة"، أصول التفسير وقواعده: ص٣٨٠.

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد، الشوكاني، ثم الصنعاني، ولد بهجرة شوكان باليمن سنة (١١٧٣هـ)، كان شاعراً، أديباً، من علماء الأصول، والتفسير، والحديث، والفقه، والتاريخ، والمنطق، والكلام، والنحو، توفي بصنعاء سنة (١٢٥٠ هـ). انظر: البدر الطالع: ٢١٤/٢-٢٢٦، هدية العارفين: ٣٦٥/٢، الأعلام: ٢٩٨/٦، معجم المؤلفين: ٥٤١/٣، ر١٤٨٩٦.

(٤) إرشاد الفحول: ٥١٨/١، وانظر: قواطع الأدلّة: ١٦٧/١- ١٦٩، روضة الناظر: ص٢٢٢، الإحكام: للآمدي: ٢٤٣/٢، ٢٤٤، نهاية السول: ٣٢٢/٢.

[القمر:٤٩]. **وجميع:** كقوله ـ : هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا [البقرة:٢٩]، وقوله ـ : وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا [آل عمران:١٠٣]، **وأجمعون:** كقوله ـ : فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ [الحجر:٣٠]، وقوله ـ : إِنَّ يَوْمَ ٱلْفَصْلِ مِيقَٰتُهُمْ أَجْمَعِينَ [الدخان:٤٠]، **وكافة:** كما في قوله ـ : وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ [سبأ:٢٨]، **ومعشر:** كقوله ـ : يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ [الرحمن:٣٣]، [الأنعام:١٣٠].

وصيغ: قاطبة، وعامة، ومعاشر، ولم ترد في القرآن، وإنما في السنة[(١)].

٢- أسماء الشرط: من للعاقل، وما لغيره، وأينما وأيان للمكان، وكلما ومتى للزمان، وغير ذلك: كما في قوله ـ : مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا [فصلت:٤٦]، وقوله ـ : وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا [الطلاق:٢]، وقوله ـ : وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ [البقرة: ١٩٧]، وقوله ـ : وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُهُۥ [البقرة:٢٧٠]، وقوله ـ : أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ [النساء:٧٨]، وقوله ـ : فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ [البقرة:١١٥]، وقوله ـ : كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا [آل عمران:٣٧][(٢)].

٣- أسماء الاستفهام: من للعاقل، وما لغيره، وأين للمكان، ومتى للزمان، وغير ذلك: كقوله ـ : قُلْ مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ [الأنعام:٦٣]، وقوله: قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ [يونس:٣١]، وقوله: وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَآ أَجَبْتُمُ ٱلْمُرْسَلِينَ [القصص:٦٥]، وقوله: هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ [لقمان: ١١]، وقوله: فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ [التكوير:٢٦][(٣)].

٤- الأسماء الموصولة: الذي، والتي، واللذان، واللتان، واللذين، واللاتي، واللائي، واللواتي، ومن للعاقل، وما لغيره: كقوله ـ : وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ [الزمر:٣٣]، وقوله ـ : وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَٰنِهَا مِنكُمْ فَـَٔاذُوهُمَا [النساء:١٦]، وقوله: إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُو۟لَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ [الأنبياء:١٠١]، وقوله: لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ [يونس:٢٦]، قوله: وَٱلَّٰتِى يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ [النساء:١٥]، وقوله: وَٱلَّٰتِى تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ [النساء:٣٤]، وقوله: وَٱلَّٰٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔى لَمْ يَحِضْنَ [الطلاق:٤][(٤)].

---

(١) انظر: المستصفى: ٢٢٠/٣، المحصول: للرازي: ٣٣٧/٢-٣٤١، التمهيد: للإسنوي: ص٣٠٢، البحر المحيط في الأصول: ٦٤/٣، ٧٣، التحبير شرح التحرير: ٢٣٥٠/٥-٢٣٥٦، إرشاد الفحول: ٥٢٦/٢-٥٣٤. وانظر: الإتقان: ٤١/٣، علوم القرآن: للقطان: ص٢١٢، قواعد التفسير: ٥٥٩/٢-٥٦٤، أصول التفسير وقواعده: ص٣٨١.

(٢) انظر: التنقيح: ١٠٢/١. وانظر: الإتقان: ٤١، علوم القرآن: للقطان: ص٢١٢، قواعد التفسير: ٥٥٨/٢، ٥٥٩، أصول التفسير وقواعده: ص٣٨٢.

(٣) انظر: المحصول: للرازي: ٣١٧/٢-٣٢٤، الإحكام: للآمدي: ٢٥١/٢، البحر المحيط في الأصول: ٧٣/٣-٨٢، التحبير شرح التحرير: ٢٣٤٥/٥، إرشاد الفحول: ٥٢٤/١. وانظر: الإتقان: ٤١، قواعد التفسير: ٥٥٨/٢، أصول التفسير وقواعده: ص٣٨٢.

(٤) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٨٣/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٣٥٠/٥، إرشاد الفحول: ٥٤٠/١، ٥٤١. وانظر: الإتقان: ٤١/٣، علوم القرآن: للقطان: ص٢١٤، ٢١٥، قواعد التفسير: ٥٤٩/٢-٥٥١، أصول التفسير وقواعده: ص٣٨٣.

٥-النكرة في **سياق النفي:** كقوله ـ : وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ [آل عمران:٦٢]، وقوله: وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ [الإخلاص:٤]، وقوله: لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ [الشورى:١١]، وقوله: أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ [الأنعام:١٠١]، أو سياق النهي: كقوله ـ : وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا [النساء:٣٦]، أو سياق الشرط: كقوله ـ : وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ [البقرة:١٩٧]، وقوله: وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ [التوبة:٦]، أو في سياق الاستفهام الإنكاري: كقوله ـ : هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ [فاطر:٣]، وقوله: مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ ۖ أَفَلَا تُبْصِرُونَ [القصص:٧٢][(١)].

٦ – الاسم المضاف إلى معرفة:

سواءٌ كان مفرداً: كقوله ـ : وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ [النحل:١٨]. أو كان جمعاً: كقوله ـ : وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ [الإسراء:٣١]. وقوله ـ : وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ [محمد:٣٥][(٢)].

٧-الاسم المعرف ب "ال"الاستغراق:

سواءٌ أكان جمع مذكرٍ سالماً، أم جمع مؤنث سالماً: كقوله ـ : قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ [المؤمنون:١]، وقوله: إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ [البقرة:١٩٥]، وقوله ـ : فَلَا تُطِعِ ٱلْمُكَذِّبِينَ [ن:٨]، وقوله: إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا [الأحزاب:٣٥].

أو كان جمع تكسير: كقوله ـ : وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ [النمل:٨٨]، وقوله ـ : وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَٰلُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ فَلْيَسْتَـْٔذِنُوا۟ [الأحزاب:٥٩]، وقوله ـ : ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ [النساء:٣٤][(٣)].

٨-اسم الجنس المضاف، والذي دخلت عليه "ال"الاستغرافية: واسم الجنس: لفظٌ لا واحد له من جنسه:

فالأول: كلفظ "أمره" من قوله ـ : فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ [النور:٦٣]، أي عن كلّ أمر الله، وقوله: قَالَ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ ضَيْفِى فَلَا تَفْضَحُونِ [الحجر:٦٨]، وقوله: أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ [المائدة:٩٦]،

---

(١) انظر: المستصفى: ٢١٩/٣، المحصول: للرازي: ٣٤٣/٢، ٣٤٤، التوضيح: ٩٧/١، التمهيد: للإسنوي: ص٣١٨-٣٢٤، البحر المحيط في الأصول: ١١٠/٣، التقرير والتحبير: ٢٥٥/١، إرشاد الفحول: ٥٣٢/١. وانظر: الإتقان: ٤٢/٣، علوم القرآن: للقطان: ص٢١٤، قواعد التفسير: ٥٦٠/٢-٥٦٣، أصول التفسير وقواعده: ص٣٨١، ٣٨٢.

(٢) انظر: المستصفى: ٢١٩/٣-٣٠٩، التمهيد: للإسنوي: ص٣١٠- ٣٢٧، البحر المحيط في الأصول: ١٠٨/٣، ١٠٩، التقرير والتحبير: ٢٤٩/١، التحبير شرح التحرير: ٢٣٥٨/٥، إرشاد الفحول: ٥٣٩/١. وانظر: الإتقان: ٤١، قواعد التفسير: ٥٥٢/٢- ٥٥٧.

(٣) انظر: المستصفى: ٢١٨/٣-٢٢٢، المحصول: للرازي: ٣٥٦/٢- ٣٦٢، الإحكام: للآمدي: ٢٥٢/٢، التوضيح: ٨٩/١، التمهيد: للإسنوي: ص٣١٠، البحر المحيط في الأصول: ٨٦/٣، التقرير والتحبير: ٢٤٨/١، التحبير شرح التحرير: ٢٣٥٧/٥، إرشاد الفحول: ٥٣٦/١- ٥٣٩. وانظر: الإتقان: ٤١، علوم القرآن: للقطان: ص٢١٤، قواعد التفسير: ٥٥٢/٢، أصول التفسير وقواعده: ص٣٨١.

وقوله: وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآ [النحل:١٨]، وقوله: أَوِ ٱلطِّفۡلِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يَظۡهَرُواْ عَلَىٰ عَوۡرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ [النور:٣١].

والثّاني: كالناس من قوله ـ : يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ [الحجرات:١٣]، والإبل من قوله ـ : أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ [الغاشية:١٧]. والإنسان من قوله ـ : وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا [النساء:٢٨]، وقوله ـ : وَتُؤۡمِنُونَ بِٱلۡكِتَٰبِ كُلِّهِۦ [آل عمران:١١٩]، وقوله: سَيُهۡزَمُ ٱلۡجَمۡعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ [القمر:٤٥]، وقوله: وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا [الفجر:٢٢].

٩- الصفة المشتقّة المفردة التي دخلت عليها "ال"الاستغراق:

كالزاني، والزانية من قوله ـ : ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ [النور:٢]، والسارق والسارقة من قوله ـ : وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا [المائدة:٣٨]، والظالم من قوله ـ : وَيَوۡمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيۡهِ [الفرقان:٢٧].

واسم الجنس المعرف والمضاف يدخل في النوعين السادس والسابع، والصفة المشتقة المعرفة بأل الاستغراقية تدخل في النوع السابع، وإنما أفردتهما بالذّكر؛ لأنوه بأنه إذا دخلت عليهما "ال"العهد، فإنهما لا يفيدان العموم، بل الخصوص إذا كان المعهود خاصاً، سواءٌ كانت للعهد الذّكري: كلفظ الرسول من قوله ـ : فَعَصَىٰ فِرۡعَوۡنُ ٱلرَّسُولَ فَأَخَذۡنَٰهُ أَخۡذٗا وَبِيلٗا [المزمل:١٦]؛ فإنه خاص يعود على معهود مذكورٍ قبله هو "رسولا"من قوله ـ : كَمَآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ رَسُولٗا [المزمل:١٥]، أو كانت "ال"للعهد الذّهني: كلفظ "الرسول" من قوله ـ : وَيَوۡمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيۡهِ يَقُولُ يَٰلَيۡتَنِي ٱتَّخَذۡتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلٗا [الفرقان:٢٧]؛ فإنه يعود على النبي محمد > .

وإنما أفادا العموم؛ لأن "ال"الاستغراق إذا دخلت ولم يكن معهود، ولم تفد العموم تكون لغواً يتنزّه عنه القرآن، ولإجماع العلماء على استفادة العموم من ألفاظ السارق، والسارقة، والزاني، والزانية[1].

بعد استعراض تعريف العام، وألفاظه، فهل يفيد قطعية الدلالة؟ الجواب فيما يأتي.

---

(١) انظر: المحصول: للرازي: ٣٦٧/٢- ٣٧٠، الإحكام: للآمدي: ٢٥٣/٢، التوضيح: ٩٦/١، التمهيد: للإسنوي: ص٣٢٧، البحر المحيط في الأصول: ٩٦/٣، ٩٨، التحبير شرح التحرير: ٢٣٦١/٥، ٢٣٦٢. وانظر: الإتقان: ٤١/٣، ٤٢، علوم القرآن: للقطان: ص٢١٥، قواعد التفسير: ٥٥٣/٢، ٥٥٧، ٥٧٧، ٥٧٨، أصول التفسير وقواعده: ص٣٨١.

المطلب الثّاني: الأقوال في قطعيّة العامّ، وأدلّتها.

أوّلاً: تحرير محل الخلاف.

أجمع العلماء على أنّ العام قطعي في دلالته على أصل المعنى؛ فإنّ للعام دلالتين:

الأولى دلالته على أصل المعنى الذي وضع له اللفظ؛ بدلالته على واحد أو اثنين أو ثلاثة من أفراده على الشيوع لا على التعيين، والثّانية: استغراق دلالته على كل فرد بخصوصه، ومثال هذا: لفظ "المؤمنين"من قوله ـ : قَدۡ أَفۡلَحَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ [المؤمنون:١]، يدلّ على حصول الفوز لأهل الإيمان وهذا أصل المعنى، ويدلّ على فوز أحمد، وزيد، وغيرهما من أفراد المؤمنين، وكذلك لفظ "المحسنين"من قوله ـ : إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ [البقرة:١٩٥].

فأما دلالة العام على أصل المعنى، فلا خلاف بين العلماء أنها قطعيةٌ، وعليه، فتفسير العام بأصل معناه تفسير قطعي، وقد حكى الإجماع على ذلك غير واحد، حتى الذين ينازعون في قطعية دلالة على كل فرد بخصوصه:

فمن نصوص الشافعية: ما قال الغزالي: «والمختار أنه نص في أقل الجمع كما ذكرناه، ظاهر فيما وراءه ووجهه ظاهر»[(١)]، وفي الإبهاج: «أنّ في العام دلالتين: إحداها: على أصل المعنى هي نص، والأخرى على استغراق الأفراد... وفي كلّ حقيقة يدلّ اللفظ فيها على معنى، والدلالة الإفرادية عليه قطعيةٌ، فلذلك لم يطلب المجاز»[(٢)].

ومن نصوص الحنابلة: ما قال المرداوي: «قد علم مما قررناه أنّ لفظ العام له دلالتان: دلالةٌ على المعنى الذي اشتركت فيه أفراده... ودلالته على كلّ فرد من أفراده من خصوص... أما الأولى: فقطعيةٌ بلا شك، وهو محل وفاق، ومعنى القطع فيه دلالة النصوصية؛ أي: هو نص بالقطع فيه من هذه الحيثية، فيكون كدلالة الخاص، والدلالة الثّانية محلّ خلاف»[(٣)].

ولكن ماذا عن الدلالة الثّانية للعام؛ وهي دلالته على كلّ فرد بخصوصه، هل هي قطعيةٌ؟

ثانياً: أقوال العلماء في دلالة العامّ على كلّ فردٍ بخصوصه، وأدلّتهم.

أ- الأقوال: اختلف في هذه المسألة على قولين:

الأول: مذهب أكثر الحنفية؛ وهم جمهور مشايخ العراق، وعامة المتأخرين منهم: أنّ دلالة العام على كلّ فرد بخصوصه قطعيةٌ[(٤)]، قال السرخسي: «والمذهب عندنا: أنّ العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعاً، بمنزلة الخاص

---

(١) المنخول: ١٤٠/١، وانظر: البحر المحيط في الأصول: ٢٩/٣، وعزا ذلك إلى المازري، شرح المحلي على جمع الجوامع: ٥١٤/١، وانظر كلام العطار فيها في الموضع نفسه.

(٢) الإبهاج في شرح المنهاج: لتاج الدين السبكي: ١٤٢/٢. ونسب هذا إلى أبيه، انظر: رفع الحاجب: ٤٤٦/٣.

(٣) التحبير شرح التحرير: ٢٣٤١/٥، وانظر: ٢٣٣٨/٥، مختصر البعلي: ص١٠٦/١، شرح الكوكب المنير: ١١٤/٣.

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

موجب للحكم فيما تناوله، يستوي في ذلك الأمر والنهي والخبر، إلا فيما لا يمكن اعتبار العموم فيه؛ لانعدام محلّه»[١]، وهو مذهب الشاطبي من المالكية[٢].

وحكاه المرداوي عن بعض الحنابلة، ورواية عن الشافعي، والمعتزلة[٣].

وعزاه إلى الشافعي الغزالي، فقال: «وقال الشافعي : : العام نص في كل ما يصلح أن يكون متناولاً له»[٤]، فقوله: "نص"، يدلّ على أنه قطعي الدلالة على أفراده، كما عزاه غير واحد عن الشافعي[٥].

وقد أنكر أبو الحسن الطّبري[٦]هذا النقل عن الشافعي، ورد ذلك بأنهم ربما أخذوا ذلك من لفظ "نص"، والشافعي يسمي الظّاهر نصاً، فلا يكون قطعي الدلالة[٧].

الثّاني: مذهب أكثر العلماء: كأبي منصور الماتريدي، ومشايخ سمرقند من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة: أنّ دلالة العام على أفراده ظنيةٌ[٨].

ب- أدلّة القائلين بالظنية ومناقشتها:

دليلهم الأول: أن تخصيص العمومات شاع في نصوص الشريعة، فكثيراً ما يطلق العام ويراد بعضه، حتى لقد شاع بين العلماء قولهم: ما من عام إلا وقد خص، ما عدا آيات قليلةً لم تخص، وعدوا منها: قوله ـ : وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ [البقرة:٢٨٢]، وقوله ـ : لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ [البقرة:٢٨٤]، وقوله ـ : وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدٗا [الكهف:٤٩].

خاصة وأن التخصيص يصح عندهم بالدليل المتراخي وبغير المستقل، فيكون كثيراً، ومادام احتمال التخصيص في الجملة وارداً على عام معينٍ، فلا يقطع بدلالته على أفراده؛ لوجود ذلك الاحتمال الغالب، ومع الاحتمال ينتفي القطع، وإن لم يكن ورد الاحتمال عليه بخصوصه[٩].

---

(١) أصول السرخسي: ١٣٢/١. وانظر: أصول التفسير وقواعده: ص٣٨٨.

(٢) انظر: الموافقات: ٤٦/٤.

(٣) انظر: التحبير شرح التحرير: ٢٣٣٩/٥، ٢٣٤٠، وانظر: مختصر البعلي: ص١٠٦.

(٤) المنخول: ١٣٩/١.

(٥) ومنهم الغزالي، والجويني، وابن دقيق العيد، والأبياري. انظر: البحر المحيط في الأصول: ٢٧/٣.

(٦) هو أبو الحسن علي بن محمد، عماد الدين الطبري، المعروف بإلْكيا الهراسي، وإلكيا يعني الكبير بلغة الفرس، يلقب بشمس الإسلام، ولد بطبرستان سنة (٤٥٠هـ)، وهو مفسر، محدثٌ، أصولي، فقيه شافعي، توفي ببغداد سنة (٥٠٤ هـ). انظر: المنتخب: ص٤٣٣، وفيات الأعيان: ٢٨٦/٢-٢٩٠، ر٤٣٠، سير أعلام النبلاء: ٣٥٠/١٩-٣٥٢، ر٢٠٧، طبقات الشافعية الكبرى: ٢٣١/٧، ر٩٣٢، طبقات الشافعية: ٢٨٨/١، ر٢٥٧.

(٧) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٢٧/٣، ٢٨.

(٨) انظر: أصول السرخسي: ١٦٤/١، كشف الأسرار: ٣٠٤/١، الإبهاج: ٨٧/٢، ٨٨، جمع الجوامع وشرحه للمحلي: ٥١٤/١، البحر المحيط في الأصول: ٢٦/٣، التقرير والتحبير: ٣٠٠/١، التحبير شرح التحرير: ٢٣٣٨/٥- ٢٣٤٠، شرح الكوكب المنير: ١١٤/٣.

(٩) انظر: كشف الأسرار: ٣٠٤/١، التوضيح: ٧١/١، الإبهاج: ٨٨/٢، جمع الجوامع وشرحه للمحلي: ٥١٥/١، مختصر البعلي: ص١٠٦، التقرير والتحبير: =

وأجاب القائلون بالقطعيّة:

أولاً: أنهم لا يسلّمون كثرة المخصصات من العمومات؛ لأن التخصيص عندهم لا يكون إلا بدليلٍ مقارن مستقل، وهذا يجعل العام المخصوص قليلاً، فإنّ الدليل إن كان متراخياً فهو نسخ جزئي، فلا يؤثر في قطعية دلالة العام على ما بقي من الأفراد، وإن كان غير مستقل: كالاستثناء والصفة والشرط، فلا يعد تخصيصاً، ولا يؤثر في القطعية، وكذلك إن كان العقل هو المخصص، فلم يبق إلا المخصص بمقارن مستقل وهو قليلٌ جداً، فلا يؤثر في قطعية ما لم يثبت تخصيصه(١).

رد الظنيون: مع كون التخصيص -حسب اصطلاح القطعيين- قليلاً، لكن المؤثر في إفادته للظنية هو كثرة إرادة البعض من إطلاق لفظ العام، سواءٌ سمي تخصيصاً أو لا، فإنه لا مشاحة في الاصطلاح(٢).

فأجاب القائلون بالقطعية: إن كثرة إرادة البعض لا تؤثر في كلّ عام بعينه، كما لا تضر كثرة احتمال المجاز في قطعية دلالة كلّ خاص بعينه، والمعتد به هو الاحتمال الناشئ عن دليلٍ في كل نص بخصوصه، وهذا الجواب هو عين الدليل الأول للقائلين بالقطعية.

ويمكن الجواب بالقول: إنا لا نسلم تأثير كثرة إرادة البعض تلك على القطعية؛ فإن إرادة البعض بسبب الاستثناء وغيره مما عددتموه من المخصصات المتصلة، وكذلك بسبب التخصيص بالعقل، والدليل السمعي المتراخي لا تنفي قطعية دلالة العام على ما بقي من أفراده مادام الخارج بتلك المخصصات محدداً، على ما سيأتي تحقيقه في المطلب الثّالث عند الكلام عن تخصيص العام وأنواع المخصصات، وأثرها.

دليلهم الثّاني: أن صيغ العموم قد يرد عليها تأكيد معنى العموم فيها: كقوله ـ : ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر:٣٠]. فلفظ "الْمَلَائِكَة" عام، و "كُلهم أجمعونَ"، مؤكدان لمعنى العموم، ولا فائدة لهذا التوكيد إلا نفي احتمال الخصوص في لفظ العام، فدل على أنّ غاية ما يدل عليه العام ظنية شموله لجميع أفراده، ولو كانت دلالته قطعيةً ينتفي فيها الاحتمال لكان التوكيد عبثاً لا فائدة فيه، وينزه القرآن عن ذلك(٣).

ويجاب عن ذلك: بأنّ معنى القطعية في دلالة العام هو نفي احتمال التخصيص احتمالاً ناشئاً عن دليلٍ، لا نفي مطلق الاحتمال، وتكون للتوكيد فائدةٌ؛ وهي قطع احتمال التخصيص عن العام مطلقا، فلفظ "الْمَلَائِكَة" عام قطعي الدلالة على سجود جميع الملائكة، ولكن مطلق احتمال التخصيص قائم، ولكنه لا يؤثر في نفي القطعية؛ لأنه لم ينشأ عن دليلٍ، فلما جاء المؤكدان "كُلهم أجمعونَ"، انتفى احتمال التخصيص أصلاً، حتى ذلك الذي لم

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

(١) انظر: التوضيح: ١/٧٢، التقرير والتحبير: ١/٣٠١، تيسير التحرير: ١/٢٦٨.

(٢) انظر: التوضيح: ١/٧٢، التقرير والتحبير: ١/٣٠١، تيسير التحرير: ١/٢٦٨.

(٣) انظر: تخريج الفروع على الأصول: للزنجاني: ص٣٢٦، البحر المحيط في الأصول: ٣/٢٨.

ينشأ عن دليلٍ، وهذا معنى قول صدر الشريعة: «إن أريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال، فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد؛ وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل، فيجوز أن يكون العام قطعياً مع أنه يحتمل الخصوص احتمالاً غير ناشئ عن الدليل، كما أن الخاص قطعي مع احتمال المجاز كذلك، فيؤكّد العام ب "كل، وأجمعين"؛ ليصير محكماً، ولا يبقى فيه احتمال الخصوص أصلاً، كما يؤكد الخاص في مثل: جاءني زيد نفسه أو عينه؛ لدفع احتمال المجاز بأن يجيء رسوله أو كتابه، وإن أريد أنه يحتمل التخصيص احتمالاً ناشئاً عن دليلٍ، فهو ممنوع»[1].

ج- أدلة القائلين بالقطعية، ومنافشتها.

الدليل الأوّل: قياس العام على الخاص؛ فإن الفظ الخاص وضع حقيقة للدلالة على معينٍ، فيكون قطعياً في دلالته عليه، ولو مع احتمال إرادة المجاز طالما أنه لم يقم عليه دليلٌ، وكذلك العام؛ فقد وضع حقيقةً لاستغراق أفراده، فيكون قطعياً في دلالته عليها، ولا يضره احتمال التخصيص الذي لم ينشأ عن دليلٍ؛ فإنه ملحق بالعدم كما في الخاص، ولا تعد كثرة التخصيص في العمومات –إن سلّمت- دليلاً يثبت احتمال التخصيص في كل عام بعينه، كما لا تعد كثرةُ المجاز في الخاص دليلاً يثبت احتمال المجاز في كل لفظ خاص بعينه[2].

ونوقش ذلك بأن شيوع التخصيص في العام أشد من شيوع المجاز في الخاص؛ فلذلك أثر في قطعية العام دون الخاص[3].

وأجيب: لا نقطع بنفي وجود قرينة المجاز في الخاص، وذلك كاف لإثبات احتمال المجاز في الخاص، وقياس العام عليه[4].

الدليل الثّاني: لو كانت دلالة العام ظنيةً، فجاز أن يراد من اللفظ العام بعضه، لكان ذلك تلبيساً، وتكليفاً بما لا يطاق؛ لعدم إمكان معرفه المراد أصلاً.

ونوقش هذا بقولهم:أما التلبيس، فممنوع؛ لأن الكلام فيما إذا لم تظهر قرينةٌ صارفةٌ ولم نقطع بانتفائها، والتلبيس إنما يحصل فيما لو قطعنا بعدم القرينة، ومع ذلك لم يرد باللفظ عمومه.

ثمّ إنه يلزم التلبيس في الخاص أيضاً، لقيام احتمال المجاز، فينبغي أن يشترط فيه القطع بنفي إرادة المجاز أصلاً، وأنتم تقولون بقطعيته مع ذلك، فما كان جواباً لكم هناك فهو جوابنا هنا، والجواب: أنه يكتفى لقطعية الخاص نفي احتمال المجاز الناشئ عن دليل فقط، وإن قام مطلق الاحتمال، وذلك بالإجماع. والعام مثله.

ثم لا يلزم تكليف بغير المقدور؛ لأن المطلوب هو العمل بظاهر العام حتى يقوم دليل التخصيص، لا العمل بالمراد على تقدير الظنية[5].

الدليل الثّالث: 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: ١/ ٣٠٥، التوضيح: ٧١/١، التقرير والتحبير: ٣٠١/١، ٣٠٢، تيسير التحرير: ٢٦٩/١.

(٣) انظر: التوضيح: ٧١/١.

(٤) انظر: السابق نفسه.

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

بالكلية، وارتفاع الأمان بها؛ إذ إن كثيراً من خطابات الشرع عامةٌ[1].

يناقش بأنه يؤدي إلى ارتفاع الأمان لو قلنا بأن العام لا دلالة له، ولكنا نقول إنّ له دلالةً ظنيةً على أفراده، وقطعيةً على أصل المعنى، ومع هذا القدر يتم الوثوق بعمومات الشرع، ثم إن كثيراً من نصوص الشرع لا يرد عليها ذلك.

الدليل الرّابع: وهو دليل المعتزلة: فإنّ أصلهم أنه لا يجوز تأخير البيان عن الخطاب، فلو جاز أن يراد به غير ظاهره؛ وهو استغراقه لجميع أفراده، لكان تأخيرا للبيان عن الخطاب، وهو محالٌ عندهم؛ فوجب أن يكون دالاً على استغراق أفراده قطعاً[2].

ويجاب بأن الدلالة الظنية كافيةٌ لإمكان العمل، فلا يكون البيان متأخراً؛ لوجوب العمل به في كل أفراده، لكن وجوباً ظنياً، لا قطعياً.

الدليل الخامس: عبر عنه الشاطبي بقوله: «ولقد أدى إشكالُ هذا الموضع[كون العام إذا خص لا يبقى حجةً]، إلى شناعة أخرى، وهي أنّ عمومات القرآن ليس فيها ما هو معتد به في حقيقته من العموم، وإن قيل بأنه حجةٌ بعد التخصيص، وفيه ما يقتضي إبطال الكليات القرآنية، وإسقاط الاستدلال به جملة، إلا بجهة من التساهل وتحسين الظّن، لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم، وفي هذا -إذا تؤمل- توهين الأدلّة الشرعية، وتضعيف الاستناد إليها»[3].

الدليل السّادس: قرره الشاطبي فقال: «وأيضا، فمن المعلوم أن النبي > بعث بجوامع الكلم، واختصر له الكلام اختصارا على وجه هو أبلغ ما يكون، وأقرب ما يمكن في التحصيل، ورأس هذه الجوامع في التعبير العمومات، فإذا فرض أنها ليست بموجودة في القرآن جوامع، بل على وجه تفتقر فيه إلى مخصصات ومقيدات وأمورٍ أُخر، فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرةً»[4].

هذه هي الأقوال في المسألة مع ما جرى من مناقشات بين المذاهب، بقي الترجيح بينها، ولكن سأبحث في المطلب الآتي دلالة العام الذي دخله التخصيص، لضرورته في الترجيح، ثم أعقبه به.

---

(١) انظر: التوضيح: ٧١/١.

(٢) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٢٧/٣، نقله الزركشي عن الأبياري في "شرح البرهان".

(٣) الموافقات: ٤٧/٤، ٤٨.

(٤) السابق: ٤٨/٤، ٤٩.

المطلب الثّالث: دلالة العامِ المخصوص على ما بقي من أفراده.

أوّلاً: تعريف التّخصيص:

١-عرفه عامة الحنفية؛ وبعض الشافعية بأنه: بيان أن العام أريد به بعض أفراده بدليلٍ مستقل عنه، مقارن له.

فقولنا: "مستقل"، يعني أنه غير متعلقٍ بالعام لفظاً، وإنما هو كلام مستبد بنفسه؛ فالاستثناء والصفة والشرط والغاية غير مستقل، فلا يكون تخصيصاً.

وقولنا: "مقارن"، يعني أنه موصول به مذكور عقبه، فيحترز به عن غير المقارن، فالإخراج به يكون نسخاً للعام في بعض أفراده، لا تخصيصاً[(١)].

وقد مثل للتخصيص عند الحنفية بقوله ـ : فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَ [البقرة: ١٨٤]، مع قوله ـ في الآية التالية: فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ [البقرة: ١٨٥]، «ففي آيتي الصيام علم مجيء الخاص بعد العام من غير تراخٍ، فكان الخاص مبيناً للعام على سبيل التخصيص»[(٢)].

وفي هذا التمثيل نظر؛ لأننا نقول: إن قوله ـ : فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ [البقرة:١٨٥]، يحتمل معنيين: الأول: من كان مقيماً غير مسافر، والثّاني: من حضر هلال رمضان، كما تقول: شهد فلان الجمعة؛ أي حضرها، فيكون التفسير الثّاني أعم من الأول؛ فإنه يشمل المسافر والمريض، كما يشمل المقيم الصحيح[(٣)].

فعلى المعنى الأول: لا يصح المثال تخصيصاً؛ فإنّ الآية الأولى عامةٌ في كلّ مريضٍ ومسافرٍ أنه يرخص له في الفطر والقضاء بعد رمضان، والآية الثّانية عامة في كل من كان مقيماً أنه يجب عليه الصوم، وهذا ضد المسافر المذكور في الآية الأولى، فأين التخصيص؟ ثمّ المقيم عام يشمل الصحيح والمريض، فتكون من باب ذكر العام بعد الخاص فيما يتعلق بذكر المريض في الآية الأولى، فأين التخصيص أيضاً؟

وعلى المعنى الثّاني لا يصح كذلك؛ لأنّ قوله ـ : فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ [البقرة:١٨٥]، يعم الصحيح المقيم، والمريض والمسافر، والآية الأولى خاصة في المريض والمسافر، فيكون من باب ذكر العام بعد الخاص، لا العكس.

نعم يصح فيما لو حملنا ذلك على المعنى الثّاني؛ أي من كان شاهداً دخول رمضان، فيشمل المقيم الصحيح، والمسافر، والمريض، مع قوله ـ بعد ذلك: وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَ [البقرة:١٨٥]، فإنه يكون من باب ذكر الخاص بعد العام فيكون تخصيصاً؛ لأنه بدليلٍ مقارن، مستقل عنه لفظاً؛ فإن الواو

---

(١) انظر: كشف الأسرار: ٣٠٦/١، التقرير والتحبير: ٣٠٤/١، وبين المقصود بعامة الحنفية، فقال: «وهم الكرخي وعامة المتأخرين».

(٢) معايير القبول والرد: ص٧٠١، ٧٠٢، ذكره الدكتور عبد القادر ولم يعزه إلى أحد، ولم أقف على غيره، على أن التمثيل بهذا فيه نظر.

(٣) انظر: البحر المحيط في التفسير: ٤٨/٢، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: لأبي السعود العمادي: ٢٠٠/١.

استئنافية، كما قال أبو السعود[1]: «وقيل: من شهد منكم هلال الشهر فليصمه، على أنه مفعول به، كقولك: شهدت الجمعة؛ أي صلاتها، فيكون ما بعده مخصصاً له، كأنه قيل: ومن كان مريضاً وإن كان مقيما حاضرا فيه، أو على سفر وإن كان صحيحاً، فعدة من أيام أخر؛ أي فعليه صيام أيام أخر؛ لأنّ المريض والمسافر من شهد الشهر»[2].

ولم أقف لهم على غير هذا المثال، ولعل ذلك؛ لأنّ التخصيص بمقارن مستقل نادر جداً، كما قال صدر الشريعة: «ولا يخفى أن التخصيص بكلامٍ مستقل مقارن في غاية الندرة»[3].

ويمكن القول: من أمثلة التخصيص بالمقارن المستقل بعض ما يأتي ذكره في التخصيص بالسياق، ومن ذلك:

قوله أ في المعبودات من دون الله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴿٩٨﴾ لَوْ كَانَ هَٰٓؤُلَآءِ ءَالِهَةً مَّا وَرَدُوهَا ۖ وَكُلٌّ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [الأنبياء:٩٨، ٩٩]، فهذا نص عام في كلّ المعبودات من دون الله أ ، وهو شاملٌ بعمومه لما عبد من الأنبياء والملائكة والصالحين، لكن هذا العموم خص منه عيسى بن مريم بمخصصٍ مقارن مستقل؛ وهو قوله أ : ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء:١٠١]؛ فإنه شاملٌ بعمومه لعيسى بن مريم × [4]، وهذا من التخصيص بالمقارن المستقل كما هو واضح، وهو من العام الذي أريد به الخصوص على مذهب الجمهور.

٢-وعرفه أكثر الشافعية، والحنابلة، وبعض الحنفية بأنه: قصر العام على بعض أفراده[5].

٣-وعرفه أبو الحسين البصري[6]، فقال: «هو إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه»[7].

---

(١) هو أبو السعود محمد بن محيي الدين محمد بن مصطفى، الأسكليبي العمادي التركي، قال إسماعيل باشا: «ثم تحقق أن اسمه أحمد»، مفسر، أصولي، فقيه حنفي، شاعر، عارف باللغات: العربية والفارسية والتركية، ولد قرب القسطنطينية عام (٨٩٨هـ)، وكان قاضياً ومفتياً، وشيخاً للإسلام، توفي بالقسطنطينية عام (٩٨٢هـ). انظر: طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص٣٩٨، ر٥٤٠، الكواكب السائرة: ٣١/٣، ر١٢٢٩، البدر الطالع: ٢٦١/١، هدية العارفين: ٢٥٣/٢، الأعلام: ٥٩/٧.

(٢) إرشاد العقل السليم: ٢٠٠/١.

(٣) التوضيح: ٤٣/٢.

(٤) انظر: البرهان في علوم القرآن: ١٨٦/٢. وانظر: مفاتيح الغيب: ١٨٩/٢٧- ١٩٢، الجامع لأحكام القرآن: للقرطبي: ١٠٣/١٦، ١٠٤، التسهيل لعلوم التنزيل: لابن جزي: ٣١٦/٢، ٣١٧، التحرير والتنوير: ٢٣٧/٢٥، ٢٣٨.

(٥) انظر: التوضيح: ٧٤/١، رفع الحاجب: ٢٢٧/١، التقرير والتحبير: ٣٠٥/١، شرح الكوكب المنير: ٢٦٧/١.

(٦) هو أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب المعتزلي البصري المولد، من علماء الكلام والأصول، كان قليل البضاعة في الحديث، توفي ببغداد سنة (٤٣٦هـ). انظر: تاريخ بغداد: ١٦٨/٤، ١٦٩، ر١٣٦٠، وفيات الأعيان: ٢٧١/٤، ر٦٠٩، سير أعلام النبلاء: ٥٨٧/١٧، ٥٨٨، ر٣٩٣، الوافي بالوفيات: ٩٢/٤، ٩٣، ر١٦٣٠، لسان الميزان: لابن حجر العسقلاني: ٣٧٠/٧، ر٧٢٠١.

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

ثانياً: أنواع المخصصات وتأثيرها في القطعيّة.

تنقسم مخصصات العام إلى قسمين:

مخصصات متصلةٌ: وهي ما لا يستقل بنفسه عن لفظ العام، بل يكون مرتبطاً به.

ومخصصات منفصلةٌ: وهي ما يستقل بنفسه عن لفظ العام، فلا يكون مرتبطاً به، سواءٌ كان كلاماً أو غيره(١).

وهذا المخصصات ليست محل اتفاقٍ في عدها كذلك، ولا تأثيرها، وفيما يأتي شرح موجز لها، مع بيان أثرها.

ولا بد قبل ذلك من التنويه بأن القائلين بأن دلالة العام على أفراده ظنيةٌ يقولون بظنية دلالته بعد ورود هذه المخصصات من باب أولى كما هو واضح، إلا فيما يتعلق بالتخصيص بالعقل، وإنما يظهر أثر هذه المخصصات عند القائلين بأن دلالة العام على كلّ فرد بخصوصه قطعيةٌ.

١- المخصصات المتصلة. وهي عند الجمهور: الاستثناء المتصل، والشرط، والغاية، والصفة، وزاد بعضهم بدل البعض من كل(٢).

الأول: الاستثناء المتصل: كقوله ـ : إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ [الحجر: ٤٢]، وقوله: وَلَا تُجَـٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ [العنكبوت: ٤٦]، وقوله: مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ [يونس:٣](٣).

الثّاني: الشرط: كقوله: كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ [البقرة: ١٨٠]، وقوله في كفارة الظهار: فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۖ فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا [المجادلة: ٤]، وقوله ـ : وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ [النساء:١٠١](٤).

الثّالث: الصفة: كلفظ "مؤمنة" من قوله: وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ [النساء: ٩٢]، ولفظ "متتابعين"، من قوله: فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا [المجادلة: ٤]، وقوله ـ : فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ

---

(١) انظر: التوضيح: ٧٤/١، الإبهاج: ١٥١/٢، التقرير والتحبير: ٣٠٤/١، التحبير شرح التحرير: ٢٦٣٨/٦، شرح الكوكب المنير: تعريف المنفصلة: ٢٧٧/٣، تعريف المتصلة: ٢٨١/٣، أصول التفسير وقواعده: ص٣٨٤.

(٢) انظر: قواطع الأدلّة: ٢١٠/١، الإحكام: للآمدي: ٣٥٠/٢، الإبهاج: ١٥١/٢، البحر المحيط في الأصول: ٢٧٣/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٥٢٩/٦، ٢٥٣٠. وانظر: علوم القرآن: للقطان: ص٢١٧.

(٣) انظر: اللمع: ص٩٥، قواطع الأدلّة: ٢١٠/١، المستصفى: ٣٧٧/٢، المحصول: للرازي: ٢٥/٣- ٥٧، الإحكام: للآمدي: ٣٥٠/٢، العقد المنظوم في الخصوص والعموم: للقرافي: ١٧٧/٢- ٢٥٦، البحر المحيط في الأصول: ٢٧٥/٣، شرح الكوكب المنير: ٢٨١/٣. وانظر: الإتقان: ٤٤/٣، علوم القرآن: للقطان: ص٢١٧، ٢١٨، أصول التفسير وقواعده: ص٣٨٥.

(٤) انظر: اللمع: ص٩٩، قواطع الأدلّة: ٢٢٢/١، المستصفى: ٣٩٥/٢، المحصول: للرازي: ٥٧/٣- ٦٣، الإحكام: للآمدي: ٣٧٩/٢، العقد المنظوم: ٢٥٧/٢- ٢٧٦، رفع الحاجب: ٢٩٤/٣، البحر المحيط في الأصول: ٣٢٧/٣، شرح الكوكب المنير: ٣٤٠/٣. وانظر: الإتقان: ٤٤/٣، علوم القرآن: للقطان: ص٢١٨، أصول التفسير وقواعده: ص٣٨٥.

﴿٤﴾ ٱلَّذِينَ هُمۡ عَن صَلَاتِهِمۡ سَاهُونَ [الماعون: ٤، ٥][1].

الرابع: الغاية: كقوله ـ : وَلَا تَنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤۡمِنَّ [البقرة: ٢٢١]، وقوله: وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمۡلٖ فَأَنفِقُواْ عَلَيۡهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّ [الطلاق: ٦]، وقوله: فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِ [المائدة:٦][2].

الخامس: بدل البعض من كل: كقوله ـ : وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗا [آل عمران: ٩٧]، ولفظ "نصفه" من قوله: قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا ﴿٢﴾ نِّصۡفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصۡ مِنۡهُ قَلِيلًا [المزمل:٢، ٣]، ولفظ "كثير" من قوله: ثُمَّ عَمُواْ وَصَمُّواْ كَثِيرٞ مِّنۡهُمۡ [المائدة:٧١][3].

ويؤخذ على هذا: أن المثالين الأخيرين لا يفيدان العموم أصلاً؛ إذ ليس لفظ "قليلا"، ولا الواو في "عموا"من ألفاظ العام، وأما الأول فيصلح مثالاً؛ لأنّ لفظ "الناس"عام.

هكذا ذكر القائلون بظنية دلالة العام هذه المخصصات، ولكن الحنفية لم يوافقوهم في ذلك؛ حيث اشترطوا في المخصص أن يكون مستقلاً بصيغته عن صيغة العام، فإن كان غير مستقل -كهذه المخصصات عند الجمهور- فلا يكون تخصيصاً، قال صدر الشريعة: «قصر العام على بعض ما تناوله لا يخلو من أن يكون بغير مستقل: وهو الاستثناء والشرط والصفة والغاية، أو بمستقل: وهو التخصيص»[4]، وقال التفتازاني: «وأما عند الحنفية، ففيه تفصيل: وهو أنه إما أن يكون بغير مستقل، أو بمستقل: والأول: ليس بتخصيص، بل إن كان بإلا وأخواتها فالاستثناء، وإلا فإن كان بإن وما يؤدي مؤداها فشرطٌ، وإلا فإن كان بإلى وما يفيد معناها فغايةٌ، وإلا فصفةٌ»[5].

وعليه، فدلالة العام على أفراده الباقية بعد الاستثناء دلالةٌ قطعيةٌ عندهم إذا كان المستثنى معلوماً؛ لانتفاء الشبهة في دلالة العام؛ فإنها إنما تتأتى من جهالة المُخرج، أو احتمال القيد للتعليل، وكلاهما منتف هنا، وأما إن كان المخرج مجهولاً، فإنه يجعل دلالة العام ظنيةً؛ لأنه يورث العام شبهةً في دلالته على أفراده، والصفة والغاية والشرط كالاستثناء في ذلك، ففي التلويح: «العام المقصور على البعض لا يخلو من أن يكون مقصورا على البعض بغير مستقل أو بمستقل: فعلى الأول: إن كان المخصص المخرج معلوماً فهو حجةٌ بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض؛ لعدم مورث الشبهة... وإن كان مجهولاً:

---

(١) انظر: قواطع الأدلّة: ٢٢٥/١، المحصول: للرازي: ٦٩/٣، الإحكام: للآمدي: ٣٨٣/٣، العقد المنظوم: ٢٨٧/٢، رفع الحاجب: ٢٩٧/٣، البحر المحيط في الأصول: ٣٤١/٣، شرح الكوكب المنير: ٣٤٧/٣. وانظر: الإتقان: ٤٤/٣، علوم القرآن: للقطان: ص٢١٨، أصول التفسير وقواعده: ص٣٨٥.

(٢) انظر: اللمع: ص٩٩، قواطع الأدلّة: ٢٢٤/١، المحصول: للرازي: ٦٥/٣- ٧٧، الإحكام: للآمدي: ٣٨٣/٢، رفع الحاجب: ٢٩٧/٣، البحر المحيط في الأصول: ٣٤٤/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٦٨/٦، شرح الكوكب المنير: ٣٤٩/٣. وانظر: الإتقان: ٤٤/٣، علوم القرآن: للقطان: ص٢١٨.

(٣) انظر: التحبير شرح التحرير: ٢٥٣٠/٦. وانظر: الإتقان: ٤٤/٣، علوم القرآن: للقطان: ص٢١٨.

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

(٥) التلويح: ٧٤/١.

كما إذا قال: عبيده أحرار إلا بعضاً، أورث ذلك جهالةً في الباقي فلم تصلح حجةً إلى أن يتبين المراد»[1].

٢- المخصصات المنفصلة.

اتفق القائلون بالقطعية والقائلون بالظنية في دلالة العام على أفراده على أن جواز قصر العام على بعض أفراده بدليلٍ مستقل يعد تخصيصاً، وشرط القطعيون أن يكون مقارناً، وعدوا من أهم الأدلّة المستقلة: النص، والحس، والعقل.

قال الزركشي: «التخصيص بالأدلّة المنفصلة... وقد ذكروها ثلاثة: الحس، والعقل، والدليل السمعي»[2]، ومنها الإجماع والقياس[3]، وقال التفتازاني: «وأما عند الحنفية، ففيه تفصيلٌ: وهو أنه إما أن يكون بغير مستقل، أو بمستقل، والأول ليس بتخصيصٍ... والثّاني هو التخصيص، سواءٌ كان بدلالة اللفظ أو العقل أو الحس أو العادة»[4].

وواضح أن القائلين بظنية دلالة العام على أفراده يقولون بظنيتها بعد ورود هذه المخصصات عليه من باب أولى، وكذلك يرى القائلون بالقطعية أن هذه الأدلّة قد تؤثر في دلالة العام فتجعلها ظنيةً بعد أن كانت قطعيةً.

ولكن الأمر ليس على إطلاقه، فهو يحتاج لشيء من التفصيل والتحقيق في تسمية هذه الثلاث مخصصات، وفي تأثيرها على قطعية العام حتى عند القائلين بالظنية، وخاصة قرينة العقل.

الأول: الدليل السمعي [النص من الكتاب والسنة]:

اتفق العلماء على تخصيص عام القرآن بقطعي الدلالة من القرآن والسنة المتواترة، واختلفوا في التخصيص بالظني بناء على اختلافهم في قطعية العام: فالقائلون بظنية دلالته يرون جواز تخصيصه بالدليل الظني، والقائلون بالقطعية يشترطون أن يكون الدليل المخصص قطعياً كذلك.

ونمثل هنا بما اتفقوا عليه وهو تخصيص الكتاب بالكتاب، فالذي يعنينا في هذا المقام أنّ نبين أن القائلين بالقطعية يرون أنّ العام إذا خصص، فإنه يصير ظني الدلالة على ما بقي من أفراده بعد التخصيص؛ وعليه فيكون العام الذي خص منه البعض بدليلٍ سمعي ظني الدلالة على أفراده باتفاق العلماء، حتى عند الحنفية، قال التفتازاني: «وإن كان المخصص هو الكلام، فالعام فيه اختلاف، فعند الكرخي[5]لا يبقى حجةً أصلاً، وعند البعض إن كان المخصوص معلوماً قطعي في الباقي، وإن كان مجهولاً يسقط المخصص، ويبقى العام على ما كان، والمختار أن

---

(١) السابق: ٧٩/١، وفي التنقيح: ٧٢/١، ٧٣: «ولم يفرقوا بين كونه بالكلام أو غيره، لكن يجب هناك فرق، وهو أن المخصوص بالعقل ينبغي أن يكون قطعيا؛ لأنه في حكم الاستثناء، لكنه حذف الاستثناء معتمداً على العقل على أنه مفروغٌ عنه».

(٢) البحر المحيط في الأصول: ٣٥٥/٣.

(٣) انظر: الإتقان: ٤٥/٣، مقدمة في أصول الفقه: لابن القصار: ص٢٤٩.

(٤) التلويح: ٧٤/١.

(٥) هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي، نسبة إلى كرخ جدان، حيث ولد بها عام (٢٦٠ هـ)، انتهت إليه رئاسة الحنفية في العراق، وكان من أهل التخريج، كثير العلم والرواية، توفي ببغداد سنة (٣٤٠ هـ). انظر: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: لابن الجوزي: ٨٥/١٤، ر٢٥٢٩، سير أعلام النبلاء: ٤٢٦/١٥، ٤٢٧، ر٢٣٨، الجواهر المضية: ٤٩٣/٢، ٤٩٤، ر٨٩٤، توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم: للقيسي: ٣١٢/٧، ٣١٣، تاج التراجم: ص٢٠٠، ٢٠١، ر١٥٥.

العام بعد التخصيص دليلٌ تمكن فيه الشبهة معلوماً كان المخصص أو مجهولاً»[1]، وبين معنى "تمكن فيه الشبهة"، فقال: « أي: العام الذي خص منه البعض دليلٌ فيه شبهةٌ، حتى لا يكون موجباً قطعاً ويقيناً»[2].

ولكن هل يقع التخصيص بكلّ دليلٍ سمعي؟ اتفق الجميع على تخصيص العام بالدليل السمعي المقارن له في الذكر، واختلفوا في المتراخي:

فالجمهور-ومنهم علماء علوم القرآن-يرون جواز تخصيص العام بالدليل السمعي المستقلّ، سواءٌ كان مقارناً للعام أو متراخياً عنه، قال الزركشي: «ثم التخصيص يجيء تارةً في آخر الآية... وتارةً في أولها... وقد يأخذ التخصيص من آية أخرى»[3].

وبناء عليه فقد ذهبوا إلى أن قوله ـ : وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ [البقرة: ٢٢٨]، قد خص عمومه باليائسات، والصغيرات، والحوامل في قوله ـ : وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ [الطلاق: ٤]، وخص أيضاً عمومه الدال على المدخول بها وغيرها بقوله ـ في غير المدخول بها: يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا [الأحزاب: ٤٩].

وكذلك قوله ـ : وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا [البقرة: ٢٣٤]، قد خص عمومه بقوله ـ : وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ [الطلاق:٤].

وقوله ـ : يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ [البقرة: ٢٥٤]، فيه لفظ "الخلة"عام، خص بقوله ـ : ٱلْأَخِلَّآءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلْمُتَّقِينَ [الزخرف:٦٧].

مع أن الآيات المخصصة متراخيةٌ عن الآيات العامة التي دخلها التخصيص في كلّ ما تقدم[4].

وأما الحنفية، فيشترطون في الدليل المنفصل المخصص للعام أن يكون مقارناً له قد ذكر عقبه، وأما إذا كان متراخياً عنه فيكون نسخاً جزئياً للعام في القدر الذي دل الدليل على تخصيصه، قال صدر الشريعة: «وإن كان المخصص هو الكلام: فإن كان متراخياً لا نسلم أنه مخصص، بل هو ناسخ»[5]، وقال ابن أمير الحاج عن التخصيص: «بيان أنه؛ أي العام أريد بعضه بمستقل مقارن... وبمقارن؛ أي موصول بالعام؛ أي مذكور عقبه... فإن تراخى البيان المذكور عنه، فناسخ»[6].

---

(١) التلويح: ٧٩/١.

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

(٣) البرهان في علوم القرآن: ٢٢١/٢.

(٤) انظر: اللمع: ص٨١، ٨٢، المحصول: للرازي: ٧٧/٣، الإحكام: للآمدي: ٣٨٩/٢، البحر المحيط في الأصول: ٣٦١/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٦٥١/٦. وانظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٢١/٢.

(٥) التوضيح: ٦٩/١.

(٦) التقرير والتحبير: ٣٠٤/١.

وعليه، فما تقدم من الأمثلة يعد عندهم نسخاً جزئياً لا تخصيصاً، ولذلك فقد عدوا التخصيص نادراً في القرآن.

ويترتب على ذلك أن النسخ الجزئي لا يؤثر في القطعية كالتخصيص، بل يبقى العام قطعي الدلالة على أفراده الباقية بعد النسخ الجزئي، ففي التوضيح: «وإن كان العام متأخراً ينسخ الخاص عندنا، وإن كان الخاص متأخراً: فإن كان موصولاً يخصه، فإن كان متراخياً ينسخه في ذلك القدر عندنا؛ أي في القدر الذي تناوله العام والخاص، ولا يكون الخاص ناسخاً للعام بالكلية، بل في ذلك القدر فقط، حتى لا يكون العام عاماً مخصصاً، بل يكون قطعيا في الباقي، لا كالعام الذي خص منه البعض»[(١)].

الثّاني: العقل.

قال الآمدي: «مذهب الجمهور من العلماء جواز تخصيص العموم بقرينة العقل، خلافاً لطائفة شاذّة من المتكلمين»[(٢)]، وقد عده الحنفية كذلك من المخصصات للعموم، فقال صدر الشريعة: «وهو؛ أي القصر بمستقل، التخصيص؛ وهو إما بالكلام أو غيره، وهو إما العقل»[(٣)].

ومثلوا له بقوله ـ : ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢]، فقوله: "كل شيء"عام، لكنه مخصوص بذاته؛ فإن العقل يقطع بأنه ليس خالقاً لها؛ لاستحالة الدور، واستحالة خلق القديم واجب الوجود[(٤)]. وكذلك قوله ـ : ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ [البقرة:٢٠]، فإن العقل يقضي بتخصيصه بالمستحيلات العقلية: كخلق شريك له[(٥)].

قال الطوفي: «قوله ـ : ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾ [البقرة:٢٩]، هذا عام لم يخص بشيءٍ أصلاً؛ لتعلق علمه ـ بالمواد الثلاث: مادة الواجب والممكن والممتنع، بخلاف قوله ـ : ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ [البقرة:٢٠]؛فإنه عام مخصوص بالمحالات والواجبات التي لا تدخل تحت المقدور به: كالجمع بين الضدين، وكخلق ذاته وصفاته، وأشباه ذلك»[(٦)].

ونوقش بأنه باقٍ على عمومه؛ فإن المستحيل لذاته معدوم فلا يسمى شيئاً عند أهل السنة، والمعتزلة، خلافاً للنحويين[(٧)]، وقد غلط الزمخشري[(٨)] عندما نسب إلى المعتزلة أنه يسمى كذلك.

---

(١) التنقيح: ٧٤/١.

(٢) الإحكام: للآمدي: ٣٨٤/٢، وانظر: مقدمة ابن القصار: ص٢٤٨، ٢٤٩، اللمع: ص٨١، قواطع الأدلّة: ٨٣/١، المحصول: للرازي: ٧٣/٣، رفع الحاجب: ٣٠١/٣، البحر المحيط في الأصول: ٣٥٥/٣، وجميع المواضع الآتية التي 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 المحيط في الأصول: ٣٥٥/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٦٤٠/٦، شرح الكوكب المنير: ٢٧٩/٣.

(٥) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٤/٢.

(٦) التحبير شرح التحرير: ٢٣٨٢/٥.

(٧) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٣٥٨/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٣٨٣/٥.

(٨) هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد المعتزلي الزمخشري، نسبة إلى زمخشر من قرى خوارزم، حيث ولد بها سنة (٤٦٧هـ)، عالم بأصول الدين، والتفسير، واللغة، والأدب، توفي سنة (٥٣٨ هـ). انظر: وفيات الأعيان: ١٦٨/٥-١٧٣، ر٧١١، سير أعلام النبلاء: ١٥١/٢٠- ١٥٦، ر٩١، =

وكذلك تخصيص العقل عموم "الناس"من قوله ـ : وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا [آل عمران: ٩٧]، بالصبيان والمجانين؛ فإنهم غير مكلفين عقلاً؛ لاستحالة تكليف من لا يفهم الخطاب، ومثله كل خطابٍ بتكليف[١].

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

١-إن التخصيص جائز بخبر الآحاد، وهو لا يوجب العلم اليقيني، فينبغي أن يجوز التخصيص بالعقل من باب أولى؛ لأنه يوجبه[٢].

٢-إنا نجزم بأنه لا يمكن اعتقاد الاستغراق في مثل قوله ـ : ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ [الزمر: ٦٢]، وأمثالها مما تقدم، وإذا لم يمكن ثبت الخصوص[٣].

ويمكن أن يناقش بأننا لا نسلم دخول ما تدعون تخصيصه أصلاً، فيكون اللفظ مستغرقاً لما استعمله فيه المتكلّم.

وقد ذهبت طائفةٌ من العلماء ومنهم الإمام الشافعي[٤]، والشاطبي[٥]إلى أن هذا لا يسمى تخصيصاً، ففي التحبير: «منع كثير من العلماء أن ما خرج من الأفراد بالعقل من باب التخصيص»[٦]، واحتجوا بما يأتي:

١-إن الألفاظ تدلّ على المعاني التي قصدها المتكلّم، ونحن نجزم بأن المتكلّم لم يرد الدلالة على ذاته في قوله ـ : ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ [الزمر:٦٢]، ولا على المستحيلات العقلية في قوله ـ : إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ [البقرة:٢٠]، ولا على غير المكلفين في خطابات التكليف، وإن كان الألفاظ بذاتها موضوعة للدلالة على ذلك؛ لأنه لا يتصور أن يقصد بألفاظه ما يخالف العقل القطعي، وإذا كان كذلك فلا تدل ألفاظه عليه، وعليه فلا يتصور فيها تخصيص؛ لأن التخصيص إخراج لما تناوله اللفظ، واللفظ لم يتناوله أصلاً حسب قصد المتكلم[٧].

وأجيب: بأنه إخراج لما دل عليه اللفظ بحسب الوضع، وإن لم يشمله حسب إرادة المتكلم، ولا منافاة بينهما[٨].

٢-إن التخصيص نوع من البيان، والمخصص مبين، ووجود المبين يجب أن يكون بعد المبين؛ لأن البيان يأتي

=

المستفاد: ص٢٢٨، ٢٢٩، ر١٧٣، الجواهر المضية: ٤٤٧/٣، ٤٤٨، ر١٦٢٨، طبقات المفسرين: للسيوطي: ص١٢٠، ر١٢٧.

(١) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٥/٢، التوضيح: ٧٦/١، رفع الحاجب: ٣٠١/٣، البحر المحيط في الأصول: ٣٥٥/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٦٤٠/٦، شرح الكوكب المنير: ٢٨٠/٣.

(٢) انظر: قواطع الأدلّة: ٨٣/١.

(٣) انظر: قواطع الأدلة: ٨٣/١.

(٤) انظر: الرسالة: للشافعي: ص٥٣، ٥٤.

(٥) انظر: الاعتصام: للشاطبي: ٣٥٩/٣.

(٦) التحبير شرح التحرير: ٢٦٤٠/٦، وانظر: الإبهاج: ١٣٦/٢، وجميع المواضع التي وردت فيها أدلة هذه الطائفة.

(٧) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٥/٢، الإبهاج: ١٣٥/٢، البحر المحيط في الأصول: ٣٥٦/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٦٤٠/٦، ٢٣٨٤/٥، شرح الكوكب المنير: ٢٨٠/٣.

(٨) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٦/٢.

بعد إشكال علق بالمبين، وذلك يقتضي أن يكون دليل العقل متأخراً على اللفظ المبين، ولما كان سابقاً عليه دل على أن العقل لا يكون مخصصاً[١].

وأجيب عنه: بأن العقل متقدم على اللفظ بذاته، لكنه متأخر عنه بوصفه، فإنما يوصف بأنه مبين بعد وجود الخطاب[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 الناسخ مبين لمدة الحكم المقصودة في نظر الشارع، ولا سبيل لمعرفة ذلك بالعقل، وإنما سبيله النقل، بخلاف التخصيص، فإنه ممكن عقلاً؛ كالحكم باستحالة كون ذات الرب مخلوقةً، فلا تدخل في قوله ـ : ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر:٦٢][٤].

وهؤلاء يجعلون هذا من باب العام الذي لا خاص فيه، ففي الإبهاج: «وبه يظهر أن العام المراد به العموم قسمان: أحدهما الحقيقي: كقوله ـ : ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾ [البقرة:٢٩]، وقوله ـ : ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر:٦٢]، على ما قاله الشافعي»[٥]. ومنهم من يسميه عاماً أريد به الخصوص[٦].

وعلى أي حالٍ فالخلاف بين الفريقين لفظي، كما ذهب إلى ذلك كثير من العلماء؛ فإنهم أجمعوا على عدم إرادة ما يأباه العقل القطعي من اللفظ العام، قال الرازي: «والأشبه عندي أنه لا خلاف في المعنى بل في اللفظ»[٧]، وفي البحر المحيط: «النزاع لفظي؛ إذ مقتضى العقل ثابت دون اللفظ إجماعاً، لكن الخلاف في تسميته تخصيصاً»[٨].

بعد هذا كله: هل يؤثر التّخصيص بالعقل على قطعيّة دلالة العام على أفراده؟

أما الجمهور: فإنهم قائلون بالظنية مطلقاً سواءٌ خص العام أو لم يخص، غير أنهم أقروا بالقطع في بعض المواضع مما سبق، وإن سماها بعضهم عاماً لا خاص فيه: كالشافعي، والشاطبي، وقد يسميها آخرون عاماً أريد به الخصوص، أو عاما مخصوصاً، ومع ذلك فإنهم يقرون بالقطع فيها.

وأما الحنفية القائلون بالقطعية: فيرون أن العام الذي خصصه العقل يبقى قطعي الدلالة على ما بقي من أفراده، وقد تفرد صدر الشريعة بالتنبيه على ذلك، فقال: «لكن يجب هناك فرق: وهو أن المخصوص بالعقل ينبغي أن يكون قطعياً؛ لأنه في حكم الاستثناء، لكنه حذف الاستثناء معتمداً على العقل على أنه مفروغٌ عنه، حتى لا

---

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

(٢) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٦/٢، ٣٨٧.

(٣) انظر: السابق: ٣٨٦/٢.

(٤) انظر: السابق: ٣٨٧/٢.

(٥) الإبهاج: ١٣٥/٢، وانظر: الاعتصام: ٣٥٩/٣.

(٦) انظر: التحبير شرح التحرير: ٢٣٨٣/٥.

(٧) المحصول: للرازي: ٧٣/٣.

(٨) البحر المحيط في الأصول: ٣٥٧/٣، وعزاه إلى القاضي الباقلاني، وإمام الحرمين، وابن دقيق العيد، والغزالي، وإلكيا الطبري وغيرهم، وانظر: التحبير شرح التحرير: ٢٦٤١/٦، وعزاه إلى السابقين، وزاد: «ووافقهم القرافي، والتاج السبكي، وغيرهم، وهو الذي صححناه في المتن».

نقول: إن قوله ـ : يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ [المائدة:٦]، ونظائره دليلٌ فيه شبهةٌ، وهذا فرق تفردت بذكره، وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم أن خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليلٌ فيه شبهة: كالخطابات الواردة بالفرائض؛ فإنه يكفر جاحدها إجماعاً مع كونها مخصوصةً عقلاً، فإن التخصيص بالعقل لا يورث شبهةً؛ فإن كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص، وما لا فلا»[(١)].

الثّالث: الحس: [المشاهدة].

يجوز تخصيص العام بالمشاهدة والحس[(٢)]، وقد مثلوا له بما يأتي:

١-قوله ـ : وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ [النمل:٢٣]، فقد دلت المشاهدة على أشياء كثيرة لم تؤتها بلقيس، ومنها السماء، والعرش، وما كان عند سليمان × [(٣)]. وبعضهم جعل هذا مما خص بالعقل؛ فإن العقل يقضي أنها لم تؤت من جميع الأشياء، ومثله قوله ـ : وَءَاتَيۡنَٰهُ مِن كُلِّ شَيۡءٖ سَبَبٗا [الكهف: ٨٤][(٤)].

٢-قوله ـ : تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءِۭ بِأَمۡرِ رَبِّهَا [الأحقاف: ٢٥]، فإن المشاهدة تدل على أن هناك أشياء كثيرة لم تدمرها تلك الريح: كالسماوات، والأرض، والجبال، وغيرها[(٥)].

٣-ونحوه قوله ـ : مَا تَذَرُ مِن شَيۡءٍ أَتَتۡ عَلَيۡهِ إِلَّا جَعَلَتۡهُ كَٱلرَّمِيمِ [الذاريات: ٤٢]، فيقال فيها ما قيل في سابقها: فالسماء والشمس لم تجعل كالرميم[(٦)].

٤-قوله ـ : أَوَلَمۡ نُمَكِّن لَّهُمۡ حَرَمًا ءَامِنٗا يُجۡبَىٰٓ إِلَيۡهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَيۡءٖ [القصص: ٥٧]، فإن هناك أشياء لم تجلب إلى الحرم من أقصى المشرق والمغرب[(٧)].

وبعضهم يسمي هذا العام الذي أريد به الخصوص، فقد قال الزركشي بعد المثال الأول والثّاني والرابع: «وفي عد هذا نظر؛ لأنه من العام الذي أريد به الخصوص، وهو خصوص ما أوتيته هذه، ودمرته الريح، لا من العام المخصوص»[(٨)].

ولم يذكر العلماء خلافاً في جواز التخصيص بالحس، ولكن يرد فيه الخلاف الواقع في التخصيص بالعقل؛ فإن

---

(١) التوضيح: ٧٧/١، وانظر: التلويح: ٧٩/١.

(٢) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٨/٢، التوضيح: ٧٦/١، التحبير شرح التحرير: ٢٦٣٨/٦، شرح الكوكب المنير: ٢٧٨/٣.

(٣) انظر: المحصول: للرازي: ٧٥/٣، التوضيح: ٧٦/١، البحر المحيط في الأصول: ٣٦٠/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٦٣٨/٦، شرح الكوكب المنير: ٢٧٨/٣.

(٤) انظر: قواطع الأدلّة: ٨٣/١.

(٥) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٨/٢، البحر المحيط في الأصول: ٣٦٠/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٦٣٨/٦، شرح الكوكب المنير: ٢٧٨/٣.

(٦) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٨/٢، التحبير شرح التحرير: ٢٦٣٨/٦، ٢٦٣٩، شرح الكوكب المنير: ٢٧٨/٣.

(٧) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٣٦٠/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٦٣٨/٦، شرح الكوكب المنير: ٢٧٨/٣.

(٨) البحر المحيط في الأصول: ٣٦٠/٣، وانظر: شرح الكوكب المنير: ٢٧٨/٣، ٢٧٩.

الواقع الذي يحكم عليه الحس موجود قبل النص كذلك، ولذلك قال الزركشي: «ولم يحكوا هنا الخلاف السابق في التخصيص بالعقل، وينبغي طرده»[1].

ولا ريب أن الجمهور القائلين بظنية دلالة العام على كلّ فرد بخصوصه، يقولون بظنية دلالة العام الذي خصصه الحس، وأما الحنفية فالظّاهر أنهم يقولون بأنه يبقى قطعياً فيما بقي، إن كان المخصص بالحس معلوماً بيقينٍ؛ لعدم الشبهة، وإلا فإنّ العام يصير ظني الدلالة، ففي التلويح: «وإن كان المخصص غير العقل والكلام، فلم يتعرض له المصنف[2]، والظّاهر أنه لا يبقى قطعياً؛ لاختلاف العادات، وخفاء الزيادة والنقصان، وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الأشياء، اللهم إلا أن يعلم القدر المخصوص قطعاً»[3].

ولعل التفتازاني خرج ذلك على ما ذهبوا إليه في التخصيص بالعقل، وواضح أن الأمثلة التي تقدم ذكرها مما يتعذر فيه تحديد الخارج بالحس بيقينٍ، فتكون دلالة العام فيها على الأفراد الباقية ظنيةً عندهم، والله ـ أعلم.

المطلب الرّابع: مناقشة الأدلّة، والتّرجيح بين الأقوال.

أوّلاً: نقد أدلة القائلين بالظنّيّة.

إن عمدة استدلالهم أنّ الاستقراء دل على شيوع التخصيص في العمومات، وبالغوا، فقالوا: ما من عام إلا خصص، وفي هذا نظر يثبت أنه غير دقيقٍ: فقد ذكر القائلون بالظنية أنفسهم أنّ من العام ما أريد به العموم قطعاً؛ وذكروا أن في القرآن عمومات باقيةً على عمومها، وادعى بعضهم قلتها.

قال السيوطي: «العام على ثلاثة أقسام: الأول الباقي على عمومه، قال القاضي جلال الدين البلقيني[4]: ومثاله عزيز؛ إذ ما من عام، إلا ويتخيل فيه التخصيص»[5].

ورأى بعضهم انحصارها في أربعٍ[6]:

الأول: قوله ـ : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء:٢٣].

الثّاني: قوله ـ : ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، وقوله: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [العنكبوت:٥٧].

---

(١) البحر المحيط في الأصول: ٣٦٠/٣، وانظر: شرح الكوكب المنير: ٢٧٩/٣.

(٢) يقصد صدر الشريعة صاحب الأصل "التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه"الذي يشرحه التفتازاني.

(٣) التلويح: ٧٩/١.

(٤) هو أبو الفضل عبد الرحمن بن عمر بن رسلان، جلال الدين الكناني، العسقلاني، ثم البلقيني المصري، مفسر، محدثٌ، نحوي، فقيه شافعي، أصولي، واعظٌ، أديبلإ، مفتي مصر وقاضيها، ولد عام (٧٦٣هـ)، وتوفي بالقاهرة عام (٨٢٤هـ). انظر: طبقات الشافعية: ٨٧/٤، ر٧٦٨، رفع الإصر: ص٢٢٦، الضوء اللامع: ١٠٦/٤، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص٣٢٢، ر٤١٣، فهرس الفهارس: ٧٣١/٢، ر٣٨٩.

(٥) الإتقان: ٤٢/٣، وانظر: التحبير في علم التفسير: للسيوطي: ص٣١٠، أصول التفسير وقواعده: ص٣٨٦، علوم القرآن: للقطان: ص٢١٥.

(٦) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٤٦/٢، البحر المحيط في الأصول: ٢٤٨/٣، شرح الكوكب المنير: ١٨٦/٣، ١٨٧، إرشاد الفحول: ٦٣٣/٢.

الثّالث: قوله ـ : وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ [التغابن:١١].

الرابع: قوله ـ : وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ [الحشر:٦].

ويؤخذ على هذا الأمور الآتية:

١-إن الأول يقاس عليه نصوص كثيرةٌ تبقى على عمومها:

كغير الأمهات في تمام هذه الآية: حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُمۡ وَعَمَّٰتُكُمۡ وَخَٰلَٰتُكُمۡ .. [النساء: ٢٣]، وقوله وَمَا كَانَ لَكُمۡ أَن تُؤۡذُواْ رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓاْ أَزۡوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦٓ أَبَدًا [الأحزاب:٥٣].

٢-والثّاني: ليس واحداً، وإنما هو نصان.

٢-والثّالث يقاس عليه نصوص كثيرة تتحدث عن شمول علم الله ـ : كقوله: وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٌ [البقرة: ٢٨٣]، وقوله ـ : إِنَّهُۥ يَعۡلَمُ ٱلۡجَهۡرَ مِنَ ٱلۡقَوۡلِ وَيَعۡلَمُ مَا تَكۡتُمُونَ [الأنبياء:١١٠]، وقوله: يَعۡلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَيَعۡلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعۡلِنُونَۚ وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ [التغابن: ٤]، وقوله ـ : يَعۡلَمُ سِرَّكُمۡ وَجَهۡرَكُمۡ وَيَعۡلَمُ مَا تَكۡسِبُونَ [الأنعام: ٣]، وغير ذلك كثير.

٤-والرابع هو من العام الذي دخله التخصيص، أو العام المخصوص الذي تقدم الخلاف فيه.

٥-ثمّ إنهم زادوا على هذه الأربعة في مواضع متفرقة:

فقد ذكر الشافعي منها قوله ـ : أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِٱلۡحَقِّ [إبراهيم:١٩][(١)]، وقوله ـ : وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا وَيَعۡلَمُ مُسۡتَقَرَّهَا وَمُسۡتَوۡدَعَهَا [النحل:٦][(٢)]، وقال عنهما: «فهذا عام لا خاص فيه، فكل شيءٍ من سماءٍ وأرضٍ وذي روحٍ وشجرٍ وغير ذلك، فالله ـ خلقه، وكل دابة فعلى الله ـ رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها»[(٣)].

وذكر غيره قوله ـ : يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ [النساء:١][(٤)].

وقس على الأول كل نص يتحدث عن خلق المخلوقات؛ فإنهم أوردوا على قوله ـ : ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ [الزمر: ٦٢]، أن العقل خصه بذاته العلية، فلا يكون خالقاً لها، فكيف يخصون العمومات التي ذكرت فيها المخلوقات كهذا النص؟ وكقوله ـ : ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ [السجدة: ٤]، وقوله ـ : يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ [الحجرات:١٣]، وكقوله: ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ

---

(١) انظر: الرسالة: ص٥٤.

(٢) انظر: الرسالة: ص٥٤، الاعتصام: ٣٥٩/٣. وذكره المرداوي، انظر: التحبير شرح التحرير: ٢٣٤٠/٥.

(٣) الرسالة: ص٥٤، وانظر: البحر المحيط في الأصول: ٢٤٨/٣، وذكره المرداوي، انظر: التحبير شرح التحرير: ٢٣٤٠/٥.

(٤) انظر: التحبير شرح التحرير: ٢٣٨٣/٥. وانظر: التحبير في علم التفسير: ص٣١٠.

وَٱلۡأَرۡضَ [الأنعام:١]، قال الشاطبي عنه: «فهذا عام لم يخرج عنه أحد من الناس»[1]، وقوله ـ : وَٱلۡأَنۡعَٰمَ خَلَقَهَاۚ لَكُمۡ فِيهَا دِفۡءٞ وَمَنَٰفِعُ وَمِنۡهَا تَأۡكُلُونَ [النحل:٥].

وقال المرداوي: «كالعمومات التي يقطع بعمومها ولا يدخلها تخصيص: كقوله ـ : وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ [البقرة: ٢٩]، وقوله ـ : لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ [البقرة:٢٨٤]، وقوله ـ : وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا [النحل: ٦]، ونحوه»[2]، فقوله ـ : لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ [البقرة: ٢٨٤]، يقاس عليه كل نص يثبت ملك الله ـ لعموم المخلوقات: كقوله ـ : وَلِلَّهِ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ [آل عمران: ١٨٩]، وغيره كثير، وواضح من كلمة: "ونحوه"أن ما يقطع بعمومه لا ينحصر فيما ذكر.

ومنها ما ذكره الزركشي: «خطاب العام المراد به العموم: كقوله ـ : إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ [الأنفال: ٧٥]، وقوله ـ : إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ ٱلنَّاسَ شَيۡـٔٗا [يونس: ٤٤]، وقوله ـ : وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدٗا [الكهف:٤٩]، وقوله ـ : ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ ثُمَّ رَزَقَكُمۡ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡ [الروم: ٤٠]، وقوله ـ : هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ مِن نُّطۡفَةٖ ثُمَّ مِنۡ عَلَقَةٖ [غافر: ٦٧]، وقوله ـ : ٱللَّهُ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ قَرَارٗا [غافر: ٦٤]، وهو كثير في القرآن»[3].

وعليه، فالعمومات التي نقطع بعمومها في القرآن الكريم كثيرةٌ، وخاصة ما يتعلق منها بشمول صفات الله ـ وملكه وألوهيته: كقوله ـ : قُلۡ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ١ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ٢ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ [الناس:١، ٣]، وقوله ـ : وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ [البقرة: ٢٦٥]، وقوله ـ : وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ [البقرة: ٢٧١]، وما تنفي عن الله ـ نقصاً: كقوله ـ : إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ ٱلنَّاسَ شَيۡـٔٗا [يونس: ٤٤]، وقوله ـ : وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدٗا [الكهف: ٤٩][4].

فنحن نجزم أن الله ـ لا يظلم كل فرد بخصوصه، وإلا فمن يقول بغير ذلك؟ ونجزم بعموم نفي الصاحبة والولد عنه في قوله ـ : وَأَنَّهُۥ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةٗ وَلَا وَلَدٗا [الجن: ٣]، مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٖ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنۡ إِلَٰهٍ [المؤمنون:٩١].

فلذلك جاء في التحبير: «وقال بعض أهل العلم: العام الباقي على عمومه قليلٌ جداً... وقد ولع الناس كثيراً بقولهم: إنّ كل عام في القرآن مخصوص، إلا قوله ـ : وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ [البقرة:٢٩]، وقوله ـ : وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا [النحل:٦]، وليس كما قالوا، وقد تدبرت ذلك، فوجدت في القرآن والسنة ما لا تحصى كثرةً من العمومات الباقية على عمومها، فتأمله تجده كذلك»[5]، ألا ترى أن المرداوي قال: «بعض أهل العلم»، ولم يبينهم؟

إذا علمنا ذلك كله، فكيف يصح أن يقال: إن المقطوع بعمومه في القرآن قليلٌ، وما من عام إلا وقد

---

(١) الاعتصام: ٣٦٠/٣.

(٢) التحبير شرح التحرير: ٢٣٤٠/٥.

(٣) البرهان في علوم القرآن: ٢١٧/٢، وانظر: الإتقان: ٤٢/٣.

(٤) انظر: الفصول في الأصول: للرازي الجصاص: ١٣٦/١.

(٥) التحبير شرح التحرير: ٢٣٨٣/٥، ٢٣٨٤، وعزاه إلى العسقلاني في "شرح الطوفي".

خصص؟ فلا عجب أن يقول الزركشي والسيوطي وغيرهما ما قالوا عن كثرتها.

ومثلهم الجصاص[1] حيث قال: «قد يرد اللفظ العام والمراد العموم كقوله ـ : ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٧٥]، وقوله ـ : ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ ٱلنَّاسَ شَيۡـٔٗا﴾ [يونس: ٤٤]، وقوله ـ : ﴿وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدٗا﴾ [الكهف: ٤٩]، وهو كثير في القرآن»[2].

وفي "التنبيه": «فمن العموم الذي لم يختلف فيه قوله ـ : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ [النساء: ١]، وقوله ـ : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞ﴾ [فاطر:٥]... ونحو ذلك كثير»[3]، وكلا النصين نص على كثرة النصوص الباقية على عمومها.

ثم إنّ نفي تأثير مطلق احتمال التخصيص على قطعية النصوص التي ذكروا أنها باقية على عمومها، مع القول بتأثيره في قطعية دلالة ما عداها تحكم لا يجوز: فإما أن نقول: إنه يؤثر في الجميع؛ وهذا باطلٌ؛ لمخالفته لإجماعهم على أن من القرآن ما يقطع ببقائه على عمومه، ومنه النصوص التي ذكروها، ولأنه يفضي إلى ألا يثبت شيء من القطع في عمومات العقيدة، فيقال مثلاً في قوله ـ : ﴿لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [البقرة: ٢٨٤]: إنّ ملكيته للنجوم والجبال ظنيةٌ، وكذلك ملكيته لزيد وعمرو من آحاد الناس، وهل عاقل يقول بذلك؟ ويقال في قوله ـ : ﴿وَٱلۡأَنۡعَٰمَ خَلَقَهَا﴾ [النحل:٥]: إن دلالة هذه الآية على خلق ناقة بعينها ظنيةٌ، فتكون مخلوقة لله تعالى على سبيل الظن، ولا ريب أن ذلك باطل، وإلا فمن يحتمل أنه خالقها؟ ويقال مثله في دلالة قوله ـ : ﴿وَمَا مِنۡ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٦٢]، على نفي ألوهية زيد من الناس أنها دلالةٌ ظنيةٌ.

فلم يبق إلا أن نقول: نساوي العمومات التي لم نقف على تخصيصها بما ذكروه، من حيث قطعية دلالتها على كلّ فرد من أفرادها، وحينئذ فلا تحكم، ولذلك نجد الشاطبي عد القول بظنية العام مخالفاً لإجماع السلف، حيث قال: «وربما نقلوا في الحجة لهذا الموضع عن ابن عباس ط أنه قال: ليس في القرآن عام إلا مخصص، إلا قوله ـ : ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [التغابن:١١]، وجميع ذلك مخالف لكلام العرب، ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقًا، بحسب قصد العرب في اللسان، وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام»[4].

ثمّ إنّ مصطلح التخصيص مختلف فيه أصلاً: فأما المخصصات المتصلة لا ينبغي أن تجعل كالمنفصلة؛ لأنها مع ما تتعلق به كالكلمة الواحدة، قال الشاطبي: «فالتخصيص إما بالمنفصل أو بالمتصل: فإن كان بالمتصل: كالاستثناء، والصفة، والغاية، وبدل البعض، وأشباه ذلك، فليس في الحقيقة بإخراج لشيء، بل هو بيان لقصد المتكلم في عموم

---

(١) هو أبو بكر أحمد بن علي بن الحسين، الرازي الجصاص، ولد بالري سنة (٣٠٥ هـ)، وانتهت إليه رئاسة الحنفية، ومات ببغداد (٣٧٠هـ). انظر: طبقات الفقهاء: ص١٤٤، الكامل في التاريخ: لابن الأثير الجزري: ٣٩٥/٧، الجواهر المضية: ٢٢٠/١- ٢٢٤، ر١٥٥، تاج التراجم: ص٩٦، ٩٧، ر١٧، الفوائد البهية: ص٢٧.

(٢) الفصول في الأصول: ١٣٥/١، ١٣٦.

(٣) التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم: للبطْليوسي: ص١٥٢.

(٤) الموافقات: ٤٨/٤.

اللفظ، أن لا يتوهم السامع منه غير ما قصد، وهو ينظر إلى قول سيبويه: "زيد الأحمر"عند من لا يعرفه، ك "زيد"وحده عند من يعرفه، وبيان ذلك أن زيدا الأحمر هو الاسم المعرف به مدلول زيد بالنسبة إلى قصد المتكلم، كما كان الموصول مع صلته هو الاسم لا أحدهما، وهكذا إذا قلت: "الرجل الخياط"، فعرفه السامع، فهو مرادف "لزيد"، فإذًا المجموع هو الدالّ، ويظهر ذلك في الاستثناء إذا قلت: "عشرةٌ إلا ثلاثة"؛ فإنه مرادف لقولك: "سبعة"، فكأنه وضع آخر عرض حالة التركيب، وإذا كان كذلك، فلا تخصيص في محصول الحكم لا لفظًا، ولا قصدا»[1].

ثمّ إنها تحدد الخارج من اللفظ بدقّة، فلا تورث شبهة في الدلالة على باقي أفراد العام الذي قيدته، كما في قوله ـ : فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ [محمد:١٩]، فإنا نجزم بقطعية دلالته على نفي وجود كلّ إله ما عدا الله ـ ، فنجزم بقطعية دلالته على بطلان ألوهية اللات والعزى وغيرها من الآلهة بأعيانها، ولا أثر لدخول الاستثناء على قطعية تلك الدلالة، وهذه شهادة الإسلام والأساس في دخوله، فكيف يدخلها ظن؟

وعليه، فإنه ليس كل إخراجٍ بمؤثّرٍ في قطعية العام، سواءٌ سمينا هذه مخصصات، أو لم نسمها، ولكنا نصطلح في هذا البحث على عدم تسميتها مخصصات، كما فعل الحنفية، وجل العمومات التي دخلها التخصيص عند القائلين بالظنية هي من هذا النوع.

وأما التخصيص بالعقل: فلن نلتفت إلى المنازعة في تسميته، فالخلاف لفظي، ولكننا نجزم بأن دلالة العقل تلك لا تؤثر في قطعية دلالة العام على كل فرد بخصوصه، ولذلك وجدنا القائلين بالقطعية يرون أنه عام مخصوص تخصيصاً لم يؤثر في القطعية، والقائلون بالظنية يذكرون من أمثال هذه العمومات أمثلة على العام الذي أريد به العموم قطعاً كما فعل الشافعي، في قوله ـ : ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ [الزمر: ٦٢][2]، والقائلون بالظنية يرون دخول التخصيص عليه، ولكن كيف لا نجزم بقطعية دلالته على كل مخلوق بخصوصه، فنقول مثلا: إن دلالته على نسبة خلق جبل سيناء إلى الله ـ ظنية؟ وكذلك عدوا قوله ـ : إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ [البقرة:٢٠]، من العام الذي أريد به العموم قطعاً[3]، مع الاتفاق على أن العقل يقضي بعدم إرادة المستحيل العقلي منه.

وقد بين صدر الشريعة أن عدم تأثير التخصيص بالعقل على قطعية العام محل إجماعٍ[4]، وعليه نقول: سواءٌ سمي هذا النوع عاما لا خاص فيه، أو عاما مخصوصاً، أو عاماً أريد به الخصوص، فإنه لا يؤثر في قطعية دلالة العام على أفراده، في الصور التي ذكرنا الاتفاق عليها، ويقاس عليها ما سواها؛ لأنا إذا سميناه عاما لا خاص فيه فواضح، وإن سميناه تخصيصاً، فإن دلالة العقل دلت على إخراج محصورٍ محدد، فلا يورث شبهة في الدلالة على الأفراد الباقية، كالاستثناء تماما، ولذلك فالحنفية يشبهونه بالاستثناء، كما يفيده قول صدر الشريعة: «ولم يفرقوا بين كونه بالكلام أو غيره لكن يجب هناك فرق؛ وهو أن

---

(١) الموافقات: ٤٣/٤، ٤٤.

(٢) انظر: الرسالة: ص٥٣، الإبهاج: ١٣٥/٢، الاعتصام: ٣٥٩/٣.

(٣) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٤٦/٢، البحر المحيط في الأصول: ٢٤٨/٣، شرح الكوكب المنير: ١٨٦/٣، إرشاد الفحول: ٦٣٣/٢.

(٤) انظر: التوضيح: ٧٧/١، التلويح: ٧٩/١.

المخصوص بالعقل ينبغي أن يكون قطعياً؛ لأنه في حكم الاستثناء، لكنه حذف الاستثناء معتمداً على العقل على أنه مفروغ عنه، حتى لا نقول: إن قوله ـ : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة:٦]، ونظائره دليلٌ فيه شبهةٌ»[(١)].

وأما التخصيص بالحس: فلا ريب أنه يؤثر في القطعية؛ لجهالة ما أخرجه الحس من اللفظ العام في الغالب، فيورث شبهة في الباقي من أفراد العام، إلا أن يعلم الخارج بالحس يقينا، وهذا متعذر في أمثلة القرآن.

بقي التخصيص بالدليل السمعي التراخي: فإن الحنفية سموه نسخاً، والجمهور سموه تخصيصاً، وترتب على ذلك أن الحنفية يرون أنه لا يؤثر في قطعية العام على الأفراد الباقية.

وأرى أنه سواءٌ سمي تخصيصاً أو نسخاً، فإنه إن كان المخرج من لفظ العام محدداً فلا يؤثر في قطعيته-إذا قلنا بها؛ لأنه يكون كالاستثناء والتخصيص بالعقل، فالجميع فيه دلالة على إرادة محصورٍ مما دل عليه اللفظ العام، ولذلك نجد الجمهور سووا بين المخرج بالاستثناء وبين المخرج بالدليل السمعي التراخي في تسميته تخصيصاً، ونصوا على أن المؤثر في ظنية العام هو كثرة إرادة البعض من إطلاق لفظ العام، ولما لم يؤثر الاستثناء والتخصيص بالعقل على ما تقدم تحقيقه فينبغي ألا يؤثر الدليل السمعي هنا، ولا مشاحة في الاصطلاح، وقد سوى الشاطبي بين المخصصات المتصلة والمنفصلة في عدم تأثيرها في قطعية العام؛ لأن الصيغة تجعل مع المخصص كالكلمة الواحدة، فقد قال بعد أن ذكر التخصيص بالمتصل: «وأما التخصيص بالمنفصل؛ فإنه كذلك أيضا راجع إلى بيان المقصود في عموم الصيغ، حسبما تقدم في رأس المسألة، لا أنه على حقيقة التخصيص الذي يذكره الأصوليون»[(٢)].

وإذا وضح ذلك، علمنا أن ما عدوه من المخصصات المتصلة، والتخصيص بالعقل، والدليل التراخي لا يؤثر في قطعية العام -إذا قلنا بها-ولو سميناها مخصصات، وعليه، فلا يصح قول الجمهور: العام المخصوص شائع كثيراً، ولا يصح قولهم: إن المؤثر في ظنية دلالة العام هو كثرة إرادة البعض منه، ولا يصلح هذا دليلا على كون العام ظني الدلالة على أفراده.

ويلتمس العذر للجمهور في أن بحثهم هو في النصوص المشتملة على التكاليف، فإنّ إرادة البعض من النصوص العامة فيها كثيرةٌ، لكننا ومع ذلك نجزم بنصوصٍ عامة منها لم يقم دليلٌ على إرادة البعض منها: كقوله ـ : ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، وأما النصوص المشتملة على العقيدة والأخلاق، فالكثرة الغالبة منها لم يرد بالعام منها البعض، وإن أريد، فإنما يكون بسبب الاستثناء، أو دلالة العقل لا بالدليل التراخي، فتبقى دلالتها قطعيةً على أفرادها، قال السيوطي: «العام على ثلاثة أقسام: الأول الباقي على عمومه قال القاضي جلال الدين البلقيني ومثاله عزيز؛ إذ ما من عام إلا ويتخيل فيه التخصيص... وذكر الزركشي في البرهان أنه كثير في القرآن وأورد منه: قوله ـ : ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٧٥]...قلت: هذه الآيات كلّها في غير الأحكام الفرعية، فالظّاهر أن مراد

---

(١) التنقيح: ٧٢/١، ٧٣.

(٢) الموافقات: ٤٤/٤.

البلقيني أنه عزيز في الأحكام الفرعية، وقد استخرجت من القرآن بعد الفكر آيةً فيها؛ وهي قوله ـ : حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُكُمۡ ... [النساء:٢٣] الآية، فإنه لا خصوص فيها»[١].

ثانياً: نقد أدلّة القائلين بالقطعيّة.

إنّ عمدة استدلالهم قياس العام على الخاص في عدم تأثير الاحتمال البعيد على قطعيته، فكما أن الخاص مجمع على قطعية كثيرٍ من نصوصه مع احتمالها للمجاز وشيوعه فيها، فكذلك العام يجب أن يقطع بدلالته على ما هو موضوع له من استغراق الأفراد، مع ورود التخصيص على كثيرٍ من العمومات.

ولا يصح اعتراض الجمهور على هذا الدليل بأن التخصيص أكثر شيوعا من المجاز، فإنه ولو سلم، فكونه أكثر لا ينفي كثرة المجاز، وذلك كاف لإثبات القياس.

وأما قولهم: إن المؤثر هو كثرة إرادة البعض من لفظ العام، فلا يسلم، حتى في اللفظ الذي ثبت ذلك فيه، كما تقدم، فضلاً عما لم يثبت فيه.

إن المعتد به في هذا الترجيح: أنّ المؤثّر في الظنية هو ورود الاحتمال الناشئ عن دليل في كل نص بخصوصه عاماً كان أو خاصاً، وأما مطلق الاحتمال، أو الاحتمال الوارد على أفراد أخرى قلّت أو كثرت، فلا يؤثر في قطعية نص بخصوصه، ولا يكفي ذلك لجعله ناشئاً عن دليلٍ فيه.

وقد ذهبت الدكتورة نادية العمري إلى ترجيح مذهب الجمهور؛ لأنه لا يكفي النظر إلى الوضع اللّغوي بل يجب النظر إلى الاستعمال الشرعي، وقد استقرأه الشافعية فوجدوا التخصيص شائعاً، وخرجوا عن الوضع اللّغوي إلى الاستعمال الشرعي[٢]، وقالت عن رأي الشافعي: «هو ما يتمشى مع منطق التشريع وروحه، لذلك كان هو الراجح المختار»[٣]، وهذا ترجيح غير واضح الأسباب، ويجاب عنه بما تقدم، خاصة وأنها أقرت بوجود عام مراد به العموم قطعاً، وعدت منه نوعين: الأول: السنن الإلهية، والكونية، ومن ذلك قوله أ : وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا [هود: ٦]، وقوله ـ : وَجَعَلۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ كُلَّ شَيۡءٍ حَيٍّ [الأنبياء:٣٠]، وقوله ـ : وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٞ [الأعراف:٣٤]، وقوله ـ : وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطًا بالنساء:١٢٦]، وأمثالها[٤].

الثّاني: النصوص التشريعية المتعلقة بأحكام الأسرة: كآية المحرمات من النساء[٥].

---

(١) الإتقان: ٤٢/٣، علوم القرآن: للقطان: ص٢١٥، ٢١٦، أصول التفسير وقواعده: ص٣٨٦.

(٢) انظر: العام ودلالته بين القطعية والظنية: د. نادية العمري: ص١٣٥.

(٣) السابق: ص١٣٦.

(٤) انظر: السابق: ص١١٥، ١١٦.

(٥) انظر: السابق: ص١١٦، ١١٧.

المطلب الخامس: العامّ الذي أريد به الخصوص.

الخصوص هو: «كون اللفظ متناولاً لبعض ما يصلح له لا لجميعه»[(١)]، والعام الذي أريد به الخصوص هو: «ما كان مصحوبا بالقرينة عند التكلم به على إرادة المتكلم به بعض ما يتناوله بعمومه»[(٢)]. ومن أمثلة ذلك:

لفظ "الناس"من قوله ـ : ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ﴾ [آل عمران:١٧٣]، والناس الأولى بعض الناس؛ فإن الناس الذين بالشام مثلاً لم يقولوا لهم ذلك، والثّانية هم بعض الناس كذلك؛ لأن الذين جمعوا لهم ليسوا كل الناس في الأرض[(٣)]، واختلف في المقصودين، قيل: المقصود بالأولى نعيم بن مسعود، وبالثّانية أبو سفيان، وقيل: الأولى تدلّ على ركبٍ من أعراب عبد القيس، والثّانية يقصد بها قريش[(٤)].

وكذلك لفظ "الناس" من قوله ـ : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ﴾ [الحج:٧٣]، فلفظ الناس عام للموحدين والمشركين، وقد أريد به بعضهم، وهم المشركون، بدليل قوله ـ : ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ ، فدلّ على أنهم هم المقصودون بلفظ الناس[(٥)].

وكذلك لفظ "الناس" من قوله ـ : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾ [التحريم: ٦]، ولفظ الناس عام في الطائعين والعاصين، وإنما المقصود بهم بعض الناس، بدليل قوله ـ : ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُو۟لَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء:١٠١]، وغيرها من الآيات التي تدلّ على نجاة بعض الناس من النار، وهم المؤمنون الطائعون[(٦)].

وهذا النوع من العام مجاز؛ لأنّ فيه استعمالاً للعام في بعض ما وضع له[(٧)]، وعليه، فهذا النوع من اللفظ لا يفيد بذاته تفسيراً قطعياً؛ لتوقف معرفة الخصوص الذي صرف إليه على دليلٍ وقرينة خارجيين عنه.

ولم يفرق الحنفية بين العام المخصوص، والعام الذي أريد به الخصوص، وإنما اهتم متأخرون من الشافعية والحنابلة بالتفريق بينهما، وكذلك بعض من صنف في علوم القرآن[(٨)]، قال السيوطي: «هذان النوعان من الناس

---

(١) البحر المحيط في الأصول: ٢٤٠/٣.

(٢) إرشاد الفحول: ٦١٣/١، وانظر: الرسالة: ص٥٨، الإبهاج: ١٣٤/٢. وانظر: أصول التفسير وقواعده: ص٣٨٦.

(٣) انظر: الرسالة: ص٥٨-٦٠، الإبهاج: ١٣٤/٢، الاعتصام: ٣٦٠/٣. وانظر: التنبيه: للبطْليوسي: ص١٥٢. وانظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٢٠/٢، الإتقان: ٤٢/٣، علوم القرآن: للقطان: ص٢١٦، التحبير في علم التفسير: ص٣١١، ٣١٢.

(٤) انظر: أنوارالتنزيل وأسرار التأويل: للبيضاوي: ١١٦/٢، البحر المحيط في التفسير: ١٢٣/٢، ورجح الثّاني، روح المعاني: ١٢٥/٤، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي: ٤١٠/٦.

(٥) انظر: الرسالة: ص٦٠، الاعتصام: ٣٦٠/٣.

(٦) انظر: الرسالة: ص٦٢.

(٧) انظر: التحبير شرح التحرير: ٢٣٧٨/٥، إرشاد الفحول: ٦١٣/١.

(٨) كالسيوطي في: الإتقان: ٤٣/٣.

من لم يفرق بينهما؛ حيث ذكر العقل من المخصصات، والأصح التفرقة»[(١)]، والفرق بينهما من وجوه:

١-العام الذي أريد به الخصوص يكون المراد به من الأفراد التي وضع لها أقل، وغير المرادة منها أكثر؛ فقد يراد به فرد واحد بالاتفاق، كما تقدم في قوله ـ : ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، إذا قلنا المراد به نعيم بن مسعود.

ومما يقوي أن المراد به واحد قوله ـ بعدها: ﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٧٥]، فاسم الإشارة "ذلكم"يعود إلى واحد، ولو كان المشار إليه جمعاً، لقال: "إنما أولئكم الشيطان".

أما العام المخصوص فإنه يدل على أفراد كثيرة لا تنحصر، وأما الخارج منه فأقل، كما اختلف العلماء: هل يصح أن يراد به واحد فقط؟[(٢)].

٢- إن المراد فيما أريد به الخصوص متقدم على اللفظ، بينما المراد بالعام المخصوص متأخر عن اللفظ، أو مقارنٌ له[(٣)].

٣-إن العام المخصوص أعم من العام الذي أريد به الخصوص؛ لأنّ المتكلم بالأول أراد باللفظ العام ما يتناوله من الأفراد ثم أخرج منه البعض فكان نسخاً لحكم العام في ذلك البعض، وأما المتكلّم بالثّاني فقد أراد باللفظ العام بعض أفراده ابتداءً[(٤)]. وأما على قول من يرى أن التخصيص بيانٌ وليس نسخاً، فلم يعرف ماذا أراد المتكلم بالعام المخصوص منه؛ هل العموم أو الخصوص؟ فلما وقفنا على المخصص تبين أنه أراد بعض أفراده[(٥)].

٤-العام الذي أريد به الخصوص أراد المتكلم باللفظ العام فيه إثبات الحكم لبعض أفراده، وأما العام المخصوص، فقد أراد فيه باللفظ العام سلب الحكم عن بعض أفراده، فإن قلت: قام الناس، فإن قصدت به إثبات القيام لزيد فعام أريد به الخصوص، وإن أردت إثباته لسواه ونفيه عنه فعام مخصوص[(٦)].

٥-العام الذي أريد به الخصوص أن يطلق العام ويراد به بعض أفراده، فتكون إرادة البعض مقارنةً لأول إطلاق اللفظ، وتكون الإرادة متوجهةً إلى استعماله في البعض، وأما العام المخصوص فأن يطلق اللفظ العام مراداً به معناه مخرجاً منه بعض أفراده، فتكون الإرادة متوجهةً إلى إرادة الكل وإخراج البعض، ولا يشترط أن تكون

---

(١) التحبير في علم التفسير: ص٣١١، وبين أن للسبكي فيهما رسالةً مستقلةً.

(٢) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٢٤٩/٣، ونسب هذا إلى الماوردي، والغزالي، وأبي علي بن أبي هريرة، شرح الكوكب المنير: ١٦٦/٣، إرشاد الفحول: ٦١٠/١. وانظر: الحاوي في فقه الشافعي: للماوردي: ٨/١. وانظر: الإتقان: ٤٣/٣، التحبير في علم التفسير: ص٣١٣.

(٣) وهذا التفريق للماوردي أيضاً، انظر: الحاوي في فقه الشافعي: ٨/١. وانظر: البحر المحيط في الأصول: ٢٤٩/٣، شرح الكوكب المنير: ١٦٦/٣، إرشاد الفحول: ٦١٠/١.

(٤) نسب هذا التفريق إلى ابن دقيق العيد، انظر: البحر المحيط في الأصول: ٢٤٩/٣، ٢٥٠، التحبير شرح التحرير: ٢٣٧٩/٥، ٢٣٨٠، شرح الكوكب المنير: ١٦٦/٣، ١٦٧، إجابة السائل شرح بغية الآمل: للأمير الصنعاني: ص٣٢٠، إرشاد الفحول: ٦١٠/١، ٦١١.

(٥) انظر: التحبير شرح التحرير: ٢٣٨٠/٥، شرح الكوكب المنير: ١٦٧/٣.

(٦) انظر: التحبير شرح التحرير: ٢٣٨١/٥، وهو قول بعض متأخري الحنابلة كما قال البرماوي، قال المرداوي: «والظّاهر أنه أراد الشيخ تقي الدين، ويحتمل إرادة غيره، ولم نطلع على قائله»، وانظر: البحر المحيط في الأصول: ٢٥٠/٣، إرشاد الفحول: ٦١١/١.

إرادة الإخراج فيه مقارنةً للفظ[١].

٦-العام المخصوص أراد المتكلم به استغراق اللفظ لجميع أفراده، ولم يرد استغراقها بالحكم، وأما العام الذي أريد به الخصوص فلم يرد المتكلم به عموم الأفراد لا باللفظ ولا بالحكم[٢]. وهذا يعود إلى الخامس.

٧-في كل منهما قرينةٌ صارفةٌ للفظ عن عمومه، لكنها في العام المخصوص لفظيةٌ: كالشرط والاستثناء والغاية، وقد تنفك عنه، وأما في العام الذي أريد به الخصوص فلا تنفك عنه، وهي عقليةٌ غالباً[٣]، فمن جملة العام الذي أريد به الخصوص التخصيص بالعقل عند البعض، قال الزركشي: «ومعنى قولنا: إنه [أي العقل] مخصص، أن الدليل دل على أن المراد به الخصوص»[٤].

٨-العام المراد به الخصوص مجاز قطعاً؛ لأن العام استعمل في غير ما وضع له أصلاً؛ حيث استعمل للدلالة على بعض أفراده لا على جميعها، وفي العام المخصوص خلاف، والأصح أنه حقيقةٌ، كما هو مذهب كثيرٍ من الحنفية، وأكثر الشافعية، وجميع الحنابلة[٥].

ويصح له مثالاً كل ما ذكر في التخصيص بالعقل: كقوله ـ : ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، وقوله ـ : ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ [الكهف: ٨٤]، وقوله ـ : ﴿بَلْ هُوَ مَا ٱسْتَعْجَلْتُم بِهِۦ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٤﴾ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍۭ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٤، ٢٥][٦].

وقد عد الحنفية هذا النوع عاماً مخصوصاً، ولم يفرقوا بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص، وعلى أي حالٍ فلا مشاحة في الاصطلاح، وأيا كان اسمه فإنه لا يؤثر في قطعية دلالة العام على أفراده.

ويعد بعضهم من هذا النوع العام الذي خصصه الحس، فقد قال الزركشي بعد أن ذكر أمثلة على التخصيص بالحس: «وفي عد هذا نظر؛ لأنه من العام الذي أريد به الخصوص، وهو خصوص ما أوتيته هذه، ودمرته الريح، لا من العام المخصوص»[٧]، وعلى أي حالٍ، فإنه يجعل اللفظ ظني الدلالة على أفراده، ولا يضر الاصطلاح.

---

(١) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٢٥٠/٣، ونسبه إلى بعض المتأخرين، إرشاد الفحول: ٦١١/١، ٦١٢.

(٢) انظر: التقرير والتحبير: ٣٠٥/١، التحبير شرح التحرير: ٢٣٨٠/٥، ونسبه إلى السبكي، شرح الكوكب المنير: ١٦٧/٣. وانظر: الإتقان: ٤٣/٣، علوم القرآن: للقطان: ص٢١٦، ٢١٧.

(٣) انظر: التحبير شرح التحرير: ٢٣٨١/٥، ونسبه إلى البلقيني، شرح الكوكب المنير: ١٦٨/٣. وانظر: الإتقان: ٤٣/٣، التحبير في علم التفسير: ص٣١١، علوم القرآن: للقطان: ص٢١٧.

(٤) البحر المحيط في الأصول: ٣٥٧/٣، وانظر: التحبير شرح التحرير: ٢٣٨٣/٥.

(٥) انظر: الإتقان: ٤٣/٣، التحبير في علم التفسير: ص٣١٤، علوم القرآن: للقطان: ص٢١٧.

(٦) انظر: التحبير في علم التفسير: ص٣١٣.

(٧) البحر المحيط في الأصول: ٣٦٠/٣، وانظر: شرح الكوكب المنير: ٢٧٨/٣، ٢٧٩.

المطلب السّادس: الضّوابط المستخلصة من هذا المبحث.

بعد هذه الجولة في دلالة العام نستخلص ضوابط تضبط تفسيره تفسيراً قطعياً، على النحو الآتي:

الأوّل: يفسر اللفظ العام بأصل معناه المتبادر منه تفسيراً قطعياً، ولو دخله تخصيص.

الثّاني: يفسر اللفظ العام بكل فرد من أفراده التي دلّ عليها تفسيراً قطعياً، ما لم يدخله تخصيص.

الثّالث: إذا ورد استثناءٌ على اللفظ العام، فإن العام يفسر بأفراده الباقية بعد الاستثناء تفسيراً قطعياً، مادام المخرج بالاستثناء معلوماً، ولا يعد الاستثناء مخصصاً للعام، وإنما يعد مع العام كالكلمة الواحدة، وكذلك إذا ورد على العام شرط أو وصف أو غاية.

الرّابع: إذا دل دليلٌ سمعي قطعي متراخٍ عن العام على إخراج بعض أفراده منه، فإنه يفسر بما بقي من أفراده تفسيراً قطعياً، مادام المخرج بالدليل السمعي معلوماً.

الخامس: إذا دل العقل القطعي على إخراج شيء من أفراد لفظ العام، فإنه يفسر بما بقي منها تفسيرا قطعياً.

السّادس: إذا دل الحس على إخراج شيء من أفراد العام؛ فإن العام لا يفسر بما بقي من أفراده تفسيراً قطعياً، ويصير تفسيره بها ظنياً، إلا أن يكون القدر الذي دل عليه الحس معلوماً، ونادراً ما يكون كذلك.

السّابع: إذا دل دليلٌ سمعي قطعي مستقل عن العام مقارنٌ له على إخراج بعض أفراد العام، فإنه يفسر بما بقي من أفراده تفسيراً ظنياً، وتنتفي عندئذ قطعيته.

هذا ما تيسر من الحديث عن الألفاظ القرآنية التي تفسر بالمعنى المتبادر منها تفسيراً قطعياً، بمجرد صيغتها دون احتياج إلى قرائن خارجية، ولكن ما هي درجة وجودها في القرآن؟ أجيب عن هذا في المبحث الآتي.

المبحث الرّابع: وجود النص قطعيّ التفسير.

ذكر الأصوليون والمفسرون النص القطعي كثيراً، ولكن هناك دعاوى تذهب إلى القول بعدم وجود النص قطعي التفسير أصلاً، وأخرى تقر بوجوده ولكن تدعي ندرته، ومن تلك الدعاوى ما ينص على تأثير الاحتمالات في دلالة النصوص، فيصرح بانتفاء النص قطعي التفسير، ومنها ما هو نظريات في فهم النص القرآنيّ تؤول عملياً إلى إنكار وجود القطعي وإن لم تصرح بذلك، ومنها ما اعتمد منهجاً ينسف كثيراً من التفسيرات القطعية للنصوص حسب استعمال العرب، وسأعرض لبيانها ومناقشتها في المطالب الآتية:

المطلب الأوّل: وجود النّص القرآنيّ قطعيّ التّفسير عند الأصوليّين والمفسّرين.

المطلب الثّاني: محمود شلتوت وقطعيّة الدّليل النّقليّ.

المطلب الثّالث: نصر حامد أبو زيد ودعوى نُدْرَة النّصوص.

المطلب الرّابع: النّتائج اللّازمة عن كلام شلتوت ونصر حامد أبو زيد.

المطلب الخامس: القول بأنّ المراد بنصوص القرآن ما دلّ عليه واقعُ المفسّر.

المطلب السّادس: الدّلالة الصّوتية للحروف وقطعيّة النّص القرآنيّ.

المطلب الأوّل: وجود النّص القرآنيّ قطعيّ التّفسير عند الأصوليين والمفسّرين.

أنكر بعض الأصوليين وجود النصوص القاطعة في القرآن الكريم[1].

ويرى بعضهم أنها نادرةُ الوجود إلا ما كان من مثل قوله ـ : ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:١]، وقوله ـ : ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح:٢٩]، وقوله ـ : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ﴾ [الأنفال:٦٤]، قال السيوطي: «فإن أفاد معنى لا يحتمل غيره، فالنص... وقد نقلَ عن قومٍ من المتكلّمين أنهم قالوا بندور النص جداً في الكتاب والسنة»[2].

ونقول في الجواب عن هذا:

أما من أنكر وجود النص أصلاً، فقوله باطلٌ قطعاً؛ لأنه لا يثْبِت إذاً عقيدةً، وهذا خلاف إجماع العقلاء فضلاً عن المسلمين، مع أنّ الظّاهر أنهم لم يعدوا من النص ما طرأ عليه احتمالٌ بعيد، كما هو كلام السيوطي.

وأما من ادعى ندرة وجود النصوص القاطعة، فليس بصحيحٍ أيضاً، كما قال في "البحر المحيط": «والصحيح خلافه»[3]، والجواب عليه من وجوه:

أوّلاً: إنّ هذا قد يصح لو كان شرط النص القاطع ألّا يتطرق إليه احتمالٌ أصلاً؛ وهو ما اصطلحنا على تسميته مفسراً، وفي هذا قال العكبري: «والنص ما رفع بيانه إلى أقصى غاية... وليس من شرطه أن لا يحتمل إلا معنى واحداً؛ لأنّ هذا يعز وجوده، إلا أن يكون مثلَ قوله ـ : ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:١]»[4]، ولكن القاطع ليس كذلك؛ لأنه لا يتصور حينئذ وجود قاطعٍ حتى ما ذكروه، فقوله ـ : ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:١]، يحتمل أن يكون إلهاً للجن دون الإنس، وقوله ـ : ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح:٢٩]، يحتمل أن يكون رسولاً لقومٍ محصورين: كالعرب، أو أهل مكان محدود: كأهل جزيرة العرب، أو أهل زمان محدد، ولكن القاطع هو ما لا يتطرق إليه احتمالٌ ناشئٌ عن دليلٍ معتد به، كما بينه الغزاليّ[5].

وبناءً عليه، فالنصوص القاطعة بصيغتها كثيرةٌ جداً في القرآن الكريم، ويؤيد ذلك قول الرازي: «والجواب: أنّ اللغة والنحو على قسمين: أحدهما: المتداول المشهور، والعلم الضروري حاصلٌ بأنها في الأزمنة الماضية كانت موضوعةً لهذه المعاني؛ فإننا نجد أنفسنا جازمةً بأنّ لفظ السماء والأرض كانتا مستعملتين في زمان الرسول > في هذين المسميين، ونجد الشكوك التي ذكروها جاريةً مجرى شبه السوفسطائية القادحة في المحسوسات التي لا تستحق

---

(١) البحر المحيط في الأصول: ٢٦٣/١، وقال: «وحكاه الباجي عن أبي محمد بن اللّبان الأصفهانيّ».

(٢) انظر: الإتقان: ٨٤/٣. وانظر: البرهان في الأصول: ٤١٤/١، المنخول: ١٦٥/١، البحر المحيط في الأصول: ٢٦٣/١، وفيه: «وحكى القاضي أبو الطّيب الطّبري عن أبي علي الطّبري أنه قال: يعز وجود النص».

(٣) البحر المحيط في الأصول: ٢٦٣/١، وعزاه إلى القاضي أبي الطّيب الطّبري.

(٤) رسالة في أصول الفقه: للعكبري: ص١٠٤- ١٠٦.

(٥) انظر: المنخول: ٢٤٢/١.

الجواب، وثانيهما: الألفاظ الغريبة: والطّريق إلى معرفتها الآحاد. إذا عرفت هذا، فنقول: أكثر ألفاظ القرآن ونحوه وتصريفه من القسم الأول... وأما القسم الثّاني، فقليلٌ جداً»[1]، وقال الآمدي: «وأما طرق معرفتها لنا، فاعلم أنّ ما كان منها معلوماً بحيث لا يتشكّك فيه مع التشكيك: كعلمنا بتسمية الجوهر جوهراً، والعرض عرضاً ونحوه من الأسامي، فنعلم أنّ مدرك ذلك إنما هو التواتر القاطع، وما لم يكن معلوماً لنا ولا تواتر فيه، فطريق تحصيل الظّن به إنما هو إخبار الآحاد، ولعلّ الأكثر إنما هو الأول»[2].

فالنادر إذاً هو النص المفسر الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، ولا يتطرق إليه احتمال أصلاً، كما قال الشنقيطي[3]: «والنصوص القطعية التي لا احتمال فيها قليلةٌ جداً، لا يكاد يوجد منها إلا أمثلةٌ قليلةٌ جداً: كقوله ـ : فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ [البقرة:١٩٦]، والغالب الذي هو الأكثر هو كون نصوص الكتاب والسنة ظواهر، وقد أجمع جميع المسلمين على أنّ العمل بالظّاهر واجب حتى يرد دليلٌ شرعي صارف عنه إلى المُحتمل المرجوح، وعلى هذا كل من تكلّم في الأصول»[4].

ثانياً: استفادة القطع بالمراد من القرائن:

ثمّ إنّ النصوص التي تطرقت إلى دلالتها على معانيها المتبادرة احتمالات ناشئةٌ عن دليلٍ قد تفيد القطع بتلك المعاني إذا احتفّت بقرائن أو أدلّة خارجية تحسم تلك الاحتمالات، قال الجويني بعد أن ذكر قول مدعي ندرة النصوص القاطعة: «وهذا قول من لا يحيط بالغرض من ذلك، والمقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطعٍ، مع انحسام جهات التأويلات وانقطاع مسالك الاحتمالات، وهذا وإن كان بعيداً حصوله بوضع الصيغ رداً إلى اللغة، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية! وإذا نحن خضنا في باب التأويلات وإبانة بطلان معظم مسالك المؤولين استبان للطّالب الفطنِ أن جل ما يحسبه الناس ظواهر معرضةً للتأويلات فهي نصوص، وقد تكون القرينةُ إجماعاً واقتضاءَ عقلٍ، أو ما في معناهما، ولو رددنا إلى تتبع اللفظ، فليست جهات الإمكان منحسمةً على ما استشهد به هؤلاء في ابتغاء التنصيص، وإنما استد التأويل في الآية التي متضمنها التوحيد[5]؛ لاعتضادها بمقتضى العقل، وكم للحشوية المشبهة من خبط يناقض حقيقة التوحيد!»[6].

---

(١) المحصول: للرازي: ٢١٦/١، ٢١٧. وانظر: الكليات: ص٩٠٨. وانظر: قواعد التفسير: ٦٧٤/٢، وقال: «وعامة ألفاظ القرآن من هذا القسم؛ أعني النص، سواءٌ في مفرداته أو تراكيبه، خلافاً لمن زعم أنه نادر، وقد أبطل هذا الزعم جماعةٌ من أهل العلم».

(٢) الإحكام: للآمدي: ١٠٧/١، وانظر: شرح المقاصد: ٥٤/١، المدخل إلى دراسة علم الكلام: ص١٦٤.

(٣) هو محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، مفسر، ولد في موريتانيا عام (١٣٢٥هـ)، درس بالرياض، والجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وتوفي بمكة عام (١٣٩٣هـ). انظر: الأعلام: ٤٥/٦.

(٤) أضواء البيان: ٤٧٢/٧.

(٥) يقصد قوله ـ : قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ [الإخلاص:١].

(٦) البرهان في الأصول: ٤١٤/١، ٤١٥، وانظر: الإتقان: ٨٤/٣، قواعد التفسير: ٦٧٤/٢.

أقول: ولكن هذا يخرج الدليل عن كونه نصاً بالمعنى الاصطلاحي، فإنه يقطع بمعناه دون احتياجٍ للقرائن، ولكن هذا يصح في النص بمعنى الدليل الوارد عن الشرع؛ فإنه أعم من معناه الاصطلاحي؛ فقد يكون قطعيا لا يحتاج في دلالته للقرائن وهذا هو النص الاصطلاحي، وقد يكون ظنياً، ولكنه يقطع بمعناه بواسطة قرائن تقطع عنه احتمال التأويل، وإنما احتاج إلى الجواب بأنّ القطع يستفاد من القرائن؛ لأنه لاحظ أنّ النص القطعي يشترط فيه انحسام الاحتمالات مطلقاً، ولكن الأمر ليس كذلك، فالذي ينبغي انحسامه هو الاحتمالات الناشئة عن دليلٍ، قال التفتازاني: «والعلم بالإرادة يحصل بمعونة القرائن، بحيث لا تبقى شبهةٌ»[1].

ثالثاً: ثمّ إنه ينبغي أن يعلم أنّ الآية الواحدة قد تكون قاطعةً وغير قاطعة باعتبارين، ومن حيثيتين مختلفتين؛ إذ قد تكون قاطعةً في دلالتها على أصل المعنى، وإن كان اللفظ فيها عاماً أو مجملاً يحتاج إلى تفصيلٍ؛ إذ إنّ اللفظ العام يفسر قطعاً بأصل معناه بالإجماع، وأما تفسيره بكلّ فرد من أفراده فمحلّ خلاف؛ وهو عند الجمهور ظني، وإن كان الأرجح أنه قطعي، قال الغزاليّ: «ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصاً، ظاهراً، مجملاً، لكن بالإضافة إلى ثلاثة معان، لا إلى معنى واحد»[2]، وقال الزركشي: «يجوز أن يكون العام نصاً في بعض المسميات دون بعضٍ، ولهذا المعنى قال أصحابنا: يجوز أن يكون اللفظُ الواحد نصاً في بعض المسميات؛ وهي الظّاهرة التي يقطع بكونها مقصودةَ صاحبِ الشرع، ولا يجوز تخصيصها واستخراجها عن مقتضى العام، ويكون ظاهراً في البعض»[3].

ومثال ذلك: قوله ـ : وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ [النور:٥٦]، فإنه نص في إفادة وجوب الصلاة، وإن كان مجملاً في كيفيتها وزمانها وعدد ركعاتها[4].

وقال الجويني: «فأما ما يستقلّ بنفسه في بعض المعاني دون بعضٍ، فنحو قوله ـ : وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ [الأنعام:١٤١]؛ فالحصاد معلوم، والأمر بالإتيان معلوم، وحقه غير مستقل بنفسه، وكذلك قوله ـ : فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ [التوبة:٥]، فالقتل معلوم، والمشرك معلوم، واستغراق جنس المشركين أو تخصيص بعض آحادهم مما لا يستقل الخطاب به، إذا نفينا صيغة العموم»[5].

وقال الغزاليّ: «وأما الذي يستقلّ من وجه دون وجه: فكقوله ـ : وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ [الأنعام: ١٤١]، وكقوله ـ : حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ [التوبة:٢٩]؛ فإنّ الإيتاء ويوم الحصاد معلوم، ومقدار ما يؤتى غير معلومٍ، والقتال وأهل الكتاب معلوم، وقدر الجزية مجهولٌ»[6].

---

(١) شرح المقاصد: ٥٤/١.

(٢) المستصفى: ٨٥/٣، ٨٦. وانظر: أضواء البيان: ٤٠/١.

(٣) البحر المحيط في الأصول: ٢٩/٣، وعزاه إلى ابن برهان.

(٤) انظر: المحصول: للرازي: ١٥١/٣.

(٥) التلخيص في الأصول: ١٨٣/١، ١٨٤. وانظر: أضواء البيان: ٤٠/١.

(٦) المستصفى: ٢٦/٣، ٢٧.

وأقول: مثل ذلك قوله ـ : وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ [البقرة:٢٧٥]، قطعي في دلالته على حلّ البيع وحرمة الربا في الجملة، وإن كان البيع، والربا مجملَين يحتاجان إلى بيان، ولذلك اتفق العلماء على حلّ بعض وجوه البيع واختلفوا في بعضٍ آخر، واتفقوا على حرمة صورٍ من الربا واختلفوا في بعضها بناءً على الاختلاف في تعيين علّة الربا.

وكذلك قوله ـ : وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ [النور:٥٦]، فهو نص قطعي في دلالته على وجوب الصلاة والزكاة، وإن كانا مجملَين من حيث إنهما يحتاجان إلى بيان كيفية الصلاة، ونصاب الزكاة ومقاديرها، فهو مجملٌ من وجه، ونص قطعي من وجه آخر.

وكذلك قوله ـ : وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا [المائدة:٣٨]، قطعي في دلالته على وجوب قطع يد السارق، لكنه مجملٌ في دلالته على اليد؛ بسبب الاشتراك، كما أنه خفي الدلالة على بعض وجوه السرقة.

فإنْ كان الأمر كذلك، فكيف تصح دعوى ندرة النصوص القطعية في القرآن الكريم؟

رابعاً: يشهد لما تقدم أنّ ابن عباسٍ بين أنّ من التفسير ما يعلمه العامة والخاصة بحيث لا يعذَر أحد بجهالته، فقد روى ابن عباس عن النبي > قال: «أُنزل القرآن على أربعة أحرف: حلالٌ وحرام لا يعذَر أحد بالجهالة به، وتفسير تفسره العرب، وتفسير تفسره العلماء، ومتشابه لا يعلمه إلا الله تعالى ذكره، ومن ادعى علمه سوى الله تعالى ذكره فهو كاذب»(١)، لكن سنده ضعيف(٢)، والصواب أنه موقوف على ابن عباسٍ من قوله بلفظ: "التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى ذكره"(٣).

وقد صحح الزركشي هذا التقسيم عن ابن عباس، وقال: «ما لا يعذَر واحد بجهله: وهو ما تتبادر الأفهام إلى معرفة معناه من النصوص المتضمنة شرائع الأحكام، ودلائلَ التوحيد، وكلّ لفظ أفاد معنى واحداً جلياً لا سواه، يعلم أنه مراد الله ـ ، فهذا القسم لا يختلف حكمه، ولا يلتبِس تأويلُه؛ إذ كل أحد يدرك معنى التوحيد من قوله ـ : فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ [محمد:١٩]، وأنه لا شريك له في إلهيته، وإن لم يعلم أنّ "لا"موضوعةٌ في اللّغة للنفي، و "إلا"للإثبات، وأنّ مقتضى هذه الكلمة الحصر، ويعلم كل أحد بالضرورة أنّ مقتضى قوله ـ : وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ [النور:٥٦]، ونحوها من الأوامر، طلب إدخال ماهية المأمور به في الوجود، وإن لم يعلم أنّ صيغة

---

(١) جامع البيان: ٧٠/١. وانظر: الإتقان: ٤٨٠/٤. وانظر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور: للسيوطي: ٤٦٢/٣، ولم يعزه إلا إلى الطبري.

(٢) كما قال الطبري، وابن كثير، والسيوطي، انظر: جامع البيان: ٧٠/١، وقال: «في إسناده نظر»، وقد بين ابن كثير ذلك، فقال: «هو من جهة محمد بن السائب الكلبي؛ فإنه متروك الحديث؛ لكن قد يكون إنما وهم في رفعه، ولعله من كلام ابن عباس»: تفسير القرآن العظيم: لابن كثير الدمشقي: ١٩/١. وانظر: الإتقان: ٤٨٠/٤.

(٣) أخرجه ابن جرير، وابن المنذر، انظر: جامع البيان: ٧٠/١، واللفظ له، تفسير القرآن: لابن المنذر: ١٣١/١، ر٢٥٥. لكن رواية ابن المنذر من طريق محمد بن السائب الكلبي، وهو متروك الحديث كما بين ابن كثير. وانظر هذا الأثر: البرهان في علوم القرآن: ١٦٤/٢، وعزاه إلى عبد الرزاق ولم أجده عنده، الإتقان: ٤٨٠/٤. وانظر: الدر المنثور: ٤٦٢/٣.

"افعل"مقتضاها الترجيح وجوباً أو ندباً، فما كان من هذا القسم لا يقدر أحد يدعي الجهل بمعاني ألفاظه؛ لأنها معلومةٌ لكلّ أحد بالضرورة»[1].

المطلب الثّاني: محمود شلتوت[2] وقطعيّة الدّليل النّقليّ.

ردد محمود شلتوت دعوى تأثير الاحتمالات العشر في قطعية النصوص النقلية، ومنها القرآن الكريم، فقال: «والإيمان هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليلٍ، ومن الواضح أنّ هذا الاعتقاد لا يحصلُه كل ما يسمى دليلاً، وإنما يحصله الدليل القطعي الذي لا تعتريه شبهةٌ، وقد اتفق العلماء على أنّ الدليل العقلي الذي سلمت مقدماته وانتهت في أحكامه إلى الحس أو الضرورة يفيد اليقين، ويحقّق الإيمان المطلوب، وأما الأدلّة النقلية: فقد ذهب كثير من العلماء إلى أنها لا تفيد اليقين، ولا يحصل بها الإيمان المطلوب، ولا تثبت بها عقيدةٌ، قالوا: وذلك؛ لأنها مجالٌ واسع لاحتمالات كثيرة تحول دون هذا الإثبات، والذين ذهبوا إلى أنّ الدليل النقلي يفيد اليقين ويثبت العقيدة شرطوا فيه أن يكون قطعياً في وروده، قطعياً في دلالته، ومعنى كونه قطعيا في وروده: أن لا يكون هناك أي شبهة في ثبوته عن الرسول > ، وذلك إنما يكون في المتواتر فقط، ومعنى كونه قطعياً في دلالته: أن يكون نصاً محكماً في معناه، وذلك إنما يكون فيما لا يحتمل التأويل، فإن كان الدليل النقلي بهذه المثابة أفاد اليقين وصلُح لأن تثبت به العقيدة، وأمثلة ذلك فيما ورد إلينا: آيات القرآن التي تحدثت عن التوحيد والرسالة واليوم الآخر وما إلى ذلك من أصول الدين، فقد جاءت كما هي قطعيةً في ورودها، قطعيةً في دلالتها، ولا تحتمل أكثر من معناها: فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ [محمد:١٩]، قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ۝٣ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ [الإخلاص:١، ٤]، قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبۡعَثُنَّ [التغابن:٧]، قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖ [يس:٧٩]»[3].

وفي هذا النّص نظرٌ:

أولاً: نسلّم أنّ الدليل المثبت للعقيدة يجب أن يكون قطعياً في ثبوته ودلالته، ولكن ظاهر هذا النص أنّ قطعية الدلالة لا تتحقّق إلا مع انتفاء الاحتمالات كلّها عن النص، سواءٌ كانت قريبةً عليها دليلٌ، أو بعيدةً لا دليلَ عليها، كما يفيده قوله: «وإنما يحصلُه الدليل القطعي الذي لا تعتريه شبهةٌ»، وقوله: «ومعنى كونه قطعياً في دلالته أن يكون نصاً محكماً في معناه، وذلك إنما يكون فيما لا يحتمل التأويل»، وأصرح منه قوله: «قطعية في دلالتها، ولا تحتمل أكثر من معناها»، وهذا إنما هو المفسر الذي لا تعتريه أي شبهة، وهذا غير صحيحٍ؛ فإن الإجماع على أنه لا يشترط في

---

(١) البرهان في علوم القرآن: ١٦٦/٢، ونقله عنه السيوطي، انظر: الإتقان: ٤٨٠/٤، ٤٨١.

(٢) هو شيخ الأزهر محمود شلتوت، مفسر، فقيه، خطيب، من دعاة الإصلاح والتجديد، ولد بالبحيرة من مصر عام (١٣١٠هـ)، وتخرج من الأزهر، عمل في المحاماة، ثم وكيلاً لكلية الشريعة بالأزهر، وكان من أعضاء مجمع اللغة العربية، ثم صار شيخاً للأزهر، وبقي حتى وفاته عام (١٣٨٣هـ). انظر: الأعلام: ١٧٣/٧.

(٣) العقيدة الدينية وطريق ثبوتها: لمحمود شلتوت، مجلة الرسالة: ٤٠٦/١.

القطعي ذلك، وإنما يكفي فيه انتفاءُ الاحتمال الناشئ عن دليلٍ، ولو طرأ عليه احتمالات بعيدةٌ، فإنها لا تؤثر في قطعيته، حتى إنّ ما ذكره من أمثلة لقطعي الدلالة لا يسلّم من تلك الاحتمالات البعيدة: كقوله أ : قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ [الإخلاص:١]، فإنه يتطرق إليه الاحتمال؛ فيحتمل أن يكون: إله الناس دون الجن، كما بينه الغزالي[١]، وكذلك قوله أ : فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ [محمد:١٩]؛ أي في السماء دون الأرض، ولذلك قال الكوثري: «وقوله [أي محمود شلتوت]: "قطعي لا يحتمل التأويل": يدلّ على أنه غاب عنه أنّ احتمالَ التأويل احتمالاً غير ناشئ عن الدليل لا يخل بكون الدلالة قطعيةً اتفاقاً بين أهل العلم... كما لا يميز بين أقسام الوضوح التي إنما يكون احتمالُ التأويل في بعضها -مع كونها جميعها قطعيةَ الدلالة- عند عدم دليلٍ يعضد الاحتمال الآخر اتفاقاً»[٢].

ثانياً: إنه شرط لاستفادة القطع انتفاء الاحتمال أصلاً، مستنداً في ذلك إلى كثيرٍ من العلماء الذين شرطوا انتفاء الاحتمالات العشر، حيث قال: "فقد ذهب كثير من العلماء إلى أنها لا تفيد اليقين، ولا يحصل بها الإيمان المطلوب، ولا تثبت بها عقيدةٌ، قالوا: وذلك؛ لأنها مجالٌ واسع لاحتمالات كثيرة تحولُ دون هذا الإثبات"[٣]، وعزاه في الحاشية إلى الفخر الرازي في "المحصل"، والسعد التفتازاني في "شرح المقاصد"، وهذا غلطٌ من وجوه:

الأوّل: إنّ الذين قالوا باشتراط انتفاء الاحتمالات أصلاً، لا يثبتون نصاً قطعياً أصلاً، بما في ذلك النصوص التي عدها من قطعي الدلالة، بل لا يحصل القطع بثبوتها أصلاً على مذهبهم، فلا يصلح مذهبهم مستنداً لتمثيله، وإلا وقع في التناقض.

الثّاني: عزو ذلك إلى كثيرٍ من العلماء غلطٌ بين يعوزه التحقيق؛ فإنه لا تصح نسبته إلى أحد من أئمة المسلمين، كما بينه الكوثري بقوله: «والواقع أنّ القول بأنّ الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمورٍ عشرة-ودون ذلك خرطُ القتاد- تقعر من بعض المبتدعة، وقد تابعه بعض المتفلسفين من أهل الأصول، وجرى عليه بعض المقلدة من المتأخرين، وليس لهذا القول صلةٌ بأي إمامٍ من أئمة أهل الحق»[٤]، وسماه في موضعٍ آخر "تقعراً"[٥].

الثّالث: العزو إلى الرازي "في المحصل": تقدم نقده، وأنه شرحه في "المحصول"، بقوله: «واعلم أنّ الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية، إلا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين»[٦]، كما قال الكوثري[٧].

وأما العزو إلى التفتازانيّ، فغلطه أوضح؛ فقد قال في "المقاصد": «نعم، قد ينضم إليه قرائن تنفي الاحتمال،

---

(١) انظر: المنخول: ٢٤٢/١.

(٢) نظرة عابرة: ص٨٩، ٩٠.

(٣) العقيدة الدينية وطريق ثبوتها (مجلة الرسالة): ٤٠٦/١.

(٤) نظرة عابرة: ص٨١.

(٥) انظر: السابق: ص٦٨، ٦٩.

(٦) المحصول: للرازي: ٤٠٨/١.

(٧) انظر: نظرة عابرة: ص٨١، ٨٢.

فيفيد القطع بالمطلوب، وينفي المعارض»[1]، وقال في "شرح المقاصد": «والحق أنّ الدليل النقلي قد يفيد القطع؛ إذ من الأوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر: كلفظ السماء والأرض، وكأكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب»[2]، بل قال في التلويح: «والكلّ؛ أي الظّاهر، والنص، والمفسر، والمُحكَم يوجب الحكم؛ أي يثبته قطعاً ويقيناً»[3].

الثّالث: إن القول بالاحتمالات العشر باطلٌ أصلاً بالأدلّة القاطعة، بصرف النظر عن القائل.

المطلب الثّالث: نصر حامد أبو زيد ودعوى ندرة النّصوص.

ذهب نصر حامد أبو زيد إلى أنّ النص ما لا يتطرق إليه احتمالٌ أصلاً، وبنى على ذلك أنّ النصوص القطعية نادرةٌ في اللّغات، وخاصةً في مجال الشريعة، وما من نص إلا ويمكن تأويلُه، حيث قال: «وإذا كان النص هو الدالّ دلالةً قطعيةً لا مجالَ فيها لأي درجة من الاحتمالية، فإنّ النصوص عزيزةٌ نادرةٌ، خاصةً في مجال الشريعة، وما ثَم نص يرجع إليه لا يتطرق إليه الاحتمال، وعلى أساس من الندرة الناتجة عن الطّبيعة الاحتمالية للّغة»[4].

وأما التأويل عنده، فله مفهوم خاص عبر عنه بقوله: «إنّ النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها، وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغٌ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته التي هي بناء الحياة الإنسانية التي عبر فيها الوحي عن المقاصد العامة، ومن ثَم، فالتأويل ضرورةٌ للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به، لا يعني التأويل هنا بالضرورة إخراج النص من معنى حقيقي إلى معنى مجازي لقرينة، بل هو وضع مضمون معاصرٍ للنص؛ لأنّ النص قوالب دون مضمون، التأويل هنا ضرورةٌ اجتماعيةٌ، من أجل تحويل الوحي إلى نظامٍ بتغيير الواقع إلى واقعٍ مثالي»[5].

فالنص –عنده- قالب فارغٌ، وليس حاملاً لمعاني معينة أرادها القائل، بل يملؤه فكر القارئ وخيالُه، فقد قال: «والقولُ بندرة النصوص مردود إلى طبيعة اللّغة التي تعتمد على التجريد والتعميم في دلالتها، وهذا من شأنه أن يجعل إنتاج الدلالة -في اللّغة بشكلٍ عام، وفي النصوص الممتازة بشكلٍ خاص- لا يفارق جدلية النص/القارئ؛ إنّ تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجح في الظّاهر أو المؤول تحديد مرهونٌ بأفق قارئٍ وعقله»[6]، وقال أيضاً: «وهذا كله مفهوم للدلالة يقترب إلى حد كبيرٍ من المفهوم المعاصر الذي يرى أنّ فعل القراءة -ومن ثَم التأويل-

---

(١) المقاصد: ٢٨٢/١.

(٢) شرح المقاصد: ٥٤/١.

(٣) التلويح: ٢٣٥/١.

(٤) نقد الخطاب الديني: د. نصر حامد أبو زيد: ص١٢٤.

(٥) نقد الخطاب الديني: ص١٨١.

(٦) مفهوم النص: د. نصر حامد أبو زيد: ص١٨٢.

لا يبدأ من المعطى اللّغوي للنص؛ أي لا يبدأ من المنطوق، بل يبدأ – قبل ذلك- من الإطار الثقافيّ الذي يمثّل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص»[١]، وقال: «فاللّغة في النصوص- ولو كانت معاصرةً للقارئ- ليست بينةً في ذاتها؛ إذ يتدخل أفق القارئ الفكري والثّقافي في فهم لغة النص، ومن ثَم إنتاج دلالته»[٢].

واستدل على ما ذهب إليه، بقوله: «ولعلّه من قبيل التكرار المهم أن نستدعي قول الإمام علي: "القرآن حمال أوجه"... ولكن الخطاب الديني (يخفي) من التراث هذا الجانب المهم والخطير في فهم طبيعة النص، وهو الفهم الذي سمح بالتعددية، ومنح الثّقافة الإسلامية طابعها الحيوي الذي ظلّ مستمراً، حتى توارى هذا الفهم مفسحاً لفهمٍ آخر يجمد دلالة النصوص في قوالب جامدة، هذا الفهم الأخير -أو بالأحرى تجميد الفهم- هو منطلق الخطاب الديني المعاصر»[٣].

ولذلك فلا حدود لتأويلات النص عنده، فدلالة النص متجددةٌ ومتحركةٌ دائماً، كما يقول: «الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجميد النص في مرحلة محددة، وتحويله إلى أثرٍ أو شاهد تاريخي، ولأنّ للنصوص الدينية في الثّقافة المعينة مكانةً معرفيةً متميزةً؛ فإنّ دلالتها لا تتوقّف عن الحركة»[٤].

وفيما تقدّم نظرٌ من وجوهٍ:

أولاً: إنّ النتائج التي قررها مبنيةٌ أصلاً على اعتقاد أنّ شرط قطعية النص هو نفي الاحتمال عنه أصلاً، ولو لم يقم عليه دليلٌ، وهو ما عبر عنه بقوله: «وإذا كان النص هو الدالّ دلالةً قطعيةً لا مجال فيها لأي درجة من الاحتمالية»، ولذلك بنى عليه أنه لا يوجد نص إلا ويتطرق إليه الاحتمال، وهذا عين ما قيل في الاحتمالات العشر، وقد تبين بطلانها.

ثمّ إنه لو سلم ذلك، فإنّ بعض النصوص لا يدخلها الاحتمال أصلاً: كأسماء الأعلام والأعداد؛ فإنها من قبيل المفسر الذي لا يرد عليه أدنى احتمالٍ، في حين أنّ الكلام المدعى أنّ عموم النصوص قابلةٌ للتأويل بمفهوم الباحث؛ أي تعدد التفسيرات.

ثانياً: طرح الباحث معنى جديداً للتأويل عبر عنه بقوله: «إنّ النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها، وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغٌ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته... بل هو [أي التأويل] وضع مضمون معاصرٍ للنص؛ لأنّ النص قوالب دون مضمون»، وهذا تنكيس واضح لأصل وظيفة اللّغة عند جميع العقلاء والملل؛ فإنّ اللّغة سبيلٌ للتواصل عن طريق إطلاق الألفاظ على معاني يعلم المتكلّم والسامع أنها مرادةٌ منها عند استعمالها، فلو كانت اللغة ألفاظاً يفهم منها السامع ما يشاء، ولا يلاحظ فيها مقصود المتكلّم،

---

(١) مفهوم النص: ص١٨٢.

(٢) نقد الخطاب الديني: ص١٢١.

(٣) نقد الخطاب الديني: ص١٢١.

(٤) نقد الخطاب الديني: ص٢٢١.

لكانت عبثاً لا فائدة منها، وهو معنى قولهم في رد الاحتمالات العشر: فيها إبطالٌ لفائدة التخاطب[1].

وأقرب جوابٍ يمكن أن يقال عن هذا: إنّ كلامه قالب نملؤه بقولنا: إنه يعني أنّ مطلق الاحتمال لا يؤثّر في قطعية اللّفظ، وأكثر الألفاظ قطعيةٌ في الدلالة على معناها، وقد ملأه الدكتور عبد القادر الحسين، بقوله: «إنّ هذا الكلام تصوره يكفي لإبطاله، ولنا أن نتعامل مع هذا النص كما قرر لنا كاتبه؛ فهو نص فارغٌ، إذا أردنا أن نملأه، فإنا نقول: إنه ليس أكثر من هذَيان»[2].

ثالثاً: لم يقف الباحث عند هذا الحد، بل من النتائج الغريبة المترتبة على قوله: أنّ اللفظ يمكن أن يحمل على ما لا يحصى من المعاني، تبعاً للمضمون الذي يحمله القارئ عليه، استناداً إلى فكره ومناخه الثّقافيّ، وهذا ما يفهم من قوله: «ولأنّ للنصوص الدينية في الثّقافة المعينة مكانةً معرفيةً متميزةً؛ فإنّ دلالتها لا تتوقّف عن الحركة»؛ فعدم توقّفها عن الحركة يعني أنه كلّما حملت على معنى احتملت غيره، وهو ما صرح به عبد المجيد الشرفي حيث قال: «وفعلاً فالنص التأسيسي قابلٌ نظرياً لعدد غير محدود من التأويلات»[3]، وهذا لا يقول به عاقلٌ أيضاً؛ لأنّ فيه - إضافةً إلى ما تقدم- ما يأتي:

١-إنّ كثيراً من الألفاظ: كلفظ: الله، السمع، الذّكر، الأنثى، السماء، الأرض، الحجر، خمسة، الشمس، وغيرها لا تدلّ إلا على معنى واحد يفهمه منها كلّ عاقلٍ كما هو الواقع.

٢-إنّ هذا يؤدي إلى الجمع بين النقيضين من المعاني، فيفهم من لفظ: "الذكر"الأنثى مثلاً.

٣-إنه يؤدي إلى عدم التفريق بين العاقل والمجنون؛ لأنه يسوغ لكلّ سامعٍ أن يحمل الكلام على ما يريد، ويكون حمله صحيحاً.

٤-إنّ النصوص الظنية المُحتملة تتردد بين عدد معينٍ من الاحتمالات لا تخرج عنها، كلفظ العين: فإنه مشترك بين الباصرة، والجارية، والجاسوس، والذات، لكنه لا يحتمل السماء والأرض، والقلب، وهذا بين لكلّ عاقلٍ.

٥-لو سلم وجود الاحتمالات، فإنّ القرائن الخارجية تعين المراد، وإن كان الباحث نفسه قد أنكر ذلك بقوله: «إنّ أجزاء النص يفسر بعضها بعضاً، وليس مطلوباً من المفسر أن يلجأ إلى معايير خارجية لفض غوامض النص واستجلاء دلالتها»[4]، وما أدري كيف يفهم تفاصيل المصطلحات الشرعية: كالصلاة، والزكاة من النص القرآنيّ دون الرجوع إلى السنة! وإنما يرى ذلك؛ ليطلق العنان لخيال القراء ليملؤوا قالب النص الفارغ بما يريدون، تطبيقاً لنظريته في التأويل!

رابعاً: أما الادعاء الوارد بقوله: «ولكن الخطاب الديني (يخفي) من التراث هذا الجانب المهم والخطير في فهم طبيعة النص، وهو الفهم الذي سمح بالتعددية، ومنح الثّقافة الإسلامية طابعها الحيوي الذي ظلّ مستمراً، حتى

---

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

(٢) معايير القبول والرد: ص٦٥.

(٣) في قراءة النص الديني (الإتقان في علوم القرآن أنموذجاً): لعبد المجيد الشرفي: ص١٢.

(٤) مفهوم النص: ص١٧٨.

توارى هذا الفهم مفسحاً لفهم آخر يجمد دلالة النصوص في قوالب جامدة، هذا الفهم الأخير -أو بالأحرى تجميد الفهم- هو منطلق الخطاب الديني المعاصر».

فهو مغالطة بينة؛ لأنّ العلماء كانوا وما يزالون يقسمون النصوص إلى قطعي وظني، ويبينون أنّ من النصوص ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، ومنها ما يفيد معنى معيناً قطعاً مع احتمال غيره احتمالاً بعيداً، ومنها ما احتمل معاني لا يتعين واحد منها إلا بقرينة خارجية تحدده قطعاً أو ظناً، وهذا البحث مليءٌ بهذه الأقوال.

ولكنه يقصد بذلك النصوص كلّها بما فيها ما هو قطعي عندهم، فنعم حينئذ، إنّ العلماء لا يبيحون تعددية الفهم فيما لا مجال للتعدد فيه من النصوص؛ لما يترتب عليها من محاذير لا يقرها عاقلٌ، ومتى كان التزام أحكام العقل عيباً بدعوى أنها جمود! بل العيب في جعل النص مجالاً مستباحاً لتحميله بأفكار كلّ قارئٍ، ثمّ نسبة هذه الأفكار إلى الوحي.

خامساً: إنّ ما ذكره الباحث هو نظريةٌ خاليةٌ عن الأدلّة، ناهيك عن أنّ الأدلّة -ومنها الواقع وأحكام العقل البدهية- ترد نظريته، غير أنه ذكر ما يظنه دليلاً؛ حيث قال: «ولعلّه من قبيل التكرار المهم أن نستدعي قول الإمام علي: "القرآن حمال أوجه "».

ولا دليل له في هذا على ما ذهب إليه؛ فإنّ قول علي ط ليس في مطلق نصوص القرآن عامها وخاصها، وليس نافياً لوجود القطعي فيه؛ حيث ورد قوله في حالة خاصة؛ فقد أنكر الخوارج عليه قبول التحكيم، حتى كفّروه مع من قبِلَه من الصحابة، واعتزل علياً ط منهم اثنا عشر ألفاً، فدعا علي عبد الله بن عباس رضي الله عنهم، فقال: اذهب إليهم فخاصمهم، وادعهم إلى الكتاب والسنة، ولا تحاجهم بالقرآن، فقال ابن عباس ب : يا أمير المؤمنين: فأنا أعلم بكتاب الله منهم؛ في بيوتنا نزل، فقال علي ط : صدقت، ولكن القرآن حمالٌ ذو وجوه، يقول ويقولون، ولكن حاجِجهم بالسنن؛ فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً، فخرج ابن عباسٍ ب إليهم، فحاججهم بالسنن، فلم يبق بأيديهم حجةٌ[1].

وإنما ذكر علي ط ذلك؛ لئلّا يستدلّ أولئك الجهال على مذهبهم بعمومات قرآنية مخصوصة، أو يتمسكوا باستدلالات بعيدة تحتملها نصوص القرآن احتمالاً بعيداً ساقطاً، فردهم إلى نصوصٍ من السنة لا تحتمل ذلك أصلاً[2].

وقد تمسكوا بعمومات قرآنية مخصوصة بالسنة، فأرجعهم علي ط إلى السنن المخصصة، ويؤيد ذلك أنّ السنة العامة حمالة أوجه كالقرآن؛ لأنها دليلٌ لفظي، فيرِد عليها من الاحتمالات ما يرد على القرآن[3].

وكذلك لئلّا يقدح أولئك الجهلة –ويدلّ على جهلهم تكفيرهم من قَبِلَ التحكيم من الصحابة- في الآيات التي يستدلّ بها ابن عباس لمجرد ورود احتمالٍ ضعيف أو ساقط عليها، فيطول جدالهم ومراؤهم، فاختصر على ابن

---

(١) انظر: الدر المنثور: ٨٠/١، ٨١، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير: للشوكاني: ١٢/١. وانظر: الإتقان: ٤١٠/٢، وقد عزي إلى طبقات ابن سعد، ولم أجده عنده.

(٢) انظر: معايير القبول والرد: ص٥٧.

(٣) انظر: السابق: ص٦٤.

عباس عناءَ ذلك؛ بأن يستدلّ بنصوصٍ من السنة لا يرد عليها ذلك، وليس في هذا إقرار بصحة تفسير القرآن بكلّ ما يحتمل اللّفظ من المعاني، بل غاية ما فيه بيان أنّ نصوص القرآن محتملة ولو احتمالاً بعيداً، وقد تحقّق أنّ الاحتمال البعيد الذي لا دليل عليه لا يعتد به، ولا يؤثّر في القطع بالمعنى المتبادر من اللّفظ.

أضف إلى ذلك، أنّ هذا النص من حيث الثّبوت: هو لصحابي لم يرد عنه إلا في طبقات ابن سعد[١]، ولم يذْكر في غيره من كتب السنن، فأقصى ما يبلغه أن يكون آحاداً موقوفاً صحيحاً، أما من حيث الدلالة فإنا نقطع بأنه ظني في عمومه لنصوص القرآن؛ إذ من القرآن ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً قطعاً، فيكون عمومه في كلّ آي القرآن- على فرض التسليم به- ظنياً؛ لأنه دخله التخصيص، فإذا كان بهذه المثابة، فكيف يحكم بعمومه وإطلاقه على نصوص القرآن القطعية، وخاصةً في 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 كلّ الفقه، حتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرةً»[٢].

فالجواب: إنه حديثٌ ضعيف جداً[٣]، ومثله لا يحكم به على القواطع، والصحيح أنه موقوف على أبي الدرداء ط، فقد قال: "لا تفقه كلّ الفقه، حتى ترى للقرآن وجوهاً كثيرةً"[٤].

وهذا محمولٌ على ما كان من قبيل تعدد المعاني غير المتنافية في الآيات التي تحتمل ذلك، وذلك إذا تعددت أفراد الصور التي يصدق عليها اللّفظ[٥]، والتي يعبر فيها المفسرون بأقوالٍ متعددة تعد من قبيل ذكر المثال، مما يعد من اختلاف التنوع، ومثال ذلك:

المراد بالمغفرة من قوله أ : وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ [آل عمران: ١٣٣][٦]: فقد فُسرت بالتكبيرة الأولى، وبالأعمال الصالحة، وبالإسلام، وبالهجرة، وبأداء الفرائض، وبالإخلاص، وبأداء الطّاعة، وبالصلوات

---

(١) هو أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع البصري، مولى بني زهرة، مؤرخ ثقةٌ، حافظٌ للحديث، يعرف ب "كاتب الواقدي "، ولد بالبصرة عام (١٦٨هـ)، سكن بغداد، وتوفي بها عام (٢٣٠هـ). انظر: تاريخ بغداد: ٢٦٦/٣، ر٨٦٥، تاريخ دمشق: ٦٢/٥٣، ر٦٣٨٠، الكامل في التاريخ: ٨٤/٦، وفيات الأعيان: ٣٥١/٤، ر٦٤٥، تهذيب الكمال في أسماء الرجال: للمزي: ٢٥٥/٢٥، ر٥٢٣٧.

(٢) جامع بيان العلم وفضله: لابن عبد البر: ص٨١٢، ٨١٣، ر١٥١٥.

(٣) كما بينه ابن عبد البر، وأقره العيني، انظر: جامع بيان العلم: ص٨١٣، وقال محققه: «ضعيف جداً»، وانظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري: لبدر الدين العيني: ٨٣/٢.

(٤) انظر: مصنف عبد الرزاق: لعبد الرزاق الصنعاني: باب العلم: ٢٥٥/١١، ر٢٠٤٧٣، كتاب الطبقات الكبرى (طبقات ابن سعد): ٣٠٨/٢، المصنف: لابن أبي شيبة: كتاب فضائل القرآن، باب من قال: اعملوا بالقرآن: ٥١٨/١٥، ر٣٠٧٨٩، الزهد: لأحمد ابن حنبل: ص١٦٧، الزهد: لأبي داود السجستاني: ص٢١٢، ر٢٤٢، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: لأبي نعيم: ٢١١/١، الفقيه والمتفقه: للخطيب البغدادي: ١٩٨/١، ر١٩٧، جامع بيان العلم: ص٨١٣، ر١٥١٦، وبين محققه أن رجاله ثقات، وهو صحيح إن صح سماع أبي قلابة من أبي الدرداء، فلم يذكر له سماع منه، تاريخ دمشق: ١٧٣/٤٧. وانظر: البرهان في علوم القرآن: ٤٥٤/١، الإتقان: ٤٠٩/٢. وانظر: الدر المنثور: ٨٠/١.

(٥) انظر: معايير القبول والرد: ص٥٣.

(٦) انظر: شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية: د. مساعد الطيار: ص١١٧.

الخمس، وبالتوبة، وبالسنة، وبالجمع والجماعات، وبالتوبة من الربا، وغير ذلك[١].

والصحيح أنّ المراد بها الأعمال الموجبة للمغفرة، ومنها المذكورات، ويجمعها الأعمال الصالحة من فعل الطّاعات وترك المعاصي[٢].

ولذلك قال البيضاوي[٣]: «إلى ما يستحق به المغفرة: كالإسلام، والتوبة، والإخلاص»[٤]، وتحمل هذه الأقوال كلّها على التمثيل، وقال أبو حيان: «وينبغي أن تحمل هذه الأقوال على التمثيل، لا على التعيين والحصر»[٥].

ولذلك استغرب السمعاني قصره على التكبيرة الأولى، فقال: «وفيه قولٌ غريب أنه التكبيرة الأولى»[٦]، غير أنه لا يستغرب إذا حمل على أنه للتمثيل، ولذلك فالجميع متفقون على أنّ المعنى: المسارعة إلى الأعمال الموجبة للمغفرة، ولكن الاختلاف إنما هو في التمثيل لها، لذلك قال ابن الجوزي[٧]: «ومعنى الآية: بادروا إلى ما يوجب المغفرة، وفي المراد بموجب المغفرة ههنا عشرة أقوالٍ»[٨]. إلى غير هذا من الأمثلة الكثيرة[٩].

كما يمكن حمل عبارة أبي الدرداء ط على ما يدلّ عليه اللفظ بمفهومه لا بمنطوقه، إضافةً إلى ما يدل عليه بالقياس فيما يصح فيه القياس من نصوص الأحكام المعللة، وما كان من قبيل التفسير الإشاري، قال السيوطي: «وقد فسره

- - - - - - - - - - - - - - - -

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم مسنداً عن رسول الله والصحابة والتابعين: لابن أبي حاتم الرازي: ٧٦١/٣، الكشف والبيان: للثعلبي: ١٤٨/٣، تفسير السمعاني: ٣٥٧/١، معالم التنزيل: للبغوي: ١٠٤/٢، زاد المسير في علم التفسير: لابن الجوزي: ٤٥٩/١، ٤٦٠، وعد عشرة أقوالٍ، مفاتيح الغيب: ٥/٩، الجامع لأحكام القرآن: ٢٠٣/٤، مدارك التنزيل: ٢٧٣/١، لباب التأويل: ٤١٩/١، التسهيل: ٤١٤/٢، البحر المحيط في التفسير: ٦١/٣، ٦٢، بحر العلوم: للسمرقندي: ٢٧١/١، اللباب: ٥٣٦/٥، ٥٣٧، الدر المنثور: ٥/٤، إرشاد العقل السليم: ٨٥/٢.

(٢) انظر: جامع البيان: ٤١٧/٢٢، الكشف والبيان: ١٤٨/٣، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: للواحدي: ٢٣٢/١، معالم التنزيل: ١٠٣/٢، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: للزمخشري: ٦٢٦/١، زاد المسير: ٤٥٩/١، مفاتيح الغيب: ٥/٩، الجامع لأحكام القرآن: ٢٠٣/٤، مدارك التنزيل: ٢٧٣/١، لباب التأويل: ٤١٩/١، التسهيل: ٤١٤/٢، البحر المحيط في التفسير: ٦١/٣، اللباب: ٥٣٧/٥، إرشاد العقل السليم: ٨٥/٢، فتح القدير: ٣٨١/١، روح المعاني: ١٨٥/٢٧، محاسن التأويل: للقاسمي: ٩٧٢/٤، ٩٧٣، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار): لمحمد رشيد رضا: ١٠٩/٤، التحرير والتنوير: ٨٨/٤.

(٣) هو أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد، ناصر الدين الشيرازي البيضاوي، ولد في المدينة البيضاء بفارس، على اختلاف في سنة ولادته، فقيل: (٥٦٦هـ)، وقيل: (٥٧٢هـ)، عالم بالتفسير، والعقيدة، والأصول، والحديث، والنحو، والفقه الشافعي، توفي سنة (٦٨٥هـ) على الراجح. انظر: طبقات الشافعية الكبرى: ١٥٧/٨، ١٥٨، ر١١٥٣، طبقات الشافعية: ١٧٢/٢، ١٧٣، ر٤٦٩، بغية الوعاة: ٥٠/٢، ٥١، ر١٤٠٦، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص٢٥٤، ٢٥٥، ر٣٠٥، شذرات الذهب: ٦٨٥/٧- ٦٨٧.

(٤) أنوار التنزيل: ٩٢/٢، وانظر: السراج المنير: للشربيني: ٢٨٣/١، حاشية القونوي: ٣١٦/٦.

(٥) البحر المحيط في التفسير: ٦٢/٣، وانظر: التسهيل: ٤١٤/٢، روح المعاني: ١٨٥/٢٧.

(٦) تفسير السمعاني: ٣٥٧/١.

(٧) هو أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، جمال الدين القرشي البغدادي، المعروف بابن الجوزي، نسبة إلى محلة "مشرعة الجوز" ببغداد التي ولد بها عام (٥٠٨هـ) تقريباً، محدثٌ، حافظٌ، مفسر، فقيه حنبلي، مؤرخ، أديب، واعظٌ، توفي ببغداد عام (٥٩٧هـ). انظر: سير أعلام النبلاء: ٣٦٥/٢١، ر١٩٢، المستفاد: ١٥٥/١٨، ر١١٠، ذيل طبقات الحنابلة: ٤٥٨/٢، ر٢٢٧، المقصد الأرشد: ٩٣/٢، ر٥٧٩، طبقات المفسرين: للسيوطي: ص٦١، ر٥٠.

(٨) زاد المسير: ٤٥٩/١.

(٩) انظر: معايير القبول والرد: ص٥٤، ٥٥.

بعضهم بأنّ المراد أن يرى اللّفظ الواحد يحتمل معاني متعددةً، فيحمله عليها إذا كانت غير متضادة، ولا يقتصر به على معنى واحد، وأشار آخرون إلى أنّ المراد به استعمال الإشارات الباطنة وعدم الاقتصار على التفسير الظّاهر»[1].

وقل مثل ذلك فيما قاله ابن عباس ط: قال لي رسول الله >: «القرآن ذلولٌ ذو وجوه، فاحملوه على أحسن وجوهه»[2].

المطلب الرّابع: النّتائج اللازمة عن كلام شلتوت ونصر حامد أبو زيد.

تبين أنّ محمود شلتوت نقل عن كثيرٍ من العلماء تأثير مطلق الاحتمال في قطعية الدليل اللفظي، ولم يصرح بأنه يقول به أو لا، غير أنه يعترف بوجود القطعي، وأما نصر حامد أبو زيد وعبد المجيد الشرفي فدعواهما أوسع؛ إذ ينفون وجود القطعي مطلقاً، ويصرحون بأنّ كلّ نص محتمل لعدد غير محدود من التأويلات؛ بأن يفهم منه القارئ ما يمليه عقله وأفقه الفكري والثّقافيّ، وتأتي خطورة هذه الدعوى أنها لا تقتصر على نصوص التشريع، بل تشمل نصوص العقائد والأخبار، فهي تجعلها ميداناً للاختلاف والاجتهاد، ويتضح هذا من الآتي:

أوّلاً: قد عمم نصر حامد أبو زيد حكمه على النصوص كلّها؛ فإنها –عنده- متحملةٌ للتأويل بمعناه الذي قرره في مثل قوله: «وما تَم نص يرجع إليه لا يتطرق إليه الاحتمال»[3]، وهذا العموم شاملٌ لنصوص العقيدة والقصص والأخلاق، وقد صرح بهذا في قوله: «يتفق الخطاب الديني على أنّ النصوص الدينية قابلةٌ لتجدد الفهم واختلاف الاجتهاد في الزمان والمكان، لكنه لا يتجاوز فهم الفقهاء لهذه الظّاهرة، ولذلك يقصرها على النصوص التشريعية دون نصوص العقائد أو القصص، وعلى هذا التحديد لمجال الاجتهاد يؤسس الخطاب الديني لمقولة: صلاحية الشريعة لكلّ زمان ومكان، ويعارض إلى حد التكفير الاجتهاد في مجال العقائد أو القصص الديني»[4].

ولا ريب أنّ هذا من الخطورة بحيث يهدم الدين من أصله، بحيث لا تبقى عقيدةٌ أصلاً، فيجوز للقارئ أن يفهم من نصوص التوحيد، من مثل قوله أ: فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ [محمد:١٩]، أنها لا تنفي تثنية الإله أو تثليثه، على أن يدخل الثّلاثة في مسمى "الله"، أو بغيره من وجوه التأويل الباطلة، مادام أُفُق القارئ الفكري يسمح بذلك، كما يمكنه أن يفهم من قوله أ: قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا [الأعراف:١٥٨]، أنّ الخطاب فيه للعرب، فيكون محمد > رسول الله إليهم جميعاً، وهو ما نبه إليه الجويني بقوله: «ولو رددنا إلى تتبع اللّفظ، فليست جهات الإمكان منحسمةً على ما استشهد به هؤلاء في ابتغاء التنصيص، وإنما استد التأويل في الآية التي متضمنها التوحيد؛ لاعتضادها بمقتضى العقل، وكم للحشوية المشبهة من خبط يناقض حقيقة

---

(١) الإتقان: ٤٠٩/٢.

(٢) سنن الدارقطني: ١٤٤/٤، ر٨. ولم أجد من حكم عليه.

(٣) نقد الخطاب الديني: ص١٢٤.

(٤) السابق: ص١١٨.

التوحيد»[1]، ونبه إليه الغزاليّ بقوله: «ولو شرط في النص انحسام الاحتمالات البعيدة-كما قال بعض أصحابنا- فلا يتصور لفظٌ صريح، وما عدوه من الآيات والأخبار تتطرق إليها احتمالات؛ فقوله ـ : قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ [الإخلاص:١]؛ يعني إله الناس دون الجن، وقوله ـ : مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ [الفتح:٢٩]؛ أي محمد، وإلى أي إقليمٍ، وإلى أي زمان... فهذه احتمالات بعيدةٌ تطرقت إليها»[2]، ونبه الشاطبي إلى مثل هذا[3].

ويؤدي ذلك إلى الاختلاف في الدين الذي نهى الله عنه بقوله أ : أَنْ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ [الشورى:١٣].

كما يؤدي إلى بطلان البراهين القطعية في عقائد الدين مما لا سبيل إلى معرفته إلا الخبر، كما في روضة الناظر: «لو فتح باب الاحتمال، لبطلت الحجج»[4].

وبالتالي يؤدي إلى هدم الدين كما قال الكوثري: «وليس لهذا القول [أي تأثير مطلق الاحتمال في قطعية الدليل اللّفظي] صلةٌ بأي إمامٍ من أئمة أهل الحق، وحاشاهم أن يضعوا أصلاً يهدم به الدين، ويتخذ معولاً بأيدي المشككين»[5].

ولا ريب أنّ إبطال العقائد القطعية الضرورية كفر صريح ومروق من الدين على ما قال الآمدي: «أما إنكار القطع في اللغات على الإطلاق، فمما يفضي إلى إنكار القطع في جميع الأحكام الشرعية؛ لأنّ مبناها على الخطاب بالألفاظ اللغوية ومعقولها، وذلك كفر صراح»[6].

ثانياً: قال محمود شلتوت: «ومن هنا نستطيع أن نقرر أنّ العلْميات التي لم ترِد بطريقٍ قطعي، أو وردت عن طريقٍ قطعي، ولكن لابسها احتمالٌ في الدلالة؛ فاختلف فيها العلماء، ليست من العقائد التي يكلّفُنا بها الدين»[7].

فقوله: «ولكن لابسها احتمالٌ في الدلالة»، تأكيد لما شرحه من أنّ الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليلٍ يؤثّر في قطعية النص، وهذا شاملٌ لنصوص العقائد.

وقوله: «فاختلف فيها العلماء، ليست من العقائد التي يكلّفنا بها الدين»، غير سديد؛ لأنّ الاختلاف ليس معتداً به إذا لم يكن عن دليلٍ، ومن ذلك خلاف المعتزلة في نفيهم رؤية المؤمنين لله أ يوم القيامة؛ فإنه لا يخرج الرؤية عن كونها ثابتةً قطعاً؛ لقطعية نصوص القرآن والسنة فيها، وإنما لم تكفر المعتزلة مع مخالفة القطعي؛ لأنّ مناط الكفر تكذيب الشرع أو الاستهزاء بالدين، وهم خرجوا عن هذَين؛ لأنهم أولوها، ولو كان تأويلُهم بعيداً لا دليل عليه.

وقد جعل شلتوت نزول عيسى × آخر الزمان مثالاً لذلك المختلف فيه من قضايا العقيدة التي لم يرد فيها نص

---

(١) البرهان في الأصول: ٤١٤/١، ٤١٥.

(٢) المنخول: ١٦٦/١.

(٣) انظر: الموافقات: ٤٠١/٥.

(٤) روضة الناظر: ص١٤٨، وانظر: المستصفى: ٣٦١/٣.

(٥) نظرة عابرة: ص٨١.

(٦) الإحكام: للآمدي: ١٧٩/٢.

(٧) العقيدة الدينية وطريق ثبوتها (مجلة الرسالة): ٤٠٦/١.

قطعي من القرآن ولا السنة، فيرى أنّ الآيات الواردةَ في ذلك كلها ظنيةٌ وظواهر ليست قطعيةً، وهي خمس آيات: الأولى: قوله أ : إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ [آل عمران:٥٥]، والثّانية والثّالثة: قوله أ : وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا ﴿١٥٧﴾ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا [النساء:١٥٧، ١٥٨]، والرابعة: قوله ـ : وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا [النساء:١٥٩]، والخامسة: قوله لأ : وَإِنَّهُۥ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا [الزخرف:٦١][(١)].

وقد ناقش الآيتين الأخيرتين في العدد "٥١٧"من مجلة الرسالة، ثمّ انتهى إلى القول: «فهذه الآيات التي أوردوها في شأن عيسى من رفعه أو نزوله، ولا شك أنّ القارئ المنصف بعد عرضها... لا يخامره شك في أنه ليس في القرآن الكريم ما يفيد بظاهره غلبةَ الظّن بنزول عيسى أو رفعه أصلاً، فضلاً عما يفيد القطع الذي يكون في العقيدة، ويكفُر منكره، كما يزعمون»[(٢)].

ولا ريب أنه غالى في ادعائه عدم وجود ما يفيد غلبة الظّن، وقد ناقشه الكوثري في رسالته: "نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى × قبل الآخرة"، بما لا مزيد عليه، وقرر أنّ النصوص في رفع المسيح × ونزوله قاطعةٌ[(٣)]، ونعلّق هنا على آيتَيْن:

الأولى: قول الله أ : وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا [النساء:١٥٩]:

للسلف في مرجع الضمير من قوله أ : به قبلَ موته ثلاثة أقوال:

الأوّل: الضميران لعيسى بن مريم × ، والمعنى: وما أحد من أهل الكتاب إلا ليؤمنن بعيسى × قبل موت عيسى × ، وذلك عند نزوله في آخر الزمان، كما دلّت عليه السنة[(٤)].

الثّاني: الضمير الأول لعيسى × ، والثّاني لليهودي؛ أي وما أحد من أهل الكتاب من اليهود إلا ليؤمنن بعيسى بن مريم × قبل موت اليهودي، فيكون ذلك إخباراً بأنّ أحداً من اليهود لن يموت إلا وهو يؤمن بالمسيح × [(٥)].

الثّالث: الضمير الأول للنبي محمد >، والثّاني لليهودي والنصرانيّ من أهل الكتاب؛ أي وما يهودي ولا

---

(١) انظر: العقيدة الدينية وطريق ثبوتها (مجلة الرسالة): ٤٠٧/١، ٤٠٨.

(٢) آينان: لمحمود شلتوت، مجلة الرسالة: ع٥١٧/، ٤٢٦/١.

(٣) انظر: نظرة عابرة: ص١٠٦.

(٤) انظر: جامع البيان: ٦٦٤/٧- ٦٦٧، وعزاه إلى: ابن عباس من طريق سعيد بن جبير، ولأبي مالك، والحسن، وقتادة، وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم، تفسير ابن كثير: ٣٤١/٤، ٣٤٢، وزاد على الطبري: ابن عباس من طريق الضحاك، وأبي سعيد الخدري، وغير واحد، الدر المنثور: ١٠٨/٥- ١١٢.

(٥) انظر: جامع البيان: ٦٦٧/٧-٦٧١، وعزاه إلى ابن عباس من طريق علي بن أبي طلحة وعكرمة والسدي، تفسير ابن كثير: ٣٤٢/٤-٣٤٤، وصححه عن ابن عباس، ومجاهد، وعكرمة، ومحمد بن سيرين، والضحاك، وجويبر، الدر المنثور: ١٠٩/٥.

نصرانيٌّ إلا ليؤمنن بمحمد > قبل موت ذلك اليهودي والنصرانيّ[1].

فأما القول الثّالث: فهو أضعفُها، وهو مردود؛ لأنّ السياق ليس فيه ذكر النبي محمد > أبداً، فلا يجوز أن يعود الضمير عليه؛ لما يلزم منه من تشتيت الضمائر، قال فيه الطّبري: «وأما الذي قال: عنى بقوله: لَيُؤۡمِنَنَّ بِهِۦ قَبۡلَ مَوۡتِهِۦ ، ليؤمنن بمحمد > قبلَ موت الكتابي، فمما لا وجه له مفهوم؛ لأنه - مع فساده من الوجه الذي دلّلنا على فساد قول من قال: عنى به: ليؤمنن بعيسى قبل موت الكتابي- يزيده فسادا أنه لم يجرِ لمحمد × في الآيات التي قبلَ ذلك ذكر، فيجوز صرف "الهاء"التي في قوله: لَيُؤۡمِنَنَّ بِهِۦ ، إلى أنها من ذكره، وإنما قوله: لَيُؤۡمِنَنَّ بِهِۦ ، في سياق ذكر عيسى وأمه واليهود، فغير جائزٍ صرف الكلام عما هو في سياقه إلى غيره، إلا بحجة يجب التسليم لها من دلالة ظاهر التنزيل، أو خبرٍ عن الرسول تقوم به حجةٌ، فأما الدعاوى، فلا تتعذّر على أحد»[2]، فهو قولٌ فاسد كما قال ابن جريرٍ، ويؤكّده أنّ الواقع يكذّبه؛ فكم من كتابي يموت دون أن يؤمن بمحمد > !

وأما القول الثّاني: فضعيف أيضاً؛ لأنّ السياق إنما هو في ذكر عيسى × ، والضمائر عائدةٌ إليه في السباق واللّحاق، فيجب حمله عليه؛ لئلا تتشتت الضمائر، قال الشنقيطي: «فالجواب أن يكون الضمير راجعاً إلى عيسى، يجب المصير إليه، دون القول الآخر؛ لأنه أرجح منه من أربعة أوجه:

الوجه الأوّل: أنه هو ظاهر القرآن المتبادر منه، وعليه تنسجم الضمائر بعضها مع بعض، والقول الآخر بخلاف ذلك؛ وإيضاح هذا: أنّ الله ـ قال: وَقَوۡلِهِمۡ إِنَّا قَتَلۡنَا ٱلۡمَسِيحَ عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ [النساء:١٥٧]، ثمّ قال ـ : وَمَا قَتَلُوهُ ؛ أي عيسى، وَمَا صَلَبُوهُ ؛ أي عيسى، وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمۡ ؛ أي عيسى، وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ ؛ أي عيسى، لَفِي شَكّٖ مِّنۡهُ ؛ أي عيسى، مَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍ ؛ أي عيسى، وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينَۢا ؛ أي عيسى، بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ ؛ أي عيسى، وَإِن مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤۡمِنَنَّ بِهِۦ ؛ أي عيسى، قَبۡلَ مَوۡتِهِۦ ؛ أي عيسى، وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيۡهِمۡ شَهِيدٗا [النساء: ١٥٨، ١٥٩]؛ أي يكون هو؛ أي عيسى، عليهم شهيداً، فهذا السياق القرآنيّ الذي ترى ظاهر ظهوراً لا ينبغي العدول عنه، في أنّ الضمير في قوله: قَبۡلَ مَوۡتِهِۦ ، راجع إلى عيسى»[3].

الوجه الثّاني: أنّ مفسر الضمير مصرح به على القول الأول، وهو عيسى × في قوله ـ : وَقَوۡلِهِمۡ إِنَّا قَتَلۡنَا ٱلۡمَسِيحَ عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ [النساء:١٥٧]، وأما على الثّاني، فمقدر تقديره: ما من أهل الكتاب أحد إلا ليؤمنن به قبل موته، وما لا يحتاج إلى تقديرٍ، مقدم على ما يحتاج إليه.

الوجه الثّالث: أنّ السنة المتواترة تؤيد هذا القول؛ حيث شهدت أنّ عيسى × حي، وسينزل في آخر

---

(١) انظر: جامع البيان: ٦٧١/٧، وعزاه إلى عكرمة.

(٢) جامع البيان: ٦٧٤/٧، ٦٧٥، وانظر: تفسير السمعاني: ٥٠٠/١، لباب التأويل: ٦١٩/١.

(٣) أضواء البيان: ٢٨٢/٧، ٢٨٣.

الزمان بالدين الحق، ولا يقبل إلا الإيمان، قال ابن كثير[١]: «وقد تواترت الأحاديث عن رسول الله > ، أنه أخبر بنزول عيسى × قبل يوم القيامة، إماماً عادلاً وحكماً مقسطاً»[٢].

ومن ذلك ما رواه أبو هريرة ط قال: قال رسول الله > : «والذي نفسي بيده: ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم حكماً عدلاً، فيكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، ويفيض المال حتى لا يقبله أحد، حتى تكون السجدة الواحدةُ خيراً من الدنيا وما فيها»، ثمّ يقول أبو هريرة ط: "واقرؤوا إن شئتم: وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا [النساء:١٥٩]"[٣].

الوجه الرّابع: أنّ القول الأول لا إشكال فيه، وأما الثّاني فمشكلٌ؛ لأنّ ظاهره العموم، فلا يستقيم إلا بتخصيصه أو تأويله؛ لأنّ الواقع يشهد أنّ كثيراً ممن يموت من أهل الكتاب لا يؤمن بعيسى × [٤]. فإن قيل: إنه نص في العموم على مذهب الحنفية الذي تمّ ترجيحه، فلا يصرف إلى الخصوص إلا بدليلٍ[٥]، فيجاب: إنّ الدليل هو هذه الأمور الأربعة، وأهمّها السياق، والواقع، أضف إليها أنّ الضمير يعود إلى أقرب مذكورٍ، وهو عيسى × ، ويكون المراد بعموم أهل الكتاب الموجودين في زمان نزوله منهم، كما يقال: لا تبقى بلدةٌ إلا ويدخلُها الدجال إلا مكة والمدينة؛ أي من البلاد الموجودة في زمنه[٦].

بناءً على ما تقدم يجب القطع بأنّ مرجع الضميرين إلى عيسى بن مريم × ، قال ابن كثير: «وهذا القول هو الحق، كما سنبينه بعد بالدليل القاطع»[٧]، وهذا ما عليه جماعةٌ من المفسرين[٨].

---

(١) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، عماد الدين البصروي الدمشقي، محدثٌ، مؤرخ، مفسر، فقيه، ولد بقرية من بصرى الشام عام (٧٠١هـ)، سكن دمشق، وتوفي بها عام (٧٧٤هـ). انظر: ذيل تذكرة الحفاظ: ص٥٧، طبقات الشافعية: ٨٥/٣، ر٦٣٨، إنباء الغمر بأنباء العمر: لابن حجر العسقلاني: ٣٩/١، ر١١، المنهل الصافي: ٤١٤/٢، ر٤٤٤، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص٢٦٠، ر٣١٣.

(٢) تفسير ابن كثير: ٣٢٣/١٢، وذكر الأحاديث في نزوله: ٣٤٦/٤، ٣٦٣، وهي متواترة، انظر: تفسير ابن كثير: ٣٦٣/٤، فتح القدير: ٥٣٥/١، محاسن التأويل: ١٧١٣/٥، أضواء البيان: ٢٨٤/٧. وانظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري: لابن حجر العسقلاني: ٤٩٣/٦، ٤٩٤، عون المعبود شرح سنن أبي داود: للعظيم آبادي: ٤٥٧/١١، وسرد طائفةً من الأحاديث: ٤٥٨/١١- ٤٦٢.

(٣) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله > وسننه وأيامه: للبخاري: ١٦٨/٤، ر٣٤٤٨، صحيح مسلم: لمسلم بن الحجاج: كتاب الإيمان، باب نزول عيسى بن مريم حاكما بشريعة نبينا محمد > : ص٨٥، ر١٥٥/٢٤٢.

(٤) انظر هذه الوجوه: أضواء البيان: ٢٨٣/٧، ٢٨٤.

(٥) انظر: التحرير والتنوير: ٢٥/٦، وقال: «"وإن من أهل الكتاب"، يبطل هذا التفسير؛ لأنّ الذين يؤمنون به على حسب هذا التأويل هم الذين سيوجدون من أهل الكتاب، لا جميعهم»، أقول: ولا ضير؛ فإنه عام أريد به الخصوص بدليل السياق، وهو كثير عند الجميع.

(٦) انظر: دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية: جمع وتحقيق. د. محمد السيد الجليند: ٩٥/٣.

(٧) تفسير ابن كثير: ٣٤٢/٤.

(٨) انظر: جامع البيان: ٦٧٥/٧، الكشف والبيان: ٤١١/٣، البحر المحيط في التفسير: ٤٠٨/٣، تفسير ابن كثير: ٣٤٢/٤، فتح القدير: ٥٣٥/١، محاسن التأويل: ١٧١١/٥. وانظر: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: لملا علي القاري: ١٦٣/١٠.

قال ابن تيمية[1]: «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؛ فإنّ الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر»[2].

ومن المفسرين من رجح الثّاني[3]، والأكثرون استظهروا الأول والثّاني دون ترجيحٍ[4]، وقد صح كلاهما عن ابن عباس ب [5].

قال محمود شلتوت في معرض انتقاد الاستدلال بهذه الآية: «وقبل مناقشة ابن جريرٍ فيما رجح به، ليس في الأمر أكثر من أنّ مفسراً من بين المفسرين قد اختار رأياً من رأيين حكاهما عند أهل المأثور، ورجح ما اختاره بما رأى، ولكن القوم تلقّفوا هذا من ابن جريرٍ، وصوروه بما يريدون، موهمين الناس أنّ الآية صارت بترجيح ابن جريرٍ دليلاً قاطعاً على ما يزعمون من نزول عيسى × »[6]. والجواب: هذا مغالطةٌ، وكلام غير صحيحٍ؛ فإنّ ابن كثير، والشنقيطي مثلاً لم يرجحوا قول ابن جريرٍ بمجرد تلقفه بل حكوا لذلك قرائن تجعلُه قاطعاً، من السياق، والواقع، والسنة المتواترة.

والآية الثّانية: قوله أ : وَإِنَّهُۥ لَعِلۡمٞ لِّلسَّاعَةِ فَلَا تَمۡتَرُنَّ بِهَا [الزخرف:٦١]: في المراد في ضمير وَإِنَّهُۥ قولان عن السلف: الأول: هو نزول عيسى بن مريم × قبل يوم القيامة؛ أي أنه أمارةٌ تدلّ على قيام الساعة، والثّاني: أنه القرآن؛ أي أنه يعلم الناس بأحقية قيامها، وما فيها من الأهوال والأحوال[7].

---

(١) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، تقي الدين، المعروف بابن تيمية، محدثٌ، حافظٌ، مفسر، أصولي، فقيه حنبلي، شاعر، مشارك في أنواع من العلوم، ولد بحران عام (٦٦١هـ)، أقام بدمشق وتوفي بها عام (٧٢٨هـ). انظر: تذكرة الحفاظ: ١٤٩٦/٤، ر١١٧٥، الوافي بالوفيات: ١١/٧، ر٦١٩، فوات الوفيات: للكتبي: ١٢٤/١، ذيل طبقات الحنابلة: ٤٩١/٤، ر٥٣١، المقصد الأرشد: ١٣٢/١.

(٢) دقائق التفسير: ٩٥/٣.

(٣) انظر: الكشاف: ١٧٦/٢، ١٧٧، المحرر الوجيز: ١٣٤/٢، أنوار التنزيل: ٢٧٨/٢، إرشاد العقل السليم: ٢٥٢/٢، روح البيان في تفسير القرآن: لإسماعيل حقي الخلوتي: ٣٢٠/٢، روح المعاني: ١٢/٦. ورجحه النووي، انظر: شرح مسلم: للنووي: ١٩٢/٢.

(٤) انظر: تفسير القرآن: لعبد الرزاق الصنعاني: ١٧٧/١، معاني القرآن الكريم: للنحاس: ٢٣٧/٢، معالم التنزيل: ٣٠٧/٢، ٣٠٨، المحرر الوجيز: ١٣٤/٢، مفاتيح الغيب: ٨٣/١١، ٨٤، الجامع لأحكام القرآن: ١١/٦، مدارك التنزيل: ٣٨١/١، لباب التأويل: ٦٢٠/١، تفسير ابن كثير: ٣٤٢/٤، بحر العلوم: ٣٨٠/١، اللباب: ١١٨/٧، السراج المنير: ٣٩٨/١، ٣٩٩، وغيرهم.

(٥) رواه عنه سعيد بن جبير، انظر: تفسير سفيان الثوري: ص٩٨، ر٢٢٩، جامع البيان: ٦٦٤/٧. وانظر: المستدرك على الصحيحين: للحاكم النيسابوري: ٣٠٩/٢، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي، وصححه ابن حجر، انظر: فتح الباري: ٤٩٢/٦. وروى عكرمة عنه القول الثّاني، انظر: جامع البيان: ٦٦٨/٧، ٦٦٩، لكنه ضعيف، كما قال ابن حجر: فتح الباري: ٤٩٢/٦، وانظر: عمدة القاري: ٥٥/١٦. لكنه صح عن ابن عباس من طرقٍ أخرى، انظر: تفسير ابن كثير: ٣٤٤/٤.

(٦) آيتان: (مجلة الرسالة): ٤٢٥/١.

(٧) والأول مروي عن أبي هريرة، وابن عباس، وأبي العالية، وأبي مالك، ومجاهد، وعكرمة، والحسن، وقتادة، والضحاك، والسدي، وابن زيد، ومقاتل، والثّاني مروي عن الحسن، وقتادة، وسعيد بن جبير، انظر: تفسير مجاهد: ص٢٤٩، ر١٥٤١، تفسير سفيان الثوري: ص٢٧٣، ر٨٨٥، تفسير الصنعاني: ١٩٨/٢، جامع البيان: ٦٣١/٢٠، ٦٣٤، تفسير ابن أبي حاتم: ٣٢٨٥/١٠، ر١٨٥١٦، ١٨٥١٨، الكشف والبيان: ٣٤١/٨، النكت والعيون: =

وقد رجح الثّاني قلّةٌ[1]، والأكثرون على أنّ المراد نزول عيسى × : فمنهم من لم يذكر غيره، ومنهم من حكى الأقوال ونص على ترجيحه[2]، وجوز بعضهم احتمالاً ثالثاً؛ وهو أن يعود الضمير على النبي محمد > ؛ لأنه خاتم الأنبياء[3].

والذي يتعين المصير إليه أن يكون الضمير عائداً على عيسى بن مريم × ؛ لأنّ السياق فيه؛ وذلك في قوله أ في السباق: وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبۡنُ مَرۡيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوۡمُكَ مِنۡهُ يَصِدُّونَ ﴿٥٧﴾ وَقَالُوٓاْ ءَأَٰلِهَتُنَا خَيۡرٌ أَمۡ هُوَۚ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلَۢاۚ بَلۡ هُمۡ قَوۡمٌ خَصِمُونَ ﴿٥٨﴾ إِنۡ هُوَ إِلَّا عَبۡدٌ أَنۡعَمۡنَا عَلَيۡهِ وَجَعَلۡنَٰهُ مَثَلٗا لِّبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ﴿٥٩﴾ وَلَوۡ نَشَآءُ لَجَعَلۡنَا مِنكُم مَّلَٰٓئِكَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ يَخۡلُفُونَ ﴿٦٠﴾ وَإِنَّهُۥ لَعِلۡمٞ لِّلسَّاعَةِ فَلَا تَمۡتَرُنَّ بِهَا وَٱتَّبِعُونِۚ هَٰذَا صِرَٰطٞ مُّسۡتَقِيمٞ [الزخرف:٥٧، ٦١]، قال ابن كثير: «بل الصحيح أنه عائد على عيسى × ؛ فإنّ السياق في ذكره، ثمّ المراد بذلك نزوله قبل يوم القيامة»[4]، ثمّ إنه تشهد له ظواهر القرآن، وقطعيات السنة المتواترة[5].

وأما القول بأنه القرآن: فمردود؛ لأنه لم يجر للقرآن فيه ذكر، وكيف يعود الضمير على غير مذكورٍ، ويترك عوده على مذكورٍ سيق الكلام له؟ قال الآلوسي عنه: «وضعف بأنه لم يجر للقرآن ذكر هنا، مع عدم مناسبة ذلك للسياق»[6].

وأما القول بأنه عائد على النبي محمد > ، فمردود أيضاً؛ لأنه –كسابقه- لم يجرِ له ذكر في السياق، مع مخالفته للظّاهر المتبادر، ولم يقل به أحد بل ذكروه احتمالاً، وهذا الاحتمال لا دليلَ عليه؛ فيرد.

وأقلّ ما يقال في هاتين الآيتين: إنهما ظاهرتان في الدلالة على نزول عيسى × ، قال أبو حيان في الآية الأولى: «والظّاهر أنّ الضميرين في: "به"، و"موته"، عائدان على عيسى، وهو سياق الكلام»[7]، وقال في الثّانية: «والظّاهر أنّ

=

للماوردي: ٢٣٥/٥، زاد المسير: ٣٢٥/٧، الجامع لأحكام القرآن: ١٠٥/١٦، التسهيل: ٣١٧/٢، البحر المحيط في التفسير: ٢٦/٨، تفسير ابن كثير: ٣٢١/١٢، الدر المنثور: ٢٢٢/١٣- ٢٢٤، فتح القدير: ٥٦٢/٤.

(١) وهم ابن عاشور والمراغي، انظر: التحرير والتنوير: ٢٤٣/٢٥، تفسير المراغي: لأحمد مصطفى المراغي: ١٠٤/٢٥.

(٢) انظر: تفسير سفيان الثوري: ص٢٧٣، تفسير الصنعاني: ١٩٨/٢، تفسير ابن أبي حاتم: ٣٢٨٥/١٠، معاني القرآن: للنحاس: ٣٨٠/٦، تفسير القرآن العزيز: لابن أبي زمنين: ١٩١/٤، الكشف والبيان: ٣٤١/٨، الوجيز: ٩٧٧/٢، تفسير السمعاني: ١١٣/٥، معالم التنزيل: ٢١٩/٧، الكشاف: ٤٥٣/٦، مفاتيح الغيب: ١٩١/٢٧، الجامع لأحكام القرآن: ١٠٧/١٦، أنوار التنزيل: ١٥٠/٥، مدارك التنزيل: ١٧٩/٤، لباب التأويل: ١٣٩/٦، التسهيل: ٣١٧/٢، البحر المحيط في التفسير: ٢٦/٨، تفسير ابن كثير: ٣٢٣/١٢، بحر العلوم: ٢٤٩/٣، اللباب: ٢٨٥/١٧، ٢٨٦، نظم الدرر: ٤٦٠/١٧، إرشاد العقل السليم: ٥٢/٨، السراج المنير: ٦٧٥/٣، روح البيان: ٣٨٤/٨، فتح القدير: ٥٦٢/٤، روح المعاني: ٩٥/٢٥، أضواء البيان: ٢٨٠/٧، ٢٨١.

(٣) انظر: معاني القرآن: للنحاس: ٣٨١/٦، الجامع لأحكام القرآن: ١٠٧/١٦.

(٤) تفسير ابن كثير: ٣٢٣/١٢.

(٥) انظر: أضواء البيان: ٢٨٠/٧، ٢٨١.

(٦) روح المعاني: ٩٦/٢٥.

(٧) البحر المحيط في التفسير: ٤٠٨/٣، وانظر: فتح القدير: ٥٣٥/١.

الضمير في: وَإِنَّهُۥ لَعِلۡمٌ لِّلسَّاعَةِ ، يعود على عيسى × ؛ إذ الظّاهر في الضمائر السابقة أنها عائدةٌ عليه»[1]، والظّاهر يجب الحمل عليه، ما لم يوجد صارف عنه، بل هو قطعي في ذلك، وإنما تصير دلالته ظنيةً عند وجود الصارف، خاصةً وأنّ الظّواهر تضافرت دلالتها على نزول عيسى × ، فلو كانت ظنيةً؛ فإنّ بعضها يقوي بعضاً؛ فتفيد اليقين بمجموعها، كما تقوى أخبار الآحاد الظنية ببعضها؛ فتفيد اليقين، كما قال الكوثري: «وظنية الظّاهر إنما هي عند وجود ما يدلّ على الاحتمال الآخر، وإلا فحكمه حكم النص في القطع بالمراد منه، بل عند تضافر الظّواهر الظنية على معنى يحصل القطع بذلك المعنى، كما هو الحال في خبر الآحاد المفيد للظّن؛ فإنّ الأخبار إذا تواردت على معنى، حصل به اليقين»[2]، وقال: «ثمّ الظّاهر إما ظاهر بالوضع، وإما ظاهر بالدليل... فتبين أنّ الظّاهر ليس بقطعي مطلقاً، ولا ظني مطلقاً، وأنّ الظواهر في الرفع والنزول قطعيةٌ؛ لتضافر الأدلّة، وعدم وجود ما يدلّ على الاحتمال الآخر»[3]، فكيف إذا أضيف إلى هذا كله الظّواهر الأخرى من آيات القرآن؟ ثمّ كيف إذا اعتضدت بروايات السنة المتواترة الصريحة؟

فالحق أنه لا ينكر هذا إلا مكابر، جاء في "عون المعبود": «فهذه الآيات الكريمة، والنصوص الصحيحة الثّابتة عن رسول الله، تدلّ دلالةً واضحةً على نزول عيسى بن مريم × من السماء إلى الأرض، عند قرب الساعة، ولا ينكر نزوله إلا ضال مضل معاند للشرع، مخالف لكتابِ الله وسنة رسوله واتفاقِ أهل السنة»[4].

وهذا الصنف من الناظرين اعتقدوا معنى، ثمّ حاولوا تفسير النصوص بما يتفق معه، كما قال السيوطي في بيان صنفَي المخطئين في التفسير بالرأي: «أحدهما: قوم اعتقدوا معانيَ، ثمّ أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها، والثّاني: قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظرٍ إلى المتكلّم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به، فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غيرِ نظرٍ إلى ما تستحقّه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان، والآخرون راعوا مجرد اللفظ، وما يجوز أن يريد به العربي من غيرِ نظرٍ إلى ما يصلُح للمتكلّم وسياق الكلام»[5].

فهؤلاء ينتصرون لذلك المعنى المعد سلفاً، ولو ارتكبوا في ذلك مخالفات خطيرةً: كالقول بتأثير مطلق الاحتمال في دلالة الدليل اللفظي، ومخالفة القواطع من النصوص، وصرف الظّواهر عن معانيها المتبادرة دون موجِبٍ، ومخالفة السياق الجلي، بل وادعاء أنه ما من نص إلا ويمكن تأويله، بل وابتداع طريقة في التأويل لا يقر بها عاقلٌ.

---

(١) البحر المحيط في التفسير: ٢٦/٨.

(٢) نظرة عابرة: ص٩٠.

(٣) السابق: ص٩١.

(٤) عون المعبود: ٤٦٤/١١.

(٥) الإتقان: ٤٧١/٤.

المطلب الخامس: القول بأنّ المراد بنصوص القرآن ما دلّ عليه واقعُ المفسّر.

من الباحثين من أنكر وجود النص عملياً، وإن لم يصرح بذلك لفظاً؛ من خلال عرض نظرية لتفسير نصوص القرآن بما دلّ عليه واقع المفسر.

أوّلاً: عرض النّظريّة ونقدُها.

تقرر هذه النظرية أنّ الأصل في دلالة الكلمة القرآنية أن تحمل على الاستعمال الواقعي لها؛ أي حسب واقع كل قارئٍ للقرآن، ولا يجوز قصرها على المعاني التي استعملها العرب فيها زمن النبوة، وهذا من شأنه القول بأنّ النصوص التي يعتقد أنها قطعيةٌ؛ لأنها ظاهرةُ الدلالة حسب استعمال العرب، ليست قطعيةً؛ لأنها عرضةٌ لأنّ يختلف الواقع التي تستعمل فيه، فما كان قطعياً الآن، فهو مرفوض إذا تغير الواقع، وما هو مقبولٌ في واقع قارئٍ قد يكون مرفوضاً في واقع آخر، وواضح أنّ هذا تطبيق عملي لقول نصر حامد أبو زيد الذي قرر أنّ كلّ نص محتملٌ للتأويل، حسب محيط القارئ الثّقافيّ.

وعلى هذا، فالنص الذي تبادر منه معنى مشهور حسب استعمال العرب، يحتمل صرفه إلى معنى مختلف إذا تغير واقع استعماله، مادام موجوداً في أصل دلالة اللّغة العربية، ولو كان احتمالُ استعماله قليلاً أو بعيداً أو مهجوراً، بل ولم يستعمل أصلاً بهذا اللّفظ لذلك المعنى، وهذا ما يقرره سامر إسلامبولي بقوله: «وأما مسألة استخدام العرب – سابقاً- للكلمة على دلالة دون أخرى كامنة في أصل دلالة الكلمة، فلا يعني أنّ ذلك ملزم للمجتمعات اللّاحقة باستخدام الدلالة المختارة من قبل المجتمع السابق، فكلّ مجتمعٍ له حرية التفاعل والاستخدام لدلالة الكلمة الأصل، حسب أدواته المعرفية: نحو كلمة "كتب"؛ فهي تدلّ على مجرد الجمع للشيء المتجانس، ولهذا الجمع صور لا متناهيةٌ في الواقع، والقرآن نزلَ عربي اللّغة، فلكل مجتمعٍ أن يفهم صورةَ كلمة "كتب"، حسب أدواته المعرفية مادام النص القرآنيّ لم يحدد صورةً محددةً لمادة "كتب"في الواقع، فالحجة في اللّغة، وليس باستخدام مجتمعٍ معينٍ للّغة على صورة محددة، فكلّ استخدامٍ للّغة إنما هو مرتبطٌ بثقافة المجتمع وأدواته المعرفية، وتتسع دلالات اللّغة حسب تطور المجتمع أدواتياً ومعرفياً، فلغة من يتعامل بالكمبيوتر والإلكترونيات والتلسكوبات، غير لغة من يكتفي بشرب الشاي، والنظر إلى 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 المحتوى»[(٢)].

وقال أيضا: «وبتلك الصفة "العربية"صار [أي القرآن] كونياً، وفطرياً، وإنسانياً، تعالى عن الزمان والمكان،

---

(١) القرآن بين اللغة والواقع: لسامر إسلامبولي: ص١٣٦، وانظر: ص٨٣، ٨٤.

(٢) القرآن بين اللغة والواقع: ص٨٤، وقال: «فالتلاوة هي شيءٌ ثابت كما نزل عمودياً، بخلاف القراءة للنص القرآنيّ، فهي شيءٌ متحرك أفقياً، فلكل مجتمعٍ قراءته الخاصة به، المرتبطة بأدواته المعرفية وحاجياته»: القرآن بين اللغة والواقع: ص٨٨.

ويتحرك وفق السيرورة والصيرورة على نظامِ الثّابت والمتغير، واتصف النص بالحيوية، عندما جعل المُخاطَب يشارك في دلالته، حسب أدواته المعرفية، من خلال إسقاط النص على محلّه من الخطاب، وبهذه العملية صار للقرآن أفهام وصور نسبيةٌ، تتراكم مع الزمن في رحلة الإنسان العلمية والمعرفية، أثناء حركته البحثية من خلال سيره في الأرض دراسةً وتفكيراً؛ ليسير القرآن مع العلم والواقع بصورة متلازمة، حيث يقوم العلم بتصويب دراسة وأفهامِ الناس النسبية، ويرتقي بهم، ويقربهم إلى التنزيل الحكيم أكثر مما مضى»[1].

وهذا الكلام فيه نظرٌ على النّحو الآتي:

إن قصد به الألفاظ ذات المعنى العام الذي يحتمل صوراً، كما في لفظ "قوة"من قوله أ : وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ [الأنفال:٦٠]، فهذا غير جديد، بل قرره العلماء قديماً، ومثل هذا مثاله الذي ذكره في مادة "كتب".

لكن الباحث -كما يتضح من أمثلته- يقصد ما هو أعم من ذلك؛ فيرى أنّ اللّفظ وعاءٌ يوضع فيه ما يمليه الواقع من المعاني، مادام أصل الوضع اللغوي محتملاً لها، ولو أدى ذلك إلى التنافي بين المعاني التي يفسر بها النص في واقعين أو أكثر، وفي هذا نظرٌ من وجوهٍ:

الأوّل: إنه يجعل النص القرآنيّ تبعاً، والواقع الحادث للقارئ أصلاً، وهذا باطلٌ؛ لأنّ النص القرآنيّ أسبق في الوجود، والأصل في اللّغة أنّ يتكلّم بها المتكلّم، ويريد معاني متفقاً عليها بين الناطقين المتخاطبين بها.

الثّاني: إنه يهمل الاستعمال العربي الذي أجمع عليه المسلمون، كما قال الطّبري: «وغير جائزٍ أن نحمل معاني كتاب الله أ على غير الأغلب المفهوم بالظّاهر من الخطاب في كلام العرب، ولنا إلى حمل ذلك على الأغلب من كلام العرب، سبيلٌ»[2].

كما يجيز صرف القرآن عن ظاهره بدون قرينة مجيزة، وإجماع المفسرين على خلافه، وإنّ هذا من عمل المبتدعة، قال الطّبري: «وغير جائزٍ إحالةُ ظاهرِ التنزيل إلى باطنٍ من التأويل لا دلالة عليه من نص كتابٍ، ولا خبرٍ لرسول الله >، ولا إجماعٍ من الأمة»[3]، وقال الرازي: «وإذا لم يوجد في العقل ما يمنع من رؤية الله تعالى، وجاءت الأخبار الصحيحة بإثبات الرؤية وجب إجراؤها على ظواهرها»[4]، وقال في موضعٍ آخر: «متى أمكن حملُ الكلامِ على ظاهره، فلا حاجةَ إلى صرفه عنه»[5]، وقال أبو حيان: «ومتى أمكن حمل الكلام على ظاهره من غير فصلٍ، كان أحسن»[6]، وقال الشنقيطي: «والقاعدة المقررة عند علماء الأصول هي حمل نصوص الوحي على

---

(١) عملية اللسان: ص١٥١.

(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 المحيط في التفسير: ١٠١/٧، وانظر: اللباب: ٢١٩/١٥.

ظواهرها إلا بدليلٍ من كتابٍ أو سنة»[1]. ولا بد أن يضاف إلى دليلي الكتاب والسنة، قرينةُ العقل القطعي؛ فإنه يصرف الألفاظ القرآنية عن ظواهرها، كما في آيات الصفات.

الثّالث: إنّ ذلك يؤدي إلى جعل النص القرآنيّ عبثاً، يحمله أهل كلّ مجتمعٍ على ما يفهمون من المعاني، مما يؤدي إلى الجمع بين النقائض؛ بأن يحمل أهل كلّ مجتمعٍ -بل وكل فرد- لفظ القرآن على معنى يناقض ما يحمله الآخر عليه، كما يؤدي إلى نقض الفهم اللاحق للسابق، بحسب اختلاف القراء والمجتمعات، وذلك إلى ما لا نهاية، وهل هذا إلا العبث، ويتنزه القرآن عنه، بل إنه يؤدي إلى إبطال فائدة التخاطب باللّغة بشكلٍ عامٍ.

الرّابع: إنّ هذا شاملٌ بعمومه للنصوص التي لا تحتمل من التفسير إلا وجهاً واحداً، وهذا ينقضه كل عاقلٍ، فإنه يؤدي إلى القول بأنه لا يوجد نص قاطع أصلاً، وبالتالي النيل من المسلمات التي مازال المسلمون عليها منذ عصر النبوة، ويظهر هذا من قول أحد المقدمين لهذا الكتاب: «يأتي كتابه اليوم "القرآن بين اللّغة والواقع"، جزءاً من مشروعه الفكري، الذي يتجه في النهاية إلى الاقتراب -أكثر فأكثر- من الخطوط الحمراء، التي ظلّ المسلمون يتجنبونها عصوراً طويلةً»[2]، وكأنّ الصواب والحق لا يكون إلا بتجاوز تلك الخطوط الحمراء؟!

الخامس: إنّ هذا يحملُ كل قارئٍ أن يضع معنى مسبقاً، ثمّ يدلّل عليه بالتماس الوجوه الضعيفة في اللّغة وأصل الاشتقاقات، ولو أدى ذلك إلى إهمال السياق كما سيتضح من الأمثلة، ولو أدى إلى ابتكار اشتقاقات جديدة لم يثبت نقلها، وفي هذا من العبث ما فيه، وقد نبه السيوطي إلى خطأ هذا الصنف من الناس[3].

السّادس: مادام الأمر تابعاً لتطور المفاهيم في المجتمعات وثقافات الأفراد، فإنه يؤدي إلى التحلّل من الشرائع؛ بأن يحمل ما كان محرماً على معنى يجعله حلالاً؛ لأنّ الأفق الثّقافيّ القارئ يسمح به ويفضله، مادام له أصلٌ في اللّغة، وقل مثل ذلك في التحلّل من الواجب.

ومثال هذا: أن يقال في المراد بالخمر: إنّ المقصود بها ما ستر العقل فعلاً، فإذا لم يستر المسكر عقلَ شاربه فعلاً؛ لتعوده عليه؛ فإنه لا يعد محرماً؛ لأنه لم يتحقّق معنى الخمر حسب رأي الناظر.

ومثل ذلك أن يقال: الصلاة لغةً هي الدعاء، فيمكن حملها في مجتمعٍ ما، وعلى رأي قارئٍ ما على أنّ المراد بها الدعاء في مثل قوله أ : وَأَقِيمُواْٱلصَّلَوٰةَ [النور:٥٦]، وليس الصلاة المعهودة الواجبة، وقل مثل ذلك في الصيام، والزكاة، والحج، وغيرها، وهل هذا إلا عمل أهل البدع الذين يريدون أن يجعلوا الدين تبعاً لأهوائهم، لا العكس؟

فإن قيل: إنّ هذه خارجةٌ عن هذا المنهج[4]، قلنا: إنّ هذا تحكم؛ فلماذا لا يجري عليها ما يجري على غيرها، كما أنّ الأمثلة التي طرحها الباحث تدلّ على أنه طبق هذا المنهج على مثلها.

---

(١) أضواء البيان: ١١٨/٣. وانظر: الإتقان: ٤٨١/٤.

(٢) القرآن بين اللغة والواقع: ص١٤، وهو نص تقديمي للكتاب بقلم الدكتور محمد حبش.

(٣) انظر: الإتقان: ٤٧١/٤.

(٤) انظر: القرآن بين اللغة والواقع: ص٩١.

السّابع: إنه لا يمنع من سلوك المنهج نفسه في نصوص العقائد والأخلاق، وهذا فاسد فساداً لا يخفى على أي ناظرٍ، بل ويجيز لمستشرقٍ أو مستغربٍ أن يحمل القرآن على ما يشاء من المعاني الموافقة لمجتمعه وثقافته، مادام لها أصلٌ في دلالة الألفاظ العربية.

الثّامن: إنّ أدلّة الشرع الأخرى، والقرائن المحيطة بالنص القرآنيّ تحدد المراد بالنص القرآنيّ بما لا سبيل فيه إلى التعدد على النحو الذي يصوره الباحث، وإن كان لا يرى قيمةً لنصوص السنة في ذلك إلا أنها من باب الاستئناس غير الملزم، ويرى أنّ القرآن مستغنٍ عن السنة في بيان المراد منه استغناءً تاماً، كما يفهم هذا من قوله: «لذلك نجدهم يستعينون بنصوصٍ أخرى من الحديث النبوي؛ ليكملوا النقص ويسدوا الثغرات التي خرجت معهم في التفسير، أو يقوموا بتفصيلٍ جديد للنص، وإدخال عناصر جديدة فيه؛ حتى ينسجم مع الواقع والنصوص الكلّية، وكلّ ذلك مرده إلى غياب المنهج الصحيح لفهم النص القرآنيّ، الذي يؤدي إلى رفض كلّ فهمٍ معاصرٍ للنص القرآنيّ، حسب الأدوات المعرفية التي يملكها كل مجتمعٍ»[1]، وهذا يعود بنا إلى البحث في حجية السنة وقطعيتها، وعلاقتها بالقرآن!

التّاسع: إنّ هذه النظرية لا دليلَ عليها، وما لا دليل عليه فمردود، مع أنّ المحاذير والأدلّة السابقة تردها، غاية ما يفهم من كلام الباحث في موضع آخر أنّ هذا تمليه عالمية القرآن وإنسانيته وكونه الكتاب النازل بالشريعة الخاتمة، فقد قال: «وإنما نزل القرآن عربي اللّغة، وليس قومي أو عيني اللّغة؛ أي لم يتقيد باستخدام مدلولات الكلمة بما استخدمها المجتمع الأول؛ لأنّ ذلك لو حصل، لانتفى عن النص القرآنيّ صفة العالمية والإنسانية والاستمرارية والخاتمية، وصار نصاً قومياً للعرب الذين نزل النص عليهم... فالأصل في النص القرآنيّ هو أصل مدلول الكلمة لغةً... ويقوم كلّ مجتمعٍ بعملية استخدامها وتفعيلها حسب أدواته المعرفية، لا يخرج في استخدامها عن دلالتها الأصلية، وهذا هو العطاء والحركة والبركة للنص القرآنيّ الخالد: "ثبات النص وحركة المحتوى"»[2].

وهذه مغالطةٌ ليس إلا؛ لأنه لا تلازم بين الأمرين؛ فإنّ عالمية القرآن لا تتنافى مع ظهور دلالته، وثبات مدلولاته وعدم تحركها، فإثبات عالمية القرآن لا تتوقّف على جعل نصوصه تابعةً للواقع يملؤها بالمعاني التي تتجدد بتجدده، بل المطلوب من الواقع أن يلتزم بتعاليم الإسلام الصالحة لكلّ زمان ومكان، فيرتفع الواقع إليها، لا أن تلوى أعناق نصوصها لتواكبه.

ثمّ إنّ القرآن استخدم الحروف التي كان يستعملها العرب، دون الحروف التي تستعملها الشعوب الأخرى، فهل يقدح ذلك في عالميته؟ فما كان جواباً هنا، فهو جوابنا هناك.

---

(١) القرآن بين اللغة والواقع: ص١٥٦، وقد صرح لي بذلك مشافهةً.

(٢) السابق: ص٨٤.

ثانياً: التّمثيل لهذه النّظرية.

تتضح النظرية من مثالٍ طبقه على المنهج الذي قرره، وهو لفظا "النساء، والرجال"في القرآن:

فهذان اللّفظان قطعيان في دلالتهما، إذ يفهم كلّ عربي من لفظ النساء الإناث، كما يفهم من لفظ الرجال الذّكور، كفهمه المراد من لفظي الشمس والقمر، وعلى هذا جرى استعمال القرآن، لكن الباحث قرر غير ذلك اعتماداً على الواقع، وذلك على النحو الآتي[١]:

بين أولاً أنّ لفظ "النساء" في لغة العرب مشتق من النسء، وهو التأخير والتأجيل، ومنه نسِئَت المرأة نسأً؛ أي تأخر حيضها، فهي نسءٌ، والجمع أنساءٌ ونسوءٌ، ونسأ الشيءَ نسأً، وأنسأه: أخره، والاسم منه النسيء والنسيئة، ومن ذلك قوله أ : إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٌ فِي ٱلۡكُفۡرِ [التوبة: ٣٧]؛ أي تأخير الأشهر الحرم عن موضعها[٢].

واشتقاق لفظ "النساء" للإناث، إنما هو لمعنى التأخير فيهن، وليس معناه التأخر العقلي، ولا التأخر الجسدي بسبب ضعف بنيتها والضعف الطارئ عليها بسبب الحيض، ولا معناه التقدم والتأخر في الحيض، وإنما ذلك لتأخر المرأة إلى الخطّ الثّاني في وظيفتها الاجتماعية؛ لأنها تعنى بشؤون المنزل والأولاد، فتتأخر عن الرجل الذي يكافح في الحياة خارج المنزل في الخطّ الأول؛ أي سميت "النساء" بذلك لتأخرهن في البيوت غالباً تبعاً لوظيفتهن الاجتماعية[٣]، وقرر أنّ النساء جمع "نسيء"خلافاً لعلماء اللّغة الذين قرروا أنّ النساء جمع مفرده من غير لفظه، وهو "امرأة"[٤].

وأما استعمال كلمة "الرجل"شاع في الذّكر البالغ، من باب التغليب، لكنها وردت في القرآن، ولا يقصد بها ذلك، وإنما الترجل في المشي؛ وذلك كنايةٌ عن النشاط والحركة سعياً وراء المعيشة، وهو يصدق على الذّكور والإناث، ويتحدد المراد منهما بالقرائن، فالرجال هم: من اتصفوا بالسعي في طلب الرزق من الذّكور والنساء[٥].

وانطلاقاً من هذا، فإنّ "النساء" في القرآن جمع "النسيء"؛ وهو المتأخر رجلاً كان أو امرأةً، و "الرجال"جمع "الرجل"؛ وهو الذي يسعى في الأرض طلباً للمعيشة رجلاً كان أو امرأةً، والسياق هو الذي يحدد المراد بهما من الذّكور أو الإناث، قال الباحث: « "النساء" جمع حقيقي لكلمة "نسيء"، وهو الأصل في اللّغة، والقرآن نزل عربي اللّغة غير ملزمٍ باستخدام ما اصطلح عليه القوم في زمنٍ معينٍ، وعندما يريد النص القرآنيّ معنى معيناً يحدده بقرينة من خلال سياق النص، أو الواقع: نحو مدلول كلمة "الصلاة، الصيام، الحج..."، وهو ما يسمى بالاصطلاح الشرعي»[٦].

---

(١) انظر: القرآن بين اللغة والواقع: ص١٢٥-١٢٧.

(٢) انظر: مقاييس اللغة: ٤٢٢/٥، ٤٢٣، المُحكم: ٥٤٩/٨.

(٣) انظر: القرآن بين اللغة والواقع: ص١٢٨-١٣٢.

(٤) انظر: السابق: ص١٣٩-١٤١.

(٥) انظر: السابق: ص١٤٢، ١٤٣.

(٦) السابق: ص١٤١.

هذا ما قرره الباحث، وقد ذكر آيات دلّ سياقُها على أنّ المراد بالنساء والرجال فيها المعنى الذي قرره، ومن ذلك:

١- قال أ: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ﴾ [النساء: ٣٤]:

إنّ الله أ أناط القوامة بالفضل والإنفاق، والواقع يشهد أنهما يكونان للذّكور كما للإناث؛ فكم من أنثى تفوق الذّكور علماً ووعياً وإيماناً وأخلاقاً! كما أنّ المال قد يكون للمرأة أكثر من الرجل، وعليه، فمعنى الآية: إنّ الساعي في طلب المعيشة، الذي يتمتع بالوعي والعلم، ويملك المال هو الأولى بالقوامة، دون من كان متأخراً في الوظيفة الاجتماعية، سواءٌ أكان الزوج أو الزوجة، فلو لم يحمل النص على هذا المعنى، لأدى ذلك إلى مخالفة الواقع محل النص، وبالتالي تكذيب القرآن[١]، ثمّ قال: «فالنص لا علاقة له بالذّكورة أو الأنوثة أبداً، ومن الخطأ اقتطاع جملة منه منفردةً: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ ، فهذا عمل غوغائي، مثله كمثل من يقول: ﴿فَوَيۡلٞ لِّلۡمُصَلِّينَ﴾ [الماعون:٤]»[٢].

وبصرف النظر عن ادعاء الباحث بطلان كون "النساء" جمعاً للفظ "امرأة"، ومخالفته في ذلك لأئمة اللّغة، فالجواب عن هذا الذي قاله هو الآتي:

أ- إنّ أصل هذا المنهج باطلٌ، فما انبنى عليه باطلٌ، وعليه، فيحمل المعنى قطعاً على الذّكور والإناث، على ما هو معهود استعمال العرب، ولا يلتفت إلى هذا الصرف المتكلّف بدون دليلٍ؛ فإنّ استعمال "النساء، والرجال"شائع مشهور عند العرب من عصر النبوة حتى عصرنا، بحيث لا يختلف فيه اثنان، وإن كان أصل مادة "نسأ"التأخير، لكن لا يلزم من ذلك أن يحمل لفظ "النساء" على المتأخر؛ فإنهم لم يستعملوها في ذلك، وإنما نزل القرآن على معهودهم في الخطاب.

ب- إنّ اختيار اشتقاق "النساء" من التأخير، هو ترجيح بلا مرجحٍ، وهذا باطل عقلاً، وبيانه: أنّ مادة"نسأ" ليست متمحضةً لمعنى التأخير، على ما قال ابن فارس[٣]الذي استدلّ به الباحث نفسه؛ فإنها تدل أيضاً على الخلط: ومنه"النسيء"؛ وهو الحليب المخلوط بالماء، ويطلق على بدء السمن في الدواب[٤]، وعليه، فلماذا التحكم في جعل اشتقاق كلمة "النساء" من التأخير، لا من الاختلاط؛ لما بين النساء والرجال من الاختلاط كأزواجٍ وزوجات؟ فليس حملها على التأخير بأولى من حملها على الاختلاط، خاصةً أنّ هذا المنهج قائم أصلاً على الانتقائية.

كما يطلق"النسيء" على الشراب المزيل للعقل، ويدلّ أصل هذه المادة على دفع الشيء وسوقه ليسير[٥]،

---

(١) انظر: القرآن بين اللغة والواقع: ص١٥١، ١٥٢.

(٢) السابق: ص١٥٢.

(٣) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، من أئمة اللغة والأدب، مفسر، وشاعر مجيد، ولد بقزوين سنة (٣٢٩هـ)، أقام بالري وتوفي بها سنة (٣٩٥هـ)، وقيل (٣٩٠هـ). انظر: وفيات الأعيان: ١١٨/١، ر٤٩، سير أعلام النبلاء: ١٠٣/١٧، ر٦٥، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة: للفيروز آبادي: ص٦١، النجوم الزاهرة: ٢١٣/٤، طبقات المفسرين: للسيوطي: ص٢٦، ر٦.

(٤) انظر: مقاييس اللغة: ٤٢٣/٥.

(٥) انظر: المُحكم: ٥٥٠/٨.

فيحتمل أن تشتق كلمة "النساء" من ذلك؛ لأنهن تابعات للرجال في الغالب، وهم الذين يقودونهن، ويسيرون شؤونهن، ومع الاحتمال يبطل الاستدلال.

ج- إنّ الباحث قرر أنّ"النسء" التأخير اعتماداً على قول أهل اللّغة، وعليه، فقولهم حجةٌ عنده، وعليه نقول: لم يذكر أهل اللّغة لفظ "النساء" جمعاً للنسيء، فيكون ادعاؤه غلطاً؛ لأنّ ثبوت اللّغة هو بالنقل، فإنّ قال: إنّ قولهم هذا ليس حجةً، قلنا: فلا نسلّم دلالة"النسء" على التأخير أصلاً؛ لأنه إنما ثبت بنقلهم.

د- لو سلّمنا هذا المنهج، وذلك الانتقاء في الاشتقاق، فإنّ السياق يقطع بأن يكون المعنى: الذّكور قوامون على الإناث، وذلك السياق قوله أ : ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا [النساء:٣٤].

فقد جعل الإنفاق أحد علّتي القوامة، ونصوص الشريعة تدلّ على أنّ الإنفاق يجب على الذّكر لا الأنثى، كما قال الله أ : وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمۡلٖ فَأَنفِقُواْ عَلَيۡهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ فَإِنۡ أَرۡضَعۡنَ لَكُمۡ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّۖ وَأۡتَمِرُواْ بَيۡنَكُم بِمَعۡرُوفٖۖ وَإِن تَعَاسَرۡتُمۡ فَسَتُرۡضِعُ لَهُۥٓ أُخۡرَىٰ ٦ لِيُنفِقۡ ذُو سَعَةٖ مِّن سَعَتِهِۦۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيۡهِ رِزۡقُهُۥ فَلۡيُنفِقۡ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ [الطلاق:٦، ٧]، وهذا قطعي في وجوب النفقة على الزوج.

ومن السياق قوله أ : فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ [النساء:٣٤]، ولا ريب أنّ هذا في الإناث قطعاً، وهو وصف لحالة قوامة الرجل عليها بما لا ريب فيه، فدلّ السياق على أنّ المراد: الذّكور: كالأزواج، قوامون على الإناث: كالزوجات.

ولا شك أنّ اقتطاع الجملة الأولى من سياقها هذا يصدق عليه قول الباحث: «ومن الخطأ اقتطاع جملة منه، والاستشهاد بها منفردةً... فهذا عملٌ غوغائي».

هـ- وأما تقريره أنّ حمل الآية على ذلك المعنى ضروري؛ لئلّا يكذب القرآن لمخالفته للواقع، فغير صحيحٍ؛ لأنه مبني على اعتقاد أنّ الآية إخبار، ولكنها ليست كذلك، وإنما هي تقرير لحكمٍ شرعي، فحواه أنّ الزوج قوام على زوجته بسبب ما فضله الله عليها به من القّوة وتحمل مشاق الحياة، وبسبب ما أوجبه عليه من النفقة.

و- إنّ الآية، والأحاديث الصحيحة صريحةٌ في وجوب طاعة المرأة لزوجها، وما هذا إلا لأنّ الزوج هو القوام عليها.

ولذلك، فجميع المفسرين على أنّ المقصود بالرجال الذّكور البالغون، قال ابن عاشور: «والرجال جمع رجلٍ؛ وهو الذّكر البالغ من الآدميين خاصةً، وأما قولهم: امرأةٌ رجِلَةُ الرأي، فهو على التشبيه؛ أي تشبه الرجل»[1].

ويكون المعنى: إنّ الرجل مدير للمنزل وأهله، يقوم بتدبير مصالحه وحفظه، والمرأة تحت إمرته تطيعه، وقد استحق ذلك لسببين: الأول: ما فضله الله لأ به من الأمور التي تؤهله للإدارة: كقوة الجسد وتحمل المشاق ومكابدة مصاعب

---

(١) التحرير والتنوير: ٤٠١/٢.

الحياة، وغلبة جانب الحزم على جانب العاطفة عنده، وهو ما يعبرون عنه بكمال العقل، والثّاني: ما أوجب الله عليه من النفقة على زوجته من المهر ونفقات المطعم والملبس والمسكن وغيرها، فالقوامة في مقابلة ذلك، قال البيضاوي: «يقومون عليهن قيام الولاة على الرعية، وعلّل ذلك بأمرين: وهبي وكسبي، فقال: بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ ؛ بسبب تفضيله تعالى الرجال على النساء بكمال العقل وحسن التدبير ومزيد القوة في الأعمال والطّاعات، ولذلك خصوا بالنبوة والإمامة... وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ ؛ في نكاحهن: كالمهر والنفقة»(١).

فأما النفقة والمهر فلا تتخلّف؛ فهي واجبةٌ على الرجل أبداً، وأما كمال القوة، فغالب حال الرجال كذلك، ولا ينقضه تخلّف ذلك في البعض؛ فإنّ العبرة للغالب.

ح- إنّ الباحث يقر بإمكانية أن يفهم من لفظ "النساء" المعنى المعروف، ولو في مجتمع الإسلام الأول، أو في مجتمعٍ آخر غير مجتمعه الذي يستلزم حملها على معنى "المتأخرين"، وإذا كان كذلك، فما المعنى الذي سيفسر به الآية لذلك المجتمع؟ وهل يسوغ له أن ينكر على مجتمع الإسلام الأول فهمه ذلك؟ إنّ منهجه لا يسمح له بذلك، وإذا أقر بهذا فإنه سيقول باحتمال الآية لهذين المعنيين المتناقضين، أو على الأقل، لا بد أن يقر بالمعنى الذي أراد الهروب منه على أي حالٍ.

٢- قال الله أ : نِسَآؤُكُمۡ حَرۡثٞ لَّكُمۡ فَأۡتُواْ حَرۡثَكُمۡ أَنَّىٰ شِئۡتُمۡۖ وَقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ [البقرة:٢٢٣]: فلفظ "نِسآؤُكُم"، يحتمل أن يراد به جمع "امرأة"، كما يحتمل أن يراد به جمع"النسيء"؛ وهو المتأخر، غير أنّ السياق يخصها بالثّاني، على النحو الآتي:

قال الله أ قبل هذه الآية: فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ فَإِذَا تَطَهَّرۡنَ فَأۡتُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ [البقرة:٢٢٢]، فهذه الآية نص صريح في جواز إتيان المرأة في قبلها بأية كيفية كانت، وعليه، فلا يجوز حمل الآية بعدها على بيان إتيان المرأة على أي كيفية؛ لأنه يكون تكراراً لا طائل تحته، وهو عبثٌ يتنزّه القرآن عنه، ولذلك يتعين القول: إنّ موضوع الآية الثّانية مختلف تماماً.

وعليه، فيحمل لفظ "الحرث"على الكسب، ويتعين أن يكون لفظ "نِسآؤُكُم"، لا علاقة له بالنكاح، بل بالكسب، ولا يكون جمعا للمرأة "قطعاً"، بل هو جمع "نسيء"؛ وهم المتأخرون اقتصادياً وثقافياً واجتماعياً؛ أي فاعملوا في هؤلاء المتأخرين الذين هم مكان الكسب، بأية سبيلٍ من سبل الإعانة والإعالة: من الإطعام، والتوجيه، وغير ذلك من أبواب الخير.

وقد حكم بغلط علماء القرآن الذين جعلوا هذه الآية تفسيراً للآية قبلها، متأثّرين بالتوراة التي صارت تفسيراً

---

(١) أنوار التنزيل: ١٨٤/٢، وانظر: الوجيز: ٢٦٢/١، معالم التنزيل: ٢٠٧/٢، الكشاف: ٦٧/٢، المحرر الوجيز: ٤٧/٢، زاد المسير: ٧٤/٢، مفاتيح الغيب: ٧١/١٠، ٧٢، الجامع لأحكام القرآن: ١٦٨/٥، ١٦٩، مدارك التنزيل: ٣٢٨/١، لباب التأويل: ٥١٨/١، البحر المحيط في التفسير: ٢٤٩/٣، بحر العلوم: ٣٢٥/١، اللباب: ٣٥٩/٦، إرشاد العقل السليم: ١٧٣/٢، السراج المنير: ٣٤٦/١، روح المعاني: ٢٤/٥، التحرير والتنوير: ٤٠١/٢.

ملازماً للقرآن عندهم، إلى درجة أنها صارت عاملاً في بناء الثّقافة الإسلامية[1].

وفي هذا نظرٌ من وجوهٍ، منها ما تقدّم ذكره، ويضاف إليها:

أ- ذلك مبني على منهجٍ باطلٍ، وما بني على الباطل فباطلٌ، كما أنه قائم على التحكم في اشتقاق لفظ "النساء".

ب- ولو سلّمنا بذلك المنهج، وانتقاء الاشتقاق، ففي الاستدلال بالسياق نظر: فإنّ قوله أ في الآية السابقة: فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ [البقرة:٢٢٢]، هو نص في دلالته على وجوب إتيان الزوجة في القبل، وإطلاقه يدلّ على إباحة ذلك على أي كيفية، لكنه يحتمل أن يحمل على بعض الكيفيات دون بعضٍ فيباح بعضها ويحرم غيره: كأن يحرم إتيان المرأة من قبل الدبر، فلما جاءت الآية بعدها وقررت -بنص قطعي غير محتملٍ- جواز إتيان الزوجة على أي كيفية مادام في القبل، فأزالت بذلك الاحتمالَ من الآية السابقة، وأفادت فائدةً خلت عنها تلك الآية، فلم يكن ذلك تكراراً لا فائدة منه، ولم يكن ذلك عبثاً، كما توهم الباحث.

خاصةً وأنها نزلت في مجتمعٍ شاع بين بعضهم أنّ بعض الكيفيات ضارةٌ، كما جاء عن جابر بن عبد الله ط قال: كانت اليهود تقول: إذا أتى الرجلُ امرأته من دبرها في قُبلها، كان الولد أحولَ، فنزلت: نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ [البقرة:٢٢٣][2]، وهذا حديثٌ يفيد القطع النظري؛ لثبوته في الصحيحين، فاستدعى شيوع ذلك الاعتقاد نزولَ نص قطعي يبطله، ويرفع احتمال تقييد الآية السابقة ببعض الكيفيات الشائعة، قال الزمخشري: «فإن قلْت: ما موقع قوله: نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ مما قبله؟ قلت: موقعه موقع البيان والتوضيح لقوله: فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ؛ يعني: إنّ المأتى الذي أمركم الله به هو مكان الحرث، ترجمةً له وتفسيراً، أو إزالةً للشبهة، ودلالةً على أنّ الغرض الأصيل في الإتيان هو طلب النسل، لا قضاء الشهوة، فلا تأتوهن إلا من المأتى الذي يتعلّق به هذا الغرض»[3].

ج- وإذا كان الأمر على ما تقدم فلا يكون موضوع الآيتين مختلفاً، بل واحداً، كما يؤيده السياق الواضح، وكلمة "النساء" على ظاهرها القطعي المعروف، ويقوي ذلك دلالة سبب النزول القطعي، ويفهم لفظ "حرث"في ضوء ذلك، ويكون المعنى: أزواجكم موضع لإنجاب الأولاد، فجامعوهن على أي كيفية، مادام في موضع الإنجاب، واتقوا الله بالتزام أوامره، ومنها عدم إتيان الزوجة في الحيض أو الدبر؛ فإنكم راجعون إليه وهو محاسبكم على أعمالكم، وعلى هذا المعنى جماهير المفسرين[4].

---

(١) انظر: القرآن بين اللغة والواقع: ص١٥٢- ١٥٤.

(٢) انظر: صحيح مسلم، واللفظ له: كتاب النكاح، باب جواز جماعه امرأته في قبلها من قُدامها ومن ورائها: ص٥٦٩، ر١٤٣٥/١١٧، صحيح البخاري: كتاب التفسير، باب: نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ [البقرة:٢٢٣]: ٢٩/٦، ٤٥٢٨، سنن أبي داود: لأبي داود السجستاني: كتاب النكاح، باب جامع النكاح: ص٢٤٥، ر٢١٦٣، الجامع الصحيح (سنن الترمذي): كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة البقرة: ٢١٥/٥، ر٢٩٧٨، سنن ابن ماجه: كتاب النكاح، باب النهي عن إتيان النساء في أدبارهن: ٦٢٠/١، ١٩٢٥.

(٣) الكشاف: ٢٣٥/١.

(٤) انظر: جامع البيان: ٧٤٥/٣، معاني القرآن: للنحاس: ١٨٥/١، أحكام القرآن: للرازي الجصاص: ٣٩/٢، الكشف والبيان: ١٦٢/٢، الوجيز: =

د- وأما ادعاء أنّ المفسرين جعلوا التوراة حاكمةً على فهم القرآن، حتى أنها شكّلت الثّقافة الإسلامية، فالظّاهر أنه بناء على النص السابق في سبب النزول، وأي عاقلٍ يقول بالتلازم بين الأمرين؟! غاية ما في الأمر أنّ ذلك النص يبين أنّ آيةً من القرآن الكريم نزلت بسبب اعتقاد شائعٍ عند اليهود، وليس بالضرورة أن يكون منشؤه التوراة، شأن كثيرٍ من الاعتقادات عند الناس.

ثمّ لو كان منشؤه التوراة، فما الضير في نزول نص قرآني يبطله؟ فلو كان موافقاً له لم يكن لذلك الادعاء وجه من الصواب، ولكنه يبطله، ولا يقره، وكم من نص نزل ينقض ادعاءات أهل الكتاب! كما في قوله أ :

وَقَالُواْ لَن يَدۡخُلَ ٱلۡجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوۡ نَصَٰرَىٰۗ تِلۡكَ أَمَانِيُّهُمۡۗ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ [البقرة:١١١]، وقوله: وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوۡ نَصَٰرَىٰ تَهۡتَدُواْۗ قُلۡ بَلۡ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِـۧمَ حَنِيفٗاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ [البقرة:١٣٥]، وقوله لأ : وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحۡنُ أَبۡنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥۚ قُلۡ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُمۖ بَلۡ أَنتُم بَشَرٞ مِّمَّنۡ خَلَقَۚ يَغۡفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ [المائدة:١٨]، فهذا منهج قرآني أصيلٌ لا غبار عليه.

ثمّ قد نزلت آيات كثيرةٌ في نقد ادعاءات المشركين، فهل يعني ذلك أيضاً أنّ المفسرين تأثّروا في فهم القرآن باعتقادات المشركين، وأقاموا الثّقافة الإسلامية عليها؟! ما هذا الادعاء إلا مغالطة.

وقد ذكر الباحث أمثلةً أخرى للنصوص التي يحمل فيها لفظ "النساء"، على "المتأخرين"(١).

ويلاحظ من التّمثيل بهذا ما يأتي:

١- إنّ الباحث لم يقصر النص ذا المحتوى المتحرك على ما كان من قبيل ألفاظ مثل: "القتال"، "القوة"، الذي تختلف صوره باختلاف الزمان والمكان والأشخاص ولا نزاع في ذلك؛ لأنّ هذه المعاني غير متنافية؛ إذ يتصور اجتماعها معاً في زمنٍ واحد ومكان واحد وشخصٍ واحد، فلا تنافي بينها إذن، ولكنه يحمله على الألفاظ التي لا يمكن أن يراد بها كلّ معانيها مجتمعةً؛ فإنّ استعمال لفظ "النساء" جمعاً للنسيء، بمعنى المتأخر، لا يمكن حمله على الذّكر والأنثى في زمان واحد ومكان واحد وشخصٍ واحد.

٢- حاول الباحث أن يجعل المصطلحات الشرعية من جملة الألفاظ ذات المحتوى الثّابت بدلالة السياق والواقع، وهذا باطلٌ قطعاً؛ فإنّ الواقع، وسياق النصوص بمفرده لا يعين أن يراد بالصلاة -مثلاً- المصطلح الشرعي، بل لا تعرف كيفيتها إلا بالسنة، التي ينكرها أصلاً، ولا يرى حاجةً إليها في تفسير نصوص القرآن،

=

١٦٨/١، تفسير السمعاني: ٢٢٦/١، معالم التنزيل: ٢٥٩/١، الكشاف: ٢٣٤/١، أحكام القرآن: لأبي بكر ابن العربي: ٢٣٧/١، ٢٣٩، زاد المسير: ٢٥١/١، ٢٥٢، مفاتيح الغيب: ٦١/٦، الجامع لأحكام القرآن: ٩١/٣، ٩٣، أنوار التنزيل: ٥١٠/١، مدارك التنزيل: ١٧٦/١، ١٧٧، لباب التأويل: ٢١٨/١، البحر المحيط في التفسير: ١٨٠/٢، بحر العلوم: ١٧٣/١، اللباب: ٧٨/٤، إرشاد العقل السليم: ٢٢٣/١، السراج المنير: ١٦٧/١، روح البيان: ٣٤٧/١، روح المعاني: ١٢٤/٢، تفسير المنار: ٢٦١/٢.

(١) انظر: القرآن بين اللغة والواقع: ص١٤٤، ١٤٩، ١٥٤.

فلماذا جعل كلمة"النساء" من الألفاظ ذات المحتوى المتحرك، ولم يجعل "الصلاة"كذلك مع أنها قابلةٌ لتحرك المحتوى؛ وذلك بأن يراد بها الدعاء؟ وهذا محتملٌ بقوة الاحتمال في لفظ "النساء"؟ بل هو في "الصلاة"أظهر بحسب اللّغة، كما أنّ معنييها اللّغوي والشرعي لا يتنافيان، بخلاف الحال في لفظ "النساء"، فلماذا التفريق بينهما؟ أقول: لا سبب لذلك إلا التحكّم الذي يبطل هذا المنهج القائم على الانتقائية! ومنهج كهذا باطلٌ؛ لأنه - في أقل أحواله- يقوم على الترجيح بلا مرجحٍ، وهو مستحيلٌ عقلاً.

المطلب السّادس: الدّلالة الصّوتية للحروف وقطعيّة النّص القرآنيّ.

عرض سامر إسلامبولي نظريةً جديدةً أخرى في فهم دلالات الكلمات العربية، من شأنها أن تنفي وجود دلالة قاطعة لأي كلمة من كلمات العربية، وأول ما يصدق ذلك على نص القرآن الكريم، وملخص النظرية وأدلّتها ما يأتي.

أوّلاً: عرْضُ النّظريّة وأدلّتها .

يرى الباحث أنّ النقل ليس هو سبيل معرفة معاني الكلمات، ولا قيمة لقواميس اللّغة ومعاجمها إلا أنها للاستئناس، وإنما سبيل ذلك هو الدلالات الصوتية للحروف؛ فإنها تعطي بمجموعها المعنى المراد من الكلمة، فقد قال: «وعندما قام علماء اللّسان العربي بوضع قواميسهم، لاحظوا نهاية دلالة كلمة "كتب"، ينتهي بجمعٍ مستقر؛ فقالوا أنها تدل على جمعٍ؛ وذلك من باب تفسير الشيء بمآله، وهكذا فعلوا مع معظم الكلمات، لذا؛ ينبغي الانتباه لهذه الملاحظة، وعدم التعامل مع هذه المراجع كأنها حق وأصلٌ، وإنما هي تقريب لدلالة الكلمة، ومساعد لدراستها»[1].

فللحرف دلالةٌ صوتيةٌ في ذاته، ويمكن معرفتها من خلال النظر في الواقع الذي استعملت فيه الكلمات المؤلّفة من تلك الحروف، وقد أثبت الباحث تلك الدلالات في الجدول الآتي[2]:

الحرف	دلالة صوت الحرف فيزيائياً
ء	صوت خفيف يدلّ على ظهورٍمتوقّف، وهوجزءٌ من صوت (آ).
ب	صوت يدل على جمعٍ مستقر.
ت	صوت يدل على دفعٍ خفيف متوقّف.
ث	صوت يدل على دفعٍ خفيف ملتصقٍ.
ج	صوت يدل على جهد أوشدة.

---

(١) عملية اللسان: ص٤٨، ٤٩، هكذا نصه بما فيه من خطأ لغوي.

(٢) انظر: السابق: ص٥٢، ثمّ فصل هذه الدلالات، ومثّل لها بالكلمات: ص٥٣-٨٣، ثمّ قسمها إلى مجموعات تشترك كل منها في أصل دلالة الحرف: ص٨٤، ثمّ وضع قاموساً صوتياً لمقاطع ثنائية الحروف: ص٢٦٧-٢٩٥.

ح	صوت يدلّ على تأرجحٍ شديد منضبط، أوسعة محددة.
خ	صوت يدل على رخاوة أوطراوة.
د	صوت يدل على دفعٍ شديد متوقّف.
ذ	صوت يدل على دفعٍ وسط ملتصقٍ.
ر	صوت يدل على تكرارٍ.
ز	صوت يدل على بروزٍ متصلٍ.
س	صوت يدل على حركة متصلة حرة.
ش	صوت يدل على انتشارٍ وتفش.
ص	صوت يدل على حركة متصلة محددة.
ض	صوت يدل على دفعٍ شديد جداً، متوقّف.
ط	صوت يدل على دفعٍ وسط متوقّف.
ظ	صوت يدل على دفعٍ شديد ملتصقٍ.
ع	صوت يدل على عمقٍ أو بعد في الشيء.
غ	صوت يدل على غموضٍ، أو غيابٍ.
ف	صوت يدل على فتحٍ خفيف منضم.
ق	صوت يدل على قطعٍ، أو وقف شديد.
ك	صوت يدل على وقف، أو ضغط خفيف.
ل	صوت يدل على حركة بطيئة، متصلة لازمة.
م	صوت يدل على جمعٍ متصلٍ.
ن	صوت يدل على سترٍ، أو اختباءٍ.
هـ	صوت يدل على تأرجحٍ خفيف منضبط.
آ، ى	صوت يدل على إثارة و امتداد في الزمان والمكان.
و	صوت يدل على ضم ممتد مكانياً.
ي	صوت يدل على جهد ممتد زمانياً.

واستدلّ على نظريته هذه بالأدلّة الآتية:

الدّليل الأوّل: إنّ الكلمة لها معنى، وهي مؤلّفةٌ من حروف، فلو لم يكن لصوت الحرف معنى، لكان ميتاً، ولزم أن لا يكون للكلمة المؤلفة من الحروف معنى؛ لأنّ الكائن الحي يستحيل أن يتألّف من أجزاءٍ ميتة، كما أنّ

الشيء مكونٌ من ذرات، نستدلّ بحياته على حياتها، ولو كانت ميتةً لما أنتجت حياً[1].

ويجاب عن ذلك بالقول: نعم، للحرف معنى، ولكن لا يظهر في ذاته، وإنما في غيره حين تتركّب حروف فتؤلّف اسماً أو فعلاً يؤدي معنى لا يستقلّ أي من حروفه بإفادته، وهذا كحال الذّرة التي استدلّ بها؛ لا فائدة لها منفردةً، إلا إذا انضمت إلى غيرها في تكوين جسمٍ، فيظهر أثرها من خلال الوظيفة التي يؤديها ذلك الجسم.

فإنْ كان المراد بحياة الحرف أنه يؤدي معنى كاملاً كما يؤدي الاسم والفعل، فهذا باطلٌ؛ بدلالة الواقع، وبالقياس على الذّرة، كما أنه لازم لنظريته؛ فحرف: "م"الذي يدلّ –حسب نظريته- على جمعٍ متصلٍ، لا يفيد فائدةً تامةً بمفرده، حتى يقترن بغيره في اسمٍ أو فعلٍ.

الدّليل الثّاني: وصف الله أ القرآن الكريم بأكمل الصفات: فوصفه بالحق في قوله أ : وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ [المائدة:٤٨]، وبالحكمة: الٓرۚ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ [يونس:١]، وبأنه مبين: بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ [الشعراء: ١٩٥]، وبأنه نور: وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا [الشورى: ٥٢]، وبأنه هدى وشفاءٌ: قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ [فصلت: ٤٤]، وإذا كان كذلك، فكيف يكون صوت الحرف الذي يتألّف منه ذلك الكلام الحق، الحكيم، الهدى... غير ذي معنى؟ بل يجب أن نقطع بوجود دلالة للصوت العربي[2].

والجواب: لا تلازم بين ضرورة وجود معنى لصوت الحرف، وبين ما ذكره؛ فإنّ تلك الصفات في القرآن تتحقّق بإفادة تراكيبه وأسمائه وأفعاله لمعان توصف بأنها حق وحكيمة... ثمّ إننا لا نقول: إنّ الحرف لا معنى له، بل له معنى، ولكنه يظهر في غيره، لا كما يدعي الباحث من أنّ حياة الحرف ومعناه منحصر في دلالة صوته.

ثمّ إنّ هذا الدليل لازم لهذه النظرية؛ فإنها تجعل القرآن وعاءً قابلاً ليملأه خيال كلّ ناظرٍ حسب نظريته في دلالة أصوات الحروف، فيجمع القرآن في دلالته بين النقائض، وتتعدد مدلولاته تعدداً كثيراً بتعدد الناظرين، ولا يبقى له معنى بين، وهذا يعود بالنقض على صفاته المذكورة في هذه الآيات، فلا يكون هدى، ولا مبيناً، ولا نوراً، ولا حكيماً.

الدّليل الثّالث: استخدام العرب للكلمات وفْقاً لمعاني أصوات الحروف التي دلّت عليها هذه النظرية، فقد قال صاحبها: «واستخدام الكلمات على هذا الوجه، هو برهانٌ بحد ذاته على دلالة صوت الحرف، في الواقع»[3].

وهذا باطلٌ؛ لأنه في أمثلته يعتمد على انتقاء معنى من من استعمالات العرب يوافق نظريته، ويهمل المعاني الأخرى التي تناقضه، كما في لفظ "النساء"، الدالّ على التأخير، والخلط والتسيير، وقد انتقى من ذلك معنى التأخير فقط.

ثمّ إنّ هذا يعني أنه يجعل استعمال العرب دليلاً لإثبات المدعى، فنقول: هذا الدليل يلزمك أن تأخذ باستعمالات العرب ولا تخالفها، وتكون نظريتك تابعةً لها لا ناقضةً لمضمونها، وإلا لو بطل استعمالهم – كما

---

(١) انظر: عملية اللسان: ص٤٣.

(٢) انظر: السابق: ص٤٤، ٤٥.

(٣) السابق: ص٤٩، ومثّل له باستعمال "كتب".

أبطلْته في دلالة كلمة "النساء"، وقطع السارق، وضيزى، والجاهلية- عاد هذا بالنقض على الدليل المثبت لنظريتك، وبطلت لبطلان دليلها.

ثمّ إنا نعتمد على استعمال العرب دليلاً على بيان المراد من نص القرآن، ولا وجه له لرد تفسيرنا؛ لأنه يعترف به دليلاً، وإلا بطلت نظريته القائمة على هذا الدليل.

ثمّ إنّ موافقة استعمال العرب لبعض الكلمات حسب نظريته، لا يكفي دليلاً لإثبات نظرية عامة تحكم بمخالفة كثيرٍ من استعمالهم.

الدّليل الرّابع: التطابق بين كثيرٍ من أصوات الكلمات وصورتها الواقعية الصوتية، أو الحالية، أو الفعلية، فالكلمات هنا ثلاث مجموعات:

أ- كلمات هي صورةٌ صوتيةٌ لصوت الظّاهرة الفيزيائية في الواقع، مثل: خرير، صرير، عواء، حفيف، مواء، عويل، صراخ، شخير، صفير، طنين، صهيل، نهيق.

ب- كلمات هي صورةٌ صوتيةٌ لحال الظّاهرة الفيزيائية في الواقع: دب، حف، حك، طب، برق، فر، كر، در.

ج- كلمات هي صورةٌ صوتيةٌ للظّاهرة الفيزيائية الفعلية في الواقع: سحب، دهس، نشف، نفش، حفر[1].

ونقول في الجواب: إنّ المطابقة تعني: أن تكون أصوات حروف الكلمة المعبرة عن ظاهرة فيزيائية واقعية، موافقةً لصوت تلك الظّاهرة أو حالها أو فعلها، ولا يكون هذا إلا إذا ظهرت أصوات تلك الحروف في تلك الظّاهرة، وقد تكون المطابقة تامةً؛ بأن تلاحظَ في الظّاهرة الفيزيائية أصوات حروف الكلمة المعبرة عنها كلّها، وقد تكون جزئيةً؛ بأن تلاحظَ في تلك الظّاهرة أصوات بعض حروف كلمتها: كأن يظهر فيها حرف واحد أو اثنان مثلاً، وبناءً على هذا نقول:

• أما المجموعتان "ب"، "ج"، والتي تكون فيهما أصوات حروف الكلمة مطابقةً لفعل الظّاهرة الفيزيائية أو حالها: فإنه لا يتصور فيها – لا عقلاً ولا واقعاً- تلك المطابقة الجزئية فضلاً عن التامة، بل يدلّ على بطلانها مجرد ذكرها؛ لأنّ الصوت يحتمل أن يطابق الصوت، ولكن كيف يطابق الصوت الحالَ أو الفعلَ أو يحاكيهما؟ أي كيف يطابق صوت الحرف حالَ الصورة الواقعية وفعلَها؟ وهل يقول عاقلٌ بتطابق ماهيتين؟

• وأما المجموعة "أ"، والتي تكون فيها أصوات حروف الكلمة مطابقةً لصوت الظّاهرة الفيزيائية، ففيها يتصور التطابق؛ لأنّ الصوت قد يطابق الصوت، ومع ذلك فادعاء المطابقة بينها باطلٌ:

أما المطابقة الجزئيّة: فإنها قد تحصل في بعض الكلمات، مع كون صوت الحرف المطابق قد لا يعبر عن صوت الظّاهرة بعينه، ولكنه قريب منه، ومثالُ ذلك: خرير، وهو صوت الماء؛ فإنّ الذي يوافق صوت ظاهرة الخرير هو حرف "خ "فقط، وأما "ر"فإنه لا يسمع عند الاستماع إلى ظاهرة الخرير، مع أنّ "خ"ليس مطابقاً تماماً

---

(١) انظر: عملية اللسان: ص٤٩، ٥٠.

لصوت الظّاهرة، ولكنه قريب منه.

وكذلك لفظ "شخير": فإنه صوت حرف "خ"منه يوافق الصوت في ظاهرة الشخير، ولا تظهر فيه أصوات الحروف الأخرى "ش، ر"، وكذلك ألفاظ "مواء"، "عواء"، "صفير"، فكان يلزم أن يقال: إنّ الحرف كذا من الكلمة يشابه صوت الظّاهرة بوجه ما.

ولكن كثيراً من تلك الألفاظ الممثل بها لا يظهر منها صوت أي حرف عند الاستماع للظّاهرة الفيزيائية التي تعبر عنها، مثل: صراخ، طنين، صهيل، نهيق، ويعرف ذلك عند ملاحظة صوت تلك الظّاهرة، ومقارنتها بصوت حروف الكلمة التي تعبر عنها.

وأما المطابقة التّامّة: فما انتفت فيه المطابقة الجزئية تنتفي فيه المطابقة التامة من بابٍ أولى؛ لأنّ نفي الجزء يستلزم نفي كله، وأما ما تصورت فيه المطابقة الجزئية، فلا يستلزم أن تحصل فيه المطابقة التامة، بل إنّ الواقع يشهد بانتفائها، كما في لفظ: شخير، خرير، وهذا ظاهر لكلّ راءٍ وسامعٍ.

وعلى هذا نقول: إنّ المدعى في دليل الباحث هو المطابقة التامة في كلّ تلك المجموعات، وقد انتفت في كلّها، بل انتفت المطابقة الجزئية في مجموعتين مما ذكره وكثيرٍ من الثّالثة، والبعض الموافق أكثره ليس مطابقاً تماماً، وإذا كان الأمر كذلك: فإنّ هذا الدليل لا يقره عاقلٌ.

وإنما قلنا: إنّ المدعى هو المطابقة التامة؛ لأنه ظاهر إطلاق المنظر، وقد صرح به في قوله: «وأوضح أمرٍ على مسألتنا: هو قيام الإنسان الفطري بأخذ صورة صوتية -طبق الأصل- عن الأحداث في الواقع»[1].

فإن قيل: بل تكفي المطابقة الجزئية لإثبات المدعى، قلنا: لا؛ لأنه يلزم منها باطلٌ؛ وهو أن يكون كل لفظ وجِد فيه الحرف الظّاهر في الظّاهرة الفيزيائية، دالّاً عليها، ومثال ذلك: لفظ "شخير"، فإنه يعبر عن الظّاهرة المعروفة، ولا يطابقها إلا في صوت "خ"، وعليه، فكلّ كلمة فيها حرف "خ"تكون صورةً مطابقةً صوتياً لصوت الظّاهرة، فيجوز أن يعبر بها عنها، مثل: خرير، مخيف، شيخ، وهذا باطلٌ قطعاً في حكم كلّ عاقلٍ؛ لأنه العبثُ بعينه؛ إذ ينفي وجود لغة للتخاطُب أصلاً.

على أنه توجد في اللّغة ألفاظٌ نادرةٌ تعبر صوتياً عن صوت الظّاهرة تماماً: وهي حروف الأصوات على قلّتها، ومنها: آه، أخ، وقليلٌ من أسماء الأفعال، مثل: أف، بمعنى أتضجر، فإنّ هذه تحكي الظّاهرة تماماً، ولكن لا حكم للنادر، بل العبرة بالغالب الشائع.

ثانياً: الأجوبة العامّة عن هذه النّظريّة:

١- إنها نظريةٌ تفتقر في ثبوتها إلى برهان يبين أنّ الله أ لاحظ في دلالة الكلمات الدلالة الصوتيةَ لا استعمالَ العرب، والأصل الاستعمال الشائع؛ لأنه اليقين حتى يثبت العكس بالدليل، ولا دليلَ.

---

(١) عملية اللسان: ص٤٩.

٢- إنّ الدليل قام على وجوب مراعاة استعمال العرب في تفسير القرآن الكريم، والدليل ما يأتي:

• إنّ الله أ قال: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [يوسف:٢]، وقال ـ : ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ﴾ [إبراهيم: ٤]، وهذه نصوص قطعيةٌ على أنّ القرآن عربي؛ أي في لفظه، ومعناه، وأسلوبه.

فإن قال المنظّر: إنّ لفظ "عربي": لا يعني ذلك، وإنما يعني الصافي الكامل الموافق للفطرة، قلْنا: إنّ ذلك المعنى مبني على نظريتك، فالاستشهاد على النظرية بما انبنى عليها دور، فالأصل أنّ العربي هو ما يعهده العرب في اللّفظ والمعنى، حتى تقيم الدليل على صحة النظرية.

• إنّ هاتين الآيتين بينتا أنّ الغايةَ من كون القرآن عربياً أن يفهموا المراد، وذلك قوله: ﴿لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ ، والغايةَ من كون لغة النبي هي لغة قومه: ﴿لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ﴾ ، فلو لو لم يكن على معهودهم لما فهموه، ولما حصل به البيان، ولكان سبباً للّبس والغموض.

• لو لم يكن على معهودهم لكان خطابهم به عبثاً؛ لأنه خطاب موجه إلى من لا يفهم المراد به، ومثل هذا يتنزه القرآن ومنزله أ عن مثله.

• إنّ الله أ تحدى العرب أنْ يأتوا بمثل سورة من القرآن، وجعل ذلك دليلَ صدقِ نبيه محمد > ، ومعلوم أنّ شرطَ تحقق التحدي انتفاء المانع من المعارضة، فلو كان على غير معهودهم، لوجد المانع؛ بأن يقولوا: هذا غير معهود عندنا، ولا مفهومٍ لنا، فلا وجه لتحدينا به، ولا تقوم الحجة علينا بمثله، ولاستغنوا في إبطال دعوة الإسلام بمثل هذا الجواب عن ركوب كلّ صعبٍ من الحروب، والقتل، وضياع الأموال، ولذلك قال ـ : ﴿وَلَوۡ جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا أَعۡجَمِيّٗا لَّقَالُواْ لَوۡلَا فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥٓۖ ءَا۬عۡجَمِيّٞ وَعَرَبِيّٞ﴾ [فصلت: ٤٤]، فبين أنّ قيام الحجة عليهم بالعجز عن معارضة القرآن ينتفي لو كان أعجمياً؛ أي على غير معهودهم في الألفاظ والأساليب، وحين ادعوا أنّ الذي ألقى القرآنَ إلى النبي > بشر، رد الله أ عليهم بقوله: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِي يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِيّٞ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيّٞ مُّبِينٞ﴾ [النحل: ١٠٣]، لكن من المعلوم بالضرورة أنّ العرب خضعوا لحجة القرآن، ولم يعارضوه، فدلّ على أنهم يقرون بأنه على معهودهم[(١)].

إلى غير ذلك من الأدلّة، كما قال الشاطبي: «وأدلّة هذا المعنى كثيرةٌ»[(٢)].

وعلى هذا جرى المفسرون قديماً وحديثاً، نظرياً وعملياً، بدءاً من الطّبري الذي قال: «وغير جائزٍ أن نحمل معاني كتاب الله أ على غير الأغلب المفهوم بالظّاهر من الخطاب في كلام العرب، ولنا إلى حمل ذلك على الأغلب من كلام العرب، سبيلٌ»[(٣)].

كما نبه الزمخشري لذلك، حيث قال: «والعفو في باب الجنايات عبارةٌ متداولةٌ مشهورةٌ في الكتاب والسنة

---

(١) انظر: الموافقات: ١١١/٢، ١١٢.

(٢) الموافقات: ١١٢/٢.

(٣) جامع البيان: ٢٦٥/٧، وانظر: ٣٣٦/١، ١٦١/٧، ٤٠٦/٢٠.

واستعمال الناس؛ فلا يعدل عنها إلى أخرى قلقة نابية عن مكانها، وترى كثيراً ممن يتعاطى هذا العلم يجترئ -إذا أعضل عليه تخريج وجه للمشكل من كلام الله أ - على اختراع لغة، وادعاء على العرب ما لا تعرفه، وهذه جرأةٌ يستعاذ بالله منها»[1]، ألا ترى أنّ هذا هو عين ما نحن فيه؟!

وقال الشاطبي: «لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين؛ وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم: فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثَم عرف، فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه، وهذا جارٍ في المعاني والألفاظ والأساليب»[2].

٣- لو سلّمنا –جدلاً- أنّ للحروف دلالةً صوتيةً يفهم بها الكلام المؤلّف منها، فإنا لا نسلّم أنها تدلّ فيزيائياً على ما ذكره الباحث، بل يمكن أن تدلّ على غير ذلك، وبيانه: أنّ الباحث لم يذكر على تلك الدلالات الفيزيائية التي قررها برهاناً قطعياً من النقل أو العقل، بل ولم يذكر دليلاً ظنياً، إلا أن يقال: إنّ الدليلَ الملاحظةُ، فيجاب: إنها ظنيةٌ؛ لاختلاف الناظرين فيها واحتمالِ أصوات الحروف لتلك المعاني وغيرها، وربما كان مصدر ما قرره هو إشارات الاستعمال الفينيقي لأصوات الحروف على ما بينه الباحث، وهو يتطابق -إلى حد بعيد- مع ما اعتمده من دلالاتها[3].

ويؤيده ما قال عن الأبجدية الفينيقية: «وهكذا، استمر تطور الأبجدية، إلى زمن نزول القرآن الكريم، حيث كمل وتمّ بناء البيان المبين، وبذلك استقرت أصل معاني الأبجدية، لتكون أم الأبجديات جميعاً، إلى يوم الدين، ثمّ أضيفت خدمات توضيحيةٌ تسهيليةٌ، بما اكتسب الإنسان من علومٍ، من ذلك: نظام قوى الفعل، وأثره على معنى الصوت: من حركات الفتح والكسر والضم والسكون... إذاً القرآن الكريم صيغ بهذه الأبجدية العربية»[4]، ولا عاقل يعترف بأنّ الاستعمال الفينيقي حجةٌ على لغة استقرت بعده بآلاف السنين، بل إنّ الباحث لا يقر بأن يكون استعمال العرب -ومنهم النبي الذي نزل القرآن عليه- حجةً علينا؛ بسبب اختلاف الواقع! فكيف يلزمنا بالاستعمال الفينيقي حسب ما قرره من دلالات أصوات الحروف؟ ولذلك فلا دليلَ يحصر دلالات أصوات الحروف فيما ذكره.

وبناءً على ذلك، فلقائل أن يقول: لا أسلّم بتلك الدلالات، وأرى أنّ أصوات الحروف تدلّ على غير ذلك، ومثال ذلك: أنّ الباحث قرر أنّ "ج": صوت يدلّ على جهد أو شدة، وأنّ "ء": صوت خفيف يدل على ظهورٍ متوقّف، و "ب": صوت يدل على جمعٍ مستقر، و "ت": صوت يدل على دفعٍ خفيف متوقّف، و "د": صوت يدل على دفعٍ شديد متوقّف، و "ط": صوت يدلّ على دفعٍ وسط متوقّف، و "ق": صوت يدلّ على قطعٍ، أو وقف شديد، و "ك": صوت يدلّ على وقف، أو ضغط خفيف. فيقول قائلٌ: إنّ هذه الحروف تشترك في صفة الشدة،

---

(١) الكشاف: ٣٧١/١.

(٢) الموافقات: ١٣١/٢.

(٣) انظر: عملية اللسان: ص١٠٠-١٣٩، وشرحها حرفاً حرفاً، ووصل إلى نتائج متقاربة مع ما قرره من دلالات أصوات الحروف، وبينها في مصورٍ إجمالي: ص١٤٠.

(٤) السابق: ص١٠٣.

فحروفها لفظ: "أجد قط بكت"، فماذا جعل "ج"هي التي تدلّ على الشدة دون غيرها؟ أليس هذا تحكّماً؟ ولذلك؛ فنرى أنّ كلّ هذه الحروف تدلّ على شدة متفاوتة الدرجة.

ثمّ إنّ "ق"، "ك": متشابهان من وجه في رأي الباحث؛ بدليل أنه جعل كلّ واحد منهما محتملاً للدلالة على الوقف، لكن هو في "ق"شديد، وفي "ك "خفيف، فلماذا لا نجعل "ك"دالّاً على ما احتمله "ق"أيضاً من الدلالة على قطعٍ، لكنه خفيف؟ ولماذا لا نجعل "ق"دالّاً على ما احتمله "ك"أيضاً من الضغط، لكنه شديد؟

وعلى هذا فقس، وانظر ما مدى الاحتمالات التي يمكن أن تنشأ من النظريات في دلالة أصوات الحروف، وهذا ما يصرح به الباحث؛ إذ يقول: «وهذه الطّريقة ليست للحصر؛ فيمكن للآخرين أن يجدوا طرق أخرى لدراسة دلالة الأحرف، والمهم أنْ يؤمن الباحث أنّ الأحرف لها دلالةٌ قطعاً»[1]، ولا ريب أنّ هذا باطلٌ في حكم العقلاء كلّهم؛ لما يلزم من الأمور الباطلة قطعاً، وإذا بطل اللّازم بطل الملزوم، ومن تلك اللّوازم الباطلة قطعاً:

- القول بعدم وجود لفظ قطعي أصلاً، وهذا لا يقول به حتى الباحث؛ فإنه ينص على "القطعي"، وما اشتق منه[2].
- أنْ لا يكون القرآن كما وصف الله أ : هدى، نور، بيان، حكيم، مادام يرد على فهمه كلّ هذه الضبابية والعبث.
- أنّ الكلمات التي استعملها العرب للدلالة على معنى ما، يمكن أن تدلّ على معنى يناقض ما استعملوه فيه، ويكون كلاهما مأخوذاً من النص القرآنيّ الواحد، ومراداً لله أ من كتابه، وهذا باطلٌ؛ لأنه جمع بين النقيضين.
- أنّ هذا يجعل اللّغة عبثاً وليست طريقاً للتواصل؛ إذ يوجِد كلّ واحد من أهل اللّغة نظريةً في دلالات الحروف فيزيائياً، ويبني عليها فهماً خاصاً للّغة، فيصبح لكلّ عاقلٍ فهمه الخاص للّغة؛ أي لغته الخاصة، بل يكون ذلك لكلّ مجنون أيضاً، فلا يبقى أسلوب للتفاهم بين البشر إلا الإشارة، اللّهم إلا إن كان لها دلالةٌ فيزيائيةٌ أيضاً!
- أن تصبح اللّغة مهزلةً؛ فلا يميز بين مدحٍ وذم، ونصحٍ وسب، ولقائل أن يقول لآخر: أنت كاذب، غشاش، خائن مثلاً، ولا يحق للمذموم أن يعترض عليه؛ لأنّ القائل يرد يقوله: قصدت من ذلك مدحك بالصدق، والأمانة، ولكن قلت ذلك حسب نظريتي الفيزيائية في دلالات الحروف، ثمّ تتعطّل مصالح الناس في المعاملات والقضاء وغيره.فإن قيل: هذا شطح؛ لأننا وضعنا ضوابط لدلالات أصوات الحروف، فيجاب: هذا اجتهادك الذي لا يلزم به أحد، ولكلّ فرد في المجتمع اجتهاده.

٤- هذه النظرية مخالفةٌ للواقع، فالمتكلّم بأي لغة لا ينظر -حين يتكلّم بكلامٍ- إلى الدلالة الصوتية له، وإنما يرى أنّ اللّغة وسيلةٌ للتفاهم بين الناطقين بها، من إطلاق ألفاظ على معان، يستعملها المتكلّم فيها، ويحملها السامع عليها، فيحصل بذلك التواصل بين أبناء المجتمع، وتقضى حاجاته، وعند النطق بحرف لا يلاحظ أي متكلّم بالعربية دلالات أصوات الحروف فيزيائياً، بل ولا يعرفها أحد لولا شرحها في هذه النظرية -إن صحت- كما أنّ السامع

---

(١) عملية اللسان: ص٤٩، هذا نصه بما فيه من خطأ لغوي.

(٢) انظر: القرآن من الهجر إلى التفعيل: لسامر إسلامبولي: ص١٨١، وعرف القطعي بأنه الذي: «لا يحتمل إلا وجهةً واحدةً من المعنى».

يفهم منها المعنى الذي شاع في المجتمع استعمالها فيه، وهذه النظرية مناقضةٌ لذلك تماماً، فلا تقبل؛ لمخالفتها للواقع الذي يحترمه منظرها.

٥- مادامت دلالات الحروف فيزيائيةً نابعةً من صوت الحرف ذاته، فإنّ هذا يؤدي إلى القول بوحدة دلالة أصوات الحروف المتشابهة في اللّغات المختلفة، ومن ثم وحدة معاني الكلمات المؤلّفة من حروف ذات أصوات واحدة، ولَفَهم البشر كلهم لغةَ بعضهم البعض، ولا ريب أنّ ذلك باطلٌ بشهادة الواقع.

ومثال ذلك: أنّ العربية تشترك مع الإنكليزية في أصوات حروف كثيرة مثل: أ، ب، س، ش، ك، ل، هـ، ي، وغيرها، كما تشترك معها في كلمات مؤلّفة من مقاطع صوتية واحدة، مثل: (can)، بمعنى يستطيع ويعلّب، وعلبة وإناء[1]، وصوت حروفها في العربية (كان)، يدل على فعلٍ ماضٍ ناقصٍ، ومثل: (fan)، بمعنى مروحة هوائية، ويثير ويضرب[2]، وصوت حروفها في العربية (فان) يدلّ على اسم فاعلٍ من الفناء؛ أي الزوال، ومنه قوله أ : كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ [الرحمن: ٢٦]؛ أي هالك زائلٌ.

فإن قيل: إنّ ذلك باطلٌ؛ لانتفاء القياس في اللّغات، قلنا: لا ضير مادام الأمر متعلقاً بمدلول صوت الحرف؛ فإنه واحد وإن اختلفت صورةُ التعبير عنه.

٦- إنّ هذه النظرية تستلزم القول بأنه يمكن أن يحصل نوع من الفهم لأصوات الحيوانات التي تشبه أصوات حروف البشر! مادام صوت الحرف هو الذي يحدد المراد.

٧- إنّ هذه النظرية تستلزم أنه يمكن للسامع أن يعرف المراد بكلمة ما مهما كانت غريبةً، دون أن يرجع إلى معجمٍ عربي، ومن الممكن أن يشرح قصيدةً طويلةً غريبةَ الألفاظ لشاعرٍ جاهلي دون أن يرجع إلى قاموسٍ، والواقع يكذّب هذا[3].

٨- إنّ هذه النظرية تجعل من الممكن إيجاد كلمات لها دلالات جديدةٌ؛ لأنّ الحروف حيةٌ بدلالاتها الفيزيائية، فاجتماع الأحياء ينتج حياً؛ فنقول: ككهجنس: كلمةٌ مؤلّفةٌ من حروف لها دلالاتها الصوتية، فما الدلالة التي تؤديها؟ وهذا بين البطلان، وإلّا فما معنى هذه الكلمة؟ بل كلّما تكلّم مجنونٌ بكلمة، فيلزم أن يكون لها معنى؛ لأنها مؤلّفةٌ من حروف حية بدلالاتها الصوتية، وما أدري من يصدق هذا؟!

٩- إنّ هذه النظرية تفضي إلى نقض التفسير الوارد عن النبي > قطعاً، ولا ريب أنّ هذا أبطل الباطل؛ لأنّ النبي معصوم لا ينطق إلا بوحيٍ، ولئن قال الباحث: إنّ السنة ليست تشريعاً، بل هي فهم من النبي > للقرآن يستأنس به، فيجاب: لو سلم ذلك، أليس من نزل الوحي عليه أعلم بتفسيره؟!

١٠- إنّ هذه النظرية قائمةٌ على الانتقائية والتحكم الباطل؛ لأنّ الباحث يستقي مصادر أمثلته من ابن فارس

---

(١) انظر: قاموس المعرفة (إنكليزي عربي): لوليد الحُوري: ص١٠١.

(٢) انظر: السابق: ص٢٠٦.

(٣) وقد سألْت الباحث عن كلمة غريبة، وطلبت منه أن يبين معناها استناداً إلى نظريته، فقال: لا بد من الاستئناس بالقاموس!

وغيره كما في مادة "كتب، نسأ"، فيأخذ من كلامهم ما يوافق نظريته، ويهمل المعاني الأخرى التي نقلوها: فإما أنه يكذّبهم في نقلها، وهذا ما بناه على ما انتقاه من قولهم، وإما أنه رجح ذلك بمرجحٍ، والواقع أنه لم يذكر مرجحات، فلم يبق إلا أنه يرجح بعض المعاني دون مرجحٍ، وهو باطلٌ قطعاً.

١١- هذه النظرية تفترض أن يكون لأصوات حروف الكلمة الواحدة معنى واحد، وهذا باطلٌ بناءً على نقل أئمة اللّغة الذين يستشهد الباحث بأمثلتهم، ومن ذلك الألفاظ المشتركة الموضوعة لعدة معان بأوضاعٍ متعددة، مثل: لفظ "قرء" الدالّ على الحيض والطّهر، ولفظ "المولى"الدالّ على العبد والسيد والناصر والمعين، ولفظ "عين"الدالّ على الباصرة، والجارية، والفضة، والجاسوس، وغير ذلك.

ومثل لفظ "يقالُ": فيأتي بمعان؛ فهو مبني للمجهول من قال يقول قولاً، ومبني للمجهول من أقال يقيل إقالةً، ومبني للمجهول من قال يقيلُ قيلولةً، وكذلك اللّفظ الواحد إذا اختلفت حركات حروفه، مثل: حجر، حجر، حجر، حجر؛ والكف: بمعنى اليد، والامتناع، وعلى هذا فقس، وقد اتحدت أصوات حروف الكلمات، واختلف معناها، وذلك واضح لكل ناطقٍ بالعربية.

إلى غير ذلك من اللّوازم الباطلة التي تلزم عن هذه النظرية، وإن كان ظاهر أسلوب عرضها قد يبدو علمياً لمن لم يمعن النظر، فغفل عن هذه اللّوازم، وما تضمنته من المغالطات.

ثالثاً: أمثلةٌ تطبيقيّةٌ على هذه النّظريّة[١]:

المثال الأوّل: وصف القرآن بأنّه عربيٌّ:

وصف القرآنُ بأنه "عربي"في آيات عديدة من القرآن، كما في قوله أ : ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، ولا يختلف ناطقان بهذه اللّغة على أنّ المقصود بالعرب: هم القوم المخصوصون الذين ينتسب إليهم النبي > ، وأنّ المراد بوصف القرآن بالعربي: أنه النازل بلغة هؤلاء القوم التي تعرف بالعربية، كما تنسب لغةُ كل قومٍ إليهم: كالفرنسية، والإنكليزية، واليابانية، والأمر أوضح من أن يدلّل عليه بأقوال المفسرين.

لكن الباحث يرى لعربية القرآن معنى آخر، فقد حلّل أصوات الحروف على النحو الآتي: "ع": صوت يدل على عمقٍ أو بعد في الشيء، "ر": صوت يدل على تكرارٍ، "ب": صوت يدل على تجمعٍ مستقر، فإذا جمعنا هذه الحروف دلّت أصواتها على عمقٍ أو بعد متكررٍ، ينتهي بجمعٍ مستقر، وتدلّ هذه الكلمة اجتماعياً على أصالة الشيء، وقدم وجوده بالطّبيعة دون تدخلِ يد الإنسان في صنعه، وتدلّ على صفائه ونقائه، وقيامه بذاته[٢].

ثمّ بنى على ذلك أنّ العربي: هو الأصيل والصافي والطّبيعي والصالح والصحي من الأشياء، ومن ذلك: الأرض العربية: للأرض الصالحة للحياة، والأخلاق العربية: للقيم الأصيلة: كالصدق والوفاء بالعهد وغيرها، وكذلك: الحصان

---

(١) انظر: عملية اللسان: ص٢٢٧-٢٤٦، وذكر عشرين مثالاً.

(٢) انظر: السابق: ص١٤٦.

العربي، السمن العربي، القعدة العربية، القهوة العربية، الخبز العربي، اللّباس العربي، النهار العربي، الخليج العربي، والإنسان العربي: فليس هو المنتسب إلى عرقٍ بعينِه، بل هو الفطري، ذو الأخلاق، الذي ينسجم مع الكون[1].

وبنى على ذلك أنّ وصف القرآن ب "العربي"، كما في قوله أ : ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: ٣]، يعني: «صيرناه قريناً لكتاب الكون، ومنسجماً بأصالته وصفائه مع سنن الفطرة والطّبيعة»[2].

والعلّة في ذلك كله –في نظر الباحث- أنّ القرآن ليس شعوبياً ولا قومياً، وإنما هو عالمي[3]، فماذا يقول الباحث في استخدام القرآن للحروف التي كان يستعملها العرب، دون الحروف التي تستعملها الشعوب الأخرى، هل ذلك من القومية التي تتعارض مع عالمية القرآن؟!

وأما نفي العجمة في قوله أ : ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣]، فالمعنى الشائع للّسان الأعجمي: ما نطق به غير العرب من اللّغات، وأما الباحث فيرى للعجمة معنى آخر تأسيساً على معنى "العربي "الذي قرره، فالتحليل الصوتيّ لكلمة "عجم "هو الآتي: "ع": صوت يدل على عمقٍ، "ج": صوت يدل على جهد وشدة، "م": صوت يدل على جمعٍ متصلٍ، فتدلّ الكلمة صوتياً على عمقٍ وجهد، ينتهي بجمعٍ متصلٍ، ويكون معنى اللّسان العجمي: هو ما تدخل فيه الإنسان بجهده، فأثّر في صفته ومساره، فأخرجه عن عربيته؛ أي طبيعته الأصيلة، فتحرف وتشوه لذلك[4]، فالعربي هو الأصيل الصافي، والعجمي هو الخارج عن طبيعته بفعل غيره.

وبنى على ذلك تفريقاً بين لفظي "العرب"، و "الأعراب"، التي وردت في قوله أ : ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤]، وقوله ـ : ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا﴾ [التوبة: ٩٧]؛ فالأعراب جمع أعرابي؛ وهم البدو كما هو معروف.

لكن الباحث يرى أنّ الأعراب ليسوا البدو قطعاً، وبيانها: "عرب": فعلها ثلاثي: عرب، يعرب، عرباً، والنسبة عربي، وهو الفطري الأصيل المنسجم مع الكون، وأما "أعراب": فهي من الفعل الرباعي: أعرب، يعرب، إعراباً، والنسبة أعرابي، والهمزة الداخلة عليها هي ما يعرف ب: "همزة الإزالة"، ويكون معنى "أعرب": أزال صفة العروبة عن الشيء؛ وهو الصفاء والأصالة، ويكون معنى "أعرابي": خالف الفطرة والحالة الصحية بالاتصاف بالكفر والفساد والأخلاق القبيحة، وعليه، فالأعراب هي صفةٌ لمن نهج منهجاً سلبياً في حياته، سواءٌ كان بدوياً أو حضرياً، فابن المدينة قد يكون أعرابياً، والبدوي قد يكون عربياً.

---

(١) انظر: عملية اللسان: ص١٤٦، ١٤٧.

(٢) السابق: ص١٤٦.

(٣) انظر: القرآن بين اللغة والواقع: ص٨٤.

(٤) انظر: عملية اللسان: ص١٤٨، ١٤٩.

وهمزة الإزالة هذه كما في: "ضرب"، و "أضرب": نقول: ضرب، يضرب، ضرباً. وأضرب، يضرب، إضراباً: فالإضراب هو الامتناع عن فعل شيءٍ للتأثير في آخر كما هو معروف، ف "ضرب"يدلّ على فعلٍ إيجابي يؤثّر في المفعول، أما فعل "أضرب"فيدلّ على فعلٍ سلبي يؤثّر في شيءٍ. وكذلك: قسط وأقسط: فالأول: جار وظلم، والثّاني: أزال القسط؛ أي الظلم، فمعناه عدل، وينبني على هذا أنّ استعمال النحاة ل: "أعرب إعراباً"غلطٌ، يجب استبدالها، ب: "عرب عروبةً"؛ لأنها بمعنى إظهار طبيعة الكلمة: أهي اسم، أو فعلٌ، أو حرف؟[1].

ومن المغالطة الغريبة التمثيل لهمزة الإزالة ب: ضرب، أضرب؛ فإنّ همزة الإزالة تدخل على الفعل فتدلّ على إزالة معناه، كما في قسط وأقسط، فالثّاني يعني أزال القسط؛ أي الظّلم، فلو قلنا هنا: إنها همزة إزالة، لكان المعنى: أزال فعل الضرب، لا أنها تدلّ على موقف سلبي يقوم به الفاعل.

المثال الثّاني: قطع يد السّارق:

تدلّ أصوات لفظ "قطع "على قطعٍ أو وقف شديد، مع دفعٍ متوسط نحو جهة معينة، وينتهي هذا الدفع بعمقٍ، وأما كلمة "بتر"، فتدل أصوات حروفها على جمعٍ متوقّف خفيف، ينتهي بتكرارٍ ذلك، ولا ريب أنّ بين هذَين فرقاً؛ فقولنا: "بتر اليد "يدلّ على فصل جزءٍ منها عنها نهائياً، بخلاف "قطعها"؛ فإنه يدلّ على تعطيلها ومنعها من الوصول إلى ما تصل إليه عادةً، ومن ذلك قوله أ عن صواحب امرأة العزيز: وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ [يوسف:٣١]؛ أي اعترضن أيديهن بالسكاكين بصورة عميقة، بحيث جرحنها دون بترٍ.

وعليه، فقوله أ : وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا [المائدة:٣٨]، ليس المقصود به فصل اليد، وإلا لعبر عن ذلك بقوله: "فابتروا"، بل المراد تعطيل وظيفة اليد بأية صورة سوى البتر: كوضع جهازٍ إلكتروني يمنعها من الحركة، أو وضعها في قالب حديدي، أو السجن مدةً ما، وفي هذا تتحقّق أمور: إيقاف نشاط يد السارق فتمتنع السرقة، والعقوبة النفسية للسارق بالخزي الاجتماعي الذي يشعر به عقوبةً له على السرقة، كما تتحقّق العناية بالسارق الذي هو ابن المجتمع مهما فعل[2].

ولا ريب أنّ هذا خلاف ما عليه أهل الإسلام جميعاً؛ فمن المعلوم بالضرورة عند المسلمين أنّ حكم السارق هو بتر يده اليمنى من الرسغ، إذا تحقّقت شروط السرقة الموجبة للحد، كما دلّت عليه السنة الصحيحة بما لا يدع مجالاً للشك، ويغني عن التدليل بكلام المفسرين وغيرهم.

المثال الثّالث: معنى الجاهلية.

مادة "جهل"لها أصلان: الأول خلاف العلم، والثّاني: الخفّة وعدم الطّمأنينة، ومن الأول قولهم: "مجهلٌ": للصحراء التي لا علم لأحد بها، ومن الثّاني: قولهم: "مجهل"للخشبة التي يحرك بها الجمر، وقولهم: استجهلت الريح

---

(١) انظر: عملية اللسان: ص١٥٧-١٦٠.

(٢) انظر: القرآن من الهجر إلى التفعيل: ص١٨٠-١٨٢.

الغصن؛ أي حركته فاهتز وتحرك[1].

ومن خلال تحليل الدلالة الصوتية لحروف هذه المادة، تجد أنّ "ج": صوت يدلّ على جهد وشدة، "هـ": صوت يدلّ على تأرجحٍ خفيف، "ل": صوت يدلّ على حركة متصلة لازمة بطيئة، وبجمع هذه الدلالات تدلّ كلمة "جهل"على جهد يتأرجح بخفّة، وينتهي بحركة متصلة لازمة بطيئة، وهذا بيانٌ للأصل الثّاني، وأما الجهلُ الذي هو خلاف العلم، فيجب أن يدلّ-بناء على هذا التحليل الصوتي- على كلّ سلوك يخالف الصواب والعلم، لا أنه عدم حصول الإنسان على العلم، وعليه، فقد يكون الإنسان عالماً، لكنه ذو سلوك جاهلي؛ أي فاسد، أو فاحش، أو قبيح.

وعليه، فلفظ "الجاهلية" من قوله ـ : أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ [المائدة:٥٠]، لا يدلّ على مرحلة زمنية؛ هي مرحلة ما قبل الإسلام كما هو شائع، بل هي صفة لمنهجية التفكير الذي يصدر عنه سلوك فاسد: كالسلوك العدوانيّ والعنصري وما شابه ذلك[2].

والمفسرون على أنّ المعنى: أيطلبون أحكاماً مشابهةً لأحكام أهل الجاهلية، فإنها أحكام شرعها أقوام غير مستندين فيها إلى كتابٍ سماوي: مثل أحكام الكُهان، وهي أحكام ضالّةٌ جائرةٌ؛ لأنها أهواءٌ لا يرضى بها عاقلٌ: كالتفريق بين السادة والعامة في المؤاخذة بالذّنوب، وعلى هذا جميع المفسرين، فالمقصود بها فترة ما قبل الإسلام حيث لم يكن لهم كتاب إلهي[3].

ويظهر من هذه الأمثلة ما يأتي:

• إنّ دلالات أصوات الحروف عامةً لا تدلّ على تلك المعاني التفصيلية، بل هي تترك مكانها فارغاً يملؤه الباحث حسب خياله الثّقافيّ ومحيطه الاجتماعي الذي يريد للقرآن أن يحاكيه وينزل إليه؛ ففي بيانه لمعنى "ضيزى"، بين أنّ "ض": صوت يدلّ على دفعٍ شديد جداً، وهذا عام في كلّ دفعٍ، فمن أين أتى بحملها على أنه يدلّ على دفعهم باتجاه الباطل دفعاً شديداً؟ إنه الخيال العلمي الذي يجعل النص وعاءً يملؤه كلّ ناظرٍ بما يريد، ولا ريب أنه يؤدي إلى جعله عبثاً وملعبةً لكلّ ناظرٍ، وهذا باطلٌ.

• لا داعي للإطالة في الرد على هذه التفاسير؛ لأنها بنيت على نظرية غير صحيحة، وما بني على باطلٍ باطلٌ.

وقد ذكر الباحث أمثلة أخرى لا داعي للإطالة بها[4].

---

(١) انظر: مقاييس اللغة: ٤٨٩/١.

(٢) انظر: عملية اللسان: ص٢٤٥، ٢٤٦.

(٣) انظر: معاني القرآن: للنحاس: ٣٢٠/٢، أحكام القرآن: للجصاص: ٩٩/٤، الوجيز: ٣٢٣/١، المحرر الوجيز: ٢٠٣/٢، زاد المسير: ٣٧٦/٢، مفاتيح الغيب: ١٤/١٢، الجامع لأحكام القرآن: ٢١٤/٦، أنوار التنزيل: ٣٣٣/٢، مدارك التنزيل: ٤١٥/١، لباب التأويل: ٦١/١، البحر المحيط في التفسير: ٥١٦/٣، بحر العلوم: ٤٢٠/١، اللباب: ٣٧٨/٧، إرشاد العقل السليم: ٤٧/٣، السراج المنير: ٤٣٩/١، روح البيان: ٤٠١/٢، روح المعاني: ١٥٥/٦، التحرير والتنوير: ٢٢٧/٦.

(٤) ومنها دلالة لفظ "النساء "صوتياً على أنه جمع ل "النسيء" أي المتأخر على ما تقدم شرحه، انظر: عملية اللسان: ص٢٣٢. ومنه لفظ "ضيزى"، من قوله جل جلاله: تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ [النجم:٢٢]، تدلّ صوتياً على ابتعادهم عن الحق ابتعاداً شديداً جداً، وذهابهم في اتجاه الباطل ذهاباً لا =

وعلى هذا فلا تثبت دعاوى انعدام النصوص قطعية التفسير، ولا دعاوى ندرتها، ولا النظريات الآيلة إلى ذلك، أمام التحقيق والنظر، ويثبت أنّ من النصوص ما هو مفيد للمعاني قطعاً بذاته، ومنها ما يفتقر في ذلك إلى أمرٍ خارجي، ومادام هذا ثابتاً فلنتعرف إلى مواضيع النصوص قطعية التفسير بذاتها، وثمرات وجودها في المبحث الآتي.

=

رجعةَ فيه إلى الحق، انظر: عملية اللسان: ص٢٤٣، ٢٤٤، وليس معناها ما قاله المفسرون: جائرةٌ وناقصةٌ؛ إذ جعلوا لله جل جلاله ما يكرهونه لأنفسهم من البنات اللّواتي بلغ بهم كرههن إلى دفنهن أحياء، انظر: جامع البيان: ٥١/٢٢، الكشف والبيان: ١٤٦/٩، النكت والعيون: ٣٩٩/٥، الوجيز: ١٠٤٠/٢، معالم التنزيل: ٤٠٩/٧، الكشاف: ٦٤٣/٥، المحرر الوجيز: ٢٠١/٥، زاد المسير: ٧٣/٨، مفاتيح الغيب: ٢٥٦/٢٨، الجامع لأحكام القرآن: ١٠٢/١٧، أنوار التنزيل: ٢٥٦/٥، مدارك التنزيل: ٢٨٩/٤، لباب التأويل: ٢٦٣/٦، البحر المحيط في التفسير: ١٦٠/٨، بحر العلوم: ٣٤٢/٣، اللباب: ١٨٣/١٨، الدر المنثور: ٣٣/١٤، إرشاد العقل السليم: ١٥٨/٨، السراج المنير: ١٢٥/٤، روح المعاني: ١٦٩/١٤.

المبحث الخامس

مواضيع النص قطعيّ التفسير، واعتقاده، وثمرته.

المطلب الأوّل : مواضيع النّصوص قطعيّة التّفسير.

المطلب الثّاني : ثمرة النّصوص قطعيّة التّفسير.

المطلب الثّالث : اعتقاد التّفسير القطعيّ.

المطلب الأوّل: مواضيع النّصوص قطعيّة التّفسير.

إن نصوص القرآن الكريم تشتمل على محاور عدة: الأول: مسائل العقيدة وأصول الدين، والثّاني: الأخبار والقصص، والثّالث: أمهات الأخلاق والفضائل، والرابع: التشريعات العملية في العبادات والمعاملات وغيرها، والتي تضمنتها نصوص الأوامر والنواهي.

وبالاستقراء نجد أن النصوص قطعية التفسير توجد في تلك المحاور كلّها على تفاوت بينها من حيث الكثرة، وإلى هذا يشير التفتازاني بقوله: «كما في النصوص الواردة في إيجاب الصلاة والزكاة ونحوهما، وفي التوحيد والبعث؛ إذ اكتفينا فيهما بمجرد السمع: كقوله ـ : قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ [الإخلاص:١]، فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ [محمد:١٩]، قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ [يس:٧٩]»[(١)]، وقال الدكتور عبد القادر الحسين: «فإنّ قواطع العقائد، وأمهات الأخلاق، ومقاطع الأحكام قد قررتها الشريعة بشكلٍ حاسمٍ يقطع الخلاف»[(٢)].

أوّلاً: العقيدة:

إن النصوص التي تثبت بها مسائل العقيدة يجب أن تكون قاطعةً في ثبوتها ودلالتها، حيث لا يكتفى في هذه المسائل بالظّن كما قال جمهور العلماء، قال الطوفي: «وأحكام الشريعة بموجب هذا التقرير ثلاثةُ أقسامٍ: لأن الحكم، إما أن يستند إلى قاطعٍ، أو محتملاً احتمالاً لا يسوغ التعويل عليه؛ لبعده، فهو قاطع: كمسألة وجود الصانع وتوحيده وقدمه، وحدوث العالم، وإرسال الرسل، وما عرف من جهتهم من القواطع: كالبعث وأحكام المعاد»[(٣)].

وقد نعى الله ـ سبحانه على المشركين اتباعهم للظّن في شركهم ومعتقداتهم الباطلة، فقال ـ : قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ ۚ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ ۗ أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ ۖ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٥﴾ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِمَا يَفْعَلُونَ [يونس:٣٥، ٣٦]، قال البيضاوي: «وما يتبع أكثرهم فيما يعتقدونه إلا ظناً مستنداً إلى خيالات فارغةً وأقيسةً فاسدةً: كقياس الغائب على الشاهد والخالق على المخلوق بأدنى مشاركة موهومة... إنّ الظّن لا يغني من الحق؛ من العلم والاعتقاد الحق شيئاً من الإغناء... وفيه دليلٌ على أن تحصيل العلم في الأصول واجب، والاكتفاء بالتقليد والظّن غير جائزٍ»[(٤)].

وقال ابن جزي[(٥)]: وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا [يونس: ٣٦]؛ أي غير تحقيقٍ؛ لأنه لا يستند إلى برهان، قال ـ :

---

(١) شرح المقاصد: ٥٤/١.

(٢) معايير القبول والرد: ص٧٣٣.

(٣) شرح الروضة: ٦١٦/٣، وانظر: إجابة السائل: ص١٠٣.

(٤) أنوار التنزيل: ١٩٨/٣.

(٥) هو أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، ولد بغرناطة عام (٦٩٣هـ)، كان خطيباً، شاعراً، أديباً، عالماً بالقراءات، والحديث، والأصول، والتفسير، والعربية، توفي سنة (٧٤١ هـ). انظر: الديباج المذهب: ٢٧٤/٢، ر٨٧، الدرر الكامنة: ١٦٥/٤، ر٤٤٠، الكتيبة الكامنة =

إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـٔٗا [يونس: ٣٦]، ذلك في الاعتقادات؛ إذ المطلوب فيها اليقين بخلاف الفروع»[(١)].

وقال بو حيان: «والظّن في معرفة الله ـ لا يغني من الحق شيئاً؛ أي من إدراك الحق ومعرفته على ما هو عليه؛ لأنه تجويز لا قطع»[(٢)].

وعاب على الذين ادعوا أنّ الملائكة إناثٌ أنهم لا يستندون في ذلك إلى علمٍ أيضاً، وإنما مستندهم الظّن، فقال ـ : إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ لَيُسَمُّونَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ تَسۡمِيَةَ ٱلۡأُنثَىٰ ٢٧ وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـٔٗا [النجم:٢٧، ٢٨]، قال ابن عطية[(٣)] في هذه الآية: «وقوله ـ : لَيُسَمُّونَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ ، معناه: ليصفون الملائكة بأوصاف الأنوثة، وأخبر ـ عنهم أنهم لا علم لهم بذلك، وإنما هي ظنونٌ منهم لا حجةَ لهم عليها... وقوله ـ : وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـٔٗا ؛ أي في المعتقدات المواضع التي يريد الإنسان أن يحرر ما يعقل ويعتقد؛ فإنها مواضع حقائق لا تنفع الظّنون فيها، وأما في الأحكام وظواهرها، فيجتزى فيها بالظّنونات»[(٤)].

فدلّ ذلك كلّه على أن الذي يطلب في العقائد إنما هو الدليل القطعي؛ وهو حكم العقل القطعي، أو الخبر القطعي، وعليه، فالنصوص المثبتة للعقائد الإسلامية في جملتها قطعية، قال البزدوي عند الكلام عن المُحكم: «فالمُحكم ممتنع من احتمال التأويل، ومن أن يرد عليه النسخ والتبديل... كالآيات الدالّة على وجود الصانع وصفاته أو حدوث العالم... وذلك مثل قوله ـ : إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ [الأنفال: ٧٥]»[(٥)].

ولهذا جاءت آيات العقيدة واضحةً قطعيةً، كما قال الزركشي ممثلاً لها: «لا خلاف أنّ كتاب الله يشتمل على الحقائق؛ وهي كلّ كلامٍ بقي على موضوعه: كالآيات التي لم يتجوز فيها، والآيات الناطقة ظواهرها بوجود الله تعالى وتوحيده وتنزيهه والداعية إلى أسمائه وصفاته: كقوله ـ : هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِۖ هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ [الحشر:٢٢]، وقوله: أَمَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ [النمل:٦٠]، وقوله: أَمَّن جَعَلَ ٱلۡأَرۡضَ قَرَارٗا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنۡهَٰرٗا وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِيَ وَجَعَلَ بَيۡنَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ حَاجِزًاۗ أَءِلَٰهٞ مَّعَ ٱللَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ [النمل:٦١]، وقوله: أَمَّن يُجِيبُ ٱلۡمُضۡطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكۡشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجۡعَلُكُمۡ خُلَفَآءَ ٱلۡأَرۡضِۗ أَءِلَٰهٞ مَّعَ ٱللَّهِۚ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ [النمل:

=

في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثّامنة: للسان الدين ابن الخطيب: ص٤٦، الأعلام: ٣٢٥/٢، موسوعة أعلام المغرب: ٦٣١/٢.

(١) التسهيل: ٣٨١/١، وانظر: مفاتيح الغيب: ٧٥/١٧، الجامع لأحكام القرآن: ٣٤٣/٨، وفيه: «وفي هذه الآية دليلٌ على أنه لا يكتفى بالظن في العقائد»، اللباب: ١٩٠/١٨، إرشاد العقل السليم: ١٤٥/٤، السراج المنير: ٢٢/٢.

(٢) البحر المحيط في التفسير: ١٥٨/٥.

(٣) هو أبو محمد عبد الحق بن غالب، ابن عطية الغرناطي المحاربي المضري، ولد سنة (٤٨١ هـ)، كان فقيهاً مالكياً، شاعراً، أديباً، عالماً بالحديث، والتفسير، واللغة، توفي سنة (٥٤١ هـ)، وقيل (٥٤٦ هـ). انظر: سير أعلام النبلاء: ٥٨٧/١٩، ر٣٣٧، فوات الوفيات: ٦٠٦/١، ر٢٤٣، تاريخ قضاة الأندلس: للنباهي: ص١٤١، الديباج المذهب: ٥٧/١، طبقات المفسرين: للسيوطي: ص٦٠، ٦١، ر٤٩.

(٤) المحرر الوجيز: ٢٠٢/٥، ٢٠٣.

(٥) كشف الأسرار: ٥١/١، وانظر: تيسير التحرير: ١٣٨/١.

٦٢]، وقوله: أَمَّن يَهۡدِيكُمۡ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَمَن يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشۡرَۢا بَيۡنَ يَدَيۡ رَحۡمَتِهِۦٓ [النمل:٦٣]، وقوله: أَمَّن يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ [النمل: ٦٤]، وقوله: مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ [يس:٧٨]، وقوله: أَفَرَءَيۡتُم مَّا تُمۡنُونَ [الواقعة: ٥٨]، وقوله: أَفَرَءَيۡتُم مَّا تَحۡرُثُونَ [الواقعة: ٦٣] وقوله: أَفَرَءَيۡتُمُ ٱلۡمَآءَ ٱلَّذِي تَشۡرَبُونَ [الواقعة: ٦٨]، وقوله: أَفَرَءَيۡتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي تُورُونَ [الواقعة:٧١]، ولا تقديم فيه ولا تأخير كقول القائل: أحمد الله على نعمائه وإحسانه، وهذا أكثر الكلام، قال الله ـ : وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ [البقرة:٤]، وأكثر ما يأتي من الآي على هذا»[(١)].

وقال الدكتور خالد السبت: «إنّ كلّ ما يستحق أن يسمى أصول الدين قد جاء بيانه في الكتاب والسنة بياناً شافياً قاطعاً للعذر، مع بيان أدلّته وسبل الاهتداء إلى معرفته، وهذا خلاف ما ذهب إليه الفلاسفة وأهل الكلام من أن تلك النصوص فيها اشتباه، ولا تفيد اليقين من جهة دلالتها على المعاني المرادة، أو أنها مجازات لا يراد بها معانيها المتبادرة»[(٢)].

غير أن الدكتور إن قصد شمول هذا لآيات الصفات فغير مسلم؛ لأنها مصروفة عن ظواهرها قطعاً، بدليل النقل والعقل القطعيين، واتفاق السلف والخلف، وإن كان السلف يفوضون العلم بحقيقة معانيها إلى الله جل جلاله، والخلف يؤولونها.

ونصوص السور المكية ملأى بالحديث عن العقائد وإثباتها، مع لمحات في السور المدنية، ومن ذلك ما يأتي:

١- النصوص التي تتحدث عن وحدانية الله ـ : كقوله ـ : قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ [الإخلاص:١]، وقوله: وَإِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ [البقرة:١٦٣]، وقوله: شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ [آل عمران:١٨]، وقوله: ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ لَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ [طه:٨]، وقوله: وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ فَإِيَّيَ فَٱرۡهَبُونِ [النحل:٥١]، وقوله: لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖ [المائدة:٧٣].

والآيات التي تقيم الأدلّة القاطعة على هذه الوحدانية: كقوله ـ : أَمِ ٱتَّخَذُوٓاْ ءَالِهَةٗ مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ هُمۡ يُنشِرُونَ ٢١ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ [الأنبياء:٢١، ٢٢]، وقوله ـ : قُل لَّوۡ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٗ كَمَا يَقُولُونَ إِذٗا لَّٱبۡتَغَوۡاْ إِلَىٰ ذِي ٱلۡعَرۡشِ سَبِيلٗا ٤٢ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوّٗا كَبِيرٗا [الإسراء:٤٢، ٤٣]، وقوله ـ : مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٖ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنۡ إِلَٰهٍۚ إِذٗا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ [المؤمنون:٩١].

وكذلك سائر الآيات التي تدلّ على تفرده بالخلق والتدبير، والملك، وتستدل بالخلق على وجود الخالق ووحدانيته، وهي كثيرةٌ في القرآن الكريم: كقوله ـ : ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ [الزمر:٦٢]،

---

(١) البرهان في علوم القرآن: ٢٥٤/٣، ٢٥٥.

(٢) قواعد التفسير: ٦٨١/٢.

وقوله: خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيۡرِ عَمَدٖ تَرَوۡنَهَاۖ وَأَلۡقَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمۡ وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٖۚ وَأَنزَلۡنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَنۢبَتۡنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوۡجٖ كَرِيمٖ ﴿١٠﴾ هَٰذَا خَلۡقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦۚ بَلِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ [لقمان:١٠، ١١]، وقوله: وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ قُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ [لقمان:٢٥]، وقوله: لِلَّهِ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا فِيهِنَّۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ [المائدة:١٢٠]، وقوله: قُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَىٰٓۗ ءَآللَّهُ خَيۡرٌ أَمَّا يُشۡرِكُونَ ﴿٥٩﴾ أَمَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَنۢبَتۡنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهۡجَةٖ مَّا كَانَ لَكُمۡ أَن تُنۢبِتُواْ شَجَرَهَآۗ أَءِلَٰهٞ مَّعَ ٱللَّهِۚ بَلۡ هُمۡ قَوۡمٞ يَعۡدِلُونَ ﴿٦٠﴾ أَمَّن جَعَلَ ٱلۡأَرۡضَ قَرَارٗا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنۡهَٰرٗا وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِيَ وَجَعَلَ بَيۡنَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ حَاجِزًاۗ أَءِلَٰهٞ مَّعَ ٱللَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ﴿٦١﴾ أَمَّن يُجِيبُ ٱلۡمُضۡطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكۡشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجۡعَلُكُمۡ خُلَفَآءَ ٱلۡأَرۡضِۗ أَءِلَٰهٞ مَّعَ ٱللَّهِۚ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾ أَمَّن يَهۡدِيكُمۡ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَمَن يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشۡرَۢا بَيۡنَ يَدَيۡ رَحۡمَتِهِۦٓۗ أَءِلَٰهٞ مَّعَ ٱللَّهِۚ تَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشۡرِكُونَ [النمل:٥٩، ٦٣]. وغيرها كثير جداً.

٢- الآيات التي تتحدث عن صفات الله ـ : كالعلم، والقدرة على الخلق وسهولته عليه، والإرادة، والسمع، والبصر، والحياة؛ والبقاء، فإنها صريحةٌ في موضوعها، قطعيةٌ في دلالتها على معانيها، ومثال ذلك قوله ـ : ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ [البقرة:٢٥٥]، وقوله: وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَعۡلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمۡ وَمَا يُعۡلِنُونَ [النمل:٧٤]، وقوله: إِنَّمَآ إِلَٰهُكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ وَسِعَ كُلَّ شَيۡءٍ عِلۡمٗا [طه:٩٨]، وقوله: مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٖۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ [مريم:٣٥]، وقوله: أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۖ فَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡوَلِيُّ وَهُوَ يُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ [الشورى:٩]، وقوله: وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ مُّقۡتَدِرٗا [الكهف:٤٥]، وقوله: وَرَبُّكَ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخۡتَارُۗ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُۚ سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ [القصص:٦٨]، وقوله: إِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يُرِيدُ [الحج:١٤]. وغيرها كثير جداً.

٣- الآيات التي تثبت لله أ صفات الكمال: كالرحمة، والغنى، والحكمة، والعدل، والرأفة، واللطف، والخبرة وغيرها: كقوله ـ : وَرَبُّكَ ٱلۡغَنِيُّ ذُو ٱلرَّحۡمَةِ [الأنعام:١٣٣]، وقوله: يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡغَنِيُّ ٱلۡحَمِيدُ [فاطر:١٥]، وقوله: لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ [آل عمران:٦]، وقوله: وَلَهُ ٱلۡكِبۡرِيَآءُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ [الجاثية:٣٧].

والآيات التي تنفي عنه النقائص: كمشابهة الحوادث، واتخاذ الشريك، والزوجة والولد، والظلم والفقر، وغير ذلك، فكلها تفسر تفسيراً قطعياً، وتفيد معانيها بصيغتها: كقوله ـ : قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ﴿٣﴾ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ [الإخلاص:١، ٤]، وقوله: لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ [الشورى:١١]، وقوله: ٱلَّذِي لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَمۡ يَتَّخِذۡ وَلَدٗا وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٞ فِي ٱلۡمُلۡكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ فَقَدَّرَهُۥ تَقۡدِيرٗا [الفرقان:٢]، وقوله: وَأَنَّهُۥ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةٗ وَلَا وَلَدٗا [الجن:٣]، وقوله: وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلۡجِنَّ وَخَلَقَهُمۡۖ وَخَرَقُواْ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتَۢ بِغَيۡرِ عِلۡمٖۚ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٞ وَلَمۡ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٞۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ

بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ [الأنعام:١٠٠، ١٠١]، وقوله: وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدٗا [الكهف:٤٩]. وغيرها كثير.

٤- الآيات التي تتحدث عن إرسال الرسل، وأن الحكمة منه هداية الناس، وإقامة الحجة عليهم، وأنهم من البشر: كقوله ـ : وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ [النحل:٣٦]، وقوله: إِنۡ أَنتَ إِلَّا نَذِيرٞ ٢٣ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗاۚ وَإِن مِّنۡ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٞ [فاطر:٢٣، ٢٤]، وقوله: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا [الإسراء:١٥]، وقوله: رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمٗا [النساء:١٦٥]، وقوله: وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۚ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ [النحل:٤٣]، وقوله: وَمَآ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ مِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ إِلَّآ إِنَّهُمۡ لَيَأۡكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَيَمۡشُونَ فِي ٱلۡأَسۡوَاقِ [الفرقان:٢٠].

وقد عد القرآن الكريم خمسة وعشرين نبياً، ومن الآيات في ذلك: قوله ـ : إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيۡمَٰنَۚ وَءَاتَيۡنَا دَاوُۥدَ زَبُورٗا ١٦٣ وَرُسُلٗا قَدۡ قَصَصۡنَٰهُمۡ عَلَيۡكَ مِن قَبۡلُ وَرُسُلٗا لَّمۡ نَقۡصُصۡهُمۡ عَلَيۡكَۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا [النساء:١٦٣، ١٦٤]، وقوله: وَإِنَّ إِلۡيَاسَ لَمِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ [الصافات:١٢٣]، وقوله: وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ [الصافات: ١٣٩]، وقوله: وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمۡ صَٰلِحًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ [النمل: ٤٥]، وقوله: وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمۡ هُودٗاۚ قَالَ يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ [الأعراف:٦٥]، إلى غيرها من الآيات التي صرحت بأسماء الأنبياء والرسل.

٥- الآيات التي تتحدث عن وجود الملائكة: فقد بينت أنهم مخلوقات لله لا يوصفون بأنهم ذكور، ولا إناث كما زعم المشركون: كقوله ـ : وَجَعَلُواْ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمۡ عِبَٰدُ ٱلرَّحۡمَٰنِ إِنَٰثًاۚ أَشَهِدُواْ خَلۡقَهُمۡۚ سَتُكۡتَبُ شَهَٰدَتُهُمۡ وَيُسۡـَٔلُونَ [الزخرف:١٩]، وهم من عباد الله ـ ، أوكل إليهم وظائف يقومون بها: فمنهم من اصطفاه الله ـ لنقل الوحي إلى رسله وأنبيائه: ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِ [الحج:٧٥]، ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ جَاعِلِ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا [فاطر:١]، ومنهم الذين يحفظون العباد من المكاره: لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٞ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ [الرعد:١١]، ومنهم الذين يكتبون أعمال العباد، ويحفظونها؛ ليحاسبوا عليها: وَإِنَّ عَلَيۡكُمۡ لَحَٰفِظِينَ ١٠ كِرَامٗا كَٰتِبِينَ [الانفطار:١٠، ١١]، أَمۡ يَحۡسَبُونَ أَنَّا لَا نَسۡمَعُ سِرَّهُمۡ وَنَجۡوَىٰهُمۚ بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيۡهِمۡ يَكۡتُبُونَ [الزخرف:٨٠]، ومنهم الموكلون بقبض أرواح العباد: قُلۡ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلۡمَوۡتِ ٱلَّذِي وُكِّلَ بِكُمۡ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمۡ تُرۡجَعُونَ [السجدة:١١]. وقد فطروا على الطاعة لله تعالى، فلا يعصونه أبداً: بَلۡ عِبَادٞ مُّكۡرَمُونَ ٢٦ لَا يَسۡبِقُونَهُۥ بِٱلۡقَوۡلِ وَهُم بِأَمۡرِهِۦ يَعۡمَلُونَ [الأنبياء:٢٦، ٢٧]، لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ [التحريم:٦].

وكذلك الآيات التي تتحدث عن الجن وأنهم خلقوا من نار، وغير ذلك من التفاصيل: كقوله ـ : وَخَلَقَ ٱلۡجَآنَّ مِن مَّارِجٖ مِّن نَّارٖ [الرحمن:١٥].

٦- الآيات التي تتحدث عن إثبات اليوم الآخر، والبعث بعد الموت، وقدرة الله ـ عليه، وإقامة الأدلّة عليه، وإتيان الساعة، واختصاص الله ـ بعلمها، ومن ذلك قوله ـ : ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ لَيَجۡمَعَنَّكُمۡ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ لَا رَيۡبَ

فِيهِ [النساء:٨٧]، وقوله: يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّنَ ٱلۡبَعۡثِ فَإِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ مِن نُّطۡفَةٖ ثُمَّ مِنۡ عَلَقَةٖ ثُمَّ مِن مُّضۡغَةٖ مُّخَلَّقَةٖ وَغَيۡرِ مُخَلَّقَةٖ لِّنُبَيِّنَ لَكُمۡۚ وَنُقِرُّ فِي ٱلۡأَرۡحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى ثُمَّ نُخۡرِجُكُمۡ طِفۡلٗا ثُمَّ لِتَبۡلُغُوٓاْ أَشُدَّكُمۡۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرۡذَلِ ٱلۡعُمُرِ لِكَيۡلَا يَعۡلَمَ مِنۢ بَعۡدِ عِلۡمٖ شَيۡـٔٗاۚ وَتَرَى ٱلۡأَرۡضَ هَامِدَةٗ فَإِذَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهَا ٱلۡمَآءَ ٱهۡتَزَّتۡ وَرَبَتۡ وَأَنۢبَتَتۡ مِن كُلِّ زَوۡجِۭ بَهِيجٖ ۝٥ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ۝٦ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٞ لَّا رَيۡبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبۡعَثُ مَن فِي ٱلۡقُبُورِ [الحج:٥، ٧]، وقوله: إِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَأٓتِيَةٞ لَّا رَيۡبَ فِيهَا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤۡمِنُونَ [غافر:٥٩]، وقوله: وَهُوَ ٱلَّذِي يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهۡوَنُ عَلَيۡهِۚ وَلَهُ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ [الروم:٢٧]، وقوله: أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَلَمۡ يَعۡيَ بِخَلۡقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحۡيِيَ ٱلۡمَوۡتَىٰۚ بَلَىٰٓ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ [الأحقاف:٣٣]، وقوله: يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرۡسَىٰهَاۖ قُلۡ إِنَّمَا عِلۡمُهَا عِندَ رَبِّيۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقۡتِهَآ إِلَّا هُوَ [الأعراف:١٨٧].

وكذلك ما يكون في اليوم الآخر: الصراط، والحساب والجزاء في الجنة والنار، وغيرها: فإن الآيات التي تثبت تلك القضايا قطعيةٌ في دلالتها عليها من حيث الجملة، وإن كانت دلالتها ظنيةً محتملةً في بعض الجزئيات التي تتحدث عنها: ومنها قوله ـ : وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدۡخِلُهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗا [النساء:٥٧]، وقوله ـ : وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱلۡمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلۡكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ هِيَ حَسۡبُهُمۡۚ وَلَعَنَهُمُ ٱللَّهُۖ وَلَهُمۡ عَذَابٞ مُّقِيمٌ [التوبة:٦٨]، وقوله ـ : وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ خَٰلِدِينَ فِيهَاۖ وَبِئۡسَ ٱلۡمَصِيرُ [التغابن:١٠]، وقوله ـ : وَنَضَعُ ٱلۡمَوَٰزِينَ ٱلۡقِسۡطَ لِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ فَلَا تُظۡلَمُ نَفۡسٞ شَيۡـٔٗاۖ وَإِن كَانَ مِثۡقَالَ حَبَّةٖ مِّنۡ خَرۡدَلٍ أَتَيۡنَا بِهَاۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ [الأنبياء:٤٧]، وقوله ـ : إِنَّ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَٱسۡتَكۡبَرُواْ عَنۡهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمۡ أَبۡوَٰبُ ٱلسَّمَآءِ وَلَا يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلۡجَمَلُ فِي سَمِّ ٱلۡخِيَاطِ [الأعراف:٤٠]. قال القرطبي: «ودلّ على ذلك قوله: وَلَا يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلۡجَمَلُ فِي سَمِّ ٱلۡخِيَاطِ ، والجمل لا يلج فلا يدخلونها البتة، وهذا دليلٌ قطعي لا يجوز العفو عنهم»[1]، وغير هذا كثير.

ثانياً: أمّهات الأخلاق:

إنّ أمهات الأخلاق أجمعت الرسالات السماوية على الأمر بها، وتجد نصوص القرآن صريحةً قاطعةً في الأمر بفضائلها، والنهي عن رذائلها:

١ – فمن الأخلاق الفاضلة التي ورد الأمر بها في نصوصٍ قطعيّةٍ:

الأمر بالعدل في الحكم وغيره، والإحسان، وأداء الأمانة: كما في قوله ـ : إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ

---

(١) الجامع لأحكام القرآن: ٢٠٦/٧.

وَإِيتَآيِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ [النحل:٩٠]، وقوله ـ : وَأَحْسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ [البقرة:١٩٥]، وقوله ـ : إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ [النساء:٥٨]، والإصلاح بين المتخاصمين: إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ [الحجرات:١٠]، والعفو: وَأَن تَعْفُوٓاْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ [البقرة:٢٣٧]، خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَـٰهِلِينَ [الأعراف:١٩٩]، والتعاون على الخير: وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ [المائدة:٢]، والصبر: يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ [البقرة:١٥٣]، وغيرها كثير.

٢- ومن الأخلاق الرّذيلة التي ورد في النهي عنها نصوصٌ قطعيّةٌ:

الظلم: وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّـٰلِمِينَ [آل عمران:١٤٠]، والإفساد في الأرض: وَلَا تُفْسِدُواْ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَـٰحِهَا [الأعراف:٥٦]، والخيانة: إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ [الأنفال:٥٨]، والتكبر: أَلَيْسَ فِى جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ [الزمر:٦٠]، والاستهزاء والسخرية: يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ [الحجرات:١١]، والكذب على الله ـ : فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا [يونس:١٧]، وغيرها كثير.

ثالثاً: الأخبار، والقصص:

المقصود من القصص العبرة والعظة، كما قال الله أ : لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِى ٱلْأَلْبَـٰبِ [يوسف:١١١]، ولذلك لا بد أن تكون واضحةً في الدلالة عليها، حيث جاءت كثير من نصوصها قطعيةً، ماخلا جزئيات منها: كالتفاصيل التي لا يتعلّق بذكرها كبير غرض، وخاصة قصص الأنبياء: كقوله ـ عن نوح: وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ ٱلطُّوفَانُ وَهُمْ ظَـٰلِمُونَ [العنكبوت:١٤]، فهذا نص قطعي الدلالة على إرسال الله ـ نوحاً إلى قومه، ومدة مكثه في دعوتهم، وعاقبة أولئك القوم، وإن لم تذكر الآية موطن قومه واسمهم وتفاصيل الطوفان الذي اجتاحهم، وكذلك قصة يوسف في خطوطها العريضة، ومن ذلك قوله ـ : وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۚ قَالَ يَـٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۚ أَفَلَا تَتَّقُونَ [الأعراف:٦٥]، وقوله ـ : وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَـٰلِحًا ۚ قَالَ يَـٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَٱسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّى قَرِيبٌ مُّجِيبٌ [هود:٦١]، وقوله ـ عن أصحاب الفيل: وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴿٣﴾ تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ [الفيل:٣، ٤]، فإنها تدلّ دلالةً قاطعةً على أن الله ـ بعث عليهم طيوراً قذفتهم بالحجارة، وإن لم يبين هذا النص نوع الطيور والحجارة التي أرسلت عليهم وزمن هذه الحادثة، إلى غير ذلك من الآيات المتضمنة لمثل هذه القصص والأخبار.

رابعاً: النّصوص التّشريعيّة:

وهي نصوص الأوامر والنواهي، وكثير منها ظني الدلالة، ولذلك اختلف فيها العلماء، وخاصةً الجزئيات منها، ولكن الأحكام العامة منها، وأصول هذه الأحكام قطعيةُ الدلالة على معانيها: كحلّ البيع وحرمة الربا المستفادين من

قوله ـ : وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا [البقرة:٢٧٥]، وحرمة الزنا: وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا [الإسراء:٣٢]، وحرمة القتل: وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ [الإسراء:٣٣]، ووجوب قطع يد السارق: وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا [المائدة:٣٨]، ووجوب جلد الزاني والزانية مائة جلدة: ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ [النور:٢]، وحرمة نكاح المذكورات في قوله ـ : حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا [النساء:٢٣]، ووجوب جلد القاذف للمحصنين بالزنا ثمانين جلدةً: وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً [النور:٤]، وحرمة الزواج بأمهات المؤمنين زوجات النبي > : وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا۟ رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓا۟ أَزْوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦٓ أَبَدًا ۚ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمًا [الأحزاب:٥٣]، وحرمة أكل الميتة والدم وغيرها مما ذكر في قوله ـ : حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ [المائدة:٣]، ووجوب العدة على المتوفى عنها زوجها والصغيرة واليائسة من المحيض: وَٱلَّٰٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔى لَمْ يَحِضْنَ [الطلاق:٤][(١)].

وإن لم تبين هذه الآيات تفاصيل تلك الأحكام الواردة في مثل هذه الآيات، ولكنها قطعيةٌ في القدر الذي ذكرناه، قال الجويني: «فأما المسائل القطعية: فتنقسم إلى العقلية والسمعية... وأما الشرعية فكل مسألة تنطوي على حكمٍ من أحكام التكليف مدلول عليها بدلالة قاطعة من نص أو إجماعٍ»[(٢)].

ولكن تلك الأحكام القطعية في الأحكام التكليفية قليلةٌ بالمقارنة مع الظنيات فيها، قال الطوفي: «وإما أن يستند [أي الحكم] إلى دليلٍ ظني يحتمل النقيض احتمالاً قوياً، فهو اجتهادي: كأحكام الفروع الفقهية، وأكثر أصول الفقه»[(٣)].

المطلب الثّاني: ثمرة النّصوص قطعيّة التّفسير.

من ثمرات تلك النصوص ما يأتي:

---

(١) انظر بعض هذه الأمثلة في: التلخيص في الأصول: ١٨١/١، ١٨٢. وكذلك المواضع التي تقدم فيها تعريف النص عن الشافعية والحنفية.

(٢) التلخيص في الأصول: ٣٣٢/٣.

(٣) شرح الروضة: ٦١٦/٣.

أوّلاً: لا اجتهاد في موردها:

الاجتهاد هو بذل الفقيه وسعه في استنباط حكمٍ عملي من الدليل السمعي.

غير أنّ الاجتهاد لا يتصور إلا في الأدلّة الظنية: كالظّاهر، وأما النص فيجب العمل به بمجرد الوقوف عليه، ولا اجتهاد فيه؛ لأنه يفسر بظاهره تفسيراً قطعياً، فلا داعي لبذل الجهد لفهم معناه؛ فإنه واضح، جاء في رفع الحاجب في تعريف الاجتهاد: «وفي الاصطلاح: استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكمٍ شرعي... وإنما قلنا: لتحصيل ظن؛ لأنه لا اجتهاد في القطعيات»[1]، وفي التقرير والتحبير: «والقطع بنفي الإثم مقيد بوجود شرط حلّه؛ أي الاجتهاد من عدم كونه في مقابلة قاطعٍ نص أو إجماعٍ»[2]، وفي البحر المحيط: «الركن الثّالث: المجتهد فيه؛ وهو كل حكمٍ شرعي عملي أو علمي يقصد به العلم، ليس فيه دليلٌ قطعي... وقولنا: "ليس فيها دليلٌ قاطع"، احتراز عما وجد فيه ذلك من الأحكام؛ فإنه إذا ظفر فيه بالدليل حرم الرجوع إلى الظّن»[3].

وتأسيساً على ذلك نقول: لا اجتهاد في بيان المراد بالنص القطعي؛ لأنه بين بنفسه، نعم إذا قام دليلٌ أو قرينةٌ على صرف النص عن معناه المتبادر، يكون الاجتهاد في بيان المعنى المجازي، وقدرة الدليل على الصرف إليه، وأما المفسر الذي لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، فلا اجتهاد فيه بحالٍ.

ثانياً: عدم إمكان التّعارض، والتّرجيح بين قطعيّين، ولا بين قطعيٍّ وظنّيّ:

إنّ الترجيح فرع التعارض، والتعارض يشترط فيه التعادل بين الدليلين، والتعادل: «عبارةٌ عن تساوي الدليلين المتعارضين بحيث لا يكون في أحدهما ما يرجحه على الآخر»[4].

وإذا كان كذلك فلا يتصور التعارض، ولا الترجيح بين دليلين قطعيين في ثبوتهما ودلالتهما، كما لا يتصور بين قطعي وظني، وعليه، فلا تعارض ولا ترجيح بين تفسيريهما. وبيانه كما يأتي:

أوّلاً: بين القطعيّين:

فالقطعيان لا تعارض بينهما ولا ترجيح، سواءٌ أكانا نقليين، أم عقليين، أم كان أحدهما نقلياً والآخر عقلياً، وذلك محلّ اتفاقٍ، قال ابن النجار[5]: «لكن تعادل دليلين قطعيين محالٌ اتفاقاً، سواءٌ كانا عقليين أو نقليين، أو أحدهما عقلياً، والآخر نقلياً»[1]. وإنما امتنع ذلك لسببين:

---

(١) رفع الحاجب: ٥٢٩/٤، وانظر: التحبير شرح التحرير: ٣٨٦٦/٨، شرح الكوكب المنير: ٤٥٨/٤، إرشاد الفحول: ١٠٢٦/٢.

(٢) التقرير والتحبير: ٤٠٤/٣، وفي: التلويح: ٢٤٧/٢، «فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين».

(٣) البحر المحيط في الأصول: ٢٢٧/٦، وانظر: اللمع: ص٢٥٩، المحصول: للرازي: ٢٧/٦، شرح جمع الجوامع: ٤٢٠/٢، ٤٢١.

(٤) التحبير شرح التحرير: ٤١٢٨/٨.

(٥) أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز، تقي الدين الفتوحي، المعروف بابن النجار المصري، أصولي، فقيه حنبلي، وقاضٍ، ولد بالقاهرة عام =

الأول: أن الترجيح هو تقوية أحد المتساويين وتغليبه على الآخر، ولا سبيل إلى تلك التقوية في القطعي؛ إذ لا تتصور فيه الزيادة والنقصان، وليس فوقه بيانٌ حتى يقوى.

الثّاني: أن الأمر لا يخلو من ثلاثة أحوالٍ: إما أن يعمل بهما معاً: وهذا مستحيلٌ؛ لأنه إثبات للنقيضين معاً، وإما ألا يعمل بهما معاً: وهذا مستحيل أيضاً؛ لأنه يؤدي إلى ارتفاع النقيضين، وإما أن يعمل بأحدهما، ويهمل الآخر: وهذا غير ممكنٍ؛ لأنه ترجيح للمتساويين دون مرجحٍ، وهو باطل، كما أنه تحكم؛ إذ ليس أحدهما بأولى بالترجيح من الآخر[٢].

وإذا كانا قابلين للنسخ وعلم التاريخ كان المتأخر منهما ناسخاً للمتقدم، قال المرداوي: «فلا مدخل للترجيح في الأدلّة القطعية... لكن إن علم التاريخ وكان المدلول قابلاً للنسخ، فالمتأخر ناسخ للمتقدم، إذا علم تأخره بالقطع»[٣].

ثم كل من الدليلين جاءا عن الله ـ ، ويوجبان العلم، فيستحيل أن يتناقضا؛ لما يلزم عن ذلك من الجهل، وعدم الحكمة، وتكذيب بعض الشرع لبعضه، وكل ذلك محالٌ في حق الله ـ ، إلا أن يكون أحدهما متأخراً عن الآخر، وهما مما يتصور فيه النسخ، فينسخ المتأخر حكم المتقدم وعليه فلا ترجيح بينهما حينئذ.

ثانياً: بين قطعيّ وظنّيّ:

لا يثبت التعارض ولا الترجيح بين القطعي وظني؛ لأن شرط التعارض التساوي في القوة، ولا مساواة بين قطعي وظني، ثم إن الترجيح تقويةٌ، والقطعي لا يقبلها، كما أننا نعلم بيقينٍ أن الظني لا يفيد ظناً؛ وإنما هو وهم ولغو؛ لوقوعه في مقابلة القاطع؛ إذ القاطع نجزم فيه ببطلان نقيضه[٤].

وعليه، فإن تعارض ظاهر ظني مع قطعي فيجب القطع بانتفاء التفسير الظّاهر فيما عارض فيه القطعي، ويؤول الظّاهر بما يتفق مع التفسير القطعي.

ثالثاً: التّعارض بين العامّ، والخاصّ:

سبق أنّ العام قطعي الدلالة على كل فرد من أفراده بخصوصه عند جمهور الحنفية، وهو ظني الدلالة عند الجمهور، والخاص قطعي الدلالة إن كان نصاً، أو مفسراً، وعليه يرد السؤال الآتي: هل يثبت التعارض بين العام والخاص؟

إن الخاص قطعي الدلالة قد يكون قطعي الثّبوت إذا كان نصاً قرآنياً أو سنةً متواترةً، وقد يكون ظني الثّبوت: كخبر الآحاد.

(٨٩٨هـ)، ونشأ بها، وتوفي سنة (٩٧٢هـ). انظر: الكواكب السائرة: ٨٧/٣، ر١٣٣٠، كشف الظنون: ١٨٥٣/٢، شذرات الذهب: ٥٧١/١٠، هدية العارفين: ٢٥٥/٢، معجم المؤلفين: ٧٣/٣، ر١١٨٠٠.

(١) شرح الكوكب المنير: ٦٠٧/٤، وانظر: التحبير شرح التحرير: ٤١٢٨/٨.

(٢) انظر: البرهان في الأصول: ١١٤٣/٢، ١١٤٤، الإحكام: للآمدي: ٢٩٤/٤، التوضيح: ٢١٦/٢، البحر المحيط في الأصول: ١٣٢/٦، التقرير والتحبير: ٣/٣، ٤، التحبير شرح التحرير: ٤١٢٨/٨، ٤١٢٩، إجابة السائل: ص٤١٨.

(٣) التحبير شرح التحرير: ٤١٢٩/٨، وانظر: شرح الكوكب المنير: ٦٠٧/٤.

(٤) انظر: الإحكام: للآمدي: ٢٩٤/٤، التحبير شرح التحرير: ٤١٣٠/٨، شرح الكوكب المنير: ٦٠٨/٤، إجابة السائل: ص٤١٨.

١- لا خلاف بين العلماء في ثبوت التعارض بين عموم القرآن والسنة المتواترة، ولذلك يجوز تخصيص القرآن ونسخه بها بالاتفاق، وقد تقدم أنّ التخصيص بالمستقلّ المتراخي يسميه الجمهور تخصيصاً، وهو نسخ جزئي للعام عند الحنفية، قال الآمدي: «يجوز تخصيص عموم القرآن بالسنة: أما إذا كانت السنة متواترةً، فلم أعرف فيه خلافاً»[١]، وقال المرداوي: «ويخص الكتاب بالمتواترة إجماعاً»[٢].

والمشهور كالمتواتر عند الحنفيه في جواز النسخ والتخصيص، ففي التقرير والتحبير: «فثبت كل من الخبر المتواتر والمشهور تخصيصاً لعموم الكتاب، وزيادةً على مطلقه حال كونه مقارناً له، إذا كان هو المخصص الأول، ونسخا؛ أي وناسخاً له حال كونه متراخياً»[٣].

٢- وأما خبر الواحد فكذلك يثبت معارضا لعام القرآن، فيخصصه عند الجمهور؛ لتساويهما في القوة؛ فإن الآحاد ظني الثّبوت، والعام قطعي الثّبوت لكنه ظني الدلالة[٤].

واحتجوا بتخصيص الصحابة للعمومات القرآنية بخبر الواحد:

فقوله ـ : يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ [النساء: ١١]، يدل عمومه على توريث الأولاد كلهم بما فيهم القاتل والكافر، وقد خصوا هذا العموم بعدم توريث القاتل الثابت بقول النبي > : «القاتل لا يرث»[٥]، وخصوه أيضاً بعدم توريث الكافر عملاً بقول النبي صلى الله وسلم: «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم»[٦].

كما خصوا حل أنواع البيوع كلها الذي دل عليه قوله ـ : وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ [البقرة:٢٧٥]، بحرمة بيع الدينار بالدينارين، والدرهم بالدرهمين الوارد في قول رسول الله > : «لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرهمين»[٧].

---

(١) الإحكام: للآمدي: ٣٩٤/٢، وانظر: رفع الحاجب: ٣١٧/٣.

(٢) التحبير شرح التحرير: ٢٦٥٦/٦.

(٣) التقرير والتحبير: ٢٩٢/٢، وانظر: ص٢٩١/٣، ٢٩٢.

(٤) انظر: البرهان في الأصول: ٤٢٦/١، ٤٢٧، قواطع الأدلّة: ١٨٥/١، الإحكام: للآمدي: ٣٩٤/٢، البحر المحيط في الأصول: ٣٦٤/٣، رفع الحاجب: ٣١٣/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٦٥٦/٦، شرح الكوكب المنير: ٣٦٢/٣.

(٥) سنن الترمذي: كتاب الفرائض، باب ما جاء في إبطال ميراث القاتل: ٤٢٥/٤، ر٢١٠٩، سنن ابن ماجه: كتاب الفرائض، باب ميراث القاتل، ٩١٣/٢، ر٢٧٣٥. عن أبي هريرة ط.

(٦) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب الحدود، باب لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم: ١٥٦/٨، ر٦٧٦٤، صحيح مسلم: ص٦٥٨، ر١٦١٤، سنن أبي داود: كتاب الفرائض، باب هل يرث المسلم الكافر؟، ٨٤/٣، ر٢٩١١، سنن الترمذي: كتاب الفرائض: باب ما جاء في إبطال الميراث بين المسلم والكافر: ٤٢٣/٤، ر٢١٠٧، سنن ابن ماجه: كتاب الفرائض، باب ميراث أهل الإسلام من أهل الشرك: ٩١١/٢، ر٢٧٢٩، المسند: لأحمد بن حنبل الشيباني: ٧٦/٣٦، ر٢١٧٤٧. عن أسامة بن زيد ط.

(٧) صحيح مسلم: كتاب البيوع، باب الربا، ص٦٤٦، ر١٥٨٥/٧٨. عن عثمان بن عفان ط.

وبعد أن بين الله ـ المحرمات من النساء في قوله: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ .. [النساء:٢٣، ٢٤]، قال ـ : وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَلِكُمْ [النساء:٢٤]، فأفاد عموم هذا النص حلّ كل ما سوى هذه المذكورات، ولكن الصحابة خصوا هذا العموم بحرمة الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها المنصوص عليه في قول النبي > : «لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها»(١)، إلى غير ذلك من الأمثلة(٢).

وأما الحنفية فلا يثبتون التعارض بين عام القرآن وخبر الآحاد والقياس؛ لعدم تساويهما؛ فعام القرآن قطعي الدلالة والثّبوت والآحاد ظني الثّبوت؛ فلا يقوى على معارضته، وعليه فلا يخصص العام به إن كان مقارنا له، كما لا ينسخ به نسخا جزئيا إذا كان متراخيا عنه: قال السرخسي: «وأكثر مشايخنا رحمهم الله ـ يقولون أيضا: إن العام الذي لم يثبت خصوصه بدليلٍ لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس»(٣)، وفي التقرير والتحبير: «لنا في أنه لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد: أن خبر الواحد لم يثبت ثبوته؛ أي الكتاب؛ لأن ثبوته قطعي، وثبوت خبر الواحد ظني، فلا يسقط خبر الواحد حكمه؛ أي الكتاب عن تلك الأفراد التي بحيث يخرجها خبر الواحد من عام الكتاب، وإلا لو أسقط حكمه عنها، قدم الظني على القاطع، وهو باطل؛ لأن الظن مضمحل بالقطع»(٤).

وما عده الجمهور من أمثلة لإجماع الصحابة على التخصيص بخبر الواحد، فإنما هو من التخصيص بالمشهور لا بالآحاد، والمشهور ملحق بالقطعي من حيث قوته في تخصيص العام، قال البزدوي: «قلنا: هذه أحاديث مشهورة يجوز الزيادة بمثلها على الكتاب»(٥).

حتى إن السمعاني من الجمهور الذين يقولون بظنية دلالة العام، قسم الآحاد إلى قسمين: مجمع عليه يجوز تخصيص عموم القرآن به، وغير مجمع عليه لا يجوز تخصيصه به، وألحق بعض تلك الأمثلة مما يعده الحنفية مشهورا بالنوع الأول، فقد قال: «أحدهما: ما اجتمعت الأمة على العمل به؛ كقوله > : «لا ميراث لقاتلٍ»(٦)... وكنهيه عن الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها وابنة أخيها(٧)، فيجوز تخصيص العموم به، ويصير كتخصيص هذا العموم بالسنة المتواترة؛ لأن

---

(١) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها: ١٢/٧، ر٥١٠٩، صحيح مسلم: كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح: ص٥٥٤، ر١٤٠٨/٣٦، المجتبى من السنن (سنن النسائي): كتاب النكاح، باب الجمع بين المرأة وعمتها: ٤٠٤/٦، ر٣٢٨٨، مسند أحمد: ٣٥/١٦، ر٩٩٥٢. عن أبي هريرة ط.

(٢) انظرها في: قواطع الأدلّة: ١٨٥/١، الإحكام: للآمدي: ٣٩٥/٢، رفع الحاجب: ٣١٨/٣، ٣١٩، البحر المحيط في الأصول: ٣٦٤/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٦٥٨/٦، ٢٦٥٩، شرح الكوكب المنير: ٣٦٢/٣.

(٣) أصول السرخسي: ١٣٣/١، كشف الأسرار: ٩/٣، ١٠.

(٤) التحبير شرح التحرير: ٢٩١/٣.

(٥) كشف الأسرار: ٩/٣.

(٦) تقدم تخريجه: ص١٥١.

(٧) تقدم تخريجه: ص١٥١.

هذه الأخبار بمنزلة المتواترة؛ لانعقاد الإجماع على حكمتها، وإن لم ينعقد الإجماع على روايتها»[1].

وقد أجيب بأنه غير مقطوع بهذا من حيث السند ولو كان في الصحيحين، فكيف يلحق بالمتواتر، وإن أريد أنه صار قطعيا في دلالته، فما زال ظني الثّبوت، فلا يكفي لمقاومة عموم الكتاب قطعي الدلالة والثّبوت. وإن أريد القطع بالتخصيص فالمخصص هو الإجماع لا تلك الأخبار بمفردها[2].

وبني على هذا اختلاف في مسائل، ومنها الاختلاف في ركنية قراءة فاتحة الكتاب في الصلاة[3]:

فالحنفية يرون أن قوله ـ : فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِ [المزمل: ٢٠]، يراد به ما يجب قراءته في الصلاة، وهو عام في كل ما تتيسر تلاوته من القرآن، فإنه يحقق ركن القراءة فيها، وأما قول النبي > : «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»[4]، فلا يقوى على تخصيص ذلك العموم؛ لأنه من الآحاد، فلا يثبت فاتحة الكتاب ركنا في الصلاة، ويؤول ظاهر الآحاد على نفي كمال الصلاة لا نفي حقيقتها وصحتها، وتكون الفاتحة واجباً فيها لا ركناً[5].

وأما الشافعية فيرونها ركناً في الصلاة؛ لأن هذا الحديث يخصص ذلك النص القرآنيّ العام وغيره من عمومات السنة، على فرض أن المراد بها قراءة ما تيسر في الصلاة المفروضة، وأما إن قلنا: إنه وارد في قيام الليل، لا في قدر القراءة في الفريضة، فلا تعارض أصلاً[6].

وكذلك قوله ـ : وَلَا تَأۡكُلُواْ مِمَّا لَمۡ يُذۡكَرِ ٱسۡمُ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسۡقٞ [الأنعام:١٢١]، عام في حرمة أكل ما لم يذكر اسم الله ـ عليه، فيشمل تارك اسم الله ناسياً ومتعمداً، ويشمل ما ذُكر اسم غير الله عليه، فأما الناسي للتسمية، فتؤكل ذبيحته تخفيفاً عليه؛ لأنه كالذاكر؛ لأن النسيان عذر يسقط الحرمة.

وأما المتعمد لتركها[7]، فقد ورد فيه عن رسول الله > قال: «ذبيحة المسلم حلالٌ ذكر اسم الله أو لم يذكره؛ إنه إن ذكر لم يذكر إلا اسم الله»[8]، وحديث آخر عن ابن عباس ب : عن النبي > قال: «المسلم

---

(١) قواطع الأدلّة: ١٨٥/١.

(٢) انظر: رفع الحاجب: ٣٢٠/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٦٦١/٦، ٢٦٦٢.

(٣) انظر المسألة: أحكام القرآن: للجصاص: ٢٠/١، الجامع لأحكام القرآن: ١١٧/١.

(٤) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب الصلاة، ١٥١/١، ١٥٢، ر٧٥٦، صحيح مسلم: كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة: ١٦٩، ر٣٩٤/٣٤، سنن أبي داود: كتاب الصلاة: باب من ترك القراءة في صلاته بفاتحة الكتاب ص ١٠٧، ر٨٢٢، سنن الترمذي: كتاب الصلاة، باب ما جاء أنه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب: ٢٥/٢، ر٢٤٧، سنن النسائي: كتاب الصلاة، إيجاب قراءة فاتحة الكتاب في الصلاة: ٤٧٤/٢، ر٩٠٩، سنن ابن ماجه: كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب القراءة خلف الإمام: ٢٧٣/١، ر٨٣٧، مسند أحمد: ٣٥١/٣٧، ر٢٢٦٧٧. عن عبادة بن الصامت ط.

(٥) انظر: أصول السرخسي: ١٣٣/١، كشف الأسرار: ١٠/٣، التقرير والتحبير: ٢٩٢/٢.

(٦) انظر: أسنى المطالب في شرح روض الطالب: لزكريا الأنصاري: ١٤٩/١.

(٧) انظر المسألة: أحكام القرآن: للجصاص: ١٧١/٤، أحكام القرآن: لابن العربي: ٢٧١/٢، الجامع لأحكام القرآن: ٧٥/٧.

(٨) السنن الكبرى: للبيهقي: كتاب الصيد والذبائح، باب من ترك التسمية وهو ممن تحل ذبيحته، ٢٤٠/٩، ر١٩٣٦٨، عن الصلت.

يكفيه اسمه، فإن نسي أن يسمي حين يذبح، فليذكر اسم الله ـ وليأكله»[1]، وهذا يقتضي تخصيص عموم القرآن وإباحة ذبيحة تارك التسمية عامداً، ولكن الحديثين ضعيفان[2]، ولو صحا فإنهما لا يصلحان للتخصيص؛ لأنهما في مقابلة العام القطعي فلا يقويان على تخصيصه، فيبقى على أصل الحرمة فلا تؤكل ذبيحته، ولا يجوز قياسه على الناسي لإخراجه من حكم العموم؛ لأن القياس ظني والعموم قطعي، وهذا عند الحنفية[3].

وأما الشافعية: فيرون حل ذبيحة تارك التسمية عمداً؛ فإن الآحاد عندهم يخصص العام، على أن الشافعية يرون أن هذا النص محمول على ما ذكر اسم غير الله ـ عليه، بدليل السياق الذي ورد فيه[4].

رابعاً: تمحيص الأقوال وبيان صحيحها من سقيمها، فكثير من الأقوال يجب رده لمخالفته للقطعي، فهو معيار لقبول التفاسير وردها.

خامساً: الاستدلال بالنصوص قطعية التفسير بذاتها، لتفسير النصوص المحتملة تفسيراً قطعياً.

سادساً: كفر من أنكر مدلول هذه النصوص بشروط، ولأهمية ذلك فقد أفردت له مطلباً خاصاً.

المطلب الثّالث: اعتقاد التّفسير القطعيّ.

لا خلاف في وجوب اعتقاد التفسير القطعي، ولكن ما حكم من أنكر تفسيراً قطعياً؟ هل يعد كافراً، أو لا؟

لا ريب أن هذه المسألة فقهيةٌ، تلتمس في كتب الفقه بالإضافة إلى كتب الأصول، والناظر فيها يجد أن منكر ما ثبت قطعاً لا يقال بكفره مطلقاً، بل لا بد أن يضاف إلى ذلك: أن يكون القطعي مجمعاً عليه، ومعلوماً من الدين بالضرورة، وقد نص على ذلك علماء المذاهب كلّها:

فمن نصوص المالكية: «أجمعوا على تكفير كلّ من دافع نص الكتاب... أو كُفْر من استحلّ محرماً مجمعاً على تحريمه معلوماً من الدين: كالشرب للخمر، والزنا، والسرقة، والقذف والربا، وأنكر حل البيع وأكل الثمار،

---

(١) السنن الكبرى: للبيهقي: كتاب الصيد والذبائح، باب من ترك التسمية وهو ممن تحل ذبيحته، ٢٣٩/٩، ر١٩٣٦٣، سنن الدارقطني: كتاب الأشربة وغيرها، باب الصيد والذبائح والأطعمة وغير ذلك، ٢٩٦/٤، ر٩٨.

(٢) حديث الصلت ضعيف مرسلٌ، وقد روي عن البراء بن عازب ولا يوجد من هذا الوجه عنه، وحديث ابن عباس ضعيف أيضاً، والأصح وقفه على ابن عباس، وقد روي عن أبي هريرة وهو ضعيف أيضاً، انظر: نصب الراية لأحاديث الهداية: للزيلعي: ١٨٣/٤، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير: لابن الملقن: ٢٦٣/٩، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: لابن حجر العسقلاني: ٣٣٨/٤، ر١٩٥٠، الدراية في تخريج أحاديث الهداية: لابن حجر العسقلاني: ٢٠٦/٢، ر٩٠٠.

(٣) انظر: أصول السرخسي: ١٣٣/١، ١٣٤، كشف الأسرار: ٩/٣.

(٤) انظر: أحكام القرآن: للجصاص: ١٧١/٤، ١٧٢، البحر المحيط في التفسير: ٢١٤/٤، ٢١٥، السراج المنير: ٥١٦/١، حاشية القونوي: ٢٥٢/٨. وانظر: تخريج الفروع على الأصول: ص٣٦١، ٣٦٢.

ووجوب الصلاة والصوم... أو وجود مكة أو البيت أو المدينة أو المسجد الحرام 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 مجمعاً عليه يعلم من دين الإسلام ضرورةً، كفر، إن كان فيه نص... وإن لم يعلم من دين الإسلام ضرورةً؛ بحيث لا يعرفه كل المسلمين، لم يكفر»[٣].

وقول المحلي[٤] شرحاً لكلام السبكي: « "جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة"؛ وهو ما يعرف منه الخواص والعوام من غير قبولٍ للتشكيك فالتحق بالضروريات: كوجوب الصلاة، والصوم، وحرمة الزنا، والخمر، "كافر قطعا"؛ لأنّ جحده يستلزم تكذيب النبي > فيه... "وكذا" المجمع عليه، "المشهور" بين الناس، "المنصوص"عليه: كحل البيع، جاحده كافر "في الأصح"...ولا يكفر جاحد المجمع عليه"الخفي"؛ بأن لا يعرفه إلا الخصوص: كفساد الحج بالجماع قبل الوقوف، "ولو"كان الخفي "منصوصاً"عليه: كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب»[٥].

ومن نصوص الحنابلة: «لكن التكفير بمخالفة المجمع عليه، لا بد أن يكون معلوماً من الدين بالضرورة... إذ لا يلزم من القطع أن يكفر منكره»[٦]. إلى غير ذلك من النصوص[٧].

وأما الحنفية فيفهم من إطلاق نصوصهم أن منكر القطعي يكفر مطلقاً، ولو لم يكن معلوماً من الدين بالضرورة، ومن تلك النصوص قول صدر الشريعة: «مخالفة الكتاب الذي هو قطعي الدلالة كفر، لا ظني الدلالة»[٨].

لكن هذا الظّاهر غير مراد؛ فهم يوافقون الجمهور على وجوب كون القطعي الذي يكفر جاحده معلوماً من

---

(١) منح الجليل شرح مختصر العلامة خليل: لمحمد عليش: ٢١٠/٩، وانظر: أنوار البروق في أنواء الفروق (الفروق): للقرافي، ومعه: إدرار الشروق على أنوار الفروق: لابن الشاط: ٢٥٩/٤-٢٦١، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: لابن عرفة الدسوقي: ٣٠٣/٤، تهذيب الفروق: ٢٧٢/٤.

(٢) هو أبو زكريا يحيى بن شرف، محيي الدين الحزامي النووي الشافعي، ولد بنوى في حوران سنة (٦٣١هـ)، برع في الفقه الشافعي، والحديث، وعلومه، واللغة، توفي سنة (٦٧٦هـ). انظر: تذكرة الحفاظ: ١٤٧٠/٤، ر١١٦٢، طبقات الشافعية الكبرى: ٣٩٥/٢، ر١٢٨٨، طبقات الشافعية: ١٥٣/٢، ر٤٥٤، المنهل الصافي: ٢٣٠/٦، ر١١٨٤، طبقات الحفاظ: ص٥١٣، ر١١٢٨.

(٣) روضة الطالبين وعمدة المفتين: للنووي: ٦٥/١٠، وانظر: المنثور في القواعد: للزركشي: ٨٦/٣، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: للشربيني: ١٧٥/٤، ١٧٦، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: للرملي: ٤١٥/٧، ٤١٦. وانظر: البحر المحيط في الأصول: ٥٢٥/٤، ٥٢٦.

(٤) هو محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم، جلال الدين المحلي، ولد بالقاهرة (٧٩١هـ)، مفسر، أصولي، فقيه شافعي، متكلم، منطقي، نحوي، توفي بالقاهرة سنة (٨٦٤هـ). انظر: الضوء اللامع: ٣٩/٧، ر٨٢، حسن المحاضرة: ٤٤٣/١، ٤٤٤، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص٣٣٦، ر٤٣٦، شذرات الذهب: ٤٤٧/٩، البدر الطالع: ١١٥/٢.

(٥) شرح جمع الجوامع: ٢٣٨/٢، ٢٣٩، وانظر حاشية العطار في الموضع ذاته، وانظر: أسنى المطالب: ١١٧/٤.

(٦) شرح الكوكب المنير: ٣٥٣/٢، وانظر: التحبير شرح التحرير: ١٦٨١/٤. وانظر: الروض المربع شرح زاد المستقنع: للبهوتي: ٣٣٩/٣، شرح منتهى الإرادات (دقائق أولي النهى لشرح المنتهى): للبهوتي: ٣٩٤/٣، ٣٩٥.

(٧) انظر مثلاً: إجابة السائل: ص٣٨٨، ٣٨٩.

(٨) التوضيح: ٣٨٥/٢، وانظر: التلويح: ٣٨٤/٢.

الدين بالضرورة أيضاً، قال ابن نجيم: «والظّاهر من كلامهم في الأصول والفروع أنّ المفروض على نوعين: قطعي وظني هو في قوة القطعي في العمل بحيث يفوت الجواز بفوته... وليس إكفار جاحد الفرض لازماً له، وإنما هو حكم الفرض القطعي المعلوم من الدين بالضرورة... ألا ترى أن أهل البدع لم يكفروا بما منعوا مما دلّ عليه الدليل القطعي في نظر أهل السنة؛ لتأويلهم»[١].

وفي الدر المختار: «والكفر لغة الستر، وشرعا تكذيبه > في شيء مما جاء به من الدين ضرورة»[٢]. وقد علق عليه ابن عابدين[٣] بقوله: «قوله: "تكذيبه": المراد بالتكذيب عدم التصديق الذي مر؛ أي عدم الإذعان والقبول لما علم مجيئه به ضرورةً؛ أي علماً ضرورياً لا يتوقف على نظر واستدلال، وليس المراد التصريح بأنه كاذب في كذا؛ لأن مجرد نسبة الكذب إليه كفر، وظاهر كلامه تخصيص الكفر بجحد الضروري فقط، مع أن الشرط عندنا ثبوته على وجه القطع، وإن لم يكن ضرورياً بل قد يكون استخفافاً... وأما ما لم يبلغ حد الضرورة: كاستحقاق بنت الابن السدس مع البنت بإجماع المسلمين، فظاهر كلام الحنفية الإكفار بجحده؛ فإنهم لم يشترطوا سوى القطع في الثّبوت، ويجب حمله على ما إذا علم المنكر ثبوته قطعاً؛ لأن مناط التكفير وهو التكذيب، أو الاستخفاف عند ذلك يكون، أما إذا لم يعلم فلا، إلا أن يذكر له أهل العلم ذلك، فيلج»[٤].

ولا بد عندهم من كونه مجمعاً عليه أيضاً، ولذلك لم يكفروا من أنكر موجب العام مع أنه قطعي عندهم؛ لمخالفة غيرهم في ذلك، قال البزدوي: «ولا يقال: لو كان [أي الإجماع السكوتي] قطعياً، يلزم أن يكفر جاحده أو يضلل: كجاحد سائر الحجج القطعية؛ لأنا نقول: إنما لم يكفر؛ لكونه متمسكاً بدليل يصلح شبهة، ألا ترى أن موجب العام قطعي عندنا، ثم لا يكفر جاحده؛ لتمسكه بما يصلح شبهةً»[٥].

إذن، فلا تكفي القطعية في التفسير لتكفير منكره، وهذا واضح من النصوص المتقدمة، ولذلك قال الزركشي: «ثمّ الجواب: أنّ مناط التكفير غير مناط القطع؛ فكم من قطعي لا يكفر منكره، بل لا بد أن يكون مجمعاً عليه، معلوماً من الدين بالضرورة»[٦]، وقال ابن النجار: «لكن التكفير بمخالفة المجمع عليه لا بد أن يكون معلوماً من الدين بالضرورة... إذ لا يلزم من القطع أن يكفر منكره»[٧].

---

(١) البحر الرائق شرح كنز الدقائق: لابن نجيم: ١١/١.

(٢) الدر المختار في شرح تنوير الأبصار: للحصكفي: ٢٢٣/٤.

(٣) هو محمد أمين بن عمر عابدين بن عبد العزيز الدمشقي، المعروف بابن عابدين، إمام الحنفية في عصره، وهو فقيه الشام ومفتيه، عالم بالأصول والتفسير واللغة، ولد بدمشق عام (١١٩٨هـ)، وتوفي بها سنة (١٢٥٢هـ). انظر: هدية العارفين: ٣٦٧/٢، فهرس الفهارس: ٨٣٩/٢، ر٤٧٦، الأعلام: ٤٢/٦، معجم المؤلفين: ١٤٥/٣، ر١٢٢٧٤.

(٤) رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار: لابن عابدين: ٢٢٣/٤، وانظر: التقرير والتحبير: ٤٠٤/٣.

(٥) كشف الأسرار: ٢٣٢/٣، ٢٣٣، وانظر: التقرير والتحبير: ٢٩١/٣، ٢٩٢.

(٦) البحر المحيط في الأصول: ٤٧٣/١.

(٧) شرح الكوكب المنير: ٣٥٣/٢، وانظر: التحبير شرح التحرير: ١٣٧٨/٣.

وعليه، فلا يكفر منكر التّفسير القطعيّ إلا بشرطين:

١ – أن يكون ذلك التّفسير مجمعاً عليه:

فإن كان مختلفاً في قطعيته فلا يعد منكره كافراً: كإنكار تفسير اللفظ العام بكلّ فرد من أفراده، فلا يعد كفراً؛ لأنه قطعي عند طائفة هم جمهور الحنفية ومن تابعهم.

وما لم يجمع عليه، تفسير العام بما بقي من أفراده بعد دخول الاستثناء عليه أو غيره مما عده الجمهور من مخصصات متصلة، وكذلك العام الذي أخرج منه البعض بمستقل متراخٍ؛ فإنه قطعي عند الحنفية بخلاف الجمهور.

فإن الحنفية الذين يقرون بأن العام يفسر بكل فرد من أفراده بعينه تفسيرا قطعيا يقرون بأن منكر ذلك ليس كافراً؛ لوجود الشبهة بمخالفة البعض، كما بين البزدوي[١].

وهذا بخلاف العام الذي أجمع على إرادة العموم منه، ولو دلّ العقل على تخصيصه، ولكنهم مجمعون على قطعية تفسيره بكلّ فرد من أفراده: كقوله ـ : ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد:١٦]، وبخلاف تفسير العام بأصل معناه؛ لأنه لا خلاف فيه أيضاً، فيكون تفسير هذا النوع مجمعاً عليه، ويكون إنكاره كفراً إذا تحققت الشروط الباقية.

قال صدر الشريعة: «لكن يجب هناك فرق: وهو أن المخصوص بالعقل ينبغي أن يكون قطعيا؛ لأنه في حكم الاستثناء... وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر، حتى لا يتوهم أن خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليلٌ فيه شبهةٌ: كالخطابات الواردة بالفرائض؛ فإنه يكفر جاحدها إجماعاً مع كونها مخصوصة عقلاً، فإن التخصيص بالعقل لا يورث شبهة؛ فإن كلّ ما يوجب العقل تخصيصه يخص، وما لا فلا»[٢].

٢ – أن يكون معلوماً من الدين بالضّرورة:

بمعنى أنه أصبح معلوماً لأهل العلم من المسلمين ولعامتهم علما يشبه العلم الضروري الذي لا يتوقف على نظرٍ واستدلالٍ، من حيث عدم تطرق الشك إليه، قال المرداوي: «ومعنى كونه معلوماً بالضرورة أن يستوي خاصة أهل الدين، وعامتهم في معرفته، حتى يصير كالمعلوم بالعلم الضروري في عدم تطرق الشك إليه، لا أنه يستقل العقل بإدراكه، فيكون علماً ضرورياً: كأعداد الصلوات، وركعاتها، والزكاة، والصيام، والحج، وزمانها، وتحريم الزنا، والخمر، والسرقة، ونحوها»[٣].

ومثاله: إنكار وحدانية الله ـ ورسله وكتبه والبعث والآخرة والحساب والصراط وغيرها مما اشتهر العلم به بين خاصة المسلمين وعامتهم، فلا يجهله أحد في الغالب.

بخلاف إنكار ما لم يعلمه إلا الخواص من التفسير ولو كان قطعياً، فإن العوام لا يكفرون بإنكاره؛ لجهلهم به:

---

(١) انظر: كشف الأسرار: ٢٣٢/٣.

(٢) التوضيح: ٧٧/١.

(٣) التحبير شرح التحرير: ١٦٨٠/٤، ١٦٨١، وانظر: المنثور في القواعد: ٨٤/٣، حاشية الدسوقي: ٣٠٣/٤.

كاستحقاق البنت السدس من التركة وغير ذلك من الأحكام القطعية الجزئية التي تخفى على عوام المسلمين.

• ولكن اشتراط كونه معلوماً من الدين بالضرورة هو من باب إقامة المَظنة مقام المَئنة؛ بمعنى أن العلّة في التكفير تكذيب ما ثبت أنه من الشرع قطعاً؛ فإن تكذيب بعضه كتكذيب كله فيكون كفراً.

ومن نصوص الحنفية: «لأنّ مناط التكفير؛ وهو التكذيب أو الاستخفاف، عند ذلك يكون»[١].

ومن نصوص المالكية: «ما قاله في 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 مكذّباً لله ـ ولرسوله، فيكون بذلك كافراً، أما إذا لم يعلم ذلك الأمر، وكان من معالم الدين المشتهرة، فهو عاصٍ بترك التسبب إلى علمه، ليس بكافرٍ»[٢].

ومن نصوص الشافعية قول المحلي شرحاً لكلام السبكي: « "جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة... كافر قطعاً"؛ لأنّ جحده يستلزم تكذيب النبي > فيه»[٣].

ومن نصوص الحنابلة: «أو جحد نبياً مجمعاً على نبوته؛ لأنه مكذب لله، جاحد لنبوة نبي من أنبيائه، أو جحد كتاباً من كتب الله ـ أو شيئاً منه؛ لأن جحد شيء منه كجحده كله؛ لاشتراكهما في كون الكل من عند الله ـ ، أو جحد الملائكة أو أحداً ممن ثبت أنه ملك كفر؛ لتكذيبه القرآن»[٤]، إلى غير ذلك من النصوص[٥].

وإن إنكار ما هو معلوم للعوام والخواص مظنةٌ لتكذيب الشرع؛ لأن المفروض أن يكون المنكر عالماً به ثم كذّبه، ولذلك فإنه إذا ثبت جهل المنكر بذلك التفسير المعلوم للعوام والخواص؛ لبعده عن دار الإسلام أو قرب عهده به، فلا يحكم بكفره إلا إذا عرف به، فأنكره دون شبهة ولا تأويلٍ؛ فيكون عندها مكذّباً للشرع، فيكفر.

ففي رد المحتار: «أما إذا لم يعلم فلا [أي لا يكفر]، إلا أن يذكر له أهل العلم ذلك، فيلج»[٦]، وفي إدرار الشروق: «أما إذا لم يعلم ذلك الأمر، وكان من معالم الدين المشتهرة، فهو عاصٍ بترك التسبب إلى علمه، ليس بكافر»[٧]، وفي أسنى

---

(١) رد المحتار: ٢٣١/٤، وانظر: التقرير والتحبير: ١٥٢/٣.

(٢) إدرار الشروق: ٢٦٠/٤، ٢٦١، وانظر: حاشية الدسوقي: ٣٠٣/٤، تهذيب الفروق: ٢٧٢/٤.

(٣) شرح جمع الجوامع: ٢٣٨/٢، وانظر: البرهان في الأصول: ٧٢٤/١، ٧٢٥، ر ٦٧٣، بل عرف الغزالي الكفر، فقال: «الكفر هو تكذيب الرسول > في شيء مما جاء به، والإيمان تصديقه في جميع ما جاء به... فكل كافرٍ مكذب للرسول، وكل مكذبٍ فهو كافر»: فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: للغزالي، ضمن "مجموعة رسائل الإمام الغزالي": ص٢٣٩، وانظر: رفع الحاجب: ٢٧٦/٢، البحر المحيط في الأصول: ٥٢٦/٤. وانظر: نهاية المحتاج: ٤١٥/٧.

(٤) كشاف القناع عن متن الإقناع: للبهوتي: ١٦٨/٦.

(٥) انظر: إجابة السائل: ص٣٨٨، ٣٨٩.

(٦) رد المحتار: ٢٣١/٤.

(٧) إدرار الشروق: ٢٦١/٤، وانظر: التاج والإكليل لمختصر خليل: لابن أبي القاسم العبدري: ٢٨٠/٦، إدرار الشروق: ٢٦٠/٤، ٢٦١، منح الجليل: ٢١٠/٩، تهذيب الفروق: ٢٧٢/٤.

المطالب: «بخلاف ما لا يعرفه إلا الخواص وإن كان فيه نص... فلا يكفر منكره؛ للعذر، بل يعرف الصواب ليعتقده»[1]، وفي الروض المربع: «ومن جحد تحريم الزنا أو جحد شيئا من المحرمات الظّاهرة المجمع عليها... بسبب جهله، وكان ممن يجهل مثله ذلك عرف حكم ذلك؛ ليرجع عنه. وإن أصر وكان مثله لا يجهله كفَر؛ لمعاندته للإسلام وامتناعه من الالتزام لأحكامه وعدم قبوله لكتاب الله ـ وسنة رسوله وإجماع الأمة»[2].

• وبناء على هذا الأصل -وهو كون التكذيب علة الكفر-يحكم بكفر من علم شيئاً قطعياً من التفسير، ثم أنكره دون شبهة التأويل، ولو لم يكن ذلك التفسير معلوماً من الدين بالضرورة، قال ابن أمير الحاج: «وهذا يشير إلى أنه يكفر المنكر له [أي الحكم المنصوص الخفي على العامة]، إذا اعترف بالعلم به»[3].

ومن أقر بطريق مثبت للشرع قطعاً، ثم أنكر ما ثبت بموجبه، فيكفر كذلك؛ لتكذيبه للشرع، قال الجويني: «والقول الضابط فيه: أن من أنكر طريقاً في ثبوت الشرع لم يكفر، ومن اعترف بكون الشيء من الشرع، ثم أنكره كان منكراً للشرع، وإنكار جزئه كإنكار كله»[4].

• وبناء على هذا الأصل في كون التكذيب علة الكفر حكم العلماء بعدم كفر من أنكر غير مجمعٍ على قطعيّته بتأويل، ومن ذلك إنكار المعتزلة للرؤية الثابتة في قوله ـ : ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة:٢٢، ٢٣]، فإنه قطعي عند الجمهور في إثبات رؤية المؤمنين لله ـ يوم القيامة: قال القرطبي[5]: «ومن الدليل على وجوب رؤية المؤمنين له يوم القيامة قوله ـ : ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة:٢٢، ٢٣]، وهو نص في النظر إليه، حقيقةٌ لا يحتمل المجاز»[6]؛ أي احتمالاً مقبولاً، وإلا فيحتمل مطلقه على حذف مضاف: كأن نقول: إلى نعيم ربها.

ومع ذلك لم يحكموا بكفر المعتزلة الذين تأولوها بمعنى منتظرة رحمة ربها؛ لتناقضها مع قرينة العقل في زعمهم، وبناء عليه فإنهم لم يكذبوا الشرع، قال الزركشي: «وقد وقع التكفير لطوائف من المسلمين يكفر بعضها بعضاً؛ فالأشعري يكفر المعتزليّ زاعماً أنه كذب الرسول في رؤية الله ـ ، وفي إثبات العلم والقدرة والصفات وفي القول بخلق القرآن، والمعتزلي يكفر الأشعري زاعماً أنه كذب الرسول في التوحيد؛ فإن إثبات الصفات يستلزم تعدد القدماء، والسبب في هذه الورطة الجهل بموقع التكذيب والتصديق، ووجهه: أن كل من نزل قولاً من أقوال

---

(١) أسنى المطالب: ١١٧/٤، وانظر: روضة الطالبين: ١٤٦/٢، مغني المحتاج: ١٧٦/٤، وانظر: اللمع: ص٢٥٩.

(٢) الروض المربع: ٣٣٩/٣.

(٣) التقرير والتحبير: ١٥٢/٣.

(٤) البرهان في الأصول: ٧٢٤/١، ٧٢٥، ر ٦٧٣، وانظر: رفع الحاجب: ٢٧٦/٢، البحر المحيط في الأصول: ٥٢٦/٤، المنثور في القواعد: ٩١/٣.

(٥) هو أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي، ولد سنة (٤٥٠هـ)، كان شيخ المالكية في قرطبة، عالماً بالأصول والفرائض، وحفيده هو ابن رشد الفيلسوف، مات سنة (٥٢٠ هـ). انظر: سير أعلام النبلاء: ٥٠١/١٩، ٥٠٢، ر٢٩٠، تاريخ قضاة الأندلس: ص١٣٠، ١٣١، الديباج المذهب: ٢٤٨/٢-٢٥٠، شذرات الذهب: ١٠٢/٦، الأعلام: ٣١٦/٥.

(٦) البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة: لابن رشد القرطبي الجد: ٤٨٠/١٨.

الشرع على شيءٍ من الدرجات العقلية التي لا تحقق نقصاً فهو من التعبد، وإنما الكذب أن ننفي جميع هذه المعاني، ويزعم أن ما قاله لا معنى له، وإنما هو كذب محض، وذلك هو الكفر المحض»[1].

وجاء في الفواكه الدواني: «وقع خلاف في كفر من أنكر الرؤية، فنقل شراح هذا الكتاب... التكفير، وقال القاضي عياض[2]: وأما مسائل الوعد والوعيد والرؤية وخلق الأفعال وبقاء الأعراض والتولد وشبهها من الدقائق، فالمنع من إكفار المتأولين فيها أوضح؛ إذ ليس في الجهل بشيءٍ منها جهلٌ بالله ـ ، ولا أجمع المسلمون على تكفير من جهل شيئًا منها، نعم يؤدب ويفسق إن لم يتب، وأما من لا تأويل عنده أصلًا وهو العابد، والجاهل الذي لم يستند إلى شبهة فيكفر»[3].

وفي أسنى المطالب: «وإلا منكري العلم لله تعالى بالمعدوم والجزئيات ومنكري حدوث العالم والبعث والحشر للأجسام، فلا تقبل شهادتهم للكفر؛ لإنكارهم ما علم مجيء الرسول به ضرورةً، لا من قال بخلق القرآن أو نفى الرؤية، وما ورد من كفرهم[4]مؤولٌ بكفران النعمة لا الخروج عن الملة؛ بدليل أنهم لم يلحقوهم بالكفار في الإرث والأنكحة ووجوب قتلهم وقتالهم وغيرها»[5].

غير أن الحنفية قالوا بكفر منكر الرؤية، قال ابن نجيم: «ويكفر بإنكاره رؤية الله ـ بعد دخول الجنة»[6].

ولكن ما تقدم من نصوص عنهم باشتراط كون القطعي الذي يكفر منكره مجمعاً عليه، قد علم المنكر قطعيته، يقتضي ألا يكفر منكر الرؤية، خاصة وأنهم متفقون مع الجمهور في أن علة الكفر التكذيب، وهي غير موجودة هنا، ثمّ إنهم قالوا بعدم كفر منكر قطعية العام؛ لشبهة المخالف المتأول، وهذه كتلك.

وأما الحنابلة: فقد قالوا بكفر المجتهد دون المقلد، ففي كشاف القناع: «فلو قلد في القول بخلق القرآن أو نفي الرؤية؛ أي رؤية الله ـ في الآخرة، أو الرفض أو التجهم-بتشديد الهاء-ونحوه: كالتجسيم وخلق العبد أفعاله، فسق، ويكفر مجتهدهم الداعية، قال المجد: الصحيح أن كل بدعة كفرنا فيها الداعية فإنا نفسق المقلد فيها... واختار الموفق: لا يكفر مجتهدهم الداعية»[7].

---

(١) المنثور في القواعد: ٨٨/٣، هكذا عزاه الزركشي إلى الغزالي، ولكني لم أجده بلفظه في فصل التفرقة، وإنما تصرف الزركشي في اللفظ، فدمج بين موقعين من كلامه: الأول ينتهي عند قوله: "الجهل بموقع التكذيب والتصديق": فصل التفرقة: ص٢٤٠، والثّاني، هو بقية ما نقله الزركشي، وزاد آخره: «ولا يلزم كفر المؤولين»: فصل التفرقة: ص٢٤٣.

(٢) هو أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي، أندلسي الأصل، سبتي المولد والإقامة، مفسر، محدثٌ، حافظٌ، أصولي، فقيه مالكي، مؤرخ، ناقد، عالمٌ بالنحو واللغة، ولد عام (٤٧٦هـ)، وتوفي بمراكش عام (٥٤٤هـ). انظر: وفيات الأعيان: ٤٨٣/٣، ر٥١١، سير أعلام النبلاء: ٢١٣/٢٠، تاريخ قضاة الأندلس: ص١٣٢، الديباج المذهب: ٤٦/٢، النجوم الزاهرة: ٢٧٦/٥.

(٣) الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني: للنفراوي: ٨٤/١.

(٤) أي ورد عن الإمام الشافعي رحمه الله.

(٥) أسنى المطالب: ٣٥٣/٤، وانظر: إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين: للدمياطي: ٢٩٠/٤.

(٦) البحر الرائق: ١٣٢/٥، وانظر: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر: لشيخي زاده: ٥٠٩/٢.

(٧) كشاف القناع: ٤٢٠/٦، وانظر: الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل: للحجاوي: ٤٣٧/٤، شرح منتهى الإرادات: ٥٩٠/٣.

• ومثل قضية إنكار الرؤية غيرها من مسائل العقيدة الفرعية التي خالف فيها المعتزلة: كخلق أفعال العباد، وخلق القرآن، وغيرها، فإنها قطعيةٌ لكن لا يحكم بكفر من خالف فيها متأولاً، قال الطوفي: «وإما أن يتردد الدليل بين القاطع والظني، فيكون دون القاطع، وفوق الظني في القوة: كبقية أحكام العقائد المختلف فيها بين طوائف الأمة، مما اعتورتها الأدلّة والشبه من الطرفين، فهذه واسطة بين القطعي والاجتهادي، تبعاً لدليلها في ذلك، والذي يقطع به أن إلحاقها بالاجتهاديات أولى؛ لأن التكليف بالقطع-مع عدم دليل يفيده-تكليف ما لا يطاق، وهو-وإن جاز-لكن وقوعه ممتنع أو نادر»[1].

نعم كما قال الطوفي، الأولى القول بعدم الكفر ضرورةَ التحرز من التكفير، وحفظ دماء المسلمين المعصومة دماؤهم يقيناً، وعدم استباحتها إلا بيقينٍ، قال الزركشي: «والذي ينبغي الاحتراز عن التكفير ما وجد إليه سبيلاً؛ فان استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بالتوحيد خطأ، والخطأ في ترك ألف كافرٍ في الحياة، أهونُ من الخطأ في سفك دمِ مسلمٍ»[2].

وقال الزركشي: «فالتكفير والتضليل والتبديع خطر، والواجب الاحتياط، وعلى المكلف الاحتراز عن مواقع الشبهة، ومظان الزلل، ومواضع الخلاف»[3].

• والخلاصة: أن من أنكر تفسيرا قطعياً، مجمعاً عليه، وهو عالم بقطعيته، من دون شبهة التأويل له، فقد كفر؛ لأنه كذب الشرع، وكذلك من اعتقد تفسيراً ما قطعياً ثم أنكره؛ كما لو اعتقد قطعية العام، أو قطعية إجماع المفسرين، ثم أنكر ما ثبت بموجبهما.

بخلاف من أنكر تفسيراً مختلفاً في قطعيته، وهو لا يقول بها، أو متفقاً عليها وهو جاهلٌ به، أو متأول له، فلا يكفر؛ لعدم تكذيبه للشرع.

وواضح أن ما اصطلحنا على تسميته المفسر مما لا يحتمل التأويل أصلاً يحكم بكفر منكر تفسيره بمجرد علمه به، ولا يقبل فيه تأويل؛ لأنه غير محتملٍ له أصلاً، ولذلك قال الغزالي: «ولا بد من التنبيه على قاعدة أخرى: وهو أن المخالف قد يخالف نصاً متواتراً، ويزعم أنه مؤول، ولكن ذكر تأويله لا انقداح له في اللسان لا على بعد ولا على قربٍ، فذلك كفر، وصاحبه مكذّب، وإن كان يزعم أنه مؤولٌ، مثاله: ما رأيته في كلام بعض الباطنية: أن الله ـ واحد بمعنى أنه يعطي الوحدة ويخلقها، وعالمٌ بمعنى أنه يعطي العلم لغيره ويخلقه، وموجود بمعنى أنه يوجد غيره، وأما أن يكون واحداً في نفسه، وموجوداً وعالماً على معنى اتصافه فلا، وها كفر صراح؛ لأن حمل الوحدة على اتحاد الوحدة ليس من التأويل في شيءٍ، ولا تحتمله لغة العرب أصلاً، ولو كان خالق الوحدة يسمى واحداً لخلقه الوحدة لسمي ثلاثاً

---

(١) شرح الروضة: ٦١٦/٣.

(٢) المنثور في القواعد: ٨٨/٣، وعزاه الزركشي إلى الغزالي في "فصل التفرقة"، ولم أجده فيه، ولكن لا ضير في جعله كلاماً للزركشي.

(٣) المنثور في القواعد: ٨٥/٣.

وأربعاً؛ لأنه خلق الأعداد أيضاً، فأمثلة هذه المقالات تكذيبات عبر عنها بالتأويلات»[1].

ومن أمثلة هذا القانون الذي ذكرناه إنكار الأنبياء والملائكة والكتب السماوية:

فإن إنكارهم بالجملة كفر ولا ريب؛ لأنها من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة، إلا أن يكون المنكر قريب عهد بالإسلام، أو بعيداً عن أهله فيعرف عليها، فإن كذب بها حكم بكفره.

وأما جحد نبي من الأنبياء بعينه: كنوح، ويونس، وموسى وغيرهم من الأنبياء الذين ذكروا في القرآن، فكذلك يحكم بكفر من أنكرهم؛ لأن النصوص التي وردت بها قطعيةٌ، وهي معلومة بالضرورة في الجملة، غير أنه يوجد بعض أسماء الأنبياء ممن شاع بين عوام المسلمين الجهل بها: كاليسع، وإلياس، وذي الكفل، وغيرهم، فلا يحكم بكفر منكرهم حتى يبين له ذلك، فإن أنكرهم بعد ذلك حكم بكفره، جاء في التحرير والتنوير: «فالّذي نعتمده أنّ الّذي ينكر نبوءة معينٍ ممن سمي في القرآن في عداد الأنبياء في سورة النساء، وسورة هود، وسورة الأنعام، وسورة مريم، وكان المنكر محققاً علمه بالآية الّتي وصف فيها بأنه نبيءٌ، ووقف على دليل صحة ما أنكره، وروجع فصمم على إنكاره، إنّ ذلك الإنكار يكون كفراً؛ لأنه أنكر معلوماً بالضرورة بعد التنبيه عليه؛ لئلاّ يعتذر بجهلٍ أو تأويلٍ مقبولٍ»[2]. وقد جاء في تفسير المنار تقرير واف في ذلك[3].

ومثل ما قيل في الأنبياء يقال في الملائكة: كجبريل وميكائيل وملك الموت، وكذلك الكتب السماوية: التوراة والإنجيل والزبور.

---

(١) فصل التفرقة: ص٢٤٨.

(٢) التحرير والتنوير: ٣٤٧/٧. وانظر: شرح منتهى الإرادات: ٣٩٤/٣، كشاف القناع: ١٦٨/٦.

(٣) انظر: تفسير المنار: ٦٠١/٧.

الفصل الثّاني

التّفسير القطعيّ المستفاد من دليلٍ

لئن كان من نصوص القرآن الكريم ما يفيد المعنى قطعاً بذاته، فإنّ منها ما لا سبيل إلى استفادة تفسيرٍ قطعي له إلا بالاستعانة بدليلٍ أو قرينة خارجيين، ولذلك نفرد هذا الفصل لبحث ضوابط التفسير القطعي المستفاد من دليلٍ خارجٍ عن النص، وذلك في المباحث الآتية:

المبحث الأوّل: النصوص التي يحتاج تفسيرها تفسيراً قطعيّاً إلى دليلٍ أو قرينةٍ.

المبحث الثاني: التفسير الذي دلّ عليه قطعيّ القرآن الكريم.

المبحث الثالث: التفسير الذي دلّت عليه السّنة القطعيّة.

المبحث الرّابع: التفسير الذي دلَّ عليه الإجماع القطعيّ.

المبحث الأوّل:

النصوص التي يحتاج تفسيرها تفسيراً قطعيّاً إلى دليلٍ أو قرينةٍ.

أما من حيث الجملة فهي ما سوى النصوص التي تفيد بذاتها تفسيراً قطعياً التي تقدم شرحها في الفصل الأول، وتشمل خفي الدلالة عند الحنفية، فإنه واقع في مقابلة واضح الدلالة، وخفي الدلالة عندهم: ما لا يستقلّ بنفسه في إفادة معناه المقصود به، وله أربع مراتب، قال الشاشي: «ثمّ لهذه الأربعة أربعةٌ أخرى تقابلها: فضد الظّاهر الخفي، وضد النص المُشكلُ، وضد المفسر المجمل، وضد المُحكم المتشابه»[1]. والجمهور من غير الحنفية لا يفصل هذا التفصيل في خفي الدلالة، فهم يسمونه المجمل، ويضاف إلى خفي الدلالة الظّاهر الذي صرف عن ظاهره بدليلٍ، والمبهم، والمشكل، وتفصيل هذا الإجمال في المطالب الآتية:

المطلب الأوّل: الخَفِيُّ.

المطلب الثّاني: المُشْكِلُ.

المطلب الثّالث: المجمل.

المطلب الرّابع: المتشابه.

المطلب الخامس: المبهَم.

المطلب السّادس: الظّاهر الذي قام دليلٌ على صرفه عن معناه المتبادر.

المطلب السّابع: ما يفيد التّفسير القطعيّ.

---

(١) أصول الشاشي: ص٨٠، وانظر: التوضيح: ٢٣٥/١، ٢٣٦، التلويح: ٢٣٦/١، أصول التفسير وقواعده: ص٣٤٣.

المطلب الأوّل: الخَفِيُّ.

وهو النص الذي كان ظاهر الدلالة أصلاً، ولكن خفيت دلالته على بعض أفراده لعارضٍ، ولذلك فهو يحتاج إلى النظر لتحديد المراد به، والخفي أقل مراتب خفي الدلالة خفاءً، وهو مقابلٌ للظاهر الذي هو أقل مراتب واضح الدلالة وضوحاً، وإنما تعرف دلالة الخفي على تلك الأفراد وعدمها بالنظر والتأمل، كما تعرف بالدليل الخارجي من باب أولى[١]، وهو مصطلح خاص بالحنفية.

ومثال ذلك: قوله تعالى: وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا [المائدة:٣٨]، فلفظ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ ظاهر الدلالة فيمن أخذ مال الغير خفيةً، ولكن خفيت دلالتها على صنفَين هما: الطّرار الذي يسرق الأحياء جهرةً، والنباش الذي يسرق الموتى، فهل ينطبق عليهما لفظ السارق؟ وسبب هذا الخفاء أنّ كلّاً منهما اشتهر باسم غير السارق، وبعد النظر تبين أن الطرار سارق وزيادةٌ، فتقطع يده، ومثله النباش[٢].

وكذلك قوله ـ : ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ [النور:٢]، فلفظ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي ، ظاهران في الدلالة على علاقة الجماع غير الشرعية بين الرجل والمرأة، ولكنهما خفيان في الدلالة على الإتيان في الدبر، هل يعد ذلك اللّواط زنا؟[٣].

المطلب الثّاني: المُشْكِلُ.

وهو مصطلح للحنفية وغيرهم، وبينهما اختلاف:

أولاً: عند الحنفية:

هو ما خفي المراد به لذاته لا لعارضٍ، وهو أعلى خفاءً من الخفي، ولا يزول خفاؤه إلا بالنظر والتأمل، أو بورود دليلٍ خارجي يعين المراد[٤].

والفرق بينه وبين الخفي: أنّ خفاء دلالة المشكل بسبب صيغته؛ لورود احتمالٍ عليه، وأما الخفي فهو ظاهر الدلالة أصلاً، ولكن الخفاء طرأ على دلالته على بعض أفراده؛ لعارض خارجٍ عن اللفظ[٥].

---

(١) انظر: أصول الشاشي: ص٨٠، أصول السرخسي: ١٦٧/١، المغني في الأصول: ص١٢٨، كشف الأسرار: ٥٢/١، التقرير والتحبير: ٢٠٧/١، فتح الغفار: ١٢٧/١، تيسير التحرير: ١٥٦/١، ١٥٧، فواتح الرحموت: ٢٤/٢. وانظر: أصول التفسير وقواعده: ص٣٤٤.

(٢) انظر: أصول الشاشي: ص٨٠، أصول السرخسي: ١٦٧/١، المغني في الأصول: ص١٢٨، كشف الأسرار: ٥٢/١، التقرير والتحبير: ٢٠٧/١، ٢٠٨، فتح الغفار: ١٢٧/١، تيسير التحرير: ١٥٧/١، ١٥٨، فواتح الرحموت: ٢٤/٢. وانظر: أصول التفسير وقواعده: ص٣٤٥.

(٣) انظر: أصول الشاشي: ص٨٠، المغني في الأصول: ص١٢٨.

(٤) انظر: أصول الشاشي: ص٨١، أصول السرخسي: ١٦٨/١، كشف الأسرار: ٥٢/١، فتح الغفار: ١٢٧/١، فواتح الرحموت: ٢٥/٢.

(٥) انظر: كشف الأسرار: ٥٢/١.

وللإشكال أسبابٌ، منها:

الأوّل: ترتب محالٍ عقلي على المعنى المتبادر، فنلجأ إلى صرف اللفظ عن المتبادر، بتأويله أو تخصيصه: كما في قوله تعالى: لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ [القدر:٣]، ووجه الإشكال أن ليلة القدر توجد في كلّ اثني عشر شهراً مرةً، ففي ألف شهرٍ توجد ثلاثةً وثمانين مرةً، فإذا كانت خيراً من ألف شهرٍ متتالين، فإنّ ذلك يؤدي إلى القول بتفضيل ليلة القدر على نفسها بأضعاف، وهذا باطلٌ؛ لأن تفضيل الشيء على نفسه مستحيلٌ عقلاً، ولذا يكون المقصود أنها أفضل من ألف شهرٍ ليس فيها ليلة القدر، وبهذا البحث والتأمل يزول الإشكال(١).

الثّاني: كون اللفظ مشتركاً لفظياً؛ أي وضع لعدة معان بأوضاعٍ متعددة، مع إمكان ترجيح أحدها بالنظر أو بالدليل: كما في قوله تعالى: فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ [البقرة:٢٢٣]، فقد جاء الإشكال من كلمة "أنى"، هل تعني أين، فتجيز الإتيان في الدبر؟ أو كيف، فتحرم الدبر؟ وبعد التأمل نجد أنه يستبعد معنى أين؛ لوجود قرائن لفظية: وهي "حرثكم"، فإنها تدلّ على أن الإتيان في موضع الحرث؛ أي الإنجاب، وهذا يبعد أن يكون المراد الدبر؛ لأنه ليس موضع حرث، والقرينة الأخرى هي النهي عن الإتيان في الحيض في الآية السابقة: وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ [البقرة:٢٢٢]، فعلة النهي عن قربان النساء فيه أنه موضع أذى من الدم وغيره، وهذا أذى عارض، والدبر موضع أذى لازمٍ، فالنهي عنه أولى من النهي عن المحيض، إضافة إلى النصوص التي تنهى عن القربان في الدبر، ولهذه الأدلّة والقرائن يتبين استحالة أن تكون "أنى"بمعنى أين، فبقي أن تكون بمعنى كيف، وهو المراد(٢).

ومثله لفظ "قروء"من قوله أ : وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ [البقرة:٢٢٨](٣).

الثالث: أن يكون اللفظ دالّاً على معنى حقيقي، ولكنه محتملٌ لمعنى مجازي، ووجد صارف له إلى المجازي، إلا أن ذلك الصارف ليس قطعياً، فيشكل، هل المراد الحقيقة أو المجاز؟ أما إذا كان الصارف قطعياً فلا شك في إرادة المجاز(٤).

ونجد عند المفسرين أمثلةً كثيرةً يجوزون فيها تفسير نص قرآني بمعنييه الحقيقي والمجازي، أو يحكون فيه خلافاً في التفسير بأحد المعنيين، ومن ذلك:

١- جملة: فَٱنْهَارَ بِهِۦ فِى نَارِ جَهَنَّمَ ، من قوله ـ في مسجد الضرار: أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَٰنَهُۥ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَٰنَهُۥ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَٱنْهَارَ بِهِۦ فِى نَارِ جَهَنَّمَ [التوبة:١٠٩]، فإنه يحتمل أن يراد به المعنى

---

(١) انظر: كشف الأسرار: ٥٣/١. وانظر: أصول التفسير وقواعده: ص٣٤٧، ٣٤٨.

(٢) انظر: المغني في الأصول: ص١٢٨، كشف الأسرار: ٥٣/١، التقرير والتحبير: ٢٠٨/١، فتح الغفار: ١٢٨/١، تيسير التحرير: ١٥٨/١، فواتح الرحموت: ٢٥/٢. وانظر: أصول التفسير وقواعده: ص٣٤٩، ٣٥٠.

(٣) انظر: أصول التفسير وقواعده: ص٣٥٠، ٣٥١.

(٤) انظر: فتح الغفار: ١٢٨/١، تيسير التحرير: ١٥٨/١.

الحقيقي، أنه احترق فخرجت منه النار، فعن ابن عباس ط "قواعده في نار جهنم"[١]، وعن جابر بن عبد الله ط قال: "رأيت الدخان يخرج من مسجد الضرار حين انهار"[٢]، ويمكن حمله على المعنى المجازي؛ وهو أن مآله أن يكون في نار جهنم[٣].

٢- وقوله أ : وَأَنذِرۡهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡأٓزِفَةِ إِذِ ٱلۡقُلُوبُ لَدَى ٱلۡحَنَاجِرِ كَٰظِمِينَ [غافر:١٨]، فقوله: إِذِ ٱلۡقُلُوبُ لَدَى ٱلۡحَنَاجِرِ ، يمكن حمله على معناه الحقيقي؛ بأن تكون القلوب قد صعدت إلى صدور أصحابها من شدة الهلع، كما يحتمل أن يراد به المعنى المجازي، حيث عبر بذلك عن شدة الخوف[٤].

٣- وجملة: أَوۡقَدُواْ نَارٗا لِّلۡحَرۡبِ ، من قوله أ عن اليهود: كُلَّمَآ أَوۡقَدُواْ نَارٗا لِّلۡحَرۡبِ أَطۡفَأَهَا ٱللَّهُ [المائدة:٦٤]، يمكن أن يكون الإيقاد حقيقياً، أو مجازياً؛ بأن يكون المراد إرادة الشروع في الحرب[٥].

الرّابع: أن تكون استعارةٌ خفيةٌ لا تدرك إلا بالتأمل، ومن ذلك:

١- قوله ـ : قَوَارِيرَاْ مِن فِضَّةٖ [الإنسان:١٦]، ووجه الإشكال: أنّ القوارير تكون من الزجاج لا من الفضة، والفضة لا تكون قوارير؛ لأنها غير شفّافة، وبعد التأمل نرى أن الفضة تتصف بنفاسة الجوهر وهذا كمالٌ، وعدم الشفافية وهذه صفة نقص، والقوارير بالعكس؛ ففيها رداءة الجوهر وهو الزجاج، وكمال الصفة وهو الصفاء والشفافية، فيكون المقصود أن تلك القوارير جمعت بين الكمالين فيهما؛ فهي مصنوعةٌ من الفضة، لكن فيها شفافيةُ الزجاج وصفاؤه، وبهذا النظر يستبعد الإشكال[٦].

٢- وقوله أ : فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلۡجُوعِ وَٱلۡخَوۡفِ [النحل:١١٢]، ووجه الإشكال أنه عبر عن الجوع والخوف باللباس، واللباس للمحسوس، ونسب إلى اللّباس الإذاقة، مع أنّ الإذاقة أثرها في الباطن، واللباس ظاهر، فكيف يستقيم ذلك؟ والجواب: أنه استعار اللباس للتعبير عن شمول العذاب لأولئك القوم، واستعار الإذاقة؛ ليبين أن أثر ذلك العذاب وصل ضرره إلى بواطنهم، ولم يقتصر على ظاهرهم، فكان كما لو قال: فأنزل عليهم عذاباً من الجوع والخوف شاملاً لبواطنهم وظواهرهم[٧].

---

(١) تفسير ابن أبي حاتم: ١٨٨٦/٦، ر١٠٠٨٨، وانظر: جامع البيان: ٦٩٦/١١، الدر المنثور: ٥٣٧/٧.

(٢) تفسير ابن أبي حاتم: ١٨٨٦/٦، ر١٠٠٨٩، وانظر: جامع البيان: ٦٩٧/١١، الدر المنثور: ٥٣٧/٧. وانظر: المستدرك: ٥٩٦/٤، وصححه، ووافقه الذهبي.

(٣) انظر: أحكام القرآن: لابن العربي: ٥٨٧/٢، ٥٨٨، الجامع لأحكام القرآن: ٣٨٧/١٠، ٣٨٨.

(٤) انظر: التسهيل: ٢٧٩/٢.

(٥) انظر: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: للسمين الحلبي: ٣٤٧/٤، اللباب: ٤٣٣/٧.

(٦) انظر: كشف الأسرار: ٥٣/١، التوضيح: ٢٣٦/١، ٢٣٧، فتح الغفار: ١٢٨/١. وانظر: أصول التفسير وقواعده: ص٣٤٧.

(٧) انظر هذا المثال في: كشف الأسرار: ٥٤/١. وانظر هذه الاستعارة في: مفاتيح الغيب: ١٠٣/٢٠، البحر المحيط في التفسير: ٥٢٤/٥، ٥٢٥، إرشاد العقل السليم: ١٤٥/١.

ثانياً: عند الجمهور[1]:

هو النص الذي يكون ظاهره موهماً للاختلاف والتناقض مع ظاهر نص غيره، سواءٌ كان قطعياً أو ظنياً، أو أوهم الاختلاف مع حكمٍ عقلي قطعي[2]، وقد أفرده بعضهم بالتصنيف[3]، وسبب الإشكال بشكلٍ عام هو ذلك التعارض المتوهم، فنحن نجزم أنه يستحيل وقوع اختلاف تناقضٍ حقيقي بين نصوص القرآن؛ لقوله ـ : أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا [النساء:٨٢]، قال الزركشي: «أما التعارض بين الكتاب والكتاب، فلا حقيقة له في نفس الأمر، وإنما قد يظن التعارض بينه»[4].

ولذلك لا يقع هذا التوهم بين نصين لا يحتملان إلا معنى واحداً، وهو ما يسميه الحنفية مفسراً، وهو نوع من النص عند غيرهم؛ لأنّ كلّاً منهما لا يحتمل الصرف عن المعنى المتبادر إلى غيره، وهو ما اصطلحنا على تسميته مفسراً، قال الشاطبي: «وكذبوا ليس ثَم تناقض ولا اختلاف، وذلك أن التعارض إذا ظهر لبادي الرأي في المقولات الشرعية: فإما أن لا يمكن الجمع بينهما أصلاً، وإما أن يمكن: فإن لم يمكن فهذا الفرض بين قطعي وظني، أو بين ظنين: فأما بين قطعيين فلا يقع في الشريعة ولا يمكن وقوعه؛ لأنّ تعارض القطعيين محالٌ»[5].

وإنما يكون ذلك التوهم بين نصين أحدهما على الأقل يحتمل الصرف عن ظاهره ولو احتمالاً بعيداً، ويشمل الظّاهر والنص عند الحنفية، والظّاهر وأحد نوعي النص عند الجمهور، وهو ما اصطلحنا على تسميته ظاهراً، وكذلك إذا دلّ ذلك الظّاهر على معنى يخالفه العقل القطعي، ولذلك كان لا بد التوفيق بين تلك النصوص، بصرف ما يحتمل التأويل منها إلى معاني أخرى، غير أن تلك المعاني التي يصرف الظّاهر إليها قد يفسر النص بها تفسيراً قطعياً تبعاً للدليل الصارف، ولهذا الإشكال أسبابٌ:

الأوّل: أن يقع المخبر به على مراحلَ زمنية متعددة، أو في أحوالٍ متعددة، فيظن أنها واقعةٌ في زمنٍ واحد وحالٍ واحدة، فيحصل الإشكال، ومن ذلك:

قوله ـ في انقلاب عصا موسى: فَإِذَا هِىَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ [الأعراف:١٠٧]، والثعبان الحية الكبيرة، وفي موضع آخر: تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنٌّ [النمل:١٠]، والجانّ الحية الصغيرة، فيحمل على حالين: فهي ثعبانٌ في حال عظمها، وجان في حال خفة حركتها وسرعتها، بدليل لفظ "تهتز"، و"كأنها"، فدلّ على أنها ليست حيةً صغيرةً وإنما تشبهها في

---

(١) انظر: التحبير في علم التفسير: ص٢٩٧، وعده في النوع/٤٦، قواعد التفسير: ٦٦٢/٢-٦٦٤، وسماه المتشابه الإضافي والمتشابه النسبي.

(٢) انظر: الإتقان: النوع الثّامن والأربعون: في مشكله وموهم الاختلاف والتناقض: ٧٢/٣.

(٣) مثل: قطرب، انظر: البرهان: ٤٥/٢، الإتقان: ٧٢/٣، كذلك ابن قتيبة: وله "تأويل مشكل القرآن": انظر: التحبير في علم التفسير: ص٢٩٧، وللشنقيطي: "دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب": ويذكره كثيراً في"أضواء البيان"، انظر مثلاً: ٢٤٢/٢، ٢٤٣.

(٤) البحر المحيط في الأصول: ١١١/٦، وانظر: البرهان في علوم القرآن: ٤٥/٢، الإتقان: ٧٢/٣.

(٥) الاعتصام: ٥٥/٢، ٥٦.

اهتزازها[1]، ويمكن حملها على أنها كانت صغيرةً أولَ الأمر، فتورمت حتى صارت ثعباناً عظيماً[2].

ومنه التعارض الظّاهر في إثبات التساؤل ونفيه بين قوله ـ : فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ [المؤمنون:١٠١]، وقوله أ : وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ [الصافات:٢٧][3]، فيحمل على اختلاف الحالين: فلا يتساءلون بعد نفخة الصعق، ثم يتساءلون بعد نفخة البعث[4].

الثّاني: اختلاف الموضوع:

كقوله ـ : فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً [النساء:٣]، حيث تثبت الآية إمكان العدل، مع قوله: وَلَن تَسْتَطِيعُوٓا۟ أَن تَعْدِلُوا۟ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ [النساء:١٢٩]، حيث تنفي هذه إمكان العدل، والجواب: أنّ العدل المنفي هو العدل في الميل والمحبة؛ فإنه لا يملكه، والعدل الممكن هو في أداء الحقوق من المبيت والنفقة[5]، ويمكن أن يكون المراد بالعدل المنفي العدلُ التام[6].

الثّالث: الاختلاف في جهتي الفعل:

ومن ذلك قوله أ : وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ [الأنفال:١٧]، فقد أثبت له الرمي ونفاه عنه، فيحمل على أنه أضافه إليه باعتبار المباشر له، ونفاه عنه وأضافه إلى ذاته أ باعتباره المؤثر الحقيقي فيه الخالق له كسائر أفعال العباد، أو أنه نفى عنه الرمي الذي يؤثر ذلك التأثير في المشركين، وإن كان ثبت له أصل الرمي الذي هو قذف الحصا، وأثبته لنفسه باعتباره خارقاً للعادة حيث أثر في هذا الجمع العظيم، ولولاه لما بلغ رمي النبي ما بلغه[7].

الرّابع: الاختلاف في الحقيقة والمجاز: فيكون المراد من أحدهما الحقيقة ومن الآخر المجاز:

كقوله أ : وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ [الحج:٢]، فقد أثبت لهم السكر ونفاه، ولكن المثبت هو

---

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٥٥/٢، الإتقان: ٧٧/٣. وانظر: تفسير القرآن العزيز: ٢٩٤/٣، ٢٩٥، مفاتيح الغيب: ٢٥/٢٢، التحرير والتنوير: ٢٢٨/١٩.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٥/٢٢.

(٣) انظر لهذا المثال: الإتقان: ٧٢/٣.

(٤) هكذا أجاب ابن عباس، انظر: الإتقان: ٧٣/٣، التحبير في علم التفسير: ص٢٩٧، ٢٩٨. وانظر: تفسير السمعاني: ٤٩١/٣، الدر المنثور: ٤٤٦/٤، السراج المنير: ٣٥٢/١.

(٥) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٥٨/٢، الإتقان: ٧٧/٣. وانظر: تفسير ابن أبي حاتم: ١٠٨٣/٤، لباب التأويل: ٦٠٧/١، تفسير ابن كثير: ٣٠٦/٤، الدر المنثور: ٧٠/٥، ٧١، حاشية القونوي: ٣٢١/٧، ٣٢٢.

(٦) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٥٨/٢، وقال: «أشار إليه ابن عطية»، انظر: المحرر الوجيز: ١٢٠/٢.

(٧) انظر: إعلام المُوقعين عن رب العالمين: لابن القيم: ٢٩٧/٢، ٢٩٨، البرهان في علوم القرآن: ٦٠/٢، وانظر: جامع البيان: ٨٣/١١، الوجيز: ٤٣٤/١، تفسير السمعاني: ٢٥٥/٢، المحرر الوجيز: ٥١١/٢، الجامع لأحكام القرآن: ٣٨٥/٧، الدر المصون: ٥٨٦/٥، اللباب: ٤٧٩/٩، تفسير المنار: ٦٢١/٩.

زوال عقولهم من شدة الأهوال، وهو مجاز؛ لأنّ حقيقة السكر زوال العقل بشرب الخمر، وهو المنفي عنهم[١].

الخامس: الاختلاف في الجهة والاعتبار "الجامع للمفترقات":

كقوله ـ : ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطۡمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكۡرِ ٱللَّهِۗ أَلَا بِذِكۡرِ ٱللَّهِ تَطۡمَئِنُّ ٱلۡقُلُوبُ﴾ [الرعد:٢٨]، مع قوله جل وعلا: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتۡ قُلُوبُهُمۡ﴾ [الأنفال:٢]، فالطّمأنينة ضد الوجل، فكيف ينتجان عن ذكر الله؟ والجواب أنّ الطمأنينة من جهة معرفة توحيده وذكر رحمته وثوابه، والخوف من جهة ذكر نقمته وعقابه، والزيغ عن عبادته، كما قال ـ عن الراسخين في العلم: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغۡ قُلُوبَنَا بَعۡدَ إِذۡ هَدَيۡتَنَا﴾ [آل عمران:٨]، والخوف من عدم قبول أعمالهم، قال: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤۡتُونَ مَآ ءَاتَواْ وَّقُلُوبُهُمۡ وَجِلَةٌ أَنَّهُمۡ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ رَٰجِعُونَ﴾ [المؤمنون:٦٠]، وهذا مقام الخوف والرجاء، وقد جمع بينهما قوله: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمۡ وَقُلُوبُهُمۡ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر:٢٣][٢].

السّادس: أقول: ومن أسباب الإشكال التعارض المتوهم بين قراءتين متواترتين:

ذلك أن القراءة المتواترة قرآنٌ، فالتعارض بين قراءتين في آية كالتعارض بين آيتين في قراءة[٣]، قال الآلوسي: «والقراءتان الثابتتان قطعاً لا يجوز حملهما على ما يوجب بطلان أحدهما»[٤].

كلفظ "أرجلكم" من قوله ـ : ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِ﴾ [المائدة:٦]، قرأت بالنصب والجر، وأجيب في الجمع بينهما: أن قراءة الفتح محمولةٌ على غسل الرجل، وقراءة الكسر محمولةٌ على مسح الخف[٥].

وطريق رفع الإشكال في الجملة بين المثبت والنافي من الألفاظ، إضافة اللفظ إلى بعض ما يتناوله من الحدث والزمان والمكان والأفعال والحقيقة والجهة، فلا تناقض إلا مع الاتحاد في اللفظ والجهة وغيرها مما ذكر، قال الصيرفي[٦]: «جماع الاختلاف والتناقض: أن كلّ كلامٍ صح أن يضاف بعض ما وقع الاسم عليه إلى وجه من الوجوه، فليس فيه تناقض»[٧]، وتلك الوجوه هي ما عده المناطقة حيث قالوا: «شروط التناقض في القضايا الشخصية ثمانيةٌ: اتحاد

---

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٦٠/٢، الإتقان: ٧٨/٣. وانظر: جامع البيان: ٤٥٨/١٦، لباب التأويل: ٢/٥، حاشية القونوي: ٦/١٣.

(٢) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٦١/٢، ٦٢، الإتقان: ٧٨/٣. وانظر: لباب التأويل: ٤/٣، السراج المنير: ٦٣٣/١، ٦٣٤، أضواء البيان: ٧٥٤/٥. وكلهم نوه باجتماعهما في آية واحدة.

(٣) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٥٢/٢.

(٤) روح المعاني: ١١٠/١٢، نسب هذا الكلام إلى ابن الحاجب، ولم أجده في مختصر ابن الحاجب، ولعله في غيره من كتبه.

(٥) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٥٢/٢.

(٦) أبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي البغدادي، فقيه شافعي، أصولي، متكلم، محدثٌ، توفي بمصر عام (٣٣٠هـ). انظر: طبقات الفقهاء: ص١١١، وفيات الأعيان: ١٩٩/٤، ر٥٧٤، تاريخ الإسلام: ٢٩١/٢٤، طبقات الشافعية الكبرى: ١٨٦/٣، ر١٥٣، طبقات الشافعية: ١١٦/١، ر٦٤.

(٧) البرهان في علوم القرآن: ٥٣/٢.

الموضوع، والمحمول، والإضافة، والجزء والكل، وفي القوة، والفعل، وفي الزمان، والمكان، وزاد بعض المتأخرين تاسعاً؛ وهو اتحادها في الحقيقة والمجاز... وهو راجع إلى الإضافة»[١]، وذلك على النحو الذي تقدم، حيث حملنا كلّ ظاهرين متعارضين على وجوه يرتفع بها الإشكال، وكذلك يحلّ هذا الإشكال بحمل العام على الخاص، والمطلق على المقيد[٢].

ويقر الأصوليون ومنهم الحنفية بهذا النوع من المشكل وإن لم يعطوه اسماً خاصاً، وإنما يبحثونه في باب المعارضة ودفعها عند الكلام عن التعادل والترجيح، قال البزدوي مبيناً طرق دفع التعارض عندهم بقوله: «كيفية المخلص عن المعارضة على سبيل العدم من الأصل، وذلك خمسة أوجه: من قبل الحجة، ومن قبل الحكم، ومن قبل الحال، ومن قبل الزمان صريحاً، ومن قبل الزمان دلالةً»[٣].

وإنما عددت هذا من جملة ما يحتاج إلى دليلٍ قطعي ليفسر تفسيراً قطعياً؛ لأنه يصرف فيه اللفظ عن ظاهره المتبادر إلى غيره، وهذا يستفاد من أمرٍ خارجٍ عن النص، ولكن السؤال: متى يكون صرف الظّاهر إلى معنى عند رفع الإشكال قطعياً؟

المطلب الثّالث: المجمل.

وهو مصطلح للحنفية وغيرهم، ولكنهم يختلفون في المراد به.

أولاً: عند الحنفية:

وهو اللفظ الذي خفي المراد به بحيث لا يمكن معرفته إلا ببيان من الشارع الذي صدر عنه[٤].

والفرق بينه وبين المشكل: أنّ المشكل يمكن معرفة المراد به بالاجتهاد اعتماداً على القرائن، بخلاف المجمل؛ فإنه لا يمكن معرفة المراد به بواسطة الاجتهاد، بل لا بد من بيان ممن صدر عنه ذلك المجمل[٥].

ولهذا المجمل أسبابٌ:

الأول: أن يكون اللفظ مشتركاً لفظياً بين معان عدة، ولا يمكن ترجيح أحد معانيه إلا ببيان من الشارع: كلفظ القرء[٦].

الثاني: أن يبهم الشارع المراد من لفظ ما؛ لغرابة ذلك اللفظ لغةً: كلفظ "الهلوع"من قوله ﷻ: إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا [المعارج:١٩][٧].

---

(١) البحر المحيط في الأصول: ١١٠/٦، وانظر: إرشاد الفحول: ١١٢٢/٢.

(٢) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٤٥/٢، الإتقان: ٧٢/٣. وانظر: البحر المحيط في الأصول: ١١١/٦.

(٣) أصول البزدوي: ص٢٠٢، وانظر: المغني في الأصول: ص٢٢٧، كشف الأسرار: ٨٩/٣.

(٤) انظر: أصول الشاشي: ص٨١، أصول السرخسي: ١٦٨/١، كشف الأسرار: ٥٤/١، التلويح: ٢٣٧/١، التقرير والتحبير: ٢٠٨/١.

(٥) انظر: أصول السرخسي: ١٦٨/١، التقرير والتحبير: ٢٠٩/١.

(٦) انظر: التوضيح: ٢٣٧/١، التقرير والتحبير: ٢٠٨/١، فتح الغفار: ١٢٨/١، فواتح الرحموت: ٢٦/٢.

(٧) انظر: أصول السرخسي: ١٦٨/١، كشف الأسرار: ٥٤/١، التقرير والتحبير: ٢٠٩/١، فتح الغفار: ١٢٨/١.

الثالث: أن يبهم الشارع المراد من لفظ بنقله من الدلالة على معنى لغوي، ليدل على معنى شرعي، فيكون حقيقةً لغويةً في المعنى اللغوي، ويصبح حقيقةً شرعيةً في المعنى الشرعي، ويكون مجازاً لغوياً عند دلالته على ذلك المعنى الشرعي، ومن ذلك: لفظ الصلاة، والزكاة، والربا، وسائر المصطلحات الشرعية[1].

ثانياً: عند الجمهور:

عرفوه بتعاريف عدة، وهي تؤول إلى أنه: ما خفيت دلالته ولم يدرك المقصود به بمجرد لفظه، فاحتاج بيانه إلى غيره، سواءٌ كان الخفاء لذاته أو لعارضٍ عليه[2]، فيكون شاملاً للخفي والمشكل والمجمل التي ذكرها الحنفية، ولذلك جعل الجمهور القسمة ثلاثية، قال الغزالي: «والآن إذا انضبط مأخذ الألفاظ فلا بد من بيان أقسامه، ومجموعها: النص والظّاهر والمجمل»[3]، وفي التقرير والتحبير: «والشافعية ما خفي مطلقاً؛ أي سواءٌ كان بنفس الصيغة أو بعارضٍ عليها، مجملٌ»[4]، ويقابله المبين[5].

وقد عدوا لهذا المجمل أسباباً:

الأول: أن يكون اللفظ محتملاً لعدة معان، ولا يكون حمله على أحدها أولى من الباقي، قال الطبري: «والكلمة إذا احتملت وجوها، لم يكن لأحد صرف معناها إلى بعضٍ وجوهها دون بعضٍ، إلا بحجة يجب التسليم لها»[6]، وذلك كالمشترك الموضوع لمعنيين فأكثر بوضعٍ واحد، والمتواطئ الموضوع لمعنى واحد مشترك بين معاني متعددة إن أريد به بعض أنواعه: كلفظ "حقه"من قوله ـ : وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ [الأنعام:١٤١][7]، ولفظ "بقرة"من قوله أ : إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ [البقرة: ٦٧]، فالمقصود بقرةٌ ولكنها غير معينة[8].

وقد يكون الاشتراك في لفظ مركّبٍ يحتمل معنيين: كقوله ـ : أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِ

---

(١) انظر: أصول الشاشي: ص٨٥، أصول السرخسي: ١٦٨/١، ١٦٩، المغني في الأصول: ص١٢٩، كشف الأسرار: ٥٤/١، التوضيح: ٢٣٧/١، التقرير والتحبير: ٢٠٩/١، فتح الغفار: ١٢٨/١، فواتح الرحموت: ٢٦/٢.

(٢) انظر: اللمع: ص١١٠، البرهان في الأصول: ٤١٩/١، المستصفى: ٣٧/٣، المنخول: ١٦٨/١، روضة الناظر: ص١٨٠، الإحكام: للآمدي: ١١/٣، ١٢، رفع الحاجب: ٣٧٧/٣-٣٨٠، البحر المحيط في الأصول: ٤٥٤/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٧٥٠/٦-٢٧٥٢، إرشاد الفحول: ٧٢١/٢، ٧٢٢. وانظر: أضواء البيان: ٣٧/١.

(٣) المنخول: ١٦٤/١، وانظر: روضة الناظر: ص١٧٧.

(٤) التقرير والتحبير: ٢١٠/١.

(٥) انظر: روضة الناظر: ص١٨٤.

(٦) جامع البيان: ٣٢٩/١، وانظر: ٧١/١١.

(٧) انظر: اللمع: ص١١٠-١١٢، البرهان في الأصول: ٤٢١/١، المحصول: للرازي: ١٥٥/٣، ١٥٦، روضة الناظر: ص١٨٤، الإحكام: للآمدي: ١٣/٣، رفع الحاجب: ٣٨٠/٣-٣٨٢، البحر المحيط في الأصول: ٤٥٧/٣، ٤٥٨، التحبير شرح التحرير: ٢٧٥٤/٦.

(٨) انظر: معراج المنهاج: ٤٠٦/١.

[البقرة:٢٣٧]، فيحتمل أن يراد به الزوج؛ أي يعفو الزوج عن نصف المهر الآخر فيعطيها المهر كاملاً، وهو مذهب الجمهور، ويحتمل أن يراد به ولي الزوجة؛ بأن يعفو عن نصف المهر الذي يجب للزوجة وذلك إذا كانت صغيرةً[(١)]، وحمله على الزوج أولى؛ لأنّ الولي لا يجوز له العفو عن مال الصغير، ويكون في الكلام التفات من المخاطب في "طلقتموهن"، إلى الغائب في "يعفو"[(٢)].

وقد يكون في مفرد اسم؛ كالقرء من قوله أ : وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ [البقرة:٢٢٨]، والصريم من قوله ـ : فَأَصْبَحَتْ كَٱلصَّرِيمِ [القلم: ٢٠]؛ أي لا شيء فيها كالليل مظلمة، أو كالنهار مبيضة.

وقد يكون في فعل: مثل "عسعس"من قوله أ : وَٱلَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ [التكوير:١٧]؛ أي أقبل أو أدبر، و "يعدلون"من قوله ـ : ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ [الأنعام:١]، يقال يعدل به: بمعنى يسوي غيره به، وعدل: بمعنى مال[(٣)].

وقد يكون في الحرف: مثل "من" في قوله ـ : فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ [المائدة: ٦]؛ فإنها تصلح للتبعيض، فيشترط أن يكون الممسوح به صعيداً له غبار، وتصلح لابتداء الغاية، فلا يشترط الغبار[(٤)]، والواو من "والراسخون"، في قوله ـ : وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا [آل عمران: ٧]، يتردد بين في العطف والاستئناف؛ فيحتمل العطف على لفظ الجلالة "الله"، فيعلمون المتشابه، وتحتمل الاستئناف، فلا يعلمونه[(٥)].

الثاني: أن يكون اللفظ عاماً قد خص بمجهول: كاستثناءٍ مجهولٍ: كقوله ـ : أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ [المائدة: ١]، أو صفة مجهولة: وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ [النساء: ٢٤]، جاء الإجمال من التقييد بصفة "محصنين"[(٦)].

الثالث: تقييد المطلق بمجهولٍ: قال الآمدي: «فإنه مهما كان المستثنى مجملاً فالمستثنى منه كذلك، وكذلك

---

(١) انظر: روضة الناظر: ص١٨٤، الإحكام: للآمدي: ١٣/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٧٥٤/٦، ٢٧٥٥، تيسير التحرير: ١٦١/١، إرشاد الفحول: ٧٢٧/٢.

(٢) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢١١/٢، وجعله من أمثلة الإجمال لتردد الضمير "بيده"بين مرجعين.

(٣) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٠٩/٢، التحبير في علم التفسير: ص٢٩١. وانظر: أضواء البيان: ١٠/١، ١١. وانظر: البحر المحيط في الأصول: ٤٥٨/٣.

(٤) انظر: أضواء البيان: ١٢/١، ١٣، وانظر: البحر المحيط في الأصول: ٤٥٨/٣.

(٥) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢١٢/٢. وانظر: أضواء البيان: ١٢/١. وانظر: روضة الناظر: ص١٨٤، الإحكام: للآمدي: ١٤/٣، رفع الحاجب: ٣٨٢/٣، البحر المحيط في الأصول: ٤٥٨/٣.

(٦) انظر: اللمع: ص١١٢، البرهان في الأصول: ٤٢١/١، المحصول: للرازي: ١٥٦/٣، الإحكام: للآمدي: ١٤/٣، رفع الحاجب: ٣٨١/٣، البحر المحيط في الأصول: ٤٥٩/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٧٥٨/٦، ٢٧٥٩.

الكلام في تقييد المطلق»[1].

الرّابع: نقل لفظ من معناه اللغوي إلى اصطلاحٍ شرعي: كالربا والصلاة والحج، وغيرها[2]، ومنهم من جعل منه لفظ "حقه "من قوله ـ : وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ [الأنعام: ١٤١][3].

الخامس: أن يتعذّر حمل لفظ على حقيقته، فيصرف عن ظاهره، ولكن لا يعلم أي المعاني المجازية يجب حمله عليها، قال الرازي: «والثّاني [أي من أنواع المجمل بحسب الاستعمال لا الوضع]: الأسماء التي دلت الأدلّة على أنه لا يجوز حملها على حقائقها، وليس بعض مجازاتها أولى من بعض بحسب اللفظ، فلا بد من البيان»[4]، ولم أقف لهم على مثالٍ، لكن يمكن التمثيل له بما ورد من أمثلة للمشكل عند الجمهور، حيث تعددت احتمالات المعاني المجازية، فيحتاج في ترجيحها إلى دليلٍ مبينٍ، ويؤخذ من هذا أنه إذا لم تتعدد بل تعين واحد، فإنه يكون المراد قطعاً.

السادس: تردد الضمير بين أكثر من مرجعٍ[5]:

ومن ذلك: الهاء من قوله ـ : يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا [الانشقاق:٦]، يحتمل ملاقي ربك، أو عملك، والهاء من قوله أ : وَإِنَّهُۥ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٞ [العاديات: ٧]، يحتمل الإنسان، أو ربه[6]، ويرى البعض أن الأليق بإعجاز القرآن الكريم حمل الضمير على جميع ما يحتمل عوده إليه إن أمكن، ولم يدل دليل على خلافه، كما في "ملاقيه"تعود إلى ربك، وكدحاً[7].

السابع: تردد الصفة بين أكثر من موصوف على السواءٍ ولا مرجح:

كما لو قلت: زيد طبيب ماهر: فقولك "ماهر"صفةٌ يحتمل أن تعود إلى الخبر طبيب، فتكون مهارته مقيدةً في الطب، ويحتمل أن تعود إلى المبتدأ زيد، فتكون مهارته مطلقة في الطب وغيره[8].

ويمكن أن يمثل له بقوله ـ : وَٱلنَّٰزِعَٰتِ غَرۡقٗا ١ وَٱلنَّٰشِطَٰتِ نَشۡطٗا ٢ وَٱلسَّٰبِحَٰتِ سَبۡحٗا ٣ فَٱلسَّٰبِقَٰتِ سَبۡقٗا ٤ فَٱلۡمُدَبِّرَٰتِ

---

(١) الإحكام: للآمدي: ١٥/٣.

(٢) انظر: اللمع: ص١١٣، البرهان في الأصول: ٤٢٢/١، الإحكام: للآمدي: ١٥/٣، البحر المحيط في الأصول: ٤٦١/٣، ٤٦٢.

(٣) انظر: اللمع: ص١١٣.

(٤) المحصول: للرازي: ١٥٧/٣، وانظر: الإحكام: للآمدي: ١٤/٣، معراج المنهاج: ٤٠٦/١، رفع الحاجب: ٣٨١/٣، البحر المحيط في الأصول: ٤٥٩/٣، ٤٦٠، التحبير شرح التحرير: ٢٧٥٨/٦، شرح الكوكب المنير: ٤١٨/٣، إرشاد الفحول: ٧٢٨/٢.

(٥) انظر: الإتقان: ٥٤٧/٢-٥٥٦، فصول في أصول التفسير: ص١١٨، ١١٩، قواعد التفسير: ٣٩٨/١-٤٢٠.

(٦) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢١١/٢، ٢١٢، الإتقان: ٥٥٠/٢، فصول في أصول التفسير: ص٦٦. وانظر: أضواء البيان: ١٦/١. وانظر: الإحكام: للآمدي: ١٣/٣، رفع الحاجب: ٣٨١/٣، البحر المحيط في الأصول: ٤٥٩/٣، التقرير والتحبير: ٢١٠/١، التحبير شرح التحرير: ٢٧٥٦/٦، إرشاد الفحول: ٧٢٧/٢.

(٧) انظر: قواعد التفسير: ٤٠٠/١.

(٨) انظر: الإحكام: للآمدي: ١٤/٣، رفع الحاجب: ٣٨١/٣، البحر المحيط في الأصول: ٤٥٩/٣، التقرير والتحبير: ٢١٠/١، التحبير شرح التحرير: ٢٧٥٧/٦، تيسير التحرير: ١٦١/١، إرشاد الفحول: ٧٢٧/٢.

أَمۡرٗا [النازعات:١، ٥]، قال الخازن: «اختلفت عبارات المفسرين في هذه الكلمات: هل هي صفات لشيءٍ واحد أو لأشياء مختلفة على أوجه، واتفقوا على أن المراد بقوله: فَٱلۡمُدَبِّرَٰتِ أَمۡرٗا ، وصف لشيءٍ واحد؛ وهم الملائكة»[(١)]، فيحتمل أن يراد بها طوائف من الملائكة، أو النجوم، أو المجاهدين وخيولهم، أو النفوس المؤمنة والكافرة، أو السفن[(٢)].

وكذلك قوله سبحانه: فَٱلۡحَٰمِلَٰتِ وِقۡرٗا ۝٢ فَٱلۡجَٰرِيَٰتِ يُسۡرٗا [الذاريات: ٢، ٣]، يحتمل أن يكون المراد بها الرياح، أو السحاب، أو السفن، أو الكواكب[(٣)].

وكذلك المرسلات، والخنس وغيرها[(٤)].

الثامن: احتمال التصريف لمعنيين:

مثل: لفظ "المختار"، يصلح لاسم الفاعل واسم المفعول، ومن ذلك "تضار"من قوله أ : لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوۡلُودٞ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ [البقرة:٢٣٣]، و"التواب"، فإنه يقال للتائب وقابل التوبة[(٥)].

التاسع: الحذف في الكلام:

كقوله ـ : وَيَسۡتَفۡتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِيهِنَّ وَمَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ فِي يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا تُؤۡتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرۡغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ [النساء:١٢٧]، حذف حرف الجر بعد ترغبون، فيحتمل أن يكون "في"؛ أي ترغبون في نكاحهن لمالهن، ويحتمل "عن"؛ أي ترغبون عن نكاحهن لقلة مالهن، وغير ذلك[(٦)].

العاشر: غرابة اللفظ:

كلفظ "حصوراً"، من قوله ـ : أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحۡيَىٰ مُصَدِّقَۢا بِكَلِمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَسَيِّدٗا وَحَصُورٗا [آل عمران: ٣٩]، و "تعضلوهن"، من قوله أ : فَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحۡنَ أَزۡوَٰجَهُنَّ [البقرة٢٣٢]، وقد صنف العلماء في غريب

---

(١) لباب التأويل: ٢٠٤/٧.

(٢) انظر: النكت والعيون: ١٩٢/٦-١٩٤، معالم التنزيل: ٣٢٠/٨-٣٢٥، زاد المسير: ١٤/٩-١٧، الجامع لأحكام القرآن: ١٩٠/١٩-١٩٤، لباب التأويل: ٢٠٤/٧، ٢٠٥، البحر المحيط في التفسير: ٤١١/٨، ٤١٢، اللباب: ١٢١/٢٠-١٢٦، إرشاد العقل السليم: ٩٥/٩، ٩٦، روح المعاني: ٢٣/٢٠-٢٦. وانظر: فصول في أصول التفسير: ص٦٩.

(٣) انظر: تفسير الصنعاني: ٢٤١/٢، الكشف والبيان: ١٠٩/٩، ١١٠، النكت والعيون: ٣٦١/٥، تفسير السمعاني: ٢٥٠/٥، معالم التنزيل: ٣٧١/٧، المحرر الوجيز: ١٧١/٥، الجامع لأحكام القرآن: ٢٩/١٧، ٣٠، مدارك التنزيل: ٢٦٦/٤، لباب التأويل: ٢٤١/٦، البحر المحيط في التفسير: ١٣٢/٨، ١٣٣، الجواهر الحسان في تفسير القرآن: للثعالبي: ٢٩٦/٥، الدر المنثور: ٦٦٣/١٣-٦٦٥، إرشاد العقل السليم: ١٣٦/٨، السراج المنير: ٨٤/٤، ٨٥، روح المعاني: ٢/٢٧، ٣. وانظر: فصول في أصول التفسير: ص٦٩.

(٤) انظر: فصول في أصول التفسير: ص٦٩.

(٥) انظر: التحبير في علم التفسير: ص٢٩١. وانظر: روضة الناظر: ص١٨٤، البحر المحيط في الأصول: ٤٥٧/٣، التقرير والتحبير: ٢١٠/١، إرشاد الفحول: ٧٢٧/٢.

(٦) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢١٠/٢، فصول في أصول التفسير: ص٦٦، ٦٧.

القرآن[1]، ومثل ذلك ألفاظ: ضيزى، ركزا، سجيل، وغيرها.

الحادي عشر: الاستعارات والتراكيب التي كثر استعمال مفردات بمعناها حتى صارت غريبةً:

كقوله ـ : يُلْقُونَ ٱلسَّمْعَ [الشعراء:٢٢٣]؛ أي يسمعون، وقوله أ : ثَانِيَ عِطْفِهِۦ [الحج:٩]؛ أي متكبراً، وقوله ـ : يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ [الكهف: ٤٢]؛ أي ندم[2].

الثاني عشر: التقديم والتأخير:

كما في قوله ـ : وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى [طه:١٢٩]، وتقديره: ولو كلمةٌ سبقت من ربك وأجلٌ مسمى، لكان العذاب لزاماً، وقوله أ : يَسْـَٔلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا [الأعراف:١٨٧]، وتقديره: يسألونك عنها كأنك حفي[3].

ثالثاً: المقارنة بين الحنفية والجمهور:

واضح أن المجمل عند الجمهور أعم منه عند الحنفية؛ فإنه شاملٌ لكلّ ما لم تتضح دلالته؛ لطروء احتمالات في دلالته على المراد، سواءٌ بسبب صيغته: كالمشترك، أو لعارضٍ عليها: كصرفه إلى مجازات متساوية، فيشمل مجمل الجمهور المشكل والمجمل في اصطلاح الحنفية، ففي التقرير والتحبير: «فالمجمل أعم عند الشافعية منه عند الحنفية، ويلزمه؛ أي كونه أعم عند الشافعية، أن بعض أقسامه؛ أي المجمل يدرك بيانه عن غير المتكلم، وبعضه؛ أي المجمل، لا يدرك بيانه إلا منه؛ أي المتكلم»[4].

ولذلك نجد الجمهور ذكروا أسباباً للمجمل ذكرها الحنفية في أسباب المشكل والمجمل: كالاشتراك، وكنقل اللفظ إلى مصطلحٍ شرعي، وغرابة اللفظ، وانفرد الجمهور بذكر وجوه للمجمل لم يذكرها الحنفية، كما ذكر الحنفية وجوهاً ليس عند الجمهور: كأن يكون اللفظ دالّاً على معنى حقيقي، ولكنه محتملٌ لمعنى مجازي، ووجد صارف غير قطعي إلى المجازي، وكأن تكون استعارةٌ خفيةٌ لا تدرك إلا بالتأمل، والجمهور يوافقون على هذه الوجوه؛ لأن تعريف المجمل عندهم يشملها، وما ذكروه من أسبابه ليس للحصر، فيشمل غيرها، ومدارها على ورود احتمالٍ ناشئ عن دليلٍ على دلالة اللفظ على المتبادر، قال المرداوي: «والمجمل حصره في الأمثلة عسر، ولكن الفطن يعلم ذلك بالتتبع مع الاحتمالات»[5].

ولكن هل في القرآن ما هو أشد خفاء من المجمل بحيث لا يعرف تفسيره أصلاً؟ الجواب في المطلب الآتي.

---

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢١٢/٢.

(٢) انظر: السابق: ٢١٢/٢، ٢١٣.

(٣) انظر: السابق: ٢١٣/٢.

(٤) التقرير والتحبير: ٢١٢/١.

(٥) التحبير شرح التحرير: ٢٧٦٠/٦.

المطلب الرّابع: المتشابه.

بداية نقول: ليس في القرآن ألفاظٌ لا معنى لها باتفاق العلماء، وقد حكى بعضهم خلافاً في ذلك[١]، لكن الظّاهر أن الخلاف في وقوع ما له معنى لا يمكن فهمه، قال ابن النجار: «والظّاهر أنّ خلافهم فيما له معنى ولا نفهمه، أما ما لا معنى له أصلاً فمنعه محل وفاقٍ... لأنه لا يخالف فيه إلا جاهلٌ أو معاند؛ لأن ما لا معنى له هذيانٌ لا يليق أن يتكلّم به عاقلٌ، فكيف بالباري ـ ؟»[٢].

ثم إن العلماء متفقون على وقوع المتشابه في القرآن الكريم؛ لقوله ـ : هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ [آل عمران: ٧].

ولكنهم اختلفوا: هل متشابه القرآن يفهم معناه؟

فالحنفية[٣]، والحنابلة[٤]، وكثير من المفسرين[٥]، وأهلُ الحديث[٦]، وهو ما عليه سلف الأمة[٧]: يرون أنه لا مطمع في معرفة المراد منه، فقد استأثر الله ـ بعلمه، والواجب فيه تفويض علم حقيقته إليه ـ ، وترك الاشتغال في معرفة المراد منه، مع القطع باستحالة ظواهره على الله ـ مما يوهم تشبيه لله ـ بالحوادث: كاليد، والوجه، والعين، والقدم، والسمع، والبصر، والمجيء، ومن المتشابه أيضاً الحروف المقطعة أوائل السور.

ويرون أنّ الوقف في هذه الآية على قوله ـ : وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ [آل عمران: ٧]، ثم استأنف كلاماً جديداً من مبتدأ وخبر، بقوله أ : وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ [آل عمران: ٧]، وأطالوا للاستدلال على ذلك.

وقال عامة المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة[٨]: يعلم تأويله؛ بصرفه عن ظواهره المستحيلة على الله ـ إلى

---

(١) كالقاضي عبد الجبار، وأبي الحسين البصري، والرازي، انظر: التحبير شرح التحرير: ١٤٠٠/٣.

(٢) شرح الكوكب المنير: ١٤٣/٣، ١٤٤، وعزاه إلى القرافي، وقال المرداوي نحوه، وبين أنه لم يقله أحد من الأمة، انظر: التحبير شرح التحرير: ١٣٩٩/٣، وانظر: الإحكام: للآمدي: ٢٢٤/١، التحصيل: ٢٥٤/١، معراج المنهاج: ٢٧١/١، فواتح الرحموت: ٢٠/٢.

(٣) انظر مذهبهم وأدلتهم: أصول الشاشي: ص٨٥، أصول السرخسي: ١٦٩/١، ١٧٠، المغني في الأصول: ص١٢٩، كشف الأسرار: ٥٥/١-٦٠، التوضيح: ٢٣٨/١، التلويح: ٢٣٧/١-٢٣٩، التقرير والتحبير: ٢٠٩/١-٢١٣، فتح الغفار: ١٢٩/١. وخص البزدوي، والسرخسي النبي > ، فقالوا: يعلم المتشابه، وتبعهم اللكنوي: فواتح الرحموت: ٢١/٢، وانظر: التقرير والتحبير: ٢١٢/١.

(٤) انظر مذهبهم وأدلتهم: الواضح: ٥/٤، ٢٩، التحبير شرح التحرير: ١٤٠٦/٣-١٤١٩، شرح الكوكب المنير: ١٤٨/٢-١٥٤.

(٥) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٧٤/٢، ونقله عن الراغب في مقدمة تفسيره.

(٦) انظر: الإتقان: ١٤/٣.

(٧) انظر مذهب السلف: إلجام العوام عن علم الكلام: للغزالي: ص٣٠١، ٣٢١. وانظر: البرهان في علوم لقرآن: ٧٨/٢، ٧٩، الإتقان: ٧/٣، واختار مذهب السلف واستدل له. وانظر آيات الصفات ومذهب السلف فيها: الإتقان: ١٤/٣، وانظر: التقرير والتحبير: ٢٠٩/١-٢١٢، التحبير شرح التحرير: ١٤٠٦/٣، شرح الكوكب المنير: ١٥١/٢، ١٥٢، فواتح الرحموت: ٢١/٢. وانظر: تفسير ابن كثير: ٣١٩/٦.

(٨) انظر: البحر المحيط في التفسير: ٥٣٥/٣.وانظر قولهم وأدلتهم: البرهان في علوم القرآن: ٧٤/٢. وانظر: الإحكام: للآمدي: ٢٢٣/١، البحر المحيط =

معاني أخرى تحتملها لغة العرب على سبيل المجاز، ويرون أن الواو في كلمة "والراسخونَ"، من قوله تعالى: وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ ، عاطفةٌ، فيكون الراسخون في العلم ممن يعلم تأويل المتشابه، وتكون جملة: يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ ، حاليةً، واستدلوا على ذلك بأدلة تعرف في موضعها.

ومن تلك التّأويلات:

تأويل "استوى"، من قوله ـ : ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ [طه:٥]، فقد أولوه ب: استولى، أو عمد إلى خلقه[١].

وقوله أ : فَأَتَى ٱللَّهُ بُنۡيَٰنَهُم مِّنَ ٱلۡقَوَاعِدِ [النحل:٢٦]، يؤول ب: أتى أمره بنيانهم من جهة العمد فخربها، أو هو تمثيلٌ لإبطال مكرهم بالأنبياء[٢].

وقوله أ : وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ [الرحمن:٢٧]؛ أي ذاته[٣].

واليد من مثل قوله جل وعلا: يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ [الفتح:١٠]؛ أي قدرته، ونصرته، وحفظه، ونعمته[٤].

وقوله ـ : يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ [الزمر:٥٦]؛ أي في حق الله وأمره، وطاعته[٥]، وهذا مروي عن

=

في الأصول: ٤٥٢/١-٤٦٥، التقرير والتحبير: ٢١٢/١، التقرير والتحبير: ٢١٢/١، التحبير شرح التحرير: ١٤٠٦/٣، شرح الكوكب المنير: ١٥٢/٢، ١٥٣.

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٨٠/٢-٨٢، الإتقان: ١٥/٣، ١٦، وانظر:، مفاتيح الغيب: ٧/٢٢، الجامع لأحكام القرآن: ٢٥٤/١، ٢٥٥، إرشاد العقل السليم: ٥/٦، روح المعاني: ١٣٥/٨.

(٢) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٨٢/٢. وانظر: جامع البيان: ٢٠٥/١٤، تفسير ابن أبي حاتم: ٢٢٨٢/٧، ر١٢٥٠٨، الكشف والبيان: ١٤/٦، الوجيز: ٦٠٤/١، مفردات ألفاظ القرآن: للراغب الأصفهاني: ص٨، معالم التنزيل: ٢٦/٥، مفاتيح الغيب: ١٧/٢٠، الجامع لأحكام القرآن: ٩٧/١٠، لباب التأويل: ٨٦/٤، البحر المحيط في التفسير: ٤٧٠/٥، اللباب: ٤٤/١٢، الدر المنثور: ٤٣/٩، وعزاه إلى قتادة، إرشاد العقل السليم: ١٠٧/٥، السراج المنير: ٢٥٤/٢، فتح القدير: ١٥٧/٣، حاشية القونوي: ٢٥٦/١١، روح المعاني: ١٢٥/١٤، التحرير والتنوير: ١٣٤/١٤. وعزاه الطبري، وابن أبي حاتم، والسيوطي إلى قتادة، وواضح أن الأكثر يؤولونها.

(٣) انظر: الإتقان: ١٧/٣. وانظر: جامع البيان: ٣٥٣/١٨، معاني القرآن: للنحاس: ٣٧٣/١، تفسير القرآن العزيز: ٣٣٨/٣، الكشف والبيان: ٢٦٣/١، ٢٦٧/٧، النكت والعيون: ١٧٧/١، الوجيز: ٧٢٧/٢، تفسير السمعاني: ٣٢٨/٥، مفردات الراغب: ص٥١٣، معالم التنزيل: ٢٢٨/٦، الكشاف: ٩/٦، المحرر الوجيز: ٤١٤/١، زاد المسير: ١١٤/٨، مفاتيح الغيب: ٩٣/٢٩، الجامع لأحكام القرآن: ١٦٥/١٧، مدارك التنزيل: ٣١٠/٤، لباب التأويل: ٥/٧، البحر المحيط في التفسير: ١٩١/٨، تفسير ابن كثير: ٤٩٢/١٠، الجواهر الحسان: ٢٨٧/٤، بحر العلوم: ٣٦٢/٣، اللباب: ٣٢٤/١٨، إرشاد العقل السليم: ١٨٠/٨، السراج المنير: ١٦٧/٤، فتح القدير: ١٣٦/٥، حاشية القونوي: ٥٨٩/١٤، روح المعاني: ١٠٨/٢٧ التحرير والتنوير: ٢٥٣/٢٧. وواضح من هذا أن أكثر المفسرين على تأويل هذه الآية.

(٤) انظر: الإتقان: ١٨/٣. وانظر: تفسير القرآن العزيز: ٢٥١/٤، وعزاه للسدي، الوجيز: ١٠٠٨/٢، تفسير السمعاني: ١٩٤/٥، مفاتيح الغيب: ٧٥/٢٨، ٧٦، الجامع لأحكام القرآن: ٢٦٧/١٦، لباب التأويل: ١٩١/٦، اللباب: ٤٢٨/٧، السراج المنير: ٢٧/٤.

(٥) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٨٤/٢، الإتقان: ١٩/٣. وانظر: جامع البيان: ٢٣٤/٢٠، معاني القرآن: للنحاس: ١٨٦/٦، تفسير القرآن العزيز: ١١٧/٤، الكشف والبيان: ٢٤٦/٨، النكت والعيون: ١٣٢/٥، الوجيز: ٩٣٧/٢، تفسير السمعاني: ٤٧٧/٤، مفردات الراغب: ص٩٩، معالم التنزيل: ١٢٩/٧، الكشاف: ٣١٥/٥، زاد المسير: ١٩٢/٧، تذكرة الأريب في تفسير الغريب: لابن الجوزي: ص٣٣٢، مفاتيح الغيب: ٦/٢٧، ٧، الجامع لأحكام القرآن: ٢٧١/١٥، لباب التأويل: ٨٢/٦، التسهيل: ٢٧٢/٢، البحر المحيط في التفسير: ٤١٧/٧، الدر المصون: ٤٢٧/٩، الجواهر الحسان: ٩٨/٥، بحر العلوم:

=

عدد من السلف[1].

إلى غير ذلك من الألفاظ الموهمة للتشبيه: كالنزول، والذهاب، والمجيء، والمعية، والقرب، واليمين، والجهة[2].

وقد نقل عن الإمام أحمد أنه أول[3]، وعليه يكون السلف قد أولوا دون توسعٍ في التأويل، وقد تقدم التأويل عن ابن عباس وغيره من السلف في غير آية، قال الرازي: «أما المقدمة: فهي في بيان أن جميع فرق الإسلام مقرون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار، أما في القرآن، فبيانه من وجوه: الأوّل: هو أنه ورد في القرآن ذكر الوجه وذكر العين وذكر الجنب الواحد وذكر الأيدي وذكر الساق الواحدة، فلو أخذنا بالظّاهر يلزمنا إثبات شخصٍ له وجه واحد، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرةٌ، وله جنب واحد، وعليه أيد كثيرةٌ، وله ساق واحدةٌ، ولا نرى في الدنيا شخصاً أقبح صورةً من هذه المتخيلة، ولا أعتقد أن عاقلاً يرضى بأن يصف ربه بهذه الصفة... الرّابع: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد:٤]، وقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق:١٦]، وقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة:٧]، وكل عاقلٍ يعلم أن المراد منه القرب بالعلم والقدرة الإلهية، الخامس: قوله ـ : ﴿كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِب﴾ [العلق:١٩]، فإن هذا القرب ليس إلا بالطاعة والعبودية، فأما القرب بالجهة فمعلوم بالضرورة أنه لا يحصل بسبب السجود، السّادس: قوله ـ : ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة:١١٥]، وقال تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾ [الواقعة:٨٥]، السّابع: قال تعالى: ﴿مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [البقرة:٢٤٥]، ولا شك أنه لا بد فيه من التأويل، الثّامن: قوله تعالى: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل:٢٦]، ولا بد فيه من التأويل، التّاسع: قال تعالى لموسى وهارون: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه:٤٦]، وهذه المعية ليست إلا بالحفظ والعلم والرحمة، فهذه وأمثالها من الأمور التي لا بد لكلّ عاقلٍ من الاعتراف بحملها على التأويل»[4].

وقد مثّل الجمهور للمتشابه ببعض أمثلة المجمل: من المشترك والمشكل وغيرهما: كقوله ـ : ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة:٢٢٨]، وقوله: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة:٢٣٧]، وقوله جل وعلا:

=

١٨٣/٣، اللباب: ٥٣٢/١٦، ٥٣٣، إرشاد العقل السليم: ٢٦٠/٧، السراج المنير: ٥٤٩/٣، فتح القدير: ٤٧١/٤ حاشية القونوي: ٥٥٨/١٦، روح المعاني: ١٧/٢٤، التحرير والتنوير: ٤٦/٢٤.

(١) كالحسن البصري، وسعيد بن جبير، ومجاهد، والسدي، والضحاك، انظر: تفسير مجاهد: ص٢٣٦، ر١٤٦٢، جامع البيان: ٢٣٤/٢٠، ٢٣٥، الكشف والبيان: ٢٤٦/٨، النكت والعيون: ١٣٢/٥، ١٣٣، تفسير السمعاني: ٤٧٧/٤، معالم التنزيل: ١٢٩/٧، زاد المسير: ١٩٢/٧، الجامع لأحكام القرآن: ٢٧١/١٥، البحر المحيط في التفسير: ٤١٧/٧، الجواهر الحسان: ٩٨/٥، السراج المنير: ٥٤٩/٣.

(٢) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٨٠/٢-٨٩، الإتقان: ١٥/٣-٢١، كذلك انظر الكلام في الحروف المقطعة: الإتقان: ٢١/٣-٢٩.

(٣) انظر: دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه: لابن الجوزي: ص١١٠، ١٤١، وعزاه ابن الجوزي إلى القاضي أبي يعلى، البرهان في علوم القرآن: ٧٩/٢، وعزا الزركشي حكاية ذلك إلى الغزالي.

(٤) أساس التقديس: ص٦٧، ٦٨، ثم ذكر أخباراً كثيرة في السنة متفقاً على تأويلها، انظرها: ص٦٨-٧٠.

ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ [البقرة: ١٥]، وقوله: وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُۖ وَٱللَّهُ خَيۡرُ ٱلۡمَٰكِرِينَ [آل عمران: ٥٤].

وتوسط ابن دقيق العيد[١]، فذهب إلى أن القول بالتأويل إن كان قريباً في لسان العرب: كقوله ـ : يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ [الزمر:٥٦]، وإن كان بعيداً فوضنا علمه إلى الله أ [٢].

وقد جعل المأولون المُحكم في مقابلة المتشابه، وعرفوهما بتعاريف تدور حول إمكان معرفة المراد من اللفظ أو لا: كقول الآمدي: «أما المُحكم فأصح ما قيل فيه... أن المُحكم ما ظهر معناه وانكشف كشفاً يزيل الإشكال ويرفع الاحتمال... المتشابه المقابل له: ما تعارض فيه الاحتمال»[٣].

وبناء عليه، فالمتشابه عند الجمهور مرادف للمجمل، قال الجويني: «والمختار عندنا: أن المُحكم كل ما علم معناه وأدرك فحواه، والمتشابه: هو المجمل»[٤].

وإنما اقتصرت على هذا القدر من الكلام في المتشابه دون الخوض في أدلة الفريقين؛ لأنه لا مطمع في ترجيح أحد القولين على الآخر؛ للاحتمال في الأدلّة، وفي موطن الوقف في الآية موضع الخلاف[٥].

وبناءً على قول الحنفية وموافقيهم، فلا مطمع في الظن بالمراد فضلاً عن القطع به كما هو واضح.

وأما على قول المتكلمين، يقال في المتشابه ما يقال في كلّ مجملٍ: يمكن معرفة المراد منه بيقينٍ إذا قام دليلٌ خارجي قطعي على تعيين المراد: لكن بالنسبة إلى آيات الصفات لم يدلّ دليلٌ، قال الزركشي: «ولا قطْع [أي الأشعري] بشيءٍ من التأويلات تحرزاً منه عن مخالفة السلف، وقطْع بأنها صفةٌ تحرزاً عن مذاهب المشبهة»[٦].

---

(١) هو أبو الفتح محمد بن علي بن وهب، تقي الدين القشيري، المعروف بابن دقيق العيد، أصل أبيه من منفلوط بمصر، ولد في ينبع عام (٦٢٥هـ)، محدثٌ، حافظٌ، أصولي، فقيه شافعي، نحوي، أديب، شاعر، خطيب، توفي بالقاهرة عام (٧٠٢هـ). انظر: تذكرة الحفاظ: ١٤٨١/٤، ر١١٦٨، الوافي بالوفيات: ١٣٧/٤، ر١٧٤٣، فوات الوفيات: ٤٠١/٢، ر٤٨٦، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان: لليافعي: ١٧٧/٤، طبقات الشافعية الكبرى: ٢٠٧/٩، ر١٣٢٦.

(٢) انظر: الإتقان: ١٥/٣.

(٣) الإحكام: للآمدي: ٢٢٣/١، وذكر الزركشي تعريفات، انظر: البحر المحيط في الأصول: ٤٥١/١. وانظر: البرهان في علوم القرآن: ٦٩/٢، وقال: « وكلّها متقارب»، وانظر: الإتقان: ٥/٣.

(٤) البرهان في الأصول: ٤٢٤/١، وانظر: اللمع: ص١١٥، التقرير والتحبير: ٢١٠/١، ٢١١، تيسير التحرير: ١٦١/١.

(٥) انظر المتشابه في: البرهان في علوم القرآن: ٧٢/٢، الإتقان: ٥/٣، التحبير في علم التفسير: ص٢٩٤، علوم القرآن: للقطان: ص٢٠٥-٢١١.

(٦) البرهان في علوم القرآن: ٨٥/٥.

المطلب الخامس: المبهَم.

المبهم مرادف للمجمل في اصطلاح الأصوليين: وهو اللفظ الذي لم تتضح دلالته، قال الغزالي: «والمجمل في غرضنا ما لا يفهم معناه، وكذا المبهم»[1].

وأما عند علماء القرآن فهو مختلف، فهو«كل ما ورد في القرآن غير مسمى باسمه الذي يعرف به من إنسان أو غيره»[2].

وأما علاقة المبهم والمجمل، فالشنقيطي يرى أن المبهم أعم من المجمل، فقد قال: «واعلم أنّ المبهم أعم من المجمل عموماً مطلقاً؛ فكل مجملٍ مبهم، وليس كلّ مبهمٍ مجملاً، فمثل قولك: تصدق بهذا الدرهم على رجلٍ، فيه إبهام وليس مجملاً؛ لأن معناه لا إشكال فيه؛ لأن كلّ رجلٍ تصدق عليه به، حصل به المقصود»[3].

أقول: هذا الذي قاله الشنقيطي مبني على أن المبهم مرادف للمطلق، لكنا قد عرفنا المجمل بأنه ما لم تتضح دلالته على المقصود، والمبهم بأنه ما لم يسم، وعليه، فيكون المجمل أعم من المبهم، فكلمة "رجل"من قوله ـ : وَجَآءَ مِنۡ أَقۡصَا ٱلۡمَدِينَةِ رَجُلٞ يَسۡعَىٰ [يس:٢٠]، نص من حيث دلالته على المتبادر منه، وهو أن رجلاً بعينه جاء كذلك، ولكنه لم تتضح دلالته على ذلك المقصود بعينه، فهو مجملٌ من هذه الحيثية، وعليه، فالإبهام نوع من الإجمال، ولكن الأصوليين لم يبحثوه بهذا المعنى، والسبب أنه لا يتعلق بتعيين هذه المسميات حكم تكليفي عملي، وإنما ميدان بحثهم هو النصوص ذات الأحكام العملية.

وقد ذهب الزركشي إلى أن من المبهمات ما لا سبيل إلا العلم به، وهو ما جاء نص باستئثار الله ـ بعلمه: كقوله أ : وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمۡ لَا تَعۡلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعۡلَمُهُمۡ [الأنفال:٦٠]، وقال: «والعجب ممن تجرأ، وقال: إنهم قريظة، أو من الجن»[4]، ومثله قوله تعالى: أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ نَبَؤُاْ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ قَوۡمِ نُوحٖ وَعَادٖ وَثَمُودَ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ لَا يَعۡلَمُهُمۡ إِلَّا ٱللَّهُ [إبراهيم: ٩][5]، لكن أجاب السيوطي عن ذلك بأنه غير سديد، وأنه لا جراءة؛ فإن المنفي علمه هو علم أعيانهم، لا علم جنسهم، وهذا كقوله ـ : وَمِنۡ أَهۡلِ ٱلۡمَدِينَةِۖ مَرَدُواْ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعۡلَمُهُمۡۖ نَحۡنُ نَعۡلَمُهُمۡ [التوبة:١٠١]، ثم القول في أولئك أنهم من الجن ورد في خبر مرفوعٍ إلى رسول الله > ، فلا جراءة[6].

وأقول: إن النص يدل على نفي علمهم بهم وإثبات علم الله ـ بذلك، ولا دلالة على أنهم يستحيل أن

---

(١) المنخول: ١٦٨/١.

(٢) قواعد التفسير: ٧١٧/٢، ولم يعرفْه الزركشي ولا السيوطي، وإن كان هذا يفهم من كلامهم عن المبهم وتمثيلهم له بكلّ وضوح.

(٣) أضواء البيان: ٣٩/١.

(٤) البرهان في علوم القرآن: ١٥٥/١، وانظر: قواعد التفسير: ٧١٨/٢.

(٥) انظر: قواعد التفسير: ٧١٨/٢.

(٦) انظر: الإتقان: ٣٨٣/٤، ٣٨٤، مفحمات الأقران في مبهمات القرآن: للسيوطي: ص٨، ٩.

يعلموهم بنص من الشارع، وذلك كأي معلومٍ لم يكونوا يعلمونه ثم علموه، وهذا نظير قوله ـ : وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ [البقرة:١٥١]، وقد نبه السيوطي إلى أنه ورد خبر مرفوع بأنهم من الجن(١).

فالمبهم واضح الدلالة من حيث المعنى العام المتبادر منه، لكنه خفي الدلالة من حيث أعيان الأشخاص: كقوله أ : أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ [البقرة:٢٥٩]، وقد يكون مبهم النوع: كقوله ـ : صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ [الفاتحة:٧]، فيحتاج إلى البيان من هذه الحيثية، ويتوقف القطع فيها على الدليل الخارجي.

ولا سبيل إلى معرفة المبهمات بالرأي، وإنما تعرف بالنقل، قال السيوطي: «مرجع هذا العلم النقل المحض، ولا مجال للرأي فيه، وإنما يرجع القول فيه إلى قول النبي > ، وأصحابه الآخذين عنه، والتابعين الآخذين عن الصحابة»(٢).

وللإبهام أسبابٌ:

الأوّل: أن يبين في موضعٍ آخر: كقوله ـ : وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً [البقرة:٣٠]، فالسياق دل على أن الخليفة هو آدم، ومن ذلك قوله ـ بعدها: وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا [البقرة:٣١](٣).

الثّاني: أن يكون معروفاً لشهرته: كقوله ـ : وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ [البقرة:٣٥]، يعني حواء كما هو معروف(٤).

الثّالث: قصد الستر عليه؛ ليكون ذلك أرجى لهدايته: كقوله ـ : أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْـَٔلُواْ رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ [البقرة: ١٠٨]، وقد سأله رافع بن حريملة(٥)، ووهب بن زيد(٦)اليهوديان(٧).

الرّابع: قلّة الفائدة في تعيينه: كالقرية من قوله ـ : أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ [البقرة:٢٥٩]، وهي بيت المقدس، وقوله جل وعلا: أَنَّىٰٓ أَهْلِ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةُ [الكهف: ٧٧]، فقد قيل: إنها برقة(٨).

الخامس: التنبيه على أن المراد عموم اللفظ: كقوله ـ : وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره: ١٧٢٣/٥، ر٩١٠٧، وانظر: الإتقان: ٣٨٣/٤، ٣٨٤، مفحمات الأقران: ص٨، ٩.

(٢) مفحمات الأقران: ص٨، وانظر: البرهان في علوم القرآن: ١٧١/٢.

(٣) انظر: البرهان في علوم القرآن: ١٥٦/١، الإتقان: ٣٨٢/٤، مفحمات الأقران: ص٩.

(٤) انظر: البرهان في علوم القرآن: ١٥٦/١، الإتقان: ٣٨٢/٤، ٣٨٣، مفحمات الأقران: ص٩. وانظر: الجامع لأحكام القرآن: ٣٠١/١، لباب التأويل: ٤٩/١، اللباب: ٥٤٩/١.

(٥) هو منافق من بني قريظة. انظر: جمل من أنساب الأشراف: للبلاذري: ٢٨٥/١.

(٦) هو منافق من بني قريظة. انظر: أنساب الأشراف: ٢٨٥/١.

(٧) انظر: البرهان في علوم القرآن: ١٥٧/١، ١٥٨، الإتقان: ٣٨٣/٤، مفحمات الأقران: ص٩. وانظر: جامع البيان: ٤٠٩/٢، تفسير ابن أبي حاتم: ٢٠٢/١، تفسير ابن كثير: ١٦/٢، وأسنده إلى ابن عباس، وقال محقق تفسير ابن كثير: «إسناده ضعيف».

(٨) انظر: البرهان في علوم القرآن: ١٥٩/١، الإتقان: ٣٨٣/٤، مفحمات الأقران: ص١٠.

وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ [النساء:١٠٠]، فالذي نزلت فيه هو ضمرة بن العيص[١] الصحابي[٢].

السّادس: قصد تعظيمه بوصفه الكامل دون اسمه[٣]: كقوله أ في أبي بكر الصديق ط: وَلَا يَأْتَلِ أُوْلُوا۟ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ وَٱلسَّعَةِ [النور:٢٢][٤].

وقوله فيه أيضاً: إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا [التوبة:٤٠][٥].

السّابع: قصد تحقيره بوصفه الناقص دون اسمه[٦]: كقوله ـ : إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ [الكوثر:٣]، وقد نزلت في العاص بن وائل السهمي[٧].

ومن الكتب المؤلفة في هذا العلم: "التعريف والإعلام"[٨]، و "التكميل والإتمام"[٩]، و "التبيان في مبهمات القرآن"[١٠]، إضافة إلى "مفحمات الأقران في مبهمات القرآن"للسيوطي، وما تضمنه البرهان، والإتقان من الكلام فيه.

---

(١) اختلف في اسمه واسم أبيه على أكثر من عشرة أوجه، والأصح ما قاله سعيد بن جبير وعكرمة أنه ضمرة بن العيص [أو أبي العيص] بن ضمرة بن زنباع الخزاعي، وقد أسلم وكان موسراً مصاب البصر، فهاجر وهو مريض، فمات عند التنعيم، ودفن عند مسجد التنعيم. انظر: أنساب الأشراف: ٢٦٥/١، معرفة الصحابة: لأبي نعيم: ١٥٤٧/٣، ر١٥٢١، الاستيعاب في معرفة الأصحاب: لابن عبد البر: ص٣٥٥، ر١٢٥٠، أسد الغابة في معرفة الصحابة: لابن الأثير الجزري: ٦٢/٣، ر٢٥٧٩، الإصابة في تمييز الصحابة: لابن حجر العسقلاني: ٢٧٣/٣، ر٤١٨٥.

(٢) انظر: البرهان في علوم القرآن: ١٥٩/١، ١٦٠، الإتقان: ٣٨٣/٤، مفحمات الأقران: ص١٠. وانظر: جامع البيان: ٣٩٣/٧، تفسير ابن أبي حاتم: ١٠٥١/٣، ر٥٨٩٠، تفسير ابن كثير: ٢٣٤/٤، وقال المحقق عن إسناده: «صحيح»، وهو الإسناد المذكور عند ابن أبي حاتم.

(٣) انظر: البرهان في علوم القرآن: ١٥٩/١، الإتقان: ٣٨٣/٤، مفحمات الأقران: ص١٠.

(٤) انظر: جامع البيان: ٢٠٣/١٧-٢٢٣، تفسير ابن أبي حاتم: ٢٥٤٢/٨، ر١٤٢٠٦، تفسير ابن كثير: ١٨٧/١٠. وانظر: صحيح البخاري: كتاب التفسير، سورة النور: ١٠٥/٦، ر٤٧٥٠، صحيح مسلم: كتاب التوبة، باب في حديث الإفك وقبول توبة القاذف: ص١١١٤، ر٢٧٧٠/٥٦، سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة النور: ٣٣٢/٥، ر٣١٨٠، مسند أحمد: ٣٦٨/٤٠، ر٢٤٣١٧.

(٥) انظر: جامع البيان: ٤٦٤/١١، الجامع لأحكام القرآن: ١٤٦/٨، تفسير ابن كثير: ٢٠٥/٧، اللباب: ٩٤/١٠، ٩٥.

(٦) انظر: البرهان في علوم القرآن: ١٦٠/١، الإتقان: ٣٨٣/٤، مفحمات الأقران: ص١٠.

(٧) العاص بن وائل السهمي: هو والد عمرو بن العاص الصحابي، وبه يكنى، وكان من المستهزئين، مات وهو ابن خمس وثمانين سنة، بعد هجرة النبي > إلى المدينة بأشهر. انظر: أنساب الأشراف: ١٣٨/١، الكامل في التاريخ: ٥٩٣/١. انظر نزولها فيه: تفسير مجاهد: ٣٦١، ر٢٠٩٤، جامع البيان: ٦٩٧/٢٤، ٦٩٨، معالم التنزيل: ٥٦٠/٨، الجامع لأحكام القرآن: ٢٢٢/٢٠، تفسير ابن كثير: ٤٨٢/١٤، اللباب: ٥٢٤/٢٠، الدر المنثور: ٦٩٦/١٥.

(٨) لأبي القاسم السهيلي، انظر: البرهان في علوم القرآن: ١٥٥/١، مفحمات الأقران: ص٧، واسم الكتاب كاملاً: "تعريف الأنام بما في القرآن من الأعلام": طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص٤٤٢، لكن قال حاجي خليفة: "التعريف والإعلام في ما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام": كشف الظنون: ٤٢١/١، وانظر: الأعلام: ٣١٣/٣.

(٩) لابن عساكر: البرهان في علوم القرآن: ١٥٥/١، مفحمات الأقران: ص٧.

(١٠) لبدر الدين ابن جماعة: مفحمات الأقران: ص٧.

المطلب السّادس: الظّاهر الذي قام دليل على صرفه عن معناه المتبادر.

اللفظ إما أن يستعمل في معناه الذي وضع له فيكون حقيقةً، قال الزركشي في تعريف الحقائق: «هي كل كلامٍ بقي على موضوعه»[(١)]، وإما أن يصرف عن معناه الذي وضع له إلى غيره، فيكون مجازاً لغوياً، قال السيوطي: «المجاز في المفرد ويسمى اللغوي: وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له أولاً»[(٢)].

وأنواعه كثيرةٌ كما قال الزركشي: «وأنواع الإفرادي في القرآن كثيرةٌ يعجز العد عن إحصائها»[(٣)]، وقد عد الزركشي منها ستةً وعشرين نوعاً[(٤)].

وقد يكون المجاز عقلياً، قال الزركشي: «وهو أن تسند الكلمة إلى غير ما هي له أصالةً بضربٍ من التأويل»[(٥)]، ومن أمثلته قوله ـ : وَإِذَا تُلِيَتۡ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا [الأنفال:٢]، حيث نسبت الزيادة إلى الآيات، والحقيقة أنها من فعل الله أ ؛ لأن الآيات سبب لها[(٦)].

ويدخل في المجاز اللغوي اللفظ العام الذي أريد به الخصوص؛ لأن فيه استعمالاً للعام في بعض ما وضع له، وقد عده الزركشي في أنواع المجاز، فقال: «العاشر: إطلاق اسم العام وإرادة الخاص: كقوله تعالى: وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ [الشورى:٥]؛ أي للمؤمنين، بدليل قوله: وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ [غافر:٧]»[(٧)].

وكذلك المطلق الذي أريد به المقيد، حيث عده الزركشي في أنواع المجاز، فقال: «السابع: إطلاق اسم المطلق على المقيد: كقوله ـ : فَعَقَرُواْ ٱلنَّاقَةَ [الأعراف: ٧٧]، والعاقر لها من قوم صالح قُدار، لكنهم لما رضوا بالفعل نزلوا منزلة الفاعل، الثّامن: عكسه: كقوله ـ : تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ [آل عمران: ٦٤]، والمراد: كلمة الشهادة، وهي عدة كلمات»[(٨)].

---

(١) البرهان في علوم القرآن: ٢٥٤/٢، وانظر: الإتقان: في علوم القرآن: ٩٧/٣. وانظر: البحر المحيط في الأصول: ١٩٢/٢.

(٢) الإتقان: في علوم القرآن: ٩٨/٣. وانظر: البحر المحيط في الأصول: ١٧٨/٢. انظر تعريف الحقيقة والمجاز: قواطع الأدلّة: ٢٦٩/١، ٢٧٠، التوضيح: ١٢٦/١، رفع الحاجب: ٣٧٢/١، التمهيد: للإسنوي: ص١٨٥. وانظر: المثل السائر: ٨٤/١.

(٣) البرهان في علوم القرآن: ٢٥٨/٢.

(٤) انظرها مع أمثلتها: البرهان في علوم القرآن: ٢٥٩/٢-٢٩٩، الإتقان: ٩٨/٣-١١٣. انظرها في: البحر المحيط في الأصول: أنواع العلاقة: ١٩٨/٢-٢١٣، وعد منها ثمانية وثلاثين نوعاً.

(٥) البرهان في علوم القرآن: ٢٥٦/٢، الإتقان: ٩٧/٣.

(٦) انظر هذا المثال وغيره: البرهان في علوم القرآن: ٢٥٦/٢، الإتقان: ٩٧/٣. وانظر المجاز العقلي في: البحر المحيط في الأصول: ٢١٧/٢.

(٧) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٧١/٢، الإتقان: ٤٣/٣-١٠٠، التحبير في علم التفسير: ص٣١٤، علوم القرآن: للقطان: ص٢١٧. وانظر: التحبير شرح التحرير: ٢٣٧٨/٥، إرشاد الفحول: ٦١٣/١.

(٨) البرهان في علوم القرآن: ٢٧٠/٢. وانظر: البحر المحيط في الأصول: ٢١١/٢.

وأما العام الذي دخله التخصيص، فهل يعد مجازاً؟ اختلف فيه، والأصح أنه حقيقةٌ[1]، وسواءٌ سمي مجازاً أو لا، فإنه صرف للعام عن معناه المتبادر، لكن قرينته الصارفة لفظيةٌ: كالشرط والاستثناء والغاية قد تنفك عنه، وأما في العام الذي أريد به الخصوص فقرينته عقلية لا تنفك عنه غالباً[2]، وقل مثل ذلك في المطلق المقيد؛ فتجري عليه أحكام العام.

وبناء على ذلك، فإنا ندرج تقييد المطلق وتخصيص العام تحت قسم اللفظ الذي صرف عن ظاهره إلى معنى آخر لقرينة خارجية، فيتوقف تحديد المعنى الذي صرف إليه العام والمطلق على ذلك الدليل، ويكون السؤال: متى يكون تفسير العام بالخاص، والمطلق بالمقيد قطعياً؟

ولا ريب أن النصوص التي تصرف عن ظاهرها لا تشمل ما اصطلحنا على تسميته مفسراً مما لا يحتمل أصلاً إلا معنى واحداً، وإنما تشمل ما اصطلحنا على تسميته نصاً؛ وهو الذي يحتمل غير المتبادر احتمالاً بعيداً، وإن كان هذان قطعيين، كما يشمل الظّاهر الذي ورد عليه احتمالٌ ناشئٌ عن دليل.

وهنا يرد سؤال: متى يصرف اللَّفظ عن ظاهره؟

والجواب: يجب حمل اللفظ على ظاهره المتبادر ما كان إلى ذلك سبيلٌ، قال الطبري: «وغير جائزٍ إحالة ظاهر التنزيل إلى باطن من التأويل لا دلالة عليه من نص كتابٍ، ولا خبر لرسول الله > ، ولا إجماعٍ من الأمة»[3].

ولكن قد يصرف اللفظ عن ظاهره إذا دلّت على استحالة حمله على معناه الحقيقي المتبادر قرينةٌ عقليةٌ، أو حسيةٌ، أو عاديةٌ، أو شرعيةٌ، والشرعية قد تكون من المتكلّم: كقوله ـ : وَٱسۡتَفۡزِزۡ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتَ مِنۡهُم بِصَوۡتِكَ [الإسراء:٦٤]؛ فإن الله لا يأمر بمعصية، وقد تكون من الكلام: كقوله أ : فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمۡ سُرَادِقُهَا [الكهف:٢٩]، فالقرينة الصارفة له عن التخيير قوله أ : إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا [4].

ومن تلك القرائن الشرعية والعقلية: رفع تناقضٍ متوهمٍ بين الظواهر القرآنية، فإنها تحمل على المجاز بحيث يدفع ذلك التوهم، كما تقدم في المشكل.

ومن ذلك هجر الحقيقة؛ فإنها إن قل استعمالها تلحق بالمجاز، ويفهم من اللفظ المجاز المشهور، ويلتحق بالحقائق، إلا إن قامت قرينة على إرادة الحقيقة: كلفظ الغائط؛ فإنه موضوع أصلاً للمكان المطمئن، ويعبر به مجازاً عن الخارج من الإنسان من النجاسات، لكن الحقيقة هجرت، فيفسر اللفظ بالمجاز، إلا إن دلت القرينة على الحقيقة[5].

---

(١) عند كثيرٍ من الحنفية، وأكثر الشافعية، والحنابلة، انظر: الإتقان: ٤٣/٣، التحبير في علم التفسير: ص٣١٤، علوم القرآن: للقطان: ص٢١٧.

(٢) انظر: الإتقان: ٤٣/٣، التحبير في علم التفسير: ص٣١١، علوم القرآن: للقطان: ص٢١٧. وانظر: التحبير شرح التحرير: ٢٣٨١/٥، ونسبه إلى البلقيني، شرح الكوكب المنير: ١٦٨/٣.

(٣) جامع البيان: ٦٧٩/٨، وانظر: ٤٦٩/٣، ٦٤٥/٨، ٦٥٩/٩.

(٤) انظر: البحر المحيط في الأصول: ١٩٢/٢، التوضيح: ١٧٣/١، ١٧٤.

(٥) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٢٣١/٢.

قال الزركشي: «وإن هجرت الحقيقة بالكلّية بحيث لا تراد في العرف، فالعبرة بالمجاز بالاتفاق»[(١)].

وقد يكون اللفظ مجازاً باعتبار اللغة وحقيقة باعتبار الشرع، فالحقائق الشرعية مجازات لغويةٌ[(٢)]، والعكس صحيح، كما أن اللفظ قد يكون حقيقةً لغويةً ومجازاً بالنسبة إلى العرف: كلفظ الدابة في إطلاقها على كل ما دب على الأرض؛ فإنه حقيقةٌ لغويةٌ، ومجاز بالنسبة إلى العرف، كما أنّ الحقيقة العرفية قد تكون مجازاً لغوياً: كلفظ الدابة في إطلاقها على ذوات الأربع؛ فإنها حقيقةٌ عرفيةٌ، ولكنها مجاز لغوي، ومثل ذلك في الغائط[(٣)]، والمعول عليه في الهجر الاستعمال ما كان معهوداً في زمن التنزيل، كما قال الطّبري: «لأنّ كلام الله الذي خوطب به العرب، غير جائزٍ توجيهه إلا إلى المعروف المستعمل فيهم من معانيه، إلّا أنْ تأتي دلالةٌ أو تقوم حجة على أنّ ذلك بخلاف ذلك، يجب التسليم لها»[(٤)]، ولم أر التوسع في بحوث الحقيقة والمجاز، وإنما اقتصرت على ما يتعلق ببحثنا ويفي بالغرض فيه[(٥)].

قال البقاعي: «والكلام الضابط فيما يؤول وما لا يؤول: أن النقليات أربعة أقسام: قطعي السند والدلالة، ظنيهما، ظني السند قطعي الدلالة، عكسه: قطعي السند ظني الدلالة، فالأول يجب اعتقاد ظاهره، ومن خالفه كفر، والبقية يجب اعتقاد ظواهرها ما لم تعارض، فإن عورضت بقطعي وجب العدول عن الظّاهر إجماعاً، فمن اعتقده كفر»[(٦)].

نخلص إلى أن النص الذي يحتاج إلى دليلٍ أو قرينة خارجية ليفيد القطع هو المجمل بما فيه المبهم، والظّاهر والنص حسب اصطلاح البحث إذا وجد صارف لهما عن المعنى المتبادر، ولكن كيف يمكن استفادة التفسير القطعي لها؟ الجواب فيما يأتي.

---

(١) البحر المحيط في الأصول: ٢٢٧/٢، وانظر: التوضيح: ١٣١/١، التلويح: ١٧٣/١، ١٧٤، فتح الغفار: ١٤٨/١، وقد حكى الإجماع على أنه يصار إلى المجاز إذا كانت الحقيقة متعذّرةً أو مهجورةً.

(٢) انظر: الإتقان: ١١٢/٣. وانظر: الإحكام: للآمدي: ٤٥/١-٤٧، رفع الحاجب: ٣٧٢/١، البحر المحيط في الأصول: ١٥٢/٢-١٥٩، التحبير 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 بحث الحقيقة والمجاز: الواضح: ١٢٧/١، ١٢٨، المحصول: للرازي: ٢٨٥/١-٣٤٩، الإحكام: للآمدي: ٤٥/١-٧٤، التحصيل: ٢٢١/١-٢٣٩، التوضيح: ١٣٢/١-١٥٤، معراج المنهاج: ٢١٧/١-٢٤٥، التلويح: ١٣٢/١-١٥٤، البحر المحيط في الأصول: ١٥٢/٢-٢٤٨، التقرير والتحبير: ٣/٢-٥٢، التحبير شرح التحرير: ٣٨٢/١-٤٧٨، 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 السّابع: ما يفيد التّفسير القطعيّ.

أوّلاً: ما يكون به البيان والتفسير:

التفسير بيان، وبيان المجمل يكون بالقول والفعل: كالكتابة والإشارة، قال ابن قدامة: «ثم البيان يحصل بالبيان بالكلام، وبالكتابة... وبالإشارة»[(١)]، ولا ريب أن البيان بالكلام إنما يكون بواضح الدلالة على المراد، قال الطبري: «الفصيح في كلام العرب أن يترجم عن المجمل من الكلام بالمفسر، وبالخاص عن العام، دون الترجمة عن المفسر بالمجمل، وبالعام عن الخاص»[(٢)].

وقد يكون المبين دليلاً، قال الزركشي: «يجوز بيان القرآن بالقرآن... والسنة بالسنة، والمتواتر منهما بالآخر، والمجمل من آي القرآن والسنة المتواترة بخبر الواحد... وقد يقع بيان المجمل بالإجماع»[(٣)]، وقد يكون قرينةً: كالسياق وغيره، قال ابن حجر: «وأما السياق والقرائن الدالة على مراد المتكلم، فهي المرشدة لبيان المجملات وتعيين المحتملات»[(٤)].

ثانياً: الضابط العامّ للتفسير القطعيّ:

الضابط العام أن التفسير القطعي للنص المحتمل إنما يستفاد من دليلٍ أو قرينة قطعيين يحددان المعنى المراد، ولا يكفي البيان بدليلٍ ظني لاستفادة التفسير القطعي؛ لأن الظّني لا ينتج إلا ظنياً.

فإذا بين المجمل حسب اصطلاح الحنفية بقطعي، فإنهم يسمونه مفسراً، وأما إن بين بظني فيسمونه مؤولاً، قال ابن أمير الحاج: «والحنفية قالوا: إن كان البيان شافياً بقطعي فمفسر؛ أي فالمجمل حينئذ مفسر: كبيان الصلاة والزكاة، أو كان البيان شافياً بظني، فمؤولٌ؛ أي فالمجمل حينئذ مؤول... أو كان البيان غير شاف خرج المجمل عن الإجمال إلى الإشكال؛ لأنّ خفاء الإشكال دون الإجمال»[(٥)].

وكذلك غير المجمل من خفي الدلالة، والظّاهر إذا صرف عن ظاهره بقطعي، فإنهم يسمونه مفسراً أيضاً، جاء في التقرير والتحبير: «ويقال المفسر أيضاً لما بين المراد منه بقطعي: كالخبر لمتواتر مما فيه خفاء من الأقسام الآتية للمفرد باعتبار خفاء دلالته ما عدا المتشابه منها؛ وهو الخفي والمشكل والمجمل؛ لما ستعلم من أن المتشابه لا يلحقه

---

(١) روضة الناظر: ص١٨٤، وانظر: التقرير والتحبير: ٤٧/٣.

(٢) جامع البيان: ٢٢٣/٩. وانظر: قواعد التفسير: ٦٧٦/٢.

(٣) البحر المحيط في الأصول: ٤٨٩/٣.

(٤) فتح الباري: ١٨٤/٤، ١٨٥. وانظر: قواعد التفسير: ٦٧٧/٢.

(٥) التقرير والتحبير: ٢١١/١، وانظر: كشف الأسرار: ٥٤/١، التلويح: ٢٣٨/١، تيسير التحرير: ١٦٢/١.

البيان في هذه الدار على ما هو المختار»[1]، والمفسر عندهم قطعي الدلالة؛ لأنه لا يحتمل غير المتبادر أصلاً.

أما الجمهور فيسمون المجمل إذا بين بقطعي أو ظني مبيناً ومفسراً، قال ابن أمير الحاج: «لكن ما لحقه بيان خرج عن الإجمال بالاتفاق، وسمي مبيناً عندهم؛ أي الشافعية»[2]، ولا يسمونه نصاً ولو بين بقطعي، قال الرازي: «المجمل مع البيان لا يسمى نصاً؛ لأن قولنا: "نص "عبارةٌ عن خطابٍ واحد دون ما يقرن به؛ لأن البيان قد يكون غير القول، والنص لا يكون إلا قولاً»[3].

وكذلك الظّاهر إذا صرف عن ظاهره سمي مؤولاً عند الجمهور سواءٌ بين بقطعي أو بظني، جاء في التقرير والتحبير: «ولا ينكر إطلاقه؛ أي المؤول على المصروف عن ظاهره بمقتضٍ أيضا أحد، فلا يختص به حنفي ولا شافعي»[4]، ولذلك قال محمد أمير بادشاه[5]: «فالمؤول له معنيان: أحدهما مخصوص بالحنفية، والآخر مشترك بينهم وبين غيرهم، وقال الإمام الغزالي: إن التأويل احتمال يعضده دليلٌ يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دلّ عليه الظّاهر، وفيه مسامحةٌ؛ لأن التأويل إنما هو الحمل على الاحتمال المرجوح، لا نفسه فإنه شرطه، إذ لا يصح حمل اللفظ على ما لا يحتمله، ويرد على عكسه التأويل المقطوع به، ويمكن دفعه بأنه اكتفى بذكر الأدنى، فيعلم الأعلى بالطريق الأولى، إلا أنه ذكر المحقق التفتازاني أن التأويل ظن بالمراد، والتفسير قطع به»[6].

وإن كان يفهم من كلام الغزالي أن المصروف عن ظاهره بقطعي يسمى نصاً، فقد قال: «ورب مجازٍ هو نص: كقوله:... وَٱلۡحَٰفِظَٰتِ [الأحزاب:٣٥]، بعد قوله: وَٱلۡحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمۡ [الأحزاب:٣٥]، مجاز في حفظ الفرج على الخصوص، وهو نص في مقصوده»[7]، إلا أن يكون مراده أنّ له قوةَ النص من حيث إنه قطعي.

وعلى أي حالٍ، فلا مشاحة في الاصطلاح، فالجمهور يتفقون مع الحنفية على أن المحتمل يفسر بمعنى بعينه تفسيراً قطعياً إذا بين بقطعي، فقد قال الرازي: «واعلم أن الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية، إلا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين، سواءٌ كانت تلك القرائن مشاهدة، أو كانت منقولة إلينا بالتواتر»[8]، ولكن المُبين القطعي قسمان: دليلٌ وقرينةٌ.

---

(١) التقرير والتحبير: ١٩٢/١، وانظر: تيسير التحرير: ١٣٧/١.

(٢) التقرير والتحبير: ٢١١/١. وانظر: البرهان في علوم القرآن: ٢١٥/٢. وهم يذكرون المبين في مقابل المجمل، انظر: الإتقان: ٤٩/٣، وانظر: التحبير في علم التفسير: ص٣٠٠.

(٣) المحصول: للرازي: ١٥١/٣.

(٤) التقرير والتحبير: ١٩٩/١، وانظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٠٥/٢، ٢٠٦، الإتقان: ٨٤/٣.

(٥) هو محمد أمين بن محمود المعروف بأمير بادشاه البخاري، مفسر، أصولي، فقيه حنفي، صوفي، محقق، نزيل مكة، توفي في حدود (٩٧٢هـ)، وقيل: عام (٩٨٧هـ). انظر: كشف الظنون: ٤٥١/١-٨٥٥، هدية العارفين: ٢٤٩/٢، الأعلام: ٤١/٦، معجم المؤلفين: ١٤٨/٣، ر١٢٢٩٠.

(٦) تيسير التحرير: ١٤٣/١.

(٧) المنخول: ١٦٦/١، ١٦٧.

(٨) المحصول: للرازي: ٤٠٨/١، وانظر: البحر المحيط في الأصول: ٣٩/١، التحبير شرح التحرير: ٧١٢/٢، ٧١٣. وانظر: أبكار الأفكار: ٣٢٦/٤، =

ثالثاً: الدليل:

أما لغةً، فيطلق على معنيين: الأول: المرشد إلى المطلوب، فيكون بمعنى الدالّ، فعيل بمعنى فاعل، والثّاني: العلامة المنصوبة لمعرفة المطلوب، فهو فعيل بمعنى مفعول: كالعالم في دلالته على الخالق، وعليه، فالدالّ هو الناصب لذلك الدليل[١].

واصطلاحاً: «الموصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب»[٢].

والأصوليون يطلقون الدليل على ما يشمل القطعي والظني، وعلماء الكلام يخصونه بالقطعي، وأما الظني فيسمونه أمارة[٣]، قال الجويني: «وهذا اختلاف هين المَدرك»[٤].

ويقسم الأصوليون الدليل إلى ثلاثة أقسامٍ:

الأوّل: الدليل السمعي: ويشمل الكتابَ والسنة والإجماع والاستدلال عند الفقهاء، وأما عند المتكلمين: فيشمل الكتاب والسنة والإجماع فقط[٥]، ويشتمل على القطعي والظني[٦].

الثّاني: الدليل العقلي: «وهو ما دلّ على المطلوب بنفسه من غير احتياجٍ إلى وضعٍ: كدلالة الحدوث على المحدث»[٧]، ومنه القطعي والظني[٨].

الثّالث: الدليل الوضعي: كدلالة الألفاظ على معانيها، فإنه يستفاد من وضعها لتلك المعاني، وكدلالة المعجزات على صدق الأنبياء، ودلالة المشروط على وجود الشرط، والسبب على وجود المسبب[٩].

وبناء على المعنى اللغوي الأول، فهذه أدلّة بمعنى أنها تدلّ بذاتها على المطلوب، وعلى المعنى الثّاني، فهي بمعنى أن الله تعالى نصبها علامات تدلّ على المراد[١٠].

وعليه، فالدليل هو النص من الكتاب والسنة إضافةً إلى الإجماع، وإن كان بعضهم يعبر عن السمعي بالقرينة،

شرح المواقف: ٢٠٩/١. وانظر: روح المعاني: ١٤١/١.

(١) انظر: شرح مختصر المنتهى الأصولي: للعضد الإيجي: ١٢٤/١، البحر المحيط في الأصول: ٣٤/١، التحبير شرح التحرير: ١٩٣/١-١٩٦.

(٢) البحر المحيط في الأصول: ٣٥/١، وانظر: التلخيص في الأصول: ١١٥/١، التحبير شرح التحرير: ١٩٧/١.

(٣) انظر: التلخيص في الأصول: ١٣١/١، ١٣٢، المحصول: للرازي: ٨٨/١، البحر المحيط في الأصول: ٣٥/١، التحبير شرح التحرير: ١٩٨/١.

(٤) التلخيص في الأصول: ١٣٢/١.

(٥) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٣٦/١، التحبير شرح التحرير: ١٩٦/١.

(٦) انظر: التلخيص في الأصول: ١٣٣/١.

(٧) البحر المحيط في الأصول: ٣٦/١، ٣٧، وانظر: التلخيص في الأصول: ١٢٠/١، شرح الكوكب المنير: ١٢٥/١.

(٨) انظر: التلخيص في الأصول: ١٣٣/١.

(٩) انظر: السابق: ١٢٠/١، البحر المحيط في الأصول: ٣٧/١، شرح الكوكب المنير: ١٢٥/١.

(١٠) انظر: التحبير شرح التحرير: ١٩٦/١.

كما في قول الزركشي: «والرافع لذلك الاحتمال قرائن لفظيةٌ ومعنويةٌ: واللفظية تنقسم إلى متصلة ومنفصلة»[1]، كما يعبر بعضهم عن الإجماع بالقرينة: كقول الجويني: «وقد تكون القرينة إجماعاً واقتضاء عقل، أو ما في معناهما»[2]، وهذا من باب التجوز، أو هو اصطلاح، ولا مشاحة فيه.

وأما القياس، فلا مجالَ له في تعيين المراد، وإنما يصلح دليلاً في استنباط أحكام للقضايا المسكوت عنها بإلحاقها بمنصوصٍ عليها في الحكم بجامع اشتراكهما في العلّة، وهذا لا سبيل إليه في تفسير النصوص وبيان المقصود بها، وإنما يحتاج إليه في تعدية حكم إلى قضية لا نص فيها.

أما القرينة وأنواعها فيأتي الكلام عنها في أول الفصل الثّالث، وأما الآن فإنا نبحث في التفسير القطعي الذي يستفاد من الكتاب والسنة والإجماع.

---

(١) البرهان في علوم القرآن: ٢/٢١٤-٢١٦.

(٢) البرهان في الأصول: ١/٤١٥.

المبحث الثاني: التفسير الذي دل عليه قطعيّ القرآن.

إن الله ـ تكفل ببيان القرآن الكريم، فبعضه بين بنفسه كما تقدم في الفصل الأول، وبعضه محتمل لكن بينه القرآن نفسه، أو بينه النبي > في سنته، فإن ذلك من وظائف السنة كما قال الله جلا جلاله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل:٤٤]، وبعضه يبينه أهل العلم(١).

فأما القطعي من تفسير القرآن للقرآن، فبيانه في المطالب الآتية:

المطلب الأوّل: تعريف تفسير القرآن للقرآن، ومكانته.

المطلب الثّاني: أنواع تفسير القرآن بالقرآن.

المطلب الثّالث: القطعيّ من تفسير القرآن لظاهره.

المطلب الرّابع: القطعيّ من تخصيص خاصّ القرآن لعامّه.

المطلب الخامس: القطعيّ من تقييد مقيَّد القرآن لمطلقه.

المطلب السّادس: القطعيّ من بيان القرآن لمجمله.

---

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن: ١٨٣/٢، ١٨٤، تفسير القرآن بالقرآن: د. أحمد البريدي: ص١٥.

المطلب الأوّل: تعريف تفسير القرآن للقرآن، ومكانته.

إنّ تفسير القرآن بالقرآن هو أفضل طرق التفسير، قال ابن تيمية: «فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب: إن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن؛ فما أجمل في مكان، فإنه قد فسر في موضعٍ آخر، وما اختصر في مكان، فقد بسط في موضعٍ آخر»[١]، وقال ابن القيم: «وتفسير القرآن بالقرآن من أبلغ التفاسير»[٢]، وقال الشنقيطي: «بيان القرآن بالقرآن؛ لإجماع العلماء على أن أشرف أنواع التفسير وأجلها تفسير كتاب الله بكتاب الله؛ إذ لا أحد أعلم بمعنى كلام الله جل وعلا من الله جل وعلا»[٣].

وقد تتابع العلماء على ذكره في أنواع التفسير، ومنهم من ضمنه كتابه: كابن جرير الطبري في "جامع البيان"، وابن كثير في "تفسير القرآن العظيم"[٤]، ومنهم من أفرده بالتأليف: كالشنقيطي في "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن"[٥].

لكن لا نجد تعريفا واضحاً له، ويرى بعض الباحثين أنّ السبب في ذلك أمران:

الأوّل: أنهم ذكروا أمثلته وأنواعه، فيكون ذلك تعريفاً بالمثال.

الثّاني: الاستغناء عن تعريفه بتعريف التفسير؛ فإنه نوع منه، ومدار تعريف التفسير على البيان[٦]، فيمكن تعريف تفسير القرآن بالقرآن بأنه: «بيان القرآن بالقرآن»[٧]، وهذا واضح.

المطلب الثّاني: أنواع تفسير القرآن بالقرآن.

لتفسير القرآن بالقرآن أنواع بالاعتبارات الآتية:

أوّلاً: من حيث الموضوع:

عد الشنقيطي له أنواعاً كثيرةً، وقال: «واعلم أن أنواع البيان المذكورة في هذا الكتاب المبارك كثيرةٌ

---

(١) مقدمة في أصول التفسير: لابن تيمية: ص٨٤، ٨٥. وانظر: تفسير ابن كثير: ٦/١، ونقل كلام ابن تيمية بلفظه، البرهان في علوم القرآن: ١٧٥/٢، ونقل كلام ابن تيمية بنصه، شرح مقدمة ابن تيمية: ص٢٧١، فصول في أصول التفسير: ص٢٢، قواعد التفسير: ١٠٩/١، تفسير القرآن بالقرآن: ص١٥، ١٦.

(٢) التبيان في أقسام القرآن: لابن القيم: ص١٧٥، تفسير القرآن بالقرآن: ص١٦.

(٣) أضواء البيان: ٨/١.

(٤) انظر: فصول في أصول التفسير: ص٢٢، تفسير القرآن بالقرآن: ص٣٢.

(٥) وكذلك الصنعاني في: "مفاتيح الرضوان في تفسير الذكر بالآثار والقرآن "، وثناء الله الهندي في: "تفسير القرآن بكلام الرحمن "، انظر: فصول في أصول التفسير: ص٢٢، ٢٣، تفسير القرآن بالقرآن: ص٣٣.

(٦) انظر: تفسير القرآن بالقرآن: ص١٨، ١٩.

(٧) تفسير القرآن بالقرآن: ص١٩.

جداً»[1]، لكن هذه الأنواع تعود إلى نوعين: الأول: بيان المجمل: بما في ذلك بيان المبهم، والمشترك، والثّاني: صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر، بما في ذلك تخصيص العام وتقييد المطلق، قال مساعد الطيار: «ومن البيان تفسير لفظة غريبة بلفظة أشهر منها، وبيان المجمل، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وبيان الناسخ للآية المنسوخة، وكل ما كان فيه بيان آية بآية فهو من تفسير القرآن بالقرآن»[2].

ثانياً: من حيث المصدر: وهو قسمان:

الأول: ما كان مرفوعاً إلى النبي > ، ويبحث في المبحث الآتي: التفسير القطعي المستفاد من السنة القطعية[3].

الثّاني: ما يعرف بالنظر والاستدلال: وذلك بحمل آية على أخرى، أو بعض آية على بعض أخرى[4]، وهذا هو المقصود في هذا المبحث؛ لأنّ الأول يؤول إلى بيان القرآن بالسنة.

ثالثاً: من حيث اتصال المُبَيّن وانفصاله:

قد يكون المبين متصلاً بالمبين في سياق الآية أو الآيات، وقد يكون منفصلاً عنه في آية أخرى ليست في سياق المبين، سواءٌ كانت في السورة ذاتها أو في سورة أخرى، قال الزركشي: «وقد يكون بيانه واضحاً وهو أقسام: أحدها: أن يكون عقبه»[5]، ثم قال: «الثّاني: أن يكون بيانه منفصلاً عنه في السورة معه، أو في غيره»[6].

وعليه، فيكون البيان بالسياق نوعاً من بيان القرآن بالقرآن، كما فعل من ذكره في أنواع بيان القرآن بالقرآن[7]، ولكني أفردته في فصل القرائن؛ لأهميته وسعته وإفراده بالبحث من قبل كثيرٍ من الباحثين، ولا مشاحة في الاصطلاح.

ويكون المقصود من تفسير القرآن للقرآن في هذا المبحث: بيان آية أو بعضها، بآية أو بعضها لا تكون في سياق الآية المبينة، سواءٌ كانت في السورة نفسها أو في غيرها.

رابعاً: من حيث الوضوح وعدمه:

مادام تفسير القرآن للقرآن منه ما يعرف بالنظر، فقد يكون واضحاً بحيث لا يحتاج إلى كبير عناءٍ لمعرفته، وقد

---

(١) أضواء البيان: ٩/١، وانظر: ٣٨/١.

(٢) شرح مقدمة ابن تيمية: ص٢٧٥، لكن قوله: «وبيان الناسخ للآية المنسوخة». فيه نظر: فإن النسخ مختلف فيه؛ أهو بيان أو رفع؟ فالجمهور رفع، والحنفية بيانٌ.

(٣) انظر: تفسير القرآن بالقرآن: ص٢٠.

(٤) انظر: السابق: ص٢١.

(٥) البرهان في علوم القرآن: ١٨٦/٢، وانظر: ٢١٥/٢، تفسير القرآن بالقرآن: ص٣٨، ٣٩. وانظر: كشف الأسرار: ٥٠/١.

(٦) البرهان في علوم القرآن: ١٨٨/٢، وانظر: ٢١٥/٢، تفسير القرآن بالقرآن: ص٣٩.

(٧) انظر: تفسير القرآن بالقرآن: ص٦١.

يكون خفياً فيحتاج إلى نظرٍ دقيقٍ، وبناء عليه، فإن منه ما يكون بياناً قاطعاً، ومنه ما يكون ظنياً[1].

ولكن قال عثمان السبت: «وتفسير القرآن بالقرآن يعد أقوى أنواع التفسير، إلا أنه لا يقطع بصحته إلا إن كان الذي فسر الآية بالآية رسول الله > ، أو وقع عليه الإجماع، أو صدر عن أحد الصحابة ولم يعلم له مخالف، وأما ما عدا هذه الصور، فإنه لا يجزم بصحته؛ لأنه اجتهاد من قائله يخطئ فيه ويصيب، مع أن الطريقة التي سلكها من حيث المبدأ صحيحةٌ، لكنه قد يخطئ في التطبيق»[2]، وفي هذا الكلام نظر من وجوه:

الأوّل: ليس كلّ ما ورد عن النبي > من تفسير القرآن بالقرآن قطعياً؛ لأن منه ما ورد بطريق الآحاد الظني.

الثّاني: ما صدر عن أحد الصحابة ولم يعلم له مخالف يعود إلى الإجماع السكوتي، وهو مختلف في حجيته أصلاً، مع اختلاف القائلين بحجيته في كونه قطعياً أو ظنياً، والقائلون بقطعيته يعدونها نظريةً.

الثّالث: ليس كل ما توصل الباحث إليه بالنظر ظنياً، فمنه ما يكون قطعياً: كالقياس الذي يقطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع كما هو معروف في أصول الفقه، وسنذكر صوراً نص العلماء على قطعيتها، ومن ذلك أن يذكر عام في آية، وتذكر بعض أفراده في تلك الآية أو في أخرى، فإنها تدخل قطعاً في ذلك العام، ومن ذلك ما كان من قبيل السؤال عن شيءٍ ثم الجواب عنه، وما دلّ قطعي العقل عليه: كالقطع بأحد المعاني لتعينه.

الرّابع: إنّ مجرد نفي أن يكون المعنى الظّاهر المراد هو نوع من التفسير، ويكون قطعياً إن كان الصارف قطعياً، وإن لم يعرف المعنى المجازي على سبيل القطع، فيكون تفسيراً قطعياً من حيث بيان عدم إرادة المعنى الظّاهر.

وإذا لم يصح ذلك، علم أن من تفسير القرآن للقرآن ما يقطع به بطريق النظر، وذلك إذا كان مبنياً على مقدمات قطعية؛ إذ القطعي ينتج القطعي.وسيأتي بيان التفسير القطعي للقرآن الكريم في المطالب الآتية.

المطلب الثّالث: القطعيّ من تفسير القرآن لظاهره[3].

تقدم أن مما لا يقطع به من التفسير إلا ببيان خارجي تفسير الظواهر القرآنية المصروفة عن ظاهرها، فقد يكون الدليل الصارف للفظ عن ظاهره آيةً قرآنيةً، ولكن بعد صرف اللفظ عن ظاهره تنتج حالتان:

الأولى: أن يكون أحد معاني المجاز متعيناً؛ بأن لا يوجد غيره، فيفسر به الظّاهر تفسيراً قطعياً، قال السبكي في بيان أسباب الإجمال: «وفي تعدد المجاز بعد منع الحقيقة؛ لدليل قام على انتفائها، وبعد تكافؤ المجازات، وإلا فلو ترجح أحدهما بشهرة أو غيرها تعين، ولا إجمالَ»[4]، ويكون ذلك نظير المفسر الذي استفيدت قطعيةُ تفسيره من كونه لا يدلّ إلا على معنى واحد.

---

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن: ١٨٦/٢-١٨٨، شرح مقدمة ابن تيمية: ص٢٧١، ٢٧٢، تفسير القرآن بالقرآن: ص٢٠، ٢١، ٣٨، ٤١.

(٢) قواعد التفسير: ١٠٩/١.

(٣) انظر: أضواء البيان: ١٧/١.

(٤) رفع الحاجب: ٣٨١/٣.

الثّانية: أن يتعدد المجاز، فيحتاج حينئذ إلى قرينة خارجية تحدد المراد، قال الرازي: «الأصل في الكلام حمله على حقيقته، فإن قام دليلٌ منفصلٌ على أنه يتعذّر حمله على حقيقته، فحينئذ يتعين صرفه إلى مجازه، فإن حصلت هناك مجازات لم يتعين صرفه إلى مجازٍ معينٍ إلا إذا كان الدليل يوجب ذلك التعيين»[1]، وقال السبكي: «التخصيص أولى من المجاز؛ لأن الباقي من أفراد العام بعد التخصيص متعين، بخلاف المجاز، فإنه ربما لم يتعين؛ لأنّ اللفظ وضع ليدلّ على المعنى الحقيقي، فإذا انتفى بقرينة، افتقر صرف اللفظ إلى المجاز إلى تأملٍ؛ لاحتمال تعدد المجازات، ولا يقال: اللفظ لا يصرف عن الحقيقة إلا بقرينة، وتلك القرينة تهدي إلى المجاز، فأين التأمل بعد القرينة؟ لأنا نقول: قد تجئ القرينة بصرف اللفظ عن ظاهره من غير تعرضٍ إلى تبيين المقصود»[2]، وهنا حالات:

الحالة الأولى: إذا وردت آيةٌ قطعيةُ الدلالة على معنى يوهم التناقض مع ظاهر آية أخرى: فنقطع حينئذ بصرف ذلك الظّاهر إلى معنى مجازي، قال ابن عاشور: «وأياً ما كان فتأويل الآية متعين؛ لأنّ ظاهرها تعارضه الأدلّة القاطعة على أنّ إسلام الكافر مقبولٌ، ولو تكرر منه الكفر»[3]، ومراده من "متعين"، أنه لا يصح غيره، بدليل قوله في موضعٍ آخر: «لكن ذلك احتمالٌ غير متعينٍ؛ لأنه يحتمل أيضاً أن تكون الجملة استئنافاً»[4].

وهذا كما هو معروف من باب رد الآيات المحتملة إلى الآيات المُحكمة واضحة المعنى، وفي هذا يقول القرطبي: «وقد وجدنا هذه الآية محتملةً للمعاني، فحملها على موجب الآيات المُحكمات متعين»[5].

أ- فإن كان لها معنىً مجازيٌّ واحدٌ تعيّن، ووجب صرف اللَّفظ إليه وفسر به قطعاً: ومثال ذلك: قوله ـ : قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ [فصلت:٩، ١٠]، إلى قوله ـ : فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ [فصلت:١٢]، فيكون مجموع خلق السماوات والأرض ثمانية أيامٍ؛ لأنّ ظاهر قوله أ : فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ ، أنها أيام مستقلّةٌ، وذلك معارض لقوله ـ : وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ [ق: ٣٨].

والجواب أن قوله: فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ ، يعني مع اليومين المتقدمين في قوله: خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ ، فيكون الخلق والتقدير في أربعة أيامٍ، لا أنّ التقدير بمفرده في أربعة، ثم أضاف إليها يومين في قوله: فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ [فصلت:١٢]، فيحصل ستة أيامٍ[6]، وهذا المعنى المجازي هو المراد قطعاً؛ لأنه متعين لدرء هذا التعارض

---

(١) مفاتيح الغيب: ١٤/٢٧،

(٢) الإبهاج: ٣٣٣/١، ٣٣٤، وانظر: البحر المحيط في الأصول: ٢٤٥/٢.

(٣) التحرير والتنوير: ٣٠٥/٣.

(٤) السابق: ٢٢٢/١١.

(٥) الجامع لأحكام القرآن: ٤٤/٥.

(٦) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٦٣/٢. وانظر: تفسير القرآن العزيز: ١٤٦/٤، الكشاف: ٣٦٩/٥، ٣٧٠، زاد المسير: ٢٤٤/٧، لباب التأويل: ١٠٥/٦، الجواهر الحسان: ٤٦٥/٧، اللباب: ١٠٦/١٧، روح المعاني: ١٠١/٢٤، أضواء البيان: ١٢٥/٧، ١٢٦.

المتوهم، قال الشنقيطي: «وهذا التفسير الذي ذكرنا في الآية لا يصح غيره بحالٍ»[1].

ب- وأما إن كان ذلك الظّاهر محتملاً لأكثر من معنى مجازيٍّ على التّساوي، فيكون من المجمل الذي يحتاج إلى البيان بالأدلّة والقرائن، وإن كان أحدُها أقرب فهو الأرجح: قال الرازي: «أجمعوا على أنه متى تعذّر العمل بالحقيقة، وحصل للحقيقة مجازان أحدهما أقرب إلى الحقيقة والثاني أبعد، فإنه يجب حمل اللفظ على المجاز الأقرب»[2]، ولكن في الحالين نقطع بأن المعنى الظّاهر غير مراد قطعاً، والمراد قطعاً هو معنى مجازي، وإن كنا لا نعلمه بعينه على سبيل القطع إلا بورود نص قطعي يبينه[3]، ومن ذلك:

١- آيات الصفات التي تقدم ذكرها، نقطع بعدم إرادة المعنى الظّاهري منها؛ لتعارضه مع النص القطعي في قوله أ: لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ [الشورى:١١]، وقوله: وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ [الإخلاص:٤]، ولكنا لا ندعي القطع في دلالة واحد منها على معنى مجازي بعينه؛ لوقوع الاختلاف في إمكان تأويلها أصلاً.

٢- قوله ـ : ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ [الزمر:٦٢]، قطعي في دلالته على أن الخلق بمعنى إيجاد الأشياء من عدم هو لله ـ وحده، فلا يكون قوله ـ حكايةً عن إبراهيم في إنكاره على قومه: وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا [العنكبوت:١٧]، محمولاً على ظاهر الخلق؛ وهو الإيجاد من عدمٍ قطعاً، ويؤول بمعنى: تكذبون كذباً، فيكون تخلقون من الاختلاق، وهو الكذب، أو تقولون كذباً في ادعاء آلهة من دون الله، أو تصورون كذباً بنحت الآلهة من الأصنام[4].

فتكون آيةٌ من القرآن قد فسرت أختها تفسيراً قطعياً، حيث أبانت أن الظّاهر غير مراد حتماً، والمراد هو معنى مجازي[5]، ولكنه غير محدد لتعدد المعاني المجازية المحتملة.

الحالة الثّانية: إذا تعارض ظاهر آيتين أو أكثر، فنقطع حينئذ بصرف الظّاهرين أو أحدهما إلى معنى مجازي:

أ- فإمّا أن نقطع بالمعاني التي صرف الظّاهر إليها لتعيّنها: وذلك إذا تردد المجاز بين معنيين مثلاً، فبطل أحدهما فيتعين الآخر، كما يتبين من نصوصٍ كثيرة للمفسرين: كقول الرازي: «ومسمى اللقاء مشترك بين الوصول المكانيّ، وبين الوصول بالرؤية، وقد تعذّر الأول، فتعين الثّاني»[6].

---

(١) أضواء البيان: ١٢٥/٧. وانظر: تفسير القرآن بالقرآن: ص٥٣.

(٢) مفاتيح الغيب: ١٥٨/١، وانظر: اللباب: ٢٣٥/١، روح المعاني: ١١٣/٢٩.

(٣) انظر: المحصول: للرازي: ١٥٧/٣، الإحكام: للآمدي: ١٤/٣، معراج المنهاج: ٤٠٦/١، رفع الحاجب: ٣٨١/٣، البحر المحيط في الأصول: ٤٥٩/٣، ٤٦٠، التحبير شرح التحرير: ٢٧٥٨/٦، إرشاد الفحول: ٧٢٨/٢. وانظر تعدد وجوه المجاز: البحر المحيط في الأصول: ٢٣٢/٢، ٢٣٣. وانظر الترجيح بين وجوه المجاز: البحر المحيط في الأصول: ٢٤٨/٢.

(٤) انظر: تفسير الصنعاني: ٩٦/٢، تفسير ابن أبي حاتم: ٣٠٤٤/٩، تفسير السمعاني: ١٧٣/٤، مفردات الراغب: ص١٥٧، معالم التنزيل: ٢٣٦/٦، المحرر الوجيز: ٣١١/٤، زاد المسير: ٢٦٤/٦، الجامع لأحكام القرآن: ٣٣٥/١٣، لباب التأويل: ١٩٠/٥، البحر المحيط في التفسير: ١٤١/٧، الجواهر الحسان: ٢٩١/٤، اللباب: ٣٢٧/١٥، إرشاد العقل السليم: ٣٤/٧، فتح القدير: ١٩٧/٤.

(٥) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٥١/٢، الإتقان: ٨١/٣.

(٦) مفاتيح الغيب: ٦٠/٢٤، وانظر: ٢٢/٤، ١٥٨/٩، ٣٨/٢١، ٧٢/٣١، اللباب: ٥٠٦/١٤، روح المعاني: ٣٧/١٤، ٩٣/١٥، ٨٩/١٦.

ومن أمثلة ذلك: الآيات في خلق آدم: كقوله ـ عنه أنه خلقه: خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ [آل عمران:٥٩]، ومرةً: مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ [الحجر:٢٦]، ومرةً: مِّن طِينٍ لَّازِبٍ [الصافات:١١]، ومرةً: مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ [الرحمن:١٤]، والصلصال هو اليابس من الطين الذي يصوت إذا ضربه شيء، فإذا مسته النار فهو الفخار، والحمأ هو الذي تغير لونه فاسود، وتغيرت رائحته لمكثه في الماء[(١)]، فإنها تحمل على اختلاف الأطوار قطعاً؛ لتعين ذلك؛ فالأصل أنه من ترابٍ، فمزج التراب بالماء فصار طيناً لازباً يعلق بيد لامسه، ثم مكث دهراً حتى تغير لونه فصار حمأً، ثم يبس الطين فصار صلصالاً كالفخار[(٢)].

ويقال مثل ذلك في قول الله أ : وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنِّى قَدْ جِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِ [آل عمران: ٤٩]:

فقوله: أَنِّىٓ أَخْلُقُ ، فيه نسبة الخلق إلى نبي الله عيسى × ، وهو متردد بين معنيين: الإيجاد من عدمٍ، والتقدير بإيجاد شيءٍ من آخر، فلما قضت النصوص القطعية باستحالة الأول، تعين الثّاني قطعاً، قال الواحدي[(٣)]: «أي أقدر وأصور»[(٤)]. ولذلك قال الراغب[(٥)]: «وأما الذي يكون بالاستحالة فقد جعله الله تعالى لغيره في بعض الأحوال: كعيسى حيث قال: وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِى [المائدة:١١٠]، والخلق لا يستعمل في كافة الناس إلا على وجهين: أحدهما: في معنى التقدير... والثّاني: في الكذب»[(٦)].

ب- وإما أن لا نقطع بتعيين أحد تلك المعاني، ويتوقّف ذلك على دليلٍ خارجيٍّ يعينها، وإن كنا نقطع بوجوب صرف الظّاهر عن ظاهره وتفسيره بمعنى مجازيٍ غير متعينٍ إلا بدليلٍ[(٧)]، ومن ذلك:

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٨٤/٨، أضواء البيان: ١٧٢/٣.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٦٧/٨، اللباب: ٤٥١/١١، أضواء البيان: ١٧٣/٣، ١٧٤. وانظر: البرهان في علوم القرآن: ٥٤/٢، ٥٥، الإتقان: ٧٦/٦، ٧٧، التفسير والمفسرون: ٣٢/١، قواعد التفسير: ١٢٨/١.

(٣) هو أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد، الواحدي، محدثٌ، مفسر، نحوي، أديب، من رؤوس علماء العربية، أصله من ساوة بين الري وهمذان، ولد بنيسابور، وتوفي بها عام (٤٦٨هـ). انظر: سير أعلام النبلاء: ٣٣٩/١٨، ر١٦٠، مرآة الجنان: ٧٤/٣، طبقات الشافعية الكبرى: ٢٤٠/٥، ر٤٩٤، البلغة: ص١٤٥، ر٢٢٦، طبقات المفسرين: للسيوطي: ص٧٨، ر٧٠.

(٤) الوجيز: ٢١١/١، وانظر: تفسير السمعاني: ٣٢٠/١، الكشاف: ٥٦٠/١، المحرر الوجيز: ٤٣٨/١، زاد المسير: ٣٩١/١، مفاتيح الغيب: ٤٩/٨، الجامع لأحكام القرآن: ٩٣/٤، أنوار التنزيل: ٤٢/٢، مدارك التنزيل: ٢٤٠/١، لباب التأويل: ٣٤٩/١، البحر المحيط في التفسير: ٤٨٧/٢، اللباب: ٢٤١/٥، إرشاد العقل السليم: ٣٨/٢، روح البيان: ٣٠/٢، روح المعاني: ١٦٨/٣، التحرير والتنوير: ٢٥٠/٣.

(٥) أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، المعروف بالراغب الأصفهاني [أو الأصبهاني]، مفسر، أديب، لغوي، حكيم، من أذكياء 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: سير أعلام النبلاء: ١٢٠/١٨، ١٢١، ر٦٠، الوافي بالوفيات: ٢٩/١٣، ر٣٦٩٠، البلغة: ص٩١، ر١١١، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص٣٠٠، ر٣٨١، ص٤٤٠، ر٦٣١، الأعلام: ٢٥٥/٢، معجم المؤلفين: ٦٤٢/١، ر٤٨٤٧.

(٦) مفردات الراغب: ص١٥٧/١.

(٧) انظر: المحصول: للرازي: ١٥٧/٣، الإحكام: للآمدي: ١٤/٣، معراج المنهاج: ٤٠٦/١، رفع الحاجب: ٣٨١/٣، البحر المحيط في الأصول: =

١- قوله ـ في انقلاب عصا موسى: فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ [الأعراف:١٠٧]، والثعبان الحية الكبيرة، وفي موضعٍ آخر: تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنٌّ [النمل:١٠]، والجان الحية الصغيرة، فيحمل على حالين: فهي ثعبان في حال عظمها، وجان في حال خفة حركتها وسرعتها، بدليل لفظ:"تهتز"، و"كأنها"، فدلّ على أنها ليست حيةً صغيرةً وإنما اهتزازها يشبهها[١]، ويمكن حملها على أنها كانت صغيرةً أول الأمر، فتورمت حتى صارت ثعباناً عظيماً[٢].

٢- قوله ـ : ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمْ [النحل:٢٨]، وغيرها من الآيات التي تنسب التوفّي إلى الملائكة، مع قوله أ : قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ [السجدة:١١]، وقوله أ : ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا [الزمر:٤٢]، وغيرها من الآيات التي تنسب التوفي إلى الله أ ، فبين هذه الظّواهر تعارض، يدفع بأن نقول: الله المتوفي باعتبار خلقه للموت ووقوعه بمشيئته، كما قال ـ : قُلِ ٱللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ [الجاثية:٢٦]، وقال: ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ [الملك:٢]، وملك الموت متوف باعتبار أمره لأعوانه من الملائكة بمباشرة النزع، أو مباشرته له مع مساعدتهم، والملائكة متوفون باعتبار مباشرتهم لنزع الروح، ومعونتهم لملك الموت، أو أن الملائكة تنزعها، وملك الموت يتناولها منهم[٣]، والذي يتولى النزع ملائكة الموت؛ لقوله أ : فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَٰرَهُمْ [محمد:٢٧]، وقوله أ : وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ [الأنعام: ٩٣]، وقد يقال: "ملك الموت"، اسم جنس؛ أي ملائكة الموت، أو أنه مقيد بأنه الذي وكّلَ بكم، فكل واحد وكلَ به ملك، لكن يرده قوله ـ : حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا [الأنعام: ٦١]، فظاهره أنّ كلّ واحد يتوفاه جمع من الملائكة[٤].

وظاهر من هذا الجمع تعدد وجوه المعاني المجازية بين هذه الظّواهر.

الحالة الثّالثة: أن تدل آيةٌ هي نص في موضوعها على أن العموم المتبادر في آية أخرى غير مراد، وإنما المراد بعض أفراده، فيكون النص العام من العام الذي أريد به الخصوص، وهو مجاز بالاتفاق، ومن أمثلة ذلك:

١- قوله أ : مَا تَذَرُ مِن شَىْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَٱلرَّمِيمِ [الذاريات:٤٢]، ظاهر يؤول بكلّ شيءٍ يحكم عليه بالذهاب؛ لمعارضته لقوله ـ : تُدَمِّرُ كُلَّ شَىْءٍۭ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا۟ لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمْ [الأحقاف: ٢٥]، فإنه نص في أن

=

٤٥٩/٣، ٤٦٠، التحبير شرح التحرير: ٢٧٥٨/٦، إرشاد الفحول: ٧٢٨/٢.

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٥٥/٢، الإتقان: 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: البرهان في علوم القرآن: ٦٤/٢. وانظر: جامع البيان: ٢٩٠/٩، معالم التنزيل: ١٥٨/٣، الجامع لأحكام القرآن: ٧/٧، البحر المحيط في التفسير: ١٥٢/٤، اللباب: ١٩٧/٨، التحرير والتنوير: ٢٥٨/٣، أضواء البيان: ٦٥٦/٥-٥٥٨.

(٤) انظر: التحرير والتنوير: ٢٧٨/٧.

مساكنهم لم تدمر، ويؤول بها ذلك العام، ويكون من العام الذي أريد به الخصوص قطعاً[1].

٢- ومثله لفظ "الناس"، من قوله ـ : يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ [التحريم: ٦]، فإنه عام في الطائعين والعاصين، والمقصود بهم بعض الناس؛ بدليل قوله أ : إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنۡهَا مُبۡعَدُونَ [الأنبياء: ١٠١]، وغيرها من الآيات التي تدل على نجاة بعض الناس من النار؛ وهم المؤمنون الطائعون، ويكون الأول من العام الذي أريد به الخصوص قطعا[2].

ولا ريب أن المقصود بالتفسير القطعي هنا، القطعي النظري الذي يحتاج إلى نظرٍ واستدلال ويختص به أهل العلم بالتفسير، لا الضروري الذي لا يحتاج إلى النظر ويعلمه العامة.

المطلب الرّابع: القطعيّ من تخصيص خاصّ القرآن لعامّه.

إن التخصيص هو من جملة تفسير القرآن بالقرآن، قال محمد حسين الذهبي: «ومن تفسير القرآن بالقرآن حمل المطلق على المقيد، والعام على الخاص»[3]، وقال الزركشي في مسألة بناء العام على الخاص: «والمراد بالبناء تخصيصه وتفسيره له إذا وجد نصان أحدهما عام والآخر خاص، وهما متنافيان في النفي والإثبات»[4]، ولكن هل يكون تفسير العام بالخاص قطعياً؟

أوّلاً: معنى تخصيص العامّ:

التخصيص عند الحنفية يختلف عنه عند الجمهور، فعند عامة الحنفية هو: بيان أن العام أريد به بعض أفراده بدليلٍ مستقل عنه، مقارن له، فيشترط في المخصص عندهم أن يكون مستقلاً عن المخصص، فالاستثناء والصفة والشرط والغاية غير مستقل، فلا يكون تخصيصاً، وأن يكون مقارناً للعام المخصص، وأما الإخراج بغير المقارن فليس تخصيصاً، وإنما هو نسخ جزئي للعام في بعض أفراده[5].

وأما الجمهور فعرفوه بأنه: قصر العام على بعض أفراده[6]، فالتخصيص عندهم يكون بمستقل وغيره، وبمقارن وغيره، وذكروا أنّ المخصصات نوعان: متصلةٌ ومنفصلةٌ، فأما المتصلة: فالاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض من كل، وأما المنفصلة: فالنص من الكتاب والسنة، والإجماع، والعقل، والحس.

---

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٧٢/٢، وانظر: مدارك التنزيل: ٢١٥/٤. وانظر: الإبهاج: ١٧٩/٢، التحبير شرح التحرير: ٢٦٣٨/٦.

(٢) انظر: الرسالة: ص٦٢.

(٣) التفسير والمفسرون: ٣٢/١، وانظر: تفسير القرآن بالقرآن: ص٤٤.

(٤) البحر المحيط في الأصول: ٤٠٧/٣.

(٥) انظر: كشف الأسرار: ٣٠٦/١، التقرير والتحبير: ٣٠٤/١.

(٦) انظر: التوضيح: ٧٤/١، رفع الحاجب: ٢٢٧/١، التقرير والتحبير: ٣٠٥/١، التحبير شرح التحرير: ٢٥٠٩/٦، شرح الكوكب المنير: ٢٦٧/١.

ولا يعنينا في هذا المبحث المخصصات المتصلة، فإنها من البيان بالسياق كما اصطلحنا، وإنما يعنينا من المخصصات المنفصلة تخصيص القرآن بالقرآن، قال الزركشي: «ثم التخصيص يجيء تارةً في آخر الآية... وتارةً في أولها... وقد يأخذ التخصيص من آية أخرى»[(١)].

وإن كان الحنفية يسمون التخصيص بالمنفصل نسخاً جزئياً إلا أنهم يسمون النسخ بياناً، ففي التقرير والتحبير: «وأما بيان التبديل فهو النسخ»[(٢)]، وأما الجمهور فيسمونه رفعاً، قال المرداوي: «واختلف فيه: هل هو رفع، أو بيان انتهاء مدة الحكم؟ على قولين: ذهب أكثر العلماء إلى أنه رفع الحكم»[(٣)]، وعلى أي حالٍ فالحنفية يوافقون الجمهور في أن التخصيص بيانٌ، وإن كان المنسوخ مراداً قبل ورود الناسخ، والمخصص غير مراد أصلاً.

إذا تبين ذلك نقول: جماهير العلماء على جواز تخصيص عموم الكتاب بمثله خلافاً لبعض الظاهرية[(٤)]، ومن ذلك:

١- قوله أ : ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، قد خص عمومه باليائسات، والصغيرات، والحوامل في قوله ـ : ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ﴾ [الطلاق: ٤]، وخص أيضا عمومه الدال على المدخول بها وغيرها بقوله ـ في غير المدخول بهن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩].

٢- قوله ـ : ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]. قد خص عمومه بقوله أ : ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤][(٥)].

إلى غير ذلك من الأمثلة مما تركته خشية الإطالة[(٦)].

ولكن السؤال: هل يحمل العام على الخاص مطلقاً، فيجعل الخاص مفسراً للعام؟

---

(١) البرهان في علوم القرآن: ٢٢١/٢.

(٢) التقرير والتحبير: ٥٣/٣، وقد عده بياناً فخر الإسلام وشمس الأئمة وموافقوهما، ولم يعده القاضي أبو زيد، انظر: المغني في الأصول: ص٢٥٠، كشف الأسرار: ١٥٤/٣، التنقيح: ٦٧/٢، التوضيح: ٦٧/٢، فتح الغفار: ١٤٣/٢.

(٣) التحبير شرح التحرير: ٢٩٧٤/٦، وانظر: البحر المحيط في الأصول: ٦٥/٤، واختاره، وعزاه إلى الصيرفي، والباقلاني، والشيخ أبي إسحاق، والغزالي، والآمدي، وابن الحاجب، وابن الأبياري.

(٤) انظر: المحصول: للرازي: ٧٧/٣، العقد المنظوم: ٢٩٧/٢، رفع الحاجب: ٢٠٤/٣، ولم يحك ابن الحاجب خلافاً، لكن قال السبكي: «يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب خلافاً لشذوذ... ولم يصرح فيها بذكر المخالف، وقد ذكرنا أنهم شذوذٌ»، البحر المحيط في الأصول: ٣٦١/٣.

(٥) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٢٣/٢، الإتقان: ٤٥/٣، علوم القرآن: للقطان: ص٢١٩. وانظر: المحصول: للرازي: ٧٧/٣، العقد المنظوم: ٢٩٧/٢، ٢٩٨، رفع الحاجب: ٣٠٥/٣، البحر المحيط في الأصول: ٣٦١/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٦٥١/٦.

(٦) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٢١/٢-٢٢٣، الإتقان: ٤٥/٣، التفسير والمفسرون: ٣٢/١، قواعد التفسير: ١١٨/١، تفسير القرآن بالقرآن: ص٤٤.

ثانياً: شروط حمل العامّ على الخاصّ:

نعني بحمل العام على الخاص، أن يقصر العام على بعض أفراده بدليل الخاص، فيعمل بالخاص في الأفراد التي ورد فيها، ويبقى حكم العام فيما وراءها من أفراده، غير أن لذلك شروطاً:

الأوّل: أن يتنافى حكم العام مع الخاص بحيث لا يمكن الجمع بينهما إلا بالقول بحمل العام على الخاص، فأما إذا لم يتنافيا فيبقى العام على عمومه في أفراده، ويعمل بالخاص في موضعه[١]، قال: الزركشي: «القول في بناء العام على الخاص: والمراد بالبناء تخصيصه وتفسيره له، إذا وجد نصان أحدهما عام والآخر خاص، وهما متنافيان في النفي والإثبات»[٢].

الثّاني: أن يكون بين العام والخاص عموم وخصوص مطلق:

فإذا كان كل من النصين عاماً وخاصاً من وجه، وتنافيا في المدلول، فلا يحمل عام على خاص؛ لأن جعل الأول عاماً، والثّاني خاصاً ليس بأولى من جعل الأول خاصاً، والثّاني عاماً، فيتوقف حتى يرد الدليل المرجح، قال الأمير الصنعاني[٣]: «ثمّ إنه لا يخفى أن بناء العام على الخاص، إنما هو إذا كان بينهما عموم وخصوص مطلق، فأما إذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه، فلا يتأتى فيه ما سبق من خلاف؛ إذ ليس تخصيص أحدهما بعموم الآخر بأولى من العكس»[٤].

الثّالث: يشترط الحنفية أن يكون المخصص مقارناً مستقلّاً، بخلاف الجمهور، ولا مشاحة فإن إخراج بعض أفراد العام بغير المقارن يعد نسخاً جزئياً عند الحنفية، وهم يعدون النسخ بياناً.

الرّابع: تأخر الخاص عن العام:

جمهور العلماء على أن العام يحمل على الخاص مطلقا سواءٌ كان الخاص مقترناً بالعام، أو متأخراً عنه أو متقدماً عليه[٥]، قال السمعاني: «وأما إذا كان أحدهما خاصاً والآخر عاماً... يجب في هذا وأمثاله أن يقضى بالخاص على العام، ولا فرق عندنا بين أن يتأخر العام ويتقدم الخاص، ويتأخر الخاص ويتقدم العام، أو يرد ولا نعرف التاريخ بينهما»[٦]، وقال ابن النجار: «تقديم الخاص على العام مطلقاً سواءٌ كانا مقترنين، أو غير مقترنين»[٧].

---

(١) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٤١٢/٣.

(٢) السابق: ٤٠٧/٣.

(٣) هو أبو إبراهيم محمد بن إسماعيل بن صلاح، عز الدين الحسني، المعروف بالأمير الصنعاني، أصله من كحلان، ولد عام (١٠٩٩هـ)، ونشأ في صنعاء، محدثٌ، أصولي، فقيه مجتهد، متكلم، شاعر، توفي بصنعاء عام (١١٨٢هـ). انظر: البدر الطالع: ١٣٣/٢، هدية العارفين: ٣٣٨/٢، فهرس الفهارس: ٥١٣/١، ر٢٩٢، الأعلام: ٣٨/٦، معجم المؤلفين: ١٣٢/٣، ر١٢١٨٣.

(٤) إجابة السائل: ص٣٤٢، وانظر: قواطع الأدلّة: ٢٠٣/١، شرح الكوكب المنير: ٣٨٤/٣.

(٥) انظر: الإبهاج: ١٧٩/٢، رفع الحاجب: ٢٠٤/٣، البحر المحيط في الأصول: ٤٠٩/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٦٤٣/٦.

(٦) قواطع الأدلّة: ١٩٨/١.

(٧) شرح الكوكب المنير: ٣٨٢/٣.

وذهب الحنفية إلى أن ذلك مقيد بما إذا كان الخاص متأخراً عن العام، مع الاستقلال والمقارنة، وأما إذا كان العام متأخراً عن الخاص، فإنه يكون ناسخاً للخاص، وإن لم يعلم التاريخ فيتوقف حتى يعرف، ففي التنقيح: «فإن تعارض الخاص والعام، فإن لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة... وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه، وإن كان العام متأخراً ينسخ الخاص عندنا، وإن كان الخاص متأخراً، فإن كان موصولا يخصه، فإن كان متراخياً ينسخه في ذلك القدر عندنا، حتى لا يكون العام عاماً مخصصاً»[(١)].

وتفاصيل ذلك وأدلته تعرف في مسألة بناء العام على الخاص[(٢)]، وهذه المسألة مبينة على مسألة قطعية دلالة العام على أفراده: فالحنفية ذهبوا إلى أنه نص في كل فرد من أفراده، بخلاف الجمهور فإنه ظني الدلالة على كل فرد بخصوصه، وعليه، فالحنفية يقولون بأن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم؛ لتعارض القطعيين في موضع الخاص، فيقال بالنسخ[(٣)].

وبناء عليه، فمثل قوله ـ : وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ [الطلاق: ٤]، ناسخ لقوله ـ : وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا [البقرة: ٢٣٤]، عند الحنفية[(٤)]، وعند الجمهور مخصص.

وبناء على هذا: فعند الجمهور: إذا ورد عام وخاص بينهما عموم وخصوص مطلق، وتنافيا، فإن العام يحمل على الخاص ويفسر به قطعاً مطلقاً.

ولكن ما الحكم فيما لو وافق العام الخاص ولم ينافه في المدلول؟

ثالثاً: ذكر بعض أفراد العام يدلّ على دخولها فيه قطعاً:

إذا ورد لفظٌ عام وذكر بعض أفراده في نص خاص، وكان يوافقه في الموضوع والحكم ولا ينافيه، فقد ذهب جماهير العلماء إلى أنه لا يخصص العام؛ لأنه لا تعارض بينهما، قال المرداوي: «قوله: "وإذا وافق خاص عاماً لم يخصصه عند الأربعة وغيرهم، وخالف أبو ثور"[(٥)]؛ ومعناه: أن يأتي معنا لفظٌ عام، ويأتي لفظٌ خاص هو بعض

---

(١) التنقيح: ٦٧/١، وانظر: التوضيح: ٧٣/١، ٧٤، الإبهاج: ١٧٩/٢، رفع الحاجب: ٢٠٤/٣، التلويح: ٧٣/١، البحر المحيط في الأصول: ٤٠٩/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٦٤٣/٦، شرح الكوكب المنير: ٣٨٢/٣.

(٢) انظر: المعتمد: ٢٧٦/١-٢٨١، التبصرة في أصول الفقه: لأبي إسحاق الشيرازي: ص١٥٧، قواطع الأدلّة: ١٩٨/١-٢٠٢، المحصول: للرازي: ١٠٤/٣-١١٩، الإبهاج: ١٧٩/٢، رفع الحاجب: ٢٠٤/٣-٢٠٧، البحر المحيط في الأصول: ٤٠٧/٣-٤١١، التحبير شرح التحرير: ٢٦٤٣/٦-٢٦٥٢، شرح الكوكب المنير: ٣٨٢/٣-٣٨٥، إرشاد الفحول: ٥٩٢/١-٥٩٤.

(٣) انظر: التنقيح: ٦٧/١، التوضيح: ٧٣/١، التلويح: ٧٣/١، البحر المحيط في الأصول: ٤١٢/٣.

(٤) انظر: التوضيح: ٦٧/١، ٦٨، التلويح: ٧٣/١.

(٥) هو أبو ثور إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان، الكلبي البغدادي، وقيل: كنيته أبو عبد الله، وأما أبو ثور فلقبه، كان من أصحاب محمد بن الحسن الشيباني، ثم صحب الشافعي، لكنه مجتهد له مذهب مستقل كما قال الرافعي، كان راويةً للحديث ثقةً، توفي ببغداد عام (٢٤٠هـ). انظر: تاريخ بغداد: ٥٧٦/٦، ر٣٠٥٣، طبقات الفقهاء: ص١٠١، تهذيب الكمال: ٨٠/٢، ر١٦٩، طبقات الشافعية الكبرى: ٧٤/٢، ر، تهذيب التهذيب: لابن حجر العسقلاني: ٦٤/١.

ذلك العام وداخلٌ فيه... فلا يخصص الخاص العام لموافقته له، خلافا لأبي ثور»[1]، وإنما هذا يجري على عادة العرب بذكر بعض أفراد العام، للاهتمام بها والعناية بشأنها[2]. وحينئذ تكون فائدة ذكر أفراد العام بيان قطعية دخولها فيه، بناء على أن دلالة العام على كل فرد من أفراده بخصوصه ظنيةٌ، قال الشنقيطي: «ذكرنا في ترجمة هذا الكتاب المبارك: أن من أنواع البيان التي تضمنها أن يذكر لفظٌ عام، ثم يصرح في بعض المواضع بدخول بعض أفراد ذلك العام فيه، فيكون ذلك الفرد قطعي الدخول لا يمكن إخراجه بمخصص»[3]، ومن أمثلة ذلك:

١- قوله ـ : ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ [الحج: ٣٢]، فإنه عام في شعائر الله، ولكن قوله ـ : وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ [الحج: ٣٦]، نص على أن البدن من جملة تلك الشعائر، فتكون داخلةً قطعاً في عموم الآية السابقة[4].

٢- قوله ـ : إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا [الكهف:٧]، فإنه عام في أن كل ما على الأرض زينةٌ، وقد دلت نصوص أخرى على دخول بعض تلك الأفراد في هذا العام: كقوله ـ : ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا [الكهف:٤٦]، وقوله: وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً [النحل: ٨][5].

فنستخلص الضابط الآتي: ذكر بعض أفراد العام لا يخصصه بها، بل يدل على دخول تلك الأفراد في العام دخولا قطعياً أولياً.

ولا ريب أن المقصود بالتفسير القطعي هنا النظري الذي يحتاج إلى نظر واستدلال، ويختص به أهل العلم بالتفسير، لا الضروري.

المطلب الخامس: القطعيّ من تقييد مقيَّد القرآن لمطلقه.

إن تقييد المطلق من آي القرآن بالمقيد منه هو من جملة بيان القرآن بالقرآن، قال محمد حسين الذهبي: «ومن تفسير القرآن بالقرآن حملُ المطلق على المقيد، والعام على الخاص»[6].

---

(١) التحبير شرح التحرير: ٢٧٠١/٦، ٢٧٠٢، وانظر: المعتمد: ٣١١/١، المحصول: للرازي: ١٢٧/٣، العقد المنظوم: ٣٦٩/٢-٣٧٣، البحر المحيط في الأصول: ٢٢٤/٣، إرشاد الفحول: ٥٩٢/١، شرح الكوكب المنير: ٣٨٦/٣، حاشية العطار على جمع الجوامع: ٦٩/٢. وانظر عزو القول بالتخصيص إلى أبي ثور: المحصول: للرازي: ١٢٧/٣، العقد المنظوم: ٣٦٩/٢، إرشاد الفحول: ٥٩٣/١، ونوه بأن من نسبه إليه قد خرجه بناء على قول أبي ثور بمفهوم اللقب.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير: ٣٨٦/٣.

(٣) أضواء البيان: ٧٥٤/٥، ذكر ذلك في المقدمة دون نص على قطعية دخول صورة الخاص في العام، انظر: ٣٥/١.

(٤) انظر: أضواء البيان: ٧٥٤/٥، قواعد التفسير: ١٢٧/١، ١٢٨.

(٥) انظر: أضواء البيان: ٢٢/٤.

(٦) التفسير والمفسرون: ٣٢/١، وانظر: قواعد التفسير: ١١٧/١، تفسير القرآن بالقرآن: ص٤٧.

وسواءٌ عددنا حمل المطلق على المقيد بياناً كما هو مذهب الجمهور، أو نسخا كما هو مذهب الحنفية[1]، فإنه يكون من تفسير القرآن بالقرآن؛ لأن الحنفية يعدون النسخ بيان تبديلٍ.

أوّلاً: تعريف المطلق والمقيد:

عرف المطلق بعدة تعريفات:

١- «ما تناول واحداً غير معينٍ باعتبار حقيقة شاملة لجنسه»[2].

٢- «ما دلّ على فرد ما منتشرٍ»[3].

٣- «ما دلّ على شائعٍ في جنسه»[4].

٤- «ما دلّ على الماهية بلا قيد من حيث هي هي»[5]؛ أي من غير تقييدها بقيد.

٥- «اللفظ الخاص الذي لم يقيد بقيد لفظي يقلّل من شيوعه»[6].

وهذه التعريفات كلّها متقاربةٌ؛ فإنها تدور على انتفاء القيود التي تحد من دلالة لفظ ما: نحو "رقبة"من قوله ـ في كفارة اليمين: أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ [المائدة:٨٩]، وقوله أ في كفارة الظهار: فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ [المجادلة:٣]، فإنها مطلقةٌ عن الإيمان وعدمه في الموضعين.

وأما المقيد، فيقع في مقابلة المطلق، وعرف بتعريفات، منها:

١- «ما تناول معيناً أو موصوفاً بوصف زائد على حقيقة جنسه»[7].

٢- «ما أخرج من شياعٍ بوجه»[8].

٣- «ما دلّ على الماهية بقيد من قيودها»[1].

---

(١) انظر: شرح المنتهى الأصولي: ٩٩/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٧٢٣/٦، ٢٧٢٤، شرح الكوكب المنير: ٣٩٨/٣، ٣٩٩، فواتح الرحموت: ٣٨٢/١.

(٢) التحبير شرح التحرير: ٢٧١١/٦، وانظر: البحر المحيط في الأصول: ٤١٣/٣، ورأى أنه فاسد، شرح الكوكب المنير: ٣٩٢/٣. وانظر: فصول في أصول التفسير: ص٢٤، قواعد التفسير: ٦١٩/٢.

(٣) فواتح الرحموت: ٣٧٩/١.

(٤) رفع الحاجب: ٣٦٦/٣، وهو تعريف ابن الحاجب، وانظر: الإحكام: للآمدي: ٥/٣، شرح المنتهى الأصولي: ٩٦/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٧١٢/٦، إرشاد الفحول: ٧٠٩/٢.

(٥) البحر المحيط في الأصول: ٤١٣/٣، وانظر: إرشاد الفحول: ٧٠٩/٢. وانظر: الإتقان: ٨٢/٣، التحبير في علم التفسير: ص٣٢٣، علوم القرآن: للقطان: ص٢٣٨.

(٦) أصول التفسير وقواعده: ص٤٠٥.

(٧) التحبير شرح التحرير: ٢٧١٤/٦، وانظر: شرح الكوكب المنير: ٣٩٣/٣. وانظر: قواعد التفسير: ٦٢٠/٢.

(٨) رفع الحاجب: ٣٦٦/٣-٣٦٨، وهو تعريف ابن الحاجب، وانظر: شرح المنتهى الأصولي: ٩٦/٣.

٤- «اللفظ الخاص الذي قيد بقيد لفظي قلّل من شيوعه»[٢].

٥- «ما دلّ لا على شائعٍ في جنسه»[٣].

٦- «ما علق على اسمٍ بنعت أو صفة أو غير ذلك مما يخصه على بعض الجملة المرسلة»[٤].

وهذه التعريفات كلّها تدور على تقييد اللفظ بقيود تحد من شيوع دلالته، ومثاله: تقييد الرقبة بالإيمان من قوله ـ في كفارة القتل الخطأ: فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ [النساء:٩٢]، وتقييد الشهرين بالتتابع من قوله أ في كفارة القتل الخطأ: فَصِيَامُ شَهۡرَيۡنِ مُتَتَابِعَيۡنِ [النساء:٩٢]، وقوله في كفارة الظهار: فَصِيَامُ شَهۡرَيۡنِ مُتَتَابِعَيۡنِ [المجادلة:٤].

وقد يكون القيد في المقيد وصفاً أو شرطاً أو استثناءً أو غير ذلك من الملحقات المقيدة[٥]، كما قد يكون المطلق اسماً أو فعلاً أو تركيباً.

ثانياً: حالات حمل المطلق على المقيد:

الحالة الأولى: أن يختلف المطلق والمقيد في الحكم، وفي السبب "الحادثة":

كتقييد الصيام في كفارة القتل بالتتابع: فَصِيَامُ شَهۡرَيۡنِ مُتَتَابِعَيۡنِ [النساء:٩٢]، مع إطلاق الإطعام في كفارة الظهار من قوله ـ : فَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ فَإِطۡعَامُ سِتِّينَ مِسۡكِينٗا [المجادلة:٤]، فالحكم مختلف وهو الإطعام والصيام، والسبب مختلف وهو القتل والظهار[٦].

وكذلك الأيدي قيدت بأنها إلى المرافق في الوضوء من قوله ـ : فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ [المائدة:٦]، ولكنها جاءت مطلقةً في مثل قوله ـ : وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا [المائدة:٣٨][٧]، وواضح أن الحكم مختلف، والسبب كذلك[٨].

فلا يحمل المطلق على المقيد باتفاق العلماء، قال المرداوي: «الحالة الأولى: أن يختلف حكمها، فلا حمل اتفاقاً

---

(١) إرشاد الفحول: ٧١٠/٢. وانظر: علوم القرآن: للقطان: ص٢٣٨، وقال: «ما دل على الحقيقة بقيد».

(٢) أصول التفسير وقواعده: ص٤٠٦.

(٣) إرشاد الفحول: ٧١٠/٢.

(٤) الواضح: ٢٥٦/١، ٢٥٧.

(٥) انظر: علوم القرآن: للقطان: ص٢٣٨، قواعد التفسير: ٦٢٠/٢.

(٦) انظر: قواطع الأدلّة: ٢٢٨/١، شرح الكوكب المنير: ٣٩٦/٣.

(٧) انظر: علوم القرآن: للقطان: ص٢٤١.

(٨) انظر هذه الحالة وأمثلتها في: العقد المنظوم: ٤٠٠/٢، التنقيح: ١١٥/١، التوضيح: ١١٤/١، رفع الحاجب: ٣٦٨/٣، ٣٦٩، التلويح: ١١٦/١، البحر المحيط في الأصول: ٤١٦/٣، شرح الكوكب المنير: ٣٩٤/٣، ٣٩٥، إرشاد الفحول: ٧١٤/٢. وانظر: علوم القرآن: للقطان: ص٢٤١.

مطلقاً؛ أي سواءٌ اتفق السبب أو اختلف»[1].

الحالة الثّانية: أن يتفق المطلق والمقيد في الحكم والسبب "الحادثة":

فإذا كانا مثبتين، أو كان أحدهما أمراً والآخر نهياً، فيحمل المطلق على المقيد بالاتفاق؛ لضرورة دفع التناقض المتوهم بين المطلق والمقيد[2]، ومن أمثلته:

١- "الدم"من قوله ـ : حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ [المائدة:٣]، فإنه مطلق يشمل المسفوح وغيره، وقد قيد بالمسفوح في قوله ـ : قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ [الأنعام:١٤٥]، فيفسر المطلق بالمقيد قطعاً؛ لاتحادهما في الحكم وهو الحرمة، والسبب وهو كونه دماً[3]. قال ابن كثير في آية المائدة: « "والدم": يعني به المسفوح؛ لقوله: أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا [الأنعام:١٤٥]»[4].

٢- إطلاق ما به المسح في التيمم في قوله ـ : فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ [النساء:٤٣]، فإنه جاء مقيداً في قوله ـ : فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ [المائدة:٦]، فيحمل المطلق على المقيد؛ لاتحادهما في الحكم وهو المسح، والسبب وهو التيمم[5]، وعليه، فيكون تفسير المطلق بالمقيد في هذه الحالة قطعياً[6].

فإن كانا منفيين، فقد حكى الآمدي الاتفاق على حمل المطلق على المقيد، فقال: «وأما إن كان دالا على نفيهما أو نهى

---

(١) التحبير شرح التحرير: ٢٧١٩/٦، وانظر: المحصول في أصول الفقه: لابن العربي: ص١٠٨، المحصول: للرازي: ١٤١/٣، التنقيح: ١١٥/١، التوضيح: ١١٤/١، شرح المنتهى الأصولي: ٩٩/٣، رفع الحاجب: ٣٦٨/٣، البحر المحيط في الأصول: ٤١٦/٣، ونقل حكاية الاتفاق عن الباقلاني، والجويني، وإلكيا، وابن برهان، والآمدي، وغيرهم، انظر: ٤١٧/٣، فواتح الرحموت: ٣٨٠/١، إرشاد الفحول: ٧١١/٢. وانظر: أضواء البيان: ٦٠٣/٦، وقال: «ولا حمل في هذه إجماعا، وهو واضح».

(٢) انظر هذه الحالة في: المستصفى: ٣٩٨/٣، الإحكام: للآمدي: ٧/٣، البحر المحيط في الأصول: ٤١٧/٣، وحكى نقل الاتفاق عن الباقلاني، والقاضي عبد الوهاب، وابن فورك، وإلكيا الطبري، التحبير شرح التحرير: ٢٧٢١/٦، وعزا حكاية الاتفاق إلى من ذكر الزركشي، شرح الكوكب المنير: ٣٩٦/٣، ٣٩٧، إرشاد الفحول: ٧١١/٢.

(٣) انظر: البرهان في علوم القرآن: ١٦/٢، لكن عده من تخصيص العام في موضع آخر: ٢٢٢/٢، لكنه من تقييد المطلق كما هو ظاهر، أصول التفسير وقواعده: ص٤٠٧، تفسير القرآن بالقرآن: ص٤٨. وانظر: البحر المحيط في الأصول: ٤١٧/٣.

(٤) تفسير ابن كثير: ٢٢/٥، وانظر: جامع البيان: ٥٤/٨، السراج المنير: ٤٠٨/١، حاشية القونوي: ٣٨٩/٧، أضواء البيان: ١٠٨/١، ٦٠١/٦، ٦٠٢. وانظر: الإتقان: ٨٣/٣.

(٥) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٤١٧/٣.

(٦) انظر هذه الحالة وأمثلتها في: المحصول: للرازي: ١٤٢/٣، العقد المنظوم: ٤٠٠/٢، التنقيح: ١١٥/١، ١١٦، التوضيح: ١١٥/١، شرح المنتهى الأصولي: ٩٩/٣، ١٠٠، رفع الحاجب: ٣٦٩/٣، ٣٧٠، التلويح: ١١٦/١، البحر المحيط في الأصول: ٤١٧/٣-٤١٩، التحبير شرح التحرير: ٢٧٢٠/٦-٢٧٢٨، شرح الكوكب المنير: ٣٩٦/٣-٤٠١، فواتح الرحموت: ٣٨٢/١، إرشاد الفحول: ٧١١/٢. وانظر: التحبير في علم التفسير: ص٣٢٣، علوم القرآن: للقطان: ص٢٣٨، ٢٣٩. وانظر: أضواء البيان: ٦٠١/٦، ٦٠٢.

عنهما... فهذا أيضاً مما لا خلاف في العمل بمدلولهما والجمع بينهما في النفي؛ إذ لا تعذّر فيه»[1]، لكن الحق أن في حمل المطلق على المقيد خلافاً[2]، وعلى أي حالٍ، فلا يكون تفسير المطلق بالمقيد قطعياً في حالة نفيهما.

ويمكن أن يمثل له بقوله ـ : ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعۡدَ إِيمَٰنِهِمۡ ثُمَّ ٱزۡدَادُواْ كُفۡرٗا لَّن تُقۡبَلَ تَوۡبَتُهُمۡ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلضَّآلُّونَ﴾ [آل عمران:٩٠]، أطلق عدم قبول توبة الكافر، لكنها قيدت بحالتي النزع، والموت على الكفر في قوله ـ : ﴿وَلَيۡسَتِ ٱلتَّوۡبَةُ لِلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلۡمَوۡتُ قَالَ إِنِّي تُبۡتُ ٱلۡـَٰٔنَ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمۡ كُفَّارٌ﴾ [النساء:١٨]، فإنهما منفيان[3].

الحالة الثّالثة: أن يختلف المطلق والمقيد في السبب، ويتفقا في الحكم:

وهنا وقع الخلاف بين الجمهور والحنفية، فالجمهور يحملون المطلق على المقيد، بخلاف الحنفية[4]، وبناء عليه، فلا يفسر المطلق بالمقيد تفسيراً قطعياً في هذه الحالة؛ لخلاف الحنفية في ذلك.

ومن أمثلة ذلك: "الرقبة" في كفارة الظهار من قوله ـ : ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة:٣]، وفي كفارة اليمين من قوله ـ : ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَٰنَۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ [المائدة:٨٩]، فإنها مطلقة عن الإيمان وعدمه، لكنها مقيدة بالإيمان في كفارة القتل الخطأ من قوله ـ : ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـٔٗا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾ [النساء:٩٢]، فقد اتفقا في الحكم وهو وجوب الإعتاق، واختلفا في السبب: ففي المطلق هو الظهار واليمين، وفي المقيد هو القتل[5].

قال الشربيني[6]: « ﴿أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ [المائدة:٨٩]؛ أي مؤمنة، كما في كفارتي القتل والظهار حملاً للمطلق على

---

(١) الإحكام: للآمدي: ٨/٣، وانظر: شرح المنتهى الأصولي: ١٠٠/٣، فواتح الرحموت: ٣٨١/١.

(٢) انظر: رفع الحاجب: ٣٧١/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٧٢٥/٦-٢٧٢٧، شرح الكوكب المنير: ٣٩٩/٣، ٤٠٠.

(٣) انظر: أضواء البيان: ٣٤٣/١. وانظر: فصول في أصول التفسير: ص٢٤، قواعد التفسير: ١١٧/١.

(٤) انظر هذه الحالة وأمثلتها في: قواطع الأدلّة: ٢٢٩/١، ٢٣٠، المحصول: للرازي: ١٤٤/٣-١٤٧، الإحكام: للآمدي: ٨/٣-١٠، العقد المنظوم: ٤٠٠/٢، التنقيح: ١١٥/١، التوضيح: ١١٤/١، شرح المنتهى الأصولي: ١٠٠/٣، ١٠١، رفع الحاجب: ٣٧٢/٣، التلويح: ١١٧/١، البحر المحيط في الأصول: ٤١٩/٣-٤٢٥، شرح الكوكب المنير: ٤٠١/٣-٤٠٣، فواتح الرحموت: ٣٨٧/١، ٣٨٨، إرشاد الفحول: ٧١٢/٢-٧١٤. وانظر: التحبير في علم التفسير: ص٣٢٣، التفسير والمفسرون: ٣٢/١، علوم القرآن: للقطان: ص٢٣٩، ٢٤٠. وانظر: اللباب: ٥٠٠/٧، أضواء البيان: ٦٠٢/٦، ٦٠٣.

(٥) انظر: المحصول: لابن العربي: ص١٠٨، الإحكام: للآمدي: ٨/٣، العقد المنظوم: ٤٠٠/٢، التنقيح: ١١٥/١، التوضيح: ١١٤/١، شرح الكوكب المنير: ٤٠١/٣، ٤٠٢. وانظر: البرهان في علوم القرآن: ١٥/٢، الإتقان: ٨٢/٣، التحبير في علم التفسير: ص٣٢٣، التفسير والمفسرون: ٣٢/١، أصول التفسير وقواعده: ص٤٠٧، علوم القرآن: للقطان: ص٢٣٩، ٢٤٠، قواعد التفسير: ١١٧/١، ١١٨.

(٦) هو محمد بن أحمد، شمس الدين الشربيني المصري القاهري، فقيه شافعي، مفسر، متكلم، نحوي، لغوي، توفي بالقاهرة عام (٩٧٧هـ). انظر: الكواكب السائرة: ٧٢/٣، ر١٢٩٨، كشف الظنون: ١٨٧١/٢، شذرات الذهب: ٥٦١/١٠، هدية العارفين: ٢٥٠/٢، الأعلام: ٦/٦.

المقيد، وجوز أبو حنيفة عتق الكافرة في كلّ كفارة إلا القتل»[1]. وغير ذلك من الأمثلة[2].

الحالة الرّابعة: أن يختلف المطلق والمقيد في الحكم، ويتفقا في السبب:

وهذه عكس الحالة السابقة، كما في آية الوضوء فإنها قيدت غسل اليدين بالمرافق: يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ [المائدة:٦]، ولكنه أطلق مسحهما في التيمم، فقال ـ : فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُ [المائدة:٦]، فالسبب واحد: رفع الحدث، والحكم مختلف: ففي المطلق التيمم، وفي المقيد الوضوء[3].

ومثله التكفير بالصوم في الظهار، والتكفير بالإطعام فيه، سببهما الظهار، لكنهما حكمان مختلفان، والصوم مقيد بالتتابع، والإطعام مطلق عنه، قال ـ : فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ شَهۡرَيۡنِ مُتَتَابِعَيۡنِ مِن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۖ فَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ فَإِطۡعَامُ سِتِّينَ مِسۡكِينٗا [المجادلة:٤][4].

وظاهر إطلاق العلماء الاتفاق على عدم حمل المطلق على المقيد[5]، قال الشوكاني: «أن يختلفا في الحكم... فلا خلاف في أنه لا يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه، سواءٌ كانا مثبتين أو منفيين أو مختلفين، اتحد سببهما أو اختلف، وقد حكى الإجماع جماعة من المحققين»[6].

وممن حكاه صاحب التحرير، قال شارحه المرداوي: «الحالة الأولى: أن يختلف حكمها، فلا حمل اتفاقا مطلقاً؛ أي سواءٌ اتفق السبب أو اختلف»[7]، لكن ابن العربي[8] في "المحصول"[9]، والغزالي في "المستصفى"[10] جعلاه موضع

---

(١) السراج المنير: ٤٥٦/١، وانظر: المحرر الوجيز: ٢٣١/٢، زاد المسير: ٤١٥/٢، الجامع لأحكام القرآن: ٢٨٠/٦، ٢٨١، التسهيل: ٢٤٨/١، بحر العلوم: ٤٣٧/١، اللباب: ٥٠٠/٧، إرشاد العقل السليم: ٧٥/٣، أضواء البيان: ١٥١/٢، ٦٠٠/٦، ٦٠١.

(٢) كتقييد الشهادة بالعدالة في الوصية وإطلاقها في الدين، انظر: البرهان في علوم القرآن: ١٥/٢. وانظر: اللباب: ٥٠٠/٧. وانظر: شرح الكوكب المنير: ٤٠٢/٣. وكتقييد الدين الذي يقسم الإرث بعده بعدم المضارة في الكلالة، وإطلاقه عن ذلك في بقية آيات المواريث، انظر: البرهان في علوم القرآن: ١٥/٢، الإتقان: ٨٢/٣. وانظر: قواطع الأدلّة: ٢٣٠/١.

(٣) انظر: الإتقان: ٨٣/٣.

(٤) انظر: أضواء البيان: ٦٠٣/٦.

(٥) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٤١٩/٣.

(٦) إرشاد الفحول: ٧١٤/٢، وانظر: شرح المنتهى الأصولي: ٩٩/٣.

(٧) التحبير شرح التحرير: ٢٧١٩/٦، وانظر: المحصول: للرازي: ١٤١/٣، رفع الحاجب: ٣٦٨/٣، مسلم الثّبوت وشرحه: ٣٨٠/١.

(٨) هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الإشبيلي، المعروف بابن العربي، مفسر، محدثٌ، أصولي، فقيه مالكي، أديب، مؤرخ، ولد بإشبيلية عام (٤٦٨هـ)، وتوفي عام (٤٥٣هـ)، ودفن بفاس. انظر: سير أعلام النبلاء: ١٩٧/٢٠، ر١٢٨، الوافي بالوفيات: ٢٦٥/٣، ر١٣٩٠، الديباج المذهب: ٢٥٢/٢، ر٧٤، طبقات المفسرين: للسيوطي: ص١٠٥، ر١٠٣، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص١٨٠، ر٢١٨.

(٩) المحصول: لابن العربي: ص١٠٨.

(١٠) المستصفى: ٣٩٨/٣، وانظر: البحر المحيط في الأصول: ٤١٩/٣، مسلم الثّبوت وشرحه: ٣٨٠/١. وانظر: التفسير والمفسرون: الذهبي: ٣٢/١، علوم القرآن: للقطان: ص٢٣٩.

خلاف، وعلى أي حالٍ فلا يفسر المطلق بالمقيد هنا تفسيراً قطعياً؛ إما لحكاية الإجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في هذه الحالة، وإما للخلاف في ذلك على رأي من حكاه[1].

وحيث قلنا بحمل المطلق على المقيد، فيشترط لذلك أن يكون للمطلق مقيد واحد يحمل عليه، فإن تنازعه قيدان متنافيان فلا يحمل على واحد منهما؛ لأن حمله على أحدهما ليس بأولى من حمله على الآخر، قال الزركشي: «والضابط أن الله ـ إذا حكم في شيءٍ بصفة أو شرط، ثم ورد حكم آخر مطلقاً، نظر: فإن لم يكن له أصلٌ يرد إليه إلا ذلك الحكم المقيد وجب تقييده به، وإن كان له أصلٌ غيره لم يكن رده إلى أحدهما بأولى من الآخر»[2].

وإنما أضفنا قيد "متنافيين"؛ لأن هذا ما يفهم من تمثيلهم لتعدد القيود، حيث مثلوا له بإطلاق الصيام في كفارة اليمين: فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ [المائدة:٨٩]، حيث لم يقيد بالتتابع وعدمه، ولكنه قيد بالتتابع في صوم الظهار: فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ [المجادلة:٤]، وقيد بالتفريق في صوم التمتع في الحج: فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ [البقرة:١٩٦][3]، وهذا يصح مثالاً لما اتفق حكمه واختلف سببه، فالحكم واحد وهو الصيام، والسبب مختلف بين اليمين والظهار والتمتع في الحج، وواضح وجود التنافي بين التتابع والتفريق، وقد صرح بهذا الشنقيطي فقال: «وهذا فيما إذا كان المقيد واحدا، أما إذا ورد مقيدان بقيدين مختلفين، فلا يمكن حمل المطلق على كليهما؛ لتنافي قيديهما»[4].

وعليه، فإن تعددت القيود وكانت غير متنافية، فيحمل عليها جميعاً، فالمقيد قد تكثر قيوده، قال ابن النجار: «وتتفاوت مراتبه في تقييده باعتبار قلّة القيود وكثرتها، فما كثرت فيه قيوده: كقوله ـ : عَسَىٰ رَبُّهُ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا [التحريم:٥]، أعلى رتبةً مما قيوده أقل»[5].

بناء على ما تقدم نستخلص الضّوابط الآتية:

١ – يفسر المطلق بالمقيد قطعاً بشروط:

الأول: أن يتحدا في الموضوع والسبب.

الثّاني: أن يكونا مثبتين، أو يكون أحدهما مثبتاً والآخر منفياً.

الثّالث: أن لا يكون للمطلق إلا مقيد واحد في موضوعه، إلا إن كانت القيود غير متنافية فيقيد بها جميعاً.

---

(١) انظر هذه الحالة في: العقد المنظوم: ٤٠١/٢، البحر المحيط في الأصول: ٤١٩/٣، ٤٢٠، شرح الكوكب المنير: ٣٩٤/٣، ٣٩٥. وانظر: البرهان في علوم القرآن: ١٦/٢، التحبير في علم التفسير: ص٣٢٤، التفسير والمفسرون: ٣٢/١، علوم القرآن: للقطان: ص٢٣٩. وانظر: أضواء البيان: ٦٠٣/٦.

(٢) البرهان في علوم القرآن: ١٥/٢. وانظر: البحر المحيط في الأصول: ٤٢٦/٣، ٤٢٧. وانظر: أضواء البيان: ٦٠٣/٦، ٦٠٤.

(٣) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٤٢٧/٣. وانظر: أضواء البيان: ٦٠٤/٦.

(٤) أضواء البيان: ٦٠٣/٦، ٦٠٤.

(٥) شرح الكوكب المنير: ٣٩٣/٣.

وإنما قلنا يفسر المطلق بالمقيد بهذه الشروط؛ لإجماع العلماء على حمل المطلق على المقيد في هذه الحالة.

٢- وأما إن اختلفا في الحكم والسبب: فنقطع بأنه لا يفسر المطلق بالمقيد؛ للإجماع على ذلك.

٣- وأما إن اتحدا في الحكم، واختلفا في السبب: فلا يفسر المطلق بالمقيد تفسيراً قطعياً.

٤- وأما إن اتحدا في السبب، واختلفا في الحكم: فلا يمكن تفسير المطلق بالمقيد تفسيراً قطعياً.

وقد مثل الأصوليون للتفسير القطعي للمطلق بالمقيد بما تقدم من أمثلة مشتملة على أحكامٍ تكليفية، ولكن يوجد أمثلة في غيرها قد تحققت فيها الشروط التي ذكرناها، ومن ذلك:

١- لفظ نُؤْتِهِۦ مِنْهَا من قوله ـ : وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا [الشورى:٢٠]، فإنه يدل على أن من أراد الدنيا أعطي منها ما يريد مطلقاً، ولكن هذا الإطلاق مقيد بقوله: مَا نَشَآءُ من قوله ـ : مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ [الإسراء:١٨]، قال السمعاني في قوله أ : نُؤْتِهِۦ مِنْهَا : «أي على ما نشاء ونريد، على ما قال في آية أخرى: مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ [الإسراء:١٨]»[(١)].

وليس هذا من العام؛ فإنه ليس من ألفاظه، وأما العام فيه فهو قوله: وَمَن كَانَ يُرِيدُ ؛ فإن اسم الشرط من صيغ العموم، وقد تقدم أن هذا العموم مخصوص بقوله: لِمَن نُّرِيدُ في الآية الأخرى، فيصلح هذا المثال للعام المخصوص قطعاً بمعنى بعينه، ويصلح مثالاً للمطلق المقيد قطعاً من حيثيتين مختلفتين[(٢)]، ولذلك فقد مثل به الزركشي للعام المراد به الخصوص في موضعٍ[(٣)]، وللمطلق المقيد في موضعٍ آخر[(٤)]، وعلى كلا الحالين فهو من التفسير القطعي للقرآن بالقرآن.

قال ابن كثير: « وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ [الشورى:٢٠]؛ أي: ومن كان إنما سعيه ليحصل له شيءٌ من الدنيا، وليس له إلى الآخرة همة البتة بالكلية، حرمه الله الآخرة، والدنيا إن شاء أعطاه منها، وإن لم يشأ لم يحصل له لا هذه ولا هذه... والدليل على هذا: أن هذه الآية ههنا مقيدةٌ بالآية التي في "سبحان"؛ وهي قوله ـ : مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصْلَىٰهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا [الإسراء:١٨]»[(٥)]، فقد جعل ابن كثير ما نحن فيه من تقييد المطلق.

٢- قوله ـ : وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ [الأنفال:٧٥]، مطلق من حيث إنه لم يبين هم أولى ببعضهم من من، ولكنه قيد بقوله ـ : وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ

---

(١) تفسير السمعاني: ٧٢/٥، وانظر: تفسير القرآن العزيز: ١٦٦/٤.

(٢) أنوار التنزيل: ٤٣٧/٣، وفيه: «قيد المُعجل والمُعجلَ له بالمشيئة والإرادة»، وانظر: حاشية القونوي: ٤٧٠/١١.

(٣) انظر: البرهان في علوم القرآن: ١٩٠/٢.

(٤) انظر: السابق: ١٦/٢. وانظر: البحر المحيط في الأصول: ٤١٧/٣، ٤١٨.

(٥) تفسير ابن كثير: ٢٦٥/١٢، ٢٦٦. وانظر: البرهان في علوم القرآن: ١٦/٢.

وَٱلْمُهَٰجِرِينَ [الأحزاب:٦][(١)].

٣- مثل بعضهم لتقييد المطلق بقوله ـ عن الملائكة: وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِى ٱلْأَرْضِ [الشورى:٥]، فإنه مطلق في استغفار الملائكة لجميع أهل الأرض، المؤمنين والكافرين، ولكنه جاء مقيدا في قوله ـ : وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ [غافر:٧]، فيحمل الأول على الاستغفار للمؤمنين[(٢)].

وفي هذا التمثيل نظر: فإن قوله: لِمَن فِى ٱلْأَرْضِ ، من ألفاظ العموم لا من المطلق، ولذلك جعله الزركشي من العام الذي أريد به الخصوص، والصواب أنه من العام الذي ذكر بعض أفراده فلا يخص بها، وإنما يستفاد التخصيص من دليلٍ آخر، وهذا مما يشتبه على البعض، قال القرافي[(٣)]: «وهذه الأقسام [أي العام والمطلق، والتخصيص والتقييد] تلتبس جداً على كثيرٍ من الفضلاء، وربما اعتقدوا المطلق عاماً، والتبس عموم الصلاحية والبدل بعموم الشمول، والتبس التقييد بالتخصيص من جهة أن التقييد يقتضي إبطال الحكم في صورة عدم القيد»[(٤)].

ثالثاً: أنواع من تفسير مطلق القرآن بالمقيد منه:

إن المطلق يتنوع بتنوع قيوده التي لم تذكر معه: كصفته وشرطه وغير ذلك من القيود التي تحد من إطلاقه، وبالتالي يتنوع المقيد تبعاً لذلك: فقد يكون تقييداً للمطلق بالصفة، وبالشرط، وبالغاية وبالسبب وبالكيفية، وغير ذلك، وقد ذكر الشنقيطي وغيره وجوهاً من تفسير القرآن بالقرآن تدخل في حمل المطلق على المقيد، وعبر عنه ابن تيمية بقوله: «إن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن... وما اختصر في مكان فقد بسط في موضعٍ آخر»[(٥)]، ومن ذلك:

١-تقييد المطلق عن السبب بذكر سببه[(٦)]:

فقوله ـ : ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً [البقرة:٧٤]، مطلق عن ذكر سبب قسوة قلوب بني إسرائيل، وقد ذكره بقوله: فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً [المائدة:١٣][(٧)].

---

(١) انظر: تفسير القرآن بالقرآن: ص٤٨.

(٢) انظر: شرح مقدمة ابن تيمية: ص٢٧٦.

(٣) أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، شهاب الدين القرافي المصري، صنهاجي الأصل، أصولي، فقيه مالكي، مفسر، متكلم، ولد بمصر عام (٦٢٦هـ)، وتوفي بها سنة (٦٨٤هـ)، ودفن بالقرافة. انظر: تاريخ الإسلام: ١٧٦/٥١، الوافي بالوفيات: ١٤٦/٦، ر٣٥٥، الديباج المذهب: ٢٣٦/١، ر١٢٤، المنهل الصافي: ٢٣٢/١، ر١٢٢، هدية العارفين: ٩٩/١.

(٤) العقد المنظوم: ٣٩٩/٢.

(٥) مقدمة ابن تيمية: ص٨٤. وانظر هذا النص: البرهان في علوم القرآن: ١٧٥/٢، شرح مقدمة ابن تيمية: ص٢٧١، فصول في أصول التفسير: ص٢٢، تفسير القرآن بالقرآن: ص١٥، ١٦، ٤١، ٤٢. وانظر: تفسير ابن كثير: ٦/١،

(٦) انظر: أضواء البيان: ٢١/١، ٢٢، قواعد التفسير: ١٢٣/١.

(٧) انظر: أضواء البيان: ٢١/١، ٢٢، قواعد التفسير: ١٢٤/١.

٢-تقييد المطلق بذكر غايته، ومقصوده[١]، وذكر حكمته[٢]:

فمن بيان غايته: إطلاق طلب إنزال الملك في قوله أ : وَقَالُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ مَلَكٞۖ [الأنعام:٨]، قيد بغاية في قوله أ : لَوۡلَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مَلَكٞ فَيَكُونَ مَعَهُۥ نَذِيرًا [الفرقان:٧][٣].

ومن بيان حكمته: قوله أ في خلق النجوم: وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهۡتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ [الأنعام:٩٧]، قيد بقيود أخرى بقوله ـ : إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِزِينَةٍ ٱلۡكَوَاكِبِ ٦ وَحِفۡظٗا مِّن كُلِّ شَيۡطَٰنٖ مَّارِدٖ [الصافات:٦، ٧]، وقوله: وَلَقَدۡ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلۡنَٰهَا رُجُومٗا لِّلشَّيَٰطِينِ [الملك:٥][٤].

وقيد قوله ـ : وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا [النحل:٧٢]، بالسكن من قوله أ : وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنۡ خَلَقَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا لِّتَسۡكُنُوٓاْ إِلَيۡهَا [الروم:٢١].

٣-تقييد المطلق بذكر كيفيته[٥]:

بأن يذكر وقوع شيءٍ، ثم يذكر في موضعٍ آخر كيفية وقوعه.

كقوله ـ : وَإِذۡ وَٰعَدۡنَا مُوسَىٰٓ أَرۡبَعِينَ لَيۡلَةٗ [البقرة:٥١]، فلم يبين كيفية الوعد هل كانت مجتمعةً أومفرقة؟ ولكنه بينها في موضعٍ آخر بقوله: وَوَٰعَدۡنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيۡلَةٗ وَأَتۡمَمۡنَٰهَا بِعَشۡرٖ فَتَمَّ مِيقَٰتُ رَبِّهِۦٓ أَرۡبَعِينَ لَيۡلَةٗ [الأعراف: ١٤٢][٦].إلى غير ذلك من وجوه التقييد، وقد تركتها خشية الإطالة[٧].

وفي هذه الأمثلة كلّها يحمل المطلق على المقيد قطعاً؛ لاتحاد موضوع كل منها وسبب وروده.

والمقصود بالتفسير القطعي هنا النظري منه الذي يحتاج إلى نظر واستدلال ويختص به أهل العلم بالتفسير، لا الضروري.

المطلب السّادس: القطعيّ من بيان القرآن لمجمله.

هذا نوع من تفسير القرآن بالقرآن، قال ابن تيمية: «فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير، فالجواب: إن أصح

---

(١) انظر: أضواء البيان: ٢٠/١، قواعد التفسير: ١٢٣/١.

(٢) انظر: أضواء البيان: ٣١/١، قواعد التفسير: ١٢٦/١.

(٣) انظر: أضواء البيان: ٢٠/١، قواعد التفسير: ١٢٣/١.

(٤) انظر: أضواء البيان: ٣١/١، قواعد التفسير: ١٢٦/١.

(٥) انظر: أضواء البيان: ١٩/١، قواعد التفسير: ١٢٢/١، تفسير القرآن بالقرآن: ص٥٨-٦٠.

(٦) انظر: أضواء البيان: ١٩/١، ٢٠، قواعد التفسير: ١٢٢/١.

(٧) ومن ذلك تقييد المطلق بما يأتي: •ذكر برهانه: أضواء البيان: ٣٤/١. •ذكر تنجيزه أو تعليقه: أضواء البيان: ٢٠/١، قواعد التفسير: ١٢٣/١. •ذكر وقوعه وعدمه: أضواء البيان: ٣١/١، ٣٢، قواعد التفسير: ١٢٦/١، ١٢٧. •ذكر زمانه، ومكانه: أضواء البيان: ٢٢/١، قواعد التفسير: ١٢٥/١. •ذكر متعلقه: أضواء البيان: ٢٣/١، قواعد التفسير: ١٢٥/١، ١٢٦. •ذكر وصفه: أضواء البيان: ٣٣/١، قواعد التفسير: ١٢٧/١، أقول: ومن ذلك تقييد المطلق بذكر نوعه.

الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن؛ فما أجمل في مكان، فإنه قد فسر في موضع آخر»[1]، وقال محمد حسين الذهبي: «ومن تفسير القرآن بالقرآن أن يحمل المجمل على المبين ليفسر به، وأمثلة ذلك كثيرةٌ في القرآن»[2].

أولاً: ضابط القطعي من بيان مجمل القرآن بالقرآن:

لا يكون حمل مجمل القرآن على المبين منه قطعياً إلا إذا انتفى احتمال ألا يكون أحدهما مبيناً للآخر، ولذلك طرق:

الطريق الأولى: أن يذكر شيءٌ، ثم يقع السؤال عنه والجواب في موضعٍ آخر:

فيفسر بذلك الجواب تفسيراً قطعياً؛ لأن الإجابة تأتي بآية قرآنية صريحة تجيب عن المسؤول عنه، ومن ذلك:

١- "العالمين"من قوله ـ : ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة:٢]، جاء السؤال والجواب عنه في قوله أ : ﴿قَالَ فِرۡعَوۡنُ وَمَا رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢٣ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَآۖ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ٢٤ قَالَ لِمَنۡ حَوۡلَهُۥٓ أَلَا تَسۡتَمِعُونَ ٢٥ قَالَ رَبُّكُمۡ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٢٦ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِيٓ أُرۡسِلَ إِلَيۡكُمۡ لَمَجۡنُونٞ ٢٧ قَالَ رَبُّ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ وَمَا بَيۡنَهُمَآۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [الشعراء:٢٣، ٢٨][3]، وقد تنوعت العبارات في تفسير العالمين: فقيل: الجن والإنس وفاقاً لقوله ـ : ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلۡفُرۡقَانَ عَلَىٰ عَبۡدِهِۦ لِيَكُونَ لِلۡعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان:١]؛ فإن الجن والإنس هم المكلفون، وقيل: هما مع الملائكة والشياطين، وقيل: كل ذي روح[4].

وهذا من تنوع العبارة، والتمثيل، وكلها تؤول إلى قوله: ﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَآۖ﴾ ، وتكون آية الفرقان من العام الذي أريد به الخصوص، بدليل آية الشعراء فإنها نص في تفسير العالمين.

٢- "يوم الدين "من قوله أ : ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة:٤]، جاء السؤال والجواب عنه في قوله ـ : ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا يَوۡمُ ٱلدِّينِ ١٧ ثُمَّ مَآ أَدۡرَىٰكَ مَا يَوۡمُ ٱلدِّينِ ١٨ يَوۡمَ لَا تَمۡلِكُ نَفۡسٞ لِّنَفۡسٖ شَيۡـٔٗاۖ وَٱلۡأَمۡرُ يَوۡمَئِذٖ لِّلَّهِ﴾ [الانفطار:١٧، ١٩][5].

٣- قال الله أ : ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةٖ مُّبَٰرَكَةٍ﴾ [الدخان:٣]، فقد بين أن نزول القرآن كان في ليلة مباركة، ولم يحددها، وقد حددها قوله أ : ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ﴾ [القدر:١]، قال الزركشي: «قوله: ﴿فِي لَيۡلَةٖ مُّبَٰرَكَةٍ﴾ [الدخان:٣]، ثم بينها في ليلة القدر بقوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ﴾ [القدر:١]، فالمباركة في الزمان هي ليلة القدر في

---

(١) مقدمة ابن تيمية: ص٨٤، وانظر: البرهان في علوم القرآن: ١٧٥/٢، شرح مقدمة ابن تيمية: ص٢٧١، فصول في أصول التفسير: ص٢٢، تفسير القرآن بالقرآن: ص١٥، ١٦، ٤١، ٤٢. وانظر: تفسير ابن كثير: ٦/١.

(٢) التفسير والمفسرون: ٣١/١، وانظر: فصول في أصول التفسير: ص٢٣، ٢٤، قواعد التفسير: ١١٠/١، تفسير القرآن بالقرآن: ص٤٤.

(٣) انظر: معالم التنزيل: ٥٢/١، الجامع لأحكام القرآن: ١٣٩/١، تفسير ابن كثير: ٢١٠/١، اللباب: ١٨٣/١، أضواء البيان: ١٦/١، ١٧، ٤٧. وانظر: قواعد التفسير: ١٢٢/١.

(٤) انظر: معالم التنزيل: ٥٢/١، ٥٣، الجامع لأحكام القرآن: ١٣٨/١، البحر المحيط في التفسير: ١٣٠/١، اللباب: ١٨٢/١-١٨٤، إرشاد العقل السليم: ١٣/١.

(٥) انظر: الإتقان: ٥١/٣، قواعد التفسير: ١٢٢/١. وانظر: أضواء البيان: ١٧/١-٤٩، التفسير القرآني للقرآن: لعبد الكريم الخطيب: ١٨/١، ١٩.

هذه السورة؛ لأن الإنزال واحد، وبذلك يرد على من زعم أن المباركة ليلة النصف من شعبان[1]، وعجب، كيف غفل عن ذلك!»[2]، ولذلك رده كثير من المفسرين، ومنهم القرطبي فقال: «ومنهم من قال: إنها ليلة النصف من شعبان؛ وهو باطلٌ؛ لأن الله تعالى قال في كتابه الصادق القاطع: شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ [البقرة:١٨٥]، فنص على أن ميقات نزوله رمضان، ثم عين من زمانه الليل ههنا بقوله: فِي لَيۡلَةٖ مُّبَٰرَكَةٍ [الدخان:٣]، فمن زعم أنه في غيره، فقد أعظم الفرية على الله»[3]، وقال ابن جزي: «وقيل: يعني بالليلة المباركة ليلة النصف من شعبان وذلك باطلٌ؛ لقوله: إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ [القدر:١]، مع قوله: شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ [البقرة:١٨٥]»[4]، وعلى هذا أكثر المفسرين[5].

الطريق الثّانية: غلبة استعمال القرآن للفظ في معنى:

إذا غلب استعمال القرآن للفظ أو تركيبٍ في معنى، فيقطع بدخول هذا المعنى في اللفظ إذا كان محتملاً له ولغيره، وأمكن الجمع بينهما، ولذلك لا يجوز إخراجه من مدلول اللفظ إلا بنص.

وأما إذا لم يمكن الجمع بينهما فيرجح المعنى الذي غلب استعمال اللفظ فيه، ويكون تفسيره به ظنياً؛ لاحتمال أنه غير مراد به؛ لاستعماله في عرف القرآن في معنى آخر، وإن لم يكن غالباً، وهذا يورث احتمالاً في دلالة اللفظ عليه، وهو احتمالٌ قام عن دليل؛ هو استعمال القرآن له، قال الشنقيطي: «ومن أنواع البيان المذكورة في هذا الكتاب المبارك الاستدلال على أحد المعاني الداخلة في معنى الآية بكونه هو الغالب في القرآن، فغلبته فيه دليلٌ على عدم خروجه من معنى الآية»[6].

ومن الثّاني: لفظ "عسعس "على ما سيأتي شرحه.

ومن الأوّل: لفظ "لأغلبن"من قوله ـ : كَتَبَ ٱللَّهُ لَأَغۡلِبَنَّ أَنَا۠ وَرُسُلِيٓ [المجادلة:٢١]، فالغلبة نوعان: بالجهاد، وبالحجة، وقد كثر استعمالها في القرآن بالمعنى الأول، كما في قوله سبحانه ـ : قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ كَم مِّن فِئَةٖ قَلِيلَةٍ غَلَبَتۡ فِئَةَۢ كَثِيرَةَۢ بِإِذۡنِ ٱللَّهِ [البقرة:٢٤٩]، وقوله: قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ سَتُغۡلَبُونَ [آل

---

(١) وينسب إلى عكرمة، انظر: النكت والعيون: ٢٤٤/٥، تفسير السمعاني: ١٢١/٥، زاد المسير: ٣٣٧/٧، فتح القدير: ٥٧٠/٤.

(٢) البرهان في علوم القرآن: ١٨٨/٢.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: ١٢٧/١٦، ١٢٨.

(٤) التسهيل: ٣٢١/٢

(٥) وهو قول ابن عباس، والحسن، وسعيد بن جبير، وابن زيد، ومجاهد، وعكرمة، وأكثر المفسرين، انظر: جامع البيان: ٥/٢١، ٦، تفسير ابن أبي حاتم: ٣٢٨٧/١٠، وعزاه إلى عكرمة، معاني القرآن: للنحاس: ٣٩٥/٦، ولم يذكر غيره، تفسير القرآن العزيز: ١٩٨/٤، الوجيز: ٩٨١/٢، تفسير السمعاني: ١٢١/٥، مفاتيح الغيب: ٢٠٤/٢٧، أنوار التنزيل: ١٥٧/٥، اللباب: ٣٠٨/١٧، ٣٠٩، السراج المنير: ٦٨٥/٣، فتح القدير: ٥٧٠/٤، روح المعاني: ١١٠/٢٥، التحرير والتنوير: ٢٧٨/٢٥.

(٦) أضواء البيان: ٢٥/١، وانظر: تفسير القرآن بالقرآن: ص٥٢.

عمران:١٢]، وما بعدها يدل على قصد الغلب بالقتال فيها، وقوله: ﴿وَمَن يُقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيُقۡتَلۡ أَوۡ يَغۡلِبۡ فَسَوۡفَ نُؤۡتِيهِ أَجۡرًا عَظِيمًا﴾ [النساء:٧٤]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ عَلَى ٱلۡقِتَالِۚ إِن يَكُن مِّنكُمۡ عِشۡرُونَ صَٰبِرُونَ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٞ يَغۡلِبُوٓاْ أَلۡفٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [الأنفال:٦٥]، وقوله: ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ﴾ [الروم:٢، ٣]، وإن كانت استعملت فيما يشمل الاثنين: كقوله ـ : ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَسۡمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ وَٱلۡغَوۡاْ فِيهِ لَعَلَّكُمۡ تَغۡلِبُونَ﴾ [فصلت:٢٦]، وقوله: ﴿فَغُلِبُواْ هُنَالِكَ وَٱنقَلَبُواْ صَٰغِرِينَ﴾ [الأعراف:١١٩]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ لِيَصُدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ فَسَيُنفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيۡهِمۡ حَسۡرَةٗ ثُمَّ يُغۡلَبُونَ﴾ [الأنفال:٣٦][(١)].

وعليه، فيكون حمل الغلبة على النصر في القتال قطعياً، فلا يجوز إخراجه من النص، قال البريدي: «ومن قال: إن المراد الغلبة بالحجة والبرهان فهو صحيح، لكن لا يجوز إخراج المعنى الغالب عن مراد الآية؛ لأنه مما ورد به القرآن»[(٢)].

وعليه، فلا ينبغي الاقتصار على الغلبة بالحجة، وتحمل حينئذ على الغلبة بنوعيها، فمن أرسل بالجهاد ينصر بهما، ومن لم يرسل به منهم فيحمل على الحجة فقط، كما قرره جمهور المفسرين، قال ابن الجوزي: «قال المفسرون: من بعث من الرسل بالحرب فعاقبة الأمر له، ومن لم يبعث بالحرب فهو غالب بالحجة»[(٣)]، وعلى هذا فمن اقتصر على ذكر الغلبة بالحجة يحمل فعله على التمثيل لا الحصر.

وإلى مثل هذا التقرير أشار ابن عاشور بقوله: «وقول فرعون: ﴿قَالَ إِن كُنتَ جِئۡتَ بِـَٔايَةٖ فَأۡتِ بِهَآ﴾ [الأعراف: ١٠٦]، متعين لأن يكون معناه: إن كنت جئت بمعجزة؛ فإن أكثر موارد الآية في القرآن مراد فيه المعجزة، وأكثر موارد البينة مراد فيه الحجة»[(٤)]، فقد استدل ابن عاشور باستعمال اللفظ في معنى على تعين دلالته عليه.

ولا ريب أن المقصود موارد الآية في قصص الأنبياء وما يطلب منهم: كما في قوله ـ : ﴿فَقُلۡنَا ٱضۡرِبُوهُ بِبَعۡضِهَاۚ كَذَٰلِكَ يُحۡيِ ٱللَّهُ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَيُرِيكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [البقرة: ٧٣]، وقوله: ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا مُوسَىٰ تِسۡعَ ءَايَٰتِۭ بَيِّنَٰتٖ﴾ [الإسراء: ١٠١]. وإلا فإنها تستعمل كثيراً بمعنى الوحي المنزل، كقوله أ : ﴿رَبَّنَا وَٱبۡعَثۡ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِكَ﴾ [البقرة: ١٢٩]، وقوله: ﴿كَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِيكُمۡ رَسُولٗا مِّنكُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِنَا﴾ [البقرة: ١٥١]، وغيرها كثير.

أقول: ومثله لفظ "التلاوة"، وما يشتق منها: فأكثر مواردها في القرآن بمعنى القراءة: كما في قوله ـ : ﴿وَإِذَا تُلِيَتۡ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا﴾ [الأنفال:٢]، وقوله أ : ﴿ذَٰلِكَ نَتۡلُوهُ عَلَيۡكَ مِنَ ٱلۡأٓيَٰتِ وَٱلذِّكۡرِ ٱلۡحَكِيمِ﴾ [آل عمران: ٥٨]،

---

(١) انظر: أضواء البيان: ٢٣/١، ٢٤.

(٢) تفسير القرآن بالقرآن: ص٥٢.

(٣) زاد المسير: ١٩٨/٨، وانظر: تفسير القرآن العزيز: ٣٦٤/٤، تفسير السمعاني: ٣٩٣/٥، معالم التنزيل: ٦٢/٨، مفاتيح الغيب: ٢٤٠/٢٩، الجامع لأحكام القرآن: ٣٠٦/١٧، مدارك التنزيل: ٣٤٨/٤، لباب التأويل: ٥٤/٧، البحر المحيط في التفسير: ٢٣٧/٨، بحر العلوم: ٣٩٩/٣، اللباب: ٥٥٧/١٨، إرشاد العقل السليم: ٢٢٣/٨، السراج المنير: ٢٤٨/٤، روح المعاني: ٣٤/٢٨.

(٤) التحرير والتنوير: ٤٠/٩.

وقوله أ : أَلَمۡ تَكُنۡ ءَايَٰتِي تُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَكُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ [المؤمنون:١٠٥]، وقوله أ : كَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِيكُمۡ رَسُولٗا مِّنكُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِنَا [البقرة:١٥١]، وقوله أ : إِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُ ٱلرَّحۡمَٰنِ خَرُّواْ سُجَّدٗا وَبُكِيّٗا [مريم:٥٨][(١)].

وعليه، فالتلاوة من قوله ـ : ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَتۡلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ [البقرة:١٢١]، تفسر بالقراءة تفسيراً قطعياً، ولا يجوز أن يدعى عدم دلالته عليها[(٢)]، ويؤيدها قوله: لَيۡسُواْ سَوَآءٗۗ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ أُمَّةٞ قَآئِمَةٞ يَتۡلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيۡلِ وَهُمۡ يَسۡجُدُونَ [آل عمران: ١١٣][(٣)].

كما يمكن تفسيرها ب: يتبعونه حق اتباعه، فالتلاوة تأتي بمعنى الاتباع، كما في قوله أ : وَٱلۡقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا [الشمس:٢][(٤)]، قال الرازي: «فالتلاوة لها معنيان: أحدهما: القراءة، الثّاني: الاتباع فعلاً... فالظّاهر أنه يقع عليهما جميعاً، ويصح فيهما جميعاً المبالغة؛ لأن التابع لغيره قد يستوفي حق الاتباع، فلا يخل بشيءٍ منه، وكذلك التالي يستوفي حق قراءته فلا يخل بما يلزم فيه»[(٥)]، لكن بحسب الآيات يكون تفسيره بالاتباع ظنيا؛ لأن هذا المعنى ليس شائعاً في القرآن، اللهم إلا أن يرد دليلٌ آخر يجعله قطعياً.

ومثال ما غلب استعماله: لفظ "سجيل"، فإنه مجملٌ خفي معناه لغرابته، وقد ورد في قوله ـ حكايةً عن قوم لوط × : وَأَمۡطَرۡنَا عَلَيۡهِمۡ حِجَارَةٗ مِّن سِجِّيلٍ [الحجر:٧٤]، والمقصود حجارة من طين متحجر، ولكن جاءت اللفظة في موضوعٍ وحادثة أخرى هي واقعة أصحاب الفيل في قوله ـ : وَأَرۡسَلَ عَلَيۡهِمۡ طَيۡرًا أَبَابِيلَ ۝٣ تَرۡمِيهِم بِحِجَارَةٖ مِّن سِجِّيلٍ [الفيل:٣، ٤]، فلا تفسر بالطين المتحجر قطعاً بدليل ذكرها في حادثة قوم لوط لاختلاف الحادثة، وإنما يفيد ذلك تفسيرها بها على سبيل الظن، ولكنها تفسر بالطين قطعاً لملحظ آخر؛ هو أن استعمال هذه

---

(١) ومثله: [البقرة: ١٢٩]، [آل عمران: ٧٠]، [آل عمران: ١٠١]، [آل عمران: ١٠٨]، [الأنفال: ٣١]، [يونس: ١٥]، [مريم: ٧٣]، [الحج: ٧٢]، [لقمان: ٧]، [الأحقاف: ٧]، [القلم: ١٥]، وغيرها، انظر: مفردات الراغب: ص٧٥.

(٢) وقد فسرها بذلك جمهور المفسرين؛ فمنهم من اقتصر عليه، انظر: الكشاف: ٣١٧/١، السراج المنير: ١٠٢/١، روح المعاني: ٣٧٢/١، ويؤيده السياق. ومنهم من ذكر المعنى الثّاني معه، انظر: النكت والعيون: ١٨٢/١، مفردات الراغب: ص٧٥، معالم التنزيل: ١٤٤/١، مفاتيح الغيب: ٣٠/٤، الجامع لأحكام القرآن: ٩٥/٢، ٩٦، أنوار التنزيل: ٣٩٣/١، لباب التأويل: ١٠٢/١، التسهيل: ٨٢/١، البحر المحيط في التفسير: ٥٣٩/١، بحر العلوم: ١١٦/١، اللباب: ٤٤١/٢، إرشاد العقل السليم: ١٥٣/١، حاشية القونوي: ١٩٤/٤.

(٣) انظر: أضواء البيان: ٣٣٦/١.

(٤) حملها كذلك ابن عباس، انظر: تفسير ابن أبي حاتم: ٢١٨/١، تفسير ابن كثير: ٤٦/٢، وقد ذكر فيه سند ابن أبي حاتم إلى ابن عباس، وصححه محققوا تفسير ابن كثير، الصحيح المسبور من التفسير بالمأثور: د. حكمت بن بشير: ٢٢٦/١، وفيه بعد ذكر سند ابن أبي حاتم: «ورجاله ثقات، وإسناده صحيح إلى ابن عباس». وكذلك حملها مجاهد، وعكرمة، انظر: جامع البيان: ٤٩٠/٢-٤٩٢، تفسير السمعاني: ١٣٣/١، الجامع لأحكام القرآن: ٩٥/٢. وهذا التفسير مروي عن ابن مسعود، وعكرمة، وعطاء، ومجاهد، والحسن البصري، وأبي رزين، وإبراهيم النخعي، انظر: تفسير ابن أبي حاتم: ٢١٨/١، جامع البيان: ٤٨٧/٢، ٤٩٢، مفردات الراغب: ص٧٥، تفسير ابن كثير: ٤٦/٢، الدر المنثور: ٥٧٦/١، الصحيح المسبور المسبور: ٢٢٦/١، تفسير القرآن بالقرآن: ص٥١. وأخرجه الخطيب في كتاب "الرواة"عن ابن مسعود مرفوعاً إلى النبي > ، لكنه ضعيف لجهالة في رواته، كما قال القرطبي، وابن كثير، والسيوطي، انظر: الجامع لأحكام القرآن: ٩٥/٢، تفسير ابن كثير: ٤٦/٢، الدر المنثور: ٥٧٦/١.

(٥) مفاتيح الغيب: ٣٠/٤.

الكلمة في المواضع الأخرى من القرآن كان بمعنى الطين، فتفسر به هنا حملاً على الشائع من عرف القرآن، ولذلك فما عليه الجمهور أن المراد به الطين[1].

وأما ما قيل: هي سماء الدنيا[2]، وما قيل: هي بحر من الهواء[3]، فلا يلتفت إليه، وهو غلطٌ كما سيأتي.

قال ابن عاشور: «وقد أشار إلى أصل معناه قوله ـ : لِنُرۡسِلَ عَلَيۡهِمۡ حِجَارَةٗ مِّن طِينٖ [الذاريات:٣٣]، مع قوله في آيات أُخر: حِجَارَةٗ مِّن سِجِّيلٖ ، فعلم أنه حجر أصله طين، وجاء نظيره في قصة قوم لوط في سورة هود: فَلَمَّا جَآءَ أَمۡرُنَا جَعَلۡنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمۡطَرۡنَا عَلَيۡهَا حِجَارَةٗ مِّن سِجِّيلٖ مَّنضُودٖ [هود:٨٢]، وفي سورة الحجر: فَجَعَلۡنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمۡطَرۡنَا عَلَيۡهِمۡ حِجَارَةٗ مِّن سِجِّيلٍ [الحجر:٧٤]، فتعين أن تكون الحجارة التي أرسلت على أصحاب الفيل من جنس الحجارة التي أمطرت على قوم لوط؛ أي ليست حجراً صخرياً، ولكنها طين متحجر، دلالةً على أنها مخلوقةٌ لعذابهم»[4].

وأما إذا كان استعمال اللفظ في معنى أقل من استعماله في سواه، فلا يقطع بدخوله بل يستأنس له[5]، ومنه لفظ الظلم؛ فقد وردت آيات تدل على أن الشرك والكفر ظلم: كقوله ـ : إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ [لقمان: ١٣]، وقوله ـ : ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ [الأنعام:٨٢]، وقوله أ : وَٱلۡكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ [البقرة:٢٥٤]، وقوله: وَلَا تَدۡعُ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَۖ فَإِن فَعَلۡتَ فَإِنَّكَ إِذٗا مِّنَ ٱلظَّٰلِمِينَ [يونس:١٠٦][6]، فيستأنس بذلك لدخوله في مثل قوله ـ : إِنَّهُۥ لَا يُفۡلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ [يوسف:٢٣]. وأمثالها من الآيات، ولا يقطع بدخوله فيها؛ لأن استعماله بهذا المعنى في القرآن غير شائع.

الطريق الثّالثة: أن يشترط في هذا ما اشترط في تقييد المطلق:

أما إذا لم تكن الطريقان الأولى والثّانية، فالسبيل إلى تفسير مجمل القرآن بالقرآن تفسيراً قطعياً، هو تحقق الشروط الآتية، كما في تقييد المطلق:

الأوّل: أن يتحدا في الموضوع والحادثة؛ لأنه إذا اختلف الموضوع فيمكن أن يراد بكل منهما ما لا يراد بالآخر،

---

(١) انظر: تفسير الصنعاني: ٣٩٦/٢، جامع البيان: ٦٣٢/٢٤-٦٣٥، النكت والعيون: ٣٤٣/٦، تفسير السمعاني: ٢٨٥/٦، معالم التنزيل: ٥٤١/٨، الجامع لأحكام القرآن: ١٩٨/٢٠، مدارك التنزيل: ٥٥٩/٤، وقال: «وعليه الجمهور»، البحر المحيط في التفسير: ٥١٢/٨، بحر العلوم: ٥٩٧/٣، اللباب: ٥٠١/٢٠.

(٢) انظر: جامع البيان: ٦٣٥/٢٤، وعزاه إلى ابن زيد فقط، وقال عنه: «لا نعرف لصحته وجهاً في خبرٍ ولا عقلٍ، ولا لغة، وأسماءُ الأشياء لا تدرك إلا من لغة سائرة، أو خبرٍ من الله تعالى ذكره»، النكت والعيون: ٣٤٣/٦، تفسير السمعاني: ٢٨٥/٦.

(٣) انظر: النكت والعيون: ٣٤٣/٦، وعزاه إلى عكرمة.

(٤) التحرير والتنوير: ٥٥٠/٣٠.

(٥) انظر: أضواء البيان: ٢٤/١.

(٦) انظر: السابق: ٢٤/١.

وأما إذا اتفقا في الموضوع والحادثة، فلا بد من حمل المجمل على المبين؛ ضرورة دفع التناقض عن ظواهر القرآن، فالتلاوة من قوله ـ : ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَتۡلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ﴾ [البقرة:١٢١]، قد فسرت بالاتباع؛ لقوله أ : ﴿وَٱلۡقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا﴾ [الشمس:٢]، وقد تقدم الكلام في ذلك، ولا يفسر بتلك الآية تفسيراً قطعياً؛ لاختلاف الموضوع.

الثّاني: أن يكون المفسر نصاً في موضوع المجمل، ولا يكفي الاتحاد في الحادثة والموضوع؛ لأنه إذا لم يكن كذلك أورث ظناً في دلالته على موضوع المجمل أصلاً، فكيف يحمل عليه قطعاً، وعليه، فإذا أفاد المفسر بياناً للمجمل بواسطة مفهوم المخالفة، فلا يفسر به قطعاً؛ لأنه مختلف في حجيته، ومع ذلك الاختلاف تنتفي القطعية في دلالته، ومن ذلك:

١- لفظ "البشرى" من قوله ـ : ﴿لَهُمُ ٱلۡبُشۡرَىٰ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ﴾ [يونس:٦٤]، قيل: فسرها في موضع آخر بقوله أ : ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسۡتَقَٰمُواْ تَتَنَزَّلُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحۡزَنُواْ وَأَبۡشِرُواْ بِٱلۡجَنَّةِ ٱلَّتِي كُنتُمۡ تُوعَدُونَ﴾ [فصلت:٣٠][(١)]. وهذا تفسير ظني؛ لأنه ليس نصاً في أن موضوع الآيتين واحد؛ ففي الأولى لم يذكر أن الملائكة هي التي تبشرهم، والثّانية خالية عن الإشارة إلى أن تنزل الملائكة بالبشارة في الدنيا أو في الآخرة، ولذلك اختلف في البشرى في الدنيا: فقيل: هي الرؤيا الصالحة[(٢)]، وقيل هي ما جاء في 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 الثّاني، وقيل: هي الثناء الحسن ومحبة الناس، وغيرها كالنصر والغنيمة[(٦)]، وقيل: ما جاء في القرآن من البشائر: كالوعد بالجنة والثواب[(٧)].

---

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن: ١٩٤/٢.

(٢) انظر: تفسير الصنعاني: ٢٩٦/١، جامع البيان: ٢١٤/١٢-٢٢٤، تفسير ابن أبي حاتم: ١٩٦٥/٦، ١٩٦٦، النكت والعيون: ٤٤١/٢، تفسير السمعاني: ٣٩٣/٢، معالم التنزيل: ١٤٠/٤، ١٤١، المحرر الوجيز: ١٢٩/٣، زاد المسير: ٤٤/٤، الجامع لأحكام القرآن: ٣٥٨/٨، لباب التأويل: ١٩٧/٣، ١٩٨، التسهيل: ٣٨٤/١، البحر المحيط في التفسير: ١٧٣/٥، تفسير ابن كثير: ٣٧٨/٧-٣٨٢، بحر العلوم: ١٢٣/٢، اللباب: ٣٦٧/١٠، إرشاد العقل السليم: ١٦٠/٤، روح المعاني: ١٥١/١١.

(٣) قاله ابن عباس، والزهري، وعطاء، وقتادة، انظر: النكت والعيون: ٤٤١/٢، تفسير السمعاني: ٣٩٤/٢، معالم التنزيل: ١٤١/٤، المحرر الوجيز: ١٢٩/٣، زاد المسير: ٤٤/٤، الجامع لأحكام القرآن: ٣٥٨/٨، ٣٥٩، لباب التأويل: ١٩٨/٣، البحر المحيط في التفسير: ١٧٣/٥، تفسير ابن كثير: ٣٨٢/٧، بحر العلوم: ١٢٣/٢، ١٢٤، اللباب: ٣٦٧/١٠، ٣٦٨، إرشاد العقل السليم: ١٦٠/٤، روح المعاني: ١٥٢/١١، وأكثرهم جعل الآية من "سورة فصلت"، تفسيراً لهذه الآية من "سورة يونس".

(٤) انظر: تفسير ابن أبي حاتم: ١٩٦٦/٦.

(٥) قاله قتادة، والضحاك، انظر: جامع البيان: ٢٢٤/١٢، ٢٢٥، تفسير ابن أبي حاتم: ١٩٦٥/٦، تفسير السمعاني: ٣٩٤/٢، الجامع لأحكام القرآن: ٣٥٨/٨، روح المعاني: ١٥٢/١١.

(٦) انظر: النكت والعيون: ٤٤٢/٢، تفسير السمعاني: ٣٩٤/٢، معالم التنزيل: ١٤١/٤، لباب التأويل: ١٩٨/٣، التسهيل: ٣٨٤/١، البحر المحيط في التفسير: ١٧٣/٥، اللباب: ٣٦٧/١٠، روح المعاني: ١٥٢/١١.

(٧) قاله الحسن البصري، انظر: معالم التنزيل: ١٤١/٤، زاد المسير: ٤٤/٤، الجامع لأحكام القرآن: ٣٥٨/٨، التسهيل: ٣٨٤/١، اللباب: ٣٦٧/١٠، =

ولا مانع من أن تكون هذه المعاني جميعاً مرادةً في بشرى الدنيا، قال ابن عطية: «ويصح أن تكون بشرى الدنيا ما في القرآن من الآيات المبشرات»[(١)]، ويكون ما ذكر من باب التمثيل[(٢)]، وأما البشارة في الآخرة فهي الجنة قطعاً؛ لقوله ـ : يَوْمَ تَرَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِم بُشْرَىٰكُمُ ٱلْيَوْمَ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ [الحديد:١٢]؛ فإن هذه الآية نص في بشارة الآخرة[(٣)].

قال ابن جزي: «أما بشرى الآخرة، فهي الجنة اتفاقاً»[(٤)].

٢- "الكلمات"من قوله ـ : فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ [البقرة:٣٧]، فقد فسرت بقوله ـ : قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ [الأعراف:٢٣][(٥)]، لكنها ليست نصاً في أنها تلك الكلمات، فيكون تفسيرها بها ظنياً، ولذلك ورد فيها أنها أدعية وأذكار دعا بها، وإن اختلفت صيغها[(٦)]، ولذلك قال ابن أبي حاتم[(٧)]: «اختلف في تفسيره على ستة أوجه»[(٨)].

٣- "العهد"من قوله ـ : يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ [البقرة:٤٠]، فسر بقوله أ : وَلَقَدْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَىْ عَشَرَ نَقِيبًا ۖ وَقَالَ ٱللَّهُ إِنِّى مَعَكُمْ ۖ لَئِنْ أَقَمْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَيْتُمُ ٱلزَّكَوٰةَ وَءَامَنتُم بِرُسُلِى وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَّأُكَفِّرَنَّ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ

=

٣٦٨، إرشاد العقل السليم: ١٦٠/٤، روح المعاني: ١٥١/١١، ١٥٢.

(١) المحرر الوجيز: ١٢٩/٣، وانظر: البحر المحيط في التفسير: ١٧٣/٥.

(٢) انظر: المحرر الوجيز: ١٢٩/٣، البحر المحيط في التفسير: ١٧٣/٥.

(٣) انظر: جامع البيان: ٢٢٥/١٢، تفسير ابن أبي حاتم: ١٩٦٦/٦، النكت والعيون: ٤٤١/٢، ٤٤٢، الجامع لأحكام القرآن: ٣٥٩/٨، تفسير ابن كثير: ٣٨٢/٧، ٣٨٣، بحر العلوم: ١٢٣/٢.

(٤) التسهيل: ٣٨٣/١، وقال الآلوسي: «وأما البشرى الآجلة فغنيةٌ عن البيان»: روح المعاني: ١٥٢/١١.

(٥) وهذا مروي عن ابن عباس، ومجاهد، والحسن، وسعيد بن جبير، والضحاك، ومحمد بن كعب القرظي، وخالد بن معدان، وعطاء الخراساني، والربيع بن أنس، انظر: تفسير ابن أبي حاتم: ٩١/١، الكشف والبيان: ١٨٤/١، النكت والعيون: ١٠٩/١، تفسير السمعاني: ٦٩/١، الجامع لأحكام القرآن: ٣٢٤/١، لباب التأويل: ٥١/١، الجواهر الحسان: ٢٢٣/١، اللباب: ٥٧٥/١، الدر المنثور: ٣١٦/١، السراج المنير: ٦٠/١، التحرير والتنوير: ٤٣٨/١، أضواء البيان: ١٣/١. وانظر: الإتقان: ٥١/٣، التفسير والمفسرون: ٣١/١، ٣٢، قواعد التفسير: ١١١/١، ١١٤.

(٦) انظر هذه الأقوال في: تفسير ابن أبي حاتم: ٩٠/١-٩٢، الكشف والبيان: ١٨٤/١، ١٨٥، النكت والعيون: ١٠٩/١، تفسير السمعاني: ٦٩/١، الجامع لأحكام القرآن: ٣٤٢/١، لباب التأويل: ٥١/١، الجواهر الحسان: ٢٢٣/١، اللباب: ٥٧٥/١، ٥٧٦، الدر المنثور: ٣١٢/١-٣٢١، السراج المنير: ٦٠/١، ٦١.

(٧) أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس، التميمي، الحنظلي، الرازي، عالمٌ، محدثٌ، عارف بالرجال، مفسر، متكلم، أصولي، فقيه، ولد بالري عام (٢٤٠هـ)، وتوفي بها سنة (٣٢٧هـ). انظر: تذكرة الحفاظ: ٨٢٩/٣، ر٨١٢، الوافي بالوفيات: ١٣٥/١٨، ر٦٨٣٢، طبقات الشافعية الكبرى: ٣٢٤/٣، ر٢٠٨، المقصد الأرشد: ١٠٥/٢، ر٥٨٩، طبقات المفسرين: للسيوطي: ص٦٢، ر٥٢.

(٨) تفسير ابن أبي حاتم: ٩٠/١.

وَلَأُدۡخِلَنَّكُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُۚ فَمَن كَفَرَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ مِنكُمۡ فَقَدۡ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ [المائدة:١٢][(١)]، والثّاني ليس نصاً في أنه العهد، فلا يكون تفسيره به قاطعاً.

ولذلك قيل فيه أقوالٌ أخرى، فقيل: عهده طاعته في جميع أوامره ونواهيه، وعهدهم رضاه وإدخالهم الجنة[(٢)]، وقيل: عهده فرائضه، وعهدهم وعوده لهم[(٣)]، وقيل: عهده الإيمان بمحمد، وعهدهم إدخالهم الجنة، أو وضع الإصر والأغلال التي كانت في أعناقهم بسبب ذنوبهم[(٤)]، وقيل: عهده اتباع الإسلام[(٥)]، وقيل غير ذلك[(٦)]، وبعض هذا الأقوال يرجع إلى بعض.

الثّالث: أن لا يكون للمجمل في موضوعه وحادثته إلا مبين واحد، فإن تعددت النصوص المبينة وتنافت معانيها، فلا يحمل على واحد منها؛ إذ ليس الحمل على أحدها بأولى من الآخر، ومع الاحتمال ينتفي القطع، ومن ذلك:

لفظ "عسعس"من قوله ـ : وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ [التكوير:١٧]؛ فإنه مشترك بين معنيين: أقبل، وأدبر[(٧)].

وقد ورد القسم بالليل في الحالين: فقد ورد القسم به في حالة إدباره في قوله أ : وَٱلَّيۡلِ إِذۡ أَدۡبَرَ [المدثر:٣٣]، فتحمل الآية على القسم بالليل حالة إدباره[(٨)].

ولكن الغالب من آيات القرآن المقسمة بالليل والنهار: أنها تقسم بالليل حال إقباله: كقوله ـ : وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَسۡرِ [الفجر:٤]، وقوله: وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰهَا [الشمس:٤]، وقوله: وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ [الليل:١]، وقوله: وَٱلَّيۡلِ إِذَا سَجَىٰ

---

(١) وهو مروي عن مجاهد، وقتادة، والحسن البصري، انظر: الكشف والبيان: ١٨٧/١، تفسير ابن كثير: ٣٧٤/١، الدر المنثور: ٣٣٨/١، ٣٣٩. وانظر هذا التفسير للآية بالأخرى في: البرهان في علوم القرآن: ١٩٢/٢، الإتقان: ٥١/٣، التفسير والمفسرون: ٣١/١، ٣٢، قواعد التفسير: ١١١/١، ١١٢. وانظر: أضواء البيان: ١٤/١.

(٢) وهذا مروي عن ابن عباس، والضحاك، انظر: تفسير ابن أبي حاتم: ٩٥/١، ٩٦، الدر المنثور: ٣٣٨/١، ٣٣٩.واختاره عدد من المحققين وعزوه إلى الجمهور، انظر: المحرر الوجيز: ١٣٤/١، الجامع لأحكام القرآن: ٣٣٢/١، اللباب: ١٠/٢.

(٣) وهذا عن الحسن البصري، انظر: الدر المنثور: ٣٣٩/١.

(٤) وهو مروي عن ابن عباس، وأبي العالية، والضحاك، والسدي، والربيع بن أنس، والكلبي، انظر: تفسير ابن أبي حاتم: ٩٥/١، ٩٦، الكشف والبيان: ١٨٦/١، الوجيز: ١٠١/١، تفسير ابن كثير: ٣٧٤/١، ٣٧٥.

(٥) وهو مروي عن أبي العالية، والضحاك، وقتادة، والسدي، والربيع، انظر: تفسير ابن أبي حاتم: ٩٥/١، تفسير ابن كثير: ٣٧٥/١.

(٦) انظر: النكت والعيون: ١١١/١، معالم التنزيل: ٨٧/١، المحرر الوجيز: ١٣٤/١، زاد المسير: ٧٣/١، مفاتيح الغيب: ٣٣/٣، ٣٤، الجامع لأحكام القرآن: ٣٣٢/١، البحر المحيط في التفسير: ٣٢٩/١، ٣٣٠، بحر العلوم: ٧٣/١، اللباب: ١٠/٢، ١١.

(٧) انظر: الكشف والبيان: ١٤١/١٠، مفردات الراغب: ص٣٣٤، معالم التنزيل: ٣٤٩/٨، الجامع لأحكام القرآن: ٢٣٨/١٩، البحر المحيط في التفسير: ٤٢٥/٨، اللباب: ١٨٧/٢٠، إرشاد العقل السليم: ١١٨/٩، السراج المنير: ٥٦٠/٤، روح المعاني: ٥٨/٣٠، التحرير والتنوير: ١٥٤/٣٠.

(٨) وبه فسره ابن عباس، ومجاهد، وقتادة، والضحاك، وزيد بن أسلم، انظر: جامع البيان: ١٥٩/٢٤، ١٦١، تفسير ابن أبي حاتم: ٣٤٠٥/١٠، زاد المسير: ٤٢/٩، تفسير ابن كثير: ٢٦٩/١٤. واختاره عدد من المفسرين: كابن جرير، والزمخشري، 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 فتفسير القرآن لهذا المشترك لا يمكن القطع فيه؛ لتردده بين دليلين ومعنيين، وإن كان الحمل على الغالب أولى: فيكون قسما بالليل حالة إقباله، كما قال ابن كثير: «وعندي أن المراد بقوله: عَسْعَسَ ، إذا أقبل، وإن كان يصح استعماله في الإدبار، لكن الإقبال ههنا أنسب؛ كأنه أقسم ـ بالليل وظلامه إذا أقبل، وبالفجر وضيائه إذا أشرق، كما قال: وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ۝١ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ [الليل:١، ٢]، وقال: وَٱلضُّحَىٰ ۝١ وَٱلَّيۡلِ إِذَا سَجَىٰ [الضحى:١، ٢]، وقال فَالِقُ ٱلۡإِصۡبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيۡلَ سَكَنٗا [الأنعام:٩٦]، وغير ذلك من الآيات»[(٢)].

لكن يكون تفسيرا ظنيا لا قطعيا، ومنهم من حمله على المعنيين، لكن هذا من القول بعموم المشترك، وهذا موضع خلاف فلا يكون الحمل عليه قطعياً[(٣)].

ثانياً: أنواعٌ من تفسير القرآن لمجمل القرآن، وأمثلة للقطعيّ منه:

أ-بيان لفظ غريب:

وهذا قليلٌ في القرآن[(٤)]، ومن ذلك لفظ "سجيل"في قوله ـ حكاية عن قوم لوط: وَأَمۡطَرۡنَا عَلَيۡهِمۡ حِجَارَةٗ مِّن سِجِّيلٍ [الحجر:٧٤]، وقوله أ : وَأَمۡطَرۡنَا عَلَيۡهَا حِجَارَةٗ مِّن سِجِّيلٖ مَّنضُودٖ [هود:٨٢]، وقد بينه قوله ـ : قَالُوٓاْ إِنَّآ أُرۡسِلۡنَآ إِلَىٰ قَوۡمٖ مُّجۡرِمِينَ ۝٣٢ لِنُرۡسِلَ عَلَيۡهِمۡ حِجَارَةٗ مِّن طِينٖ ۝٣٣ مُّسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَ لِلۡمُسۡرِفِينَ [الذاريات:٣٢، ٣٤]، وهذا بيان آية بنص أخرى، وقد وردت الآيتان في موضوعٍ واحد وحادثة واحدة، وليس لهذا اللفظ مبين آخر من القرآن ورد في الحادثة ذاتها، فيحمل المجمل على المبين، دفعاً للتعارض بين آي القرآن، وحملاً له على المتبادر في هذا الموضوع، ويفسر حِجَارَةٗ مِّن سِجِّيلٖ ، بقوله: حِجَارَةٗ مِّن طِينٖ .

قال الطبري: «والصواب من القول في ذلك عندنا ما قاله المفسرون، وهو أنها حجارةٌ من طينٍ، وبذلك وصفها الله في كتابه في موضعٍ، وذلك قوله: قَالُوٓاْ إِنَّآ أُرۡسِلۡنَآ إِلَىٰ قَوۡمٖ مُّجۡرِمِينَ ۝٣٢ لِنُرۡسِلَ عَلَيۡهِمۡ حِجَارَةٗ مِّن طِينٖ ۝٣٣ مُّسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَ لِلۡمُسۡرِفِينَ [الذاريات: ٣٢، ٣٤]»[(٥)]، ويكون تفسيرها بها تفسيراً قطعياً.

---

(١) وبه قال: مجاهد، وسعيد بن جبير، والحسن البصري، انظر: تفسير مجاهد: ص٣٢٤، ر١٩٣٤، جامع البيان: ١٦١/٢٤، ١٦٢، زاد المسير: ٤٢/٩، تفسير ابن كثير: ٢٦٩/١٤. واختاره عدد من المفسرين: منهم السمعاني، والخازن، وابن كثير، والشنقيطي، انظر: تفسير السمعاني: ١٦٩/٦، لباب التأويل: ٢١٤/٧، تفسير ابن كثير: ٢٦٩/١٤، أضواء البيان: ١٠/١، ١١.

(٢) تفسير ابن كثير: ٢٦٩/١٤، وانظر:: أضواء البيان: ١١/١.

(٣) وبهذا قال المبرد، انظر: الجامع لأحكام القرآن: ٢٣٨/١٩، البحر المحيط في التفسير: ٤٢٥/٨، تفسير ابن كثير: ٢٧٠/١٤، واختار ذلك ابن عاشور، انظر: التحرير والتنوير: ١٥٤/٣٠، وهذا بناءً على ما ذكره في مقدمة التحرير والتنوير: ٩٣/١، حيث قال: «المقدمة التاسعة: في أن المعاني التي تتحملها جمل القرآن، تعتبر مرادةً بها»، وانظر: التحرير والتنوير: ٩٤/١.

(٤) انظر: شرح مقدمة ابن تيمية: ص٢٧٦.

(٥) جامع البيان: ٥٢٨/١٢، وانظر حمل الآية على الأخرى: معاني القرآن: للنحاس: ٣٧٠/٣، معالم التنزيل: ١٩٤/٤، الكشاف: ٢٢٢/٣، زاد =

فإن قيل: قد وردت في السجيل أقوالٌ: فقال ابن زيد[1]: هو سماء الدنيا[2]، وقيل: بحر من الهواء[3]، وقيل: هو جهنم نظير سجين[4]، وقيل: هو الجبال في السماء التي أشار الله إليها بقوله: ﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِنۢ بَرَدٍ﴾ [النور:٤٣][5]، وهذه الأقوال غلطٌ لا تشوش على ما ذكرناه من القطع؛ للأسباب الآتية:

١-إن هذا اسم ولا سبيل للعقل إلى تحديده، وطريق معرفته اللغة، أو الوحي ولا دليل منهما على هذه الأقوال، فلا ينبغي التعويل عليها أصلاً، قال الطبري: «وهذا القول الذي قاله ابن زيد لا نعرف لصحته وجهاً في خبرٍ ولا عقلٍ ولا لغة، وأسماء الأشياء لا تدرك إلا من لغة سائرة، أو خبرٍ من الله ـ ذكره»[6]، وقل مثله في الأقوال الأخرى فإنها مثله، بل وبعضها أغرب.

٢-وصف السجيلُ في سورة هود بأنه منضود، قال ـ : ﴿وَأَمۡطَرۡنَا عَلَيۡهَا حِجَارَةٗ مِّن سِجِّيلٖ مَّنضُودٖ﴾ [هود: ٨٢]، ومعناه: معد لعذابهم، أو متتابع، أو مركب بعضه فوق بعضٍ[7]، ولا يصلح وصفاً ل "سجيل"، إلا إذا حمل على أنه طين، فلا يصح أن يقال: سماءٌ منضود، ولا جهنم منضود؛ للمخالفة بين الصفة والموصوف في التذكير والتأنيث، ولا يقال: جبالٌ منضود؛ للمخالفة بين الصفة والموصوف في الإفراد والجمع، ولا يصح: بحر منضود؛ لأنه لا يتصور عقلاً تركيبه على بعضه أو تتابعه، ولذلك قال ابن عطية في القول بأنها سماء الدنيا: «وهذا ضعيف

=

المسير: ١٤٤/٤، الجامع لأحكام القرآن: ٨٢/٩، مدارك التنزيل: ٢٨٦/٢، لباب التأويل: ٢٤٧/٣، تفسير ابن كثير: ٤٥٨/٧، بحر العلوم: 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: ص٢٧٦، فصول في أصول التفسير: ص٢٥، قواعد التفسير: ١٢٠/١، تفسير القرآن بالقرآن: ص٥١.

(١) هو عبد الرحمن بن زيد بن أسلم المدني، مولى عمر بن الخطاب ط، مفسر، فقيه، كثير الحديث لكنه كان ضعيفاً، توفي أول خلافة هارون الرشيد سنة (١٨٢هـ). انظر: طبقات ابن سعد: ٥٩٢/٧، ر٢٢٤٠، الجرح والتعديل: لابن أبي حاتم: ٢٣٣/٥، ر١١٠٧، تهذيب الكمال: ١١٤/١٧، ر٣٨٢٠، تاريخ الإسلام: ٢٥٧/١٢، المقتنى في سرد الكنى: للذهبي: ٢٥٥/١، ر٢٤٢٩، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص١١، ر١٥، شذرات الذهب: ٣٦٥/٢.

(٢) وهو معزو إلى ابن زيد، وأبي العالية، انظر: جامع البيان: ٥٢٧/١٢، ٦٣٥/٢٤، النكت والعيون: ٤٩٣/٢، ٣٤٣/٦، تفسير السمعاني: ٤٤٩/٢، معالم التنزيل: ١٩٤/٤، زاد المسير: ١٤٤/٤، مفاتيح الغيب: ٣٢/١٨، الجامع لأحكام القرآن: ٨٢/٩، لباب التأويل: ٢٤٧/٣، البحر المحيط في التفسير: ٢٤٩/٥.

(٣) وهو معزو إلى عكرمة، انظر: النكت والعيون: ٣٤٣/٦، زاد المسير: ١٤٤/٤، الجامع لأحكام القرآن: ٨٢/٩.

(٤) وهو منسوب إلى الزجاج، انظر: معاني القرآن: للنحاس: ٣٧٠/٣، النكت والعيون: ٤٩٣/٢، تفسير السمعاني: ٤٤٩/٢، الجواهر الحسان: ٢٩٦/٣.

(٥) انظر: الكشف والبيان: ١٨٤/٥، النكت والعيون: ٤٩٣/٢، معالم التنزيل: ١٩٤/٤، مفاتيح الغيب: ٣٢/١٨، الجامع 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 المسير: ١٤٥/٤، الجامع لأحكام القرآن: ٨٢/٩، لباب التأويل: ٢٤٧/٣، التسهيل: ٤٠٣/١، البحر المحيط في التفسير: ٢٣٩/٥، الدر المصون: ٣٧٠/٦، تفسير ابن كثير: ٤٥٨/٧، الجواهر الحسان: ٢٩٦/٣، اللباب: ٥٤١/١٠، السراج المنير: ٨١/٢.

يرده وصفه ب "منضود"»[1].

وغلّطه السمين الحلبي[2]، فقال «وقيل: سجيل اسم للسماء، وهو ضعيف أو غلطٌ؛ لوصفه بمنضود»[3].

وأما قول الثعلبي[4]: «وقيل: هو فعيلٌ من قول العرب: أسجلته إذا أرسلته، فكأنها مرسلةٌ عليهم، وقيل: من سجلْت لهم سجلاً إذا أعطيتهم، كأنهم أعطوا ذلك البلاء»[5]، فهو بيانٌ لأصل اشتقاق الكلمة وليس شيئا آخر غير الطّين، وفائدته أن يكون هذا لفظاً عربياً لا أنه معرب كما قال غيرهم[6]، ويوضحه قول أبي السعود: «وأصله "سنك كل"»[7]، فعرب، وقيل: هو من أسجله إذا أرسله أو أدر عطيته، والمعنى من مثل الشيء المرسل أو مثل العطية في الإدرار، أو من السجل؛ أي مما كتب الله ـ أن يعذبهم به، وقيل: أصله من سجين؛ أي من جهنم فأبدلت نونه لاماً»[8]، ولذلك فلا غرابة أن يذهب جمهور المفسرين إلى تفسير السجيل بالطين[9].

ب-بيان تركيبٍ مجملٍ:

---

(١) المحرر الوجيز: ١٩٧/٣، وبذلك رده القرطبي، وأبو حيان، انظر: الجامع لأحكام القرآن: ٨٢/٩، البحر المحيط في التفسير: ٢٤٩/٥، وذكره محقق جامع البيان للطبري دون عزوٍ إلى أحد، انظر: حاشية جامع البيان: ٥٢٧/١٢.

(٢) هو أبو العباس أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، شهاب الدين الحلبي، المعروف بالسمين، مقرئ، مفسر، نحوي، فقيه شافعي، أديب، نزل القاهرة وتوفي بها عام (٧٥٦هـ). انظر: طبقات الشافعية: ١٨/٣، ر٥٨٧، الدرر الكامنة: ٣٣٩/١، ر٨٤٦، النجوم الزاهرة: ٧٥٦/١٠، بغية الوعاة: ٤٠٢/١، ر٧٩٧، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص٢٨٧، ر٣٥٧.

(٣) الدر المصون: ٣٧٠/٦، وانظر: اللباب: ٥٤١/١٠، وذكر عبارة السمين الحلبي دون أن ينسبها إليه.

(٤) هو أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، النيسابوري، مفسر، مقرئ، فقيه شافعي، أديب، لغوي، واعظٌ، مشتغلٌ بالتاريخ، والثعلبي لقب له، لا نسب، توفي عام (٤٢٧هـ). انظر: وفيات الأعيان: ٧٩/١، ر٣١، سير أعلام النبلاء: ٤٣٥/١٧، ر٢٩١، الوافي بالوفيات: ٢٠١/٧، ر٩٥٤، مرآة الجنان: ٣٦/٣، طبقات الشافعية الكبرى: ٥٨/٤، ر٢٦٨، طبقات المفسرين: للسيوطي: ص٢٨، ر٧.

(٥) الكشف والبيان: ١٨٤/٥، وانظر: جامع البيان: ٥٢٨/٢٤، معاني القرآن: للنحاس: ٣٧٠/٣، النكت والعيون: ٤٩٣/٢، الكشاف: ٢٢٢/٣، زاد المسير: ١٤٥/٤، مفاتيح الغيب: ٣٢/١٨، الجامع لأحكام القرآن: ٨٢/٩، الدر المصون: ٣٧٠/٦.

(٦) انظر: حاشية القونوي: ١٦١/١٠.

(٧) قال ابن عاشور: «من الفارسية... وضبط بفتح السين، وسكون النون، وكسر الكاف: اسم الحجر. وكلمة "كلْ" بكسر الكاف: اسم الطين»: التحرير والتنوير: ٥٥٠/٣٠.

(٨) إرشاد العقل السليم: ٢٣٠/٤.

(٩) وبهذا قال ابن عباس، ومجاهد، وعكرمة، والحسن، وقتادة، والضحاك، وسعيد بن جبير، ووهب، وغيرهم، انظر: جامع البيان: ٥٢٥/١٢-٥٢٧، تفسير ابن أبي حاتم: ٢٠٦٨/٦، معاني القرآن: للنحاس: ٣٧٠/٣، النكت والعيون: ٤٩٢/٢، تفسير السمعاني: ٤٤٩/٢، معالم التنزيل: ١٩٤/٤، زاد المسير: ١٤٤/٤، مفاتيح الغيب: ٣٢/١٨، الجامع لأحكام القرآن: ٨٢/٩، لباب التأويل: ٢٤٦/٣، ٢٤٧، البحر المحيط في التفسير: ٢٥٠/٥، اللباب: ٥٤١/١٠. ولذلك فكثير من المفسرين لم يذكروا إلا تفسير سجيل بالطين، ومنهم: تفسير سفيان الثوري: ص١٣٢، تفسير الصنعاني: ٣٠٩/١، تفسير القرآن العزيز: ٣٠٢/٢، الكشاف: ٢٢٢/٣، أنوار التنزيل: ٢٥١/٣، مدارك التنزيل: ٢٨٦/٢، التسهيل: ٣٠٣/١، تفسير ابن كثير: ٤٥٨/٧، بحر العلوم: ١٦٥/٢، الدر المنثور: ١٢٢/٨، إرشاد العقل السليم: ٢٣٠/٤، السراج المنير: ٨١/٢، حاشية القونوي: ١٦١/١٠. ومن المفسرين من رجحه، انظر: المحرر الوجيز: ١٩٨/٣. ومنهم من غلّط غيره، انظر: الدر المصون: ٣٧٠/٦، اللباب: ٥٤١/١٠، فقد غلطّا القول بأنه سماء الدنيا. ومنهم من نص أنه هو قول الجمهور، انظر: الجواهر الحسان: ٢٩٦/٣.

من ذلك قوله ـ : لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا [النساء: ٧]، فإن نصيب كل ذكر وأنثى مجملٌ وقد بينته آيات المواريث[١]، كما ذكر المفسرون[٢].

ج-تعيين أحد المعاني المحتملة، بسبب الاشتراك وغيره: ومثال ذلك:

١- الواو من وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ، من قوله ـ : خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ [البقرة:٧]، فإنه مشترك بين العطف والاستئناف، فالعطف يقتضي أن يكون السمع معطوفاً على "قُلُوبهم"، ويكون الختم على القلوب والأسماع والغشاوة على الأبصار خاصةً، والاستئناف يقتضي الوقف على "قُلُوبهم"، فيكون الختم على القلوب خاصةً، والغشاوة على السمع والبصر، ويشهد للعطف قوله ـ : وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً [الجاثية:٢٣]، ومثله قوله ـ : أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ [النحل:١٠٨]، فيفسر به قطعاً؛ لأنه تفسير بالمنطوق في موضوعٍ واحد، ولا ينازعه مبين آخر ينافيه في موضعه[٣].

٢- التأبيد في خلود أهل الجنة، فقد قال الله ـ : وَأُدْخِلَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ [إبراهيم:٢٣]، وقال أ : وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَنُبَوِّئَنَّهُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا [العنكبوت:٥٨]، فإن قوله: خَٰلِدِينَ فِيهَا ، مشتق من الخلود، وهو يطلق في الأصل على طول المدة، ثم استعير للبقاء دون فناءٍ، قال الراغب: «الخلود هو تبري الشيء من اعتراض الفساد، وبقاؤه على الحالة التي هو عليها، وكل ما يتباطأ عنه التغيير والفساد تصفه العرب بالخلود: كقولهم للأثافي: خوالد؛ وذلك لطول مكثها لا لدوام بقائها، يقال خلد يخلد خلوداً... وأصل المخلّد الذي يبقى مدةً طويلةً، ومنه قيل: رجلٌ مخلّد لمن أبطأ عنه الشيب، ودابةٌ مخلّدةٌ: هي التي تبقى ثناياها حتى تخرج رباعيتها، ثم استعير للمبقي دائماً»[٤]، وقال ابن عادل[٥]: «والخلود: المكث الطويل، وهل يطلق على ما لا نهاية له بطريق الحقيقة أو المجاز؟ قولان؛ قالت المعتزلة: الخلد: هو الثبات اللازم، والبقاء الدائم الذي لا يقطع»[٦].

---

(١) انظر الآيات: [النساء: ١١، ١٢، ١٧٦].

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ١٦٥/٩، الجامع لأحكام القرآن: ٤٦/٥، ٥٥، مدارك التنزيل: ٣١١/١، لباب التأويل: ٤٨٢/١، البحر المحيط في التفسير: ١٨٨/٣، بحر العلوم: ٣٠٩/١، اللباب: ١٩٤/٦، إرشاد العقل السليم: ١٤٨/٢، روح المعاني: ٢١٦/٤، التحرير والتنوير: ٢٤٩/٤، أضواء البيان: ٣٦٢/١. وانظر: البرهان في علوم القرآن: ١٩٢/٢. وانظر: البحر المحيط في الأصول: ٤٨٩/٣.

(٣) انظر: البرهان في علوم القرآن: ١٩٧/٢، قواعد التفسير: ١١٢/١، ١١٣، تفسير القرآن بالقرآن: ص٦٢. وانظر: أضواء البيان: ١١/١.

(٤) مفردات الراغب: ص١٥٤.

(٥) هو أبو حفص عمر بن علي بن عادل، سراج الدين الدمشقي الحنبلي، مفسر، نحوي، فقيه حنبلي، لا يعرف تاريخ مولده، وتاريخ وفاته غير محدد، لكنه بعد (٨٨٠هـ) كما يرى الزركلي، ويرى عمر كحالة أنه كان حياً عام (٨٧٩هـ). انظر: هدية العارفين: ٧٩٤/٥، الأعلام: ٥٨/٥، معجم المؤلفين: ٥٦٨/٢. وانظر: مقدمة تحقيق تفسيره: اللباب: ٢٠/١، ٢٣.

(٦) اللباب: ٤٥٨/١، وانظر: ١١٤/٣، معالم التنزيل: ٣٠٤/٣، البحر المحيط في التفسير: ٢٥٢/١.

وعلى أي حالٍ، فإما أن يكون الخلود مشتركاً بين المعنيين، أو حقيقة في أحدهما مجازاً شائعاً في الآخر، وهذا يورث الاحتمال في خلود أهل الجنة؛ هل يحمل على طول المدة، أو على البقاء إلى ما لا نهاية؟ ولكن الآيات الأخرى بينت أن المراد هو البقاء أبداً، ومن ذلك قوله ـ : وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدۡخِلُهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗا [النساء:٥٧]، وقوله ـ : وَمَن يُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعۡمَلۡ صَٰلِحٗا يُدۡخِلۡهُ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗا [الطلاق: ١١]. قال أبو حيان: «وقد تقدم ذكر الخلاف في الخلود، وأن المعتزلة تذهب إلى أنه البقاء الدائم الذي لا ينقطع أبداً، وأن غيرهم يذهب إلى أنه البقاء الطويل، انقطع أو لم ينقطع، وأن كون نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار سرمدي لا ينقطع، ليس مستفاداً من لفظ الخلود بل من آيات من القرآن، وأحاديث صحاحٍ من السنة، قال ـ : خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗا [النساء:٥٧]، وقال ـ : وَمَا هُم مِّنۡهَا بِمُخۡرَجِينَ [الحجر:٤٨]»[(١)]، وهذا يعني أن الخلود غير الأبد، كما قال الرازي: «وأيضا أنه ـ ذكر مع الخلود التأبيد، ولو كان الخلود عبارةَ عن التأبيد، لزم التكرار، وهو غير جائزٍ؛ فدل هذا أن الخلود ليس عبارةً عن التأبيد، بل هو عبارة عن طول المكث من غير بيان أنه منقطع أو غير منقطع»[(٢)]، ولذلك قال الراغب: «والخلود في الجنة بقاء الأشياء على الحالة التي عليها من غير اعتراض الفساد عليها»[(٣)].

٣- وقل مثل ذلك في خلود أهل النار الوارد في مثل قوله ـ : وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱلۡمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلۡكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا [التوبة:٦٨]، فالمراد بها البقاء أبداً، كما بينه قوله أ : إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ قَدۡ ضَلُّواْ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا ﴿١٦٧﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَظَلَمُواْ لَمۡ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغۡفِرَ لَهُمۡ وَلَا لِيَهۡدِيَهُمۡ طَرِيقًا ﴿١٦٨﴾ إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗا [النساء:١٦٨، ١٦٩]، ولذلك قال أبو السعود فيها: «أبدا نصب على الظرفية، رافع لاحتمال حمل الخلود على المكث الطويل»[(٤)].

د-بيان مصطلحٍ شرعيٍّ: ومن ذلك:

١- مصطلح "الزكاة"من مثل قوله ـ : وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ [البقرة:١١٠]، فإنه مجملٌ في مقداره، ونوع المال الذي تدفع منه، ومن يؤتاها، وقد بينت ذلك بعض الآيات: كقوله في بيان مصارفها: إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ [التوبة:٦٠].

٢- لفظ الحج الواجب بقوله ـ : وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗا [آل عمران:٩٧]، وقوله أ : وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِ... [البقرة:١٩٦]، قد بينت بعض تفاصيله بآيات من مثل قوله ـ : إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلۡمَرۡوَةَ

---

(١) البحر المحيط في التفسير: ٢٦١/١.

(٢) مفاتيح الغيب: ١١٠/١٠، وانظر: اللباب: ٤٣٢/٦.

(٣) مفردات الراغب: ص١٥٤.

(٤) إرشاد العقل السليم: ٢٥٨/٢.

مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنۡ حَجَّ ٱلۡبَيۡتَ أَوِ ٱعۡتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا [البقرة: ١٥٨]، وقوله: وَٱلۡبُدۡنَ جَعَلۡنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمۡ فِيهَا خَيۡرٞۖ فَٱذۡكُرُواْ ٱسۡمَ ٱللَّهِ عَلَيۡهَا صَوَآفَّۖ فَإِذَا وَجَبَتۡ جُنُوبُهَا فَكُلُواْ مِنۡهَا وَأَطۡعِمُواْ ٱلۡقَانِعَ وَٱلۡمُعۡتَرَّۚ [الحج:٣٦].

هـ-تعيين مبهم:

١- ومثاله لفظ "قوم"من قوله ـ : وَأَوۡرَثۡنَا ٱلۡقَوۡمَ ٱلَّذِينَ كَانُواْ يُسۡتَضۡعَفُونَ مَشَٰرِقَ ٱلۡأَرۡضِ وَمَغَٰرِبَهَا ٱلَّتِي بَٰرَكۡنَا فِيهَا [الأعراف:١٣٧]، وقوله أ : كَمۡ تَرَكُواْ مِن جَنَّٰتٖ وَعُيُونٖ ٢٥ وَزُرُوعٖ وَمَقَامٖ كَرِيمٖ ٢٦ وَنَعۡمَةٖ كَانُواْ فِيهَا فَٰكِهِينَ ٢٧ كَذَٰلِكَۖ وَأَوۡرَثۡنَٰهَا قَوۡمًا ءَاخَرِينَ [الدخان:٢٥، ٢٨]، فقد فسرتها الآيات الأخرى أنهم بنو إسرائيل، كما في قوله ـ : فَأَخۡرَجۡنَٰهُم مِّن جَنَّٰتٖ وَعُيُونٖ ٥٧ وَكُنُوزٖ وَمَقَامٖ كَرِيمٖ ٥٨ كَذَٰلِكَ وَأَوۡرَثۡنَٰهَا بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ [الشعراء:٥٧، ٥٩][1]، فالآية محمولةٌ على أختها قطعاً، سواءٌ كان معنى ورثوا ما عند قوم فرعون بأن ملكوا ما في مصر[2]، أو كان معناه أنهم أعطوا مثل ما لقوم فرعون من المملوكات، لا أنهم عادوا إلى مصر كما رجحه ابن عطية؛ لأن بني إسرائيل لم يثبت تاريخياً أنهم عادوا إليها[3].

٢- الرسول إلى فرعون من قوله أ : إِنَّآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ رَسُولٗا شَٰهِدًا عَلَيۡكُمۡ كَمَآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ رَسُولٗا ١٥ فَعَصَىٰ فِرۡعَوۡنُ ٱلرَّسُولَ فَأَخَذۡنَٰهُ أَخۡذٗا وَبِيلٗا [المزمل:١٥، ١٦]، فإنه نبي الله موسى قطعاً كما بينته الآيات الكثيرة، ومنها قوله ـ : وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٍ ٩٦ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ وَمَلَإِيْهِۦ [هود:٩٦، ٩٧]، وقوله: وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ وَمَلَإِيْهِۦ [الزخرف:٤٦][4].

٣- وكذلك بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحۡمَٰنِ مَثَلٗا ، من قوله أ : وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحۡمَٰنِ مَثَلٗا ظَلَّ وَجۡهُهُۥ مُسۡوَدّٗا وَهُوَ كَظِيمٌ [الزخرف:١٧]، بينها قوله أ : وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلۡأُنثَىٰ ظَلَّ وَجۡهُهُۥ مُسۡوَدّٗا وَهُوَ كَظِيمٞ [النحل:٥٨][5].

٤- لفظ "رسول الله"، من قوله ـ : كَذَّبَتۡ ثَمُودُ بِطَغۡوَىٰهَآ ١١ إِذِ ٱنۢبَعَثَ أَشۡقَىٰهَا ١٢ فَقَالَ لَهُمۡ رَسُولُ ٱللَّهِ نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقۡيَىٰهَا [الشمس:١١، ١٣]، قد فسرته آيات أخرى واردةٌ في الموضوع نفسه أنه نبي الله صالحٌ قطعاً[6]، كما في

---

(١) انظر: الكشف والبيان: ٣٥٣/٨، تفسير السمعاني: ١٢٦/٥، الجامع لأحكام القرآن: ١٣٩/١٦، لباب التأويل: ١٤٦/٦، التسهيل: ٣٢٣/٢، تفسير ابن كثير: ٣٤٣/١٢، بحر العلوم: ٢٥٨/٣، روح المعاني: ١٢٣/٢٥، أضواء البيان: ١٤/١، ٣٤٥. وانظر: قواعد التفسير: ١١٥/١.

(٢) انظر: تفسير السمعاني: ١٢٦/٥، معالم التنزيل: ٢٣٢/٧، زاد المسير: ٣٤٤/٧، الجامع لأحكام القرآن: ١٣٩/١٦، التسهيل: ٣٢٣/٢، تفسير ابن كثير: ٣٤٣/١٢.

(٣) انظر: المحرر الوجيز: ٧٣/٥، التحرير والتنوير: ١٣٣/١٩.

(٤) انظر: زاد المسير: ٣٩٤/٨، الجامع لأحكام القرآن: ٤٨/١٩، مدارك التنزيل: ٤٤٨/٤، البحر المحيط في التفسير: ٣٥٦/٨، بحر العلوم: ٤٨٨/٣، اللباب: ٤٧٣/١٩، إرشاد العقل السليم: ٥٢/٩.

(٥) انظر: الإتقان: ٥١/٣، وانظر: معالم التنزيل: ٢٠٨/٧، زاد المسير: ٣٠٥/٧، الجامع لأحكام القرآن: ٧٠/١٦، التسهيل: ٣١٠/٢، أضواء البيان: ٢٣٢/٧.

(٦) انظر: جامع البيان: ٤٤٩/٢٤، تفسير السمعاني: ٢٣٤/٦، معالم التنزيل: ٤٤٠/٨، مفاتيح الغيب: ١٧٧/٣١، الجامع لأحكام القرآن: ٧٨/٢٠، مدارك التنزيل: ٥٢٩/٤، لباب التأويل: ٢٥٣/٧، البحر المحيط في التفسير: ٤٧٦/٨، تفسير ابن كثير: ٣٧٠/١٤، بحر العلوم: ٥٦٣/٣، اللباب: ٣٦٥/٢٠، إرشاد العقل السليم: ١٦٤/٩، السراج المنير: ٦٢٥/٤.

قوله ـ : وَلَقَدْ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا [النمل:٤٥][(١)].

٥- قالوا: لفظ الَّذِينَ أَنعَمْتَ عَلَيْهِمْ ، من قوله ـ : صِرَٰطَ الَّذِينَ أَنعَمْتَ عَلَيْهِمْ [الفاتحة:٧]، بينه قوله: وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّـۧنَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَآءِ وَالصَّٰلِحِينَ [النساء: ٦٩][(٢)].

وفي هذا التمثيل نظر: فإن لفظ: الَّذِينَ أَنعَمْتَ عَلَيْهِمْ ، من صيغ العام؛ فإنه موصولٌ مع صلته، فيعم، فيكون ما ذكر في آية النساء بعض أفراد ذلك العام، وذكر بعض أفراد العام لا يخصصه، وإنما يدل على دخول تلك الأفراد في العام دخولاً أولياً قطعياً، ولذلك فقد أضاف ابن عباس إليهم: الملائكة[(٣)]، وواضح أنهم غير مذكورين في الآية المفسرة، فيكون تفسير الآية بأختها من باب التمثيل لا الحصر، ولذلك تعددت عبارات المفسرين: فقيل: هم المؤمنون[(٤)]، وقيل: المسلمون[(٥)]، وقيل: النبي محمد > وآل بيته وأصحابه[(٦)]، وقيل: النبيون[(٧)]، وقيل: هم قوم موسى وعيسى قبل أن يضلوا ويغيروا[(٨)]، وكل هذه الأقوال من باب التمثيل[(٩)].

بقي أن نقول: إن المقصود بالتفسير القطعي في هذا المبحث، إنما هو النظري منه، لا الضروري.

هذا ما تيسر من الكلام عن تفسير القرآن بالقرآن وضوابط القطعي فيه وأمثلته، وهو الدليل الأول الذي يستفاد به التفسير القطعي، وأما الدليل الثّاني فهو السنة النبوية، وبيانه في المبحث الآتي.

---

(١) انظر: [الأعراف: ٧٣]. ومثله: [هود: ٦١].

(٢) انظر: معالم التنزيل: ٥٤/١، المحرر الوجيز: ٧٥/١، زاد المسير: ١٥/١، وعزا حمل الآيتين على بعضهما إلى ابن عباس، مفاتيح الغيب: ٢٣٢/١، التسهيل: ٤٧/١، تفسير ابن كثير: ٢٢٢/١، ٢٢٣، اللباب: ٢١٥/١، إرشاد العقل السليم: ١٨/١، أضواء البيان: ١٥/١، ٥١. وانظر: البرهان في علوم القرآن: ١٩٥/٢، الإتقان: ٥١/٣، قواعد التفسير: ١١٢/١.

(٣) انظر: تفسير ابن أبي حاتم: ٣١/١، التسهيل: ٤٧/١، تفسير ابن كثير: ٢٢٣/١، الدر المنثور: ٨٣/١.

(٤) وهذا مروي عن ابن عباس، ومجاهد، انظر: تفسير ابن أبي حاتم: ٣١/١، التسهيل: ٤٧/١، تفسير ابن كثير: ٢٢٣/١، الدر المنثور: ٨٣/١.

(٥) وهذا مروي عن وكيع، انظر: تفسير ابن كثير: ٢٢٣/١.

(٦) وهذا مروي عن عبد الرحمن بن زيد، والحسن البصري، انظر: معالم التنزيل: ٥٤/١، المحرر الوجيز: ٧٥/١، التسهيل: ٤٧/١، تفسير ابن كثير: ٢٢٣/١، الدر المنثور: ٨٣/١.

(٧) وهذا مروي عن الربيع بن أنس، وقتادة، انظر: المحرر الوجيز: ٧٥/١، تفسير ابن كثير: ٢٢٣/١، الدر المنثور: ٨٣/١، إرشاد العقل السليم: ١٨/١.

(٨) وهذا مروي عن ابن عباس، انظر: معالم التنزيل: ٥٤/١، المحرر الوجيز: ٧٥/١، التسهيل: ٤٧/١، اللباب: ٢١٥/١، إرشاد العقل السليم: ١٨/١.

(٩) انظر: الجامع لأحكام القرآن: ١٤٩/١.

المبحث الثالث: التفسير الذي دلت عليه السنة القطعيّة.

إن السنة النبوية ثاني أدلة الشريعة، ولا ريب أن التفسير المستفاد منها أفضل طرق التفسير بعد تفسير كتاب الله ـ [1]، قال ابن تيمية: «فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب: أن أصح الطرق في ذلك: أن يفسر القرآن بالقرآن... فإن أعياك ذلك، فعليك بالسنة؛ فإنها شارحةٌ للقرآن وموضحةٌ له»[2].

وتأتي أهمية التفسير النبوي من الوجوه الآتية:

١-إن وظيفة السنة هي بيان كتاب الله ـ وشرعه، فقد قال الله أ مخاطباً رسوله >: وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ [النحل:٤٤].

قال أحمد بن حنبل: «إن السنة تفسر الكتاب وتبينه»[3]، وقال الشاطبي: «والوجه الثّاني: أن السنة إنما جاءت مبينةً للكتاب وشارحةً لمعانيه... فأنت إذا تأملت موارد السنة وجدتها بياناً للكتاب، هذا هو الأمر العام فيها»[4].

وإن كان العلماء قد اختلفوا: هل فسر النبي > القرآن كله للصحابة رضي الله عنهم؟ فمنهم من ادعى أنه فسره كله؛ كابن تيمية، ومنهم من رفض ذلك[5].

والحق ما قاله محمد حسين الذهبي: «والرأي الذي تميل إليه النفس-بعد أن اتضح لنا مغالاة كلّ فريقٍ في دعواه وعدم صلاحية الأدلّة لإثبات المُدعى-هو أن نتوسط بين الرأيين، فنقول: إن الرسول > بين الكثير من معاني القرآن لأصحابه، كما تشهد بذلك كتب الصحاح، ولم يبين كل معاني القرآن؛ لأن من القرآن ما استأثر الله ـ بعلمه، ومنه ما يعلمه العلماء، ومنه ما تعلمه العرب من لغاتها، ومنه ما لا يعذر أحد في جهالته»[6].

٢-إننا نقطع بعصمة النبي > في بيانه؛ فإن السنة وحي من الله ـ ، وإن كان غير متلو كالقرآن، قال الله ـ : وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ [النجم:٣، ٤]، وعليه فلا أحد أعلم بمعاني كتاب الله ـ من رسوله >[7].

٣-إن الله ـ أمر بطاعة النبي > ، كما أمر بطاعته: يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ [محمد:٣٣]،

---

(١) انظر: شرح مقدمة ابن تيمية: ص٢٧٩.

(٢) مقدمة ابن تيمية: ص٨٤، ٨٥، وانظر: البرهان في علوم القرآن: ١٧٥/٢، شرح مقدمة ابن تيمية: ص٢٧٩، بحوث في أصول التفسير: ص٧٥. وانظر: تفسير ابن كثير: ٦/١.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: ٣٩/١، وانظر: بحوث في أصول التفسير: ص٧٥.

(٤) الموافقات: ٢٣٠/٣، وانظر: مقدمة ابن تيمية: ص٨٥، البرهان في علوم القرآن: ١٧٦/٢، مناهل العرفان: ١٣/٢، فصول في أصول التفسير: ص٢٧، قواعد التفسير: ١٣٠/١، بحوث في أصول التفسير: ص١٥. وانظر: معالم التنزيل: ٢١/٥، الجامع لأحكام القرآن: ٣٧/١٠، ١٠٩، لباب التأويل: ٩٢/٤، تفسير ابن كثير: ٦/١، اللباب: ٦٣/١٢، السراج المنير: ٢٦١/٢، الصحيح المسبور: ٨/١.

(٥) انظر الأقوال وأدلتها في: مقدمة ابن تيمية: ص١٨، التفسير والمفسرون: ٣٨/١-٤١، بحوث في أصول التفسير: ص١٥-١٨.

(٦) التفسير والمفسرون: ٤٢/١.

(٧) انظر: مقدمة ابن تيمية: ص٨٥، مناهل العرفان: ١٣/٢، فصول في أصول التفسير: ص٢٧، قواعد التفسير: ١٣٠/١.

وجعل طاعته من طاعة الله أ : مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗا [النساء:٨٠]، إلى غير ذلك من الأدلّة التي يحتج فيها للعمل بالسنة(١).

ولذلك فلا يصح ترك تفسيرٍ إذا صح عن النبي > ، قال السيوطي: «فما ورد بيانه عن صاحب الشرع، ففيه كفايةٌ عن فكرة من بعده، وما لم يرد عنه بيانه، ففيه حينئذ فكرة أهل العلم بعده؛ ليستدلوا بما ورد بيانه على ما لم يرد»(٢). وقال الشوكاني: «والمعنى أن الله ـ لما خلق آدم، مسح ظهره، فاستخرج منه ذريته، وأخذ عليهم العهد، وهؤلاء هم عالم الذر، وهذا هو الحق الذي لا ينبغي العدول عنه، ولا المصير إلى غيره؛ لثبوته مرفوعاً إلى النبي > ، وموقوفاً على غيره من الصحابة، ولا ملْجِئَ للمصير إلى المجاز، وإذا جاء نهر الله بطل نهر معقَل»(٣). وقال الآلوسي: «وإذا صح تفسير رسول الله > له لا ينبغي العدول عنه»(٤). غير أن تفسير السنة قد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً، ولتحديد ذلك لابد من معرفة ما يفيد القطع من السنة وما لا يفيده، وهل يفيد المبين الظني للمجمل القطعي القطع بالمعنى المراد من ذلك المجمل؟ هذا يأتي بيانه في المطالب الآتية:

المطلب الأوّل: تعريف السنة وأنواعها.

المطلب الثّاني: المتواتر، وحكمه من حيث القطع والظن.

المطلب الثّالث: الآحاد، وحكمه من حيث القطع والظن.

المطلب الرّابع: المشهور، وحكمه من حيث القطع والظن.

المطلب الخامس: القطعيّ من بيان السنة لمجمل القرآن.

المطلب السّادس: القطعيّ من صرف السنة للفظ القرآنيّ عن ظاهره.

المطلب السّابع: القطعيّ من تخصيص السنة لعام القرآن.

المطلب الثّامن: القطعيّ من تقييد السنة لمطلق القرآن.

---

(١) انظر: مقدمة ابن تيمية: ص٨٥. وانظر: الجامع لأحكام القرآن: ٣٧/١.

(٢) الإتقان: ٤٧٥/٤، وعزاه إلى البيهقي.

(٣) فتح القدير: ١٣٥/٢.

(٤) روح المعاني: ٣٥/١١، وانظر: ١٥٢/١١.

المطلب الأوّل: تعريف السنة وأنواعها.

أوّلاً: تعريفها لغة:

هي الوجهة والطريقة المتبعة سواءٌ كانت حسنةً أو سيئةً، من قولهم: سننت الشيء بالمسن إذا كررت إمراره عليه فجعل فيه سناً؛ أي طريقاً، ومنه سمي ما لج فيه الفرس مقبلا ومدبرا سنة، وقيل: أصلها من الدوام، من قولهم: سننت الماء، إذا واليت صبه[١].

ثانياً: تعريفها عند المحدّثين:

السنة عندهم تختص بالمرفوع إلى النبي > [٢]، وهي تشمل كل ما أضيف إلى النبي من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ أو صفة خلْقية أو خلُقية، حتى حركاته وسكناته ونومه ويقظته[٣]، وأما الحديث فهو أعم منها[٤]، فيشمل السنة المرفوعة إلى النبي > ، وما أضيف إلى الصحابة من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ، وهذا الحديث الموقوف، وما أضيف إلى التابعين، وهذا الحديث المقطوع[٥]، لكنه إذا أطلق فإنه ينصرف إلى ما أضيف إلى النبي > ، ولا يطلق على ما أضيف إلى غيره إلا مقيداً، فيقال: حديثٌ موقوف، أو مقطوع[٦].

ثالثاً: تعريفها عند الأصوليين:

هي عندهم ما صدر عن النبي > من قولٍ غير القرآن أو فعلٍ أو تقريرٍ على وجه التأسي[٧]، ولم يذكروا ما أضيف إليه من الصفات والأحوال؛ لأنه الموافق للعلم الذي يبحثون فيه؛ فإن بحثهم في قواعد استنباط الأحكام من

---

(١) انظر: العين: ١٩٧/٧، المُحكم: ٤١٧/٨، مختار الصحاح: ص١٣٣، التعريفات: ص١٦١، الكليات: ص٤٩٧. وانظر: الإحكام: للآمدي: ٢٢٧/١، الإبهاج: ٢٨٨/٢، التلويح: ٣/٢، البحر المحيط في الأصول: ١٦٣/٤، التحبير شرح التحرير: ١٤٢١/٣، إجابة السائل: ص٨١/١، إرشاد الفحول: ١٨٥/١. وانظر: الغاية في شرح الهداية في علم الرواية: للسخاوي والهداية: لابن الجزري: ص٦١.

(٢) انظر: اليواقيت والدرر شرح نخبة الفكر: للمناوي: ٢٢٨/١.

(٣) بعضهم يذكر تعريف السنة للحديث المرفوع، انظر: المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي: لابن جماعة: ص٤٠، الغاية: ص٦١، فتح المغيث شرح ألفية الحديث: للسخاوي: ١٠/١، شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر: لملا علي القاري: ص٥٤٦، اليواقيت والدرر: ٢٢٨/١، توضيح الأفكار: ٢٣٠/١، توجيه النظر إلى أصول الأثر: لطاهر الجزائري: ٣٨/١-٤٠.

(٤) انظر: فتح المغيث: ١٠/١.

(٥) انظر تعريف الموقوف والمقطوع في: الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح: للأبناسي: ١٤٠/١، ١٤١، التوضيح الأبهر لتذكرة ابن الملقن في علم الأثر: للسخاوي: ص٣٦، ٣٧، توجيه النظر: ١٧٦/١، ١٧٧.

(٦) انظر: الغاية: ص٦١، اليواقيت والدرر: ٢٢٨/١.

(٧) انظر: الإحكام: للآمدي: ٢٢٧/١، الإبهاج: ٢٨٨/٢، التلويح: ٣/٢، البحر المحيط في الأصول: ١٦٤/٤، التحبير شرح التحرير: ١٤٢٤/٣، فتح الغفار: ٨٣/٢، إجابة السائل: ص٨١/١، ٨٢، إرشاد الفحول: ١٨٦/١. وانظر: قواعد الفقه: ص٣٢٨.

الأدلّة، وما يستنبط منه حكم من السنة هو القول والفعل والتقرير، وأما الصفات فلا، قال الشيخ طاهر الجزائري[1]: «الحديث أقوالُ النبي > وأفعاله، ويدخل في أفعاله تقريره؛ وهو عدم إنكاره لأمرٍ رآه أو بلغه عمن يكون منقاداً للشرع، وأما ما يتعلق به عليه الصلاة والسلام من الأحوال: فإن كانت اختياريةً، فهي داخلة في الأفعال، وإن كانت غير اختيارية: كالحلية، لم تدخل فيه؛ إذ لا يتعلق بها حكم يتعلق بنا، وهذا التعريف هو المشهور عند علماء أصول الفقه وهو الموافق لفنهم»[2].

رابعاً: التَّعريف المراد في البحث:

مادام تعريف السنة يختلف باختلاف كل فن، فالمراد منها في بحثنا: قول النبي > وفعله وتقريره، الذي يبين المراد من القرآن الكريم.

وواضح أن هذا كتعريف الأصوليين؛ للاشتراك بين التفسير والأصول في بيان معاني القرآن الكريم، جاء في تفسير المنار: «والبيان يكون بالأفعال كالأقوال، بل الأفعال أقوى دلالةً وأعصى على تأويل المحرفين»[3].

غير أن الفعل والتقرير أكثر ما يستفاد منهما في تفسير آيات الأحكام، والأغلب من التفسير النبوي للقرآن هو بالقول، وحيث أطلقنا لفظ الحديث، فالمراد به السنة بأنواعها الثلاثة: القولية والفعلية والتقريرية، وإن كان اصطلاح الأصوليين قصر الحديث على القول[4].

وتنقسم الأحاديث من حيث حصول القطع بها وعدمه إلى: المتواتر، والآحاد، وزاد بعضهم المشهور، ونبسط الكلام فيها في المطالب الآتية، ونبدأ بالمتواتر.

المطلب الثّاني: المتواتر، وحكمه.

هو الحديث الذي رواه جمع من الناس يستحيل تواطؤهم عن الكذب عن قومٍ مثلهم من أول السند إلى منتهاه، وتضمن إخباراً عن محسوسٍ، ويحصل لسامعه العلم بصدقه، ولا يشترط لهذا عدد معين، وإنما المطلوب عدد يمتنع عليهم الكذب عادةً[5].

---

(١) هو طاهر بن صالح [أو محمد صالح] ابن أحمد بن موهوب السمعوني، جزائري الأصل، ولد بدمشق عام (١٢٦٨هـ)، مفسر، أديب، باحثٌ، عالمٌ بأصول الحديث والكلام واللغة والكتب ومؤلفيها، متقن لأكثر اللغات الشرقية: كالعبرية والسريانية والتركية والفارسية، توفي بدمشق عام (١٣٣٨هـ). انظر: الأعلام: ٢٢٢/٣، معجم المؤلفين: ١١/٢، ر٦٢٨٧.

(٢) توجيه النظر: ٣٨/١.

(٣) تفسير المنار: ٥١٦/٩.

(٤) انظر: التلويح: ٣/٢.

(٥) انظر: الكفاية في علم الرواية: للخطيب البغدادي: ص١٦، المنهل الروي: ص٣١/١، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر: لابن حجر العسقلاني: ص٣٦، ٣٩، التوضيح الأبهر: ص٥٠، الغاية: ص١٣٨، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي: للسيوطي: ١٦٨/٢، قفو الأثر في صفوة علوم الأثر: لابن الحنبلي: ٤٦/١، اليواقيت والدرر: ٢٣٧/١، توضيح الأفكار: ٢٥/١، توجيه النظر: ١٠٨/١.

وبهذا عرفه الأصوليون أيضاً[1].

وجماهير العلماء من المسلمين على أن الحديث المتواتر يفيد العلم اليقيني القطعي، قال الآمدي: «اتفق الكل على أن خبر التواتر مفيد للعلم بمخبره، خلافاً للسمنية والبراهمة في قولهم: لا علم في غير الضروريات إلا بالحواس، دون الأخبار وغيرها»[2]، كما أن العلم الحاصل به علم ضروري عند المتكلمين وعامة الأصوليين، خلافاً لقلّة من المعتزلة يرون أن العلم الحاصل به نظري[3].

وكذلك يفيد العلم القطعي الضروري عند المحدثين[4].

وقد قسموه إلى متواترٍ لفظي ومتواترٍ معنوي، فاللفظي: ما نقل لفظه ومعناه، وأما المعنوي: أن يتواتر معنى في أحاديث مختلفة الألفاظ[5]، قال المناوي[6]: «لا يقال هذا تقسيم أهل الأصول، فذكره هنا من الفضول؛ إذ لا تعلق لهذا الفن به، والذي يتعلق بالمحدث إنما هو اللفظي على ما فيه أيضاً؛ لأنا نقول: هذا غير مقبولٍ، بل هو مبحثٌ عن القسمين جميعاً، أما اللفظي: فأمثلته كثيرةٌ، وأما المعنوي: فقد مثلوا له بأحاديث منها: أخبار رفع

---

(١) انظر: أصول البزدوي: ص١٥٠، أصول السرخسي: ٢٨٢/١، المحصول: لابن العربي: ص١١٣، المحصول: للرازي: ٢٢٧/٤، الإحكام: للآمدي: ٢١/٢، ٣٤، ٣٥، المغني في الأصول: ص١٩١، ١٩٢، شرح الروضة: ٧١/٢، كشف الأسرار: ٣٦١/٤، التوضيح: ٣/٢، ٤، معراج المنهاج: ٢٣/٢، الإبهاج: ٣١٣/٢، رفع الحاجب: ٢٩٦/٢-٣٠١، التلويح: ٢/٢-٤، البحر المحيط في الأصول: ٢٣١/٤، التقرير والتحبير: ٣٠٧/٢-٣١٠، التحبير شرح التحرير: ١٧٥٠/٤، فتح الغفار: ٨٤/٢، تيسير التحرير: ٣٠/٣-٣٤، فواتح الرحموت: ١٣٥/٢-١٤١، إرشاد الفحول: ٢٣٩/١، ٢٤٠.

(٢) الإحكام: للآمدي: ٢٢/٢، وانظر: مقدمة ابن القصار: ص٢٠٩، المستصفى: ١٣٢/٢، الواضح: ٣٢٦/٤، المحصول: للرازي: ٢٢٧/٤، نفائس الأصول: ٢٨١٠/٦، كشف الأسرار: ٣٦٢/٢، معراج المنهاج: ٢٣/٢، الإبهاج: ٣١٣/٢، البحر المحيط في الأصول: ٢٣٩/٤، التحبير شرح التحرير: ١٧٦٣/٤-١٧٦٨، فواتح الرحموت: ١٣٧/٢، ١٣٨.

(٣) وهذه القلة هم: أبو القاسم الكعبي البلخي، وأبو الحسين البصري المعتزليان، والدقاق، وإمام الحرمين من الشافعية، وتردد الغزالي، انظر قول الجمهور، والقلة في: أصول البزدوي: ص١٥٠، البرهان في الأصول: ٥٨٣/١، ٥٨٤، أصول السرخسي: ٢٩١/١، المستصفى: ١٣٦/٢، ١٣٧، وفيه تردد الغزالي، المنخول: ٢٣٥/١، الواضح: ٣٣٦/٤، المحصول: للرازي: ٢٣٠/٤، الإحكام: للآمدي: ٢٦/٢، ٢٧، نفائس الأصول: ٢٨١٥/٦، ٢٨١٦، كشف الأسرار: ٣٦٢/٢، التوضيح: ٣/٢، ٤، معراج المنهاج: ٢٤/٢، الإبهاج: ٣١٥/٢، رفع الحاجب: ٢٩٨/٢، التلويح: ٤/٢، البحر المحيط في الأصول: ٢٣٩/٤، التقرير والتحبير: ٣٠٦/٢، التحبير شرح التحرير: ١٧٧١/٤، فتح الغفار: ٨٥/٢، تيسير التحرير: ٢٩/٣، فواتح الرحموت: ١٣٩/٢، إرشاد الفحول: ٢٤٠/١.

(٤) انظر: نزهة النظر: ص٤١، الغاية: ص١٣٠، قفو الأثر: ٤٦/١.

(٥) انظر: فتح المغيث: ٤٣/٣، توضيح الأفكار: ٢٣٣/٢، توجيه النظر: ١٣٣/١. وانظر: الإحكام: للآمدي: ٤١/٢، نفائس الأصول: ٢٨٥٦/٦، المغني في الأصول: ص١٩١، الإبهاج: ٣١١/٢، البحر المحيط في الأصول: ٢٤٧/٤، التحبير شرح التحرير: ١٧٦٩/٤، ١٧٧٠، فتح الغفار: ٨٣/٢، فواتح الرحموت: ١٤٦/٢.

(٦) عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي، زين الدين الحدادي، المناوي، القاهري، محدثٌ، مفسر، لغوي، فقيه شافعي، مشارك في أنواعٍ من العلوم، ولد عام (٩٥٢هـ)، توفي بالقاهرة سنة (١٠٣١هـ). انظر: خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر: للمحبي: ٤١٢/٢، كشف الظنون: ٥٠٨/١، ٦١٧، ٧٤٧، ١١٦٤/٢، ١٣٤١، ١٥٢٢، البدر الطالع: ٣٥٧/١، ر٢٣٨، هدية العارفين: ٥١٠/١، فهرس الفهارس: ٥٦٠/٢.

اليدين في الدعاء، فقد ورد عن المصطفى نحو مائة حديث فيها رفع يديه في الدعاء، لكن في قضايا مختلفة»[١].

المطلب الثّالث: الآحاد، وحكمه.

أوّلاً: تعريفه وأنواعه:

هو الحديث الذي لم تجتمع فيه شروط التواتر[٢]:

فإما أن يكون رجاله في كلّ طبقة أكثر من اثنين؛ وهو المشهور[٣].

وإما أن يرويه أكثر من اثنين عن اثنين؛ وهو العزيز[٤].

وإما أن يتفرد بروايته واحد ولو في طبقة واحدة من رواته؛ وهو الغريب[٥].

قال المناوي: «وخبر الواحد في اللغة: ما يرويه شخص واحد، وفي الاصطلاح؛ أي في اصطلاح المحدثين: ما لم يجمع شروط التواتر، هذا تقرير عبارة المصنف، وتعقبه الشيخ قاسم: بأن الذي تحصل من كلامه أن الخبر ينقسم إلى: متواترٍ، وآحاد، وأن الآحاد: مشهور، وعزيز، وغريب»[٦].

والآحاد منه المقبول ومنه المردود[٧]، وينقسم من حيث القبول والردّ أقساماً:

الأوّل: الصحيح: وعرفه المحدثون بأنه: «ما اتصل سنده برواية العدل الضابط عن مثله، وسلم عن شذوذ وعلة»[٨]، وبهذا عرفه الأصوليون أيضاً[٩].

الثّاني: الحسن: وهو قسمان: الحسن لذاته: وهو ما اتصل سنده برواية العدل الضابط عن مثله من أول السند إلى منتهاه، وسلم من الشذوذ والعلة القادحة، إلا أن في رجاله من خف ضبطه وإتقانه، فكان أقل فيه من رواة الصحيح.

والحسن لغيره: وهو ما اتصل سنده من غير شذوذ ولا علّة، غير أن في رواته من ضعف بما عدا الكذب؛ لقلة

---

(١) اليواقيت والدرر: ٢٤٦/١، وانظر: تدريب الراوي: ١٧٣/٢، ١٧٤، منهج النقد في علوم الحديث: د. نور الدين عتر: ص٤٠٥، ٤٠٦.

(٢) انظر: الكفاية: ص١٦، المنهل الروي: ص٣٢، نزهة النظر: ص٥٥، توجيه النظر: ١٠٨/١. وانظر: أصول البزدوي: ص١٥٢، المغني في الأصول: ص١٩٤، الإحكام: للآمدي: ٤٣/٢، رفع الحاجب: ٣٠٧/٣.

(٣) انظر: نزهة النظر: ص٤٩، التوضيح الأبهر: ص٤٩، تدريب الراوي: ١٦٣/٢، قفو الأثر: ٤٦/١، ٤٧.

(٤) انظر: نزهة النظر: ص٥٠، التوضيح الأبهر: ص٤٨، تدريب الراوي: ١٧٥/٢، قفو الأثر: ٤٧/١.

(٥) انظر: المنهل الروي: ص٥٥، نزهة النظر: ص٥٤، التوضيح الأبهر: ص٤٨، تدريب الراوي: ١٧٥/٢، قفو الأثر: ٤٧/١.

(٦) اليواقيت والدرر: ٢٩٣/١، وانظر: قفو الأثر: ٤٨/١.

(٧) انظر: نزهة النظر: ص٥٥، التوضيح الأبهر: ص٤٨، تدريب الراوي: ١٦٣/٢، ١٧٧، ١٧٨، وبين السيوطي انقسام المشهور، والغريب إلى صحيح، وحسن وضعيف، قفو الأثر: ٤٨/١، اليواقيت والدرر: ٢٩٤/١.

(٨) المنهل الروي: ص٣٣، وانظر: الشذا الفياح: ٦٦/١، المقنع في علوم الحديث: لابن الملقن: ص٤١، التوضيح الأبهر: ص٣٠، تدريب الراوي: ٧٩/١، قفو الأثر: ٤٩/١، اليواقيت والدرر: ٣٣٥/١، منهج النقد: ص٢٤٢.

(٩) انظر: إرشاد الفحول: ٣١٤/١.

ضبطه، لكنه روي من وجه آخر مثله، أو أقوى منه بلفظه أو بمعناه، فهو ضعيف لكنه ارتقى إلى رتبة الحسن بما عاضده[١]، فإذا روي الحديث الحسن لذاته من وجه آخر مثله، أو أقوى منه، سواءٌ بلفظه نفسه أو بمعناه، فإنه يصير صحيحاً لغيره[٢].

الثّالث: الضعيف: قال الدكتور نور الدين عتر: «أحسن ما يعرف به الحديث الضعيف هو: ما فقد شرطاً من شروط الحديث المقبول»[٣]، فهو لم تجتمع فيه شروط الحديث الصحيح، ولا الحسن من الاتصال وعدالة الرواة وضبطهم والسلامة من الشذوذ ومن العلة القادحة، ولم يوجد ما يعاضده[٤].

والحديث المقبول الذي يحتج به هو الحديث الصحيح بنوعيه[٥]، وكذلك الحديث الحسن بنوعيه، قال الدكتور نور الدين عتر: «الحديث الحسن مقبولٌ عند الفقهاء كلهم في الاحتجاج والعمل به، وعليه معظم المحدثين، والأصوليين»[٦]، ولذلك لم يفرد بعض العلماء الحديث الحسن بالذكر، وإنما أدرجوه في الحديث الصحيح[٧].

وأما الضعيف: فأكثر العلماء من المحدثين والفقهاء وغيرهم على أنه لا تثبت به الأحكام، وإنما يستحب العمل به في فضائل الأعمال من المستحبات والمكروهات[٨]، وحكى الإمام النووي الاتفاق بين العلماء على ذلك، فقال: «قال العلماء من المحدثين والفقهاء وغيرهم: يجوز ويستحب العمل في الفضائل والترغيب والترهيب بالحديث الضعيف، ما لم يكن موضوعاً»[٩].

وبناء على ما تقدم نذكر أقسام الحديث الصحيح، وإفادتها للقطع أو الظن، فإن الصحيح تتفاوت درجاته في الصحة، كما تتفاوت درجات الضعيف في الضعف[١٠]، ولكن يرد السؤال الآتي: هل خبر الآحاد الصحيح يفيد القطع؟

- - - - - - - - - - - - - - - -

(١) انظر: المنهل الروي: ص٣٥، ٣٦، الشذا الفياح: ١٠٦/١-١٠٨، التوضيح الأبهر: ص٣٣، تدريب الراوي: ٢٢٩/١، ٢٣٠، قفو الأثر: ٥٠/١، اليواقيت والدرر: ٣٨٨/١-٣٩٣، منهج النقد: ص٢٦٤-٢٦٨.

(٢) انظر: اليواقيت والدرر: ٣٣٦/١، منهج النقد: ص٢٦٧.

(٣) منهج النقد: ص٢٨٦.

(٤) انظر: المنهل الروي: ص٣٨، الشذا الفياح: ١٣٣/١، المقنع في علوم الحديث: ص١٠٣، النكت:لابن حجر:٧٧/١، التوضيح الأبهر: ص٣٤، الغاية: ص١٥٥، تدريب الراوي: ٢٦٣/١، منهج النقد: ص٢٨٦.

(٥) انظر: منهج النقد: ص٢٤٤.

(٦) منهج النقد: ص٢٢٦، وانظر: اليواقيت والدرر: ٣٩٠/١، منهج النقد: ص٢٧١، حيث ذكر قبول الحسن لغيره.

(٧) كما فعل أبو داود، والترمذي، والحاكم، والخطيب، انظر: المنهل الروي: ص٣٦، ٣٧، المقنع في علوم الحديث: ص٨٨، تدريب الراوي: ٢٣٣/١، ٢٣٤.

(٨) انظر: منهج النقد: ص٢٩٢.

(٩) الأذكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار: للنووي: ص٨، وقد بين الدكتور نور الدين عتر أن هذا النص حكاية من النووي للاتفاق، انظر: منهج النقد: ص٢٩٢.

(١٠) انظر: الشذا الفياح: ٦٩/١، المقنع في علوم الحديث: ص٤٤، تدريب الراوي: ٢٦٥/١، شرح نخبة الفكر: ص٢٦٥، توضيح الأفكار: ٣٤/١.

ثانياً: إفادة الآحاد للقطع أو الظن:

الآحاد الضعيف لا يفيد الظن فضلاً عن القطع، والكلام إنما هو في الآحاد الصحيح، وحيث أطلقنا الكلام عن الآحاد فهو المقصود، وجماهير العلماء على وجوب العلم بخبر الآحاد الصحيح من حيث الجملة[١]، ولكن الخلاف: هل يوجب العلم القطعي؟ اختلف فيه على أقوال:

الأول: أنه يفيد العلم اليقيني النظري الذي لا يحصل إلا للعالم المتبحر في الحديث، وهو يفيده مطلقاً مادام صحيحاً[٢].

الثّاني: أنه لا يفيد القطع، ولو اقترنت به قرينةٌ[٣].

الثّالث: أن خبر الواحد المطلق عن القرائن لا يفيد القطع، لكنه يفيد العلم اليقيني النظري إن اقترنت به قرينةٌ تقوي صدق المخبر، وضابطها: ما يجعل النفس تسكن إلى ثبوت الآحاد سكونها إلى المتواتر، وينفي احتمال عدم ثبوته عند الناظر، وهذا ما عليه عامة الأصوليين وغيرهم[٤]، وهو ما عليه جمهور المحدثين، قال ابن حجر: «وقد يقع فيها-أي في أخبار الآحاد المنقسمة إلى: مشهور، وعزيز، وغريب-ما يفيد العلم النظري بالقرائن على المختار، خلافاً لمن أبى ذلك»[٥].

وقد جعل ابن حجر الخلاف لفظياً، فقال: «والخلاف في التحقيق لفظي؛ لأن من جوز إطلاق العلم قيده بكونه نظرياً؛ وهو الحاصل عن الاستدلال، ومن أبى الإطلاق خص لفظ العلم بالمتواتر، وما عداه عنده ظني»[٦]، وكذلك الشوكاني؛ حيث حمل قول النافين على القرائن الضعيفة؛ فإنها لا تفيد القطع، وأما إذا كانت قويةً، فلا خلاف في استفادة العلم القطعي من الآحاد[٧].

---

(١) انظر: الواضح: ٣٦٦/٤، البحر المحيط في الأصول: ٢٥٦/٤-٢٥٨، إرشاد الفحول: ٢٤٩/١، ٢٥٠. وانظر: منهج النقد: ص٢٤٥.

(٢) وهذا مذهب داود، وابن حزم الظّاهريين، والحسين بن علي الكرابيسي، والحارث بن أسد المحاسبي، وابن خويز منداد، انظر: الإحكام: لابن حزم: ١١٢/١، البحر المحيط في الأصول: ٢٦٢/٤، ٢٦٣، التحبير شرح التحرير: ١٨١٠/٤، إرشاد الفحول: ٢٤٧/١، ٢٤٨. وانظر: منهج النقد: ص٢٤٥.

(٣) وبه قال جمهور المعتزلة، والخوارج، وطائفة من الأصوليين، انظر: الإحكام: لابن حزم: ١١٢/١، البحر المحيط في الأصول: ٢٦٤/٤، التحبير شرح التحرير: ١٨٠٨/٤-١٨١١، الواضح: ٤٠٣/٤، ٤٠٤، وهذا خلاف ما عليه محققوا الحنابلة.

(٤) وبه قال النظام، وإمام الحرمين، والغزالي، وموفق الدين ابن قدامة، وابن حمدان، والطوفي، وجمع كثير، واختاره الرازي، والآمدي، وابن الحاجب، والبيضاوي، والهندي، والزركشي، والمرداوي، وغيرهم، انظر: مقدمة ابن القصار: ص٢١٢، البرهان في الأصول: ٥٩٨/١، المستصفى: ١٤٦/٢، المنخول: ٢٤٠/١، المحصول: لابن العربي: ص١١٥، المحصول: للرازي: ٢٨٤/٤، الإحكام: للآمدي: ٤٤/٢، معراج المنهاج: ٢١/٢، ٢٢، وفيه نص البيضاوي على استفادة القطع منه، ووافقه الشارح، رفع الحاجب: ٣٠٩/٢، البحر المحيط في الأصول: ٢٤٧/٤، المنثور: ٥٩/٣، التحبير شرح التحرير: ١٨١٢/٤، إرشاد الفحول: ٢٥٥/١.

(٥) نزهة النظر: ص٥٨/١، ٥٩، وانظر: النكت على كتاب ابن الصلاح: لابن حجر العسقلاني: ٣٧٤/١، الباعث الحثيث: لأحمد شاكر، وهو شرح اختصار علوم الحديث: لابن كثير: ١٢٨/١. وانظر: فتح الباري: ٤٨٠/٨، ٢٣٧/١٣.

(٦) نزهة النظر: ص٥٨/١، ٥٩، وانظر: منهج النقد: ص٢٤٧.

(٧) انظر: إرشاد الفحول: ٢٥٦/١.

ولكن التحقيق وما عليه أكثر العلماء من الأصوليين والمحدثين أن الآحاد يفيد العلم القطعي النظري إذا احتفت به القرائن، وهذا ما رجحه الدكتور نور الدين عتر، حيث قال: «القسم الثّاني من خبر الواحد الصحيح: قسم يفيد العلم اليقيني ويجب الاعتقاد به، وهو ما تتوفر فيه شروط الصحة بشكلٍ قاطعٍ لا مجال للاحتمال فيه؛ لما احتف به من المقويات، ومن ذلك: آ-أن يكون الحديث موضع إجماعٍ على الاحتجاج به بين العلماء، ب-أن يكون الحديث متصلاً، بروايته من طريق أئمة الحديث الحفاظ، ولا يكون غريباً، ذكره الحافظ ابن حجر، ج-وكذا إذا كان الحديث مروياً بما قيل: إنه أصح الأسانيد، ولم يكن غريباً أيضاً. فمثل هذه الصور يفيد العلم القطعي للمتبحر في معرفة أحوال الرجال: مثل روايات مالك عن نافع عن ابن عمر»[(١)].

ومن تلك القرائن:

١-أن يخبر مخبر بحضرة النبي > فلا ينكره[(٢)]، وخالف في هذا بعضهم[(٣)].

٢-أن يخبر مخبر بحضرة جمعٍ يستحيل اتفاقهم على الكذب فيقروه، ولا ينكروا عليه[(٤)].

٣-أن يجمع العلماء على العمل به، أو تتلقاه الأمة بالقبول: فإنه يفيد القطع عند أكثر الأصوليين، والمحدثين[(٥)].

ومما تلقته الأمة بالقبول أحاديث الصحيحين سواءٌ اتفقا عليها أو انفرد بها أحدهما[(٦)]، فمقتضى كلام الأصوليين أنها تفيد العلم القطعي النظري؛ لما تقدم، وقد صرح به بعضهم، قال أبو إسحاق الإسفراييني[(٧)]: «أهل الصنعة مجمعون على أن الأخبار التي اشتمل عليها الصحيحان مقطوع بصحة أصولها ومتونها، ولا يحصل الخلاف

---

(١) منهج النقد: ص٢٤٦، ٢٤٧.

(٢) انظر: المحصول: لابن العربي: ص١١٥، رفع الحاجب: ٣١٤/٢، البحر المحيط في الأصول: ٢٦٥/٤، التحبير شرح التحرير: ١٨١٣/٤، إرشاد الفحول: ٢٥٦/١.

(٣) كالقرافي المالكي، والبهاري واللكنوي الحنفيين، انظر: نفائس الأصول: ٢٨٧٨/٧، مسلم الثّبوت، وشرحه: ١٥٣/٢.

(٤) انظر: المحصول: لابن العربي: ص١١٥، رفع الحاجب: ٣١٥/٢، البحر المحيط في الأصول: ٢٦٥/٤، التحبير شرح التحرير: ١٨١٣/٤، ووافق عليه صاحبا مسلم الثّبوت وشرحه: ١٥٣/٢، ١٥٤، وهذا غريب؛ فإنهما يريان أن ما سكت عنه النبي > لا يفيد القطع، فهل إقرار الجمع الكثير أدل على الثقة بالخبر من إقرار النبي > ؟! إرشاد الفحول: ٢٥٥/١.

(٥) وهو ما عليه جمهور المالكية، والشافعية، والحنابلة، والمعتزلة، وبعضهم لم يحك فيه خلافاً، وعليه أكثر الفقهاء، وأهل الحديث، والسلف عامة، وأكثر الأشعرية: انظر: المعتمد: ٨٤/٢، البرهان في الأصول: ٥٨٤/١، ٥٨٥، المحصول: لابن العربي: ص١١٥، نفائس الأصول: ٢٨٧٩/٧، ٢٩٢٠، ٢٩٢١، البحر المحيط في الأصول: ٢٤٣/٤، ٢٤٤، ٢٦٥/٤، التحبير شرح التحرير: ١٨١٣/٤-١٨١٥، القرائن عند الأصوليين: د. محمد المبارك: ٣٣٩/١، وعزاه إلى كثير من الأصوليين. وانظر: مقدمة ابن تيمية: ص٦٠. وانظر: اختصار علوم الحديث، ومعه الباعث الحثيث: ١٢٧/١، تدريب الراوي: ١٨٨/١. وانظر: نظرة عابرة: ص١٠٩-١١٢، وعزاه إلى كثيرين.

(٦) انظر: تدريب الراوي: ١٨٦/١.

(٧) هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، ركن الدين الإسفراييني، متكلم، أصولي، فقيه شافعي، مجتهد، محدثٌ، ولد ونشأ بإسفرايين [بين نيسابور وجرجان]، ومات بنيسابور عام (٤١٨هـ)، ودفن في إسفرايين. انظر: الأنساب: للسمعاني: ١٤٤/١، المنتخب: ص١٢٧، ر٢٦٩، وفيات الأعيان: ٢٨/١، رع، سير أعلام النبلاء: ٣٥٣/١٧، ر٢٢٠، مرآة الجنان: ٢٥/٣، طبقات الشافعية الكبرى: ٢٥٦/٤، ر٣٥٨.

فيها بحالٍ، وإن حصل فذاك اختلاف في طرقها ورواتها، قال: فمن خالف حكمه خبراً منها، وليس له تأويلٌ سائغٌ للخبر، نقضنا حكمه؛ لأن هذه الأخبار تلقتها الأمة بالقبول»[1].

وأما المحدثون: فالأكثر من محققيهم على أن ما فيهما يفيد العلم اليقيني النظري الذي يحصل لأهل العلم دون العامة، قال ابن الصلاح[2] بعد أن بين أقسام الحديث الصحيح، فقسمها إلى سبعة: «هذه أمهات أقسامه، وأعلاها الأول؛ وهو الذي يقول فيه أهل الحديث كثيرا: صحيح متفق عليه، يطلقون ذلك ويعنون به اتفاق البخاري[3] ومسلم[4]، لا اتفاق الأمة عليه، لكن اتفاق الأئمة عليه لازم من ذلك وحاصلٌ معه؛ لاتفاق الأمة على تلقي ما اتفقا عليه بالقبول، وهذا القسم جميعه مقطوع بصحته، والعلم اليقيني النظري واقع به، خلافاً لقول من نفى ذلك»[5]، وقد وافق ابن الصلاح جمع كثير من المحدثين، منهم ابن حجر العسقلاني[6].

ولا ريب أن المقصود 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، محدثٌ، مفسر، فقيه شافعي، أصولي، نحوي، عارف بالرجال، مشارك في علومٍ عديدة، ولد في شهرزور، (٥٧٧هـ)، وأقام بدمشق، وتوفي بها عام (٦٤٣هـ). انظر: وفيات الأعيان: ٢٤٣/٣، ر٤١١، سير أعلام النبلاء: ١٤٠/٢٣، ر١٠٠، الوافي بالوفيات: ٢٦/٢٠، ر٣٥، طبقات الشافعية الكبرى: ٣٢٦/٨، ر١٢٢٩، ذيل التقييد: ١٦٩/٢، ر١٣٦٩، النجوم الزاهرة: ٣١٣/٦.

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، من أئمة الحديث، فقيه، مؤرخ، مشارك في علومٍ، ولد ببخارى عام (١٩٤هـ)، وتوفي عام (٢٥٦هـ)، ودفن بقرية "خرتنك"، قرب سمرقند. انظر: تاريخ بغداد: ٣٢٢/٢، ر٣٧٤، طبقات الحنابلة: ٢٤٢/٢، ر٣٨٧، وفيات الأعيان: ١٨٨/٤، ر٥٦٩، سير أعلام النبلاء: ٣٩١/١٢، ر١٧١، طبقات الشافعية الكبرى: ٢١٢/٢، ر٥٠، المقصد الأرشد: ٣٧٥/٢، ر٩٠١.

(٤) أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، النيسابوري، حافظٌ، من أئمة المحدثين، ولد بنيسابور عام (٢٠٤هـ)، وقيل (٢٠٦هـ)، وتوفي بها عام (٢٦١هـ). انظر: تاريخ بغداد: ١٢١/١٥، ر٧٠٤١، طبقات الحنابلة: ٤١٣/٢، ر٤٨٨، تاريخ دمشق: ٨٥/٥٨، ر٧٤١٧، المنتظم: ١٧١/١٢، ر١٦٦٧، تهذيب الكمال: ٤٩٩/٢٧، ر٥٩٢٣، سير أعلام النبلاء: ٥٥٧/١٢، ر٢١٧.

(٥) علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)، ومعه شرحه: التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من مقدمة ابن الصلاح: لزين الدين العراقي: ٢٨/١، وانظر: شرح نخبة الفكر: ص٢٢٠. وانظر: التحبير شرح التحرير: ١٨١٥/٨، ١٨١٦، وسائر المواضع التي ذكرت في هذا الموضع، وقد سبق ابن الصلاح إلى هذا القول محمد بن طاهر المقدسي، وأبو نصر عبد الرحيم بن عبد الخالق بن يوسف، وأبو عبد الله الحميدي القرطبي، انظر: التقييد والإيضاح: ص٢٨، شرح نخبة الفكر: ص٢٢٦. وانظر: التحبير شرح التحرير: ١٨١٦/٤.

(٦) انظر: نزهة النظر: ص٦٠/١، منهم ابن كثير: اختصار علوم الحديث، ومعه الباعث الحثيث: ١٢٦/١، وقال ابن كثير: «وأنا مع ابن الصلاح فيما عولَ عليه وأرشد إليه»، وابن الملقن: المقنع في علوم الحديث: ص٧٦، والسخاوي: التوضيح الأبهر: ص٣٢، والسيوطي: تدريب الراوي: ١٩١/١، وذكر أنه اختيار البلقيني: ١٨٨/١، القاري: شرح نخبة الفكر: ص٢١٩، وعزاه إلى البلقيني أيضاً، وولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة: لولي الله الدهلوي: ٢٣٢/١، وقد ذكر الدكتور ثناء الله الزاهدي نصوصاً لهؤلاء ولغيرهم من المحققين الأقدمين والمحدثين: ومنهم ابن القيسراني، وابن القيم، وأبو الفيض الفارسي الحنفي، انظر: أحاديث الصحيحين بين الظن واليقين: لحافظ ثناء الله الزاهدي، مجلة البحوث الإسلامية، ع/١٧: ٢٩٤/١٨، ٢٩٦، ٢٩٨، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، وساق أدلة الفريقين بشكلٍ واف في بحثه هذا: ٢٨٩/١٨-٣٢٣، وانظر: مقدمة ابن تيمية: ٥٩، ٦٠، ونص على قطعية ما في الصحيحين. وانظر: تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد: للعلائي: ص١١٤، واختار قطعية ما في لصحيحين. وغير هؤلاء كما قال ابن كثير حكاية عن ابن تيمية: «وهو مذهب أهل الحديث قاطبةً، ومذهب السلف عامةً»: اختصار علوم الحديث، ومعه الباعث الحثيث: ١٢٧/١.

النظري حاصل به"... أما اليقيني فمعناه القطعي»[1].

وخالف في ذلك جمع منهم الإمام النووي، وقال: «وهذا الذي ذكره الشيخ [أي ابن الصلاح] في هذه المواضع خلاف ما قاله المحققون والأكثرون؛ فإنهم قالوا: أحاديث الصحيحين التي ليست بمتواترة إنما تفيد الظن فإنها آحاد، والآحاد إنما تفيد الظن على ما تقرر، ولا فرق بين البخاري ومسلم وغيرهما في ذلك... ولا يلزم من إجماع الأمة على العمل بما فيهما إجماعهم على أنه مقطوع بأنه كلام النبي > »[2]، وقد بسط ابن حجر القول في ذكر الأدلّة والرد على كلام النووي ومن تبعه[3].

ولا ريب أن هذا لا يفيد العلم القطعي الضروري الحاصل بالتواتر، وإنما يفيد العلم القطعي النظري الذي يختص به أهل العلم، كما قال ابن حجر: «لم يقل ابن الصلاح ولا من تقدمه أن هذه الأشياء تفيد العلم القطعي كما يفيده الخبر المتواتر؛ لأن المتواتر يفيد العلم الضروري الذي لا يقبل التشكيك، وما عداه مما ذكر يفيد العلم النظري الذي يقبل التشكيك، ولهذا تخلفَت إفادة العلم عن الأحاديث التي عللّت في الصحيحين»[4].

وواضح أن الكلام في استفادة القطع من الصحيحين مفرع على القول بقطعية ما تلقته الأمة بالقبول من أخبار الآحاد، ولذلك قال ابن كثير بعد أن حكى قطعية خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول: «وهو معنى ما ذكره ابن الصلاح استنباطاً، فوافق فيه هؤلاء الأئمة»[5].

المطلب الرّابع: المشهور، وحكمه.

أولاً: تعريفه وحكمه عند الحنفية:

المشهور مرادف للمستفيض عند أصوليي الحنفية، وقد جعلوه قسيماً للمتواتر والآحاد ما عدا الجصاص، فتكون أقسام الخبر ثلاثة، والمشهور عندهم ما كان من الآحاد في الأصل؛ حيث رواه صحابة لا يبلغون حد التواتر، ولكنه صار متواتراً في القرن الثّاني والثّالث؛ حيث رواه فيهما جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب[6]، وقال السرخسي: «فأما النوع الثّاني: فهو مشهور وليس بمتواتر، وهو الصحيح عندنا، وبيان هذا النوع في 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) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: للنووي: ٢٠/١. ومنهم القاضي أبو بكر الباقلاني: البرهان في الأصول: ٥٨٥/١. وابن برهان، والعز بن عبد السلام: شرح صحيح مسلم: ٢٠/١، شرح نخبة الفكر: ص٢٢٠.

(٣) انظر: نكت ابن حجر: ٣٧١/١-٣٧٩، توضيح الأفكار: ١١٥/١-١٢١.

(٤) نكت ابن حجر: ٣٧٨/١، ٣٧٩، وانظر: تدريب الراوي: ١٩٠/١، مثله كل المواضع المذكورة في هذه المسألة.

(٥) اختصار علوم الحديث: ١٢٨/١، وبهذا صرح الشوكاني: إرشاد الفحول: ٢٥٥/١.

(٦) انظر: أصول السرخسي: ٢٩١/١، المغني في الأصول: ص١٩٢، كشف الأسرار: ٣٦٨/٢، التوضيح: ٣/٢، ٤، فتح الغفار: ٨٥/٢.

الأصل هو من الآحاد، وباعتبار الفرع هو متواتر»[1].

اختلف في حكمه عندهم: فقد ذهب بعضهم إلى أنه كالمتواتر يفيد العلم القطعي النظري، حتى عده الجصاص أحد قسمي المتواتر، لكنه لا يكفر منكره[2].

والمختار عند محققيهم: أنه يفيد علم طمأنينة لا العلم اليقيني، فيلحق بالمتواتر في جواز تخصيص عموم الكتاب به، ونسخه به، لكنه لا يكفر جاحده، ومعنى علم طمأنينة أن النفس تطمئن به، وتظنه علماً يقينياً، لكن عند التأمل يعلم أنه ليس قطعياً[3]، ويوافق الحنفيةَ في عدم إفادة المستفيض للقطع بعض الشافعية[4].

ومن هنا يعلم أن الحنفية يرون أن خبر الواحد مفيد للظن مطلقاً ولو اقترنت به قرينةٌ: كقبول الأمة له، وإجماعهم على العمل به واشتهاره في القرنين الثّاني والثّالث، ومن باب أولى إذا كان آحاداً في القرون الثلاثة الأولى، ثم 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[5]، قال اللكنوي شارحاً كلام البهاري[6]: «في أخبار الآحاد: "مسألة: الأكثر"من أهل الأصول، ومنهم الأئمة الثلاثة "على أن خبر الواحد-إن لم يكن"؛ هذا الواحد المخبر "معصوماً"؛نبياً- "لا يفيد العلم مطلقاً"؛ سواءٌ احتف بالقرائن، أو لا، "وقيل: يفيد"خبر الواحد غير المعصوم "بالقرينة"زائدةً كانت ولازمةً»[7]، وفي حكايته عن الأكثر نظر؛ فإنه خلاف ما عليه الجمهور كما تقدم، لكن خالف في هذا الكمال ابن الهمام، فقال: «المختار أن خبر الواحد قد يفيد العلم بقرائن»[8].

وأضاف الحنفية أن ظنية خبر الواحد إنما هي بالنسبة لمن رواه بعد الصحابي، وأما بالنسبة لمن سمعه من النبي

---

(١) أصول السرخسي: ٢٩٢/١، وانظر: أصول البزدوي: ص١٥٠، كشف الأسرار: ٣٦٨/٢، التلويح: ٥/٢، فتح الغفار: ٨٦/٢، فواتح الرحموت: ١٣٥/٢.

(٢) ومن يرى أنه مفيد للعلم النظري أبو منصور البغدادي، وابن فورك، انظر: أصول البزدوي: ص١٥٢، أصول السرخسي: ٢٩٢/١، المغني في الأصول: ص١٩٣، كشف الأسرار: ٣٦٨/٢، التقرير والتحبير: ٣١٣/٢، فتح الغفار: ٨٦/٢، فواتح الرحموت: ١٣٥/٢.

(٣) منهم البزدوي، ووافقه شارح أصوله علاء الدين البخاري، والسرخسي، والقاضي أبي زيد، والمحبوبي، وعامة المتأخرين من الحنفية، انظر: أصول السرخسي: ٢٩٢/١، المغني في الأصول: ص١٩٤، كشف الأسرار: ٣٦٨/٢، التوضيح: ٤/٢، ٥، التلويح: ٥/٢، فتح الغفار: ٨٦/٢، فواتح الرحموت: ١٣٥/٢، ١٣٦.

(٤) مثل الجويني، وإلكيا الطبري، انظر: البرهان في الأصول: ٥٨٤/١، البحر المحيط في الأصول: ٢٤٤/٤، إرشاد الفحول: ٢٥٤/١.

(٥) انظر: أصول البزدوي: ص١٥٢، المغني في الأصول: ص١٩٥، التلويح: ٦/٢، فتح الغفار: ٨٦/٢.

(٦) هو محب الله بن عبد الشكور البهاري الهندي، نسبة إلى "بهار"، مدينة عظيمة بالهند، أصولي، فقيه حنفي، منطقي، ولد بموضع يقال له "كره"، وتوفي عام (١١١٩هـ). انظر: إيضاح المكنون: ٣٨٢/١، ٢٣/٢، ٤٨١، هدية العارفين: ٥/٢، الأعلام: ٢٨٣/٥، معجم المؤلفين: ١٧/٣، ر١١٣٦٦.

(٧) فواتح الرحموت: ١٤٧/٢. وانظر: أصول السرخسي: ٣٣٠/١، ٣٣١، التقرير والتحبير: ٣٥٧/٢، وعزاه ابن الهمام إلى الأكثر من الفقهاء والمحدثين.

(٨) التقرير والتحبير: ٣٥٧/٢.

> فإنه قطعي[1]، وواضح أن هذا لا يفيد في بحثنا شيئاً؛ فإنه في التفسير القطعي بالنسبة إلينا.

وتخريجاً على ذلك، فالحنفية لا يرون أن أحاديث صحيحي البخاري ومسلم يقطع بهما، وقد صرح بذلك البهاري واللكنوي: «"فرع: ابن الصلاح وطائفة "من الملقبين بأهل الحديث"، زعموا أن رواية الشيخين... البخاري ومسلم... تفيد العلم النظري... بخلاف ما قاله الجمهور"، من الفقهاء والمحدثين»[2].

لكن يَرِدُ على مذهب الحنفية أمران:

الأوّل: إن الحنفية يقولون بأن العام قطعي الدلالة على أفراده، فلا يخصصه إلا قطعي مثله، لكنهم رأوا بعد ذلك أنه يمكن تخصيص العام بالمشهور، مع أنه ليس قطعياً، وإنما يفيد علم طمأنينة لا أكثر، فألحقوه بالمتواتر من هذه الجهة، ويؤخذ على هذا الاضطراب؛ لأنهم يقولون: لا يخصص القطعي إلا بمثله، وهذا يقتضي أن لا يخصص العام بالمشهور؛ لأنه وإن كان أعلى مراتب الآحاد إلا أنه لا يخرج عن كونه ثابتاً بالظن وإن كان ظناً قوياً تطمئن النفس إليه، وهذا يعني أنه أقل رتبة من العام المتواتر القطعي فلا ينبغي أن يخصص به، فلم يبق لهم إلا أن يقولوا بأن المشهور ملحق بالمتواتر في إفادته للعلم القطعي وإن كان علمه نظرياً بخلاف المتواتر، وحينئذ يجوز تخصيص العام به.

وبناء على هذا، فإنهم من الناحية العملية والتطبيقية يعطون المشهور حكم القطع، وإن كان قولهم ينفي ذلك، ولذلك تجدهم يقولون فيما رأى أئمتهم تخصيص العام به من الآحاد: إنما رأينا تخصيصه به؛ لأنه مشهور، والمشهور ملحق بالمتواتر في تخصيص العام به، ولذلك جعل الجصاص المشهور قسماً من المتواتر، وأنه يفيد القطع لكن لا يكفر منكره، كما رأى الكمال ابن الهمام أن الآحاد المحتف بالقرائن يفيد القطع.

الثّاني: إن الحنفية يرون أن الإجماع قطعي ولو سكوتياً، فيكون الحكم الثابت به قطعياً، ولو كان مستند هذا الإجماع آحاداً من خبر آحاد أو قياسٍ، وهذه فائدة الإجماع أنه يرتقي بالحكم الثابت بالدليل الظني من الظن إلى القطع، وبناء على أصلهم هذا، ينبغي أن تكون المعاني والأحكام الثابتة بالأحاديث التي تلقتها الأمة بالقبول قطعيةً، ومن ذلك ما جاء في البخاري ومسلم؛ لأن الإجماع يكسبها قوة القطع وإن لم تكن في أصلها كذلك.

ثانياً: تعريفه وحكمه عند جمهور الأصوليين:

وأما غير الحنفية من الأصوليين، فيطلقون المستفيض على ما زاد عن الآحاد وانحط عن رتبة المتواتر، ثم اختلفوا فيه، والأصح أنه ما كان رواته أربعةً فأكثر، وهذا موافق لما عليه المحدثون[3].

---

(١) انظر: التقرير والتحبير: ١٦٨/١، التلويح: ٣٩/٢.

(٢) مسلم الثّبوت، وشرحه فواتح الرحموت: ١٥١/٢، ما بين قوسين هو مسلم الثّبوت، وخارجهما فواتح الرحموت، وانظر: فتح الغفار: ٨٨/٢.

(٣) وهو اختيار الآمدي، وابن الحاجب، وجمع من الحنابلة: كابن حمدان، والمرداوي، ومن غيرهم، انظر: الإحكام: للآمدي: ٤٣/٢، رفع الحاجب: ٣٠٨/٢، البحر المحيط في الأصول: ٢٤٩/٤، التحبير شرح التحرير: ١٨٠٦/٤، إرشاد الفحول: ٢٥٤/١.

واختلفوا فيه: فمنهم من جعله قسيما للآحاد والمتواتر[١]، وهذا موافق لتقسيم الحنفية، ومنهم من جعله قسماً من الآحاد[٢]، وهو موافق لما عليه المحدثون في تعريف المشهور.

وعل أي حال، فقد ذهبت طائفةٌ منهم إلى أنه مفيد للعلم اليقيني النظري[٣]، قال الزركشي: «خبر الآحاد في زمن الصحابة، إذا استفاض وتواتر بعد ذلك يفيد القطع باتفاق جماهير العلماء، خلافاً لأهل البدع: كالأخبار الواردة في الرؤية، والقدر، وعذاب القبر، والحوض، والميزان، والشفاعة، وحديث الرجم، والمسح على الخفين، ونحو ذلك، وخالف في ذلك بعض الأصوليين»[٤].

وقد جعل الشوكاني اصطلاح المشهور خاصاً بالحنفية على ما تقدم من تعريفه الأول عندهم، وجعل المستفيض خاصا بغيرهم؛ وهو ما رواه أكثر من ثلاثة، ثم حكم بأن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه[٥]، وفي هذا نظر: فقد تقدم أن المستفيض مرادف للمشهور عند الحنفية، كما أن غيرهم يطلق على المستفيض مشهوراً[٦]، وعلى أي حالٍ، فهذا اصطلاح والأمر فيه هين.

ومنهم من أطلق المشهور على المتواتر[٧]، فيفيد القطع حينئذ والقضية اصطلاحية، ولكن كلامنا هو في المشهور الذي انحط عن رتبة المتواتر، وارتفع على الآحاد، وعليه، فإنه يفيد القطع إذا تلقته الأمة بالقبول: كأن يرويه البخاري ومسلم، أو أحدهما.

ثالثاً: تعريفه وحكمه عند المحدثين:

أما المشهور عند المحدثين، فقد تقدم أنه قسم من الآحاد، وأنه ما كان رجاله في كل طبقة أكثر من اثنين[٨]، وبهذا المعنى يرادفه المستفيض[٩]، على إطلاق البعض[١٠]، قال ابن كثير: «ثم قد يكون المشهور متواتراً أو

---

(١) وهم أبو إسحاق الإسفراييني، وأبو منصور التميمي، وابن برهان، انظر: البحر المحيط في الأصول: ٢٤٧/٤، التحبير شرح التحرير: ١٨٠٤/٤.

(٢) منهم: الآمدي، وابن الحاجب، وأبو محمد الجوزي، وابن حمدان، والشيخ تقي الدين، وابن قاضي الجبل، والبرماوي، انظر: البحر المحيط في الأصول: ٢٤٧/٤، التحبير شرح التحرير: ١٨٠٤/٤.

(٣) وهم أبو إسحاق الإسفراييني، وأبو منصور التميمي، والغزالي، وابن فورك، انظر: البحر المحيط في الأصول: ٢٥١/٤. وانظر: نكت ابن حجر: ٣٧٨/١.

(٤) كالباقلاني، والجويني، والغزالي، وابن برهان، وإلكيا الطبري، والأبياري، وغيرهم، انظر: البحر المحيط في الأصول: ٢٤٣/٤، ٢٥١.

(٥) انظر: إرشاد الفحول: ٢٥٤/١.

(٦) انظر ذلك في مواضع تعريف المشهور عند الحنفية، والمستفيض عند الجمهور. وإن كان أكثر إطلاق الجمهور المستفيض.

(٧) كأبي بكر الصيرفي، والقفال الشاشي، وابن الصباغ، انظر: البحر المحيط في الأصول: ٢٤٧/٤، التحبير شرح التحرير: ١٨٠٥/٤.

(٨) انظر: نزهة النظر: ص٤٩، التوضيح الأبهر: ص٤٩، تدريب الراوي: ١٦٣/٢، قفو الأثر: ٤٦/١، ٤٧.

(٩) انظر: المنهل الروي: ص٣٢، التوضيح الأبهر: ص٥٠، توضيح الأفكار: ٢٢٩/٢، توجيه النظر: ١١٢/١.

(١٠) انظر: نزهة النظر: ص٤٩، الغاية: ص١٤٣، فتح المغيث: ٣٤/٣، تدريب الراوي: ١٦٣/٢، قفو الأثر: ٤٧/١، شرح نخبة الفكر: ص١٩٢، ١٩٣، اليواقيت والدرر: ٢٧٢/١.

مستفيضاً؛ وهو ما زاد نقلته على ثلاثة»[1]، وهذا النوع مفيد للعلم اليقيني النظري أيضاً عند المحدثين، قال ابن حجر: «الخبر المستفيض الوارد من وجوه كثيرة لا مطعن فيها يفيد العلم النظري للمتبحر في هذا الشأن»[2]، أقول: وخاصة إذا تلقته الأمة بالقبول: كأن كان في الصحيحين أو أحدهما.

كما أن المشهور يطلق عندهم على ما اشتهر على ألسنة الناس، وهذا شاملٌ للمسند وغيره، بل وللموضوع[3].

بعد بيان أقسم السنة وأحكامها من حيث إفادتها للعلم القطعي، نخلص إلى بيان أنواع السنة القطعية التي نعتمدها في هذا البحث، فقد سبق أن أقسام الأحاديث النبوية هي:

١- الحديث المتواتر: وهو يفيد العلم القطعي الضروري بالاتفاق، لكن الحديث المتواتر قليلٌ جداً على رأي جماعة من أهل العلم، ففي المنهل الروي: «والمتواتر في أحاديث النبي > المدونة في الكتب قليلٌ جداً»[4]، لكن نص ابن حجر على أنه كثير، فقال: «ومن أحسن ما يقرر به كون المتواتر موجوداً وجود كثْرة في الأحاديث... ومثل ذلك في الكتب المشهورة كثير»[5]، والخلاف لفظي؛ فمراد من قال بقلته الأحاديث المتواترة تواتراً لفظياً، ومن قال بالكثرة يضيف إليها المتواتر المعنوي، والأحاديث المتواترة تواتراً عملياً[6]، لكن قد ذهب بعضهم إلى كثرة المتواتر اللفظي[7].

٢- الحديث المشهور: وقد تقدم أنه يفيد العلم القطعي النظري على رأي المحدثين، وأما الأصوليون: فالحنفية يرون أنه لا يفيد قطعاً، بل غلبة ظن وعلم طمأنينة، وأما غيرهم فقد اختلفوا فيه، وعليه، فلا نعده قطعيا في الراجح، اللهم إلا إن تلقته الأمة بالقبول: كأحاديث الصحيحين.

٣- الحديث الآحاد: فأما المجرد عن القرائن التي تقويه فظني، وفاقاً لمذهب الجماهير، وخلافاً لابن حزم ومن وافقه.

وأما الذي احتفت به القرائن: كالذي تلقته الأمة بالقبول: كأحاديث صحيحي البخاري ومسلم، فإنه يفيد العلم القطعي النظري الذي يختص به أهل العلم، وفاقاً لرأي جماهير المحدثين، والمتكلمين من الأشاعرة، والأصوليين، ومنهم الكمال ابن الهمام من الحنفية، وإن خالف فيه عامة الحنفية، وإنما اخترت هذا؛ لأنه قول المحدثين، والمحدثون هم أهل الصنعة وبحثهم إنما هو في ثبوت الأحاديث، وأما الأصوليون- ومنهم الحنفية- فإنما يبحثون في دلالة الحديث لا في أصل ثبوته، ولذا فحكم المحدثين هنا أولى؛ لأنهم أهل الاختصاص.

---

(١) اختصار علوم الحديث: ٤٥٥/٢.

(٢) نكت ابن حجر: ٣٧٨/١، وانظر: تدريب الراوي: ١٨٩/١، شرح نخبة الفكر: ص٢٢٧، اليواقيت والدرر: ٢٧٥/١.

(٣) انظر: اختصار علوم الحديث: ٤٥٦/٢، فتح المغيث: ٣٤/٣، ٣٥، تدريب الراوي: ١٦٤/٢، قفو الأثر: ٤٧/١، اليواقيت والدرر: ٢٧٥/١، ٢٧٧، توجيه النظر: ١١١/١.

(٤) المنهل الروي: ص٣١/١. وانظر: البحر المحيط في الأصول: ٤٣٦/٣، التحبير شرح التحرير: ١٧٥٤/٤.

(٥) نزهة النظر: ص٤٨، وأقره السيوطي بعد أن حكى قوله: تدريب الراوي: ١٧٢/٢، وافقه الدكتور نور الدين عتر: منهج النقد: ص٤٠٦. وانظر: التقرير والتحبير: ٣٦٦/٢.

(٦) انظر: فواتح الرحموت: ١٤٧/٢، بهذا أجاب المصنف على من ادعى ندرة وجود المتواتر. وانظر: منهج النقد: ص٤٠٧.

(٧) كالسناوي، انظر: اليواقيت والدرر: ٢٤٦/١.

فالسنة التي يستفاد منها تفسير قطعيّ للقرآن نوعان:

الأول: السنة المتواترة لفظا أو معنى، وهذه تفيد تفسيرا قطعياً ضرورياً، يستوي فيه أهل الاختصاص من المفسرين وغيرهم من عامة الناس.

الثّاني: السنة التي رواها الآحاد لكن الأمة تلقتها بالقبول: كأحاديث البخاري ومسلم، وهذه تفيد تفسيرا قطعياً نظرياً؛ أي قطعي بالنسبة لأهل الاختصاص من المفسرين، وحينئذ لا يجوز العدول عنه، وإنما قلنا بذلك؛ لأن القطعي ينتج القطعي، ويشمل هذا المشهور الذي تلقته الأمة بالقبول، إن عددنا المشهور قسماً من الآحاد، وإن كان قسيماً له فيفيد القطع من باب أولى.

وبعد هذه الخلاصة نشرع في بيان أنواع تفسير السنة للقرآن، وما يعد قطعياً منها، ونبدؤها ببيان السنة لمجمل القرآن.

المطلب الخامس: القطعيّ من بيان السنة لمجمل القرآن.

إنّ من وجوه تفسير السنة للقرآن بيان السنة لمجمل القرآن، قال الزركشي: «اعلم أن القرآن والحديث أبداً متعاضدان على استيفاء الحق، وإخراجه من مدارج الحكمة، حتى إن كل واحد منهما يخصص عموم الآخر، ويبين إجماله»[(١)]، وقال محمد حسين الذهبي مبيناً وجوه بيان السنة للقرآن: «بيان المجمل، وتوضيح المشكل، وتخصيص العام، وتقييد المطلق»[(٢)]، ويسميه الحنفية بيان تفسير[(٣)].

ولا ريب في أن هذا البيان يكون قطعياً إذا كان المبين للمجمل قطعياً؛ وهو ما تقدم تحديده آنفاً.

وقد تقدم أن الآحاد يكون ظنياً: أما على قول من قال: هو ظني مطلقاً، ولو احتفت به القرائن: كالشهرة وتلقي الأمة له بالقبول، فيشمل الظني جميع الآحاد.

وأما على قول من قال: إنه يفيد القطع النظري مع تلك القرائن، فإنه يفيده مع تخلف تلك القرائن: كأن لا يشتهر، أو لا تتلقاه الأمة بالقبول، فيشمل الظني بعض الآحاد.

وحيث قلنا بظنّيّته يرد هنا بحثان:

البحث الأوّل: هل يشترط في المبين أن يكون في قوة المبين من حيث القطع؟ وعليه، فهل يجوز بيان مجمل القرآن بخبر الواحد؟

ذهب الكرخي من الحنفية إلى أنه يشترط تساوي المبين والمجمل المبين في قوة الثّبوت، فلا يبين القرآن إلا بقطعي، وعليه، فلا يجوز بيانه بظني الثّبوت: كخبر الآحاد.

---

(١) البرهان في علوم القرآن: ١٢٩/٢. وانظر: لباب التأويل: ٩٢/٤، السراج المنير: ٢٦١/٢. وانظر: البحر المحيط في الأصول: ١٢٦/٤.

(٢) التفسير والمفسرون: ٤٣/١.

(٣) انظر: المغني في الأصول: ص٢٣٨، التقرير والتحبير: ٤٩/٣، فتح الغفار: ١٣١/٢، تيسير التحرير: ١٧٤/٣. والبيان عند الحنفية خمسة أنواع: بيان تقرير، وبيان تفسير، وبيان تغيير، وبيان ضرورة، وبيان تبديل، انظر: المغني في الأصول: ص٢٣٧، فتح الغفار: ١٣١/٢.

وذهب جماهير الأصوليين إلى أنه لا يشترط ذلك، بل يجوز البيان بالآحاد الظني[1]، قال الزركشي: «يجوز بيان القرآن بالقرآن... والسنة بالسنة والمتواتر منهما بالآخر، والمجمل من آي القرآن والسنة المتواترة بخبر الواحد»[2]، وقال الشنقيطي: «واعلم أن التحقيق جواز بيان المتواتر من كتاب أو سنة بأخبار الآحاد»[3]، وحكى بعضهم الاتفاق على جواز ذلك[4].

البحث الثّاني: بعد القول بجواز بيان المجمل بالآحاد، هل المعنى الثابت من بيان مجمل القرآن بخبر الواحد يكون قطعيّاً؟

ذهب الجمهور ومنهم محققون من الحنفية[5] إلى أن ذلك لا يفيد القطع بل الظن؛ لأن اللازم من القطعي وهو المجمل، والظني وهو المبين إنما هو ظني؛ فالظن ينتج الظن لا القطع، ويسميه الحنفية عند ذلك مؤولاً[6].

وذهب أكثر الحنفية إلى أن الناتج من ذلك قطعي؛ لأن المجمل أقوى؛ لأنه قطعي، فيضاف البيان إليه، ويكون المعنى الثابت بالبيان قطعياً مثله، ففي التقرير والتحبير: «وقالوا؛ أي الحنفية: إذا بين المجمل القطعي الثّبوت بخبرِ واحد، نسِب المعنى المبين إليه؛ أي المجمل؛ لكونه أقوى، فيصير المعنى المبين ثابتاً به؛ أي بالمجمل، فيكون ذلك المعنى قطعياً، بناء على أنه ثابت بقطعي»[7].

والأرجح أنه ظني، كما هو مذهب الجمهور؛ لأن الظن ينتج الظن.

وأما إذا بين بقطعي: فالإجماع على أن المعنى الثابت بذلك البيان قطعي، فإن خفي الدلالة إذا بين بقطعي، والظّاهر إذا صرف عن ظاهره بقطعي، فإنه يعد مفسراً عند الحنفية، والمفسر قطعي عندهم، قال البزدوي: «ليس المؤول-على التفسير الذي قلنا-كالمجمل الذي عرف معناه ببيان المُجمل، فإن ذلك مفسر وليس بمؤولٍ، وكذا الظّاهر، أو النص، أو المشكل، أو غيرها، إذا التحق به بيانٌ قاطع، فهو مفسر لا مؤولٌ»[8].

بعد هذه المقدمة فهذه أنواع من تفسير السنة القطعي لمجمل القرآن، وأمثلتها.

---

(١) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٤٩٠/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٨١٤/٦-٢٨١٦.

(٢) البحر المحيط في الأصول: ٤٨٩/٣.

(٣) أضواء البيان: ٤١/١.

(٤) انظر: فواتح الرحموت: ٥٧/٢.

(٥) ومنهم علاء الدين البخاري، والكمال ابن الهمام، وابن أمير الحاج، والبهاري، وأمير بادشاه، واللكنوي، انظر: كشف الأسرار: ٤٤/١، ٤٥، التقرير والتحبير: ٤٩/٣-٥٣، تيسير التحرير: ١٧٤/٣-١٧٨، مسلم الثّبوت، وشرحه: ٦٠/٢، ٦١.

(٦) انظر: التقرير والتحبير: ٥٣/٣، فواتح الرحموت: ٦١/٢.

(٧) التقرير والتحبير: ٥٣/٣. وانظر: فتح الغفار: ١٣٢/٢، تيسير التحرير: ١٧٧/٣، ١٧٨، فواتح الرحموت: ٦١/٢.

(٨) كشف الأسرار: ٤٥/١.

أوّلاً: بيان مصطلحٍ أو مقدارٍ شرعيٍّ: ومن ذلك:

١- بيان الصلاة والزكاة في مثل قوله ـ : ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [النور:٥٦]، والحج من قوله ـ : ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران:٩٧]، والربا من قوله أ : ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فقد بينت السنة القولية والفعلية عدد الصلوات وركعاتها ومواقيتها وأركانها وغير ذلك مما يتعلق بها، كما بينت أموال الزكاة، ومقاديرها وغير ذلك من تفاصيلها، وبينت أركان الحج وواجباته وسننه، وسائر أفعاله، كما بينت أركان البيع وشروطه وما يحل منه وما يحرم، وبينت أنواع الربا والأصناف التي يجري فيها[(١)]، وكتب السنة بما فيها صحيحا البخاري ومسلم مليئةٌ بالأحاديث في ذلك، وواضح أن بيانها من حيث الجملة قطعي: إما للتواتر المعنوي فيها المفيد للتفسير القطعي الضروري، وإما لكونها في الصحيحين مما يفيد التفسير القطعي النظري.

٢- ما قال الله أ فيمن حلق رأسه وهو محرم: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة:١٩٦].

فقد أوجب عليه الصيام أو الصدقة أو النسك دون أن يحدد مقدار كل من ذلك، وقد بينته السنة، فقد قال كعب بن عجرة ط[(٢)] في هذه الآية: نزلت في، كان بي أذى من رأسي، فحملت إلى رسول الله > والقمل يتناثر على وجهي، فقال: «ما كنت أرى أن الجهد بلغ منك ما أرى، أتجد شاة؟»، فقلت: لا، فنزلت هذه الآية: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة:١٩٦]، قال: «صوم ثلاثة أيام، أو إطعام ستة مساكين نصف صاع طعاماً لكل مسكين»، قال: فنزلت في خاصةً، وهي لكم عامةً[(٣)].

فقد بينت مقدار الصوم الواجب في الفدية أنه ثلاثة أيام، ومقدار الصدقة أنها إطعام ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع، والنسك ذبح شاة، ولا سبيل إلى بيان هذا المجمل إلا ببيان الشارع، وهذا تفسير قطعي؛ لورود الحديث في الصحيحين[(٤)].

---

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن: ١٨٣/٢، ١٨٤، الإتقان: ٥١/٣، ٥٢، التفسير والمفسرون: ٤٣/١، ٤٤، قواعد التفسير: ١٤٥/١. وانظر: الجامع لأحكام القرآن: ٣٨/١، ٣٩. وانظر: الإحكام: للآمدي: ٥٢/٣، ٥٣، كشف الأسرار: ١٠٧/٣.

(٢) هو أبو محمد كعب بن عجرة بن أمية بن عدي البلوي السوادي، حليف الأنصار، قيل: الخزرج، وقيل: هو أنصاري، تأخر إسلامه، وشهد المشاهد كلها، سكن الكوفة، وتوفي بالمدينة سنة (٥١هـ)، وقيل: (٥٢هـ)، وعمره (٧٧) سنة، وقيل: (٧٥). انظر: التاريخ الكبير: للبخاري: ٢٢٠/٧، ر٩٥٤، معرفة الصحابة: ٢٣٧٠/٥، ر٢٥٠٠، الاستيعاب: ص٦٢٦، ر٢١٧٣، أسد الغابة: ٤٥٤/٤، ر٤٤٧١، الإصابة: ٣٠٤/٥، ر٧٤١٣.

(٣) صحيح مسلم واللفظ له: كتاب الحج، باب جواز حلق الرأس للمحرم إذا كان به أذى ووجوب الفدية لحلقه وبيان قدرها: ص٤٧٢، ر١٢٠١/٨٥، وفي لفظ لمسلم في الكتاب والباب نفسه: ص٤٧٢، ر١٢٠١/٨٢: «ففي نزلت هذه الآية»، صحيح البخاري: كتاب جزاء الصيد، باب قول الله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة:١٩٦]: ١٠/٣، ر١٨١٤، ولفظه: «احلق رأسك وصم ثلاثة أيام، أو أطعم ستة مساكين، أو انسك بشاة»، ابن ماجه: كتاب المناسك، باب فدية المحصر: ١٠٢٨/٢، ر٣٠٧٩، مسند أحمد: ٣٨/٣٠، ر١٨١٠٩.

(٤) أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: للدكتور عماد الدين الرشيد: ص٥٣٨، ٥٣٩. وجعل هذا من بيان المجمل بأسباب النزول، وفي هذا نظر: فإنه بيان بلفظ النبي > وهو السنة، وأما سبب النزول فهو ما كان من حال كعب بن عجرة ط، وهذا لا دخل له في البيان، وإنما هو سبب نزول =

ثانياً: تفسير المبهم:ومن ذلك:

١- تسمية المراد بقوله ـ : فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ [الكهف:٦٥]، أنه الخضر[١]، وقد وردت تسميته في الصحيح ضمن حديث طويل في قصة موسى × مع الخضر[٢]، كما وردت تسميته في أحاديث أخرى صحيحة. ومنها ما ورد عن أبي هريرة ط عن النبي > قال: «إنما سمي الخضر؛ لأنه جلس على فَروة بيضاء، فإذا هي تهتز من خلفه خضراء»[٣].

٢- تفسير القول الذي تم تبديله من قوله أ عن بني إسرائيل: فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ [البقرة:٥٩]، جاء تفسيره في الحديث عن أبي هريرة ط قال: قال رسول الله > : «قيل لبني إسرائيل: وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ [البقرة:٥٨]. فبدلوا فدخلوا يزحفون على أستاههم، وقالوا: حبةٌ في شعرة»[٤]، وبهذا فسرها جمهور المفسرين[٥].

وقيل غير ذلك من أقوالٍ تدور على كلمة حنطة: مثل حنطة حمراء، وحنطة بيضاء مثقوبة فيها شعرة، وحنطة حمراء فيها شعير[٦]، لكن هذه الأقوال يجب الإعراض عنها؛ لأن الحديث الصحيح جاء بغيرها، قال أبو حيان: «والذي ثبت في صحيح البخاري ومسلم أن رسول الله > فسر ذلك بأنهم قالوا: حبة في شعرة، فوجب المصير إلى هذا القول، واطراح تلك الأقوال، ولو صح شيءٌ من الأقوال السابقة، لحمل اختلاف الألفاظ على اختلاف القائلين»[٧]، فيكون تفسير الآية بما ورد في الصحيحين تفسيراً قطعياً نظرياً.

=

الآية، وسبب بيانها من النبي > ، كما مثل لذلك ببيان كيفية التيمم المجمل في القرآن، ويقال فيه: هو بيان للقرآن بالسنة، ولم أذكره هنا؛ لأن روايته ليست قطعيةً. وانظر: ص٥٣٩، ٥٤٠.

(١) انظر: الإتقان: ٣٨٩/٤، مفحمات الأقران: ص٧٠.

(٢) انظر: صحيح البخاري: كتاب الأنبياء، باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام: ١٥٤/٤-١٥٦، ر٣٤٠٠، صحيح مسلم: كتاب الفضائل، باب من فضائل الخضر ×: ص٩٦٩، ر٢٣٨٠/١٧٢، سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة الكهف: ٣٠٩/٥-٣١٢، ر٣١٤٩، مسند أحمد: ٤٤/٣٥-٤٦، ر٢١١١٤.

(٣) صحيح البخاري: كتاب الأنبياء، باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام: ١٥٦/٤، ر٣٤٠٢، سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة الكهف: ٣١٣/٥، ر٣١٥١، مسند أحمد: ٤٧٤/١٣، ر٨١١٣.

(٤) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب الأنبياء: ١٥٦/٤، ر٣٤٠٣، صحيح مسلم: كتاب التفسير: ١٢٠٧، ر٣٠١٥/١، سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة البقرة: ٢٠٥/٥، ر٢٩٥٦، مسند أحمد: ٥٣٥/١٣، ر٨٢٣٠.

(٥) انظر: تفسير ابن أبي حاتم: ١١٩/١، الكشف والبيان: ٢٠٢/١، النكت والعيون: ١٢٧/١، الوجيز: ١٠٨/١، معالم التنزيل: ٩٩/١، الجامع لأحكام القرآن: ٤١٥/١، لباب التأويل: ٦٤/١، تفسير ابن كثير: ٤٢١/١، ٤٢٢، بحر العلوم: ٨٣/١، اللباب: ١٠١/٢، الدر المنثور: ٣٧٧/١، إرشاد العقل السليم: ١٠٥/١، السراج المنير: ٧٣/١، فتح القدير: ٨٩/١، ٩٠، روح المعاني: ٢٦٦/١. وانظر: البرهان في علوم القرآن: ١٢٢/٣.

(٦) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٣٨٦/١.

(٧) السابق: ٣٨٦/١.

٣- لفظ ﴿بِٱلۡحَقِّ﴾ من قول الله ـ : ﴿وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ﴾ [الإسراء:٣٣]، فهو مجملٌ فسرته السنة فيما جاء عن عبد الله بن مسعود ط أن رسول الله > قال: «لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين التارك للجماعة»[١]، فدل على أنه تفسير الحق هو القتل حال القتل العمد، والزنا بعد الإحصان، والردة بعد الإيمان، قال ابن عادل: «فقوله جل ذكره: ﴿بِٱلۡحَقِّ﴾ ؛أي إلا بسبب الحق... والحق المبيح للقتل هو قوله صلوات الله وسلامه عليه» وذكر الحديث[٢].

ثالثاً: تعيين المراد من بين معانٍ محتملةٍ:ومثال ذلك:

١- لفظ ﴿تَنكِحَ﴾ من قوله أ في المطلقة ثلاثاً: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾ [البقرة:٢٣٠]، اختلف العلماء في لفظ النكاح؛ هل هو حقيقة في العقد أو في الوطء، أو في كليهما؟[٣]، وعلى مذهب من قال بالاشتراك: يحتمل أن يراد به هنا العقد، ويحتمل الجماع، وقد دلت السنة على أن المراد به الجماع والعقد معاً، قال الخازن: «والنكاح يتناول العقد والوطء جميعاً، والمراد هنا الوطء»[٤]؛ لما ورد عن عائشة ك: أن امرأة رفاعة القرظي[٥] جاءت إلى رسول الله > فقالت: يا رسول الله: إن رفاعة طلقني فبت طلاقي، وإني نكحت بعده عبد الرحمن بن الزبير القرظي[٦]، وإنما معه مثل الهُدبة، قال رسول الله > : «لعلك تريدين أن ترجعي إلى رفاعة؟ لا، حتى يذوق عسيلتك وتذوقي عسيلته»[٧].

---

(١) صحيح البخاري واللفظ له: كتاب الديات، باب قول الله أ : ﴿أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ...﴾ [المائدة:٤٥]: ٥/٩، ر٦٨٧٨، صحيح مسلم: كتاب القسامة والمحاربين، باب ما يباح به دم المسلم: ص٦٩٤، ر١٦٧٦/٢٥، سنن أبي داود: كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد: ص٤٧٦، ر٤٣٥٢، سنن الترمذي: كتاب الديات، باب ما جاء لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: ١٩/٤، ر١٤٠٢، سنن النسائي: كتاب القسامة، باب القود: ٣٨١/٨، ر٤٦٤٢، مسند أحمد: ١٢٠/٦، ر٣٦٢١.

(٢) اللباب: ٢٧١/١٢، وانظر: تفسير السمعاني: ٢٣٨/٣، الجامع لأحكام القرآن: ٦٢٢/٢، لباب التأويل: ١٥٨/٤، تفسير ابن كثير: ٦/٩، بحر العلوم: ٣١٠/٢، إرشاد العقل السليم: ١٧٠/٥، السراج المنير: ٣٣٦/٢، ٣٣٧، حاشية القونوي: ٤٩٥/١١، ٤٩٦.

(٣) عند الحنفية: هو حقيقة في الوطء، وعند المالكية والشافعية: حقيقة في العقد، انظر: مفردات الراغب: ص٥٠٥، مفاتيح الغيب: ٤٧/٦، ٤٨، تفسير القرآن العظيم: للعز ابن عبد السلام: ٢١٢/١، الجامع لأحكام القرآن: ٢٠٢/١٤، البحر المحيط في التفسير: ٢١٠/٢، تفسير ابن كثير: ١٨٧/١١، تفسير ابن عرفة: ٦٦٢/٢، ٦٦٣، اللباب: ٥٠/٤، ٥١، روح المعاني: ٢٤٦/٤، ٢٤٧، التحرير والتنوير: ٣٥٩/٢.

(٤) لباب التأويل: ٢٣١/١، وانظر: معالم التنزيل: ٢٧٣/١، السراج المنير: ١٧٢/١.

(٥) رفاعة بن سموال القرظي، ويقال: رفاعة بن رفاعة القرظي. انظر: معرفة الصحابة: ١٠٧٩/٢، ر٩٣٥، الاستيعاب: ص٢٣١، ر٧٥٣، أسد الغابة: ٢٨٣/٢، ر١٦٩٠، تهذيب الكمال: ٣١١/٩، الوافي بالوفيات: ٩١/١٤، الإصابة: ٢١٠/٢، ر٢٦٦٣.

(٦) هو عبد الرحمن بن الزبير بن زيد بن أمية، كما نسبه أبو نعيم، وقال ابن عبد البر: هو عبد الرحمن بن الزبير بن باطيا القرظي. انظر: معرفة الصحابة: ١٨٤٤/٤، ر١٨٥٧، الاستيعاب: ص٤٤٥، ر١٥٨٣، الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب: لابن ماكولا: ١٦٦/٤، أسد الغابة: ٤٤٢/٣، ر٣٣٠٩، الإصابة: ١٥٩/٤، ر٥١١٣.

(٧) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب النكاح، باب من أجاز طلاق الثلاث: ٤٢/٧، ٤٣، ر٥٢٦٠، صحيح مسلم: كتاب النكاح، باب لا تحل المطلقة ثلاثا لمطلقها حتى تنكح زوجا غيره ويطأها ثم يفارقها وتنقضي عدتها: ص٥٦٧، ر١٤٣٣/١١، سنن الترمذي: كتاب النكاح، باب ما =

ودل على إرادة العقد معه قوله ـ بعدها: فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ [البقرة:٢٣٠]، فالطلاق فرع العقد الصحيح، ولذلك فلا تحل المطلقة ثلاثا لمطلقها إلا بعد نكاح غيره لها ودخوله بها، ولا بمجرد عقده عليها، ويفسر النكاح بالدخول تفسيراً قطعياً نظرياً استناداً إلى هذا الحديث، وعلى ذلك حملها جماهير العلماء من المفسرين وغيرهم(١).

وأما ما اشتهر عند كثير من الفقهاء عن سعيد بن المسيب(٢)، وسعيد بن جبير(٣) من تفسيره بالعقد(٤)، ففي صحته نظر، كما قال ابن كثير(٥).

وعلى تقدير صحته، فإنه مردود قطعاً؛ لمخالفته التفسير النبوي الصحيح الصريح(٦)، ويعتذر لهما أنهما لم يبلغهما الحديث، أو لم يصح عندهما، فأخذا بظاهر الآية(٧).

=

جاء فيمن يطلق امرأته ثلاثا فيتزوجها آخر فيطلقها قبل أن يدخل بها: ٤١٧/٣، ر١١١٨، سنن النسائي: كتاب النكاح، باب النكاح الذي تحل به المطلقة ثلاثا لمطلقها: ٤٠١/٦، ٤٠٢، ر٣٢٨٣، سنن ابن ماجه: كتاب النكاح، باب الرجل يطلق امرأته ثلاثا فتزوج فيطلقها قبل أن يدخل بها، أترجع إلى الأول؟: ٦٢١/١، ر١٩٣٢، مسند أحمد: ٦٣/٤٠، ر٢٤٠٥٨.

(١) انظر: تفسير القرآن العزيز: ٢٣٢/١، الكشف والبيان: ١٧٦/٢، زاد المسير: ٢٦٦/١، الجامع لأحكام القرآن: ١٤٨/٣، مدارك التنزيل: ١٨٢/١، البحر المحيط في التفسير: ٢١٠/٢، تفسير ابن كثير: ٢٥٦/٢، تفسير ابن عرفة: ٦٦٢/٢، ٦٦٣، بحر العلوم: ١٧٧/١، اللباب: ١٤٥/٤، فتح القدير: ٢٣٩/١، روح المعاني: ١٤١/٢.

(٢) هو أبو محمد سعيد بن المسيب بن حزن، المخزومي القرشي، من كبار التابعين، ولد في خلافة عمر طعام (١٣هـ)، وقيل (١٥هـ)، من فقهاء المدينة السبعة، ومن أئمة الحديث والزهد والورع، توفي بالمدينة عام (٩٤هـ)، وقيل (٩٣هـ). انظر: طبقات ابن سعد: ٣٢٥/٢، ر١٥، ١١٩/٧، ر١٥٠٨، التاريخ الكبير: ٥١٠/٣، ر١٦٩٨، حلية الأولياء: ١٦١/٢، ر١٧٠، صفة الصفوة: ٧٩/٢، ر١٥٩، وفيات الأعيان: ٣٧٥/٢، ر٢٦٢، تهذيب الكمال: ٦٦/١١، ر٢٣٥٨، سير أعلام النبلاء: ٢١٧/٤، ر٨٨، الوافي بالوفيات: ١٦٣/١٥، ر٤٩٤٣، طبقات الحفاظ: ص٢٥، ر٣٧، الأعلام: ١٠٢/٣.

(٣) هو أبو عبد الله سعيد بن جبير بن هشام، الكوفي، الأسدي بالولاء؛ وكان مولى والبة بن الحارث الأسدي، حبشي الأصل، ولد عام (٤٥هـ)، كان مقرئاً، فقيهاً، محدثاً، مفسراً، من أعلم التابعين، قتله الحجاج بواسط سنة (٩٥هـ)، وقيل غير ذلك. انظر: طبقات ابن سعد: ٣٧٤/٨، ر٣١٤٤، التاريخ الكبير: ٤٦١/٣، ر١٥٣٣، الجرح والتعديل: لابن أبي حاتم: ٩/٤، ر٢٩، طبقات الفقهاء: ص٨٢، وفيات الأعيان: ٣٧١/٢، ر٢٦١، تهذيب الكمال: ٣٥٨/١٠، ر٢٢٤٥، سير أعلام النبلاء: ٣٢١/٤، ر١١٦، تاريخ الإسلام: ٣٦٦/٦، ر٢٧٥، تذكرة الحفاظ: ٧٥/١، ر٧٣، الوافي بالوفيات: ١٢٩/١٥، ر٤٨٦٢، مرآة الجنان: ١٥٦/١، تهذيب التهذيب: ٩/٢، النجوم الزاهرة: ٩٤/١، طبقات الحفاظ: ص٣٨، ر٧١، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص١٠، ر١٣، شذرات الذهب: ٣٨٢/١، الأعلام: ٩٣/٣.

(٤) انظر: الجامع لأحكام القرآن: ١٤٨/٣، البحر المحيط في التفسير: ٢١٠/٢، تفسير ابن عرفة: ٦٦٢/٢، بحر العلوم: ١٧٧/١، فتح القدير: ١٧٢/١، روح المعاني: ١٤١/٢.

(٥) انظر: تفسير ابن كثير: ٢٥٦/٢.

(٦) انظر: الجامع لأحكام القرآن: ١٤٨/٣.

(٧) انظر: الجامع لأحكام القرآن: ١٤٨/٣، فتح القدير: ٢٣٩/١.

المطلب السّادس: القطعيّ من صرف السنة للفظ القرآنيّ عن ظاهره.

لا ريب في صرف اللفظ القرآنيّ عن ظاهره إن كان الصارف قطعياً: كالقرآن ومتواتر السنة، وكذلك إذا كان مشهوراً على ما يأتي في تخصيص العام في المطلب الآتي، وهذا بالاتفاق مع الحنفية الذين يسمونه حينئذ مفسراً، قال البزدوي: «وكذا الظّاهر، أو النص، أو المشكل، أو غيرها، إذا التحق به بيانٌ قاطع، فهو مفسر»[(١)]، وأما إن كان الصارف خبر آحاد، فالحنفية يمنعونه، ففي التقرير والتحبير: «ولا يجوز أيضا حمل الكتاب "على المجاز لمعارضته"؛ أي خبر الواحد له؛ لأجل الجمع بينهما، وهذا عند القائلين من الحنفية بأن العام قطعي: كالعراقيين ظاهر، "وكذا القائل بظنية العام منهم"»[(٢)].

ومن أمثلة ذلك:

أولاً–الخيط الأبيض، والخيط الأسود:

من قوله ـ : ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِ﴾ [البقرة:١٨٧]، قد بينت السنة المراد منهما، فعن عدي بن حاتم الطائي ط[(٣)] قال: لما نزلت: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِ﴾ [البقرة:١٨٧]، عمدت إلى عقالٍ أسود، وإلى عقالٍ أبيض، فجعلتهما تحت وسادتي، وجعلت أنظر من الليل، فلا يستبين لي، فغدوت على رسول الله > فذكرت ذلك له، فقال: «إنما ذلك سواد الليل، وبياض النهار»[(٤)].

فقد بينت السنة أنهما مصروفان عن ظاهرهما إلى معنى مجازي؛ هو بياض النهار وسواد الليل، وقد سميا خيطين من باب التشبيه؛ لأنهما يبدوان ممتدين في الأفق كالخيطين، قال ابن عادل: «وهذا من أحسن التشبيهات،

---

(١) كشف الأسرار: ٤٥/١.

(٢) التقرير والتحبير: ٢٩١/٢، وانظر: كشف الأسرار: ٩/٣، ومثل لذلك بأمثلة، تيسير التحرير: ١٢/٣.

(٣) هو أبو طريف، وأبو وهب، عدي بن حاتم بن عبد الله الطائي، رئيس طيئ في الجاهلية والإسلام، صحابي، أمير، شريف، جواد، خطيب، أسلم سنة (٩هـ)، وشهد فتح العراق، سكن الكوفة، وشهد وقعة الجمل، وصفين والنهروان مع علي ط، روي عنه (٦٦) حديثاً، عاش حوالي (١٢٠) عاماً، وتوفي سنة (٦٨هـ)، وقيل: (٦٦هـ)، وقيل: (٦٧هـ). انظر: طبقات ابن سعد: ٢١٤/٦، ر١٢١٧، ١٤٤/٨، ر٢٦٧٧، معرفة الصحابة: ٢١٩٠/٤، ر٢٢٨٣، الاستيعاب: ص٥٧٧، ر١٩٧٤، تاريخ دمشق: ٦٦/٤٠، ر٤٦٥٩، الكامل في التاريخ: ٨٥/٤، الوافي بالوفيات: ٣٤٨/١٩، ر٧٦٧٢، مرآة الجنان: ١١٥/١، الإصابة: ٢٢٨/٤، ر٥٤٦٧، شذرات الذهب: ٢٩٢/١، الأعلام: ٢٢٠/٤.

(٤) صحيح البخاري، واللفظ له: كتاب الصوم، باب قول الله ـ : ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ..﴾ [البقرة:١٨٧]: ٢٨/٣، ر١٩١٦، صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر: ص٤٢٢، ر١٠٩٠/٣٣، سنن أبي داود: كتاب الصوم: باب وقت السحور: ٢٦٧، ر٢٣٤٩، سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة البقرة: ٢١١/٥، ر٢٩٧١، مسند أحمد: ١١٣/٣٢، ر١٩٣٧٠. وأخرجه النسائي في "السنن"مختصراً: كتاب الصيام، الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر: ٤٥٦/٤، ر٢١٦٨، ولفظه: عن عدي بن حاتم: أنه سأل رسول الله > عن قوله ـ : ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ﴾ [البقرة:١٨٧]، قال: «هو سواد الليل، وبياض النهار». والترمذي: سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة البقرة: ٢١١/٥، ر٢٩٧٠.

حيث شبه بياض النهار بخيط أبيض، وسواد الليل بخيط أسود، حتى إنه لما ذكر عدي بن حاتم لرسول الله > أنه فهم من الآية الكريمة حقيقة الخيط، تعجب منه»[(١)]، ولا ريب أن هذا من وجوه تفسير القرآن بالسنة[(٢)]، وهو تفسير قطعي نظري؛ فالحديث في الصحيحين، وغيرهما.

ثانياً: ومن هذا القسم: أن يراد بالعام الخصوص:

فالعام إذا أريد به عند إطلاقه بعض أفراده، فهو العام الذي أريد به الخصوص، وهو مجاز قطعاً؛ لأنه مصروف عن ظاهره، وهذا هو المجاز، وتقريره: أن العام موضوع للدلالة على استغراق الأفراد التي يشملها لفظه بإطلاقٍ واحد، فإذا قام دليل على إرادة البعض بذلك اللفظ العام، كان مستعملاً في بعض أفراده، فيكون من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وهذا مجاز، وهذا بخلاف العام الذي دخله التخصيص، ففي دلالته على ما بقي من أفراده بعد الإخراج بالتخصيص خلاف: هل هو حقيقةٌ، أو مجاز؟ بعد هذا نقول: إذا جاء نص من السنة يذكر بعض أفراد العام، فهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن لا يقوم دليلٌ على حصر دلالة العام على تلك الأفراد:

فالأصل حينئذ أن لا يراد بالعام خصوص تلك الأفراد، بل يبقى على عمومه، وتكون فائدة ذكر هذا الخاص أن يدل قطعاً على دخول تلك الأفراد في العام دخولاً أولياً، بحيث لا يصح إخراجها منه بالتخصيص.

مع ملاحظة أنه لا يحكم بالقطع في دخولها إلا إذا انضم إلى ذلك كون السنة من حيث سندها تفيد العلم القطعي الضروري أو النظري، لا غيرهما؛ لأن الموقوف على المظنون مظنونٌ، ولا قطع مع ظنية البيان على الأرجح.

وبناء عليه، فما ذكرته السنة من تفسير للعام بذكر بعض أفراده، فهو ليس من قبيل الحصر، بل التمثيل، ويفسر العام بتلك الأفراد تفسيرا قطعياً نظرياً عند الجمهور الذين يرون ظنية دلالة العام على كل فرد بخصوصه، ولا يمنع ذلك من تعميمه في غير ما ذكرته السنة، ومن أمثلة ذلك:

أ- لفظ "قُوة"من قوله ـ : وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ [الأنفال:٦٠]، فهو لفظٌ عام؛ لأنه نكرةٌ في سياق النفي، فيعم كل ما يحقق القوة في الحرب من السلاح وغيره، لكن فسرها النبي > بالرمي؛ فعن عقبة بن عامر[(٣)] قال: سمعت رسول الله > وهو على المنبر يقول: « وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ [الأنفال:٦٠]: ألا

---

(١) اللباب: ٣١٣/٣، وانظر: مفردات الراغب: ص١٦١، معالم التنزيل: ٢٠٨/١، الجامع لأحكام القرآن: ٣٢٠/٢، لباب التأويل: ١٦٢/١، البحر المحيط في التفسير: ٥٧/٢، إرشاد العقل السليم: ٢٠٢/١، السراج المنير: ١٤٢/١، روح المعاني: ٦٦/٢، التحرير والتنوير: ١٨٣/٢.

(٢) انظر: إعلام الموقعين: ٣١٤/٢، البرهان في علوم القرآن: ١٥/١، الإتقان: ٤٦٣/٤، التفسير والمفسرون: ٤٤/١، قواعد التفسير: ١٣٥/١، بحوث في أصول التفسير: ص٧٦.

(٣) أبو حماد عقبة بن عامر بن عبس الجهني، صحابي، أمير، كان رامياً شجاعاً فقيهاً شاعراً، جمع القرآن في عهد النبي > ، شهد صفين مع معاوية، وحضر فتح مصر، ووليها عام (٤٤هـ)، روي له (٥٥) حديثاً، مات بمصر عام (٥٨هـ). انظر: طبقات ابن سعد: ٢٦١/٥، ر٩٠٦، ٥٠٣/٩، ر٤٨٤١، التاريخ الكبير: ٤٣٠/٦، ر٢٨٨٥، معرفة الصحابة: ٢١٥٠/٤، ر٢٢٤١، الاستيعاب: ص٥٦١، ر١٨٩٨، الأنساب: للسمعاني: =

إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي»[1]، فهذا مثالٌ لتفسير القرآن بالسنة[2]، لكنه لا يدل على حصر معنى القوة في الرمي، بل يدخل فيها دخولاً أولياً قطعياً، ويبقى ذلك العام دالاً على صنوف القوة الأخرى، قال الطبري: «والصواب من القول في ذلك أن يقال: إن الله أمر المؤمنين بإعداد الجهاد، وآلة الحرب، وما يتقوون به على جهاد عدوه وعدوهم من المشركين، من السلاح والرمي وغير ذلك، ورباط الخيل، ولا وجه لأن يقال: عني ب "القوة"، معنى دون معنى من معاني القوة، وقد عم الله الأمر بها، فإن قال قائل: فإن رسول الله > قد بين أن ذلك مراد به الخصوص بقوله: «ألا إن القوة الرمي»، قيل له: إن الخبر-وإن كان قد جاء بذلك-فليس في الخبر ما يدلّ على أنه مراد بها الرمي خاصة، دون سائر معاني القوة عليهم؛ فإن الرمي أحد معاني القوة؛ لأنه إنما قيل في الخبر: «ألا إن القوة الرمي»، ولم يقل: "دون غيرها"، ومن القوة أيضا السيف والرمح والحربة، وكل ما كان معونة على قتال المشركين كمعونة الرمي، أو أبلغ من الرمي فيهم وفي النكاية منهم»[3].

ومن أسباب القوة الأسلحة المعروفة في هذا الزمان من الطائرات، والقنابل وغيرها، قال ابن عاشور: «فاتخاذ السيوف، والرماح، والأقواس، والنبال من القوة في جيوش العصور الماضية، واتخاذ الدبابات والمدافع والطيارات والصواريخ من القوة في جيوش عصرنا، وبهذا الاعتبار يفسر ما روى مسلم والترمذي عن عقبة بن عامر... أي أكمل أفراد القوة آلةُ الرمي؛ أي في ذلك العصر، وليس المراد حصر القوة في آلة الرمي»[4]، بل إنه يشمل غير الأسلحة من الخطط ووحدة الكلمة واللباس والطعام وغير ذلك، قال أبو حيان: «كالرمي، وذكور الخيل، وقوة القلوب، واتفاق الكلمة، والحصون المشيدة، وآلات الحرب، وعددها، والأزواد، والملابس الباهية»[5].

ولكن قال الشوكاني: «ثم أمر ـ بإعداد القوة للأعداء، والقوة كل ما يتقوى به في الحرب، ومن ذلك السلاح والقسي، وقد ثبت في صحيح مسلم وغيره من حديث عقبة... وقيل: هي الحصون، والمصير إلى التفسير

=

١٣٤/٢، تاريخ دمشق: ٤٨٦/٤٠، ر٤٧٢٦، أسد الغابة: ٥١/٤، ر٣٧١١، تهذيب الكمال: ٢٠٢/٢٠، ر٣٩٧٨، الإصابة: ٢٥٠/٤، ر٥٥٩٤، النجوم الزاهرة: ١٦٧/١، الأعلام: ٢٤٠/٤.

(١) صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب فضل الرمي والحث عليه وذم من علمه ثم نسيه: ص٧٩٥، ر١٩١٧/١٦٧، سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن، ٢٧٠/٥، ر٣٠٨٣، سنن أبي داود: كتاب الجهاد، باب في الرمي: ص٢٨٥، ر٢٥١٤، سنن ابن ماجه: كتاب الجهاد، باب الرمي في سبيل الله: ٦٤٠/١، ر٢٨١٣، مسند أحمد: ٦٤٣/٢٨، ر١٧٤٣٢.

(٢) انظر: إعلام الموقعين: ٣١٤/٢، الإتقان: ٥١٢/٤، مناهل العرفان: ١٣/٢، التفسير والمفسرون: ٣٧/١، فصول في أصول التفسير: ص٢٨، قواعد التفسير: ١٣٥/١.

(٣) جامع البيان: ٢٤٩/١١، وانظر: معالم التنزيل: ٣٧١/٣، مفاتيح الغيب: ١٤٨/١٥، مدارك التنزيل: ١٥٨/٢، اللباب: ٥٥٢/٩، إرشاد العقل السليم: ٣٢/٤، حاشية القونوي: ١١٨/٩، روح المعاني: ٢٤/١٠، ٢٥، تفسير المنار: ٦٩/١٠، ٧٠.

(٤) التحرير والتنوير: ٥٥/١٠، وانظر: روح المعاني: ٢٥/١٠.

(٥) البحر المحيط في التفسير: ٥٠٧/٤.

الثابت عن رسول الله > متعين»[1].

إن قصد بتعينه أن لا يراد غيره، فغير مقبول قطعاً؛ لما تقرر، وإن قصد عدم جواز إخراجه ووجوب القول به، فصحيح وهو ما تقرر، ويدل أنه قصد الثّاني، قوله في أول كلامه السابق: «والقوة كل ما يتقوى به في الحرب، ومن ذلك السلاح والقسي».

وقد اختلف السلف في تفسيرها، فقيل: إنها جميع الأسلحة والآلات التي تقوي المسلمين في الحرب على عدوهم، وقيل: إنها الحصون، وقيل: إنها الرمي، وقيل: المحبة واتحاد الكلمة، وقيل: الثقة بالله[2].

لكن اختلاف السلف في تفسيرها من باب الاختلاف في التمثيل وحسب، قال أبو حيان: «والظّاهر العموم في كل ما يتقوى به على حرب العدو، مما أورده المفسرون على سبيل الخصوص، والمراد به التمثيل: كالرمي وذكور الخيل وقوة القلوب واتفاق الكلمة والحصون المشيدة وآلات الحرب وعددها والأزواد والملابس الباهية»[3]، وهو يقع كثيراً في كلامهم، قال ابن القيم: «وقد يقع في كلام السلف تفسير اللفظ العام بصورة خاصة على وجه التمثيل، لا على تفسير معنى اللفظة في اللغة بذلك، فيغير به المعنى، فيجعله معنى اللفظة في اللغة»[4].

ب- "المَغضوبِ عليهم"، و"الضالين"[5]، من قوله أ : غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ [الفاتحة:٧]:

قد بينته السنة فيما جاء عن عدي بن حاتم ط أن رسول الله > قال: «المغضوب عليهم اليهود، والضالين النصارى»[6]، وفي لفظ: «اليهود مغضوب عليهم، والنصارى ضلالٌ»[7].

ولذلك قال المفسرون: المغضوب عليهم اليهود، والضالون النصارى، قال ابن أبي حاتم: «ولا أعلم بين المفسرين في هذا الحرف اختلافاً»[8].

---

(١) فتح القدير: ٣٢٠/٢.

(٢) انظر: جامع البيان: ٢٤٤/١١، ٢٤٧، الكشف والبيان: ٣٦٩/٤، النكت والعيون: ٣٢٩/٢، مدارك التنزيل: ١٥٨/٢، لباب التأويل: ٤٥/٣، اللباب: ٥٥١/٩، ٥٥٢، السراج المنير: ٦٦١/١، ٦٦٢، روح المعاني: ٢٤/١٠.

(٣) البحر المحيط في التفسير: ٥٠٧/٤.

(٤) الصواعق المرسلة: ٦٩٩/٢، وانظر: محاسن التأويل: ١٨/١.

(٥) انظر هذا المثال: التفسير والمفسرون: ٣٦/١، ٤٤، قواعد التفسير: ١٣٨/١.

(٦) مسند أحمد: ١٢٤/٣٢، ر١٩٣٨١، ضمن حديث طويل في إسلام عدي بن حاتم، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلْبان: كتاب التاريخ، ذكر البيان بأن أهل الكتاب هم الذين ضلوا وغضب عليهم: ١٣٩/١٤، ١٤٠، ر٦٢٤٦، المعجم الكبير: للطبراني: ٩٩/١٧، ١٠٠، ر٢٣٧، المعجم الأوسط: للطبراني: ١٣٩/٤، ر٣٨١٣. وانظر: تفسير ابن أبي حاتم: ٣١/١، ر٤٠. وصححه الهيثمي، والمناوي، وحسنه شعيب الأرنؤوط، انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: للهيثمي: كتاب السير والمغازي، باب في سرية بلاد طيئ، ٣٠٧/٦، ر١٠٣٥٢، الفتح السماوي: ١٠٤/١، ر٨. 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 التفسير، باب ومن سورة فاتحة الكتاب: ٢٠٣/٥، ر٢٩٥٣، ضمن حديث طويل في إسلام عدي بن حاتم، المعجم الكبير: ٩٨/١٧، ٩٩، ر٢٣٦. وانظر: تفسير ابن أبي حاتم: ٣١/١، ر٤١.

(٨) تفسير ابن أبي حاتم: ٣١/١، ر٤٠، وانظر: تفسير الصنعاني: ٣٧/١، المحرر الوجيز: ٧٧/١، تفسير ابن كثير: ٢٢٦/١، بحر العلوم: ٤٤/١، أضواء =

وقد رجح ابن جزي أنهم اليهود والنصارى، وضعف تعميمها في كل ضال ومغضوبٍ عليه، واستدلّ بالحديث، وموافقة القرآن؛ فقد ذكر اليهود بالغضب في قوله ـ : ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ اللَّهِ ۚ مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ﴾ [المائدة:٦٠]، وقوله أ عنهم: ﴿فَبَاءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ﴾ [البقرة:٩٠]، وذكر النصارى بالضلال في قوله أ : ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ [المائدة:٧٧][(١)].

ولكن التحقيق أن ذكرهم من باب التمثيل؛ فإن لفظ "المغضوب عليهم"، و "الضالين"، من ألفاظ العموم؛ لأنه جمع معرف بأل فيعم، وقد ذكر الحديث بعض أفراده، وهم اليهود المغضوب عليهم، والنصارى الضالون، وذكر بعض أفراد العام لا يخصصه، إلا إن دل دليلٌ على التخصيص، ولذلك فاليهود ضالون أيضاً؛ لشمولهم بعموم "الضالين"، ولذلك فإن في تمام الآية التي نصت على أنهم مغضوب عليهم نصاً على أنهم ضالون، قال الله أ : ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ اللَّهِ ۚ مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ ۚ أُولَٰئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ [المائدة:٦٠]، كما أن النصارى مغضوب عليهم، والنص شامل لكل من حاد عن طريق الهداية، ومن نزل به غضب الله ونقمته، قال ابن عاشور: «ويشمل "المغضوب عليهم"، و "الضالون"فرق الكفر والفسوق والعصيان، فالمغضوب عليهم جنس للفرق التي تعمدت ذلك، واستخفت بالديانة عن عمد، أو عن تأويلٍ بعيد جداً، والضالون جنس للفرق التي أخطأت الدين عن سوء فهمٍ وقلة إصغاءٍ... واليهود من الفريق الأول، والنصارى من الفريق الثّاني، وما ورد في الأثر مما ظاهره تفسير المغضوب عليهم باليهود، والضالين بالنصارى، فهو إشارةٌ إلى أن في الآية تعريضاً بهذين الفريقين اللذين حق عليهما هذان الوصفان؛ لأن كلاً منهما صار علماً فيما أريد التعريض به فيه»[(٢)].

وإنما ذكر الحديث كل واحد من الفريقين بصفته التي غلبت عليه[(٣)]، ولذلك ورد في القرآن ذكر غيرهم بالغضب: كقول الله أ : ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ﴾ [النساء:٩٣]، وقوله أ حكاية عن نبيه هود مخاطباً قومه: ﴿قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ﴾ [الأعراف:٧١]، وقوله جل وعلا في الفار من الزحف: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ

=

البيان: ٥٣/١.

(١) انظر: التسهيل: ٤٧/١، وانظر الاستدلال بالآيات: المحرر الوجيز: ٧٧/١، الجامع لأحكام القرآن: ١٤٩/١، ١٥٠، لباب التأويل: ٢٣/١، ٢٤، تفسير ابن كثير: ٢٢٦/١، ٢٢٧، السراج المنير: ٢٠/١، أضواء البيان: ٥٣/١.

(٢) التحرير والتنوير: ١٩٦/١، وانظر التعميم: الكشاف: ١٢٣/١، مفاتيح الغيب: ٢١٠/١، مدارك التنزيل: ٣٧/١، لباب التأويل: ٢٣/١، البحر المحيط في التفسير: ١٥١/١، اللباب: ٢٢٦/١، إرشاد العقل السليم: ١٩/١، محاسن التأويل: ٢٤/٢، تفسير المراغي: ٣٦/١.

(٣) انظر: المحرر الوجيز: ٧٨/١، بحر العلوم: ٤٤/١، السراج المنير: ٢١/١، أضواء البيان: ٥٣/١.

فَقَدۡ بَآءَ بِغَضَبٖ مِّنَ ٱللَّهِ [الأنفال:١٦]، وقوله ـ في المرتد: وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ [النحل:١٠٦]، وقوله ـ : وَٱلَّذِينَ يُحَآجُّونَ فِي ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مَا ٱسۡتُجِيبَ لَهُۥ حُجَّتُهُمۡ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمۡ وَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ [الشورى:١٦]، وعمم الله أ فرق الكفر والشرك بوصف الغضب، فقال: وَيُعَذِّبَ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱلۡمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلۡمُشۡرِكِينَ وَٱلۡمُشۡرِكَٰتِ ٱلظَّآنِّينَ بِٱللَّهِ ظَنَّ ٱلسَّوۡءِۚ عَلَيۡهِمۡ دَآئِرَةُ ٱلسَّوۡءِۖ وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ وَلَعَنَهُمۡ [الفتح:٦].

كما ورد نعت غيرهم بالضلال: كقوله ـ عن أهل النار: قَالُواْ رَبَّنَا غَلَبَتۡ عَلَيۡنَا شِقۡوَتُنَا وَكُنَّا قَوۡمٗا ضَآلِّينَ [المؤمنون:١٠٦]، وقال أ حكاية عن نبيه إبراهيم × : وَٱغۡفِرۡ لِأَبِيٓ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ [الشعراء:٨٦]، وقوله ـ عن المشركين: إِنَّهُمۡ أَلۡفَوۡاْ ءَابَآءَهُمۡ ضَآلِّينَ [الصافات:٦٩]، ومثله قوله أ : ثُمَّ إِنَّكُمۡ أَيُّهَا ٱلضَّآلُّونَ ٱلۡمُكَذِّبُونَ [الواقعة:٥١]، وقوله ـ عن مشركي العرب: قَدۡ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓاْ أَوۡلَٰدَهُمۡ سَفَهَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَحَرَّمُواْ مَا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُ ٱفۡتِرَآءً عَلَى ٱللَّهِۚ قَدۡ ضَلُّواْ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ [الأنعام:١٤٠]، ومثله قوله ـ : ٱنظُرۡ كَيۡفَ ضَرَبُواْ لَكَ ٱلۡأَمۡثَالَ فَضَلُّواْ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ سَبِيلٗا [الإسراء:٤٨]، وقوله ـ عن عموم الكفرة: إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ قَدۡ ضَلُّواْ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا [النساء:١٦٧].

وبناء على ذلك، يدخل اليهود في عموم "المغضوب عليهم"قطعاً استنادا إلى الآيات الدالة على غضب الله عليهم؛ لأنها قطعية الثّبوت والدلالة، لا استناداً إلى الحديث؛ لأنه ليس قطعي الثّبوت لا بالتواتر ولا بكونه تلقته الأمة بالقبول، وقل مثل ذلك في دخول النصارى في عموم "الضالين"، وهذا على مذهب من يرى أن العام ظني الدلالة على كلّ فرد بعينه، وأما على مذهب القائلين بالقطعية، فيدخلون قطعاً بمجرد النص العام دون واسطة الدليل من الكتاب ولا من السنة.

وعلى أي حالٍ، فلا يخصص الحديث عموم القرآن ويكون ذلك من باب التمثيل لهذين العامين، وعليه يحمل قول من حكى الاتفاق على أن المقصود بهم اليهود والنصارى: كابن أبي حاتم، والسمرقندي[1]؛ فإنه على معنى أنهم يدخلون دخولاً أولياً فيه، وقد قال القاسمي[2]: «ثم المراد ب "المغضوب عليهم"، و "الضالين"، كلّ من حاد عن جادة الإسلام من أي فرقة ونحلة، وتعيين بعض المفسرين فرقة منهم من باب تمثيل العام بأوضح أفراده وأشهرها، وهذا هو المراد بقول ابن أبي حاتم: "لا أعلم بين المفسرين اختلافا في أن المغضوب عليهم اليهود،

---

(١) هو علي بن يحيى، علاء الدين السمرقندي، ثم القرماني، مفسر، منطقي، فقيه حنفي، نزل لارندة في قرمان، وتوفي بها في حدود عام (٨٨٠هـ)، وقيل حوالي عام (٨٦٠هـ). انظر: طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص٣٣٥، ر٤٣٤، كشف الظنون: ٢٢٥/١، هدية العارفين: ٧٣٣/١، الأعلام: ٣٢/٥، معجم المؤلفين: ٥٤٤/٢، ر١٠٢٥٦.

(٢) هو أبو الفرج محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم القاسمي الحسيني، ولد بدمشق عام (١٢٨٣هـ)، محدثٌ، مفسر، عالمٌ بالعقيدة، والأصول، واللغة، والتاريخ، وغيرها، توفي بدمشق عام (١٣٣٢هـ). انظر: فهرس الفهارس: ٤٧٦/١، الأعلام: ١٣٥/٢، معجم المؤلفين: ٥٠٤/١، ر٣٧٨٣، وانظر الكلام عن القاسمي وحياته ومؤلفاته: الشيخ محمد جمال الدين القاسمي وجهوده الحديثية (دراسة تحليلية): لمحمد أنس سرميني: ص١١، ٢٣٨.

والضالين النصارى"»[1]، وكذلك يحمل عليه قول من رجح هذا الوجه على ما عداه: كابن جزي، وقول من استحسنه: كالقرطبي حيث قال: «وتفسير النبي > أولى وأعلى وأحسن»[2].

الحالة الثّانية: أن يقوم دليل على حصر دلالة العامّ على تلك الأفراد:

فيكون حينئذ من المصروف عن ظاهره، وهو العام الذي أريد به الخصوص، ومثال ذلك:

لفظ "ظُلْم"، من قوله ـ : ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام:٨٢]، فهو نكرةٌ في سياق النفي، فيعم كلّ ظلمٍ بالمعصية أياً كانت، وعليه، فلا يحصل الأمن والهداية إلا لمن انتفت عنه المعاصي بالكلية، ولكن ذلك لا يتأتى لأحد، ولذلك استشكل الصحابة ذلك، وبين لهم النبي > أن المقصود به نوع من المعصية؛ هو الشرك؛ فعن عبد الله بن مسعود ط قال: لما نزلت: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام:٨٢]، شق ذلك على المسلمين فقالوا: يا رسول الله: أينا لا يظلم نفسه؟ قال: «ليس ذلك، إنما هو الشرك، ألم تسمعوا ما قال لقمان لابنه وهو يعظه: ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان:١٣]؟»[3].

وفي لفظ آخر قال: «ليس كما تقولون»[4]، وفي لفظ مسلم: «ليس هو كما تظنون، إنما هو كما قال لقمان لابنه: ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان:١٣]»[5].

ولذلك ذهب المفسرون إلى أن المعنى: ولم يخلطوا إيمانهم بشرك، قال أبو السعود: «فإن المراد بالظلم هو الشرك، كما أطبق عليه المفسرون، والمعنى: لم يخلطوا إيمانهم بشرك»[6].

ولا نقول: هو من باب التمثيل للعام بذكر بعض أراده؛ لأن الدليل قام على أن المقصود به خصوص الشرك، والدليل قول النبي > في الحديث: «ليس ذلك، إنما هو الشرك»، وقوله: «ليس كما تقولون»، وقوله: «إنه ليس

---

(١) محاسن التأويل: ٢٤/٢.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ١٥٠/١.

(٣) صحيح البخاري: كتاب الأنبياء: باب قول الله ـ : ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَٰنَ ٱلْحِكْمَةَ..﴾ [لقمان: ١٢]: ١٦٣/٤، ر٣٤٢٩، سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة الأنعام: ٢٦٢/٥، ر٣٠٦٧، مسند أحمد: ١٢٩/٧، ر٤٠٣١.

(٤) صحيح البخاري: كتاب الأنبياء، باب قول الله ـ : ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥]: ١٤١/٤، ر٣٣٦٠.

(٥) صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب صدق الإيمان وإخلاصه: ص٧٥، ر١٢٤/١٩٧، وانظر: صحيح البخاري: كتاب استتابة المرتدين، باب ما جاء في المتأولين: ١٨/٩، ر٦٩٣٧، مسند أحمد: ٢٧٥/٧، ر٤٢٤٠.

(٦) إرشاد العقل السليم: ١٢٣/٤. وهذا مروي عن أبي بكر، وعمر، وابن عباس، وأبي بن كعب، وسلمان، وحذيفة، وابن عمر، وأبي عبد الرحمن السلمي، ومجاهد، وعكرمة، والنخعي، والضحاك، وقتادة، والسدي، انظر: تفسير الصنعاني: ٢١٣/١، جامع البيان: ٣٧٠/٩، ٣٧٧، تفسير ابن أبي حاتم: ١٣٣٣/٤، الكشف والبيان: ١٦٦/٤، الوجيز: ٣٦٣/١، مفاتيح الغيب: ٥٠/١٣، الجامع لأحكام القرآن: ٣٠/٧، مدارك التنزيل: ٣٢/٢، لباب التأويل: ١٥٤/٢، البحر المحيط في التفسير: ١٧٥/٤، تفسير ابن كثير: ١٠١/٦، ١٠٢، بحر العلوم: ٤٨٣/١، اللباب: ٢٥٩/٨، الدر المنثور: ١١٦/٦، ١١٨، السراج المنير: ٥٠١/١، فتح القدير: ١٣٥/٢، روح المعاني: ٢٠٧/٧.

الذي تعنون»[1]؛ أي ليس المقصود ما فهمتموه من عموم الظلم، بل المراد نوع خاص منه؛ هو الشرك، قال ابن حجر: «والذي يظهر لي أنهم حملوا الظلم على عمومه الشرك فما دونه، وهو الذي يقتضيه صنيع المؤلف، وإنما حملوه على العموم؛ لأن قوله "بظلم"نكره في سياق النفي، لكن عمومه هنا بحسب الظّاهر، قال المحققون: إن دخل على النكرة في سياق النفي ما يؤكد العموم ويقويه نحو: "من"في قوله: ما جاءني من رجل، أفاد تنصيص العموم، وإلا فالعموم مستفاد بحسب الظّاهر كما فهمه الصحابة من هذه الآية، وبين لهم النبي > أن ظاهرها غير مراد، بل هو من العام الذي أريد به الخاص، فالمراد بالظلم أعلى أنواعه؛ وهو الشرك»[2].

فقد صرف هذا العام عن ظاهر عمومه وأريد به بعض أفراده، فيكون من العام الذي أريد به الخصوص، كما قال ابن حجر، لا من العام الذي دخله التخصيص كما يظهر من تمثيل بعضهم[3]، اللهم إلا إن قصدوا بذلك العام الذي أريد به الخصوص، وواضح أن هذا من بيان القرآن بالسنة[4]. وهو من أنواع التفسير القطعي النظري؛ لأن الحديث المفسر في الصحيحين وغيرهما.

لكن الزمخشري حملها على عموم المعاصي، فقال: «أي لم يخلطوا إيمانهم بمعصية تفسقهم، وأبى تفسير الظّلم بالكفر لفظ اللّبس»[5]، ومعنى كون اللبس يأبى تفسير الظلم بالشرك: أن اللبس الخلط، والخلط بين الإيمان والمعصية في شخصٍ واحد ممكن، بخلاف الإيمان والشرك[6]، وذلك موافق لمذهبه الاعتزالي من أن مرتكب الكبائر عرضة للخلود في النار كالكافر، وقد نبه إلى ذلك أبو حيان فقال: «وهذه دفينةُ اعتزالٍ؛ أي إن الفاسق ليس له الأمن إذا مات مصراً على الكبيرة، وقوله: "وأبى تفسير الظلم بالكفر لفظ اللبس"، هذا رد على من فسر الظلم بالكفر والشرك؛ وهم الجمهور، وقد فسره الرسول > بالشرك، فوجب قبوله، ولعل الزمخشري لم يصح له ذلك عن الرسول > »[7].

نعم يجب قبوله، وهو الحق الذي لا يجوز العدول عنه؛ لحصول العلم القطعي النظري بما ورد عن النبي > في ذلك، ولذلك قال الشوكاني: «والعجب من صاحب "الكشاف"، حيث يقول في تفسير هذه الآية: "وأبى تفسير الظلم بالكفر لفظ اللبس"، وهو لا يدري أن الصادق المصدوق قد فسرها بهذا، وإذا جاء نهر الله بطل نهر معقل»[8]، قال القاسمي عن كلام المعتزلة: «حيث علم أن الصادق المصدوق > فسر الآية بما تقدم، فليعض عليه

---

(١) مسند أحمد: ٦٨/٦، ر٣٥٨٩.

(٢) فتح الباري: ٨٨/١.

(٣) انظر: التفسير والمفسرون: ٣٦/١، ٣٧، قواعد التفسير: ١٣٥/١، بحوث في أصول التفسير: ص٧٦.

(٤) انظر: إعلام الموقعين: ٣١٤/٢، البرهان في علوم القرآن: ١٥/١، الإتقان: ٤٦٣/٤، مناهل العرفان: ١٣/٢.

(٥) الكشاف: ٣٦٩/٢. وانظر: روح المعاني: ٢٠٧/٧، وعزا هذا إلى جمهور المعتزلة، ومنهم الجبائي والبلخي.

(٦) انظر: البحر المحيط في التفسير: ١٧٦/٤، وانظر مناقشته: روح المعاني: ٢٠٨/٧، محاسن التأويل: ٢٣٨٩/٦، ٢٣٩٠.

(٧) البحر المحيط في التفسير: ١٧٦/٤، وانظر: التحرير والتنوير: ٣٣٣/٧.

(٨) فتح القدير: ١٣٥/٢.

بالنواجذ، وأما ما هذى به الزمخشري... فمدفوع»[1].

ثالثاً: ومن هذا: أن يرد لفظ له معنى ذو صورٍ عديدةٍ، فيرد دليلٌ يفسّره ببعض صوره:

وعندنا ههنا حالتان كما تقدم في الفقرة السابقة:

الحالة الأولى: أن لا يدل الدليل على حصر دلالة اللَّفظ على تلك الصور:

وحينئذ يستعمل اللفظ في المعنى الشامل لكل تلك الصور، وتكون فائدة الدليل الذي ذكر بعض صوره أن يدل على أنها داخلةٌ قطعاً في ذلك المعنى، كما قلنا في العام الذي ذكر بعض أفراده، ومثال ذلك:

١- لفظ "زيادة"من قوله أ : لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ [يونس:٢٦].

فقد ذكرت فيها أقوالٌ؛ فقيل: هي غرفة لؤلؤٍ فيها أربعة أبواب، وقيل: المغفرة والرضوان، وقيل: مضاعفة الحسنة إلى عشر أمثالها، وقيل: ما أعطوه في الدنيا لا يحاسبون به يوم القيامة[2]، وذهب أكثر المفسرين إلى أنها النظر إلى وجه الله الكريم في الجنة[3]؛ حيث جاءت السنة ببيانها؛ فعن صهيب ط عن النبي > قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنةَ، قال: يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئاً أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة، وتنجنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم لأ، ثم تلا هذه الآية: لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ [يونس:٢٦]»[4].

ولكن الزيادة تشمل كل ما زاد على الحسنى التي هي الجنة، قال أبو السعود: « "وزِيادةٌ"؛ أي وما يزيد على تلك المثوبة تفضلاً»[5]، فتكون كلّ تلك الأقوال من مسمى الزيادة، بما في ذلك النظر إلى وجه الله الكريم، فإنه يدخل قطعاً في مسمى الزيادة؛ لوروده في صحيح مسلم وغيره، ولكن لا دلالة في الحديث على أن المراد بالزيادة خصوص النظر دون سواه، ولذلك قال ابن كثير: «يشمل تضعيف ثواب الأعمال بالحسنة عشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف، وزيادة على ذلك أيضاً، ويشمل ما يعطيهم الله في الجنان من القُصور والحُور والرضا عنهم، وما أخفاه لهم من قرة أعين، وأفضل من ذلك، وأعلاه النظر إلى وجهه الكريم؛ فإنه زيادة أعظم من جميع ما

---

(١) محاسن التأويل: ٢٣٨٩/٦.

(٢) انظر: جامع البيان: ١٦٢/١٢، ١٦٤، تفسير ابن أبي حاتم: ١٩٤٥/٦، ١٩٤٦، السراج المنير: ١٩/٢.

(٣) انظر: تفسير ابن أبي حاتم: ١٩٤٥/٦، ر١٠٣٤٠، ١٠٣٤١، معالم التنزيل: ١٣٠/٤، لباب التأويل: ١٨٦/٣، السراج المنير: ١٩/٢، التحرير والتنوير: ١٤٦/١١.

(٤) صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم ـ : ص٩٩، ر٢٩٧، ١٨١/٢٩٨، سنن الترمذي: كتاب صفة الجنة، باب ما جاء في رؤية الرب تبارك وتعالى: ٦٨٧/٤، ر٢٥٥٢، سنن ابن ماجه: افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب فيما أنكرت الجهمية: ٦٧/١، ر١٨٧، مسند أحمد: ٢٦٥/٣١، ر١٨٩٣٥.

(٥) إرشاد العقل السليم: ١٣٨/٤.

أعطوه»[1]، وقال القاسمي: «"الْحسنى": المثوبة الحسنى؛ وهي الجنة، وزيادة على المثوبة؛ وهي التفضل، كما قال ـ : لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِۦٓ [فاطر:٣٠]، وأعظم أنواعه النظر إلى وجهه ـ الكريم، ولذا تواتر تفسيرها بالرؤية عن غير واحد من الصحابة، والتابعين، ورفعها ابن جرير إلى النبي > عن أبي موسى، وكعب بن عجرة، وأبي»[2].

الحالة الثّانية: أن يدل الدليل على إرادة بعض صور ذلك المعنى من اللَّفظ:

وحينئذ يكون ذلك اللفظ مجازاً قد استعمل في غير ما وضع له، ويدل على صورٍ معينة من معناه، أو هو مطلق قيد بما وردت به السنة، ومثال ذلك:

لفظ الكوثر[3] من قوله أ : إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ [الكوثر:١]:

وقد اختلف المفسرون في المراد به وذكر بعضهم له ستة وعشرين قولاً[4]، ومن ذلك: أنه النهر الذي في الجنة، ومنه الخير الكثير، وهو مروي عن ابن عباس، وعد ابن جبير النهر واحداً من الخير الكثير، وقيل: القرآن، وقيل: التوحيد، وقيل: النبوة، وقيل غير ذلك[5].

وقد اختار بعضهم القول بأنه الخير الكثير، فيعم الأقوال كلها، وإليه يشير قول ابن عطية: «وقال ابن عباس أيضا: الكوثر الخير الكثير... قال سعيد بن جبير: النهر الذي في الجنة هو من الخير الذي أعطاه الله إياه، فنِعم ما ذهب إليه ابن عباس، ونِعم ما تمم ابن جبير رضي الله عنهم»[6].

لكن أكثر المفسرين على أنه نهر في الجنة، وقد رجحه كثير منهم[7]، وذلك للأحاديث الواردة فيه، ومن ذلك: عن أنس بن مالك ط قال: بينا رسول الله > ذات يوم بين أظهرنا في المسجد، إذ أغفى إغفاءةً، ثم رفع رأسه متبسماً، فقلنا: ما أضحكك يا رسول الله > ؟ قال: «نزلت علي آنفا سورة، فقرأ: «بِسمِ اللهِ الرحمنِ

---

(١) تفسير ابن كثير: ٣٥٤/٧، وانظر: جامع البيان: ١٦٤/١٢، ١٦٥.

(٢) محاسن التأويل: ٣٣٤١/٩، وانظر: جامع البيان: ١٥٦/١٢-١٦٢، معالم التنزيل: ١٣٠/٤، البحر المحيط في التفسير: ١٤٩/٥، تفسير ابن كثير: ٣٥٤/٧، ٣٥٥، وعزاه إلى جمهور السلف والخلف ومنهم أبو بكر الصديق ط، اللباب: ٣٠٥/١٠.

(٣) انظر: الإتقان: ٥٣٧/٤، التفسير والمفسرون: ٣٧/١، قواعد التفسير: ١٣٩/١.

(٤) انظر: البحر المحيط في التفسير: ٥٢٠/٨.

(٥) انظر: جامع البيان: ٦٧٩/٢٤-٦٨٥، النكت والعيون: ٣٥٤/٦، وعد له تسعة أوجه، معالم التنزيل: ٥٥٨/٨، زاد المسير: ٢٤٨/٩، ٢٤٩، مفاتيح الغيب: ١١٧/٣٢-١٢٠، الجامع لأحكام القرآن: ٢١٧/٢٠، ٢١٨، مدارك التنزيل: ٥٦٤/٤، البحر المحيط في التفسير: ٥٢١/٨، اللباب: ٥٢٠/٢٠، ٥٢١، فتح القدير: ٥٠٢/٥، روح المعاني: ٢٤٥/٣٠.

(٦) المحرر الوجيز: ٥٢٩/٥، واختاره القاسمي وابن عاشور، انظر: محاسن التأويل: ٦٢٧٧/١٧، التحرير والتنوير: ٥٧٣/٣٠.

(٧) كأصحاب المصنفات الآتية: تفسير الصنعاني: ٤٠١/٢، جامع البيان: ٦٨٥/١٤، معالم التنزيل: ٥٥٨/٨، مفاتيح الغيب: ١١٦/٣٢، الجامع لأحكام القرآن: ٢١٨/٢٠، لباب التأويل: ٣٠١/٧، البحر المحيط في التفسير: ٥٢٠/٨، اللباب: ٥٢١/٢٠، السراج المنير: ٦٩٦/٤، روح المعاني: ٢٤٤/٣٠.

الرحيم، ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ۝١ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنۡحَرۡ ۝٢ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلۡأَبۡتَرُ﴾ [الكوثر:١، ٣]»، ثم قال: «أتدرون ما الكوثر؟»، فقلنا: الله ورسوله أعلم، قال: «فإنه نهر وعدنيه ربي لأ ، عليه خير كثير، هو حوض ترد عليه أمتي يوم القيامة، آنيته عدد نجوم السماء، فيختلج العبد منهم، فأقول: رب: إنه من أمتي، فيقول: ما تدري ما أحدث بعدك»[(١)].

قال السيوطي: «له طرق لا تحصى»[(٢)]، وقال: «فسر "الكوثر"في الأحاديث الصحيحة المتواترة بأنه نهر في الجنة»[(٣)]، ولا ريب أن المقصود به التواتر المعنوي.

والصحيح الذي لا يصح غيره في تفسير "الكوثر"، أنه النهر الذي أُعطيه النبي > في الجنة؛ لدلالة الحديث المتواتر على أنه المراد دون غيره، فسياق الحديث يدل على تخصيصه به؛ فإنه ذكره في معرض بيان معناه حين سئل عنه، ولو كان الكوثر يشمل غيره لبينه للسائل؛ لعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، والحاجة قائمةٌ عند السؤال.

وأما قول ابن عباس ب ، فهو ينظر إلى الأصل اللغوي، ولا ريب أن الحقيقة الشرعية مقدمةٌ على الحقيقة اللغوية، قال الشوكاني: «فهذه الأحاديث تدل على أن الكوثر هو النهر الذي في الجنة، فيتعين المصير إليها، وعدم التعويل على غيرها، وإن كان معنى الكوثر هو الخير الكثير في لغة العرب، فمن فسره بما هو أعم مما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فهو تفسير ناظر إلى المعنى اللغوي»[(٤)]، وقال بعد أن ذكر تفسير ابن عباس أنه الخير الكثير: «وهذا التفسير من حبر الأمة ابن عباس ط ناظر إلى المعنى اللغوي كما عرفْناك، ولكن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد فسره فيما صح عنه أنه النهر الذي في الجنة، وإذا جاء نهر الله بطل نهر معقل»[(٥)]، وقال ابن حجر: «ولعل سعيداً؛ أي ابن جبير، أومأ إلى أن تأويل ابن عباس أولى؛ لعمومه، لكن ثبت تخصيصه بالنهر من لفظ النبي > فلا معدلَ عنه»[(٦)].

فإرادة النهر منه معلوم قطعاً بطريق الضرورة، وتخصيص الكوثر به معلوم قطعاً بطريق النظر، وحينئذ يكون الكوثر مصروفاً عن معناه اللغوي.

ثم لا خلاف في أن النبي > أعطي الخير الكثير الذي يشمل الكوثر، والنبوة، وغيره مما عد في معنى الكوثر، لكن لا دلالة للكوثر في هذه الآية على ذلك، وإنما يثبت ذلك من نصوصٍ أخرى تثبت نبوته، وشفاعته، وغير

---

(١) صحيح مسلم: كتاب الصلاة، باب حجة من قال البسملة آية من أول كل سورة سوى براءة: ص١٧٢، ر٤٠٠/٥٣، صحيح البخاري: ١٢٠/٨، ر٦٥٨١، سنن أبي داود: كتاب السنة، باب في الحوض: ص٥١٧، ر٤٧٤٧، سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة الكوثر: ٤٤٩/٥، ر٣٣٥٩، ٣٣٦٠، سنن النسائي: كتاب الافتتاح، قراءة بسم الله الرحمن الرحيم: ٤٧١/٢، ر٩٠٣، مسند أحمد: ٥٤/١٩، ر١١٩٩٦.

(٢) الإتقان: ٥٣٧/٤.

(٣) مفحمات الأقران: ص١٢١. وانظر: السراج المنير: ٦٩٦/٤.

(٤) فتح القدير: ٥٠٣/٥.

(٥) السابق: ٥٠٤/٥.

(٦) فتح الباري: ٧٣٢/٨.

ذلك من الخير الذي أعطيه، قال الشربيني: «لا منافاة بين هذه الأقوال كلها، فقد أُعطيها النبي > ، وأعطي > النبوة، والحكمة، والعلم، والشفاعة، والحوض المورود، والمقام المحمود، وكثرة الأتباع، وإظهاره على الأديان كلها، والنصر على الأعداء، وكثرةَ الفتوح في زمنه إلى يوم القيامة، وأولى الأقاويل في الكوثر، وهو الذي عليه جمهور العلماء: أنه نهر في الجنة»[١].

وعلى فرض تحقّق الخلاف في هذه الأحوال الواردة في هذا المطلب، فالوارد في السنة القطعية مراد قطعاً، سواءٌ قلنا: عن العام إنه عام أريد به الخصوص، أو قلنا: إنه باقٍ على عمومه، وسواءٌ قلنا في الثّالث: إنه عام في صوره أو لا.

المطلب السّابع: القطعيّ من تخصيص السنة لعامّ القرآن.

قال محمد حسين الذهبي مبيناً أوجه بيان السنة للقرآن: «بيان المجمل، وتوضيح المشكل، وتخصيص العام، وتقييد المطلق»[٢]، ومن تلك الوجوه تخصيص السنة لعام القرآن، قال الزركشي: «اعلم أن القرآن والحديث أبداً متعاضدان على استيفاء الحق، وإخراجه من مدارج الحكمة، حتى إن كل واحد منهما يخصص عموم الآخر، ويبين إجماله»[٣]، وذلك على النحو الآتي:

أوّلاً: التّخصيص بالسنة المتواترة:

لا خلاف بين العلماء في تخصيص عموم القرآن بالسنة المتواترة، قال الزركشي: «يجوز تخصيص القرآن بالسنة المتواترة قولاً واحداً بالإجماع»[٤]، وقد حكى الإجماع غير واحد[٥].

غير أن التخصيص بالمستقل المتراخي يسميه الجمهور تخصيصاً، وهو نسخ جزئي للعام عند الحنفية، ولكنهم يعدون النسخ بيانَ تبديل، وقد ذكروا من أمثلة ذلك:

١-تخصيص عموم آيات المواريث في الآباء، والأمهات، والإخوة، بالحديث المانع من التوارث بين الكافر والمسلم على ما يأتي، وهذا مثالٌ للسنة القولية[٦].

لكن هذا ذكره الجمهور دليلاً على جواز التخصيص بالآحاد فلا يكون متواتراً، بل مشهوراً، والفرق أن يكون التفسير به ضرورياً أو نظرياً.

---

(١) السراج المنير: ٦٩٦/٤، وانظر: الجامع لأحكام القرآن: ٢١٨/٢٠.

(٢) التفسير والمفسرون: ٤٣/١، وانظر: بحوث في أصول التفسير: ص٧٦.

(٣) البرهان في علوم القرآن: ١٢٩/٢.

(٤) البحر المحيط في الأصول: ٣٦٢/٣.

(٥) كالآمدي، والقرافي، وابن الحاجب، والمرداوي، انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٩٤/٢، العقد المنظوم: ٣٠٣/٢، رفع الحاجب: ٣١٤/٣-٣١٧، التحبير شرح التحرير: ٢٦٥٦/٦.

(٦) انظر: العقد المنظوم: ٣٠٣/٢، البحر المحيط في الأصول: ٣٦٢/٣.

٢-تخصيص قوله ـ : ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾ [النور:٢]، فإنه عام في كل زان بِكْرٍ ومحصنٍ، لكنه قد خص بالبِكْرِ بما ورد من المتواتر المعنوي في إثبات رجم المُحصن من خلال عدة أحاديث صحيحة ذُكر فيها رجم النبي > للمحصنِ[١]، ومن ذلك:

رجمه لماعز بن مالك[٢] الأسلمي[٣]، ورجم المرأة من قبيلة جهينة[٤]، ورجم اليهودي واليهودية الزانيين[٥]، وكذلك رجم المرأة التي زنا بها العسيف[٦]، وأضف إلى ذلك ما رواه عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله > : «خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلا؛ البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم»[٧]، وأكد القَرافي أن أحاديث هذين المثالين من المتواتر[٨].

---

(١) انظر: العقد المنظوم: ٣٠٣/٢، البحر المحيط في الأصول: ٣٦٢/٣. وانظر: التفسير والمفسرون: ٤٤/١.

(٢) ماعز بن مالك الأسلمي، صحابي معدود في المدنيين، كتب له رسول الله > كتاباً بإسلام قومه، روى عنه ابنه عبد الله حديثاً واحداً. انظر: طبقات ابن سعد: ٢٢٩/٥، ر٨٩٩، معرفة الصحابة: ٢٥٧٠/٥، ر٢٧٤١، الاستيعاب: ص٦٨٦، ر٢٤٠٧، أسد الغابة: ٦/٥، ر٤٥٥٦.

(٣) انظر: صحيح البخاري: كتاب الحدود، باب الرجم بالمصلى: ١٦٦/٨، ر٦٨٢٠، صحيح مسلم: كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا: ٧٠٢، ٧٠٣، ر١٦٩٢/١٧، ١٦٩٤/٢٠، سنن أبي داود: كتاب الحدود، باب رجم ماعز بن مالك: ص٤٨٣، ر٤٤١٩، ٤٤٣٩، سنن الترمذي: كتاب الحدود، باب ما جاء في درء الحد عن المعترف إذا رجع: ٣٦/٤، ر١٤٢٨، ١٤٢٩، سنن ابن ماجه: كتاب الحدود، باب الرجم: ص٨٥٤، ر٢٥٥٤، مسند أحمد: ١٣/١٧، ١٠٩٨٨.

(٤) انظر: صحيح مسلم: كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا: ٧٠٥، ر١٦٩٦/٢٤، سنن أبي داود: كتاب الحدود، باب المرأة التي أمر النبي > برجمها من جهينة: ص٤٨٥، ر٤٤٤٠، ٤٤٤٥، سنن الترمذي: كتاب الحدود، باب تربص الرجم بالمرأة الحبلى حتى تضع: ٤٢/٤، ر١٤٣٥، سنن النسائي: كتاب الجنائز، الصلاة على المرجوم: ٣٦٥/٤، ر١٩٥٦، سنن ابن ماجه: كتاب الحدود، باب الرجم: ص٨٥٤، ر٢٥٥٥، مسند أحمد: ١٣٦/٣٣، ر١٩٩٠٣.

(٥) انظر: صحيح البخاري: كتاب الحدود، باب الرجم في البلاط: ١٦٥/٨، ١٦٦، ر٦٨١٩، وباب أحكام أهل الذمة وإحصانهم إذا زنوا ورفعوا إلى الإمام: ١٧٢/٨، ر٦٨٤١، صحيح مسلم: كتاب الحدود، باب رجم اليهود أهل الذمة في الزنا: ص٧٠٥، ر١٦٩٩/٢٦، سنن أبي داود: كتاب الحدود، باب في رجم اليهوديين: ص٤٨٦، ر٤٤٤٦، ٤٤٥٥، سنن الترمذي: كتاب الحدود، باب ما جاء في رجم أهل الكتاب: ٤٣/٤، ر١٤٣٦، ١٤٣٧، سنن ابن ماجه: كتاب الحدود، باب الرجم: ص٨٥٤، ٨٥٥، ر٢٥٥٦، ٢٥٥٨، مسند أحمد: ٢٩٢/٨، ر٤٦٦٦.

(٦) انظر: صحيح البخاري: كتاب الحدود، باب الاعتراف بالزنا: ١٦٥/٨، ١٦٦، ر٦٨٢٧، صحيح مسلم: كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا: ص٧٠٥، ر١٦٩٧/٢٥، ١٦٩٨، سنن أبي داود: كتاب الحدود، باب المرأة التي أمر النبي > برجمها: ص٤٨٥، ر٤٤٤٥، سنن الترمذي: كتاب الحدود، باب ما جاء في الرجم على الثيب: ٣٩/٤، ر١٤٣٣، سنن النسائي: كتاب آداب القضاة، صون النساء عن مجلس الحكم: ٦٣٢/٨، ر٥٤٢٥، سنن ابن ماجه: كتاب الحدود، باب حد الزنا: ص٨٥٢، ر٢٥٤٩، مسند أحمد: ٢٦٨/٢٨، ر١٧٠٣٨.

(٧) صحيح مسلم: كتاب الحدود، حد الزنا: ص٧٠١، ر١٦٩٠/١٢، سنن أبي داود: كتاب الحدود، باب في الرجم: ص٤٨٣، ر٤٤١٥، سنن الترمذي: كتاب الحدود، باب ما جاء في الرجم على الثيب: ٤١/٤، ر١٤٣٤، سنن ابن ماجه: كتاب الحدود، باب حد الزنا: ص٨٥٢، ر٢٥٥٠، مسند أحمد: ٣٣٨/٣٧، ر٢٢٦٦٦.

(٨) انظر: العقد المنظوم: ٣٠٤/٢، ٣٠٥.

ثانياً: التّخصيص بالسنة المشهورة:

إن المشهور عند الحنفية كالمتواتر في جواز التخصيص والنسخ به[1]، وإن كان تخصيص الكتاب بالكتاب نادراً جداً عند الحنفية، فإن التخصيص بالسنة أندر؛ لأنهم يرون أن التخصيص يجب أن يكون بمقارن مستقل، وتحقق هذا في السنة أصعب من الكتاب، ولذلك فإن ما يذكره الجمهور تخصيصاً هو نسخ جزئي عند الحنفية؛ لأن المخصص فيه غير مقارن للعام، ولكن لا ضير في ذلك مادام النسخ بياناً عندهم، كما أن التخصيص بيان عند الجمهور، فيكون هذا مشمولاً ببحثنا على الحالين.

وقد مثلوا للمشهور بقوله ـ : ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور:٢]، فإنه عام قد نسِخ نسخاً جزئياً بالحديث المثبت لحكم الرجم على المحصن[2]، كما مثلوا لذلك بما يأتي من أمثلة للجمهور في التخصيص بأخبار الآحاد، في الفقرة الآتية[3].

ثالثاً: التّخصيص بالسنة الآحاد:

ذهب جمهور الأصوليين إلى جواز تخصيص عموم القرآن بأخبار الآحاد؛ لتساويهما في القوة؛ فإن الآحاد ظني الثّبوت، وعام القرآن قطعي الثّبوت، لكنه ظني الدلالة عندهم[4].

واحتجوا بتخصيص الصحابة لعمومات قرآنية بخبر الواحد، ومن ذلك:

١-قوله ـ : ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء:١١]، يدل عمومه على توريث الأولاد كلهم بما فيهم الكافر، وقد خصوا هذا العموم بعدم توريث الكافر عملا بقول النبي > : «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم»[5].

٢-وحل أنواع البيوع كلها الذي دل عليه قوله ـ ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة:٢٧٥]، خصوه بحرمة بيع

---

(١) انظر: التقرير والتحبير: ٢٩١/٣، ٢٩٢، تيسير التحرير: ١٣/٣.

(٢) انظر: أصول الشاشي: ص٢٧٢، أصول البزدوي: ص١٥٢، أصول السرخسي: ٢٩٣/١، كشف الأسرار: ٣٦٩/٢. ومثل ذلك المسح على الخفين، انظر: أصول الشاشي: ص٢٧٢، أصول البزدوي: ص١٥٢، أصول السرخسي: ٢٩٣/١، كشف الأسرار: ٣٦٩/٢. ومثل ذلك التتابع في صيام كفارة اليمين، انظر: أصول البزدوي: ص١٥٢، كشف الأسرار: ٣٦٩/٢.

(٣) انظر: التقرير والتحبير: ٢٩٢/٢.

(٤) انظر: البرهان في الأصول: ٤٢٦/١، ٤٢٧، قواطع الأدلّة: ١٨٥/١، الإحكام: للآمدي: ٣٩٤/٢، العقد المنظوم: ٣١٦/٢، رفع الحاجب: ٣١٣/٣، البحر المحيط في الأصول: ٣٦٤/٣، وما بعدها، التحبير شرح التحرير: ٢٦٥٦/٦، ٢٦٥٧، شرح الكوكب المنير: ٣٦٢/٣.

(٥) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب الحدود، باب لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم: ١٥٦/٨، ر٦٧٦٤، صحيح مسلم: كتاب الفرائض: ص٦٥٨، ر١٦١٤/١، سنن أبي داود: كتاب الفرائض، باب هل يرث المسلم الكافر؟: ٨٤/٣، ر٢٩١١، سنن الترمذي: كتاب الفرائض، باب ما جاء في إبطال الميراث بين المسلم والكافر: ٤٢٣/٤، ر٢١٠٧، سنن ابن ماجه: كتاب الفرائض، باب ميراث أهل الإسلام من أهل الشرك: ٩١١/٢، ر٢٧٢٩، مسند أحمد: ٧٦/٣٦، ر٢١٧٤٧. عن أسامة بن زيد ط.

الدينار بالدينارين، والدرهم بالدرهمين الوارد في قول رسول الله > : «لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرهمين»[1]، وقوله > فيما رواه أبو سعيد الخدري ط: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا منها غائباً بناجزٍ»[2].

٣-بعد أن بين الله ـ المحرمات من النساء في قوله أ : حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ ... [النساء:٢٣، ٢٤]، قال أ : وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ [النساء:٢٤]، فأفاد عموم هذا النص حل كل ما سوى هذه المذكورات، ولكن الصحابة خصوا هذا العموم بحرمة الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها المنصوص عليه في قول النبي > : «لا يجمع بين المرأة وعمتها، ولا بين المرأة وخالتها»[3].

إلى غير ذلك من الأمثلة[4].

وأما الحنفية: فلا يخصصون عام القرآن بخبر الآحاد إن كان مقارناً له، كما لا ينسخ به نسخاً جزئياً إذا كان متراخياً عنه، قال السرخسِي: «وأكثر مشايخنا رحمهم الله يقولون أيضاً: إن العام الذي لم يثبت خصوصه بدليل لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد»[5]؛ لأنهم يرون أن عام القرآن قطعي الثّبوت، وخبر الآحاد ظني الثّبوت، ولا يقوى الظني على إسقاط حكم العام القطعي عن بعض أفراده التي يقطع بشموله لها؛ لأن ذلك يؤدي إلى تقديم الظني على القاطع، وهذا باطلٌ[6].

وما عده الجمهور من أمثلة لإجماع الصحابة على التخصيص بخبر الواحد، فهو أولاً ليس من التخصيص؛ لأنه غير مقارن، بل من الزيادة على الكتاب؛ وهي تقييد له، ثم هو من الزيادة بالمشهور لا بالآحاد؛ والمشهور ملْحق بالقطعي من حيث قوته، فقد رد البزدوي الاستدلال بها بقوله: «قلنا: هذه أحاديثُ مشهورةٌ يجوز الزيادة بمثلها

---

(١) عن عثمان بن عفان ط: صحيح مسلم: كتاب البيوع، باب الربا: ص٦٤٦، ر١٥٨٥/٧٨، مسند أحمد: ١٢٥/١٠، ر٥٨٨٥.

(٢) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب البيوع، باب بيع الفضة بالفضة: ٧٤/٣، ر٢١٧٧، صحيح مسلم: كتاب المساقاة، باب الربا: ص٦٤٥، ر١٥٨٤/٧٥، سنن الترمذي: كتاب البيوع، باب ما جاء في الصرف: ٥٣٤/٣، ر١٢٤١، سنن النسائي: كتاب البيوع، باب الذهب بالذهب: ٣٢٠/٧، ٣٢١، ر٤٥٨٤، مسند أحمد: ٤٣/١٧، ر١١٠٠٦.

(٣) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها: ١٢/٧، ر٥١٠٩، صحيح مسلم: كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح: ص٥٥٤، ر١٤٠٨/٣٦، سنن النسائي: كتاب النكاح، باب الجمع بين المرأة وعمتها: ٤٠٤/٦، ر٣٢٨٨، مسند أحمد: ٣٥/١٦، ر٩٩٥٢، عن أبي هريرة ط.

(٤) انظر الأمثلة: قواطع الأدلّة: ١٨٥/١، الإحكام: للآمدي: ٣٩٥/٢، العقد المنظوم: ٣١٧/٢-٣٢١، رفع الحاجب: ٣١٨/٣، ٣١٩، البحر المحيط في الأصول: ٣٦٤/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٦٥٨/٦، ٢٦٥٩، شرح الكوكب المنير: ٣٦٢/٣. وانظر: إعلام الموقعين: ٢١٨/٢، الإتقان: النوع الخامس والأربعون: في عامه وخاصه: ٤٥/٣، ٤٦، التفسير والمفسرون: ٤٤/١.

(٥) أصول السرخسي: ١٣٣/١. وانظر: كشف الأسرار: ٩/٣، ١٠، التحبير شرح التحرير: ٢٦٥٨/٦، فواتح الرحموت: ٥٧/٢.

(٦) انظر: التقرير والتحبير: ٢٩١/٣، تيسير التحرير: ٢٩١/٢.

على الكتاب، ولا كلام فيها»[1].

وتقدم أن السمعاني-وهو من الجمهور الذين يقولون بظنية دلالة العام-قسم الآحاد إلى قسمين: مجمع عليه يجوز تخصيص عموم القرآن به، وغير مجمع عليه لا يجوز تخصيصه به، وألحق بعض تلك الأمثلة مما يعده الحنفية مشهوراً بالنوع الأول، فقال: «أحدهما: ما اجتمعت الأمة على العمل به: كقوله >: «لا ميراث لقاتل»[2]... وكنهيه عن الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها وابنة أخيها[3]، فيجوز تخصيص العموم به، ويصير كتخصيص هذا العموم بالسنة المتواترة؛ لأن هذه الأخبار بمنزلة المتواترة؛ لانعقاد الإجماع على حكمتها، وإن لم ينعقد الإجماع على روايتها»[4]، وعليه فهذه الأحاديث مما يفيد العلم القطعي النظري.

وبني على الاختلاف في التخصيص بخبر الآحاد، والزيادة به على الكتاب اختلاف في مسائل عدة، تقدم ذكرها، مما يجعل الخلاف عملياً لا نظرياً.

وبناء على ما تقدم تقريره في أنواع السنة: فالقطعي من تخصيص القرآن للسنة هو ما ورد من التخصيص بالمتواتر؛ فإنه بيان قطعي لعام القرآن يفيد العلم الضروري، وكذلك ما ورد في الصحيحين من الأحاديث التي ذكرناها؛ فإنه يفيد العلم القطعي النظري لأهل الاختصاص.

ويمكن أن نضيف إليها قوله أ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة:٣٨]، عام في كل سارقٍ مهما كانت سرقته، لكنه خص بمن سرق ما قيمته ربع على الأقل، فلا يقطع من سرق أقل منه[5]، وقد ورد تخصيصه بذلك فيما جاء عن عائشة ك: قال النبي >: «تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً»[6].

---

(١) كشف الأسرار: ٩/٣.

(٢) تقدم تخريجه قريباً.

(٣) تقدم تخريجه قريباً أيضاً.

(٤) قواطع الأدلّة: ١٨٥/١.

(٥) انظر: إعلام الموقعين: ٢١٨/٢، الإتقان: النوع الخامس والأربعون: في عامه وخاصه: ٤٦/٣. وانظر: التلخيص في الأصول: ١٤٧/٢-٢٤٤، الإحكام: للآمدي: ٦٢/٣، شرح الروضة: ٥٥٨/٢. وانظر: الكفاية: ص١٤.

(٦) صحيح البخاري، واللفظ له: كتاب الحدود، باب قول الله أ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة:٣٨]: ١٦٠/٨، ر٦٧٨٩، صحيح مسلم: كتاب الحدود، باب حد السرقة ونصابها: ص٦٩٩، ر١٦٨٤/١، سنن أبي داود: كتاب الحدود، باب ما يقطع فيه السارق: ص٤٧٩، ر٤٣٨٣، ٨٣٨٤، سنن الترمذي: كتاب الحدود، باب ما جاء في كم تقطع يد السارق: ٥٠/٤، ر١٤٤٥، سنن النسائي: كتاب السارق، القدر الذي إذا سرقه السارق قطعت يده، ذكر الاختلاف على الزهري: ٤٤٩/٨، ر٤٩٢٩، سنن ابن ماجه: كتاب الحدود، باب حد السارق: ٨٦٢/٢، ر٢٥٨٥، مسند أحمد: ٩٥/٤٠، ر٢٤٠٧٩.

المطلب الثّامن: القطعيّ من تقييد السنة لمطلق القرآن.

أوّلاً: التقييد بيانٌ:

قال محمد حسين الذهبي مبيناً أوجه بيان السنة للقرآن: «بيان المجمل، وتوضيح المشكل، وتخصيص العام، وتقييد المطلق»[(١)]، وحمل المطلق على المقيد من باب البيان عند الجمهور، وهو عند الحنفية من باب النسخ فيكون بيان تبديل؛ كما تخصيص العام[(٢)]، وعلى أي حالٍ فهو بيان يشمله بحثنا.

ثانياً: القطعيّ من تقييد السنة لمطلق القرآن:

تقدم أن المطلق يحمل على المقيد قطعاً بشروط:

الأول: أن يتحدا في الموضوع والسبب.

الثّاني: أن يكونا مثبتين، أو يكون أحدهما مثبتاً والآخر منفياً.

الثّالث: أن لا يكون للمطلق إلا مقيد واحد في موضوعه.

ونزيد هنا أن السنة منها المتواتر والآحاد، والمشهور عند الحنفية، فأيها يبين به مطلق القرآن؟

نص العلماء على أن أحكام المطلق والمقيد كأحكام العام والخاص تماما ماعدا حالات الحكم والسبب من حيث الاتفاق والاختلاف، قال السبكي: « "وما ذكر في التخصيص من متفقٍ ومختلف، ومختارٍ ومزيف جارٍ فيه"؛ أي في تقييد المطلق»[(٣)].

ولذلك يذكر العلماء بحث المطلق والمقيد بعد بحث العام والخاص؛ لأن كل منهما يفيد استغراق أفراده؛ فأما العام فاستغراقه شمولي، والمطلق شموله بدلي، قال الشوكاني: «اعلم أن العام عمومه شمولي، وعموم المطلق بدلي، وبهذا يصح الفرق بينهما: فمن أطلق على المطلق اسم العموم، فهو باعتبار أن موارده غير منحصرة، فصح إطلاق اسم العموم عليه من هذه الحيثية، والفرق بين عموم الشمول وعموم البدل: أن عموم الشمول كلي يحكم فيه على كلّ فرد، وعموم البدل كلي من حيث إنه لا يمنع تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه، ولكن لا يحكم فيه على كل فرد، بل على فرد شائع في أفراده يتناولها على سبيل البدل، ولا يتناول أكثر من واحد منها دفعةً»[(٤)].

ومن أحكام العام التي تطبق على المطلق: أن الحنفية يعدون المطلق قطعي الدلالة على الماهية، والجمهور يعدونه

---

(١) التفسير والمفسرون: ٤٣/١، وانظر: بحوث في أصول التفسير: ص٧٦.

(٢) انظر: مختصر المنتهى، ومعه شرحه للإيجي: ٩٩/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٧٢٣/٦، ٢٧٢٤، شرح الكوكب المنير: ٣٩٨/٣، ٣٩٩، فواتح الرحموت: ٣٨٢/١.

(٣) رفع الحاجب: ٣٦٦/٣، وانظر: التقرير والتحبير: ٣٦٣/١، التحبير شرح التحرير: ٢٧١٦/٦، شرح الكوكب المنير: ٣٩٥/٣.

(٤) إرشاد الفحول: ٥١٦/١، ٥١٧، وانظر: التلويح: ١١٥/١، البحر المحيط في الأصول: ٤١٥/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٧١١/٦.

ظني الدلالة عليها كما في دلالة العام على أفراده[1]، ولذلك فالحنفية يعدون المطلق من أنواع الخاص، ففي التوضيح: «وعلم أن المطلق من أقسام الخاص؛ لأن المطلق وضع للواحد النوعي»[2]، والخاص قطعي الدلالة عندهم.

وينبني على ذلك: أنه لا خلاف في جواز تقييد المطلق بالمتواتر؛ لأنه قطعي مثله، وكذلك تقييده بالمشهور عند الحنفية؛ لأنه ملحق بالقطعي عندهم في جواز التخصيص والنسخ به[3]، وهذا ينبني على مسألة الزيادة على نص الكتاب بالخبر المشهور، وذلك جائز عندهم[4].

وأما تقييده بالآحاد: فهو جائز هند الجمهور، خلافاً للحنفية؛ فإنهم يعدون المطلق قطعي الدلالة، والتقييد زيادة على النص، وهي نسخ عندهم، ونسخ القطعي لا يجوز بالآحاد؛ لأنه ظني، ففي التقرير والتحبير: « "وكذا"، لا يجوز "تقييد مطلقه"؛ أي الكتاب- "وهو"؛ أي تقييد مطلقه هو "المسمى بالزيادة على النص"- بخبر الواحد "عندهم"؛ أي الحنفية»[5]، في حين أن الجمهور يرونه بياناً لا نسخاً، ففي التحرير: «ثم إن كان المقيد آحاداً، والمطلق تواتراً انبنى على الزيادة؛ هل هي نسخ؟ وعلى نسخ التواتر بالآحاد، والمنع للحنفية، والأصح أن المقيد بيانٌ للمطلق»[6].

وبناء على ذلك نقول: يحمل المطلق على المقيد حملاً قطعياً إذا كان نص السنة المقيد متواتراً، فيفيد العلم الضروري، وكذلك إذا كان من الآحاد الذي تلقته الأمة بالقبول: كأحاديث الصحيحين على ما اعتمدناه في البحث، وحينئذ يفيد العلم القطعي النظري.

ثالثاً: أمثلة للقطعيّ من تقييد السنة لمطلق القرآن:

١-ما ذكره الجمهور من أمثلةٍ لتخصيص العام:

كتخصيص آية جلد الزاني والزانية بحديث الرجم، والتقييد بحديث العسيلة، وتخصيص آيات المواريث بالكافر والقاتل، وأضافوا: تقييد صوم كفارة اليمين بالتتابع، وتقييد غسل الرجلين بالمسح على الخف؛ فإنهم يعدون ذلك من الزيادة على النص بالخبر المشهور[7]، كما بينه البزدوي[8]؛ فقد عد تلك الأمثلة من النسخ بالزيادة على الكتاب لا من التخصيص؛ لأنه لا يكون بمتراخٍ عند الحنفية، والزيادة على الكتاب هي تقييد المطلق عندهم كما في التقرير والتحبير:

---

(١) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٤١٥/٣.

(٢) التوضيح: ٥٩/١.

(٣) انظر: فواتح الرحموت: ١٣٧/٢.

(٤) انظر: كشف الأسرار: ٣٦٨/٢، وانظر تسمية التقييد زيادة على النص: التقرير والتحبير: ٢٩١/٢، تيسير التحرير: ١٢/٣.

(٥) التقرير والتحبير: ٢٩١/٢، وانظر: تيسير التحرير: ١٢/٣.

(٦) شرح الكوكب المنير: ٣٩٨/٣، وانظر: البحر المحيط في الأصول: ٤١٨/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٧٢٢/٦، ٢٧٢٣.

(٧) انظر: كشف الأسرار: ٣٦٨/٢، فواتح الرحموت: ١٣٧/٢.

(٨) انظر: كشف الأسرار: ٩/٣.

«"وهو"؛ أي تقييد مطلقه هو "المسمى بالزيادة على النص"- بخبر الواحد "عندهم"؛ أي الحنفية»[1].

٢- إطلاق استجابة الدعاء من قوله ـ : وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ [غافر:٦٠]، وقوله أ : وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ [البقرة:١٨٦]، فيفهم منه أنها في كل حالٍ، وقد جاء تقييدها بأن لا يكون الدعاء في إثم، ولا قطيعة رحم، وألا يستعجل الداعي، كما ورد ذلك عن أبي هريرة ط أن رسول الله > قال: «يستجاب لأحدكم ما لم يعجل؛ يقول: دعوت ربي، فلم يستجب لي»[2]، وعن أبي سعيد الخدري ط أن النبي > قال: «ما من مسلمٍ يدعو بدعوة ليس فيها إثمٌ، ولا قطيعة رحمٍ، إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث: إما أن تعجل له دعوته، وإما أن يدخرها له في الآخرة، وإما أن يصرف عنه من السوء مثلَها»، قالوا: إذاً نكثر؟ قال: «الله أكثر»[3].

قال القرطبي: «فإن قيل: فما للداعي قد يدعو فلا يجاب؟ فالجواب: أن يعلم أن قوله الحق في الآيتين: "أجيب"، "أستجب"، لا يقتضي الاستجابة مطلقاً لكل داعٍ على التفصيل، ولا بكل مطلوبٍ على التفصيل، فقد قال ربنا تبارك وتعالى في آية أخرى: ٱدْعُواْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ [الأعراف:٥٥]، وكل مصر على كبيرة عالماً بها أو جاهلاً، فهو معتد، وقد أخبر أنه لا يحب المعتدين، فكيف يستجيب له، وأنواع الاعتداء كثيرةٌ... فيكون هذا من باب المطلق والمقيد»[4].

٣- الأمر بطاعة أولي الأمر من قول الله أ : يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ [النساء:٥٩]، فإنه مطلق في كل حالٍ، لكنه مقيد بحال عدم الأمر بمعصية، فلا طاعة فيها، فعن علي ط: أن النبي > بعث جيشا، وأمر عليهم رجلاً، فأوقد ناراً، وقال: ادخلوها، فأرادوا أن يدخلوها، وقال آخرون: إنما فررنا منها، فذكروا للنبي > ، فقال للذين أرادوا أن يدخلوها: «لو دخلوها، لم يزالوا فيها إلى يوم القيامة»، وقال للآخرين: «لا

---

(١) التقرير والتحبير: ٢٩١/٢، وانظر: تيسير التحرير: ١٢/٣.

(٢) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب الدعوات، باب يستجاب للعبد ما لم يعجل: ٧٤/٨، ر٦٣٤٠، صحيح مسلم: كتاب الذكر والدعاء، باب بيان أنه يستجاب للداعي ما لم يعجل؛ فيقول: دعوت فلم يستجب لي: ص١٠٩٤، ر٢٧٣٥/٩٠، سنن أبي داود: كتاب الوتر، باب الدعاء: ص١٧٨، ر١٤٨٤، مسند أحمد: ٧٤/١٥، ر٩١٤٨. كما ورد عن أبي هريرة ط: أن رسول الله > قال: «لا يزال يستجاب للعبد، ما لم يدع بإثمٍ، أو قطيعة رحمٍ، ما لم يستعجل، قيل: يا رسول الله: ما الاستعجال؟ قال: يقول: قد دعوت، وقد دعوت، فلم أر يستجيب لي، فيستحسِر عند ذلك، ويدع الدعاء»: صحيح مسلم: كتاب الذكر والدعاء، باب بيان أنه يستجاب للداعي، ما لم يعجل؛ فيقول: دعوت، فلم يستجب لي: ص١٠٩٤، ر٢٧٣٥/٩٢، وانظر: صحيح ابن حبان: كتاب الرقائق، باب الأدعية: ١٦٤/٣، ر٨٨١.

(٣) مسند أحمد، واللفظ له: ٢١٣/١٧، ر١١١٣٣، مصنف: بن أبي شيبة: ٩٠/١٥، ر٢٩٧٨٠، المنتخب من مسند عبد بن حميد: ص٢٩٢، ر٩٣٧، مسند أبي يعلى الموصلي: ٢٩٦/٢، ر١٠١٩، المعجم الأوسط: ٣٣٧/٤، ر٤٣٦٨، المستدرك: كتاب الدعاء: ٤٩٣/١، الجامع لشعب الإيمان: للبيهقي: ٣٧٧/٢، ٣٧٨، ر١٠٨٩. وصححه الحاكم ووافقه الذهبي، وحكاه ابن حجر التصحيح، ولم ينتقده: فتح الباري: ٩٦/١١، ووثقه الهيثمي: مجمع الزوائد: ٢٢٤/١٠، ر١٧٢١٠، وصححه شعيب الأرنؤوط: حاشية مسند أحمد: ٢١٤/١٧، ومحمد عوامة: حاشية مصنف ابن أبي شيبة: ٩٠/١٥، وعبد العلي حامد: حاشية شعب الإيمان: ٣٧٧/٢، وسليم أسد: حاشية مسند أبي يعلى: ٢٩٦/٢.

(٤) الجامع لأحكام القرآن: ٣٠٩/٢، وانظر: البحر المحيط في التفسير: ٥٣/٢، روح المعاني: ٦٤/٢.

طاعة في معصية الله، إنما الطاعة في المعروف»[1]، فيفسر المطلق بذلك المقيد، ولا تكون الطاعة في معصية، ففي تفسير المنار: «والآية مطلقة، أي: وإنما أخذوا هذا القيد من نصوصٍ أخرى... وحديث: «إنما الطاعة في المعروف»[2].

٤-وذهب القرافي المالكي - وهو من الجمهور الذين يقرون بتقييد المطلق بالآحاد- إلى أن ما ذكره الجمهور من تخصيص للعام، فهو في الحقيقة من تقييد المطلق، ومن ذلك:

أ- قوله ـ : ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾ [النور:٢]، فإنه عام في كل زان وزانية، مطلق في حالة الإحصان وعدمه، وأحاديث الرجم قيّدت إطلاق أحوال الآية بحال عدم الإحصان، ولكنها لم تخصص عموم أفراد الزناة، فتكون الآية عامةً في كل زان وزانية في حالة عدم الإحصان، ويحمل الحديث على تلك الحالة، فهو من تقييد المطلق لا من تخصيص العام[3].

ب- قوله ـ : ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ﴾ [النساء:١١]، عام في كل ولد أنه يرث في كل الأحوال، ولكن الحديث قيد ذلك في حال عدم القتل والكفر، مع بقاء اللفظ العام على عمومه، فهو من تقييد المطلق[4].

وقل ذلك في نظائرها، فهو من تقييد المطلق على مذهب القرافي، فقد قرر: «أن العام في الأشخاص، مطلق في الأحوال»[5]، وقال: «المخرج لبعض الأفراد في جميع الخلاف[6] تخصيص، والمخرج لبعض الأفراد في بعض الأحوال دون بعض تقييد لتلك الحالة المطلقة، لا تخصيص»[7]، وبين ضابطاً آخر للفرق بين التقييد والتخصيص؛ وهو أن التخصيص فيه تنفيص من مدلول اللفظ، وأما التقييد فزيادةٌ عليه: كما يتضح ذلك في لفظ "رقبة"، إذا قيدت ب "مؤمنة"[8]، وبناء عليه، قرر أن أكثر ما يدعى أنه من تخصيص العام فإنه من تقييد المطلق[9].

---

(١) صحيح البخاري، واللفظ له: كتاب أخبار الآحاد، باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام: ٨٨/٩، ر٧٢٥٧، صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية: ص٧٦٩، ر١٨٤٠/٣٩، سنن أبي داود: كتاب الجهاد، باب في الطاعة: ص٢٩٦، ر٢٦٢٥، سنن النسائي: كتاب البيعة، باب جزاء من أمر بمعصية فأطاع: ص١٧٩، ر٤٢١٦، مسند أحمد: ١٢٨/٢، ر٧٢٤.

(٢) تفسير المنار: ١٤٧/٥، وانظر: مدارك التنزيل: ٣٤٠/١، روح المعاني: ٦٦/٥.

(٣) انظر: العقد المنظوم: ٤٠٣/٢، ٤٠٤.

(٤) انظر: السابق: ٤٠٣/٢، ٤٠٤.

(٥) السابق: ٤٠٤/٢.

(٦) قوله: "في جميع الخلاف "لا معنى له، والصواب "في جميع الأحوال"؛ لقوله بعد هذا النص: «أما إذا خصصت، وأخرجت بعض أفراد العموم عن حكمه في جميع الحالات، فقد نقصت تلك الأفراد مما كان مدلولا للفظ أولاً»: العقد المنظوم: ١٠٦/٢.

(٧) السابق: ١٠٥/٢.

(٨) انظر: السابق: ١٠٥/٢، ١٠٦.

(٩) انظر: السابق: ١٠٦/٢.

٥- ذكر بعضهم من أمثلة تقييد المطلق لفظ "أيديهما "من قوله أ : وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا [المائدة:٣٨][(١)]، فلفظ "اليد "مطلق قيدته السنة بأنه من كوع اليد اليمنى.

وفي هذا التمثيل نظر: فقد اختلف العلماء فيه، فبعض الحنفية عده من المجمل؛ لأن لفظ اليد مشترك يطلق على الكف إلى الرسغ، على الساعد، وعلى اليد كلها من رؤوس الأصابع إلى المنكب، فيحتمل القطع من الرسغ ومن المرفق ومن الإبط، وقد جاءت السنة ببيانه أنه من الرسغ، ومثل ذلك لفظ القطع فإنه مشترك بين الفصل والإبانة، وبين الجرح بلا فصلٍ، وذلك إجمال بينته السنة أنه الإبانة[(٢)].

والأكثر من العلماء على أنها ليس مجملة؛ لأن "اليد"تطلق حقيقةً على العضو كله من رؤوس الأصابع إلى المنكب، فلما جاءت السنة بالقطع من الرسغ، صرفت لفظ اليد عن حقيقته إلى إرادة بعضه، فكانت من باب المجاز. ومثله "القطع"، فهو حقيقة في الفصل مجاز في الجرح، ولم يرد ما يصرفه عن حقيقته فيفسر بها، وقد أكدت السنة هذا المعنى[(٣)]، ومن قال بذلك محققون من الحنفية، كابن الهمام؛ ففي التقرير والتحبير: « "لا إجمال في القطع واليد، فلا إجمال في: فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا [المائدة:٣٨]، وشرذمةٌ: نعم"؛ أي في القطع، واليد إجمالٌ»[(٤)].

وعليه، فيصلح هذا مثالاً للمصروف عن ظاهره من القرآن ببيان السنة، وعلى أي حالٍ، فليس هذا من تقييد المطلق كما مثل البعض، والخلاف يسير، فهو من قطعي تفسير القرآن بالسنة، سواءٌ قلنا: هو بيان مجملٍ، أو قلنا: هو صرف عن الحقيقة إلى المجاز، أو قلنا: هو تقييد مطلقٍ.

هذا ما تيسر من الكلام عن السنة الدليل الثّاني الذي يفيد التفسير القطعي للقرآن، مع بيان أمثلة للقطعي منه، ونبحث بعده – إن شاء الله-الدليل الثّالث؛ وهو الإجماع.

---

(١) انظر: التفسير والمفسرون: ٤٤/١، قواعد التفسير: ١٤٣/١، بحوث في أصول التفسير: ص٧٦، ٧٧.

(٢) ومن عده مجملاً البزدوي، انظر: كشف الأسرار: ١٠٧/٣.

(٣) انظر: المعتمد: ٣١٠/١، الإحكام: للآمدي: ٢٣/٣-٢٥، الإبهاج: ٢٣٠/٢، رفع الحاجب: ٣٩٣/٣، التمهيد: للإسنوي: ص٤٣٣، مختصر البعلي: ص١٢٨، التحبير شرح التحرير: ٢٧٧٠/٦، شرح الكوكب المنير: ٤٢٥/٣.

(٤) التقرير والتحبير: ٢١٨/١، ٢١٩، وانظر: تيسير التحرير: ١٧٠/١، ١٧١.

المبحث الرّابع: التفسير الذي دلَّ عليه الإجماع القطعيّ.

بين الجويني أن الإجماع يرفع الاحتمالات التي تؤثر في قطعية دلالة اللفظ، فمنه يستفاد القطع في تفسير الألفاظ، فقد قال: «والمقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطعٍ، مع انحسام جهات التأويلات وانقطاع مسالك الاحتمالات، وهذا وإن كان بعيداً حصوله بوضع الصيغ رداً إلى اللغة، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية!... وقد تكون القرينة إجماعاً واقتضاء عقل، أو ما في معناهما»[(١)].والإجماع دليلٌ شرعي[(٢)]، وقد يبين مجملاً، أو يخصص عاماً، أو يقيد مطلقاً، على ما يأتي بيانه، غير أنه لا بد بين يدي ذلك من ذكر مقدمات في تعريف الإجماع وحجيته، وأنواعه، وما يفيد القطع منه؛ لنبني عليه ضابط التفسير القطعي المستفاد منه.

ويجدر التنبيه إلى أن بحث الإجماع وما يتعلق به توسع فيه الأصوليون؛ فأفردوه بالتأليف أو بحثوه ضمن كتب جامعة، ولم يذكر المفسرون تفاصيله، وإنما اقتصروا على حكاية إجماعات في تفاسيرهم[(٣)]، ولذلك نستقي ما يتعلق به مما ذكره الأصوليون، ونسقطه على التفسير، وفي المطالب الآتية ذكر مقدمات مهمة عن الإجماع تتعلق باستفادة التفسير القطعي بواسطته، فنذكر منها ما يفي بحاجة بحثنا، دون توسعٍ على النحو الآتي:

المطلب الأوّل: تعريف الإجماع، وبيان المجمعين.

المطلب الثّاني: حجية الإجماع.

المطلب الثّالث: مستند الإجماع، وطريق ثبوته.

المطلب الرّابع: قطعيّة الإجماع وظنّيّة.

المطلب الخامس: فائدة الإجماع القطعيّ في التّفسير.

المطلب السّادس: أمثلة التّفسير المجمع عليه.

المطلب السّابع: اختلاف التنوع والمثال لا ينفي الإجماع.

المطلب الثّامن: إحداث قولٍ آخر.

---

(١) البرهان في الأصول: ٤١٣/١.

(٢) انظر: التحبير شرح التحرير: ١٢٢٩/٣.

(٣) انظر: فصول في أصول التفسير: ص٧٠.

المطلب الأوّل: تعريف الإجماع، وبيان المجمعين.

أوّلاً: تعريفه لغةً:

للإجماع لغة معنيان: الأول: العزم والتصميم، يقال: أجمع فلان على أمر كذا؛ أي عزم عليه، ومنه قوله ﷻ: فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ [يونس:٧١]، والثّاني: الاتفاق، يقال: أجمع القوم على كذا؛ أي اتفقوا.

وهو حقيقةٌ في الاتفاق، ومجاز في العزم، ويرى بعضهم؛ كالغزالي أنه مشترك لفظي بينهما، ثم إنّ الاتفاق هو الأنسب بالمعنى الاصطلاحي للإجماع، على ما يأتي في تعريفه(١).

ثانياً: تعريفه في اصطلاح الأصوليين:

عرف الأصوليون الإجماع بعبارات عديدة تختلف بناءً على اختلافهم في بعض قضايا الإجماع، ويمكن تعريفه بأنه: اتفاق جميع المجتهدين من أمة محمد > في عصر من الأعصار على أمرٍ من الأمور(٢).

وفيما يأتي بيان محترزات التعريف:

١- فقولنا: "اتفاق": يخرج الاختلاف، والاتفاق شاملٌ للفظي والسكوتي، ويشمل الاتفاق على قولٍ أو فعلٍ أو اعتقاد.

٢- وقولنا: "جميع المجتهدين": يخرج اتفاق البعض ولو الأكثر، فلا يعد إجماعاً عند جماهير الأصوليين(٣).

وكذلك، يخرج العامة؛ فلا يعتد بهم في الإجماع في قول الأكثر، والمعتد به في كل فن اتفاق أهل ذلك الفن

---

(١) انظر: المُحكم: ٣٥٠/١، المخصص: ٣٤٢/٤، ٣٤٣، مفردات الراغب: ص٩٧، لسان العرب: ٦٨١/٨. وانظر: المستصفى: ٢٩٤/٢، المحصول: للرازي: ١٩/٤، ٢٠، الإحكام: للآمدي: ٢٦١/١، شرح الروضة: ٥/٣، معراج المنهاج: ٧٣/٢، رفع الحاجب: ١٣٥/٢، التلويح: ٨٩/٢، البحر المحيط في الأصول: ٤٣٥/٤، ٤٣٦، التقرير والتحبير: ١٠٦/٣، التحبير شرح التحرير: ١٥٢١/٤، فتح الغفار: ٣/٣، شرح الكوكب المنير: ٢١٠/٢، تيسير التحرير: ٢٢٤/٣، فواتح الرحموت: ٢٦٠/٢، إرشاد الفحول: ٣٤٧/١، ٣٤٨، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: لابن بدران: ص٢٧٨. وانظر: معايير القبول والرد: ص٧٤٠.

(٢) انظر: المستصفى: ٢٩٤/٢، المحصول: للرازي: ٢٠/٤، الإحكام: للآمدي: ٢٦٢/١، نفائس الأصول: ٢٥٤٤/٦، شرح الروضة: ٦/٣، التوضيح: ٨٨/٢، معراج المنهاج: ٧٣/٢، رفع الحاجب: ١٣٥/٢، ١٣٦، البحر المحيط في الأصول: ٤٣٦/٤، التقرير والتحبير: ١٠٦/٣، التحبير شرح التحرير: ١٥٢٢/٤، فتح الغفار: ٣/٣، شرح الكوكب المنير: ٢١١/٢، تيسير التحرير: ٢٢٤/٣، فواتح الرحموت: ٢٦٠/٢، إرشاد الفحول: ٣٤٨/١، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ص٢٧٨، معايير القبول والرد: ص٧٤١.

(٣) خلافاً لأبي حسين الخياط من المعتزلة، وابن جرير الطبري، وأبي بكر الرازي من الحنفية، وابن حمدان من الحنابلة، و وابن خويز منداد من المالكية؛ فقد قالوا بانعقاد إجماع الأكثر، وفي المسألة أقوال أخرى تنظر إلى العدد المخالف، انظر: الفصول في الأصول: ٣١٥/٣، المستصفى: ٣٤١/٢، ٣٨٧، المحصول: للرازي: ١٨١/٤، ١٨٥، الإحكام: للآمدي: ٣١٠/١، ٣١١، نفائس الأصول: ٢٧٣٤/٦، شرح الروضة: ٥٣/٣، رفع الحاجب: ١٨٢/٢-١٨٨، البحر المحيط في الأصول: ٤٧٦/٤، فتح الغفار: ٥/٣، شرح الكوكب المنير: ٢٢٩/٢، ٢٣٠، فواتح الرحموت: ٢٧٢/٢، إرشاد الفحول: ٤١٧/١-٤٢٠، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ص٢٨٠، ٢٨١.

العارفين به، وما سواهم فهو عامي بالنسبة إليه[1].

وقد قسم الغزالي الشريعة إلى قسمين: الأوّل: ما يشترك في إدراكه العوام والخواص: كالصلوات الخمس، وغيرها من أركان الإسلام، وهذا يتحقق فيه الإجماع من العوام والخواص.

الثّاني: ما يختص بإدراكه الخواص دون العوام: كتفاصيل الأحكام، فالمعتد به في هذا إجماع الخواص، والعوام متفقون معهم ضمناً، وقال الغزالي: «ويحسن تسمية ذلك: إجماع الأمة قاطبةً»[2]، ولا يعتد فيه بمخالفة العوام عنده، وبناءً على هذا، فيكون معنى عدم اعتبار العوام في الإجماع هو: هل يدخلون في الحكم الذي أجمع عليه العلماء أو لا؟ فعند الغزالي يدخلون، لكن لا عبرة بمخالفتهم إن خالفوا، ومثل هذا أفاد السبكي، وأضاف أنه لا خلاف في ذلك على المشهور[3].

قال ابن أمير الحاج: «بل الجمهور على أنه لا يعتد بخلاف العامي الصرف ولا وفاقه، والقاضي أبو بكر الباقلاني[4] يعتد به مطلقاً، وآخرون يعتد به في الإجماع العام؛ وهو ما ليس مقصوراً على العلماء وأهل النظر بل يشترك فيه الخاصة والعامة؛ لحاجة الجميع إلى معرفته: كالإجماع على أمهات الشرائع من الصلاة والزكاة والصوم والحج، وعلى وجوب الغسل وتحريم الربا وشرب الخمر، لا في الإجماع الخاص؛ وهو ما يختص بالرأي والاستنباط، وما يجري مجراه، فيختص به الخاصة من العلماء الذين هم شهداء الله: كفرائض الصدقات، وما يجب من الحق في الزروع والثمار، وعلى هذا مشى الجصاص، وفخر الإسلام، ولا ضير [يعني في تعميم عدم دخولهم]؛ فإن التعريف إنما هو للخاص»[5].

٣- وقولنا: "من أمة محمد >"؛ يخرج غيرهم من الأمم الأخرى فلا يعتد بهم في تحقق الإجماع، ولا يعد اتفاقهم إجماعاً يحتج به، كما لا يعتد بإجماع الكافر بالاتفاق[6].

---

(١) وهو مذهب الجمهور، وخالف بعضهم: كالقاضي الباقلاني، والآمدي، فاشترطوا دخولهم، انظر: المستصفى: ٣٢٤/٢-٣٣١، المحصول: للرازي: ١٩٦/٤، ١٩٨، الإحكام: للآمدي: ٢٩٩/١، نفائس الأصول: ٢٧٥٠/٦، شرح الروضة: ٣١/٣، ٣٢، معراج المنهاج: ١٠٥/٢-١٠٧، رفع الحاجب: ١٧٢/٢-١٧٥، البحر المحيط في الأصول: ٤٦١/٤-٤٦٦، التحبير شرح التحرير: ١٥٥١/٤، فتح الغفار: ٤/٣، شرح الكوكب المنير: ٢٢٤/٢، ٢٢٥، إرشاد الفحول: ٤١٣/١-٤١٥، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ص٢٨٠.

(٢) المستصفى: ٣٢٤/٢، ٣٢٥، وذكر مثل هذا التفصيل صدر الشريعة الحنفي، انظر: التوضيح: ٩٩/٢، ١٠٠.

(٣) انظر: رفع الحاجب: ١٧٤/٢.

(٤) أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني، متكلّم أشعري، أصولي، فقيه مالكي، قاضٍ، ولد بالبصرة عام (٣٣٨هـ)، سكن بغداد وتوفي بها عام (٤٠٣هـ). انظر: تاريخ بغداد: ٣٦٤/٣، ر٩٢٧، وفيات الأعيان: ٢٦٩/٤، ر٦٠٨، سير أعلام النبلاء: ١٩٠/١٧، ر١١٠، مرآة الجنان: ٦/٣، تاريخ قضاة الأندلس: ص٥٦، الديباج المذهب: ٢٢٨/٢، ر٥٥.

(٥) التقرير والتحبير: ١٠٧/٣، وانظر: الفصول في الأصول: ٢٨٥/٣، تيسير التحرير: ٢٢٤/٣، معايير القبول والرد: ص٧٤٦.

(٦) انظر: المحصول: للرازي: ١٩٦/٤، الإحكام: للآمدي: ٢٩٨/١، شرح الروضة: ٤٢/٣، ٤٣، البحر المحيط في الأصول: ٤٧٥/٤، التحبير شرح التحرير: ١٥٥٨/٤، فتح الغفار: ٤/٣، شرح الكوكب المنير: ٢٣٦/٢، فواتح الرحموت: ٢٦٧/٢، إرشاد الفحول: ٣٨٠/١، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ص٢٨٠.

وأما أهل البدع الكافرين ببدعهم، فلا خلاف في إلحاقهم بالكفار، وأما إذا لم يكفروا ببدعتهم، ففي توقف الإجماع عليهم خلاف، وعزي إلى الجمهور عدم دخولهم فيه[١]، ومن لم يعتد بهم الرازي الجصاص حيث قال: «وقال آخرون: لا اعتبار بموافقة أهل الضلال؛ لأن الحق في صحة الإجماع، وإنما الإجماع الذي هو حجة لله ـ إجماع أهل الحق، الذين لم يثبت فسقهم، ولا ضلالهم، قال أبو بكر: وهذا هو الصحيح عندنا»[٢]، ثمّ قال: «ولأجل ما قد بينا من الأصل، لم يعتد بخلاف الخوارج، وسائر فرق الضلالة؛ لما قد ثبت من ضلالهم، وأنهم لا يجوز أن يكونوا شهداء لله ـ »[٣]، ومثلهم الظّاهرية فلا يعتد بخلافهم عند كثيرين[٤].

٤- وقولنا: "في عصر من الأعصار"؛ لبيان أنه لا يشترط في الإجماع اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد > في كل العصور حتى قيام الساعة، بل يكفي لتحققه اتفاق المجتهدين من عصرٍ واحد[٥].

٥- وقولنا: "على أمرٍ من الأمور"، يشمل الأحكام الشرعية والعقلية واللغوية، والإثبات والنفي[٦].

ثالثاً: تعريفه في اصطلاح المفسّرين:

لم أقف على تعريف للإجماع عند علماء التفسير وعلوم القرآن، ولكن تأسيساً على تعريف الأصوليين يمكن استنباط تعريف له يتفق مع علم التفسير، وبناء عليه نقول: الإجماع في التفسير: هو اتفاق المفسرين من أمة محمد > في عصرٍ من العصور كلهم على تفسير معينٍ لشيءٍ من القرآن الكريم[٧]. وفيما يأتي شرح هذا التعريف:

١- فقولنا: "اتفاق": هو جوهر الإجماع؛ لإخراج الاختلاف، فمع الاختلاف لا يتحقق الإجماع.

٢- وقولنا: "المفسرين"، يعني من تصدوا لتفسير القرآن الكريم، بعد أن حصلوا أدواته، وهنا ينقسم الإجماع

---

(١) ومن لم يعتد بالمبتدع في الإجماع: أبو منصور الماتريدي، وابن القطان، والرازي الجصاص، والقاضي أبو يعلى من الحنابلة، انظر: المستصفى: ٣٣٢/٢، الإحكام: للآمدي: ٣٠٢/١، شرح الروضة: ٤٢/٣، التوضيح: ٩٩/٢، رفع الحاجب: ١٧٦/٢، ١٧٧، البحر المحيط في الأصول: ٤٧٦/٤، ٤٧٩، التحبير شرح التحرير: ١٥٥٩/٤، ١٥٦٠، فتح الغفار: ٤/٣، فواتح الرحموت: ٢٦٩/٢، إرشاد الفحول: ٣٨٠/١-٣٨٣، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ص٢٨٠.

(٢) الفصول في الأصول: ٢٩٣/٣.

(٣) السابق: ٢٩٤/٣.

(٤) ومنهم القاضي الباقلاني، وأبو إسحاق الإسفراييني ونسبه إلى الجمهور، ونسبه غيرهم إلى المحققين وأكثر الأصوليين، انظر: البحر المحيط في الأصول: ٤٧١/٤-٤٧٧، إرشاد الفحول: ٣٨٣/١.

(٥) انظر: المحصول: للرازي: ١٩٦/٤، الإحكام: للآمدي: ٢٩٨/١، رفع الحاجب: ١٧٢/٣، البحر المحيط في الأصول: ٤٩٢/٤، فواتح الرحموت: ٢٦٧/٢، إرشاد الفحول: ٣٩٨/١، وحكى الاتفاق على ذلك.

(٦) انظر هذه المحترزات: المحصول: للرازي: ٢٠/٤، الإحكام: للآمدي: ٢٦٢/١، ٢٦٣، شرح الروضة: ٦/٣، معراج المنهاج: ٧٣/٢، رفع الحاجب: ١٣٦/٢، ١٣٧، التلويح: ٨٩/٢، ٩٠، البحر المحيط في الأصول: ٤٣٦/٤، ٤٣٧، التقرير والتحبير: ١٠٧/٣، التحبير شرح التحرير: ١٥٢٢/٤، ١٥٢٣، شرح الكوكب المنير: ٢١١/٢، تيسير التحرير: ٢٢٤/٣، إرشاد الفحول: ٣٤٨/١، ٣٤٩، معايير القبول والرد: ص٧٤١.

(٧) انظر تعريفاً قريباً من هذا: فصول في أصول التفسير: ص٧٠.

في التفسير إلى قسمين:

الأوّل: الإجماع العام: وهو الاتفاق على المعاني التي يشترك في فهمها العامة من الناس، والخاصة منهم وهم العلماء المفسرون، وهي النصوص واضحة الدلالة بالنسبة لجميع المسلمين، فلا يشتبه معناها على أحد: كلفظ السماء والأرض، ولفظ الجلالة، وأسماء الأعداد، وغيرها من النصوص الواضحة جداً بحيث لا يختلف في فهم المراد بها سا مر معنا في الفصل الأول؛ ومنها قول الله أ : ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ [غافر:٦٢]، فلا يختلف اثنان في دلالته على وحدانية الله أ ، وانفراده بالخلق، وعلى هذا فقس، وهذا النوع من الإجماع يدخل فيه العامة والخاصة.

الثّاني: الإجماع الخاص: وهو الاتفاق الذي يختص به أهل العلم باستنباط المعاني من النصوص القرآنية التي يحتاج فهم المراد بها إلى شيءٍ من النظر والفكر، وتحصيل أدوات تعين على ذلك، وهذا لا يعتد فيه بالعوام الذين لم يحصلوا تلك الأدوات: من الإلمام بالنصوص المبينة، وعلوم العربية من النحو والصرف والشعر وغيرها، وأصول الاستنباط، وتخريجاً على كلام الغزالي في الإجماع الخاص في الأصول، فلا ضير أن نقول في هذا: إنه إجماع الأمة قاطبةً؛ لأن العوام موافقون ضمناً على ما يفسره العلماء، ويرد سؤال: من الذين يشملهم لفظ المفسرين؟

بداية نقول: يشمل كلّ من له ملكةٌ لفهم المعاني من النصوص، وقد حصل العلوم التي تمكنه من ذلك، وهذا يشمل من تصدى للتفسير خاصةً، مثل: الطبري، وابن كثير، وابن عاشور، والشنقيطي، وغيرهم من المفسرين.

كما يشمل الأصوليين الذين لهم ملكة استنباط المعاني من النصوص؛ لأنهم يشتركون مع المفسرين في استنباط الأحكام العملية من النصوص، بل قل: إن الأصوليين أطول باعاً في هذا النوع من النصوص؛ لاعتمادهم في كثيرٍ من الأحكام على القياس واستنباط العلل من النصوص، وهذا يتطلب قدراً من النظر ودقة الفكر لا يتطلبه فهم المراد من غيرها من النصوص التي ربما يكتفى فيها بمعرفة المعنى الشائع من اللفظ، ولذلك نجد كثيراً من المفسرين هم من الأصوليين والفقهاء أيضاً، مثل: الرازي، والبيضاوي، والزركشي، وسائر المفسرين الذين غلب على تفاسيرهم الطابع الفقهي: كالقرطبي، وابن العربي، والجصاص، وغيرهم، كما أن كثيراً منهم كان له باع طويلٌ في علوم اللغة: كالتفتازاني، والبيضاوي، والسيوطي وغيرهم.

كما نجد الفقهاء والأصوليين هم من قعد القواعد لاستنباط المعاني من النصوص، فقسموا النصوص من حيث وضوح الدلالة وخفاؤها، وبينوا أنواع دلالة النصوص على المعاني وكيفياتها، وبينوا المراد من كثير من الألفاظ والنصوص من وجهة نظرهم الفقهية، وخذ على ذلك مثالاً لفظ "القروء".

كما يشمل لفظ المفسرين كثيراً من علماء اللغة الذين أدلّوا بدلوهم في فهم النصوص القرآنية، خاصةً أن كثيراً من المفسرين يعدون من أعلام علوم اللغة: كأبي جعفر النحاس، والفراء، والزمخشري، وأبي حيان الأندلسي، والسمين الحلبي، وابن عادل، وغيرهم.

ومن هنا كان المراد بالمجمعين في المفسرين أوسع نطاقاً من المراد بالمجمعين في أصول الفقه؛ إذ ليس كل مفسرٍ له القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من نصوص الكتاب والسنة، خاصة بواسطة القياس الذي هو أكثر

أدوات الأصولي استعمالاً ودقةً، وواضح أنه لا مدخل له في تفسير النصوص القرآنية غير المشتملة على الأحكام التكيفية، وإنما مداره على معرفة المعاني الشائعة من الألفاظ، والتراكيب، التي يحكمها علم الغريب، والنحو، والصرف، وعلوم العربية الأخرى، إضافةً إلى أصول الاستنباط العامة في دلالة العام والخاص، والمطلق والمقيد، مع نصوص القرآن والسنة المبينة لمعاني القرآن.

٣- وقولنا: "من أمة محمد >"؛ لإخراج من حصل العلوم التي تمكنه من تفسير القرآن الكريم من غير المسلمين، فلا يعتد بخلافهم ولا وفاقهم في تحقق إجماع المفسرين، وهذا شاملٌ لكل كافرٍ، فلا يعتد به في إجماع المفسرين، ولكن هل يعتد في الإجماع بوفاق أصحاب البدع وخلافهم: كالخوارج والمعتزلة وغيرهم؟ إن كانت البدعة مكفرةً فلا يعتد بقولهم؛ لإلحاقهم بالكفار الخارجين عن مسمى أمة محمد > ، ولذلك فلا يعتد بقول البراهمة والسمنية في إنكار إثبات المتواتر للعلم الضروري، ولا بقولهم في عدم إفادة الأدلّة اللفظية للمعاني القطعية.

وأما إن لم تكن البدعة مكفّرةً سواءٌ بالإجماع أو على قول بعض مجتهدي المسلمين: كالمعتزلة، وفيهم الزمخشري صاحب الكشاف، فيرد هنا الخلاف الذي ورد عند الأصوليين: والذي نجري عليه أنه لا يعتد بخلافهم إذا خالف نصوصاً صحيحةً صريحةً من الكتاب السنة، ولكن هل الإجماع المنعقد دونهم قطعي أو ظني؟ وهل يكفر منكره أو لا؟ يأتي الجواب عنه في المطالب الآتية عند الحديث عن قطعية الإجماع، وظنيته، وحكم منكره.

٤- وقولنا: "في عصر من العصور"؛ لدفع توهم أن الإجماع لا ينعقد إلا مع اتفاق المفسرين في العصور كلّها، وإنما يكفي لانعقاده اتفاق المفسرين في عصرٍ ما.

٥- وقولنا: "كلهم"؛ لبيان أنه يشترط لانعقاد الإجماع اتفاق المفسرين في عصرٍ ما جميعاً، ولا يكفي اتفاق الأكثر منهم، مع مخالفة الأقل ولو واحداً ممن يعتد بخلافه.

٦- وقولنا: "على تفسيرٍ معينٍ"؛ لإخراج الاتفاق على غير التفسير من الأمور العقلية أو العرفية وغيرها، فإن كلامنا إنما هو في التفسير.

٧- وقولنا: "لشيء من القرآن الكريم"؛ لإخراج الاتفاق على تفسير السنة النبوية، وكلام الناس، فإنه لا مدخل له في مصطلح التفسير هنا.

وإذا تبين المراد بالإجماع، والمجمعين، فلا بد من مدى حجية الإجماع.

المطلب الثّاني: حجّيّة الإجماع.

جماهير علماء الأصول من أهل السنة على أن الإجماع سكن عقلاً وحجة شرعاً، وخالف في ذلك النظام[1] من المعتزلة، وبعض المرجئة، والرافضة، والخوارج: فمنهم من ادعى استحالته، ومنهم من أنكر حجيته[2]، واستدل أهل السنة لذلك بالقرآن والسنة والعقل:

أوّلاً: آيات القرآن: ومنها:

١- قوله ـ : ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء:١١٥]، ووجه دلالتها: أن الله تعالى رتب الوعيد على مشاقّة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين، فدل على أن اتباع سبيلهم واجب كمتابعة الرسول > ، وما سبيلهم إلا إجماعهم، كما أن ترك إجماعهم كترك أمر النبي >[3].

٢- قوله لأ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء:٥٩]، ووجه دلالة الآية: أنها شرطت للرد إلى الكتاب والسنة حصول التنازع، فما لم يكن تنازع فلا داعي للرد إليهما، وهذا يدل على أن حصول الإجماع يغني عن الرد إليهما، وهذا يعني أن الإجماع حجةٌ[4].

٣- قوله ـ : ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة:١٤٣]، ووجه دلالتها: أنها نص في أن أمة محمد > وسطٌ، والوسط العدل، فتكون الآية نصاً في عدالة الأمة المحمدية وقبول شهادتها على غيرها،

---

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري المعتزلي، مولى آل الحارث بن عباد الضبعي، يعرف بالنظّام؛ لإجادته نظم الكلام كما يقول أتباعه، أو لأنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة كما يقول خصومه، متكلم، فيلسوف، شاعر، أديب بليغٌ، اتهم بالزندقة، وتوفي عام (٢٣١هـ). انظر: تاريخ بغداد: ٦٢٣/٦، ر٣٠٨٤، الإكمال: ٣٥٧/٧، سير أعلام النبلاء: ٥٤١/١٠، ر١٧٢، الوافي بالوفيات: ١٢/١٦، ر٩١، لسان الميزان: ٢٩٥/١، ر١٦٠.

(٢) انظر: مقدمة ابن القصار: ص١٨٤، المستصفى: ٢٩٥/٢-٢٩٨، المحصول: للرازي: ٢١/٤-٣٥، الإحكام: للآمدي: ٢٦٣/١-٢٦٦، نفائس الأصول: ٢٥٥٠/٦-٢٥٧٦، شرح الروضة: ٧/٣-١٤، معراج المنهاج: ٧٣/٢-٧٥، رفع الحاجب: ١٣٩/٢-١٤٤، ولم يعتد ابن الحاجب بخلاف النظام وغيره، البحر المحيط في الأصول: ٤٣٧/٤-٤٤٠، التقرير والتحبير: ١٠٩/٣-١١١، ولم يعتد بالخلاف، التحبير شرح التحرير: ١٥٢٥/٤، ١٥٢٦، شرح الكوكب المنير: ٢١٣/٢، تيسير التحرير: ٢٢٥/٢-٢٢٧، فواتح الرحموت: ٢٦٠/٢-٢٦٢، إرشاد الفحول: ٣٤٩/١-٣٥٦، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ص٢٧٨، ٢٧٩.

(٣) انظر هذا الدليل ومناقشته في: مقدمة ابن القصار: ص١٨٤، ١٨٥، المستصفى: ٢٩٩/٢-٣٠١، وجعل هذه الآية أقوى أدلة القرآن وضعف الاستدلال بها، المحصول: للرازي: ٣٥/٤-٦٦، الإحكام: للآمدي: ٢٦٧/١-٢٨٠، شرح الروضة: ١٥/٣، التوضيح: ١٠٢/٢، معراج المنهاج: ٧٥/٢، رفع الحاجب: ١٥٢/٢، ١٥٣، التلويح: ١٠٢/٢، شرح الكوكب المنير: ٢١٥/٢، فواتح الرحموت: ٢٦٣/٢، ٢٦٤.

(٤) انظر هذا الدليل ومناقشته في: مقدمة ابن القصار: ص١٨٤، المستصفى: ٢٩٩/٢، الإحكام: للآمدي: ٢٨٩/١، ٢٩٠، شرح الكوكب المنير: ٢١٦/٢، فواتح الرحموت: ٢٦٦/٢، إرشاد الفحول: ٣٥٧/١.

فيكون قولها على غيرها حجةً، كحجية قول الرسول في قبول شهادته على أمته، وما الإجماع إلا حجية القول[1].

٤- قوله ـ : وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ [آل عمران:١٠٣]، ووجه دلالة الآية: أنها نهي عن التفرق، ومخالفة إجماع الأمة فرقةٌ، فدل على حجية الإجماع ووجوب اتباعه[2].

٥- قوله أ : كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ [آل عمران: ١١٠]، ووجه دلالتها: أن الأمة لا تأمر بغير معروف، ولا تنهى عن غير منكرٍ، فدل على أنها لا تجمع إلا على خيرٍ، فيكون إجماعها حجةً[3].

ثانياً: السّنّة النّبويّة:

وذلك في أحاديث بلغت التواتر المعنوي في دلالتها على عصمة الأمة عن الاجتماع على الخطأ[4]، ومنها قول رسول الله > : «إن الله لا يجمع أمتي-أو قال أمة محمد > -على ضلالة، ويد الله مع الجماعة»[5].

وغير ذلك من الآيات والأحاديث الدالّة على عصمة الأمة عن الخطأ.

ثالثاً: استدلوا بدليل العقل:

وهو أنّ الخلق الكثيرين في عصرٍ ما إذا أجمعوا على أمرٍ وجزموا به، فالعادة تحيل اتفاق جميعهم على ذلك، دون تنبه أحدهم إلى خطأ في حكمهم، فيكون حكمهم صحيحاً قطعاً بحكم العادة.

وقد نوقشت هذه الأدلّة بما لا داعي إلى الإطالة بذكره هنا، فيرجع إلى مظانها[6].

---

(١) انظر هذا الدليل ومناقشته في: المستصفى: ٢٩٩/٢، المحصول: للرازي: ٦٦/٤، ٧٣، الإحكام: للآمدي: ٢٨١/١، ٢٨٥، شرح الروضة: ١٥/٣، ١٦، التوضيح: ١٠٤/٢، معراج المنهاج: ٧٩/٢، التلويح: ١٠٤/٢، شرح الكوكب المنير: ٢١٧/٢، فواتح الرحموت: ٢٦٦/٢، إرشاد الفحول: ٣٦٥/١، ٣٦٦.

(٢) انظر هذا الدليل ومناقشته في: المستصفى: ٢٩٩/٢، الإحكام: للآمدي: ٢٨٨/١، ٢٨٩، شرح الكوكب المنير: ٢١٧/٢.

(٣) انظر هذا الدليل ومناقشته في: المحصول: للرازي: ٧٣/٤-٧٩، الإحكام: للآمدي: ٢٨٥/١-٢٨٨، شرح الروضة: ١٧/٣، ١٨، التوضيح: ١٠٤/٢، التقرير والتحبير: ١١٢/٣، التحبير شرح التحرير: ١٥٣١/٤-١٥٣٤، شرح الكوكب المنير: ٢١٧/٢، تيسير التحرير: ٢٢٨/٣، إرشاد الفحول: ٣٦٨/١، معايير القبول والرد: ص٧٤٢، ٧٤٣.

(٤) انظر دعوى التواتر المعنوي في: المستصفى: ٣٠١/٢-٣٠٥، وجعل السنة أقوى دليلٍ على حجية الإجماع، المحصول: للرازي: ٨٣/٤-٩٢، الإحكام: للآمدي: ٢٩٣/١، شرح الروضة: ١٤/٣-١٩، التوضيح: ١٠٥/٢، وضعف القول بالتواتر المعنوي، رفع الحاجب: ١٥٨/٢، واستحسن ابن الحاجب التواتر المعنوي، لكن السبكي ضعفه: ١٦١/٢، التلويح: ١٠٩/٢، ولم ينكر على صدر الشريعة إنكار التواتر المعنوي، التحبير شرح التحرير: ١٥٣٩/٤، فواتح الرحموت: ٢٦٥/٢.

(٥) سنن الترمذي: كتاب الفتن، باب لزوم الجماعة: ٤٦٦/٤، ر٢١٦٧، المعجم الكبير: ٤٤٧/١٢، ر١٣٦٢٣، ولفظه: «لن تجتمع أمتي على الضلالة أبداً، فعليكم بالجماعة؛ فإن يد الله على الجماعة»، المستدرك: ١١٥/١. وهو عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما. ووثقه الهيثمي: مجمع الزوائد: ٣٩٣/٥، ر٩١٠٠، وحسنه السيوطي، انظر: الجامع الصغير في حديث البشير النذير: للسيوطي: ص١١٣، ر١٨١٨.

(٦) انظر هذه الأدلّة ومناقشاتها في: النبذ في أصول الفقه: لابن حزم الظاهري: ص١٨، المستصفى: ٢٩٨/٢-٣٢١، المحصول: للرازي: ٣٥/٤-١٠١، =

والإجماع المتفق على حجيته هو اللفظي، وأما السكوتي ففي حجيته خلاف يأتي عند الكلام عن قطعية الإجماع وظنيته.

وواضح أن هذه الأدلّة التي ذكرها الأصوليون كما يصح الاستدلال بها على حجية الإجماع على الأحكام، يصح الاستدلال بها على حجية الإجماع على التفسير؛ لأنها عامةٌ في كل ما تجمع الأمة عليه، ولذلك جاء في تعريفهم للإجماع أنه الاتفاق على أمرٍ من الأمور؛ أي الشرعية أو اللغوية أو العقلية.

غير أن حجية الإجماع أعم من كونه قطعياً أو ظنياً؛ فإن من الحجج المعتد بها ما هو ظني يجب العمل به: كخبر الآحاد، وأما قطعية الإجماع وظنيته فبحثٌ آخر، أقدم بين يديه الحديث عن مستند الإجماع وطريق ثبوته؛ فإن لهذين تأثيراً في الحكم بقطعية الإجماع وظنيته.

المطلب الثّالث: مستند الإجماع، وطريق ثبوته.

أما مستند الإجماع: فهو الأساس الذي انعقد الإجماع بناءً عليه، هل هو دليل عن الشارع أثبت التفسير والحكم، أو هو توفيق منه ولو بغير دليلٍ؟

وأما طريق ثبوته: فهو سند نقل ذلك الإجماع الذي أوصله إلينا، وهل هو متواتر أو آحاد؟

أوّلاً: مستند الإجماع:

يرى بعض المعتزلة أن الأمة يمكن أن تجمع بتوفيق الله ـ ، دون أن تستند إلى دليلٍ توقيفي عن الشارع، ولكن جماهير علماء الأصول من أهل السنة على أنه لا إجماع إلا عن مستند وتوقيف عن الشارع.

وقد يكون ذلك المستند نصاً من الكتاب أو السنة باتفاق الكلّ، كما يمكن أن يكون ذلك المستند قياساً واجتهاداً عند جماهير الأصوليين، خلافاً للظاهرية في القياس؛ لإنكارهم للقياس أصلاً، قال الآمدي: «اتفق الكلّ على أنّ الأمة لا تجتمع على الحكم إلا عن مأخذ ومستند يوجب اجتماعها، خلافاً لطائفة شاذّة، فإنهم قالوا بجواز انعقاد الإجماع عن توفيقٍ لا توقيف؛ بأن يوفقهم الله ـ لاختيار الصواب من غير مستند»[1].

الإحكام: للآمدي: ٢٦٧/١-٢٩٦، شرح الروضة: ١٤/٣-٢٧، التوضيح: ١٠٢/٢-١٠٩، معراج المنهاج: ٧٥/٢-٨١، رفع الحاجب: ١٤٥/٢-١٧١، التقرير والتحبير: ١١١/٣-١١٥، التحبير شرح التحرير: ١٥٣٥/٤-١٥٤٠، شرح الكوكب المنير: ٢١٥/٢-٢٢٤، تيسير التحرير: ٢٢٨/٣-٢٣٠، فواتح الرحموت: ٢٦٣/٢-٢٦٧، إرشاد الفحول: ٣٥٧/١-٣٧٤. وانظر: معايير القبول والرد: ص٧٤٢.

(١) الإحكام: للآمدي: ٣٤٢/١. ومن خالف في جوازه بالقياس: الظّاهرية، والشيعة، انظر مستند الإجماع في: المستصفى: ٣٧٧/٢، المحصول: للرازي: ١٨٧/٤، ١٨٩، نفائس الأصول: ٢٧٣٧/٦، شرح الروضة: ١١٨/٣، معراج المنهاج: ١٠٧/٢، ١٠٨، رفع الحاجب: ٢٢٣/٢-٢٢٦، البحر المحيط في الأصول: ٤٥٠/٤-٤٥٤، التقرير والتحبير: ١٤٦/٣-١٥٠، التحبير شرح التحرير: ١٦٣١/٤-١٦٣٤، فتح الغفار: ٦/٣-٧، شرح الكوكب المنير: ٢٥٩/٢-٢٦١، تيسير التحرير: ٢٥٤/٣-٣٥٧، فواتح الرحموت: ٢٨٩/٢، ٢٩٠، إرشاد الفحول: ٣٧٧/١، ٣٧٨، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ص٢٨٣.

والعلة في ذلك: أن إثبات الإحكام إنما هو لله ورسوله، ولا يجوز للبشر الاستقلال بإيجاد الأحكام، سواءٌ كانوا أفراداً أو جماعات، ولا يجوز أن يقال عن شيءٍ: إنه حكم الله أ إلا عن دليلٍ، وكلّ قولٍ بلا دليلٍ محرم وباطلٌ؛ لأنه إثبات للشرع بالتشهي، والأمة معصومةٌ عن الاجتماع على محرمٍ.

وبناء على ذلك، فقد يكون مستند الإجماع ظنياً؛ إذا كان خبر آحاد ظني الثّبوت، أو متواتراً ظاهر الدلالة، أو قياساً، وقد يكون قطعياً إذا كان متواتراً، أو آحاداً في الصحيحين على ما اعتمدنا أنه يفيد العلم القطعي النظري، إذا كان كل منهما قطعي الدلالة.

وبعضهم لا يرى فائدة للإجماع إذا كان مستنده قطعي الدلالة؛ لأن فائدة الإجماع رفع الظني إلى القطعي، وهذا لا يمكن في المستند القطعي؛ لأنه تحصيلُ حاصلٍ[1]، والمعتمد عند جماهير المحققين أنه يصح أن يكون مستند الإجماع قطعياً؛ لأن حد الإجماع صادق عليه، فلا يصح أن يقال: إنه ليس بإجماعٍ، وإن أريد بتلك الدعوى أنه لا يمكن حصول الإجماع على قطعي، فذلك باطلٌ؛ لأنه أولى بالوقوع من الإجماع عن مستند ظني، وإن أريد بها أنه لا يثبت الحكم، فذلك محل اتفاقٍ؛ لأن إثبات الثابت محالٌ، وهو ثابت بالمستند القطعي، وفيه فائدة؛ هي التيسير والتخفيف الحاصل بالاستغناء بالإجماع عن طلب الحق بالاجتهاد، والبحث عن الدليل، إضافةً إلى زيادة اليقين وطمأنينة القلب، كما أن القطعي قد يرد عليه احتمالٌ بعيد غير ناشئ عن دليلٍ، فتكون فائدة الإجماع نفي الاحتمالات أصلاً، ولو بعيدةً[2].

وبناء على ذلك نقول: قد يحصل الإجماع في تفسير نص قطعي واضح الدلالة سواءٌ كان محتملاً لغيره احتمالاً بعيداً؛ وهو النص، أو لم يكن محتملاً أصلاً؛ وهو المفسر، وتكون فائدة الإجماع ما تقدم.

وقد يحصل الإجماع في تفسير نص خفي الدلالة، سواءٌ ثبت ذلك التفسير بنص قطعي من الكتاب، أو السنة المتواترة، أو الآحادية المفيدة للقطع، أو ثبت بنص ظني؛ وهو السنة الآحادية الظنية، أو لم يرد فيه نص بخصوصه أصلاً، وإنما حصل الإجماع على ذلك التفسير استناداً إلى الاجتهاد.

ثانياً: طريق ثبوت الإجماع:

لا خلاف في ثبوت نقل الإجماع بالتواتر، ولكن اختلف في جواز نقله بطريق الآحاد: والجمهور على أن المنقول به حجةٌ، خلافاً للغزالي وبعض الحنفية؛ فإنهم لا يجيزون نقله بغير المتواتر، وحجتهم في المنع: أن الإجماع قطعي يحكم به على القطعي من الكتاب والسنة المتواترة، وخبر الآحاد ظني، فلا يثبت به الإجماع القطعي، وبناءً على ذلك فقد خص بعضهم الخلاف فما إذا قلنا: إن الإجماع قطعي، وأما على القول بظنيته، فلا خلاف.

وحجة المجوزين أن الآحاد يفيد الظّن، والظّن معتد به شرعاً، ولذلك، فلا خلاف في قبول الآحاد والقياس.

---

(١) انظر: التلويح: ١١١/٢، التقرير والتحبير: ١٤٩/٣، تيسير التحرير: ٢٥٧/٣.

(٢) انظر: التلويح: ١١١/٢، التقرير والتحبير: ١٤٩/٣، تيسير التحرير: ٢٥٧/٣، وغير هذا من المواضع المشار إليها في هذه الفقرة، ففيها النص على أن مستند الإجماع قد يكون ظنيا، وقد يكون قطعيا.

وعلى أي حالٍ، فالإجماع المنقول بخبر الآحاد ظني لا قطعي باتفاقٍ: أما عند الرازي ومن قال بظنية حجيته، فواضح [1]، وأما من قال بقطعية حجية الإجماع، فظني أيضاً؛ لأنّ ثبوته كان بطريقٍ ظنية، فهو-وإن كان حجةً- لكنها ظنيةٌ بالاتفاق، ولذلك يستدلون على أنه حجةٌ بكونه ثبت بالظّن، والظن موجب للعمل كالقياس، قال الآمدي: «اختلفوا في ثبوت الإجماع بخبر الواحد: فأجازه جماعةٌ من أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة رحمه الله والحنابلة، وأنكره جماعة من أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحابنا: كالغزالي، مع اتفاق الكلّ على أن ما ثبت بخبر الواحد لا يكون إلا ظنيا في سنده، وإن كان قطعياً في متنه»[2].

وبناء على هذا التقرير، فاشتراط التواتر هو لإثبات كون الإجماع قطعياً، وأما كونه حجةً ظنيةً فيكفي فيه نقل الآحاد، قال السبكي: «ونحن لا نشترط عدد التواتر إلا في انتهاض كون الإجماع قطعياً، دون انتهاضه ظنياً»[3].

ثم القول بأن الإجماع يعرف باستقراء آراء المفسرين[4] ينبغي أن يراعى فيه أن يكونوا في عصرٍ واحد، ولا يلزم استقراء أقوال المفسرين في كلّ العصور، لكن اختلافهم في عصورٍ عديدة دليلُ عدم انعقاد الإجماع قبلهم؛ لأنه لا يجوز مخالفة إجماعٍ سابقٍ، ومع المخالفة يتبين عدم انعقاده.

وتأسيساً على ما سبق: قد يكون نقل الإجماع بالسند المتواتر، وقد يكون بنقل آحاد المفسرين، ولكنه يكون ظنياً حينئذ، وبعد هذا يرد التساؤل الآتي: هل حجية الإجماع قطعيةٌ، أو ظنيةٌ؟ وإن كان قطعياً فما هو ضابطُ القطعي منه؟

المطلب الرّابع: قطعيّة الإجماع وظنّيّة.

بداية نقول: الإجماع حجةٌ عند جماهير أهل السنة، ولكن ذلك ليس على إطلاقه، فالإجماع نوعان: لفظي، وسكوتي: فأما اللفظي: فأن ينص العلماء في واقعة على تفسير بعينه لآية، وأما السكوتي: بأن ينص بعضهم على تفسيرٍ، ويسكت الباقون بعد مضي مدة تكفي للتأمل ولا يكون سكوتهم لخوف أو غيره.

وإذا علم ذلك نقول: الإجماع الصريح حجةٌ باتفاقٍ من تقدم، وأما السكوتي، ففيه حالتان:

الحالة الأولى: أن لا يعلم الساكتون بذلك التفسير: فليس بإجماعٍ ولا حجة باتفاقٍ[5].

الحالة الثّانية: أن يعلموا بذلك ويسكتوا، وهذا قد اختلف فيه: فهو حجة قطعية عند فريق من العلماء:

---

(١) انظر: المحصول: للرازي: ١٥٢/٤.

(٢) الإحكام: للآمدي: ٣٦٧/١، وانظر طريق ثبوت الإجماع: المستصفى: ٤٠٢/٢، المحصول: للرازي: ١٥٢/٤، نفائس الأصول: ٢٦٨٥/٦، معراج المنهاج: ١١١/٢، رفع الحاجب: ٢٠٢/٢، ٢٠٣، ٢٦٢، البحر المحيط في الأصول: ٤٤٤/٤-٥١٧، شرح الكوكب المنير: ٢٤٢/٢، فواتح الرحموت: ٢٩٢/٢، وعزا العمل بالإجماع المنقول بالآحاد إلى الغزالي وبعض الحنفية، إرشاد الفحول: ٣٧٥/١، ٣٧٦، وعزا إلى الجمهور القول بعدم ثبوته بالآحاد: ٤٢٠/١، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ص٢٨٤، وعزا إلى الجمهور اشتراط التواتر في نقله.

(٣) رفع الحاجب: ٢٠٣/٢.

(٤) انظر: فصول في أصول التفسير: ص٧١، ٧٢.

(٥) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٣٤/١، شرح الروضة: ٧٩/٣، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ص٢٨٢.

كالحنفية، وفريق آخر عده حجةً ظنيةً، وفريق لم يعده إجماعاً ولا حجةً أصلاً: كالغزالي، والرازي، والبيضاوي[١]، وفيه أقوالٌ أخرى[٢].

وقد أطلق بعض العلماء كون الإجماع بنوعيه حجةً قطعيةً[٣]، وذهب الرازي والآمدي إلى أن الإجماع الصريح ظني مطلقاً[٤]، قال الرازي: «ولأنا بينا أنّ أصل الإجماع قاعدةٌ ظنيةٌ، فكيف القول في تفاصيله؟»[٥]، لكن الآمدي يرى قطعية ما أجمع عليه العوام والخواص، ويشهد لهذا قوله: «وبالجملة فهذه المسألة اجتهاديةٌ، غير أن الاحتجاج بالإجماع عند دخول العوام فيه يكون قطعياً، وبدونهم يكون ظنياً»[٦]، وواضح أنهما لا يقولان بقطعية السكوتي من باب أولى.

ومنهم من فرق بين السكوتي والصريح: فقال بقطعية الصريح، وظنية السكوتي[٧]، قال الآمدي: «وعلى هذا، فالإجماع السكوتي ظني، والاحتجاج به ظاهر لا قطعي»[٨].

والمختار ما نص عليه محققون من المذاهب المختلفة: أن الإجماع الذي لا خلاف في كونه إجماعاً، فهو حجةٌ قطعيةٌ إذا نقل نقلاً متواتراً، وأما الذي فيه خلاف: كالإجماع السكوتي، والإجماع بعد اختلاف مستقر، وإجماع الأكثر، وما لم ينقرض عصره، والمنقول بالآحاد، ونحو ذلك، فلا يكون قطعياً[٩].

وبناء على ما تقدم نقول: إن الإجماع القطعي في التفسير هو ما تحقّقت فيه الشروط الآتية:

---

(١) ومذهب أكثر الحنفية، وأكثر المالكية، وأكثر الشافعية، والحنابلة أنه إجماع وحجةٌ، ولكن اختلفوا في قطعيته وظنيته، انظر: الفصول في الأصول: ٣٠٣/٣، المستصفى: ٣٦٥/٢-٣٦٩، المحصول: للرازي: ١٥٣/٤، الإحكام: للآمدي: ٣٣١/١، شرح الروضة: ٧٨/٣-٨٠، واختار أنه إجماع مطلقاً كما هو مذهب الحنابلة، التوضيح: ٨٩/٢، وبين أن مذهب الحنفية أن الإجماع السكوتي إجماع وحجة قطعية، معراج المنهاج: ١٠٠/٢، رفع الحاجب: ٢٠٣/٢، ٢٠٤، وتردد ابن الحاجب في كونه إجماعا قطعيا، أو حجة ظنية، وتبعه السبكي فتردد في ذلك، البحر المحيط في الأصول: ٤٩٤/٤، التقرير والتحبير: ١٣٥/٣، التحبير شرح التحرير: ١٥٢٣/٤، ١٥٢٤، فتح الغفار: ٣/٣، شرح الكوكب المنير: ٢١٢/٢، تيسير التحرير: ٢٤٦/٣-٢٥٠، فواتح الرحموت: ٢٨٣/٢، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ص٢٨١، ٢٨٢. ولم يعده الغزالي إجماعاً ولا حجةً، ومثله الرازي، والبيضاوي، انظر: المستصفى: ٣٦٥/٢-٣٦٩، المحصول: للرازي: ١٥٣/٤، معراج المنهاج: ١٠٠/٢.

(٢) انظر: رفع الحاجب: ٢٠٤/٢-٢١٨، التلويح: ٩٠/٢، ٩١، البحر المحيط في الأصول: ٤٩٤/٤، ٥٠٥، وذكر اثني عشر مذهباً، التقرير والتحبير: ١٣٥/٣-١٤٠، إرشاد الفحول: ٣٩٩/١-٤٠٤، وعد اثني عشر قولاً.

(٣) منهم ابن برهان، والصيرفي، والدبوسي، والسرخسي، وابن النجار، انظر: البحر المحيط في الأصول: ٤٤٣/٤، التحبير شرح التحرير: ١٥٣٠/٤، شرح الكوكب المنير: ٢١٤/٢، إرشاد الفحول: ٣٧٤/١، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ص٢٨٠.

(٤) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٤٤٣/٤، التحبير شرح التحرير: ١٥٣١/٤، شرح الكوكب المنير: ٢١٤/٢.

(٥) المحصول: للرازي: ١٥٢/٤، وانظر: ٢١٠/٤.

(٦) الإحكام: للآمدي: ٣٠١/١.

(٧) انظر: التحبير شرح التحرير: ١٥٣١/٤، شرح الكوكب المنير: ٢١٥/٢.

(٨) الإحكام: للآمدي: ٣٣٤/١، البحر المحيط في الأصول: ٥٠٢/٤، وتردد في قطعيته وظنيته.

(٩) منهم الشاطبي المالكي: الموافقات: ٨٠/٢، والزركشي الشافعي: البحر المحيط في الأصول: ٤٤٣/٤، والبرماوي الحنبلي: التحبير شرح التحرير: ١٥٣١/٤، والبهاري واللكنوي الحنفيان: فواتح الرحموت: ٢٩٥/٢، وانظر: إرشاد الفحول: ٣٧٥/١.

أوّلاً: أن يكون الإجماع متفقاً على كونه إجماعاً: بأن يكون إجماع المفسرين صريحاً.

وعليه، فالإجماع السكوتي لا يعد حجة قطعية؛ للاختلاف فيه حيث لم يعده بعضهم حجةً أصلاً، والإجماع الذي سبقه خلاف، والإجماع قبل انقراض عصر المجمعين، والإجماع الذي خالف فيه المبتدع ببدعة لا تكفر، وغير ذلك مما يعرف تفصيله في موضعه.

ثانياً: أن ينقل هذا الإجماع الصريح نقلاً متواتراً، فأما إذا نقله الآحاد فلا يكون قطعياً بالاتفاق، بل غايته أنه حجةٌ ظنيةٌ، تقدم على غيرها[1].

وبناء على هذا التقرير نقول:

١- في الإجماع الذي مستنده ظني أمران:

أ- إن الإجماع القطعي فيه نادر؛ لأن التحقق من كون الإجماع لفظياً لا يخفى عسره الشديد عادةً، وإن كان ممكناً عقلاً، ومثله عدم سبق الخلاف، وغيره مما يشترط انتفاؤه لقطعية الإجماع، أضف إلى ذلك أنّ التواتر في نقل الإجماع عزيز، فالتواتر اللفظي في السنة نادر، فيكون في الإجماع أندر؛ لتوافر الداعي على نقل السنة أكثر من نقل الإجماع، ولكون المنقول عنه في السنة النبي > وحده، بينما المنقول عنهم الإجماع متعددون.

ب- إن الأغلبية الساحقة من الإجماعات المنقولة عن المفسرين هي من المنقول بالآحاد، إن لم نقل كلها.

٢- أما الإجماع الذي له مستند قطعي، فيعد إجماعاً قطعياً؛ لعدم تصور الاختلاف في مستنده أصلاً، كما يكون نقله متيسراً أكثر مما مستنده ظني، وهذا ما يكون فيه إجماع العامة والخاصة؛ لأن الخاصة ليسوا أهلا للنظر فيما ليس قطعيا أصلاً، غير أن القطع بالتفسير في هذه الحالة إنما يستفاد من النص القطعي لا من الإجماع؛ لأن النص سابق في وجوده على الإجماع، والقطع حاصل بالنص، وتحصيل الحاصل محالٌ، وبه يظهر أنه لا فائدة للإجماع في استفادة التفسير القطعي في هذه الحالة، وإن كانت فائدته زيادة اليقين، ونفي الاحتمال البعيد عن النص إنْ وجد، قال صدر الشريعة: «اعلم أن الإجماع على نوعين: أحدهما: إجماع يفيد قطعية الحكم؛ أي سند الإجماع لا يكون موجباً للقطع، بل الإجماع يفيد القطعية، والثّاني: إجماع لا يفيد قطعية الحكم؛ بأن يكون سند الإجماع موجباً للقطع، ثم الإجماع يفيد زيادةَ توكيد، فنقل القرآن وأمهات الشرائع من هذا القبيل»[2].

وإذا علمنا القطعي والظني من الإجماع، فلنذكر فائدة وجود الإجماع القطعي.

---

(١) انظر: المهذب في علم أصول الفقه المقارن: د. عبد الكريم النملة: ٩١٧/٢، وقد عد السكوتي حجةً قطعيةً.

(٢) التوضيح: ٩٩/٢، ١٠٠.

المطلب الخامس: فائدة الإجماع القطعيّ في التّفسير.

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 قطعٍ وطمأنينة.

الثّانية: حرمة مخالفة الإجماع القطعي، ووجوب اتباعه، وعدم الاحتياج إلى النظر في الحكم المجمع عليه[١]، قال الطوفي: «ومعنى كون الإجماع حجةً وجوب العمل به مقدماً على باقي الأدلّة، لا بمعنى الجازم الذي لا يحتمل النقيض في نفس الأمر، وإلا لما اختلف في تكفير منكر حكمه»[٢].

وكذلك الإجماع الظني المروي بطريق الآحاد يجب تقديمه على الرأي والاجتهاد عند أكثر أهل الأصول؛ لأنه كالخبر المتواتر ظني الدلالة، أو كخبر الآحاد، وكلاهما مقدم على الرأي[٣].

الثّالثة: حكم اعتقاده، وإنكاره:

بناءً على قول الرازي والآمدي: لا يكفر منكر الإجماع أصلاً؛ لأن ثبوته ظني عندهما، فكذلك ما ثبت بالإجماع لا يكفر منكره.

وأما غيرهما فقد اختلفوا في منكر الإجماع على أقوالٍ:

القول الأوّل: أنه يكفر: وينسب هذا القول إلى الأكثر، وظاهر إطلاق بعض نصوص الحنفية أنه يكفر بإنكار الإجماع مطلقاً: صريحاً كان أو سكوتياً، متواتر النقل أو آحادياً، كما يظهر من قول صدر الشريعة: «وأما الرابع: ففي حكمه؛ وهو أن يثبت الحكم يقيناً، حتى يكفر جاحده»[٤].

ولكن هذا الإطلاق غير مراد؛ لأن الحنفية يفرقون بين الإجماع القطعي والظني:

فالقطعي؛ وهو ما نقل نقلاً متواتراً من غير سبق خلاف مستقر، فيه تفصيلٌ: فإن كان صريحاً، يكفر منكره؛ لأنه يفيد العلم الضروري، ففي التقرير والتحبير: «إنكار حكم الإجماع القطعي: كإجماع الصحابة بصريح القول، أو الفعل المنقول بالتواتر، يكفر متعاطيه عند الحنفية، وطائفة»[٥]، قال اللكنوي يشرح كلام البهاري: «إنكار حكم الإجماع القطعي؛ وهو المنقول متواتراً من غير استقرار خلاف سابقٍ عليه: كفر عند أكثر الحنفية، وطائفة ممن عداهم؛ لأنه إنكار

---

(١) انظر: المستصفى: ٣٨١/٢، البحر المحيط في الأصول: ٥٣٠/٤.

(٢) شرح الروضة: ٢٧/٣، وانظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ص٢٨٠.

(٣) انظر: مسلم الثّبوت وشرحه: ٢٩٦/٢.

(٤) التوضيح: ١٠٢/٢، وانظر: فتح الغفار: ٦/٣.

(٥) التقرير والتحبير: ١٥١/٣.

لما ثبت قطعاً أنه حكم الله ـ ، خلافاً لطائفة، قالوا: حجيته وإن كان قطعيةً، لكنها نظريةٌ»[1]، وبعضهم خص ذلك بإجماع الصحابة، والأكثر من الحنفية على أن غيرهم مثلهم في قطعية إجماعهم الصريح المنقول بالتواتر.

وأما السكوتي ولو كان منقولاً بالتواتر: فلا يكفر منكره عندهم؛ فإنه وإن كان قطعياً، لكن قطعيته نظريةٌ: كمنكر قطعية العام تماماً، لا يكفر مع كونه قطعياً، قال التفتازاني: «واعلم أن مثل هذا الإجماع يسمى الإجماع السكوتيّ، لا يكون جاحده كافراً، وإن كان هو من الأدلّة القطعية، بمنزلة العام من النصوص»[2].

وأما الظني: كالمروي بطريق الآحاد، وكل إجماعٍ مختلف فيه: كالذي سبقه خلاف مستقر، فلا يكفر منكره بالأولى، وهذا باتفاقٍ، ففي التقرير والتحبير: «قال الشيخ صفي الدين الهندي[3] في "النهاية": جاحد الحكم المجمع عليه من حيث إنه مجمع عليه بإجماعٍ قطعي لا يكفر عند الجماهير، خلافاً لبعض الفقهاء، وإنما قيدنا بالإجماع القطعي؛ لأن جاحد حكم الإجماع الظني لا يكفر وِفَاقاً»[4].

القول الثّاني: منكر حكم الإجماع يفسق، ولا يكفر، وهو قول الباقلاني، وبعض الحنابلة، وغيرهم، وينبغي أن يضاف إليهم الرازي والآمدي: فإنهم لا يكفرون منكر الإجماع أصلاً، لكنهم يقرون بأن ما كان من الإجماع حجةً قطعيةً عند غيرهم هو عندهم حجةٌ ظنيةٌ، فينبغي أن يقال بتفسيق مخالفه ومنكره: كمنكر الآحاد الظني، ففي التقرير والتحبير: «إنكار حكم الإجماع القطعي... وطائفة لا تكفره، وهو معزو إلى بعض المتكلمين، بناء على أن الإجماع حجةٌ ظنيةٌ؛ لأن دليل حجيته ليس بقطعي، فلا يفيد العلم، فإنكار حكمه ليس بكفرٍ، كإنكار الحكم الثابت بخبر الواحد والقياس»[5].

القول الثّالث: يكفر بإنكار ما كان داخلاً في مسمى الإسلام: كالعبادات الخمس ونحوها، وهو قول الطوفي في غير العامي، وقول الآمدي ومن تبعهم: كبعض الحنابلة. قال الطوفي: «المختار أن منكر حكم الإجماع إن كان عامياً، كفر مطلقاً، ظنياً كان الإجماع أو قطعياً، إذا كان قد اشتهر الإجماع عليه، وعلمه المنكر، واعتقد تحريم إنكاره، وإن كان عالماً، يفرق بين أنواع الإجماع، ويتصرف في الأدلّة، لم يكفر إلا بإنكار مثل الأركان الخمسة، والصلوات الخمس؛ لجواز أن يقوم الدليل عنده على عدم وجوب ما أنكره»[6].

---

(١) فواتح الرحموت: ٢٩٤/٢.

(٢) شرح التلويح: ٩١/٢، وانظر: فتح الغفار: ٤/٣.

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم بن محمد، صفي الدين الأرموي الهندي، ولد بالهند عام (٦٤٤هـ)، فقيه، أصولي، متكلم على مذهب الأشعري، أقام بدمشق حتى توفي بها عام (٧١٥هـ). انظر: الوافي بالوفيات: ١٩٧/٣، ر١٢٥٢، طبقات الشافعية الكبرى: ١٦٢/٩، ر١٣١٩، طبقات الشافعية: ٢٢٧/٢، ر٥١٥، الدرر الكامنة: ١٤/٤، شذرات الذهب: ٦٨/٨، البدر الطالع: ١٨٧/٢.

(٤) التقرير والتحبير: ١٥٢/٣.

(٥) السابق: ١٥١/٣.

(٦) شرح الروضة: ١٣٧/٣.

القول الرّابع: التفصيل: إن كان الإجماع مروياً بطريق الآحاد، أو خفياً لا يعلمه إلا الخواص ولو ثبت بالتواتر، فإنه لا يكفر جاحده بالإجماع، وأما إن كان معلوماً من الدين بالضرورة يستوي في علمه العوام والخواص، فيكفر منكره؛ وسبب إكفاره جحده للمعلوم من الدين بالضرورة، مما يفضي إلى تكذيب الشرع، وهذا بخلاف الإجماع الخفي، وهذا القول اختيار جماعة من المحققين، مثل: القرافي، والسبكي، والتفتازاني، والمرداوي، والبهاري، وغيرهم(١).

بعد سرد هذه الأقوال نناقشها في النقاط الآتية:

أوّلاً: يؤول قول الآمدي إلى حكم إنكار النص القطعي، لا إنكار الإجماع؛ لأن الإجماع عنده حجةٌ ظنية أصلاً، ولا خلاف في كفر من أنكر ما كان داخلاً في مسمى الإسلام، فقد خص التفتازاني الخلاف في غيره، فقال: «وأما الحكم الشرعي المجمع عليه: فإن كان إجماعه ظنياً لا يكفر جاحده، وإن كان قطعيا، فقيل: يكفر، وقيل: لا يكفر، والحق أن نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقاً، وإنما الخلاف في غيره»(٢)، وعليه، فما كان معلوماً من الدين بالضرورة ينبغي إخراجه من موضع النزاع؛ للاتفاق على تكفير منكره، وإنما الخلاف فيما ليس كذلك مع كونه قطعياً، وظاهر قول الآمدي عدم تكفيره؛ لأن الإجماع عنده ثبت بالظّن، فما ثبت بالإجماع ظن كذلك، ومنكر الظن لا يكفر.

ثانياً: لا ينبغي أن يقال بوجود خلاف في تفسيق منكر الإجماع القطعي؛ لأنّ أقله أنه حجةٌ ظنيةٌ عند غير القاطعين به، ومنكر الظني فاسق، كمنكر الآحاد، ولذلك لا يجوز مخالفة الإجماع الظني عند أكثر أهل الأصول.

ثالثاً: الإجماع السكوتي لا يكفر منكره، حتى عند الحنفية القائلين بقطعيته، ولا اتفاق على تفسيق مخالفه ومنكره؛ لأنه ليس حجةً ولا إجماعاً أصلاً عند طائفة.

رابعاً: يتفق الحنفية مع أصحاب التفصيل فيما يأتي:

١-يشترط في الإجماع القطعي نقله بالتواتر، وعدم وجود خلاف فيه: كالمسبوق بخلاف مستقر، وهذا عند الفريقين.

٢- لا يكفر منكر الإجماع الظني عند الفريقين.

٣-الإجماع القطعي على معلوم من الدين بالضرورة مما يشترك في معرفته العوام والخواص يكفر منكره باتفاق الفريقين.

ويبقى الاختلاف في الإجماع القطعي على غير معلومٍ من الدين بالضرورة، مما يعلمه الخواص دون العوام: فالحنفية يقولون بكفر منكره مطلقاً، وفريق التفصيل لا يكفرونه.

---

(١) انظر هذه الأقوال في: المحصول: للرازي: ٢٠٩/٤، الإحكام: للآمدي: ٣٦٨/١، واختار الثّالث، نفائس الأصول: ٢٧٦٨/٦-٢٧٧١، واختار التفصيل، شرح الروضة: ١٣٦/٣، ١٣٧، رفع الحاجب: ٢٦٦/٢، ٢٦٧، واختار ابن الحاجب الثّالث، التقرير والتحبير: ١٥١/٣-١٥٤، التحبير شرح التحرير: ١٦٧٩/٤-١٦٨٤، واختار التفصيل، فتح الغفار: ٧/٣، شرح الكوكب المنير: ٢٦٢/٢، ٢٦٣، واختار التفصيل، مسلم الثّبوت، وشرحه: ٢٩٥/٢، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ص٢٨٣، ٢٨٤.

(٢) التلويح: ١٠٢/٢، وانظر: التوضيح: ٩٩/٢، ١٠٠، فواتح الرحموت: ٢٩٤/٢.

وقد تحقّق أن مدار الكفر على تكذيب الشارع، أو الاستخفاف بالدين، ولذلك فالذي نعتمده ما يأتي:

١-لا يكفر منكر الإجماع الظني: كالمنقول بطريق الآحاد.

٢-لا يكفر منكر الإجماع المختلف فيه، ولو كان قطعياً على رأي البعض: كالإجماع السكوتي.

٣-يكفر منكر الإجماع على معلوم من الدين بالضرورة؛ للاتفاق على تكفيره، مع أن ملحظ كفره إنما هو تكذيب النص القطعي الذي استند إليه الإجماع، وهذا بشرط أن يبلغه ذلك القطعي ويقر بقطعيته، ثم يصر على تكذيبه، كما بينه السبكي[١].

ويضاف إليه من أنكر إجماعاً يختص بعلمه الخاصة إذا بلغه، وأقر به ثم أنكره؛ لأن مآل الحالين إلى تكذيب الشرع، وهو مناط الكفر، قال ابن أمير الحاج بعد أن حكى قول السبكي في إنكار حكم الإجماع الخفي: «وهذا يشير إلى أنه يكفر المنكر له، إذا اعترف بالعلم به»[٢].

وكل من أقر بشيءٍ أنه من الشرع ثم أنكره، فإنه يكفر؛ لتكذيبه الشارع، قال السبكي: «وعندي أن أمتن كلام في المسألة، وأقربه إلى ما مهدناه كلام إمام الحرمين في "البرهان"، حيث قال: من اعترف بالإجماع، وأقر بصدق المجمعين في النقل، ثم أنكر ما أجمعوا عليه، كان هذا التكذيب آيلاً إلى تكذيب الشارع، ومن كذب الشارع، كفر، والقول الضابط فيه: أن من أنكر طريقاً في ثبوت الشرع لم يكفر، ومن اعترف بكون الشيء من الشرع، ثم جحده كان منكراً للشرع، وإنكار بعضه كإنكار كله»[٣].

المطلب السّادس: أمثلة التّفسير المجمع عليه.

للتفسير بالإجماع وجوه، منها بيان المجمل به، قال الزركشي: «وقد يقع بيان المجمل بالإجماع»[٤]، ويسميه الحنفية حينئذ مفسراً، ويكون قطعياً، ففي التقرير والتحبير: «ومن ثمة ذكر في الميزان أن المجمل إذا لحقه البيان بخبر الواحد، فهو مؤول قال المصنف: وهو؛ أي منعه، حق، ولو انعقد عليه؛ أي على أن المراد من المجمل معنى بعينه، إجماع، فشيءٌ آخر»[٥].

كما يقع به تخصيص العام وتقييد المطلق بالاتفاق، قال الزركشي: «يجوز تخصيص عموم الكتاب وكذا السنة المتواترة بالإجماع؛ لأنه لا يمكن الخطأ فيه، والعام يتطرق إليه الاحتمال، قال الآمدي: لا أعرف فيه خلافاً، وكذا

---

(١) انظر: رفع الحاجب: ٢٦٧/٢، وبسط القول في ذلك، وذكر المذاهب، انظر: رفع الحاجب: ٢٦٨/٢-٢٧٦.

(٢) التقرير والتحبير: ١٥٢/٣.

(٣) رفع الحاجب: ٢٧٦/٢، انظر قول الجويني: البرهان في الأصول: ٧٢٤/١، وانظر: البحر المحيط في الأصول: ٥٢٦/٤، المنثور: ٩١/٣.

(٤) البحر المحيط في الأصول: ٤٨٩/٣.

(٥) التقرير والتحبير: ٥٣/٣، وانظر: تيسير التحرير: ١٧٨/٣.

حكى الإجماع عليه الأستاذ أبو منصور»[1].

ومن أمثلة التفسير بالإجماع ما يأتي:

أوّلاً: أمثلة صرف الإجماع للّفظ عن ظاهره:

١- قال الله أ : يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِ [المائدة:٦][2].

ظاهر الآية أمران: الأوّل: أن الوضوء يكون بعد الصلاة؛ للتعبير ب: قمتم، وهو فعلٌ ماضٍ، والفاء للتعقيب، فيدل ظاهرها على أن الوضوء بعد الصلاة، والثّاني: أن الوضوء واجب على كل من أراد الصلاة، ولو لم يكن محدثاً.

ولكن كلاً من هذين الظّاهرين غير مراد؛ لأن الإجماع قائم على أن الوضوء قبل الصلاة، فيكون التقدير: إذا أردتم القيام إلى الصلاة، وهذا مجاز عبر فيه البيان القرآنيّ عن إرادة الفعل بالفعل المسبب عنها، من إقامة المسبب مقام السبب، قال البيضاوي: «أي: إذا أردتم القيام إليها... عبر عن إرادة الفعل بالفعل المسبب عنها؛ للإيجاز، والتنبيه على أن من أراد العبادة ينبغي أن يبادر إليها بحيث لا ينفك الفعل عن الإرادة»[3].

وهذا الإجماع معلوم للعامة والخاصة[4]، ومستنده أحاديثُ كثيرةٌ من قول النبي > وفعله، ولا نبالغ إن قلنا: إنها تبلغ التواتر المعنوي في دلالتها على كون الوضوء قبل الصلاة، ومن ذلك ما رواه أبو هريرة ط عن النبي > قال: «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ»[5].

كما أن الإجماع قائم على أن الوضوء لا يجب على كلّ قائمٍ إلى الصلاة، بل هو واجب على المحدث الذي يريد الصلاة، قال البيضاوي: «وظاهر الآية يوجب الوضوء على كل قائمٍ إلى الصلاة، وإن لم يكن محدثاً، والإجماع على خلافه... فقيل: هو مطلق أريد به التقييد، والمعنى: إذا قمتم إلى الصلاة محدثين»[6]، فيكون قوله: يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ من العام الذي أريد به الخصوص[7]، وهو مجاز قطعاً، يصرف فيه العام عن عمومه المتبادر.

---

(١) البحر المحيط في الأصول: ٣٦٣/٣، وانظر: العقد المنظوم: ٣٠٦/٢.

(٢) انظر هذا المثال في: معايير القبول والرد: ص٧٥٢.

(٣) أنوار التنزيل: ٢٩٨/٢، وانظر: إرشاد العقل السليم: ١٠/٣، السراج المنير: ٤١٤/١، حاشية القونوي: ٤٠٣/٧.

(٤) انظر: معايير القبول والرد: ص٧٥٢.

(٥) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب الحيل، باب في الصلاة: ٢٣/٩، ر٦٩٥٤، صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب وجوب الطهارة للصلاة: ص١١٩، ر٢٢٥/٢، سنن أبي داود: كتب الطهارة، باب فرض الوضوء: ص٣١، ر٦٠، سنن الترمذي: أبواب الطهارة عن رسول الله > ، باب ما جاء في الوضوء من الريح: ١١٠/١، ر٧٦، مسند أحمد: ٥٣٢/١٣، ر٨٢٢٢.

(٦) أنوار التنزيل: ٢٩٨/٢، وانظر: لباب التأويل: ١٦/٢، إرشاد العقل السليم: ١٠/٣، السراج المنير: ٤١٤/١، حاشية القونوي: ٤٠٤/٧.

(٧) انظر: الكشف والبيان: ٢٤/٤.

ومستند هذا الإجماع السنة أيضاً[1]، قال البغوي: «وظاهر الآية يقتضي وجوب الوضوء عند كل مرة يريد القيام إلى الصلاة، لكن أعلمنا ببيان السنة-وفعل النبي > -أن المراد من الآية: إذا قمتم إلى الصلاة وأنتم على غير طهر»[2]، ومن ذلك ما جاء عن عمرو بن عامر: عن أنس ط قال: "كان النبي > يتوضأ عند كلّ صلاة"، قلت: كيف كنتم تصنعون؟ قال: "يجزئ أحدنا الوضوءُ، ما لم يحدث"[3].

وقد صلى النبي > الصلوات يوم الفتح بوضوءٍ واحد، ومسح على خفيه، فقال له عمر: لقد صنعت اليوم شيئاً لم تكن تصنعه؟ قال: «عمداً صنعته يا عمر»[4]، قال الشوكاني عن هذا الحديث: «وهو مروي من طرقٍ كثيرة بألفاظ متفقة في المعنى»[5]، وهذا يعني أنه من المتواتر المعنوي، خاصةً إذا أضفت إليه حديث أنس وغيره من الأحاديث الدالة على عدم اشترط تجديد الوضوء على غير المحدث.

وبناء على هذا، فالمسألة في كل من المثالين السابقين قطعيةٌ؛ لأنّ مستند الإجماع قطعي على أقل تقديرٍ.

كما أن قوله: "إلى الْمرافقِ"، يقتضي ظاهره أن المرافق غير داخلة في الوضوء؛ لأن "إلى"تفيد الغاية، لكن الإجماع على أن "إلى"مصروفةٌ عن ظاهرها والمراد بها "مع"، فيكون المعنى: "مع المرافق"، ومستند هذا الإجماع السنة، قال الشربيني: « وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ [المائدة:٦]؛ أي معها إن وجدت، وقدرها إن فقدت؛ لما روى مسلم عن أبي هريرة ط في صفة وضوء رسول الله > : «إنه توضأ فغسل وجهه فأسبغ الوضوء، ثم غسل يده اليمنى حتى أشرع في العضد»إلخ[6]، وللإجماع، أو أن "إلى"، في الآية بمعنى "مع"، كما في قوله ـ : مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِ [آل عمران: ٥٢]، وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ [هود:٥٢]، أو يجعل اليد التي هي حقيقة إلى المنكب مجازاً إلى

---

(١) انظر: حاشية القونوي: ٤٠٤/٧.

(٢) معالم التنزيل: ٢٠/٣.

(٣) صحيح البخاري: كتاب الوضوء، باب الوضوء من غير حدث: ٥٣/١، ر٢١٤، سنن أبي داود: كتاب الطهارة، باب الرجل يصلى الصلوات بوضوء واحد: ص٤٣، ر١٧١، سنن الترمذي: أبواب الطهارة، باب ما جاء في الوضوء لكل صلاة: ٨٨/١، ر٦٠، سنن النسائي: كتاب الطهارة، الوضوء لكل صلاة: ٩١/١، ٩٢، ر١٣١، سنن ابن ماجه: كتاب الطهارة وسننها، باب الوضوء لكل صلاة. والصلوات كلها بوضوء واحد: ١٧٠/٢، ر٥٠٩، مسند أحمد: ٣٦٤/١٩، ر١٢٣٦٤.

(٤) صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب جواز الصلوات كلها بوضوء واحد: ص١٣٤، ر٢٧٧/٨٦، سنن أبي داود: كتاب الطهارة، باب الرجل يصلى الصلوات بوضوء واحد: ص٤٣، ر١٧٢، سنن الترمذي: أبواب الطهارة، باب ما جاء أنه يصلى الصلوات بوضوء واحد: ٨٩/١، ر٦١، سنن النسائي: كتاب الطهارة، الوضوء لكل صلاة: ٩٢/١، ر١٣٣، سنن ابن ماجه: كتاب الطهارة وسننها، باب الوضوء لكل صلاة، والصلوات كلها بوضوء واحد: ١٧٠/٢، ر٥١٠، مسند أحمد: ٦٥/٣٨، ر٢٢٩٦٦. وهو عن بريدة بن أبي موسى الأشعري ط.

(٥) فتح القدير: ١٧/٢.

(٦) صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء: ص١٢٦، ر٢٤٦/٣٤. ولفظه: عن نعيم بن عبد الله المُجمر قال: "رأيت أبا هريرة ط يتوضأ، فغسل وجهه فأسبغ الوضوء، ثم غسل يده اليمنى حتى أشرع في العضد، ثم يده اليسرى حتى أشرع في العضد، ثم مسح رأسه، ثم غسل رجله اليمنى حتى أشرع في الساق...".

المرفق، مع جعل "إلى "غاية للغسل الداخلة هنا في المغيا؛ بقرينة الإجماع، والاحتياط للعبادة»[1].

غير أن هذا الإجماع سبقه خلاف مستقر؛ فبعض العلماء يرى عدم وجوب غسل المرفقين[2]، فيكون هذا الإجماع ظنياً؛ إضافةً إلى أنه مروي بطريقِ الآحاد، وأما مستند الإجماع؛ وهو السنة فيمكن حملها على الندب لا الوجوب.

٢- ومن ذلك السجود لآدم × من قوله ـ : وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ [البقرة: ٣٤]، فإن ظاهره أنه سجود عبادة، لكن هذا الظّاهر غير مراد بالإجماع، قال الرازي: «أجمع المسلمون على أن ذلك السجود ليس سجود عبادة؛ لأن سجود العبادة لغير الله كفر، والأمر لا يرد بالكفر، ثم اختلفوا بعد ذلك على ثلاثة أقوالٍ»[3].

وأولها: أن السجود لله وجعل آدم قبلةً، والثّاني: أنه سجود تحية وتعظيمٍ، والثّالث: أن المقصود المعنى اللغوي، وهو الانقياد والخضوع، والتحقيق أن المراد السجود بوضع الجبهة على الأرض بقصد تعظيم آدم بغير عبادة[4].

ثانياً: أمثلة استبعاد الإجماع لاحتمالٍ واردٍ على دلالة اللّفظ:

فقد يكون اللفظ محتملاً لمعنى، ولو على رأيٍ البعض، فيبين الإجماع عدم إرادته أصلاً، ومن ذلك:

١- قول الله أ : وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِي ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ [النساء:٣].

فإن مفهوم المخالفة حجةٌ عند البعض، وهذه الآية يحتمل مفهومها المخالف أن من لم يخف الإقساط في اليتامى، فلا يحل له نكاح أكثر من واحدة، ولكن هذا الاحتمال غير مراد بدليل الإجماع، قال القرطبي: «واتفق كلّ من يعاني العلوم على أن قوله ـ : وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِي ٱلْيَتَٰمَىٰ [النساء:٣]، ليس له مفهوم؛ إذ قد أجمع المسلمون على أن من لم يخف القسط في اليتامى، له أن ينكح أكثر من واحدة؛ اثنتين أو ثلاثاً أو أربعاً، كمن خاف»[5].

٢- لفظ فَٱجْتَنِبُوهُ ، من قوله ـ : يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ [المائدة:٩٠]، فإنه ظاهر في الوجوب، ولكنه يحتمل أن يراد به الندب، ولكن هذا الاحتمال قد انقطع بإجماع الأمة على تحريم الخمر، قال الخازن: «أجمعت الأمة على تحريم الخمر، وأنه يحد شاربها، ويفسق بذلك مع اعتقاد تحريمها، فإن استحل، كفر بذلك، ويجب قتله»[6]، وقال الشنقيطي: «واعلم –أولاً- أن دعوى أنه لا يحرم مطعوم غير

---

(١) السراج المنير: ٤١٤/١، ٤١٥.

(٢) كالشعبي، ومالك، والفراء، والطبري، ومحمد بن الحسن الشيباني، وزفر، وأبو بكر بن داود الظّاهري، انظر: جامع البيان: ١٨٣/٨، الكشف والبيان: ٢٦/٤، الجامع لأحكام القرآن: ٨٦/٦، لباب التأويل: ١٨/٢، البحر المحيط في التفسير: 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) الجامع لأحكام القرآن: ١٣/٥، وانظر: البحر المحيط في التفسير: ١٧١/٣.

(٦) لباب التأويل: ٢٠٩/١.

الأربعة المذكورة في هذه الآية[1] باطلةٌ بإجماع المسلمين؛ لإجماع جميع المسلمين، ودلالة الكتاب والسنة على تحريم الخمر، فهو دليلٌ قاطع على تحريم غير الأربعة، ومن زعم أن الخمر حلالٌ لهذه الآية، فهو كافر بلا نزاع بين العلماء»[2]، وبناء على ذلك تكون الخمر محرمةً قطعاً.

أقول: ومما يدل على انقطاع ذلك الاحتمال سوى الإجماع القرائن اللفظية المحتفة ب فَٱجۡتَنِبُوهُ ؛ كوصف الخمر بأنها رجس من عمل الشيطان، وجعلها أداة للشيطان لإيقاع العداوة بين المؤمنين، وغيرها من المآثم في قوله ـ : إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ [المائدة:٩١]، إضافةً إلى النصوص القطعية الأخرى من الكتاب والسنة.

ثالثاً: أمثلة تخصيص العام وتقييد المطلق بالإجماع:

١- آيات المواريث من مثل قوله أ : يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ [النساء:١١]، فإنها عامةٌ في كل ولد حر أو عبد، لكنها خصت بالرقيق، فلا يرث بالإجماع، قال الزركشي: «ومن أمثلة ما خص بالإجماع آية المواريث، خص منها الرقيق، فلا يرث بالإجماع»[3].

وخصت بالكافر أيضا، قال ابن عاشور: «وقد أجمع المسلمون على أنه لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم»[4].

٢- تخصيص عموم قوله أ : يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ [الجمعة:٩]، فإن الخطاب بلفظ: ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ يوجب صلاة الجمعة على كل مؤمنٍ ذكرٍ أو أنثى، حر أو عبد، غير أن الإجماع خص هذا العموم بالعبد والمرأة، فلا تجب عليهما صلاة الجمعة[5].

٣- تخصيص عموم قوله ـ : ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ [النور:٢]، فلفظ الزانية والزاني عام في كل حر وعبد، لكنه خص في حق الأمة بقوله أ : فَإِذَآ أُحۡصِنَّ فَإِنۡ أَتَيۡنَ بِفَٰحِشَةٖ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِ [النساء:٢٥]، فجعل حد الأمة نصف حد الحرة، كما خص عمومها بالعبد بالإجماع على أنه يجلد نصف حد المحصن، ومستند هذا الإجماع القياس على الأمة[6].

٤- غير أن القرافي جعل المثالين الأول والثّالث من باب تقييد المطلق، فقال: «قلت: هذا تقرير الأصحاب، وعليه، أن العام في الأشخاص مطلق في الأحوال، وكل وارث يرث في حال الحرية، فما خرج من العموم إلا بعض الأحوال

---

(١) يقصد قوله أ : قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا ... [الأنعام: ١٤٥].

(٢) أضواء البيان: ٢٩١/٢.

(٣) الإتقان: ٤٦/٣، وانظر: العقد المنظوم: ٣٠٦/٢.

(٤) التحرير والتنوير: ٢٥٩/٤.

(٥) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٣٦٣/٣، وعزا هذا التمثيل إلى الصيرفي.

(٦) انظر: العقد المنظوم: ٣٠٦/٢.

التي ليس اللفظ عاماً فيها، وخروج ما لا يعمه اللفظ ليس تخصيصاً له، وكذلك المحدودون في الزنا وغيره، اللفظ الدال عليهم عام فيهم مطلق في أحوالهم، فكلهم يجلدون كمال الحد في حالة الحرية، فما خرج إلا ما ليس اللفظ عاماً فيه، فلا يكون تخصيصاً، بل تقييد لتلك الحالة المطلقة، فليطلب لهذه المسألة مثالاً غير هذه المثل»[1].

٥- ومن ذلك قوله أ : وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا [آل عمران:٩٧]، يدل بعمومه على وجوب الحج على الحر والعبد، لكن خصصه الإجماع بالعبد، فلا يجب الحج عليه، قال النووي: «أجمعت الأمةُ على أن العبد لا يلزمه الحج؛ لأن منافعه مستحقةٌ لسيده، فليس هو مستطيعاً»[2]، وقال الشنقيطي: «فلا يجب الحج على العبد، واستدل العلماء على عدم وجوب الحج على العبد بأمرين: الأول: إجماع أهل العلم على ذلك»[3].

٦- وقد يدل الإجماع على دخول بعض أفراد العام فيه، فتكون تلك الأفراد مرادةً قطعاً منه، على قول من يرى أن دلالة العام ظنية على أفراده، وذلك مثل قوله أ : غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ [الفاتحة:٧]، فإنه عام في كلّ مغضوبٍ عليه وضال، ويدخل في المغضوب عليهم اليهود دخولاً أولياً قطعياً، وكذلك يدخل النصارى في الضالين؛ للإجماع على ذلك، قال ابن أبي حاتم بعد أن فسرها بذلك: «ولا أعلم بين المفسرين في هذا الحرف اختلافاً»[4].

٧- تقييد إطلاق قول الله أ : يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ [النساء:٥٩]، فإنه مطلق في وجوب طاعة أولي الأمر، لكنه مقيد بغير الأمر بمعصية، قال الشنقيطي: «واعلم أنه أجمع جميع المسلمين على أنه لا طاعة لإمام ولا غيره في معصية الله ـ ، وقد جاءت بذلك الأحاديث الصحيحة الصريحة التي لا لبس فيها ولا مطعن»[5].

٨- تقييد إطلاق قوله ـ : وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا [المائدة:٣٨]، فإنه مطلق في كلّ مسروقٍ، لكن الإجماع قيده بسرقة أموال غير الحربيين، قال أبو حيان: «وقد أجمع المسلمون على جواز السرقة من أموال أهل الحرب، وإسلال خيلهم، وإتلاف مواشيهم، إذا عجز عن الخروج بها إلى دار الإسلام، إلا أن يصالحوا على مثل ذلك»[6].

رابعاً: أمثلة بيان المجمل بالإجماع:

١- قال الله لأ في دية القتل الخطأ: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْ [النساء:٩٢]، بينت الآية وجوب أدائها إلى أهل المقتول، لكنها مجملةٌ من حيث من يؤديها؛ هل هو القاتل، أو عاقلته؟ والإجماع على أنها على العاقلة، قال الزركشي: «وقد يقع بيان

---

(١) العقد المنظوم: ٣٠٧/٢.
(٢) المجموع شرح المهذب: للنووي: ٤٠/٧.
(٣) أضواء البيان: ٧٦/٥. ونقل كلام النووي، وأما الدليل الثّاني فالسنة.
(٤) تفسير ابن أبي حاتم: ٣١/١.
(٥) أضواء البيان: ٨٢/١.
(٦) البحر المحيط في التفسير: ١٢/٥.

المجمل بالإجماع: كإجماعهم على أن دية الخطأ على العاقلة، والذي في كتاب الله ـ : فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦ [النساء:٩٢]، ولم يذكر وجوبها على العاقلة، فبين الإجماع المراد بها»[١].

٢- لفظ "الصلوات"، من قوله أ : حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ [البقرة:٢٣٨]، مجملٌ في عددها وإن كان نصاً في أنها جمع، وأما بيان عددها، فقد تمّ بالإجماع على أنها خمس، ومستند هذا الإجماع نصوص كثيرةٌ من السنة، قال الرازي: «أجمع المسلمون على أن الصلاة المفروضة خمسةٌ»[٢].

٣- لفظ "نفْسٍ واحدة"، من قول الله أ : يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ [النساء:١]، فهو لفظٌ مبهم بين الإجماع أن المراد به آدم × ، قال الرازي: «أجمع المسلمون على أن المراد بالنفس الواحدة ههنا هو آدم × »[٣].

٤- قال الله ـ : وَإِن كَانَ رَجُلٞ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمۡرَأَةٞ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوۡ أُخۡتٞ فَلِكُلِّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُۚ فَإِن كَانُوٓاْ أَكۡثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمۡ شُرَكَآءُ فِي ٱلثُّلُثِ [النساء:١٢]، هذه الآية مجملةٌ في نوع الإخوة المقصودين بها: هل هم الأشقاء، أو الإخوة لأبٍ، أو الإخوة لأم؟ والمقصود الإخوة لأم بالإجماع، قال السمرقندي: «يعني الإخوة من الأم، وقد أجمع المسلمون أن المراد ههنا الإخوة من الأم؛ لأنه ذكر في آخر السورة أن للأختين الثلث، ففهموا أن المراد ههنا الإخوة من الأم»[٤].

٥- قوله أ : وَٱلذَّٰرِيَٰتِ ذَرۡوٗا [الذاريات:١]، هي الرياح بالإجماع الذي حكاه غير واحد، قال ابن عطية: « "والذاريات"، الرياح بإجماعٍ من المتأولين»[٥]، لكن قال الشربيني: « "والذاريات"؛ أي الرياح تذرو التراب وغيره، وقيل: النساء الوالدات، فإنهن يذرين الأولاد»[٦]، وعليه، يكون في حكاية الإجماع نظر.

٦- ومثل ذلك لفظ نَٰكِحُواْ ، من قوله ـ : وَلَا تَنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤۡمِنَّ [البقرة:٢٢١]، فالمراد العقد عليهن بالإجماع، قال الرازي: «وأجمع المفسرون على أن المراد من قوله: وَلَا تَنكِحُواْ في هذه الآية؛ أي لا تعقدوا عليهن عقد النكاح»[٧].

---

(١) البحر المحيط في الأصول: ٤٨٩/٣، وعزا هذا القول إلى أبي بكر الرازي.
(٢) مفاتيح الغيب: ١٢٤/٦.
(٣) السابق: ١٣١/٩.
(٤) بحر العلوم: ٣١٣/١.
(٥) المحرر الوجيز: ١٧١/٥، الجواهر الحسان: ٢٩٦/٥، وقال: «فقوله: "والذاريات": هي الرياح بإجماعٍ».
(٦) السراج المنير: ٨٤/٤.
(٧) مفاتيح الغيب: ٤٨/٦.

المطلب السّابع: اختلاف التنوع والمثال لا ينفي الإجماع.

قد يقع خلاف بين المفسرين في العبارة، بينما تؤول تلك العبارات إلى معنى واحد، وذلك يصلح أن يسمى "اختلاف التنوع"، وهذا لا ينفي الإجماع ولا يؤثر فيه، مادام المعنى متفقاً عليه.

كما يقع الخلاف أحياناً في التمثيل للعام بذكر بعض أفراده، وهذا ليس خلافاً حقيقياً؛ لأن المراد هو المعنى العام الذي يتناول كل ما ذكروه من الأمثلة، وهذا ما نسميه "اختلاف التمثيل"، قال ابن القيم: «وقد يقع في كلام السلف تفسير اللفظ العام بصورة خاصة على وجه التمثيل، لا على تفسير معنى اللفظة في اللغة بذلك، فيغير به المعنى، فيجعله معنى اللفظة في اللغة»[(١)].

وبناء عليه، فالإجماع على نوعين: إجماع على اللفظ، وإجماع على المعنى.

والخلاف الواقع في تفسير السلف أغلبه من هذين النوعين، قال ابن تيمية: «الخلاف بين السلف في التفسير قليلٌ، وخلافهم في الأحكام أكثر من خلافهم في التفسير، وغالب ما يصح عنهم من الخلاف يرجع إلى اختلاف تنوعٍ، لا اختلاف تضاد»[(٢)]. وفيما يأتي أمثلة على ذلك:

أوّلاً: أمثلة اختلاف التنوع:

١- الاختلاف في تفسير ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ من قوله ـ : ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ [الفاتحة:٦][(٣)]، فقد تعددت العبارات في المراد به على أقوالٍ: فقيل: هو الإسلام، وقيل: القرآن، وقيل: رسول الله وصاحباه من بعده، وقيل: طريق الحق، وقيل: طريق العبودية، وقيل: طريق الخوف والرجاء، وقيل: طريق السنة والجماعة، وقيل: طريق الجنة[(٤)].

لكنها كما قال ابن كثير: «ثمّ اختلفت عبارات المفسرين من السلف والخَلَف في تفسير الصراط، وإن كان يرجع حاصلها إلى شيءٍ واحد؛ وهو المتابعة لله وللرسول > »[(٥)]، وقال: «وكلّ هذه الأقوال صحيحةٌ، وهي متلازمةٌ؛ فإن من اتبع النبي > ، واقتدى باللذين من بعده أبي بكر وعمر، فقد اتبع الحق، ومن اتبع الحق فقد اتبع الإسلام، ومن اتبع

---

(١) الصواعق المرسلة: ٦٩٩/٢.

(٢) مقدمة ابن تيمية: ص٢٤، وانظر: فصول في أصول التفسير: ص٧١، ٧٢.وانظر: محاسن التأويل: ١٨/١. وانظر: توجيه النظر: ٣٨/١.

(٣) انظر هذا المثال: مقدمة ابن تيمية: ص٢٨، شرح مقدمة ابن تيمية: ص١١٥، فصول في أصول التفسير: ص٧١. وانظر: محاسن التأويل: ١٨/١. وانظر: توجيه النظر: ٣٨/١، ٣٩.

(٤) انظر: تفسير ابن أبي حاتم: ٣٠/١، معاني القرآن: للنحاس: ٦٧/١، الكشف والبيان: ١٢٠/١، ١٢١، النكت والعيون: ٥٩/١، تفسير السمعاني: ٣٨/١، معالم التنزيل: ٥٤/١، المحرر الوجيز: ٧٤/١، مدارك التنزيل: ٣٧/١، التسهيل: ٤٧/١، البحر المحيط في التفسير: ١٤٥/١، ١٤٦، تفسير ابن كثير: ٢١٨/١-٢٢١، 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) تفسير ابن كثير: ٢١٨/١.

الإسلام فقد اتبع القرآن، وهو كتاب الله وحبله المتين، وصراطه المستقيم، فكلها صحيحةٌ يصدق بعضها بعضاً»[1].

٢- لفظ "ذكري"، من قوله أ : وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا [طه:١٢٤][2]، فقد قيل في تفسيره: كتابي، كلامي، هداي، موعظتي، ديني، الكتب السماوية، ما أنزل الله من الدلائل، النبي محمد > [3].

ولا يخفى أن المراد بالجميع واحد؛ فالكتب السماوية هي كلامه، وفيها هداه ومواعظه، ودلائله، وتفاصيل دينه، وهذه الكتب قد بلغها رسل الله أ .

وواضح أن هذين من تنوع العبارة والمسمى واحد، وقس عليهما غيرهما[4].

ثانياً: أمثلة اختلاف التمثيل:

١-ما ذكرناه من اختلاف السلف في معنى القوة من قوله أ : وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ [الأنفال:٦٠]، ومعنى المغضوب عليهم والضالين من قوله أ : غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ [الفاتحة: ٧][5].

٢-المراد بالنعيم من قوله أ : ثُمَّ لَتُسْـَٔلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ ٱلنَّعِيمِ [التكاثر:٨][6]، فقد قيل في تفسيره: إنه الماء البارد، الأمن، الصحة، خبز الحنطة، البسر والرطب من التمر، شبع البطون، لذة النوم، ظلال المساكن، اعتدال الخلق، المال، الفراغ، إرسال النبي محمد > ، الإسلام، يسر الشريعة، وقيل غير ذلك[7].

والصواب أن النعيم عام في كل ما يتلذذُ به المرء، وما ذكر أمثلةٌ لهذا العام، قال ابن جزي: «وهذه أمثلةٌ، والصواب العموم في كلّ ما يتلذذ به»[8]، فيشمل ما ذكر وغيره، قال ابن كثير: «ثم لتسألُن يومئذ عن شكر ما أنعم

---

(١) السابق: ٢٢١/١.

(٢) انظر هذا المثال فس: مقدمة ابن تيمية: ص٢٦، ٢٧، شرح مقدمة ابن تيمية: ص١١٦.

(٣) انظر هذه الأقوال في: الكشف والبيان: ٢٦٥/٦، الوجيز: ٧٠٧/٢، معالم التنزيل: ٣٠٠/٥، زاد المسير: ٣٣٠/٥، مفاتيح الغيب: ١١٢/٢٢، الجامع لأحكام القرآن: ٢٥٨/١١، أنوار التنزيل: ٧٥/٤، مدارك التنزيل: ١٠٦/٣، لباب التأويل: ٢٨٥/٤، البحر المحيط في التفسير: ٢٦٥/٦، تفسير ابن كثير: ٣٧٧/٩، بحر العلوم: ٤١٦/٢، اللباب: ٤١٤/١٣، إرشاد العقل السليم: ٤٨/٦، السراج المنير: ٥٤٢/٢، فتح القدير: ٣٩١/٣، حاشية القونوي: ٤٤٧/١٢، روح المعاني: ٢٧٦/١٦.

(٤) ومن ذلك لفظ "تبسل"، من قوله أ : وَذَكِّرْ بِهِۦٓ أَن تُبْسَلَ نَفْسٌۢ بِمَا كَسَبَتْ [الأنعام:٧٠]، فقد فسرت ب: ترتهن، وتجزى، وتؤخذ، وتسلم، وكلها بمعنى واحد، انظر: توجيه النظر: ٣٩/١. وانظر: فصول في أصول التفسير: ص٧٢.

(٥) راجع: ص٢٥٠-٢٥٤.

(٦) انظر: شرح مقدمة ابن تيمية: ص١١٧.

(٧) انظر هذه الأقوال في: جامع البيان: ٦٠٢/٢٤-٦١١، تفسير ابن أبي حاتم: ٣٤٦٠/١٠-٣٤٦٢، الكشف والبيان: ٢٧٨/١٠-٢٨٢، النكت والعيون: ٣٣٢/٦، تفسير السمعاني: ٢٧٦/٦، معالم التنزيل: ٥١٩/٨-٥٢١، مفاتيح الغيب: ٧٨/٣٢، الجامع لأحكام القرآن: ١٧٦/٢٠، لباب التأويل: ٢٨٧/٧، البحر المحيط في التفسير: ٥٠٦/٨، تفسير ابن كثير: ٤٤٥/١٤-٤٥٠، اللباب: ٤٨٢/٢٠، الدر المنثور: ٦٢١/١٥-٦٣٨، السراج المنير: ٦٧٨/٤، التحرير والتنوير: ٥٢٤/٣٠.

(٨) التسهيل: ٦٠٦/٢.

الله به عليكم، من الصحة والأمن والرزق وغير ذلك، ما إذا قابلتم به نعمه من شكره وعبادته»[1]، وقال أبو حيان: «الظّاهر العموم في النعيم؛ وهو كل ما يتلذذ به من مطعمٍ ومشربٍ ومفرشٍ ومركبٍ، فالمؤمن يسأل سؤالَ إكرامٍ وتشريف، والكافر سؤالَ توبيخٍ وتقريعٍ»[2]، ولذلك جاء عن بعض السلف أنها كلّ ما أنعم الله به على المرء[3].

فهذه أمثلة لاختلاف التمثيل الذي لا يؤثر في الإجماع على المعنى العام المتفق عليه، وقس عليها غيرها[4].

المطلب الثّامن: إحداث قولٍ آخر.

إذا اختلف المفسرون على قولين، أو ثلاثة أو أكثر، فهل يجوز إحداث قول ثالث أو رابعٍ؟

يبحث الأصوليون ذلك في مسألة إحداث قولٍ ثالث بعد اختلاف العلماء على قولين، وفي ذلك أقوالٌ:

القول الأوّل: يحرم إحداث قولٍ ثالث مطلقا، وهو قول أكثر الأصوليين، ومنهم الحنفية.

لكن بعض الحنفية خص ذلك بإجماع الصحابة، قال صدر الشريعة: «إذا اختلفت الصحابة في قولين يكون إجماعاً على نفي قولٍ ثالث عندنا، وأما في غير الصحابة، فكذا عند بعض مشايخنا، وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة رضي الله عنهم؛ إذ لا يجوز أن يظن بهم الجهل أصلاً»[5].

ولكن أكثر الحنفية على أن هذا التفصيل جارٍ في إجماع الصحابة وغيرهم، فإن أجمعت الأمة في عصرٍ على قولين، فلا يجوز إحداثُ ثالث[6].

ومن حجج أصحاب هذا القول: أن اختلاف الأمة على قولين أو ثلاثة إجماع على عدم جواز غيرهما، وإجماع الأمة حجةٌ.

القول الثّاني: إن رفع القول الثّالث الأقوال السابقة حرم إحداثه، وإن لم يرفع فيجوز القول به، وهو مذهب الرازي، والطوفي والآمدي والبيضاوي وابن الحاجب[7].

---

(١) تفسير ابن كثير: ٤٤٥/١٤.

(٢) البحر المحيط في التفسير: ٥٠٦/٨، وانظر: روح المعاني: ٢٢٥/٣٠.

(٣) ومنهم قتادة، انظر: تفسير ابن أبي حاتم: ٣٤٦٠/١٠.

(٤) انظر: الصواعق المرسلة: ٧٠٠/٢. وانظر: مقدمة ابن تيمية: ص٣١، ٣٢، شرح مقدمة ابن تيمية: ص١١٦، ١١٧، فصول في أصول التفسير: ص٧١، ٧٢. وانظر: محاسن التأويل: ١٨/١، ١٩. وانظر: توجيه النظر: ٣٩/١.

(٥) التوضيح: ٩٢/٢.

(٦) انظر: التقرير والتحبير: ١٤١/٣، ١٤٢، فتح الغفار: ٨/٣، تيسير التحرير: ٢٥٠/٣.

(٧) هو أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر، جمال الدين، المعروف بابن الحاجب نسبة إلى عمل أبيه، أصولي، فقيه مالكي، مقرئ، من كبار علماء العربية، كردي الأصل، ولد بمصر عام (٥٧٠هـ)، مات بالإسكندرية عام (٦٤٦هـ). انظر: وفيات الأعيان: ٢٤٨/٣، ر٤١٣، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار: للذهبي: ٦٤٨/٢، ر٦١٧، الوافي بالوفيات: ٣٢١/١٩، ر٧٦٣٠، الديباج المذهب: ٨٦/٢، ر٦، البلغة: ص١٤٣، ر٢٢٠.

القول الثّالث: يجوز إحداث القول الثّالث مطلقاً، وهو عن بعض الحنفية وبعض الظّاهرية[1].

والأكثرون اختاروا الثّاني[2]، ويجري هذا الخلاف في إحداث قولٍ رابعٍ، وخامسٍ، وهكذا.

وقل مثل ذلك في اختلاف المفسرين، والذي يختار التفصيل، وهو أن يقال: لا يخلو الأمر من أن تكون الأقوال السابقة معتمدةً على دليلٍ معتد به أو لا؟

فإن كانت عن غير دليلٍ، فلا يعتد بمخالفة ذلك القول، ومثال ذلك ما تقدم في لفظ "سجيل"، من الأقوال: قال ابن زيد: هو سماء الدنيا، وقيل: بحر من الهواء، وقيل: هو جهنم نظير سجين، وقيل: هو الجبال في السماء التي أشار الله إليها بقوله: ﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِنۢ بَرَدٍ﴾ [النور:٤٣]، فقد تقدم أن هذه الأقوال غلطٌ، كما ذكر الطبري، والسمين الحلبي[3].

وإن كانت الأقوال في التفسير مبنية على دليلٍ، فيختار فيها قول الآمدي ومن معه؛ لجمعه بين القول بالجواز، والقول بالمنع[4]، فلا يجوز إحداث قولٍ رافعٍ للأقوال السابقة: كما في لفظ القرء؛ فهو إما الحيض وإما الطهر، ولا ثالث لهما؛ لأنه يرفع القولين.

وإن لم يرفع القولين، فيجوز إحداثه؛ لأن قول السابقين ليس حجةً مع الاختلاف، وإنما الحجة للكتاب والسنة وإجماع الأمة، وليس ثمَة شيءٌ من ذلك.

وبهذا يكون قد تمّ الكلام في التفسير القطعي المستفاد من دليلٍ، ويأتي بعده الفصل الثّالث في التفسير القطعي المستفاد من القرائن.

---

(١) انظر: المستصفى: ٣٨٢/٢، المحصول: للرازي: ١٢٧/٤-١٣٠، الإحكام: للآمدي: ٣٥٠/١، شرح الروضة: ٨٨/٣-٩٤، التوضيح: ٩٣/٢، ٩٤، وقال عنه: «كلام غير مفيد»، معراج المنهاج: ٩١/٢-٩٤، رفع الحاجب: ٢٢٧/٢-٢٢٩، التلويح: ٩٣/٢، وعده ادعاءً باطلاً، البحر المحيط في الأصول: ٥٤٠/٤-٥٤٣، التقرير والتحبير: ١٤١/٣، وعزا المنع إلى الأكثر، التحبير شرح التحرير: ١٦٣٨/٤، ١٦٣٩، تيسير التحرير: ٢٥٠/٣-٢٥٣، فواتح الرحموت: ٢٨٦/٢، وبين أن مذهب الحنفية أنه لا يجوز إحداث قولٍ ثالث، إرشاد الفحول: ٤٠٩/١، ٤١٠، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ص٢٨٢.

(٢) انظر: المستصفى: ٣٨٢/٢، المحصول: للرازي: ١٢٧/٤-١٣٠، الإحكام: للآمدي: ٣٥٠/١، شرح الروضة: ٩٤/٣، التوضيح: ٩٣/٢، ٩٤، معراج المنهاج: ٩١/٢-٩٤، رفع الحاجب: ٢٢٧/٢-٢٢٩، التلويح: ٩٣/٢، البحر المحيط في الأصول: ٥٤٢/٤، التحبير شرح التحرير: ١٦٣٨/٤، ١٦٣٩، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ص٢٨٢.

(٣) راجع: ص٢٢١.

(٤) انظر: معايير القبول والرد: ص٧٦٢، ٧٦٣، واختار هذا التفصيل.

الفصل الثّالث

التّفسير القطعيّ المستفاد من القرائن

تقدم في الفصلَين السابقَين بحث التفسير القطعي الّذي يستفاد من اللّفظ ذاته، والتفسير القطعي الّذي يستفاد من أدلّة الشرع: الكتاب، والسنة، والإجماع، غير أنّ هناك وسيلةً أخرى لاستفادة التفسير القطعي: هي القرائن، ففي نصوص الأصوليين-وهو المهتمون بالتقعيد لأصول الاستنباط والدلالة-تجد التنويه بأهمية القرائن في تبيين معاني الألفاظ، وتقوية دلالاتها، كما تجد عندهم وعند المفسرين تطبيقات على التفسير المستفاد من القرائن، وأمثلةً على الترجيح بين الأقوال اعتماداً عليها.

ومع أنّ التفاسير وكتب علوم القرآن مليئةٌ بذكر القرائن وتطبيقاتها، لكن لم أجد تأصيلاً لها عندهم، وإنما يستفَاد ذلك من كلام علماء أصول الفقه، فنستقي من كلامهم ما يعين على بيان ضوابط التفسير القطعي للقرآن بالقرائن، وألتمس في كتب التفسير أمثلةً على تلك الضوابط، كما أستفيد من تلك الأمثلة للمفسرين في بناء تلك الضوابط وتحديدها.

ويتضمن هذا الفصل المباحث الآتية:

المبحث الأوّل: تعريف القرائن وأنواعها.

المبحث الثاني: التفسير القطعيّ الّذي دلّ عليه سبب النُّزول القطعي.

المبحث الثالث: التفسير القطعيّ الّذي دلّ عليه السّياق.

المبحث الرّابع: التفسير القطعيّ الّذي دلّ عليه العقل.

المبحث الأوّل: تعريف القرائن وأنواعها.

إنّ الدليل في التفسير هو الهادي إلى مراد الله أ من القرآن، والقرينة تهدي إلى المراد أيضاً، لكن لها ما يميزها عن الدليل، ولا بد من تعريفها وبيان الفرق بينها وبين الدليل، والقرائن الّتي يستفاد منها التفسير القطعي، وذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأوّل: تعريف القرينة لغةً.

المطلب الثّاني: تعريف القرينة اصطلاحاً.

المطلب الثّالث: أقسام القرائن.

المطلب الرّابع: الفرق بين القرينة والدّليل المرادَيْنِ في هذا البحث.

المطلب الأوّل: تعريف القرينة لغةً.

القرينة مشتقّة من مادة "قَرنَ"، وهذه المادة تأتي على معان:

الأوّل: القَرْنُ: الجمع والضّمُّ، والشّدُّ والوصل:

فالقَرنُ: الجمع بين شيئَين وضم أحدهما إلى الآخر، ومن ذلك القران: وهو الجمع بين الحج والعمرة في إحرامٍ واحد، والجمع بين التمرتين في الأكل فالرجل قَرون، والقَرنان: الديوث الّذي ضم إليه آخر في قرينته؛ أي زوجته، وأقْرنَ: رمى بسهمين فكأنه ضم سهماً إلى آخر في الرمي، وأقْرنَ: جمع البعيرين في حبلٍ واحد، والقَرنُ: الخصلة من الشعر والصوف يجمع ليغزل، وجاؤوا قُرانى؛ أي مجتمعين ضد فرادى، والقَرون من الإبل: الّتي تجمع بين محلبين في حلبة، والّتي تلقي بعرها مجتمعاً مع بعضه، والّتي إذا جرت جمعت يديها ورجليها، والمقرون من أسباب الشعر: ما اجتمعت فيه ثلاث حركات بعدها ساكن، وقَرنَ للسائل: جمع له بين بعيرين في العطاء، والقَرن: الجَعبةُ الصغيرة تضم إلى أخرى كبيرة.

والقَرنُ أيضاً: شد الشيء إلى الشيء ووصله به، وفي هذا معنى الجمع أيضاً، يقال: قَرن الحج بالعمرة قراناً: وصلها به، والقرينة: الناقة تشد إلى أخرى وتجمع معها بحبلٍ يسمى القَرن والقران، والقرين الأسير؛ لأنه يشد بحبل يسمى القران، ومنه قوله أ عن الشياطين المسخرين لنبي الله سليمان × : وَءَاخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي ٱلْأَصْفَادِ [ص:٣٨]، والقَرن: اتصال طرفَي الحاجبين، والرجل أقْرنُ؛ أي بين قَرن الحاجبين[(١)].

الثّاني: القَرْنُ: الطّرف الناتئ، والبارز من كلّ شيءٍ:

ويسمى قُرنة، ومنه القَرن للشاة والبقر، يقال: كبش أقرنُ، له قَرنان، سميا بذلك؛ لبروزهما، وبه يسمى موضع القَرنين من رأس الإنسان، والقَرنُ: الذّؤابة من الشعر تشبيهاً لها بقَرني الشاة، والقَرنُ: رأس الرحم وما نتأ منه، والقطعةُ تنفرد من الجبل، وأعلى الجبل، وأعلى الشمس، وحية قرناء: لها لحمتان في رأسها كأنهما قَرنان، وأقْرنَ رمحه: رفعه[(٢)].

الثّالث: المقَارَنَةُ: المصاحبة والمقاربة:

يقال القَرين لصاحب المرء، والجمع أقْران، والقَرين: الملَك الموكل بالآدمي، ومنه قوله أ : وَقَالَ قَرِينُهُۥ هَٰذَا مَا لَدَىَّ عَتِيدٌ [ق:٢٣]، والقرين: الشيطان؛ لأنه لا يفارق الإنسان، ومنه قوله ـ : قَالَ قَرِينُهُۥ رَبَّنَا مَآ أَطْغَيْتُهُۥ وَلَٰكِن كَانَ فِي ضَلَٰلٍۭ بَعِيدٍ [ق:٢٧]، وعليه فالقَرين يكون في الخير والشر، والقَرون، والقَرونةُ، والقَرينةُ، والقَرين: نفس الإنسان، كأنهما تصاحبا، وقَرينة الرجل: امرأته؛ لمصاحبته إياها، والقران: التزوج.

---

(١) انظر: العين: ١٤١/٥، ١٤٢، مقاييس اللغة: ٧٦/٥، المُحكم: ٣٦٤/٦-٣٦٧، لسان العرب: مج٥، ج٣٦٠٩/٤٠، المصباح المنير: ٦٨٦/٢، ٦٨٧، القاموس المحيط: ٢٥٤/٤، تاج العروس: ٥٣٠/٣٥-٥٥٢.

(٢) انظر: العين: ١٤٠/٥، مقاييس اللغة: ٧٧/٥، المُحكم: ٣٦١/٦-٣٦٤، لسان العرب: مج٥، ج٣٦٠٧/٤٠-٣٦١٠، المصباح المنير: ٦٨٦/٢، القاموس المحيط: ٢٥٣/٤، ٢٥٤، تاج العروس: ٥٢٨/٣٥، ٥٢٩، ٥٣١، ٥٤٠.

والقَرِين: القريب، ومنه المُقَرنةُ: الجبال الصغار يدنو بعضها من بعضٍ، سميت بذلك لتقاربها، ودور قرائن: يستقبل بعضها بعضاً، ولا ريب أنّ في المصاحبة معنى القرب[1].

الرّابع: الإِقْران: الإطاقة للشّيء، أو الضّعف عنه:

يقال: أَقْرنَ للأمر، وأَقْرنَ عليه، أطاقه وقوي عليه، ومنه قوله ـ : وَمَا كُنَّا لَهُۥ مُقۡرِنِينَ [الزخرف:١٣]، يقال: فلانٌ إذا جاذَبته قَرينته وقرينه قَهرها؛ أي إذا قُرنت به الشديدة غَلَبها، وإذا ضم إليه أمر استطاعه وأطاقه.

ويقال: أَقْرنَ عن الأمر: ضعف عنه ضد الأول، وأَقْرنَ عن الطّريق: عدل عنها؛ لأنه ضعف عن سلوكها، وأقرن: عجز عن القيام بأمر ضيعته، وهو الّذي يكون له إبلٌ أو غنم ولا معين له عليها، ولا ساقي لها، فلا يستطيع القيام بشأنها[2].

الخامس: القَرْنُ: أوّل الشّيء وطَرَفُه:

فالقَرن: أول الفلاة، وقَرنُ الشمس: أولها عند الطّلوع، وأول شعاعها، ومن المجاز قَرن القوم: سيدهم؛ لأنه أولهم والمقدم فيهم، وقُرنة السيف والرمح طرفهما[3].

وقد أرجع بعض الباحثين هذه المعاني كلّها إلى معنى المصاحبة؛ لأنّ الجمع والضم فيه نوع مصاحبة، والناتئ من شيءٍ، وأول الشيء كلاهما مصاحب له، وكذلك الإطاقة للشيء والضعف عنه فيها هذا المعنى بشيءٍ من التأويل؛ لأنّ المطيق للشيء مصاحب له حال العجز عنه، والقدرة عليه، وبناء عليه، اختار أنّ القرينة الاصطلاحية مشتقّة من معنى المصاحبة؛ لأنها لا بد أنْ تصحب شيئاً لتدلّ عليه[4]. وفي هذا نظر؛ فإنّ الأولى أنْ يقال: إنّ لهذه المادة أصلين:

الأوّل: جمع شيءٍ إلى آخر وضمه إليه: وإليه يرجع معنى المصاحبة؛ فالصاحب مضموم إلى صاحبه، وكذلك أول الشيء؛ فإنه مجموع مع أصله ومضموم إليه وموصولٌ به، وكذلك المطيق للشيء؛ فإنه مجموع به حال القدرة عليه، ولهذا جعل ابن فارس معنى المصاحبة، ومعنى الإطاقة من معنى الجمع[5].

الثّاني: البارز من الشيء والناتئ عنه.

وعلى هذا جرى ابن فارس حيث جعل لهذه المادة أصلين، فقال: «أحدهما يدلّ على جمع شيءٍ إلى شيءٍ، والآخر شيءٌ ينتأ بقوة وشدة»[6].

---

(١) انظر: العين: ١٤٢/٥، ١٤٣، مقاييس اللغة: ٧٧/٥، المُحكم: ٣٦٣/٦-٣٦٦، لسان العرب: مج٥، ج٣٦٠٩/٤٠، ٣٦١٠، ٣٦١١، المصباح المنير: ٦٨٦/٢، القاموس المحيط: ٢٥٣/٤، ٢٥٤، تاج العروس: ٥٣٠/٣٥، ٥٣٢، ٥٤١، ٥٤٣، ٥٤٨.

(٢) انظر: العين: ١٤٣/٥، مقاييس اللغة: ٧٦/٥، المُحكم: ٣٦٦/٦، ٣٦٧، لسان العرب: مج٥، ج٣٦١٣/٤٠، المصباح المنير: ٦٨٧/٢، القاموس المحيط: ٢٥٤/٤، تاج العروس: ٥٤٥/٣٥.

(٣) انظر: المُحكم: ٣٦٢/٦، لسان العرب: مج٥، ج٣٦٠٨/٤٠-٣٦١٠، القاموس المحيط: ٢٥٣/٤، تاج العروس: ٥٢٩/٣٥.

(٤) انظر: القرائن عند الأصوليين: ٣٤/١، ٣٥.

(٥) انظر: مقاييس اللغة: ٧٧/٥.

(٦) السابق: ٧٦/٥.

لكن نزيد القول: إنّ هذا الأصل الثّاني لا يبعد أنْ يرجع إلى الأصل الأول؛ فإنّ الشاخص من شيءٍ مضموم إلى أصله، وموصولٌ به، ومشدود إليه؛ لأنه جزءٌ منه، وعلى هذا فيمكن إرجاع معاني مادة "قرن"، إلى ضم الشيء إلى غيره ووصله به.

والقول بأنّ الضعف عن الشيء فيه معنى المصاحبه بعيد؛ فإنّ من لا يقوى على فعل شيءٍ يجانِبه لا أنه يصاحبه، اللهم إلا أن يقال: إنه انضم إليه عندما حاول فعله والقيام به: كالعاجز عن ضيعته، فإنه يحاول القيام بشأنها، وضم أمرها إليه، غير أنه يعجز عنه.

فالأنسب بالمعنى الاصطلاحي هو الضم والجمع؛ لأنّ القرينة لا تكون مصاحبة للّفظ الّذي تبين معناه دائماً قبل ضمها إليه: كأسباب النزول مثلاً؛ فإنها مستقلّةٌ عن النص المبين، وإنما القرينة تضم إلى ذلك اللّفظ وتجمع به؛ ليستدلّ بها على تبيين المراد منه، وقد تكون مصاحبةً له أصلاً: كالسياق، وقد لا تكون، لكنها بعد ضمها إلى اللّفظ، وجمعها به تغدو مصاحبةً له، وإلى هذا يشير كلام ابن قاضي الجبل: «ولنا ألفاظٌ نقطع بمدلولها بمفردها، وتارةً بانضمام قرائن»[(١)].

ويؤيد ذلك أنّ أكثر المعاني المذكورة في مادة "قرن"، هي في معنى الجمع والضم، وأنهم قد يطلقون لفظ القرينة على الدليل المستقلّ من نصوص القرآن والسنة والإجماع مع أنها ليست مصاحبةً للنص المبين، وقد يطلقون لفظ الدليل على القرينة أيضاً، وذلك من باب التجوز؛ لأنّ الجامع بينهما أنّ كلاً منهما يضم إلى النص المحتاج إلى البيان ليبينه.

المطلب الثّاني: تعريف القرينة اصطلاحاً.

لم أجد لها تعريفاً عند علماء علوم القرآن، ولكن ورد لها عند غيرهم تعريفات تختلف باختلاف الفن، والوظيفة الّتي تؤديها، وقد تطرق لها علماء الأصول الباحثون في دلالات الألفاظ وبيان معانيها، وهم أقرب ما يكون إلى بحثنا الّذي هو في بيان معاني القرآن، غير أنهم ذكروها في مواضع متفرقة، فعرفوها تارةً تعريفاً قاصراً على الجزئية الّتي يبحثونها، وتارةً أخرى ذكروا فائدتها ووظيفتها، وعلى أي حالٍ، فإنهم لم يعرفوها تعريفاً جامعاً لكل أنواعها الواردة في الأبواب المتفرقة من بحوثهم، وكذا فعل غيرهم من علماء العربية، وعلوم القرآن[(٢)].

وقد نبه الزركشي إلى أنّ الأصوليين لم يعرفوا القرينة بشكلٍ تام، فقال: «لم يتعرضوا لضابط القرائن»[(٣)]، ويرى محمد بن عبد العزيز المبارك أنّ العلّة في ذلك إنما هو صعوبة تعريفها وذكر ضوابطها[(٤)].

كما يؤخذ ذلك من قول الجويني: «أنّ العلوم الحاصلة على حكم العادات وجدناها مرتبةً على قرائن الأحوال، وهي لا تنضبط انضباطَ المحدودات بحدودها... ولو رام واجد العلوم ضبط القرائن ووصفها بما تتميز به

---

(١) التحبير شرح التحرير: ٧١٣/٢.

(٢) القرائن عند الأصوليين: ٥٤/١، حيث بين الدكتور المبارك أنّ الأصوليين لم يعرفوها تعريفاً جامعاً.

(٣) البحر المحيط في الأصول: ٢٦٦/٤، وانظر: القرائن عند الأصوليين: ٥٤/١.

(٤) انظر: القرائن عند الأصوليين: ٥٥/١.

عن غيرها، لم يجد إلى ذلك سبيلاً، فكأنها تدق عن العبارات، وتأبى على من يحاول ضبطها بها»[1]، وقول المازري[2]: «لا يمكن أن يشار إليها بعبارة تضبطها»[3]، وإنما يصعب تحديدها؛ لقيامها بوظائف متعددة: من بيان المجمل، والصرف إلى المجاز، وتقوية معنى الألفاظ وثبوتها؛ ولانقسامها إلى أقسام عديدة من حيثيات مختلفة، هذا ما يراه الدكتور المبارك[4].

وفي هذا نظرٌ من وجوهٍ:

الأوّل: إنّ تعدد الأقسام والوظائف للمعرف لا يمنع من تعريفه؛ فأقسام التفسير الكثيرة ما بين مأثورٍ ورأيٍ، وبين لغوي وفقهي وبياني، وبين موضوعي وتحليلي إلى غير ذلك لم تمنع من تعريفه، وكذلك أقسام الحديث النبوي لم تمنع من تعريفه، وكذلك تعريف الحديث الصحيح، والضعيف مع كثرة أقسام كل كما لا يخفى، خاصةً إذا كانت كثرة الأقسام لتعدد الاعتبارات، فترجع القرائن إلى خمسة أقسامٍ أساسية باعتبارات خمسٍ[5]، وقل مثل ذلك في تعدد الوظائف، بل هي أسهل؛ فإنها عندهم ثلاثٌ: بيان المراد بالدليل، وتقوية دلالته على المراد، وتقوية ثبوته.

الثّاني: إنّ عبارة الجويني إنما هي في قرائن الأحوال، وهي القرائن غير اللغوية المحيطة بالكلام والمتكلّم والمخاطب، وهي المرادة بالقرائن المعنوية؛ فإنّ الزركشي جعل المعنوية في مقابلة اللغوية[6]، وهذه لا يمكن ضبط نوعها وعددها كما هو بين، ولذلك قال الزركشي: «وأما القرائن المعنوية، فلا تنحصر»[7]، وعلى هذا يحمل كلام الجويني، وقول المازري أيضاً.

الثّالث: إن لم يمكن ضبط القرائن بعددها، فإنه يمكن ضبطها بالحد، بما فيها قرائن الأحوال، فتعرف بأنها: ما يحيط بالكلام والمتكلّم والمخاطب من الأمارات غير اللغوية الدالة على المراد.

الرّابع: إنّ السبب في عدم تعريف الأصوليين لها هو وضوحها كما يظهر من بحوثهم؛ فقد كانت واضحةً عندهم من حيث المراد بها ووظيفتها وأثرها، ولذلك حدوها في بعض البحوث والمواضع بحدود واضحة كما سيظهر في تعريفها، حتى أنّ الدكتور المبارك يقر بذلك حيث قال: «أنّ مصطلح القرينة-وإن كان يصعب تحديده كما سبق-إلّا أنّ المراد به في المسائل الأصولية المختلفة كان ظاهراً جلياً للمطّلع عليها والباحث فيها، وعليه، فإنّ

---

(١) البرهان في الأصول: ٥٧٤/١، ٥٧٥، وانظر: القرائن عند الأصوليين: ٥٥/١.

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، نسبة إلى مازر [بفتح الزاي وكسرها]، وهي بلدة بجزيرة صقلية، ولد سنة (٤٥٣هـ)، كان محدثاً، أصولياً، فقيها مالكياً، أديباً، متكلماً، وله نظر في الطب، توفي بالمهدية سنة (٥٣٦هـ). انظر: وفيات الأعيان: ٢٨٥/٤، ر٦١٧، تاريخ الإسلام: ٤٢٥/٣٦، ر٣٠٢، الوافي بالوفيات: ١١٠/٤، ر١٦٨٢، الديباج المذهب: ٢٥٠/٢، ر٧٣، النجوم الزاهرة: ٢٦٢/٥.

(٣) البحر المحيط في الأصول: ٢٦٦/٤، وانظر: القرائن عند الأصوليين: ٥٤/١.

(٤) انظر: القرائن عند الأصوليين: ٥٧/١، ٥٨.

(٥) وأرجعها الدكتور المبارك إلى ست، وانظر: القرائن عند الأصوليين١٠١/١.

(٦) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢١٤/٢-٢١٦.

(٧) السابق: ٢١٤/٢-٢١٦.

الأصوليين لم يكونوا عاجزين عن تعريف هذا المصطلح، بل لعلّهم أرادوا أنّ تعريفه بحد جامعٍ مانعٍ قد يسبب بعض اللّبس والغموض للمطّلع على مصنفاتهم»[1].

وخشية اللّبس لا تمنع من التعريف أيضاً، فكم من تعريف مختلَف فيه، وأُورِد عليه إشكالات! ولكن ذلك لم يمنع منه.

فالعلّة إذن وضوحها عندهم، والاكتفاء بتعريفها في كلّ مبحث على حدة، أو بيان المراد بها في الجملة دون تطرقٍ إلى تعريفها في تلك المباحث.

ولتعريفها تعريفاً يتفق مع بحثنا نستخلص من كلامهم ما يليق به، وذلك باستعراض وظيفة القرينة وفائدتها فيما يتعلّق بتفسير القرآن الكريم.

أوّلاً: القرائن تصرف اللّفظ عن ظاهره:

إنّ اللّفظ يفسر بمعناه الحقيقي الّذي وضع له شرعاً أو لغةً، لكنه قد يصرف عن هذا المعنى إلى معنى مجازي لعلاقة بينه وبين الحقيقي، ولا يجوز صرفه إلّا أنْ يدلّ دليلٌ على وجوب هذا الصرف؛ بأن يدلّ على استحالة إرادة المعنى الحقيقي، وهذا الدليل يسمى "قرينة"، قال القرافي في معرض الكلام عن إثبات المجاز المفرد: «والقرينة هي الأمارة المرشدة للسامع أنّ المتكلّم أراد المجاز»[2]، وقال الزركشي: «المجاز يحتاج إلى العلاقة وإلى القرينة: فالعلاقة هي المجوزة للاستعمال، والقرينة هي الموجبة للحمل، فأما القرينة: فلا بد للمجاز من قرينة تمنع من إرادة الحقيقة عقلاً، أو حساً، أو عادةً، أو شرعاً»[3].

فالقرينة هنا تعني: العلامة الدالة على عدم إرادة المعنى الحقيقي من اللّفظ، وأنّ المراد معنى مجازي، وهذا الاستعمال مشترك بين الأصوليين والمفسرين، قال الزركشي في معرض بيان المجمل والظّاهر: «والرافع لذلك الاحتمال قرائن لفظية ومعنوية، واللفظية تنقسم إلى متصلة ومنفصلة، أما المتصلة فنوعان: نوع يصرف اللّفظ إلى غير الاحتمال الّذي لولا القرينةُ لحمل عليه، ويسمى تخصيصاً وتأويلاً، ونوع يظهر به المراد من اللّفظ ويسمى بياناً... وأما اللفظية المنفصلة فنوعان أيضاً: تأويلٌ وبيانٌ، وأما القرائن المعنوية فلا تنحصر»[4]، وقال ابن عاشور: «لأنّ القرينة التي هي من علامات المجاز، هي القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي»[5].

ثانياً: القرائن تبيّن المجمل:

---

(١) القرائن عند الأصوليين: ٥٨/١.

(٢) نفائس الأصول: ٨٧٥/٢، وانظر: القرائن عند الأصوليين: ٦٣/١.

(٣) البحر المحيط في الأصول: ١٩٢/٢، وانظر: التنقيح: ١٣٩/١، ١٤٠، التوضيح: ١٦٩/١، التلويح: ١٦٩/١، ١٧٠، إرشاد الفحول: ١٤٧/١، ١٤٨، القرائن عند الأصوليين: ٦٣/١. وانظر: الصواعق المرسلة: ٢٠١/١.

(٤) البرهان في علوم القرآن: ٢١٤/٢-٢١٦.

(٥) التحرير والتنوير: ٩٩/١. وانظر: معجم أصول الفقه: لخالد رمضان حسن، دار الروضة، ط١، ١٩٩٨م: ص٢٢١.

قد يستعان بالقرينة على بيان خفي الدلالة، وتوجيه المشكل، وتعيين المراد من المحتمل، وبهذا المعنى استعملها العلماء أيضاً في معرض الحديث عن دلالة الألفاظ، قال الباجي[1]: «القرينة إنما هي ما يبين معنى اللّفظ، وذلك يكون بما يوافق المعنى المفسر ويماثله، ولا يكون بما يضاده ويخالفه»[2]، وقال الجويني: «ثمّ صيغ الكلام تنقسم إلى نصوصٍ ومحتملات: فأما النصوص على مذهبنا فتستقلّ بأنفسها في إثارة المعاني، وأما المحتملات فلا تستقلّ في درك المراد منها حتى تقترن بها قرينةٌ من حالٍ أو مقالٍ تقتضي تحقيق المراد بها»[3]، وعلى هذا نص الزركشي المذكور آنفاً: «والرافع لذلك الاحتمال قرائن لفظية ومعنوية، واللفظية تنقسم إلى متصلة ومنفصلة، أما المتصلة فنوعان: نوع يصرف اللّفظ إلى غير الاحتمال الّذي لولا القرينةُ لحمل عليه ويسمى تخصيصاً وتأويلاً، ونوع يظهر به المراد من اللّفظ ويسمى بياناً... وأما اللفظية المنفصلة فنوعان أيضاً: تأويلٌ وبيانٌ، وأما القرائن المعنوية، فلا تنحصر»[4].

ثالثاً: القرائن تقوّي دِلالة النّص على معنىً:

إنّ من النصوص ظواهر دلالتها ظنيةٌ؛ لتطرق احتمالٍ قريبٍ إليها؛ وهو ما نشأ عن دليلٍ، فإذا انضمت إلى اللّفظ قرائن قويةٌ تدل على أنّ المراد معنى، ونفت تلك الاحتمالات أصلاً صارت دلالة اللّفظ على ذلك المعنى قطعيةً، وقد لا تكون تلك القرائن قويةً إلى تلك الدرجة، ولكنها تؤكد ذلك المعنى وتزيد النفس طمأنينةً بأنه المراد من باب غلبة الظّن لا القطع، قال السرخسي في تعريف النص عند متقدمي الحنفية: «وأما النص: فما يزداد وضوحاً بقرينة تقترن باللّفظ من المتكلم، ليس في اللّفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة»[5]، وكذلك هو عند المتأخرين منهم ما ازداد وضوحا بقرينة سياق الكلام، وقال التلمساني[6]: «واعلم أنه قد يتعين المعنى، ويكون اللّفظ نصاً فيه بالقرائن والسياق، لا من جهة الوضع»[7]، وقال ابن قاضي الجبل: «ولنا ألفاظ نقطع

---

(١) هو أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد، التجيبي الباجي المالكي، أصله من بطَلْيوس، ولد في بلدة باجة قرب إشبيلية سنة (٤٠٣هـ) وإليها ينسب، إمام في الحديث، والفقه، والأصول، والكلام، والتفسير، من قضاة الأندلس، توفي بالمرية سنة (٤٧٤هـ). انظر: سير أعلام النبلاء: ٥٣٥/١٨، ر٢٧٤، فوات الوفيات: ٤٤٩/١، ر١٧٣، تاريخ قضاة الأندلس: ص١٢٥، الديباج المذهب: ٣٧٧/١، طبقات المفسرين: للسيوطي: ص٥٢، ر٣٩.

(٢) إحكام الفصول في أحكام الأصول: للباجي: ص٢٠٦، ٢٠٧، وانظر: التبصرة: ص٣٩، وقال: «القرينة ما يبين معنى اللّفظ ويفسره»، القرائن عند الأصوليين: ٦١/١.

(٣) التلخيص في الأصول: ٢٣٧/١، وانظر: المستصفى: ٣٠/٣، القرائن عند الأصوليين: ٦٢/١.

(٤) البرهان في علوم القرآن: ٢١٤/٢-٢١٦.

(٥) أصول السرخسي: ١٦٤/١.

(٦) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن علي، التلمساني الإدريسي الحسني، ولد في قرية العلّويين بتلمسان سنة (٧١٠هـ)، ونشأ بتلمسان وإليها ينسب، وتوفي بها سنة (٧٧١هـ)، فقيه مالكي، أصولي، انظر: التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً: لأبي زيد الحضرمي: ص٦٢، ٦٤، ٤٤٧، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان: لابن مريم التلمساني: ص١٦٤-١٨٤، نيل الابتهاج بتطريز الديباج: للتنبكْتي: ص٤٢٠، ر٥٥٤، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب: للمقري التلمساني: ٢٧٢/٥، تعريف الخلف برجال السلف: للحفناوي: القسم الثّاني، ص٣٥٢، موسوعة أعلام المغرب: ٦٨٠/٢.

(٧) مفتاح الوصول: ص٤٣٣، وانظر: القرائن عند الأصوليين: ٦٦/١.

بمدلولها بمفردها، وتارةً بانضمام قرائن، أو شهادة العادات»[1].

وكذلك النص القطعي: فإنّ منه المفسر الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، وهذا لا يحتاج إلى قرائن تقوي دلالته على معناه، ولكن من النص ما يدلّ على معنى دلالةً قطعيةً، ولكنه يحتمل غيره احتمالاً بعيداً، فتكون فائدة القرائن فيه أنها تنفي الاحتمال عنه أصلاً، وتلحقه بالأول، فترقي قطعيته، وفي هذا يقول الجويني: «والمقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطعٍ، مع انحسام جهات التأويلات، وانقطاع مسالك الاحتمالات، وهذا-وإن كان بعيداً حصولُه بوضع الصيغ رداً إلى اللغة-فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية»[2].

رابعاً: القرائن قد تخصّص العامّ وتقيّد المطلق:

وهذا ما يفهم من مثل قول أبي الخطاب الكلوذاني[3]: «القرينة: هي بيانٌ لما أريد باللّفظ في عرف الشرع والعادة»[4]، فإنّ البيان شاملٌ لتفسير المجمل، ومنه: تعيين المبهم، وشرح الغريب، وإيضاح المشكل، كما يشمل تخصيص العام، وتقييد المطلق.

وقريب من هذا قول الكفوي: «القرينة هي ما يوضح عن المراد لا بالوضع، تؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه»[5]، فالقرينة توضح المراد من اللّفظ بشتى وجوه البيان، لكنه خصها بقرينة السياق كما هو واضح، لكن القرينة أعم من ذلك.

وقريب من ذلك قول الجرجاني في تعريفها: «أمر يشير إلى المطلوب»[6].

خامساً: الخلاصة في تعريف القرينة:

١- **عرّفها محمّد بن عبد العزيز المبارك بقوله:** «ما يصاحب الدليل، فيبين المراد به، أو يقوي دلالته أو ثبوته»[7]، وهذا شرحه لهذا التعريف مع بيان ما يوافق بحثنا الّذي هو في التفسير:

أ- قوله: "ما": صفةٌ لمحذوف تقديره: "الشيء"، وهذا جنس في التعريف، ويمكن أن تستبدل ب "الأمر".

---

(١) التحبير شرح التحرير: ٧١٣/٢.

(٢) البرهان في الأصول: ٤١٤/١، ٤١٥، وانظر: التلخيص في الأصول: ٤٣٢/١، ٤٣٣، القرائن عند الأصوليين: ٦٥/١.

(٣) هو أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكَلْوذَاني، نسبة إلى "كَلْوذاي"، من قرى بغداد، ولد بها عام (٤٣٢هـ)، وتوفي بها سنة (٥١٠هـ)، إمام الحنابلة في عصره، أصولي، متكلم، أديب، شاعر. انظر: المنتظم: ١٥٢/١٧، ر٣٨٤٩، سير أعلام النبلاء: ٣٤٨/١٩، ر٢٠٦، المستفاد: ٢٢٦/١٨، ر١٧٢، النجوم الزاهرة: ٢٠٨/٥، المقصد الأرشد: ٢٠/٣، ر١١٤٠.

(٤) التمهيد: للكلوذاني: ١٨٣/١، وانظر: القرائن عند الأصوليين: ٦١/١، ٦٢.

(٥) الكليات: ص٧٣٤، وانظر: القرائن عند الأصوليين: ٤١/١، ٤٢.

(٦) التعريفات: ص٢٢٣، ومثله نور الدين الجامي، فقال: «الأمر الدال على شيء لا بالوضع»: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: للتهانوي: ١٣١٥/٢. ومثله عصام الدين الإسفراييني، وقال: «الأمر الدال على الشيء من غير الاستعمال فيه»: كشاف اصطلاحات الفنون: ١٣١٥/٢، وانظر: القرائن عند الأصوليين: ٣٩/١-٤١.

(٧) القرائن عند الأصوليين: ٦٨/١.

ب- قوله: "يصاحب": يدلّ على أنه لا بد أن تصاحب القرينة شيئاً، وهو مدلولها اللّغوي.

أقول: ليس من الضروري في التفسير أنْ تصاحب القرينة اللّفظ، بل المهم أن يمكن ضمها إليه؛ لأنها تفيد في بيان دلالة الدليل على الحكم، واللّفظ على المعنى.

ج- قوله: "الدليل": يعم اللّفظي والفعلي، فالقرينة تبين القول والفعل أيضاً؛ لأنّ الدليل يشملهما.

أقول: هذا صحيح بالنسبة إلى فن أصول الفقه؛ فإنّ أدلّته تشمل نصوص القرآن، ونصوص السنة القولية والفعلية والتقريرية، وأما ما نحن فيه فهو التفسير، وهو بيان المراد من القرآن، والقرآن إنما هو لفظٌ وحسب، فلا علاقة لنا هنا بالسنة القولية فضلاً عن الفعلية والتقريرية، ثمّ إننا نبحث في بيان دلالة ألفاظ القرآن بوصف كونه كلاماً إلهياً يراد معرفة البيان القطعي له، لا بوصف كونه دليلاً على حكمٍ تكليفي وحسب؛ فإنّ هذا هو ميدان بحث الأصوليين.

د- قوله: "فيبين المراد به": والبيان يحصل بالقول والفعل والحال، ومن ذلك البيان: تخصيص العام، وصرف الكلام عن ظاهره، وبيان المجمل، والقرينة تبين ذلك كلّه، ولا تقتصر على بيان المجمل.

هـ- قوله: "أو يقوي دلالته"؛ أي يقوي المعنى المتبادر الّذي يحتمل اللّفظ غيره احتمالاً بعيداً أو قريباً، فهي تقطع الاحتمال، فتنقل اللّفظ من كونه ظاهراً ظني الدلالة على المتبادر إلى قطعي الدلالة عليه.

أقول: قد لا تؤثر في إفادة قطعية دلالة النص كما سبق آنفاً، فقد تنفي الاحتمال البعيد عن دلالة النص الّذي هو قطعي الدلالة أصلاً.

و- قوله: "أو ثبوته"؛ أي تقوي ثبوت الدليل؛ فترتقي بالظني الصحيح إلى غلبة الظّن، أو القطع في الثّبوت، وترتقي بالضعيف إلى الصحة[1]، نعم، قد تؤثّر القرينة في تقوية ثبوت الدليل: كخبر الآحاد المحتف بالقرائن قد يفيد القطع النظري، ولا ريب أنّ هذا لا صلة له ببحثنا، فإنما هو من بحث علم أصول الفقه، وأصول الحديث.

٢- التعريف المختار للقرينة:

نخلص في تعريف القرينة في علم التفسير إلى أنها: **"الأمارةُ الّتي تبيِّن المراد من القرآن الكريم، أو تقوّي دِلالته على معانيه المتبادرة"**. ونقول في شرحه:

أ- قولنا: "الأمارة"؛ لإخراج الدليل من الكتاب والسنة والإجماع.

ب- قولنا: "تبين المراد": يشمل كلّ وجوه البيان المتقدم ذكرها: من تفسير المجمل، وصرف اللّفظ عن ظاهره، وتخصيص العام، وتقييد المطلق.

ج- قولنا: "من القرآن الكريم"؛ لبيان أنها القرائن المختصة بعلم تفسير كتاب الله أ ، دون ما سواه من أدلّة الشرع.

د- قولنا: "أو تقوي دلالته على معانيه"؛ ليشمل الأمارات الّتي تقوي دلالة الظّاهر على معناه، فترتقي به إلى غلبة

---

(١) انظر: القرائن عند الأصوليين: ٦٨/١-٧٠.

الظّن، أو القطع حسب قوة القرينة، بنفيها لأصل الاحتمال الوارد على الظّاهر أو التخفيف من قوته، وليشمل القرينة الّتي تنفي أصل الاحتمال عن النصوص القطعية الّتي يرد عليها احتمالٌ بعيد لا يؤثر في عدم إفادتها للقطع أصلاً.

هـ - قولنا: "معانيه المتبادرة": يشمل المتبادرة من قبيل الظّاهر الظني، والمتبادرة من قبيل النص القطعي.

٣- القرينة القطعية:

إن التعريف المختار للقرينة شاملٌ للقرائن القطعية والظنية، ومادام بحثنا في القرائن القطعية فنعرف القرينة القطعية بأنها: **"الأمارة القوية الّتي تبيّن المراد من القرآن الكريم على وجهٍ لا يحتمل النقيض، أو تنفي أصل الاحتمال عن دلالة نصوصه".**

فقولنا: "تبين المراد من القرآن الكريم على وجه لا يحتمل النقيض": هو المؤثر في إفادة التفسير القطعي؛ لأنّ المراد هنا خفي أصلاً أو ظني.

أما قولنا: "أو تنفي أصل الاحتمال عن نصوصه": فلا يؤثّر في إفادة التفسير القطعي؛ لأنّ النص قطعي الدلالة أصلاً، وإنما يؤثّر في قوة القطعية في دلالته كما سبق؛ فترقّيه من رتبة "النص"، إلى رتبة "المفسر"الّذي لا يحتمل إلا معنى واحداً أصلاً.

المطلب الثّالث: أقسامِ القرائن.

تنقسم القرائن أقساماً عدةً باعتبارات مختلفة:

أوّلاً: أقسام القرائن من حيث مصدرُها:

تنقسم إلى شرعية، وعقلية، وحسية، وعرفية[(١)]، كما تقدم في كلام الزركشي في القرائن الدالة على إرادة المجاز[(٢)].

ثانيا: أقسام القرائن من حيثُ قوّةُ أثرِها: وتنقسم إلى:

١- قطعيّة: وهي ما يدل على تفسير اللّفظ تفسيراً قطعياً؛ بأن تكون قويةً إلى درجة القطع بالبيان، وذلك أمر نسبي يختلف بحسب الاطلاع عليها، سواءٌ كانت لفظيةً أو عقليةً.

٢- ظنّيّة: وهي ما يدل على تفسير اللّفظ تفسيراً ظنياً، سواءٌ كان ظناً قوياً، أو ضعيفاً، أو مطلق الظّن[(٣)].

ومن النصوص الدالة على أنّ القرائن قد تفيد القطع قول الجويني في قرائن الأحوال: «فإذا ثبتت هذه القرائن

---

(١) انظر تفصيلها: القرائن عند الأصوليين: ١/١٠٣-١٠٩.

(٢) انظر: المستصفى: ٣/٣٠، التنقيح: ١/١٣٩، ١٤٠، التوضيح: ١/١٦٩، التلويح: ١/١٦٩، ١٧٠، البحر المحيط في الأصول: ٢/١٩٢، إرشاد الفحول: ١/١٤٧، ١٤٨.

(٣) انظر: القرائن عند الأصوليين: ١/١١١-١٢١.

ترتب عليها علوم بديهيةٌ لا يأباها إلا جاحد»[1]، وقال في بيان القرائن المقيدة للصيغة المطلقة: «وهي تنقسم إلى: قرائن مقالٍ، وإلى قرائن أحوال: أما الأحوال فلا سبيل إلى ضبطها تجنيساً وتخصيصاً، ولكنها إذا ثبتت لاح للعاقل في حكم طرد العرف أمور ضروريةٌ»[2]، وقال الغزاليّ: «ومجرد القرائن أيضاً قد يورث العلم»[3]، وعدها الغزاليّ في مراتب العلوم[4]، وقال الطّوفي: «قوله: "وقد يدفع الاحتمال مجموع قرائن الظّاهر دون آحادها": يعني أنّ الظّاهر والاحتمال المرجوح إذا تقابلا، فقد يحتف بالظّاهر قرائن تدفع ذلك الاحتمال وتبطله، ثمّ قد تكون كل واحدة من القرائن دافعةً للاحتمال وحدها، وقد لا يندفع إلا بمجموع تلك القرائن، وذلك بحسب قوة القرائن وظهورها، ومقاومتها لذلك الاحتمال، وقصورها عنه، فقد تقاومه قرينةٌ واحدةٌ، أو قرينتان فتدفعه، وقد لا تقاومه إلا جميعها، فلا يندفع بدونها»[5]، وقال الزركشي في تعريف القرينة عند حديثه عن الآحاد المحتف بالقرائن: «ويمكن أن يقال: هي ما لا يبقى معها احتمالٌ، وتسكن النفس عنده مثل سكونها إلى الخبر المتواتر أو قريباً منه»[6]، وسيرد في هذا الفصل أمثلةٌ للتفسير المستفاد من القرائن القطعية.

ثالثًا: أقسام القرائن من حيثُ وظيفتُها: وهي قسمان:

١-قرائنُ مُبيّنةٌ للمراد: وهي إما كاشفةٌ توضح المجمل، وتعين المراد من محتملات، وإما صارفةٌ للّفظ عن ظاهره، وإما مخصصةٌ للعام، أو مقيدةٌ للمطلق.

٢-قرائنُ مقوّيةٌ للمعنى المتبادر: بأن تنفي الاحتمال البعيد عن النص، أو تنفي الاحتمال القريب عن الظّاهر، أو تقوي دلالة الظّاهر دون القطع بنفي احتماله[7]. وقد تقدمت نصوص العلماء في ذلك عند الحديث عن تعريف القرينة أول هذا المبحث.

رابعاً: أقسام القرائن من حيث هيئتُها: وهي قسمان:

قرائن أقوالٍ، وقرائن أحوالٍ[8]، قال الجويني: «وهي تنقسم إلى قرائن مقالٍ، وإلى قرائن أحوالٍ»[9]، وسماها

---

(١) البرهان في الأصول: ٥٧٤/١، ومثل لها بخجل الخجِل، ووجل الوجِل، وهذه لا تفيد في التفسير، وانظر: القرائن عند الأصوليين: ٥٥/١.
(٢) البرهان في الأصول: ٢٦١/١.
(٣) المستصفى: ١٤٢/٢، وانظر: القرائن عند الأصوليين: ١١٢/١.
(٤) انظر: المنخول: ٤٧/١، القرائن عند الأصوليين: ١١٢/١.
(٥) شرح الروضة: ٥٦٩/١، وانظر: القرائن عند الأصوليين: ١١٧/١، ١١٨.
(٦) البحر المحيط في الأصول: ٢٦٦/٤، وانظر: القرائن عند الأصوليين: ٥٤/١.
(٧) انظر: القرائن عند الأصوليين: ١٢٣/١-١٣٧.
(٨) انظر: السابق: ١٣٩/١-١٦٣.
(٩) البرهان في الأصول: ٢٦١/١.

أيضاً قرائن حاليةً وقرائن لفظيةً[١]، وسمى اللفظية أيضاً قرائن مقاليةً[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 حالٍ، فهي في مقابل اللفظية، ولكن القرائن المعنوية ينبغي أن تكون أعم؛ فهي شاملةٌ لكل ما ليس لفظياً من الحالية والعقلية، وإلى ذلك يشير قول ابن القيم: «لأنّ من القرائن ما يجب أن يكون لفظياً: كمخصصات الأعداد وغيرها، ومنها ما يكون معنوياً: كالقرائن الحالية والعقلية»[٥].

١-القرائن القوليّة:

قال الرازي: «وأما القرينة المقالية: فهي أن يذكر المتكلم عقيب ذلك الكلام ما يدلّ على أنّ المراد من الكلام الأول غير ما أشعر به ظاهره»[٦]، لكن يلاحظ أنه قصرها على القرينة الصارفة للّفظ عن ظاهره، وهي أعم من ذلك، وقال الجويني في بيان القرائن الّتي تقيد الصيغة: «وأما قيود المقال 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 في أنواع البيان كلّها.

٢-القرائن الحاليّة [المعنويّة]: وهي قرائن تؤخذُ من غير الكلام:

أ-فإما أن تؤخذ من حال المتكلم:

قال أبو الحسين البصري: «اعلم أنّ هذه القرائن منها ما ترجع إلى حال المخاطب، ومنها ما لا ترجع إلى حاله»[٩]، وقال الرازي في بيان القرائن الصارفة للّفظ عن ظاهره: «أما الحالية: فهي ما إذا علم أو ظُن أنّ المتكلم لا يتكلم بالكذب، فيعلَم أنّ المراد ليس هو الحقيقة بل المجاز، ومنها: أن يقترن الكلام بهيئات مخصوصة قائمة بالمتكلم دالّة على أنّ المراد ليس هو الحقيقة بل المجاز»[١٠].

ومن تلك الهيئات المخصوصة ما قال الجويني: «فقد تكون القرائن ضرباً من الرموز والإشارات، واختلاجاً في محاجر

---

(١) انظر: البرهان في الأصول: ٣٧٢/١.

(٢) انظر: السابق: ٤١٤/١، ٤١٥.

(٣) المحصول: للرازي: ٣٣٢/١، وانظر: نهاية السول: ١٧٢/٢، وقسم قرائن المجاز إلى حالية ومقالية.

(٤) البرهان في علوم القرآن: ٢١٥/٢، وانظر: التعريفات: ص٢٢٣، ٢٢٤.

(٥) الصواعق المرسلة: ٧٥٣/٢.

(٦) المحصول: للرازي: ٣٣٢/١، وانظر: القرائن عند الأصوليين: ١٤٣/١.

(٧) البرهان في الأصول: ٢٦٣/١.

(٨) الكليات: ص٧٣٤، وانظر: القرائن عند الأصوليين: ٤١/١، ٤٢.

(٩) المعتمد: ٣٤٦/٢.

(١٠) المحصول: للرازي: ٣٣٢/١.

العينين والحاجبين، وقد تكون حاله... فثبت بذلك أنّ الّذي يعين المعنى المعين من اللّفظ المحتمل قرائن الأحوال»[١].

ب- وإما أن تؤخذ من الظّروف المحيطة بالكلام، بما في ذلك الحس والعادات[٢].

كما تقدم آنفا في قول أبي الحسين البصري، وقال الرازي في معرض الحديث عن القرائن الحالية الصارفة إلى المجاز: «ومنها: أنْ يعلم بسبب خصوص الواقعة أنه لم يكن للمتكلم داعٍ إلى ذكر الحقيقة، فيعلم أنّ المراد هو المجاز»[٣]، ومن ذلك ما قال ابن عاشور: «ففساد المعنى يكون قرينةً على إرادة المعنى المستقيم، وذلك من أنواع القرينة الحالية»[٤].

وقرائن الأحوال بنوعيها لا سبيل إلى حصرها، كما بين الجويني[٥].

خامساً: أقسام القرائن من حيث الخفاء والظّهور:

وتنقسم إلى قرائن ظاهرة وهي الأكثر، وقرائن خفية، وخفاء القرينة قد يكون بقصد من المتكلّم، وقد يكون بسبب المخاطَب؛ لضعف اجتهاده، أو عدم انتباهه إليها، والغالب الثّاني[٦]، قال الآمدي: «والقرينة قد تظهر، وقد تخفى»[٧]، لكن الأغلب أن تكون القرينة ظاهرةً، قال الصفي الهندي: «وأما قولك: يمكن أنْ لا يصل إليه [أي المراد بالمشترك] القرينةُ، فهو ممنوع على رأي بعضهم، ولئن سلم إمكانه، لكن الأغلب الاطّلاع عليها، لاسيما عند الاجتهاد التام والبحث الشديد»[٨]، والأغلب في خفائها أنْ تكون من قبل السامع المخاطب[٩].

سادساً: أقسام القرائن من حيث الاستقلالُ وعدمُه[١٠]:

إما أن تكون مستقلّةً عن اللّفظ الّذي تبينه أو لا، فهي قسمان: مستقلّةٌ وغير مستقلّة، كما في القرائن المخصصة، وقد تكون المستقلة فيها عقليةً ولفظيةً[١١]، وكذلك القرائن المبينة للمجمل، والصارفة للظاهر،

---

(١) التلخيص في الأصول: ٢٨/٢، وانظر: المستصفى: ٣٠/٣، ٣١، وتكلّم عن القرائن الرافعة للاحتمال والمعينة للمعنى المراد، وانظر: ٢٢٩/٣، وتكلّم عن القرائن التي تقطع باستغراق العام لأفراده كلها.

(٢) انظر: القرائن عند الأصوليين: ١٣٩/١-١٦٣.

(٣) المحصول: للرازي: ٣٣٢/١.

(٤) التحرير والتنوير: ٣٠/٨.

(٥) انظر: البرهان في الأصول: ٢٦١/١، ٥٧٤، ٥٧٥، التلخيص في الأصول: ٢٨/٢، المستصفى: ٣٠/٣، القرائن عند الأصوليين: ٥٥/١.

(٦) انظر: القرائن عند الأصوليين: ١٦٥/١-١٧٠.

(٧) الإحكام: للآمدي: ٢٧١/٢، وانظر: القرائن عند الأصوليين: ١٦٥/١.

(٨) نهاية الوصول في دراية الأصول: لصفي الدين الأرموي: ٢٢٨/١. وانظر: الصواعق المرسلة: ٧٥٣/٢.

(٩) انظر: نهاية السول: ١٧٢/٢، القرائن عند الأصوليين: ١٦٧/١.

(١٠) انظر: القرائن عند الأصوليين: ١٧١/١-١٧٨.

(١١) انظر: المعتمد: ٢٦٣/١، المحصول: للرازي: ١٥/٣، ١٦.

والمخصصة للعام، وتسمى متصلةً ومنفصلةً[1].

ومعنى استقلالها وانفصالها ألّا تكون مرتبطةً باللّفظ المبين[2]. والمستقلّة اللفظية إما أن تكون سابقةً للّفظ أو لاحقةً له[3]، ولا يخفى أنّ العقلية مستقلّةٌ عن اللّفظ المبين.

المطلب الرّابع: الفرق بين القرينة والدّليل المرادّين هنا.

أولاً: بين الأدلّة والقرائن فرقٌ من حيث المصدرُ:

فالأدلّة كلها شرعية؛ وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس على ما في الكتاب والسنة، وهي تعود إلى الأولَين، وأما القرائن: فقد تكون شرعيةً، وعرفيةً، وحسيةً، وعقليةً، فبينهما عموم وخصوص مطلق، والقرينةُ أعم.

ثانياً: بناءً على ما تقدّم، فما ليس دليلاً شرعيّاً فهو قرينةٌ:

١-ومن ذلك قرائنُ الأحوال المحيطة بالكلام: ومنها سبب النزول؛ فإنه قرينةٌ صاحبت التنزيل مما يعين على بيان معانيه، وإن كان لها حكم المرفوع إلى النبي > ، فإنّ ذلك من حيثُ قوةُ ثبوتها فتعامل معاملة المرفوع، أما من حيث مضمونها، فإنها حكايةٌ للأحوال والحوادث المحيطة بالنص الذي نزل عليها مما يعين على بيانه.

وأما قرائن أحوال المتكلم، فالمتكلّم بالقرآن هو الله أ ، وعليه، فقرائن الأحوال مما يتعلّق بتغير الهيئات: كالإشارات وتغير اللّون وغير ذلك، لا يستفاد منه في تفسير القرآن؛ لأنّ ذلك مستحيلٌ على الله أ ؛ لما فيه من تشبيهه بخلقه، وإنما ميدانها السنة، وأقوال الناس وأفعالهم.

٢-ومن ذلك القرائن العقليّة: فإنّ العقل، وإن كان دليلاً مستقلاً عند علماء الكلام في إثبات أصل الدين ومسائل العقيدة، لكنه ليس دليلاً شرعياً مستقلاً في إثبات الأحكام، وبيان المعاني، وعليه، فالعقل قرينةٌ تعين على تفسير الأدلّة الشرعية، ومنها القرآن.

ويستفاد في التفسير من قرائن أحوال المتكلّم العقلية، وهي أحكام العقل المتعلّقة بما يجب ويستحيل على الله أ ، قال الجويني في بيان كون العقل قرينةً: «وقد تكون القرينةُ إجماعاً، واقتضاء عقلٍ، أو ما في معناهما»[4]، وقال ابن القيم: «لأنّ من القرائن ما يجب أن يكون لفظياً... ومنها ما يكون معنوياً: كالقرائن الحالية، والعقلية»[5]، وقالوا في

---

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢١٤/٢-٢١٦.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير: ٢٧٧/٣-٢٨١، القرائن عند الأصوليين: ١٧٢/١-١٧٦.

(٣) انظر: الرسالة: ص٥٢، المعتمد: ٢٦٣/١، القرائن عند الأصوليين: ١٧٤/١.

(٤) البرهان في الأصول: ٤١٥/١.

(٥) الصواعق المرسلة: ٧٥٣/٢.

العام المخصوص: قرينته عقلية لا تنفك عنه غالباً، وقالوا: إنّ قرائن المجاز قد تكون عقلية[1].

وأما قول ابن عادل: «وإن كانت دلالةُ الحال غير دلالة العقل»[2]، فلا يدلّ على أنّ القرائن العقلية ليست من القرائن الحالية، بل غاية ما يدل عليه أنهما متغايران، ووجه التغاير أن القرائن الحالية أعم من العقلية.

ثالثًا: بين الأدلّة الشّرعيّة والقرائن الشّرعيّة فرقٌ من حيث البيان المباشر وعدمه:

فصحيح أنّ كلّاً منهما مرشد إلى مدلول اللّفظ القرآنيّ، لكن الدليل يستفاد منه البيان مباشرةً: كما نص النبي > على تفسير الظّلم من قوله أ : إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٌ [لقمان:١٣]، أو كما إذا نصت آيةٌ في موضعٍ من القرآن على بيان مجملٍ في آية أخرى، أو حصل إجماع على معنى بعينه.

وأما القرينة: فإنها تبين المراد لا مباشرةً وإنما تكون وسيلةً لفهم ما تحتف به من آي القرآن وألفاظه، أو لنفي الاحتمال عن دلالته، فهي أداةٌ معينةٌ على فهم النص القرآنيّ: كأن ترد كلمةٌ أو تركيب في سياق آية أو آيات متحدة المعنى تبين المراد بلفظة غريبة، أو تعين مبهماً أو تعين أحد معاني مشترك أو تخصص عاماً أو تقيد مطلقاً، أو تقوي دلالة لفظ ظاهرٍ، أو تصرفه عن معناه المتبادر[3].

وقلْ مثل ذلك في القرائن غير الشرعية: فإنها معينةٌ على بيان القرآن، لا أنها تجيء ببيانه بطريقة مباشرة: كأنْ يرد في سبب النزول، أو قرينة العقل ما يبين المعنى المراد، أو يقوي دلالة اللّفظ عليه.

رابعاً: بناءً على ما تقدم: فمن حيث الاستقلالُ عن المبين وعدمه، من القرائن ما هو مستقل عن المبين: كسبب النزول، وقرينة العقل، والحس؛ لأنه غير مرتبط به.

وأما القرينةُ الشرعية "السياق": فمنها ما لا يستقلّ عن المراد لفظاً ولا معنى: كمخصصات العام المتصلة؛ وهي: الاستثناء، والصفة، والشرط، والغاية، ومنها ما يستقل لفظاً ولا يستقل معنى؛ بأن ترد القرينة المبينة في المقطع الّذي ورد فيه النص المبين.

وأما الدليل: فإنه مستقل لفظاً ومعنى؛ بأن يرد في آية أخرى مستقلّة عن الآية المراد بيانها من حيث اللّفظُ والمعنى؛ فترد في موضعٍ آخر ليس في سياق المقطع الّذي يرد فيه اللّفظ المراد بيانه، أو ترد في حديث نبوي، أو يقع الإجماع على المراد.

وما تقدم من نصوص الأصوليين في تقسيم القرينة إلى مستقلّة وغير مستقلّة، فمحمول على الشرعية؛ فإنها غير مستقلّة، ولذا فإنهم أكثر ما ذكروها في تخصيص العام، وغيرها مستقل، أو أنّ ذلك من باب تجوزهم في إطلاق القرينة على الدليل والعكس على ما يأتي في الفقرة الآتية، وهو اصطلاح، ولا ضير فيه.

---

(١) انظر: المستصفى: ٣٠/٣، التنقيح: ١٣٩/١، ١٤٠، التوضيح: ١٦٩/١، التلويح: ١٦٩/١، ١٧٠، البحر المحيط في الأصول: ١٩٢/٢، إرشاد الفحول: ١٤٧/١، ١٤٨.

(٢) اللباب: ٢٥٢/٥، وعزاه إلى السمين الحلبي، لكن عبارته: «وإنْ كانت دلالةُ الحال غير دلالة العلة»: الدر المصون: ٢٠٣/٣.

(٣) انظر: القرائن عند الأصوليين: ٨٣/١.

وعليه، فالدليل الشرعي أعم من القرينة الشرعية "السياق"بهذا الاعتبار: وتكون القرينة دليلاً أخص؛ لأنها مرشد إلى تفسير القرآن بطريقة غير مباشرة، وهي شرعيةٌ؛ لأنها مصدرها القرآن، وهو كلام الشارع ـ [1].

خامساً: بعد هذا البيان للفرق بين القرائن والأدلّة، نشير إلى النّقاط الآتية:

١- قد يُطلِق العلماء لفظ القرينة على الدّليل المستقلّ: كقول الزركشي في معرض بيان المجمل والظّاهر: «والرافع لذلك الاحتمال [أي في الظّاهر] قرائن لفظيةٌ ومعنويةٌ، واللفظية تنقسم إلى متصلة ومنفصلة: أما المتصلةُ فنوعان: نوع يصرف اللّفظ إلى غير الاحتمال الّذي لولا القرينة لحمل عليه ويسمى تخصيصاً وتأويلاً، ونوع يظهر به المراد من اللّفظ ويسمى بياناً... وأما اللّفظيةُ المنفصلة فنوعان أيضاً: تأويلٌ وبيانٌ»[2]، والقرينةُ المنفصلةُ قد تكون نصاً من القرآن أو السنة كما هو معلوم، ومع ذلك فقد سماها قرينةً.

٢- وقد يطلقون لفظَ القرينة على الدّليل: كما قال الجويني: «وقد تكون القرينة [أي الرافعة للاحتمال] إجماعاً، واقتضاء عقلٍ، أو ما في معناهما»[3]، والإجماع دليلٌ شرعي وليس قرينةً.

وقال الغزالي: «ثمّ إن كان نصاً لا يحتمل كفى معرفة اللّغة، وإن تطرق إليه الاحتمال، فلا يعرف المراد منه حقيقةً إلا بانضمام قرينة إلى اللّفظ، والقرينة: إما لفظٌ مكشوف: كقوله ـ : وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ [الأنعام: ١٤١]، والحق هو العشر، وإما إحالةٌ على دليل العقل: كقوله ـ : وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦ وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ [الزمر: ٦٧]... وإما قرائن أحوالٍ من إشارات ورموزٍ وحركات وسوابق ولواحق، لا تدخل تحت الحصر والتخمين، يختص بدركها المشاهد لها»[4]، فقد سمى الحديثَ النبوي-وهو دليلٌ-قرينةً، كما سمى قرينة العقل دليلاً، وهذا من باب التجوز؛ لأنّ كليهما مرشد إلى المراد، أو هو اصطلاح، ولا مشاحة فيه، كما أنّ الدليل يضم إلى النص المراد بيانه ليبينه، فهو قرينةٌ بهذا المعنى.

٣- القياس دليلٌ شرعيٌّ، لكنْ لا مجال له في تعيين المراد: وإنما يصح دليلاً في استنباط أحكامٍ للقضايا المسكوت عنها بإلحاقها بمنصوصٍ عليها في الحكم بجامع اشتراكهما في العلّة، وهذا لا سبيل إليه في التفسير.

٤- القرائن الّذي تعين على تفسير النّص القرآنيّ تفسيراً قطعيّاً، هي:

أ- قرينة سبب النزول القطعي: وهي: حسيةٌ في مصدرها، معنويةٌ حاليةٌ في هيئتها، مستقلّةٌ في وجودها، مبينةٌ للمراد ومقويةٌ له بنفي الاحتمال عن دلالة اللّفظ عليه في وظيفتها، وتعد قطعية البيان إذا كانت قطعية الثّبوت، صريحةَ الدلالة على السببية، قطعية الألفاظ.

---

(١) انظر: القرائن عند الأصوليين: ٨٣/١.

(٢) البرهان في علوم القرآن: ٢١٤/٢-٢١٦.

(٣) البرهان في الأصول: ٤١٣/١.

(٤) المستصفى: ٣٠/٣.

وأما قرائن الأحوال المتعلّقة بالمتكلّم من الرموز والإشارات، فلا سبيل إلى تفسير القرآن بها.

ب- قرينة السياق القطعي: وهي: شرعيةٌ في مصدرها، لفظيةٌ في هيئتها، غير مستقلّة لفظاً ولا معنى في وجودها، وقد تستقلّ لفظاً لا معنى، مبينةٌ للمراد ومقويةٌ له بنفي الاحتمال عن دلالة اللّفظ عليه في وظيفتها، وتعد قطعية البيان إذا قويت دلالتها على المراد، بحيث يجزم بها قلب الناظر.

ج- قرينة العقل القطعي: وهي: عقليةٌ في مصدرها، معنويةٌ حاليةٌ في هيئتها؛ لأنّ منها ما يتعلّق بأحوالٍ للمتكلّم يحيلُها العقلُ أو يوجبها، مستقلّةٌ لفظاً ومعنى في وجودها، مبينةٌ للمراد ومقويةٌ له بنفي الاحتمال عن دلالة اللّفظ عليه في وظيفتها، وهي قطعيةُ البيان إذا كانت من أحكام العقل القطعية، أو تركّبت من مقدمات منها.

ويلحق بقرينة العقل قرينة الحس الثابت قطعاً.

وإذا ما أُوردت إشكالات على تسميات القرائن والأدلّة، فليكن ذلك اصطلاحاً نجري عليه في هذا البحث، ولا مشاحة في الاصطلاح، وفي المباحث الآتية تفصيل هذا الإجمال، وأبدؤها بقرينة سبب النزول.

المبحث الثاني: التفسير الّذي دلّ عليه سبب النُّزول القطعي.

إنّ السبب العام لنزول القرآن الكريم هو إخراج الناس من الظّلُمات إلى النور، كما قال ـ : الٓرۚ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ [إبراهيم:١]، وبيان الحق للناس؛ ليتبعوه: وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِي ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِۖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ [النحل:٦٤]، وليكون الفاصل بينهم في النزاعات والخصومات: إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ [النساء:١٠٥]، وليكون تذكرةً للناس: طه ١ مَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لِتَشۡقَىٰٓ ٢ إِلَّا تَذۡكِرَةٗ لِّمَن يَخۡشَىٰ [طه:١، ٣]، إضافةً إلى ما في قصصه من العبر: لَقَدۡ كَانَ فِي قَصَصِهِمۡ عِبۡرَةٞ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ [يوسف:١١١]، مع ما فيه من تثبيت المؤمنين وطمأنة قلوبهم: قُلۡ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلۡقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلۡحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهُدٗى وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ [النحل:١٠٢].

قال الدهلوي[1]: «وقد ربط عامةُ المفسرين كل آية من آيات الجدل والأحكام بقصة، ويظنون أنّ تلك القصة هي سبب نزولها، والحق أنّ القصد الأصلي من نزول القرآن الكريم هو تهذيب النفوس البشرية، ودمغُ العقائد الباطلة، ونفي الأعمال الفاسدة؛ فوجود العقائد الباطلة في خواطر المكلفين سبب لنزول آيات الجدل، ووجود الأعمال الفاسدة وشيوع المظالم فيما بينهم سبب لنزول آيات الأحكام، وعدم تيقظهم وتنبههم بغير ذكر آلاء الله وأيام الله ووقائع الموت وما بعده، سبب لنزول آيات التذكير»[2].

غير أنّ لبعض الآيات سبب نزولٍ خاصاً، وقد يؤثر في استفادة التفسير القطعي لتلك النصوص، وبيان ذلك يستلزم عقد المطالب الآتية:

المطلب الأوّل: تعريف سبب النُّزول.

المطلب الثّاني: مقدار الآيات الّتي نزلت على سببٍ.

المطلب الثّالث: أهميَّةُ سبب النُّزول وفوائدُه.

المطلب الرّابع: الألفاظُ المعبَّرُ بها عن أسباب النُّزول.

المطلب الخامس: طريق معرفة سبب النُّزول.

---

(١) هو أبو عبد العزيز أحمد بن عبد الرحيم، شاه ولي الله العمري الدهلوي الهندي، ولد بدهلي من الهند عام (١١١٤هـ)، وقيل: (١١١٠هـ)، مفسر، محدثٌ، أصولي، فقيه حنفي، حكيم، متصوف، توفي بدهلي عام (١١٧٦هـ)، وقيل غير ذلك. انظر: هدية العارفين: ١٧٧/١، إيضاح المكنون: ٢١٢/٢، فهرس الفهارس: ١١١٩/٢، ر٦٣٢، الأعلام: ١٤٩/١، معجم المؤلفين: ٨٠٩/١، ر٥٩٨٦.

(٢) الفوز الكبير: ص١٨، ١٩.

المطلب السّادس : القطعيّ من روايات أسباب النُّزول.

المطلب السّابع : القطعيّ من تخصيص سبب النُّزول لعامّ القرآن النازل عليه .

المطلب الثّامن : صورة سبب نزول النّص العامِّ تدخل قطعاً في مدلوله .

المطلب التّاسع : المصروف عن ظاهره قطعاً بدِلالة سبب النُّزول.

المطلب العاشر : القطع بتقييد سبب النُّزول لمطلق نصِّ القرآن النّازل عليه .

المطلب الحادي عشر : القطع ببيان سبب النُّزول لمجمل القرآن النّازل عليه .

المطلب الأوّل: تعريف سبب النُّزول.

وردت فيه عبارات عدةٌ:

١- قال السيوطي: «والّذي يتحرر في سبب النزول أنه ما نزلت الآيةُ أيام وقوعه»[١].

٢- قال الزرقانيّ[٢]: «هو ما نزلت الآية أو الآيات متحدثّةً عنه أو مبينةً لحكمه، أيام وقوعه»[٣].

وبين الزرقانيّ أنّ سبب النزول قد يكون سؤالاً وجه إلى النبي > عن أمرٍ ماضٍ أو حاضرٍ أو مستقبلي، وقد يكون حادثةً حدثت في زمن النبوة، وهذه الحادثة قد تكون خصومةً وقعت؛ أو خطأً ارتكب؛ أو تمنيا تمناه بعض الصحابة كما حدث في موافقات عمر بن الخطاب ط[٤].

وأن قيد "أيام وقوعه"؛ أي أيام وقوع سبب النزول، ولو كانت الآيات النازلة متأخرةً عنه، وهذا يخرج من سبب النزول الأحداثَ الّتي وردت آيات بذكرها: كالآيات المخبرة عن أحوال الأمم الماضية، والآيات المخبرة عن أحوالٍ مستقبلية: كيوم القيامة؛ فإنها لا تعد من أسباب النزول[٥].

قال السيوطي: «والّذي يتحرر في سبب النزول أنه ما نزلت الآيةُ أيام وقوعه؛ ليخرج ما ذكره الواحدي في سورة الفيل من أنّ سببها قصةُ قدوم الحبشة به؛ فإن ذلك ليس من أسباب النزول في شيءٍ، بل هو من باب الإخبار عن الوقائع الماضية: كذكر قصة قوم نوحٍ، وعاد، وثمود، وبناءِ البيت، ونحو ذلك، وكذلك ذكره في قوله: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبۡرَٰهِيمَ خَلِيلٗا﴾ [النساء:١٢٥]، سبب اتخاذه خليلاً، ليس ذلك من أسباب نزول القرآن كما لا يخفى»[٦].

٣- قال ابن عاشور: «وهي حوادث يروى أنّ آيات من القرآن نزلت لأجلها؛ لبيان حكمها، أو لحكايتها، أو إنكارها، أو نحو ذلك»[٧].

٤- قال صبحي الصالح: «فبحثنا-إذنْ-ينحصر في معرفة ما نزلت الآية أو الآيات بسببه؛ متضمنةً له، أو مجيبةً

---

(١) الإتقان: ٩٤/١، ومثله: لباب النقول في أسباب النزول: للسيوطي: ص٨.

(٢) هو محمد عبد العظيم الزرقاني المصري، تخرج من كلية أصول الدين في الأزهر، ودرس فيها مادتي علوم القرآن، وعلوم الحديث، كان داعيةً يحارب أفكار الفرق الضالّة، والأمين العام في "جبهة علماء الأزهر"، توفي بالقاهرة عام (١٣٦٧هـ). انظر: الأعلام: ٢١٠/٦، وانظر: مقدمة: مناهل العرفان في علوم القرآن: لمحمد عبد العظيم الزرقاني (ت١٣٦٧هـ)، دار قتيبة، ط٢، ١٤٢٢هـ، تح. د. بديع السيد اللحام: ٤/١، بقلم المحقق، وهذه الطبعة في هذا الموضع فقط.

(٣) مناهل العرفان: ٨٩/١، ومثله: المدخل لدراسة القرآن الكريم: لمحمد أبو شهبة: ص١٣٢.

(٤) انظر: مناهل العرفان: ٨٩/١، ٩٠، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٢٣-٢٥.

(٥) انظر: مناهل العرفان: ٩٠/١، ٩١، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٢٥-٢٧.

(٦) الإتقان: ٩٤/١، وانظر: لباب النقول: ص٨.

(٧) التحرير والتنوير: ٤٦/١.

عنه، أو مبينةً لحكمه زمن وقوعه، وهو ما عبرنا عنه بسبب النزول»[١].

وقد انتقده الدكتور عماد الدين الرشيد بقوله: «وقد رأى الدكتور صبحي الصالح رحمه الله أنّ سبب النزول هو معرفةُ هذه الحادثة لا الحادثة نفسها، فقال في تعريفه: "معرفة ما نزلت الآية أو الآيات بسببه؛ متضمنةً له، أو مجيبةً عنه، أو مبينةً لحكمه زمن وقوعه"، ولعله رحمه الله أراد أنْ يعرف علم أسباب النزول، لا سبب النزول؛ فإنّ إطلاق سبب النزول على الحادثة نفسها أنسب وأقرب لمعنى السبب من معرفة السبب»[٢].

وفي هذا نظر: فإنّ الضمير في قوله: "وهو ما عبرنا عنه بسبب النزول"، يحتمل أن يعود إلى "معرفة"، ويحتمل أن يعود إلى "ما نزلت"، والأصل عوده إلى أقرب مذكورٍ؛ وهو الثّاني، فلا يرد الاعتراض عليه، كما أنه ضمير مذكّر لا يناسب أن يعود إلى "معرفة"؛ لأنها مؤنث، إلا على تأويلها بمعنى: المذكور.

وأما قول الدكتور عماد الدين الرشيد في التماس العذر لصبحي الصالح: «ولعله رحمه الله أراد أن يعرف علم أسباب النزول، لا سبب النزول؛ فإنّ إطلاق سبب النزول على الحادثة نفسها أنسب وأقرب لمعنى السبب من معرفة السبب»[٣]، فيأباه قول الصالح بعد ذلك النص: «وهو ما عبرنا عنه بسبب النزول»[٤]، فواضح أنه يتحدث عن معنى سبب النزول، لا عن علم أسباب النزول.

نعم يصح انتقاده في قوله: "بسببه"؛ فإنه دور يفسد التعريف، كما أنّ فيه إطناباً؛ وهو قوله: "متضمنةً له"، فإنه زيادةٌ ينبغي أن يخلو عنها التعريف، ويغني عنها قوله: "متحدثةً عنه"[٥].

٥- قال مناع القطان: «هو ما نزل قرآنٌ بشأنه وقت وقوعه: كحادثة، أو سؤالٍ»[٦].

٦- هذه التعاريف متقاربةٌ، ولعل أوضحها تعريف الزرقانيّ، وقد اختاره الدكتور عماد الدين الرشيد حيث قال: «وبالتالي نخلُص إلى أنّ أسباب النزول: هي ما نزلت الآية أو الآيات متحدثةً عنه، أو مبينةً لحكمه، أيام وقوعه، وأنّ علم أسباب النزول: هو إدراك ما نزلت الآية أو الآيات متحدثةً عنه، أو مبينةً لحكمه، أيام وقوعه»[٧]. كما اختاره غيره[٨]، ومنهم من ذكر قريباً من هذا المعنى[٩]، وعليه يجري هذا البحث.

---

(١) مباحث في علوم القرآن: لصبحي الصالح: ص١٣٢.

(٢) أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٢٦.

(٣) السابق: ص٢٦.

(٤) علوم القرآن: لصبحي الصالح: ص١٣٢.

(٥) انظر: أسباب النزول (أسانيدها وأثرها في تفسير القرآن الكريم): للشيخ بن جمعة سهل: ص٥.

(٦) علوم القرآن: للقطان: ص٧٤.

(٧) أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٢٦.

(٨) انظر: قواعد التفسير: ٥٣/١، أسباب النزول: للشيخ بن جمعة سهل: ص٥، أسباب النزول وأثرها في تفسير القرآن: د. الحسن بن خلوي الموكلي: ص١٦.

(٩) انظر: أسباب النزول وأثرها في تفسير القرآن الكريم: د. عبد الله الوهيبي، مجلة البحوث الإسلامية، ع/١٧: ١٨٠/٣٨.

المطلب الثّاني: مقدار الآيات الّتي نزلت على سببٍ.

إنّ القرآن من حيث نزولُه على أسباب قسمان، كما قال الجعبري[1]: «نزول القرآن على قسمين: قسم نزل ابتداءً؛ وقسم نزل عقب واقعة أو سؤالٍ»[2].

ولئن كان بعض آيات القرآن نزل على سببٍ، فإنّ أكثر آياته نزل ابتداءً من غير سببٍ، قال القطان: «نزلَ القرآن ليهدي الإنسانية إلى المَحجة الواضحة، ويرشدها إلى الطّريق المستقيم، ويقيم لها أسس الحياة الفاضلة الّتي تقوم دعامتها على الإيمان بالله ورسالاته، ويقرر أحوالَ الماضي، ووقائع الحاضر، وأخبار المستقبل، وأكثر القرآن نزلَ ابتداءً لهذه الأهداف العامة»[3].

وإنما يعرف ذلك من استقراءِ ما نزل من آيات القرآن الكريم على سببٍ، وما نزل منها ابتداءً[4]، وقد قام الشيخ بن جمعة سهل باستقراء ما ورد في "لباب النقول"، من الآيات النازلة على سببٍ، وخلُص إلى أن سور القرآن تقسم من حيثُ نسبةُ الآيات الّتي نزلت ابتداءً، والآيات الّتي نزلت على سبب إلى خمسة أقسامٍ:

الأوّل: ما استوى فيه النوعان؛ وهو سورة النور.

الثّاني: ما كل آياته نزلت ابتداءً؛ وهو إحدى عشرة سورةً: النمل، ونوح، والانشقاق، والبروج، والبلد، والشمس، والبينة، والقارعة، والعصر، والهُمزة، والفيل. ويلاحظُ في هذا القسم أنّ أكثر سوره من قصار السور من جزء عم، ما عدا سورتي النمل، ونوح.

الثّالث: ما كل آياته نزلت على أسبابٍ؛ وهو اثنتا عشرة سورةً: الليل، والعاديات، والتكاثر، وقريش، والماعون، والكوثر، والكافرون، والنصر، والمسد، والإخلاص، والفلق، والناس. ويلاحظ في هذا القسم أنّ كل سوره من قصار السور من جزء عم، وهي أقصر من أخواتها في القسم السابق.

الرّابع: ما أكثر آياته نازلةٌ على سببٍ؛ وهو ثلاث سورٍ: هي المدثر، والعلق، والقدر.

الخامس: ما أكثر آياته نزلت ابتداءً؛ وهو باقي سور القرآن، وعددها سبع وثمانون سورةً، تتفاوت فيها كثرةُ

---

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن عمر بن إبراهيم الجعبري، نسبة إلى قلعة جعبر على الفرات قرب الرقة، ولد بها عام (٦٤٠هـ)، يكنى في بغداد تقي الدين، وفي غيرها برهان الدين، كان عالماً بالقراءات، والعربية، والحديث، والأصول، والتاريخ، فقيها شافعياً، أديباً، شاعراً، استقر ببلد الخليل في فلسطين، إلى أن مات بها عام (٧٣٢هـ). انظر: الوافي بالوفيات: ٤٩/٦، ر١٥٩، مرآة الجنان: ٢١٤/٤، طبقات الشافعية الكبرى: ٣٩٨/٩، ر١٣٤١، الدرر الكامنة: ٥٠/١، ر١٣٠، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص٤٤٠، ر٦٣٠.

(٢) الإتقان: ٨٧/١، حيث نقله عنه السيوطي.

(٣) علوم القرآن: للقطان: ٧١، وانظر: الفوز الكبير: ص١٨، ١٩، المدخل لدراسة القرآن: ص١٣٢، قواعد التفسير: ٥٣/١، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٢٨، أسباب النزول: للشيخ بن جمعة سهل: ص٩٦، أسباب النزول: للموكلي: ص١٣، أسباب النزول: للوهيبي: ١٨٠/٣٨، جامع النقول في أسباب النزول وشرح آياتها: لابن خليفة عليوي: ٩/١.

(٤) انظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٢٨، أسباب النزول: للشيخ بن جمعة سهل: ص٩١، ٩٦.

الآيات النازلة ابتداءً، وواضح أنّ أغلبية هذه السور من السور الطّويلة[١].

ثم قال الباحث: «وهو الّذي يثْبِت أنّ معظم القرآن الكريم نزلَ ابتداءً بلا أسبابٍ»[٢].

وإذا جمعنا الآيات النازلةَ على سببٍ، نجدها تبلغ إحدى وسبعين وتسعمائة آيةً "٩٧١"، وهذا قليلٌ بالمقارنة مع آيات القرآن الّتي يبلغ عددها –حسب ترقيم المصحف الشريف-ستةَ آلاف ومائتين وستاً وثلاثين آيةً "٦٢٣٦"؛ أي أنّ الآيات النازلة على سببٍ أقل من سدس آي القرآن، في حين تبلغ الآيات النازلة ابتداءً خمسةَ آلاف ومائتين وخمساً وستين آيةً "٥٢٦٥"[٣].

والحكمة من هذا أن القرآن عالمي، فهو كتاب هداية للبشرية كلها، وهذا يتطلّب سن التشريعات انطلاقاً من حاجة الإنسان باعتبار كونه بشراً، بصرف النظر عن الأسباب الخاصة[٤].

وبناءً على هذا، فمن الخطأ أن يطلب المرءُ لكل آية سبب نزولٍ، كما نبه إليه الدهلوي[٥]، وابن عاشور[٦]، ولئن كان الأوائل الّذين ألفوا في أسباب النزول يلتمس لهم عذْر في جمع الصحيح مع السقيم منها؛ بأنّ عادة من يأتي بالجديد أن يطلب كلّ ما يتعلق به؛ ليؤكد ما ابتكره من العلوم، فإنّ من جاء بعدهم غير معذورٍ في ترك تمحيص روايات أسباب النزول، كما يرى ابن عاشور[٧].

ومما تقدم نجد أنّ قرينة سبب النزول إنما يستفاد القطع منها بالنسبة إلى تفسير النصوص المحتملة في أقل من سدس آي القرآن، كما أنّ أسباب النزول الواردة في تلك الآيات ليست كلها مفيدةً للقطع، وعلى ذلك، فهي قرينةٌ ميدانها ضيق بالمقارنة مع غيرها من القرائن والأدلّة.

المطلب الثّالث: أهميَّةُ سبب النُّزول، وفوائدُه، ومصنَّفاتُه.

أوّلاً: أهميّة سبب النّزول:

إنّ سبب النزول هو السياق الواقعي الّذي نزلت فيه آيات من القرآن الكريم، ولا يمكن فهم الشيء منفصلاً عن سياقه، ولذلك فإنّ للاطّلاع على أسباب النزول أهميةً في بيان مجمل القرآن، وبسط موجزه، وإيضاح مشكله،

---

(١) انظر: أسباب النزول: للشيخ بن جمعة سهل: ص٩٥، ٩٦.

(٢) السابق: ص٩٦.

(٣) وهذا بناءً على إحصاء الآيات الّتي ذكرها الشيخ بن جمعة سهل في: أسباب النزول: ص٩١، ٩٥، واعتمد على "لباب النقول".

(٤) انظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٢٨، علوم القرآن: للقطان: ص٧١، أسباب النزول: للموكلي: ص١٣.

(٥) انظر: الفوز الكبير: ص١٨، ١٩.

(٦) انظر: التحرير والتنوير: ٤٦/١.

(٧) انظر: السابق: ٤٦/١.

قال الشاطبي: «معرفة أسباب التنزيل لازمةٌ لمن أراد علم القرآن»[١]، واستدل على ذلك بأن معرفة مقاصد الكلام، ووجوه الإعجاز يتوقف على مقتضيات أحوال الخطاب، ومنها سبب النزول، ولذلك فالجهل بها يوقع في الإشكالات، ويسبب خفاءً في دلالة النص[٢].

ومن هنا كان تنويه علماء التفسير وعلوم القرآن وغيرهم بوجوب معرفتها لمن أراد أن يتصدى لتفسير القرآن، قال ابن تيمية: «ومعرفة سبب النزول يعين على فهم الآية؛ فإنّ العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب»[٣]، وقال ابن دقيق العيد: «بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني الكتاب العزيز»[٤]، وقال الواحدي: «لا يمكن تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها»[٥]، وقال الزركشي: «معرفة النزول: وهو من أعظم المعين على فهم المعنى... وكانت الصحابة والسلف يعتمدونه»[٦]، وقال ابن عاشور: «إنّ من أسباب النزول ما ليس المفسر بغنى عن علمه؛ لأنّ فيها بيانَ مجملٍ، أو إيضاح خفي وموجزٍ، ومنها ما يكون وحده تفسيراً، ومنها ما يدلّ المفسر على طلب الأدلّة الّتي بها تأويلُ الآية، أو نحو ذلك»[٧].

ثانياً: فوائد معرفة أسباب النُّزول:

١- إدراك الحكمة من نصوص التشريع، من خلال معرفة ملابسات الواقعة الّتي نزلت عليها تلك النصوص، وبالتالي زيادةُ إيمان المؤمن بذلك وطمأنة قلبه، وإقامة الحجة على الكافر، وتيسير أسباب الهداية له.

٢- الإعانةُ على فهم الآيات الّتي يكتنِفُها خفاءٌ، وإزالةُ الإشكال عن بعض الظّواهر القرآنية.

٣- دفع توهم الخصوص؛ حيث يبين سبب النزول أنّ الأفراد المذكورةَ في النص ليست من قبيل الخاص الّذي يراد به خصوص تلك الأفراد، وإنما من قبيلِ الخاص الّذي يراد به العموم، ويكون ذكر تلك الأفراد بخصوصها من قبيل ذكرِ الواقع عند نزول تلك الآيات، وتصحيح ذلك الواقع.

٤- تعيين من نزلت فيه الآيات المشتملة على مدحٍ، أو ذم؛ ليعرف فضل الممدوح ولا يشتبه بغيره، ولئلّا يشتبه المذموم بسواه، فيذَم من لا يستحق الذّم، وفي هذا إنزال الناس منازلَهم.

٥- تخصيص الحكم بسبب النزول على مذهب من يرى أنّ العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللّفظ، مع أنّ

---

(١) الموافقات: ١٤٦/٤. وانظر: محاسن التأويل: ٢٧/١، ٢٨. وانظر: شرح مقدمة ابن تيمية: ص١٢٧.

(٢) انظر: الموافقات: ١٤٦/٤.

(٣) مقدمة ابن تيمية: ص٣٨، وانظر: الإتقان: ٨٨/١.

(٤) البرهان في علوم القرآن: ٢٢/١، وعزاه إلى أبي الفتح القشيري، وهو ابن دقيق العيد كما في: الإتقان: ٨٨/١.

(٥) الإتقان: ٨٧/١.

(٦) البرهان في علوم القرآن: ٢٠٢/٢.

(٧) التحرير والتنوير: ٤٧/١.

مذهبهم خلاف ما عليه الجماهير.

٦- بيان قطعية دخول صورة سبب النزول في اللّفظ العام الّذي نزل عليها، ومن ثَم القطع بعدم خروج تلك الصورة عند تخصيص العام.

٧- تيسير حفظ الآيات النازلة على سببٍ؛ لأنّ ربط النصوص بحوادثها يعين على رسوخها في الذّهن، وانتقاشها في النفس، وسرعة تذكرها، وبعد أمد نسيانها[١].

٨- ما في أسباب النزول من دلالة على إعجاز القرآن؛ لأنها تدل على أنّ النبي > يبلغ القرآن ارتجالاً عند وقوع الحوادث المستدعية لبيان الوحي، وفي هذا دحض لدعوى الكفار كونَ القرآن أساطير الأولين؛ أو أنه من عند محمد >؛ أو أنّ أحداً علمه إياه[٢].

وبهذا يستبين خطأُ من ادعى أنه لا فائدةَ في معرفة سبب النزول، طالما أنّ العبرة لعموم اللّفظ لا لخصوص السبب؛ فإنما هو من قبيل التاريخ وسرد الأحداث، وهذا لا علاقة له في تفسير النص، قال الزركشي: «وأخطأ من زعم أنه لا طائلَ تحته؛ لجريانِه مجرى التاريخ، وليس كذلك؛ بل له فوائد»[٣].

ثالثاً: المصنّفات في أسباب النّزول:

نظراً لأهمية أسباب النزول صنف العلماء فيها، والمصنفات فيها نوعان:

الأوّل: المصنَّفات في أسباب النُّزول روايةً:

وذلك بجمع الروايات الواردة في أسباب النزول، ومن تلك المصنفات ما هو مطبوع، ومن تلك المطبوعات: "أسباب النزول"للواحدي، وهو أول كتابٍ يصل إلينا في أسباب النزول، و "العجب العجاب في بيان الأسباب"لابن حجر العسقلانيّ، و "لباب النقول في أسباب النزول"للسيوطي. وهذه من المراجع القديمة، إضافةً إلى ما ورد في كتب التفسير وكتب السنة من روايات لأسباب النزول.

ومن مطبوعات المصنفات الحديثة: "أسباب النزول عن الصحابة والمفسرين" للمرحوم عبد الفتاح القاضي رئيس لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر، و "الصحيح المسند من أسباب النزول" لمقبل بن هادي الوادعي، و "جامع النقول في أسباب النزول وشرح آياته" لابن خليفة عليوي. هذا عدا المخطوطات الّتي لم تحقّق، وبعضها لم يصل إلينا.

---

(١) انظر هذه الفوائد مفصلة مع أمثلتها في: البرهان في علوم القرآن: ٢٢/١-٢٥، الإتقان: ٨٧/١-٨٩، مناهل العرفان: ٩١/١-٩٥، علوم القرآن: لصبحي الصالح: ص١٣٠، ١٣١، علوم القرآن: للقطان: ٧٥، ٧٨، ٩٠، شرح مقدمة ابن تيمية: ص١٢٦، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٤١-٥٧، أسباب النزول: للشيخ بن جمعة سهل: ص٢٧٨، ٢٧٩، أسباب النزول: للموكلي: ص١٨، أسباب النزول: للوهيبي: ١٧٨/٣٨-١٩٠، مختصر الإتقان: ص٨٠، جامع النقول: ١٠/١-١٢، مقدمة تحقيق: العجاب في 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) البرهان في علوم القرآن: ٢٢/١، وانظر: الإتقان: ٨٧/١، مناهل العرفان: ٩١/١.

الثّاني: المصنَّفات في أسباب النُّزول درايةً:

وذلك بالكلام عن تعريفها وبيان أهميتها وقواعدها وأثرها في التفسير، ولا نجد في المصنفات القديمة كتاباً مستقلاً في ذلك، وإنما يرد الكلام عنها في طيات كتب التفسير وعلوم القرآن(١)، إضافةً إلى بحوث تتعلق بأسباب النزول في كتب أصول الفقه.

وأما الكتب الّتي أفردته بالبحث فكتب حديثةٌ، بعضها رسائل علمية، ومنها: أطروحة "أسباب نزول القرآن: مصادرها ومناهجها"للدكتور حماد عبد الخالق حلوة، وأطروحة "أسباب النزول"للدكتور الشيخ بن جمعة سهل، وأطروحة "أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص"للدكتور عماد الدين الرشيد، ورسالة: "أسباب النزول وأثرها في التفسير"لعصام عبد المحسن الحميدان، ورسالة: "أسباب نزول القرآن، دراسة وتحليل"لعبد الرحيم فارس أبو علبة، وبحث: "أسباب النزول وأثرها في تفسير القرآن الكريم"للدكتور عبد الله بن إبراهيم الوهيبي، إلى غير ذلك(٢).

ولم أر التوسع في ذكر مصنفات أسباب النزول، ولا في بيان فوائدها بذكر تفصيلها وأمثلتها؛ لأنها ليست من صلْبِ هذا البحث، وإنما هي مقدمةٌ نضيف إليها القول بأن لمعرفة أسباب النزول فائدةً أخرى تتصل ببحثنا؛ وهي أنها قد تعين على القطع بتفسيرٍ ما للآيات القرآنية، على ما يأتي بيانه في هذا المبحث، ولكن لا بد بين يدي ذلك من بيان ما يتوقف عليه تحصيل ذلك التفسير القطعي، وذلك ببيان الألفاظ المعبر بها عن سبب النزول، وبيان طريق نقله؛ فإنّ لذلك أثراً في تحصيل القطع، ضرورةَ أنّ التفسير القطعي لا بد له من مقدمات قطعية.

المطلب الرّابع: الألفاظ المعبَّرُ بها عن أسباب النُّزول.

للتعبير عن سبب النزول صيغٌ متعددةٌ، تنقسم بجملتها إلى قسمين(٣):

الأوّل: صيَغٌ صريحةٌ في السّببيّة:

وهي كل صيغة قويت دلالتها على أنّ حادثةً ما هي سبب نزول آية أو آيات معينة، وهي نوعان:

١- صيغةٌ لا تحتمل غير السّببيّة أصلاً: وهي قول الراوي: "سبب نزول هذه الآية كذا"، وما شابهها: كأن يقول بعد ذكر حادثة: "وهذا سبب نزول قوله تعالى".

---

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٢/١-٣٤، الإتقان: ٨٧/١-١٠٠، التحبير في علم التفسير: ص١٢٢-١٢٦، لباب النقول: ص٧-١٠، مناهل العرفان: ٨٩/١-١١٣، المدخل لدراسة القرآن: ٣٢، علوم القرآن: لصبحي الصالح: ص١٢٧-١٦٣، علوم القرآن: للقطان: ٧١-٩١. وانظر: محاسن التأويل: ٢٢/١-٣١. التحرير والتنوير: ٤٦/١-٥٠.

(٢) ومنها ما رجعت إليه في هذا البحث، انظر الكلام عن هذه المصنفات وغيرها بتفصيلٍ أكبر: علوم القرآن: للقطان: ٧١، ٧٢، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص١٠٥، ١١٦، أسباب النزول: للشيخ بن جمعة سهل: ص٦-١٤، أسباب النزول: للموكلي: ص١٧، أسباب النزول: للوهيبي: ١٩٠/٣٨-١٩٥، مقدمة تحقيق العجاب: ٨٠/١-٩٢.

(٣) وهذا التقسيم بجملته مستفاد من: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٦٧.

قال الزرقانيّ: «فتارةً يصرح فيها بلفظ السبب، فيقال: "سبب نزول الآية كذا"، وهذه العبارة نص في السببية لا تحتمل غيرها»[1]، نعم، هذه صيغةٌ قطعيةٌ في السببية لا تحتمل غيرها، غير أنّ هذه الصيغة نظريةٌ لم يوقف لها على مثالٍ[2]، ولهذا قال الشيخ بن سهل جمعة: «وكان من اللائق أن تهمل هذه الصيغة؛ لعدم ورودها في أسباب النزول، غير أنّ ورودها في بعض كتب علوم القرآن باعتبارها نصاً في السببية دعا إلى ذكرها ههنا، للتنبيه على أنها لم ترد أصلاً في أسباب النزول»[3].

ويُلحق بهذه الصّيغة:

أ- ما إذا صرح النبي > بنزول الآية أو الآيات في شخصٍ أو واقعة، كما في قصة اللعان الّتي نزلت في عويمر العجلانيّ[4].

وفي قصة مظاهرة أوسٍ بن الصامت[5] من زوجته خولة بنت ثعلبة[6]، على ما يأتي الحديث عنه[7].

فهاتان الصيغتان قطعيتان في الدلالة على السببية، غير أنّ الأولى نظريةٌ لا مثال لها، والثّانية عمليةٌ لها أمثلةٌ، كما قال الزرقانيّ: «وهذه العبارة نص في السببية لا تحتمل غيرها»[8]، وعدها الدكتور عماد الدين الرشيد قسماً من الصريحة في السببية، وقال: «نص في الصيغة الصريحة؛ وهو ما لا يحتملُ غير التصريح بالسببية»[9].

ب- ما إذا سئلَ النبي > عن شيءٍ، فينزل الوحي بالجواب، فيبلغه دون لفظ السببية، فيدلّ المقام على أنّ

---

(١) مناهل العرفان: ٩٦/١، وانظر: جامع النقول: ١٣/١، ونقل كلام الزرقانيّ بنصه.

(٢) انظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٦٧، أسباب النزول: للشيخ بن جمعة سهل: ص٢٢٨-٢٤٧، أسباب النزول: للموكلي: ص٢٢. وانظر الإشارة إلى هذه الصيغة: قواعد التفسير: ٥٥/١.

(٣) أسباب النزول: للشيخ بن جمعة سهل: ص٢٢٨.

(٤) هو عويمر بن أبيض العجلاني الأنصاري، وأبيض لقب أحد آبائه، وقال الطبراني: هو عويمر بن الحارث بن زيد بن حارثة بن الجد العجلاني، وهو الذي لاعن زوجته، وذلك في شعبان سنة تسع، عندما قدم من غزوة تبوك. انظر: معرفة الصحابة: ٢١٠٦/٤، ر٢٢٠٣، الاستيعاب: ص٥١٩، ر١٨٥٣، أسد الغابة: ٣٠٤/٤، ر٤١٣٩، الإصابة: ٤٥/٥، ر٦١٠٩، وقال: «عويمر بن أبي أبيض».

(٥) هو أوس بن الصامت بن قيس بن أصرم الأنصاري الخزرجي، أخو عبادة بن الصامت، شهد بدراً والمشاهد كلها مع رسول الله > ، آخى رسول الله > بينه وبين مرثد بن أبي مرثد الغنوي، وكان شاعراً محسناً، سكن بيت المقدس، وتوفي زمن عثمان بن عفان، بالرملة في فلسطين سنة (٣٤هـ)، وعمره (٧٢) عاماً، انظر: طبقات ابن سعد: ٥٠٦/٣، ر٢٥٦، أنساب الأشراف: ٢٥١/١، ر٥٧٤، معرفة الصحابة: ٣٠٢/١، ر١٧٧، الاستيعاب: ص٥٦، ر٥٤، أسد الغابة: ٣٢٣/١، ر٣٠٨، الإصابة: ٨٧/١، ر٣٣٩.

(٦) هي خولة بنت ثعلبة بن أصرم الأنصارية الخزرجية، وهي المجادلة، وزوجها أوس بن الصامت، كانت ممن بايعن رسول الله > ، وقد اختلف في اسم أبيها ونسبها، فقيل مثلاً: هي خولة بنت حكيم، وقيل في اسمها: خويلة، وجميلة، ولا يصح هذا، والأول أكثر، عاشت حتى خلافة عمر. انظر: طبقات ابن سعد: ٣٥٣/١٠، ر٥٢٨٢، معرفة الصحابة: ٣٣١٠/٦، ر٣٨٤٩، الاستيعاب: ص٨٩٣، ر٣٢٨٤، أسد الغابة: ٩٢/٧، ر٦٨٨٦، الإصابة: ٦٨/٨، ر٣٥٩.

(٧) انظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٦٧-٧٠.

(٨) مناهل العرفان: ٩٦/١.

(٩) أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٦٧.

ذلك السؤال هو السبب قطعاً، كما قال الزرقانيّ[١].

لكن الشيخ بن جمعة سهل يرى أنها لا تفيد قطعية السببية، وهذا يفهم من مساواته بين هذه، وبين المعبر عنها ب "حدث كذا، فنزلت "في القوة[٢]، وهو يرى أنّ ما اقترن بالفاء ظني، فكذلك هذه الّتي تلحق به، والحق أنّ ما اقترن بالفاء قطعي، وكذلك هذه كما بينه الزرقانيّ.

٢- صيغةٌ تحتمل غير السّببيّة احتمالاً ضعيفاً: ومن ذلك:

أ- أن يذكر الراوي حادثةً، ثمّ يأتي بمادة الفعل "نزل"مقترنةً بفاء التعقيب، فيقول: "فنزل، فنزلت، فأنزل، فأنزل الله "وهكذا، وهذه الصيغة هي أكثر صيغ أسباب النزول وروداً[٣]، وذلك بناءً على استقراء الدكتور عماد الدين الرشيد لكتاب "لباب النقول"للسيوطي؛ حيث يبلغ عدد الروايات بهذه الصيغة تسعاً وثمانمائة رواية "٨٠٩ "من أصل عشرين وألف رواية "١٠٢٠"الّتي هي روايات أسباب النزول في هذا الكتاب، وذلك بنسبة "٧٩%" من مجموع تلك الروايات[٤].

ب- الصيغة السابقة إذا كان العطف فيها ب "ثُم"؛ بأن يقول الراوي: "حدث كذا، ثم نزل"؛ لدلالة ثم على الترتيب كالفاء، وقد وردت في روايتين في "لباب النقول"[٥].

ج- الصيغة السابقة إذا كان العطف فيها ب "و"؛ بأن يقول الراوي: "حدث كذا، ونزل"، وقد وردت في تسع عشرةَ روايةً في "لباب النقول".

وإنما عددناها صريحةً مع أنّ الواو لا تفيد الترتيب الدال على السببية؛ لأنّ رواةَ أسباب النزول يستعملونها في مورد "حدث كذا، فنزل"؛ فقد اعتضدت سبع عشرةَ روايةً من الروايات الواردة بهذه الصيغة في كتاب "لباب النقول"برواية أخرى جاءت بصيغة "حدث كذا، فنزل"، مما يعني أنها في قوتها؛ لأنها بمعناها[٦].

د- أنْ يرد أسلوب شرط يرتب نزول آيات على حادثة ما؛ فإنّ الترتيب يدلّ على السببية، كما في الفاء، وثُم، وهذا كقولهم: "لما حدث كذا، نزلت آية كذا"، وقد وردت في رواية واحدة من روايات "لباب النقول"[٧].

ومجموع الروايات الواردة بهذه الصيغ الأربع في "لباب النقول "هو إحدى وثلاثون وثمانمائة رواية "٨٣١"،

---

(١) انظر: مناهل العرفان: ٩٦/١، أسباب النزول: للشيخ بن جمعة سهل: ص٢٣٤، جامع النقول: ١٣/١، ونقل كلام الزرقانيّ.

(٢) انظر: أسباب النزول: للشيخ بن جمعة سهل: ص٢٤٨.

(٣) انظر: مناهل العرفان: ٩٦/١، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٧٠، أسباب النزول: للموكلي: ص٢٢، قواعد التفسير: ٥٥/١، جامع النقول: ١٣/١، ونقل كلام الزرقانيّ بنصه.

(٤) انظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٧٠، ٧١.

(٥) انظر: السابق: ص٧١، ٧٢، وانظر الإشارة إلى هذه الصيغة: قواعد التفسير: ٥٥/١.

(٦) انظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٧٣، وانظر الإشارة إلى هذه الصيغة: قواعد التفسير: ٥٥/١.

(٧) انظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٧٣.

من أصل عشرين وألف رواية "١٠٢٠"، بنسبة "٥، ٨١ %"من مجموع الروايات[١].

هـ- وأما صيغة "نزلت في كذا": فيعنون بها سبب النزول تارةً، وشرح المعنى تارةً أخرى، قال ابن تيمية: «وقولهم: "نزلت الآية في كذا "يراد به تارةً أنه سبب النزول، ويراد به تارةً أنه داخلٌ في هذه الآية وإن لم يكن السبب، كما تقول: عنى بهذه الآية كذا»[٢]، وبهذا يتبين أنّ هذه الصيغة لا تدل على سبب النزول إلّا إذا احتفت بقرينة تدل على ذلك كما بينه الزرقاني[٣].

ومن تلك القرائن أن يذْكر في الرواية أنها نزلت في شخصٍ معينٍ أو واقعة محددة، فإنها تكون صريحةً في سبب النزول، كما يدلّ عليه قول ابن تيمية: «وقد يجيء كثيراً من هذا الباب[٤] قولهم: هذا الآية نزلت في كذا، لا سيما إذا كان المذكور شخصاً: كأسباب النزول في التفسير: كقولهم: إنّ آية الظّهار نزلت في امرأة أوس بن الصامت... ونظائر هذا كثير مما يذكرون أنه نزل في قومٍ من المشركين بمكةَ، أو في قومٍ من أهل الكتاب اليهود أو النصارى، أو في قومٍ من المؤمنين، فالّذين قالوا ذلك لم يقصدوا أنّ حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم؛ فإنّ هذا لا يقوله مسلم، ولا عاقلٌ على الإطلاق»[٥]؛ أي إنّ العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص الأعيان؛ مما يدلّ على أنها سبب للنزول، لا تفسير للمعنى، فإنا إذا عددناها كذلك اختص الحكم بتلك الأعيان، وهذا باطلٌ، فلم يبق إلا عدها سبباً للنزول، سواءٌ قال الراوي: نزلت في، أو نسب النزول إلى غيره، فقال: نزلت في فلان، أو في قوم فلان[٦].

والاستقراء يؤكد أنهم يستعملونها في التعبير الصريح عن أسباب النزول، قال الدكتور عماد الدين الرشيد: «فقد بلغت الروايات الواردة في "لباب النقول"بصيغة "نزلت في كذا"، ويذْكر بعدها شخص معين أو واقعةٌ "١٨٩"روايةً، منها "٣٨"روايةً وردت بصيغة "نزلت في حادثة أو شخصٍ"، ثم عقب الراوي بقوله "فأنزل الله"، أو "فنزلت"، أو نحو ذلك، وهذا يؤكد أنهم يريدون بها الصيغة الصريحة، وبعد التفتيش وجدت أنّ "١٠٨"روايات منها وردت من طرقٍ أخرى-عند السيوطي أو عند غيره-بصيغة صريحة، وهذا يعني أنّ الرواة رووها في موضع الصيغة الصريحة»[٧].

فيكون ما ورد منها صريحاً في رواية أخرى "١٤٦"روايةً، بنسبة "٢٥، ٧٧ %"من مجموع روايات الصيغة الّتي يذكر بعدها شخص أو حادثةٌ، وتبقى "٤٣"روايةً منها لم ترد صريحةً من طريقٍ آخر، فلا بد – والحال هذه-

---

(١) انظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٧٣.

(٢) مقدمة ابن تيمية: ص٣٨، وانظر: الإتقان: ٩٣/١، شرح مقدمة ابن تيمية: ص١٢٩، قواعد التفسير: ٥٦/١. وانظر: محاسن التأويل: ٢٧/١.

(٣) انظر: مناهل العرفان: ٩٦/١، شرح مقدمة ابن تيمية: ص١٣٠، جامع النقول: ١٣/١.

(٤) أي اختلاف التنوع في التفسير الوارد في عبارات السلف؛ فإنّ الكلام عنه، انظر: مقدمة ابن تيمية: ص٢٤-٣٤.

(٥) مقدمة ابن تيمية: ص٣٤-٣٧، وانظر: الإتقان: ٩٠/١، محاسن التأويل: ٢٦/١، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٧٥.

(٦) انظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٧٦.

(٧) السابق: ص٧٦.

من عدها من الصيغ الصريحة، إذا ورد بعدها ذكْر شخصٍ أو واقعة[١].

وبعدها يرِد السؤال الآتي: هل هذه الصّيغُ الصّريحة قطعيّةُ الدّلالة على سبب النُّزول؟

أوَّلاً: يرى الشيخ بن جمعة سهل أنّ هذا النوع من الصيغة من باب ثبوت سبب النزول بالإيماء لا بالتصريح، قياساً على ثبوت علل الأحكام بالإيماء، كما يقرره علماء الأصول في باب القياس[٢]، ثمّ بنى على ذلك التفريق بين الإيماء الثّابت عن الله تعالى والإيماء من قول الرواة، وقال: «ولا شك أنّ الإيماء متفاوت الدرجات؛ فالإيماء من الله أصرح من الإيماء من الراوي؛ إذ أنّ الإيماء من الله قاطع، والإيماء من الراوي يعتريه التفاوت»[٣].

وفي هذا نظرٌ من وجوهٍ:

الأول: لا نوافق على أنّ هذا من الإيماء، بل من الصريح، كما فعل الزرقانيّ، والدكتور الرشيد.

الثّاني: إن سلّمنا بذلك، فلا يسوغ التفريق بين إيماء الله أ وإيماء الرواة من حيث القطع والظّن؛ لأنّ القطع والظّن إنما تابع لدلالة اللغة، ولا فرق في دلالتها بين الإيمائين، فيلزم أحدهما ما لزم الآخر، مادام كلٌ منهما ترتيباً للحكم على وصف أو فعلٍ، فإما أن يقال بالظن فيهما، أو بالقطع في كل منهما.

الثّالث: إنّ حجته حيث قال: «إنّ قول الراوي "فنزلت": يحتمل أن يكون ما ذكره هو السبب، ويحتمل أن يكون غيره، ولذا قلت: إنّ هذا التعبير إيماءٌ، وليس بتصريحٍ»[٤]، غير مسلّمة؛ لأنّ ذلك الاحتمالَ بعيد غير ناشئ عن دليلٍ؛ فإنّ الأصل أنْ تكون هذه الصيغة للسببية، والاحتمال البعيد لا يؤثر في قطعية دلالة اللّفظ.

ثانياً: إنّ الدكتور عماد الدين الرشيد عد هذه الصيغ قسماً ثانياً من الصريحة، وقال: «ظاهر في الصيغة الصريحة: وهو ما يحتمل غير التصريح بالسببية احتمالاً ضعيفاً»[٥].

فقوله: "ظاهر"يعني أنه ظني في السببية، خاصةً أنه جعل ذلك في مقابلة القسم الأول الّذي قال فيه: «نص في الصيغة الصريحة: وهو ما لا يحتمل غير التصريح بالسببية»[٦]، ويؤيد هذا قوله: «نجد مما سبق أنّ الصيغ الصريحة في السببية متفاوتةٌ في صراحتها، إلا أنّ ضابط الصراحة –كما بينا قبل-هو قوةُ دلالة الصيغة على السببية، ولا يشترط أن تكون دلالة الصيغة على السببية قطعيةً حتى تكون صريحةً، بل يكتفى بقوة الدلالة في ذلك... ويمكن أن يقسم هذا النوع من صيغ أسباب النزول إلى ما يأتي: صريحة: كقول الراوي: "سبب نزول الآية هو كذا"، شبه

---

(١) انظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٧٧.

(٢) انظر: أسباب النزول: للشيخ بن جمعة سهل: ص٢٢٩.

(٣) السابق: ص٢٢٣.

(٤) السابق: ص٢٣٤.

(٥) أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٧٠.

(٦) السابق: ص٦٧.

صريحة: كقوله: "حدث كذا، فنزل قوله تعالى كذا"، ونحو ذلك»[1].

وفيما قاله نظر: فإنّ قوله: "وهو ما يحتمل غير التصريح بالسببية احتمالاً ضعيفاً"، يستلزم أن يكون ذلك من القطعي؛ لأنّ الاحتمال الضعيف لا يؤثر في القطعية؛ لأنه غير ناشئ عن دليلٍ، وهذا لا يخرج اللّفظ عن كونه نصاً، وهو ما يراه الدكتور عماد الدين الرشيد في معنى النص، فقد قال في موضعٍ آخر: «وما يذكره الأصوليون من عدم طروء احتمالِ التأويل على النص يقصدون به الاحتمال القوي، أما ما كان من الاحتمال الضعيف، فإنه لا يدخل في الحد؛ لأنه كالعدم»[2].

ويؤيد هذا قوله في بيان النوع الأول من القسم الثّاني محتملِ الدلالة على السببية: «أن يقع الاحتمال من تردد الراوي: كأن يقول: أحسب الآية نزلت في كذا... أو نحو ذلك مما لا يقطع على أنه يدلّ على السببية، بل يحتمل ذلك احتمالاً»[3]، فقوله: "مما لا يقطع"، يدلّ على أنّ مقابله يقطع بدلالته على السببية.

ثالثاً: قال الزرقانيّ: «وتارةً لا يصرح بلفظ السبب، ولكن يؤتى بفاءٍ داخلة على مادة نزول الآية عقب سرد حادثة، وهذه العبارة مثل تلك في الدلالة على السببية أيضاً»[4]، وقوله "مثل تلك"؛ أي مثل النوع الأول من الصريح الّذي هو نص في السببية، ومادام كذلك، فما رتب على الفاء وما يلحق به قطعي الدلالة على السببية كالأول.

رابعاً: قال الدكتور الموكلي: «صيغ أسباب النزول على قسمين: الأول: ما كان نصاً صريحاً في السببية، وله صورتان: أ-أن يقول الراوي: سبب نزول هذه الآية كذا، فيصرح بلفظ السبب، ب-أن يأتي الراوي بفاءٍ تعقيبية داخلة على مادة النزول بعد ذكر حادثة أو سؤالٍ، فيقول: حدث كذا وكذا فنزلت الآية، أو يقول: سئل النبي > عن كذا فنزلت الآية. فهاتان الصورتان صريحتان في السببية لا تحتملان غيرها»[5]، فهو يوافق الدكتور عماد الدين الرشيد في عد الصيغتين صريحتين، لكنه يصرح بأنهما قطعيتين كليهما، وكلام الدكتور عماد مضطرب.

وبناءً على هذا، فصيغ هذا القسم قطعيةُ الدلالة على سبب النزول، وإن كان هناك احتمالٌ لغير ذلك فضعيف لا يؤثّر في القطعية، خاصةً وأنّ أسباب النزول مجمع على وجودها من حيثُ الجملة، فإن لم نعد قاطعاً إلا الصيغة الصريحة الأولى، لم يثبت سبب للنزول على سبيل القطع؛ لعدم وجودها أصلاً في تلك الروايات.

أما إذا قامت قرينةٌ على صرفها عن الدلالة على سبب النزول فتصرف إليها، ولذلك فصيغة "فنزل كذا"لا تدل أحياناً على السببية، وهذا قليل جداً[6]، ومن ذلك هذا النص: قال عبد الله بن مسعود: قال رجل: يا رسول

---

(١) أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٨١.

(٢) السابق: ص٢٩٢.

(٣) السابق: ص٨١.

(٤) مناهل العرفان: ٩٦/١، وانظر: جامع النقول: ١٣/١، ونقل كلام الزرقانيّ بنصه.

(٥) أسباب النزول: للموكلي: ص٢٢.

(٦) انظر: قواعد التفسير: ٥٥/١، شرح مقدمة ابن تيمية: ص١٣٦.

الله: أي الذّنب أكبر عند الله؟ قال: «أن تدعو لله نداً وهو خلقك»، قال: ثم أي؟ قال: «ثمّ أن تقتل ولدك مخافةَ أن يطعم معك»، قال: ثمّ أي؟ قال: «أن تزانيَ حليلةَ جارك»، فأنزل الله تصديقها: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقۡتُلُونَ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَلَا يَزۡنُونَ﴾... الآية [الفرقان: ٦٨] [(١)]، فقوله: "تصديقها"قرينةٌ تدل على أن تلك الصيغة لا تدل على سبب النزول قطعاً[(٢)]. لكن بحثنا إنما هو في صيغة مؤلّفة من مادة "نزل"مقترنة بفاء التعقيب بعد ذكر حادثة أو سؤالٍ، وهذه ليست منها.

ثانياً: صيغٌ محتملة للسببيّة، وغيرها احتمالاً قوياً: ويمثل لذلك بنوعين:

الأوّل: الصيغ الّتي يرد فيها تردد الراوي في التعبير عن سبب النزول: كقوله: أحسب الآية نزلت في كذا، وما أحسب الآية إلا نزلت في كذا، وأرى أنها نزلت في كذا، ويرون أنها نزلت في كذا، ونحو ذلك[(٣)]، فهذه تحتمل أن تكون الرواية سبباً للنزول، أو لا؛ لتردد الراوي في عدها سبباً أو لا[(٤)]، وواضح أنها تفيد الشك، ولا تفيد الظّن، فضلاً عن القطع[(٥)].

الثّاني: الصيغ الّتي تكون محتملةً لأن تكون بذاتها سبباً للنزول أو لا: وذلك قولهم: "نزلت الآية في كذا"، إذا لم يكن المذكور واقعةً أو شخصاً، قال الزركشي: «وقد عرف من عادة الصحابة والتابعين أنّ أحدهم إذا قال: نزلت هذه الآية في كذا، فإنه يريد بذلك أنّ هذه الآية تتضمن هذا الحكم، لا أنّ هذا كان السبب في نزولها... فهو من جنس الاستدلال على الحكم بالآية لا من جنس النقل لما وقع»[(٦)]، فقوله: "فهو من جنس الاستدلال على الحكم بالآية"، يدلّ على إخراج ما ذكر فيه شخص أو واقعةٌ؛ فإنه ليس من قبيل الاستدلال على الحكم؛ لأنه لا حكم أصلاً في ذكر شخصٍ أو واقعة، وحيث كان المذكور حكماً، فالرواية تحتمل أن تكون سبباً للنزول، أو تكون تفسيراً لمعنى الآية[(٧)].

وقال الدهلوي: «وقد تحقّق لدى الفقير: أنّ الصحابة والتابعين شكثيراً ما كانوا يقولون: "نزلت الآية في

---

(١) صحيح البخاري: كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ﴾... [المائدة:٦٧]: ١٥٥/٩، ر٧٥٣٢، مسند أبي يعلى: كتاب الحدود، باب الزنا وحده، ذكر البيان بأنّ الواجب على المرء مجانبة ما نهاه عنه بارئه جل وعلا من حفظ الفرج ولاسيما بالأقرب فالأقرب: ٣٢/٩، ٣٣، ر٥٠٩٨، صحيح ابن حبان: ٢٦١/١٠، ٢٦٢، ر٤٤١٤.

(٢) انظر: شرح مقدمة ابن تيمية: ص١٣٦، ١٣٧.

(٣) انظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٨٢، أسباب النزول: للشيخ بن جمعة سهل: ص٢٤٢، أسباب النزول: للموكلي: ص٢٢.

(٤) انظر: الإتقان: ٩٢/١.

(٥) انظر: أسباب النزول: للشيخ بن جمعة سهل: ص٢٥٠.

(٦) البرهان في علوم القرآن: ٣١/١، ٣٢، وانظر: الإتقان: ٩٣/١، لباب النقول: ص٨، محاسن التأويل: ٢٧/١، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٨٣، ٨٤.

(٧) انظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٨٦.

كذا "ويكون غرضهم تصوير ما صدقت عليه الآية، أو ذكر بعض الحوادث الّتي تشتملها الآية بعمومها»[1]،

وقد يراد بها معنى آخر بينه بقوله: «وليعلم أيضاً أنّ الصحابة والتابعين ش‌كانوا يذكرون قصصاً جزئيةً لبيان مذاهب المشركين واليهود وعاداتهم الجاهلية؛ لتتضح بها عقائدهم وتقاليدهم، ويقولون: "نزلت الآية في كذا"، ويريدون بذلك أنها نزلت في مثل هذه، سواءٌ كانت تلك بعينها، أو ما شابهها، أو ما قاربها، ويقصدون إظهار تلك الصورة، لا خصوص القصص، بل يذكرونها لأجل أن هذه صورةٌ صادقةٌ لتلك الأمور الكلية»[2].

ولا ريب أنّ هذا النوع ظني في إثبات السببية، كما قال الزرقانيّ عنها: «وهذه العبارةُ ليست نصاً في السببية، بل تحتملها، وتحتمل أمراً آخر؛ هو بيان ما تضمنته الآية من الأحكام»[3].

وبناءً على ما تقدم، فالصّيغ قطعيّة الدّلالة على السببيّة، هي:

١- "سبب نزول هذه الآية أو الآيات كذا"، ونحوه، وإن كانت نظريةً لا يظفر لها بمثالٍ.

٢- "حدث كذا، فنزل قوله تعالى كذا"، وأمثاله مما يذْكر فيه حادثةٌ، ثمّ يعقبها بيان نزول آية أو آيات بمادة "نزل"، مرتبةً عليها بفاء العطف.

٣- "حدث كذا، ثمّ نزل قوله تعالى كذا"، وأمثاله مما يذْكر فيه حادثةٌ، ثمّ يعقبها بيان نزول آية أو آيات بمادة "نزل"، مرتبةً عليها ب "ثمّ".

٤- "حدث كذا، ونزل قوله تعالى كذا"، وأمثاله مما يذْكر فيه حادثةٌ، ثمّ يعقبها بيان نزول آية أو آيات بمادة "نزل"، مرتبةً عليها بواو العطف.

٥- "لمّا حدث كذا، نزل قوله تعالى كذا"، وأمثاله مما يذْكر فيه جملةٌ شرطيةٌ فعلُها يتضمن وقوع حادثة، وجوابها يتضمن بيان نزول آية أو آيات بمادة "نزل".

٦- "نزلت هذه الآية أو الآيات في كذا"، ويذْكر في محلّ "كذا"اسم شخصٍ، أو حادثة وقعت.

المطلب الخامس: طريقُ معرفة سبب النُّزول.

إنّ أسباب النزول هي إخبار عن أحداث وقعت، ونزل عليها آيةٌ أو آيات من القرآن، ومادامت من الأخبار فإنها لا تثبت إلا بالرواية، ولا مدخل للاجتهاد في إثباتها، قال الواحدي: «ولا يحل القول في أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل، ووقفوا على الأسباب، وبحثوا عن علمها وجدوا في الطّلاب، وقد ورد الشرع بالوعيد للجاهل ذي العثار في هذا العلم بالنار... عن ابن عباس ط قال: قال رسول الله >: «اتقوا الحديث إلّا ما علمتم؛ فإنه من كذب علي متعمداً، فليتبوأ مقعده من النار، ومن كذب على القرآن من غير

---

(١) الفوز الكبير: ص١٢٨، ١٢٩، وانظر: ص٦٩. وانظر: محاسن التأويل: ٢٩/١، ٣٠.

(٢) الفوز الكبير: ص٧١. وانظر: محاسن التأويل: ٣٠/١، ٣١.

(٣) مناهل العرفان: ٩٦/١.

علمٍ، فليتبوأ مقعده من النار»[1].

فهو يعد القول في أسباب كالقول في حديث رسول الله > ، والكذب فيه كالكذب في حديث النبي > [2].

وقال أبو حيان: «الوجه الرابع: تعيين مبهمٍ، وتبيين مجملٍ، وسبب نزولٍ، ونسخ، ويؤخذ ذلك من النقل الصحيح عن رسول الله > ، وذلك من علم الحديث»[3].

وقال الزرقانيّ: «لا طريق لمعرفة أسباب النزول إلا النقل الصحيح»[4].

ولذلك كان السلف يتحرزون عن القول في هذا العلم بدون نقلٍ[5]، وقد شنع الواحدي بشدة على من يتكلّم في سبب نزول القرآن بغير علمٍ[6].

وبما أنّ أسباب النزول ليست أحداثاً تاريخيةً محضةً، وإنما يترتب عليها فهم القرآن، وتبيين معناه، فإنها تخضع لقواعد المحدثين، ولذلك فإنّ لروايات أسباب النُّزول من حيث الرّفعُ والإرسالُ قسمين:

القسم الأوّل: المرفوع حقيقةً إلى النّبيّ > :

بأن يروي الصحابي في حادثة ما عن النبي > لفظاً يدلّ على أنّ تلك الحادثة سبب لنزول آية أو آيات من القرآن، كما في قصة عويمر العجلانيّ في ملاعنة زوجه، حيث قال: يا رسول الله: رجلٌ وجد مع امرأته رجلاً، أيقتله فتقتلونه؟ أم كيف يصنع؟ فقال رسول الله > : «قد أنزل الله القرآن فيك وفي صاحبتك». فأمرهما رسول الله > بالملاعنة بما سمى الله في كتابه، فلاعنها[7]، فهذا تصريح من النبي > بأن قصة عويمر سبب نزول آيات

---

(١) أسباب النزول: للواحدي: ص٨، ٩. وانظر: الإتقان: ٩٢/١، ٩٣، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٣٤، أسباب النزول: للموكلي: ص٢٣، جامع النقول: ١٢/١. وتغليظ الكذب على النبي > بلفظ: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»، ورد في الصحيحين وغيرهما، عن عدد من الصحابة ومن ذلك: عن المغيرة بن شعبة ط: صحيح البخاري: ٨٠/٢، ر١٢٩١، صحيح مسلم: مقدمة الصحيح، باب تغليظ الكذب على رسول الله > ، ص٢٢، ر٤/٤، مسند أحمد: ٧١/٣٠، ر١٨١٤٠. وقد عده ابن الصلاح مثالاً للمشهور المتواتر: مقدمة ابن الصلاح: ص٢٢٧، ٢٢٨.

(٢) انظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٣٤.

(٣) البحر المحيط في التفسير: ١٠٧/١. وانظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٣٥.

(٤) مناهل العرفان: ٩٥/١، وانظر: المدخل لدراسة القرآن: ص١٣٤، علوم القرآن: للقطان: ص٧٢، أسباب النزول: للشيخ بن جمعة سهل: ص٢٧٩، أسباب النزول: للموكلي: ص٢٣، جامع النقول: ١٢/١، مختصر الإتقان: ص٨٢، قواعد التفسير: ٥٤/١.

(٥) روى الواحدي بسنده إلى محمد بن سيرين قال: «سألت عبيدة عن آية من القرآن، فقال: اتق الله وقل سداداً، ذهب الّذين يعملون فيما أنزل القرآن»: أسباب النزول: للواحدي: ص٩، وصحح ابن حجر هذا الأثر، انظر: العجاب: ص١٩٩.

(٦) انظر: أسباب النزول: للواحدي: ص٩.

(٧) صحيح البخاري، واللّفظ له: كتاب التفسير، باب قوله لأ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ أَزۡوَٰجَهُمۡ..﴾ [النور:٦]: ٩٩/٦، ١٠٠، ر٤٧٤٥، صحيح مسلم: كتاب اللعان، ٦٠٤، ر١٤٩٢/١، سنن أبي داود: كتاب الطّلاق، باب في اللعان: ص٢٥٥، ر٢٢٤٥، سنن النسائي: كتاب الطّلاق، باب بدء اللعان: ٤٨٢/٦، ر٣٤٦٦، مسند أحمد: ٥٠٠/٣٧، ر٢٢٨٥٢. عن سهل بن سعد ط، وفيها كلها التصريح بالسببية.

الملاعنة[1]، غير أنّ هذا النوع قليلٌ.

القسم الثّاني: المرفوع حكماً إلى النّبيّ > :

وهو روايةٌ لحادثة يصرح فيها أنّ تلك الحادثة هي سبب النزول، ويكون ذلك التصريح من قول غير النبي > من الصحابة أو التابعين، غير أنه يشترط أن تكون تلك العبارةُ صريحةً في سبب النزول[2].

والسبب أنها لا تكون حينئذ رأياً للصحابي والتابعي، وقول الصحابي والتابعي فيما لا يدرك بالرأي له حكم المرفوع كما هو معلوم، وأما إنْ كانت محتملةً: كأن يقول: "أحسب أنها نزلت في كذا"، أو يقول: "نزلت في كذا"، ويذكر بعدها حكماً، فليس لذلك حكم المرفوع؛ لأنه قد يكون رأياً للصحابي أو التابعي في تفسير الآية، ومثل ذلك ليس له حكم الرفع.

هذا من حيث الإجمال، وإذا فصّلنا، فلهذا القسم أنواعٌ:

أولاً: المرفوع حكماً من لفظ الصّحابيّ:

وهو كل رواية صرح فيها الصحابي بسببية حادثة لنزول آية أو آيات من القرآن؛ بأن يقول: "حدث، كذا فأنزل الله"، "حدث كذا، ونزل قوله ـ "، "حدث كذا، ثم أنزل الله أ "، "لما حدث كذا، نزل قوله الله لأ"، أو يقول: "نزلت الآية في كذا"، ويذكر شخصاً أو حادثةً في هذه الصيغة الأخيرة، فهذا كلّه له حكم الحديث المرفوع إلى النبي > ، قال ابن الصلاح: «الثّالث: ما قيل من أنّ تفسير الصحابي حديثٌ مسند، فإنما ذلك في تفسيرٍ يتعلّق بسبب نزول آية يخبر به الصحابي أو نحو ذلك... فأما سائر تفاسير الصحابة الّتي لا تشتمل على إضافة شيءٍ إلى رسول الله > فمعدودةٌ في الموقوفات»[3].

والعلّة في أنّ له حكم المرفوع أنّ مثله لا يقال بالرأي، وإنما سبيله النقل، فتعين أنْ يأخذ حكم المرفوع، قال ابن حجر: «والحق أنّ ضابط ما يفسره الصحابي: إنْ كان مما لا مجالَ للاجتهاد فيه، ولا منقولاً عن لسان العرب، فحكمه الرفع، وإلّا فلا: كالإخبار عن الأمور الماضية، وعن الأمور الآتية، والإخبار عن عملٍ له ثواب مخصوص أو عقاب مخصوص»[4].

وقال الزرقانيّ: «لأنه يبعد كل البعد أن يكون الصحابي قد قال ذلك من تلْقَاء نفسه، على حين أنه خبر لا

---

(١) انظر هذا القسم وأمثلته: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٩٧.

(٢) انظر: السابق: ص٩٧.

(٣) مقدمة ابن الصلاح: ص٥٣، وانظر: المنهل الروي: ص٤١، النكت: لابن حجر: ص٨٦، الشذا الفياح: ١٤٤/١، تدريب الراوي: ٢٨٨/١، ٢٨٩. وانظر: المدخل لدراسة القرآن: ١٣٥، علوم القرآن: للقطان: ص٧٢، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٩٨، أسباب النزول: للموكلي: ص٢٣، ٢٤، مقدمة تحقيق العجاب: ١٠٠/١-١٠٢، قواعد التفسير: ٥٤/١.

(٤) النكت: لابن حجر: ٨٦/١، ٨٧، وانظر: الإتقان: ٩٣/١، التحبير في علم التفسير: ص١٢٢، مناهل العرفان: ٩٥/١، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٩٧، ٩٨.

مرد له إلا السماع والنقل أو المشاهدة والرؤية»[1].

وهذا في الصيغ الصريحة، وأما صيغة: أحسب أنها نزلت في كذا، فليست مرفوعةً؛ لأنّ علّة كونها مرفوعةً أنّ سبب النزول لا يقال فيه بالرأي، وأما هذه الصيغة فيحتمل أن تكون تفسيراً.

وأما قول الصحابي: "نزلت في كذا"، فقد قال ابن تيمية: «وقد تنازع العلماء في قول الصاحب: "نزلت في كذا"، هل يجري مجرى المسند، كما يذكر السبب الّذي نزلت من أجله؟ أو يجري مجرى التفسير منه الّذي ليس بمسند؟ فالبخاري يدخلُه في المسند، وغيره لا يدخله في المسند، وأكثر المسانيد على هذا الاصطلاح: كمسند أحمد وغيره، بخلاف ما إذا كان سبباً نزلت عقبه، فإنهم يدخلون مثل هذا في المسند»[2].

فمدارُ الخلاف إنّما هو على دِلالة هذه الصيغة على السّببيّة وعدمها:

أ- فحيث قلنا: لا تدلّ على السببية، ففيها الخلاف: فالبخاري يعدها من المسند، وكذلك مسلم، قال ابن حجر: «أما الحاكم[3] فأطلق النقل عن البخاري ومسلمٍ أنّ تفسير الصحابي الّذي شهد الوحي حديثٌ مسند»[4]، ويعني بهذا قول الحاكم: «وتفسير الصحابي عندهما مسند»[5].

وغيرهما لا يعدها من المسند وإنما هو حديثٌ موقوف، وهذا ما عليه أصحاب المسانيد: كالإمام أحمد، وغيره، وما عليه مسلم[6] على ما قال الزركشي عنه: «وأما الإمام أحمد فلم يدخلْه في المسند، وكذلك مسلم وغيره»[7].

ب- وحيث قلنا بدلالة هذه الصيغة على السببية فالاتفاق على أنه من المسند.

قال الدكتور عماد الدين الرشيد: «ولا بد من الإشارة إلى أنّ شيخ الإسلام ابن تيمية لم يميز في حكمه على المسألة بين ما إذا دلّت صيغة "نزلت الآية في كذا "على السببية، أو على التفسير، وأعطاها حكماً واحداً، ولكن لا

---

(١) مناهل العرفان: ٩٥/١، وانظر: المدخل لدراسة القرآن: ص١٣٥، أسباب النزول: للشيخ بن جمعة سهل: ص٢٧٩، أسباب النزول: للموكلي: ص٢٣، جامع النقول: ١٢/١، مختصر الإتقان: ٨٢.

(٢) مقدمة ابن تيمية: ص٣٩، ٤٠، وانظر: الإتقان: ٩٣/١، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٩٨، أسباب النزول: للشيخ بن جمعة سهل: ص٢٣٧، لباب النقول: ص٨، أسباب النزول: للموكلي: ص٢٣، ٢٤، مقدمة تحقيق العجاب: ١٠٣/١، قواعد التفسير: ٥٥/١، وذكر أمثلةً لروايات البخاري.

(٣) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن حمدويه، الحاكم النيسابوري الضبي، المعروف بابن البيع، محدثٌ، مقرئ، مؤرخ، فقيه شافعي، قاضٍ، ولد بنيسابور عام (٣٢١هـ)، وتوفي بها عام (٤٠٥هـ). انظر: تاريخ بغداد: ٥٠٩/٣، ر١٠٤٤، المنتظم: ١٠٩/١٥، ٣٠٥٩، وفيات الأعيان: ٢٨٠/٤، ر٢٨٠، سير أعلام النبلاء: ١٦٢/١٧، ر١٠٠، طبقات الشافعية الكبرى: ١٥٥/٤، ر٣٢٩، النجوم الزاهرة: ٢٣٨/٤.

(٤) النكت: لابن حجر: ٨٦/١.

(٥) المستدرك: ٢٧/١.

(٦) انظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٩٨، ٩٩.

(٧) البرهان في علوم القرآن: ٣١، ٣٢، وانظر: الإتقان: ٩٣/١، لباب النقول: ص٨، محاسن التأويل: ٢٧/١، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٨٣، ٨٤، ٩٨.

بد من التفصيل الّذي بينته؛ لأنّ التركيب يفيد –كما أسلفت-في الدلالة على السببية الصريحة والمحتملة أيضاً»[١]، ثمّ بنى على ذلك قوله: «والّذي لا بد منه حتى يستقيم الكلام أن يحمل كلام ابن تيمية على إرادة الصحابي التفسير بتلك الصيغة»[٢].

وفي هذا نظرٌ: فإنّ كلام ابن تيمية قد ميز بين ما إذا ذكر الراوي الصحابي سبباً أو لا، وهذا واضح من قوله: «وقد تنازع العلماء في قول الصاحب: "نزلت في كذا"، هل يجري مجرى المسند، كما يذكر السبب الّذي نزلت من أجله؟ أو يجري مجرى التفسير منه الّذي ليس بمسند»[٣]، وقوله: «بخلاف ما إذا ذكر سبباً نزلت عقبه، فإنهم يدخلون مثل هذا في المسند»[٤]، وقد علمنا أنه يعد السبب أن يذكر الراوي بعدها شخصاً أو واقعةً، فيكون قد ميز بين الحالين: حال كونها نصاً في السببية، وحال كونها محتملةً لها وللتفسير.

ثمّ إنّ الحاكم أطلق القول بأنّ هذه الصيغة من باب المسند، فقد قال: «فإنّ الصحابي الّذي شهد الوحي والتنزيل، فأخبر عن آية من القرآن أنها نزلت في كذا وكذا، فإنه حديثٌ مسند»[٥]، هذا على رأي الدكتور عماد الدين الرشيد، حيث قال: «وعلى الطّرف الآخر فإنّ الحاكم أبا عبد الله النيسابوري قد عد هذه الصيغة مما له حكم الرفع، فقال: "فإنّ الصحابي الّذي شهد الوحي والتنزيل، فأخبر عن آية من القرآن أنها نزلت في كذا وكذا، فإنه حديثٌ مسند"[٦]؛ أي مرفوع، وهذا يعني أنّ هذه الصيغة عنده صريحةٌ في السببية؛ لأنه استعملها في الدلالة على أسباب النزول»[٧].

ثمّ بنى على ذلك قوله: «والّذي لا بد منه حتى يستقيم الكلام أن يحمل كلام ابن تيمية على إرادة الصحابي التفسير بتلك الصيغة، وكلام الحاكم على إرادة الصحابي سبب النزول بتلك الصيغة؛ لأنّ ذلك له حكم الرفع»[٨].

لكن في هذا نظرٌ: فإنه لا يفهم من كلام الحاكم أنه أطلق أنّ هذه الصيغة مسندةٌ مطلقاً، بل سياق كلامه صريح في أنه يعني بالمسند من هذه الصيغة ما كان في رواية سبب نزولٍ، فقد قال: «فأما الموقوف على الصحابة، فإنه قلّ ما يخفى على أهل العلم، وشرحه أن يروى الحديث إلى الصحابي من غير إرسالٍ، ولا إعضالٍ، فإذا بلغ الصحابي قال: إنه كان يقول كذا وكذا، وكان يفعل كذا، وكان يأمر بكذا وكذا، ومن الموقوف الّذي يستدلّ به على أحاديثَ

---

(١) أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٩٩.
(٢) السابق: ص٩٩.
(٣) مقدمة ابن تيمية: ص٣٩.
(٤) السابق: ص٤٠.
(٥) معرفة علوم الحديث: للحاكم النيسابوري: ص٢٠.
(٦) انظر نص الحاكم: السابق: ص٢٠.
(٧) أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٩٩.
(٨) السابق: ص٩٩.

كثيرة... عن أبي هريرة ط في قول الله لأ: لَوَّاحَةٌ لِّلْبَشَرِ [المدثر:٢٩]، قال: "تلقاهم جهنم يوم القيامة، فتلفحهم لفحةً فلا تترك لحماً على عظمٍ إلا وضعت على العراقيب"، قال: وأشباه هذا من الموقوفات تعد في تفسير الصحابة. فأما ما نقول في تفسير الصحابي: مسند، فإنما نقوله في غير هذا النوع: فإنه كما أخبرناه... عن جابرٍ قال: "كانت اليهود تقول: من أتى امرأته من دبرها في قُبلها جاء الولد أحولَ، فأنزل الله لأ: نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ [البقرة: ٢٢٣]"، قال الحاكم: هذا الحديث وأشباهه مسندةٌ عن آخرها، وليست بموقوفة؛ فإنّ الصحابي الّذي شهد الوحي والتنزيل، فأخبر عن آية من القرآن أنها نزلت في كذا وكذا، فإنه حديثٌ مسند»[(١)].

فواضح أنّ كلامه هذا يقع في فقْرتين: الأُولى: في الكلام عما يعد موقوفاً من حديث الصحابي؛ وهو ما كان من قبيل الرأي والتفسير، كما يتضح من المثال الّذي ذكره، والثّانية: في الكلام عن موقوف الصحابي الّذي له حكم المرفوع، وهو غير النوع السابق، كما قال: «فأما ما نقول في تفسير الصحابي: مسند، فإنما نقوله في غير هذا النوع»، ومثاله يوضح أنه يخص دلالتها على السببية فيما ذُكر فيه حادثةٌ أو شخص؛ فقد ذكر فيها ما كانت تقوله اليهود وتعتقده، وهذا من صيغ سبب النزول الصريحة.

بقي أن نقول: إنّ المعول عليه في عد قول الصحابي في حكم المرفوع هو أن يكون قوله مما لا يدرك بالرأي، ومما لا يدرك بالرأي سبب النزول الصريح، وقد رأينا أنّ التحقيق أنّ صيغة "نزلت في كذا"، إنما تدلّ على السببية الصريحة إذا ذكر بعدها شخص أو حادثةٌ، وحينئذ فتكون نصاً في السببية بالاتفاق، كما هو نص ابن تيمية.

وأما إذا ذكر بعدها حكم، فإنها محتملةٌ للسببية وعدمها، وحينئذ فهي لا تكون في حكم المرفوع، بل هي موقوفةٌ على الصحابي، وذلك موافق لمذهب الجمهور، وخلاف مذهب البخاري[(٢)].

ثانياً- المرفوع حكماً من لفظ التّابعيّ:

بأن يروي روايةً يبين فيها أنّ سبب نزول آية، أو آيات حادثةٌ معينةٌ، دون أن يرفعها إلى النبي > أو إلى أحد الصحابة، قال السيوطي: «ما تقدم أنه من قبيل المسند من الصحابي، إذا وقع من تابعي فهو مرفوع أيضاً، لكنه مرسلٌ، فقد يقبل إذا صح السند إليه، وكان من أئمة التفسير الآخذين عن الصحابة، مثل: سعيد بن جبيرٍ، ومجاهد[(٣)] وعكرمةَ[(٤)]، أو اعتضد بمرسلٍ آخر، ونحو ذلك»[(١)].

---

(١) معرفة علوم الحديث: النوع الخامس، معرفة الموقوفات من الروايات: ص١٩، ٢٠.

(٢) انظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص١٠٠.

(٣) أبو الحجاج مجاهد بن جبرٍ [ويقال جبير] المكي، المخزومي بالولاء، ولد سنة (٢١هـ) في خلافة عمر ط، تابعي مقرئ، مفسر، محدثٌ، فقيه، واختلف في وفاته، والأشهر أنها سنة (١٠٤هـ). انظر: طبقات ابن سعد: ٢٧/٨، ر٢٣٦٧، طبقات الفقهاء: ص٦٩، تاريخ دمشق: ١٧/٥٧، ر٧٢١١، تاريخ الإسلام: ٢٣٥/٧، ر٢٢١، تهذيب التهذيب: ٢٥/٤، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص١١، ر١٦.

(٤) هو أبو عبد الله عكرمة بن عبد الله، بربري الأصل، قرشي الولاء، مولى ابن عباس، ولد سنة (٢٥هـ)، تابعي حافظٌ، فقيه مكي، ومن أعلم التابعين بالتفسير والمغازي، اختلف في سنة وفاته ومكانها، والأشهر أنها بالمدينة سنة (١٠٥هـ). انظر: التاريخ الكبير: ٤٩/٧، ر٢١٨، الجرح والتعديل: لابن أبي حاتم: ٧/٧، ر٣٢، وفيات الأعيان: ٢٦٥/٣، ر٤٢١، سير أعلام النبلاء: ١٢/٥، ر٩، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص١٢.

يتضح من كلام السيوطي: أنّ ما رواه التابعي من سبب النزول، فإنه بحكم المرفوع إلى النبي > ، لكنه مرسلٌ؛ لعدم ذكر الصحابي فيه، وحكمه حينئذ حكم المرسل: أنه يقْبل بشرطَين:

أ- أن يكون المرسل صحيح الإسناد إلى المرسل.

ب- أن يقويه شيءٌ غيره: بأن يكون التابعي الّذي أرسله معروفاً بأنه لا يرسل إلا عن الصحابة مثل: عكرمةَ، وسعيد بن جبيرٍ، ومجاهد، أو أن يعتضد برواية مرسلة تقويه، أو مسندة من بابٍ أولى(٢).

ويقالُ فيه حينئذ ما قيل في مرسل الصحابي: ومن ذلك أنّ إعطاءَه حكم المرفوع مقيد فيما كان صريحاً في سبب النزول من روايات التابعين، وأما ما كان محتملاً فلا يكون كالمرفوع؛ لأنّ مرسلَ الصحابي كذلك، فمرسل التابعين مثله بالأولى، وما قاله التابعي بصيغة: نزلت في كذا، يجري فيها ما جرى فيها عند الكلام عن مرسل الصحابي.

بعد بيان ما هو مرفوع وما ليس كذلك، يبقى السؤال الآتي: ما هو القطعي من روايات سبب النزول؟ الجواب في المطلب الآتي.

المطلب السّادس: القطعيّ من روايات أسباب النُّزول.

إنّ القطعي من سبب النزول لا بد له من مقدمات قطعية، وعليه، فيشترط له:

١- أن تكون الرواية المثبتة لسبب النزول قد صرحت على سبيل القطع بأنّ حادثةً ما هي سبب النزول؛ لأنه إذا كانت الصيغة محتملةً، فلا تفيد القطع بأنها السبب.

٢- أن تكون الرواية المثبتة لسبب النزول مرفوعةً إلى النبي > ، أو في حكم المرفوعة؛ لأنها إن لم تكن كذلك لم تعد أن تكون رأياً للصحابي أو التابعي في معنى آية أو حكمها، وهذا لا يفيد القطع؛ لاحتمال الخطأ في رأيهم.

٣- أن تكون الرواية المرفوعةُ الصريحة في سبب النزول، صحيحةً متواترةً، أو آحاداً واردةً في الصحيحين أو أحدهما.

فقولنا: "صحيحة"؛ لإخراج غير الصحيح: كالروايات الضعيفة؛ فإنها لا تفيد القطع، بل قبولها محل نزاعٍ في الأصل، وقد صرح بشرط الصحة السيوطي حيث قال: «وما كان منه عن صحابي فهو مسند مرفوع؛ إذ قول الصحابي فيما لا مدخل للاجتهاد فيه مرفوع، أو تابعي فمرسلٌ، وشرط قبولهما صحةُ السند»(٣).

وقولنا: "متواترة"؛ لإخراج روايات الآحاد؛ فليست كل الأحاديث الصحيحة مفيدةً للقطع حتى تكون متواترةً، وحينئذ تفيد العلم القطعي الضروري بثبوتها، وأما الآحاد فظنيةٌ من حيث الجملة.

=

(١) الإتقان: ٩٤/١، وانظر: التحبير في علم التفسير: ص١٢٢، لباب النقول: ص٩، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص١٠٠، ١٠١، أسباب النزول: للموكلي: ص٢٤.

(٢) انظر: مناهل العرفان: ٩٥/١، المدخل لدراسة القرآن: ص١٣٥، علوم القرآن: للقطان: ص٧٢، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص١٠١، أسباب النزول: للشيخ بن جمعة سهل: ص٢٣٨، مقدمة تحقيق العجاب: ١٠٤/١، ١٠٥، جامع النقول: ١٢/١.

(٣) التحبير في علم التفسير: ص١٢٢، وانظر: مقدمة تحقيق العجاب: ١٠٠/١.

وقولنا: "أو آحاداً واردةً في الصحيحين أو أحدهما"؛ لإخراج ما ورد من الآحاد في غيرهما، فإنها لا تفيد القطع، وأما الآحاد الواردة في الصحيحين أو أحدهما فهي تفيد العلم القطعي النظري بثبوت مضمونها؛ لتلقي الأمة لها بالقبول.

ولا يخفى أنّ المتواتر اللّفظي عزيز في غير أسباب النزول، فهو فيها أعز؛ فتحصيل القطعي الضروري من سبب النزول عسير، بقي القطعي النظري من روايات الآحاد الواردة في الصحيحين، ولا ريب أنّ عددها ليس بالكثير مقارنةً بعدد روايات أسباب النزول الإجماليّ، قال الشيخ بن جمعة سهل: «نجد أنّ ما ورد في الصحيحين من أسباب النزول لا يتجاوز الستة مواضع بعد المائة موضعٍ، وأنّ الموافق لما في الصحيحين يبلغ ثمانيةً وعشرين موضعاً، ومجموع هذين القسمين يبلغ أربعةً وثلاثين موضعاً ومائةَ موضعٍ، وما بقي من الروايات الواردة في أسباب النزول كله من القسم الأخير، وجملته واحد وسبعون موضعاً وسبعمائة موضعٍ»[1].

وعليه، فما يفيد التفسير القطعي من سبب النزول ينحصر في ستة مواضع ومائة موضعٍ وردت في الصحيحين، مما صيغته صريحةٌ في إثبات سببية النزول من تلك الروايات.

وبهذا يظهر أنّ تأثير روايات سبب النزول في إفادة التفسير القطعي قليلٌ بالمقارنة مع غيرها من الأدلّة والقرائن، فهو أخص مما ورد في الإحصاء الّذي أوردناه عن الدكتور عماد الدين الرشيد من عدد روايات سبب النزول، وأخص مما أورده الشيخ بن جمعة سهل من عدد الآيات الّتي نزلت على سببٍ، كما أنّ غاية ما يستفاد منها من التفسير القطعي هو النظري، وإن كانت فائدتها في تبيين معاني القرآن الكريم على سبيل الظّن أكبر، وميدانها أرحب كما لا يخفى، غير أنّ هذا ليس موضع بحثنا.

وبعد معرفة ما يفيد التفسير القطعي من أسباب النزول، نشرع في بيان كيفية إفادته للتفسير القطعي في المطالب الآتية، وأبدأ ذلك ببحث تأثير سبب النزول في تخصيص عام القرآن.

المطلب السّابع: القطعيّ من تخصيص سبب النُّزول لعامّ القرآن النّازل عليه.

يعقَد هذا المطلب للجواب على السؤال الآتي: هل يمكن تخصيص اللّفظ العام بسبب نزوله؟ بحيث لا يستدلّ بالعام إلا على صورة سببه الّتي ورد فيها، وأما دلالته على نظائرها فلا يدلّ عليها اللّفظ بذاته بل بدليلٍ آخر؟ أم أن اللّفظ العام يدلّ بذاته على صورة سببه ونظائرها من أفراده؟ لا بد بين يدي ذلك من تحرير محلّ البحث.

أوّلاً: تحرير محلّ البحث:

إنّ صورة العام وسبب النزول من حيث العموم والخصوص على قسمين:

القسم الأوّل: أن لا يكون اللّفظ مستقلًّا عن سببه: كأن يرد جواب من الشارع غير مستقل عن سببه، وحكمه: أنّ اللّفظ يتبع سببه عموماً وخصوصاً.

---

(١) أسباب النزول: للشيخ بن جمعة سهل: ص٢٢٦، وذكر بعد هذا أمثلةً للروايات الواردة في الصحيحين أو أحدهما: ص١٤٥.

مثال اللّفظ والسبب العامين: أن يقول سائلٌ: هل يجوز الوضوء بماء البحر؟ فيجيب الشارع: نعم، فيعم اللّفظ المكلّفين.

ومثال اللّفظ والسبب الخاصين: أن يقول السائل: هل أتوضأ بماء البحر؟ فيجيب الشارع: توضأ، فيكون ذلك الحكم خاصا بذلك السائل، وهذا كله لأنّ الجواب غير مستقل، فيتبع السؤالَ في عمومه وخصوصه.

القسم الثّاني: أن يكون اللّفظ مستقلًّا عن سببه: وذلك يأتي على صورٍ:

الأولى: أن يكون اللّفظ عاماً وسبب نزوله عاماً: فيعم اللّفظ العام أفراده بالاتفاق، ومثال ذلك: الآيات من سورة آل عمران الّتي نزلت في غزوتي بدرٍ وأحد.

الثّانية: أن يكون اللّفظ خاصاً وسبب نزوله خاصاً: وحينئذ يقْصر اللّفظ الخاص على سبب نزوله بالاتفاق: كقوله أ : وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلۡأَتۡقَى ١٧ ٱلَّذِي يُؤۡتِي مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ [الليل:١٧]، فإنها نزلت في أبي بكر الصديق ط[1]، هذا إذا حملنا "أل"، في لفظ "الأتقى"على العهد، لا على الجنس.

الثّالثة: أن يكون اللّفظ خاصاً وسبب نزوله عاماً: وهذه صورةٌ نظريةٌ لا مثال لها؛ لأنه ليس من البلاغة أن يكون الجواب مبيناً لحكم بعض أفراد السؤال، كما أنّ ذلك قصور ليس من الحكمة، وذلك كله يتنزّه عنه الشارع.

الرابعة: أن يكون اللّفظ عاماً، وسبب نزوله خاصاً: وهذا هو أكثر روايات أسباب النزول، وحينئذ هل يحمل اللّفظ على عمومه أو يقْصر على صورة سببه؟

لا خلاف في أنه إن وجدت قرينةٌ تقصره على سببه، فإنه يقصر عليها ويخصص بها، ويكون المخصص هو القرينة، لا ورود السبب ذاته، قال الزرقانيّ: «ويجب أن نلاحظ أنّ هذا الخلاف القائم بين الجمهور وغيرهم محله إذا لم تقم قرينةٌ على تخصيص لفظ الآية العام بسبب نزوله، أما إذا قامت تلك القرينة، فإنّ الحكم يكون مقصوراً على سببه لا محالةَ بإجماع العلماء»[2].

وأما إن لم تقم قرينةٌ على تخصيص اللّفظ العام بسبب نزوله وقصره عليه، فهذا محل خلاف، فموضع البحث إذن هو اللّفظ القرآنيّ العام، الّذي ورد مستقلّاً عن سبب نزوله الخاص ولم تقم قرينةٌ على قصره على ذلك السبب، هل يخصص اللّفظ العام به؟[3].

---

(١) انظر: تفسير ابن أبي حاتم: ٣٤٤١/١٠، ر١٩٣٦٧، المستدرك: ٥٢٥/٢، ٥٢٦، وصححه الحاكم، أسباب النزول: للواحدي: ص٤٥٦، لباب النقول: ص٢٩٥، جامع النقول: ٣٣١/٢، الصحيح من أسباب النزول: ص٣٣٩، ر٣٢٤، وحسنه.

(٢) مناهل العرفان: ص١٠٦.

(٣) انظر تحرير محل البحث: الإتقان: ٩١/١، مناهل العرفان: ١٠٤/١-١٠٦، المدخل لدراسة القرآن: ص١٥٤، ١٥٦، ١٦١، ١٦٣، علوم القرآن: للقطان: ص٧٨، ٧٩، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٣٩٢-٤٠١، أسباب النزول: للشيخ بن جمعة سهل: ص١٤٤-١٤٦. وانظر: العقد المنظوم: ٣٥٧/٢-٣٦١، البحر المحيط في الأصول: ١٩٨/٣-٢٠٢، وحكى الإجماع على تخصيصه بقرينة: ٢١٢/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٣٨٥/٥-٢٣٩٠، شرح الكوكب المنير: ١٧٤/٣-١٧٦.

ثانياً: الأقوال وأدلّتُها:

أ- الأقوال:

ذهب جماهير العلماء إلى أنّ النص العام الّذي نزل على سببٍ خاص يعم جميع أفراده بما فيها صورة السبب وغيرها، ولذلك قالوا: العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السبب، قال ابن النجار: «وإن كان الجواب أعم من السؤال، أو ورد حكم عام على سببٍ خاص بلا سؤالٍ... اعتبر عمومه... ولم يقتصر على سببه عند أحمد والشافعي وأكثر أصحابهما ب ، وأكثر الحنفية والمالكية والأشعرية»[(١)].

وقال غير الجمهور[(٢)]: إنّ العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللّفظ: على معنى أنّ النص يثبت حكم الأفراد الّذي نزل بسببهم، وأما نظائرهم من الأفراد الّتي يشملها العام النازل لغةً، فلا يدلّ ذلك النص عليها، كما لا ينفيها، وإنما يستفاد حكمها من دليلٍ خارجٍ عن اللّفظ العام: كنص آخر، وكالقياس على الأفراد الّتي ورد العام بسببها، بجامع الاشتراك في العلّة، إذا استوفى القياس شروطه.

ومثال ذلك: آيات الملاعنة الّتي نزلت في عويمر العجلانيّ وزوجته[(٣)]: فمذهب الجمهور أنّ الآيات تشمل بعمومها كلّ من رمى زوجته بالفاحشة، فتشمل عويمراً الّذي كان سبب نزول الآيات، وتشمل غيره، ويكون حكم غيره ثابتاً بالنص العام.

ومذهب غير الجمهور: أنّ آيات الملاعنة بلفظها تدل على حالة عويمرٍ وحسب؛ لأنه سبب النزول، وأما غيره ممن لاعن زوجته، فلا يشملهم النص العام، وإنما يثبت حكمهم بالقياس على حالة عويمر، أو بنصوصٍ أخرى.

وواضح من هذا أنّ غير الجمهور لا يمنعون دخول نظائر السبب من أفراد العام في مدلوله، وإنما غاية قولهم أنهم لا يثبتون له حكم العام بمجرد لفظه، بل بدليلٍ آخر، ولذلك قال ابن تيمية: «وقد يجيء كثيراً من هذا الباب[(٤)] قولُهم: هذا الآية نزلت في كذا، لا سيما إذا كان المذكور شخصاً: كأسباب النزول في التفسير: كقولهم: إنّ آية الظّهار نزلت في امرأة أوس بن الصامت... ونظائر هذا كثير مما يذكرون أنه نزل في قومٍ من المشركين بمكّة، أو في قومٍ من أهل الكتاب، اليهود أو النصارى، أو في قومٍ من المؤمنين، فالّذين قالوا ذلك لم يقصدوا أنّ حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم؛ فإنّ هذا لا يقوله مسلم، ولا عاقلٌ على الإطلاق، والناس-وإن تنازعوا في اللّفظ العام الوارد على سببٍ؛ هل يختص بسببه؟-لم يقل أحد: إنّ عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال: إنها تختص

---

(١) شرح الكوكب المنير: ١٧٦/٣-١٧٨، وانظر: التحبير شرح التحرير: ٢٣٩١/٥.

(٢) ومنهم أبو ثور، والمزني من الشافعية، انظر: المحصول: للرازي: ١٢٤/٣، العقد المنظوم: ٣٦١/٢، وقال: «ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله تخصيصه به، وهو بعيد جداً»، التحبير شرح التحرير: ٢٣٩٣/٥، ٢٣٩٤، شرح الكوكب المنير: ١٧٨/٣.

(٣) تقدم تخريجه: ص٣٣١.

(٤) أي اختلاف التنوع في التفسير الوارد في عبارات السلف؛ فإنّ الكلام عنه، انظر: مقدمة ابن تيمية: ص٢٤-٣٤.

بنوع ذلك الشخص، فتعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللّفظ، والآية الّتي لها سبب معين إن كانت أمراً أو نهياً، فهي متناولةٌ لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته»[1].

وقال ابن عاشور: «والثّاني: هو حوادث تسببت عليها تشريعات أحكامٍ... مثل: حديث عويمر العجلانيّ الّذي نزلت عنه آية اللّعان... ولا يخشى توهم تخصيص الحكم بتلك الحادثة، إذ قد اتفق العلماء-أو كادوا-على أنّ سبب النزول في مثل هذا لا يخصص، واتفقوا على أنّ أصل التشريع أنْ لا يكون خاصاً»[2].

وبعضهم عد قولاً ثالثاً، فقال الأمير الصنعاني: «وفي المسألة أقوال أخرى: وأحسنها قول ابن دقيق العيد: أنه إن كان يقتضي السياق وقرائن المقام التخصيص في السبب خص به العام؛ إذ الواجب اعتبار ما دلّ عليه السياق والقرائن، وإن لم يقتضِ المقام التخصيص، فالواجب اعتبار العام»[3].

والحقيقة أنه لا داعي إلى هذا القول، فإنّ مآل قول الجمهور إلى ذلك؛ لأنا قد بينا أنّ الإجماع على أنه إن قامت قرينةٌ على قصر العام على سببه، فإنه يقْصر عليه، والسياق من تلك القرائن، وإنما الخلاف فيما إذا لم تقم القرينة، ففي هذا القولان المذكوران.

ب- أدلة الأقوال:

١- أدلّة الجمهور:

الأول: إنّ اللّفظ العام حجةٌ شرعيةٌ، فتخصيصه يحتاج إلى حجة شرعية مثله، ولا حجةَ إلّا في قول الشارع، وأما سبب النزول فليس بِحجة على قول الشرع، وإنما قلنا: إنّ قول الشارع هو الحُجة في التخصيص وحسب؛ لأن الشارع قد يجيب على غير السؤال لحكمة يريدها، كما سئل عن المنفقِ، فأجاب ببيان المنفَقِ عليهم من قوله ـ : يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ [البقرة:٢١٥]، والحكمة أنّ بيان المصرف أهم من بيان المال الّذي ينفَق.

الثاني: إنّ الأصل استعمال اللّفظ في الحقيقة، ما لم تقم قرينةٌ تصرفه عنها، والعام موضوع للدلالة على كل أفراده، فيحمل عليها جميعاً، ولا يكفي مجرد ورود السبب لصرفه عن الحقيقة.

الثالث: إنّ المجتهدين من الصحابة فمن بعدهم في العصور كلها جروا على الاحتجاج بالألفاظ العامة لإثبات أحكامها لأفراد تلك العمومات كلّها، دون استناد إلى قياسٍ ولا دليلٍ غير العام، ولم يقصروها على سبب النزول وحسب، فأثبتوا حكم اللعان لكلّ من رمى زوجته بالزنا بالنص العام الّذي نزل بسبب عويمر العجلانيّ مثلاً، وقل مثل ذلك في دلالة آية السرقة: وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا [المائدة:٣٨].

---

(١) مقدمة ابن تيمية: ص٣٤-٣٧، وانظر: الإتقان: ٩٠/١، ٩١، مناهل العرفان: ١٠٦/١، ١٠٧، المدخل لدراسة القرآن: ص١٥٧، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٤٠٠، ٤٠١، أسباب النزول: للشيخ بن جمعة سهل: ص١٤٦-١٥٣.

(٢) التحرير والتنوير: ٤٨/١.

(٣) إجابة السائل: ص٣٣٤.

٢- أدلّة غير الجمهور القائلين بتخصيص عام القرآن بسبب نزوله:

الأول: حصل الإجماع على أنّ صورة سبب نزول العام لا يجوز إخراجها من مدلول ذلك العام إذا ورد ما يخصصه، ولا فائدةَ لذلك إلا أنّ العام مقصور الدلالة بلفظه على صورة سببه؛ لأنه لو لم يكن كذلك لاستوت كلّ الأفراد في عدم الإخراج عند ورود المخصص.

والجواب: لا تلازم بين الإجماع وما استدلوا عليه، غاية ما يدلّ عليه الإجماع أنّ صورة السبب أقوى دخولاً في دلالة العام مما سواها من أفراده، بحيث لم يصح إخراجها بالمخصص، وعدم التساوي ذاك لا يعني أنه لا يدلّ على الأفراد كلّها، بل يدلّ عليها مع قوةّ دلالته على صورة سبب النزول، وهذه القوة جعلته ممتازاً عليها في عدم الخروج بالتخصيص.

الثاني: قد اهتم العلماء بأسباب النزول روايةً وتدويناً، ولا فائدة لذلك إلّا أنّ العام مقصور على سببه.

والجواب: لا تلازم بين الأمرين، بل له فوائد غير ذلك، وقد تقدم ذكرها.

الثالث: إنّ البيان بإنزال العام قد تأخر عن وقت السبب، ولا فائدة لذلك إلا ملاحظة السبب وأنه المقصود بالنص، وإلا لنزل البيان قبله.

والجواب: إن الفائدة في تأخير البيان متحقّقةٌ إذا قلْنا: إنّ النص العام بيانٌ لسبب النزول وما يشبهه من أفراد العام، فلا تلازم.

الرابع: إنّ مقتضى البلاغة أن يقع التطابق بين السؤال وجوابه، ولا يحصل التطابق هنا إلّا إذا قصرنا العام على سبب نزوله، والقرآن أبلغُ الكلام، فيلزم فيه هذا.

والجواب: إذا حملنا العام على عمومه، فإنّ المطابقة حاصلةٌ بين العام وسببه الخاص؛ لأنّ غاية المطابقة وفاءُ الجواب ببيان السؤال، وهذا يحصل بالتساوي بينهما، وبزيادة دلالة الجواب عليه؛ بأن يدلّ عليه وعلى غيره، كما أنّ البلاغة أحياناً تقتضي أن يحصل الجواب عن السؤال، مع الزيادة عليه بالجواب على ما هو مثلُه في الأهمية أو أهم منه، مما قد يغفُل عنه السائل[(١)].

ولا يخفى أنّ الراجح مذهب الجمهور؛ لقوة أدلّتهم، وأما أدلّة المخالفين فضعيفةٌ، حتى أنّ الزرقانيّ سماها شبهات، فقال: «شبهات المخالفين وتفنيدها»[(٢)].

---

(١) انظر هذه الأقوال ومناقشتها في: البرهان في علوم القرآن: ٣٢/١، الإتقان: ٨٩/١، ٩٠، مناهل العرفان: ١٠٦/١-١١٣، وتوسع في الأدلّة ومناقشتها، واقتصر على رأيين، المدخل لدراسة القرآن: ص١٥٥-١٦١، علوم القرآن: للقطان: ص٧٩-٨١، فصول في أصول التفسير: ص٩٩، قواعد التفسير: ٥٩٣/٢-٥٩٦، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٣٩٩-٤١٥، أسباب النزول: للشيخ بن جمعة سهل: ص١٤٢. وانظر: المحصول: للرازي: ١٢١/٣-١٢٦، العقد المنظوم: ٣٦١/٢-٣٦٤، البحر المحيط في الأصول: ٢٠٢/٣-٢١٠، التقرير والتحبير: ٢٩٥/١-٢٩٩، التحبير شرح التحرير: ٢٣٩١/٥-٢٤٠٠، شرح الكوكب المنير: ١٧٦/٣-١٨٦.

(٢) مناهل العرفان: ١١٠/١، ومثله: أسباب النزول: للشيخ بن جمعة سهل: ص١٥٠.

ونؤكّد على أنّ مذهب غير الجمهور يدخل نظائر صورة سبب النزول من أفراد العام في مدلوله بالقياس أو غيره من الأدلّة، ولم يقل أحد من المسلمين: إنّ العام لا يدخل فيه إلا صورته، قال ابن تيمية: «والآيات الّتي أنزلها الله على محمد > فيها خطاب لجميع الخلق من الإنس والجن؛ إذ كانت رسالته عامةً للثّقلين، وإن كان من أسباب نزول الآيات ما كان موجوداً في العرب، فليس شيءٌ من الآيات مختصاً بالسبب المعين الّذي نزل فيه باتفاق المسلمين، وإنما تنازعوا: هل يختص بنوع السبب المسؤول عنه؟ وأما بعين السبب، فلم يقل أحد من المسلمين أنّ آيات الطّلاق أو الظّهار أو اللّعان أو حد السرقة والمحاربين وغير ذلك يختص بالشخص المعين الّذي كان سبب نزول الآية، وهذا الّذي يسميه بعض الناس تنقيح المناط»[1].

إذن، فهل الخلاف بين الفريقَين نظري؟ إنه خلاف عملي بينه الزرقانيّ بقوله: «ولعلّ ثمرة هذا الخلاف ترجع إلى أمرين: أحدهما: أنّ الحكم على أفراد غير السبب مدلولٌ عليه بالنص النازل فيه عند الجمهور، وذلك النص قطعي المتن اتفاقاً، وقد يكون مع ذلك قطعي الدلالة، أما غير الجمهور فالحكم عندهم على غير أفراد السبب ليس مدلّلاً عليه بذلك النص، بل القياس أو الحديث المعروف، وكلاهما غير قطعي. الثّاني: أنّ أفراد غير السبب كلّها يتناولها الحكم عند الجمهور مادام اللّفظ قد تناولها، أما غير الجمهور فلا يسحبون الحكم إلّا على ما استوفى شروط القياس منها دون سواه، إن أخذوا فيه بالقياس»[2].

والخلاصة: أنّ النص القرآنيّ العام الّذي نزل على سببٍ خاص يبقى على عمومه ما لم تقم قرينةٌ على تخصيصه به، لكن يرد هذا السؤال: هل لسبب النزول مزيةٌ في دلالة العام عليه؟

المطلب الثّامن: صورة سبب نزول النّص العام تدخل قطعاً في مدلوله.

إنّ دلالة العام على كلّ فرد من أفراده بخصوصه مختلف فيها: فهي قطعيةٌ عند الحنفية، ظنيةٌ عند غيرهم، ولكن نقول هنا: إنّ العام قطعي الدلالة على صورة سبب نزوله حتى عند القائلين بأنّ دلالته على أفراده ظنيةٌ، لأنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائزٍ، كما لا يصح أن يسأل النبي > عن شيءٍ، فيجيب عن غيره؛ لأنه تلبيس على السائل، وعليه فيكون الجواب شاملاً لصورة السؤال، وللحادثة الّتي نزل الوحي بسببها قطعاً بالاتفاق، ويترتب على ذلك أنّ العام إذا ورد ما يخصصه فإنّ صورة سبب النزول لا يجوز إخراجها بالتخصيص؛ لأنها ثابتةٌ قطعاً[3].

قال الزرقانيّ: «الفائدة الخامسة: معرفة أنّ سبب النزول غير خارجٍ عن حكم الآية إذا ورد مخصص لها،

---

(١) مجموعة الفتاوى: لابن تيمية: ١١/١٩. وانظر: شرح مقدمة ابن تيمية: ص١٢٢، ١٢٣.

(٢) مناهل العرفان: ١٠٧/١، وانظر: المدخل لدراسة القرآن: ص١٥٨.

(٣) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٢/١، ٢٣، الإتقان: ٨٧/١، مناهل العرفان: ٩٤/١، علوم القرآن: للقطان: ص٧٥، ٧٦، قواعد التفسير: ص٦٠٢، أسباب النزول: للموكلي: ص٢٤، جامع النقول: ١١/١، ١٢. وانظر: البحر المحيط في الأصول: ٢١٦/٣-٢١٩، مختصر البعلي: ص١١٠/١، التحبير شرح التحرير: ٢٤٠٠/٥، شرح الكوكب المنير: ١٨٧/٣.

وذلك لقيام الإجماع على أنّ حكم السبب باقٍ قطعاً، فيكون التخصيص قاصراً على ما سواه، فلو لم يعرف سبب النزول لجاز أن يفهم أنه مما خرج بالتخصيص، مع أنه لا يجوز إخراجه قطعاً؛ للإجماع المذكور»[1]، وقال الشنقيطي: «وأجمع جمهور علماء الأصول على أنّ صورة سبب النزول قطعية الدخول، فلا يصح إخراجها بمخصص، وروي عن مالك أنها ظنيةُ الدخول»[2].

وبهذا يظهر أنّ فائدة سبب النزول هو جعل دلالة النص العام قطعيةً على صورة سبب النزول، وهذا يخص الجمهور القائلين بظنية دلالة العام على أفراده، وأما الحنفية، فلا يقولون بهذه الفائدة؛ لأنّ دلالة العام قطعيةٌ أصلاً على جميع أفراده عندهم، وتحصيل الحاصل محالٌ، ثم الفائدة الأخرى هي عدم خروج صورة سبب النزول بالتخصيص، وهذه تصح على قول الجميع.

وإنّ العلماء قد أطلقوا القول بقطعية دخول صورة سبب النزول، دون التنويه بطريق ثبوته، وأقول: إنّ القطع بتفسير العام بسبب نزوله ينبغي أن يتوقّف على أن تكون الحادثة أو السؤال سبباً للنزول قطعاً؛ لأنّ القطعي لا بد له من مقدمات قطعية، فإن لم نقطع بكون ذلك سبباً للنزول أصلاً، فكيف يدعى قطعية دلالة العام عليه بحجة أنّ صورة السبب قطعية الدخول في العام؟

أما إطلاق العلماء، فللجواب عنه نقول:

أولاً: إما أن يكون مرادهم من هذا الإطلاق التقييد بما ذكرناه، ولكن هذا بعيد فقد يمثلون لذلك بأسباب نزولٍ في غير الصحيحين.

ثانياً: أن يكون مرادهم من القطع بدخول صورة سبب النزول: القطع بعدم خروجها بالتخصيص، ولو أنها ثبتت بالظّن الصحيح الّذي تدلّ عليه روايات الآحاد، خاصة وأن مذهب أكثرهم أنّ دلالة العام ظنيةٌ على أفراده، فيجوز تخصيصه بها، ولو في غير الصحيحين، كما قال الزركشي: «ومنها: أنه قد يكون اللّفظ عاماً ويقوم الدليل على التخصيص، فإنّ محلّ السبب لا يجوز إخراجه بالاجتهاد والإجماع... لأنّ دخول السبب قطعي»[3].

غير أنّ المراد في هذا البحث بيان قطعية دلالة العام على تلك الصورة، وهو إنما يكون قطعياً إذا ثبت أنّ تلك الصورة سبب لنزول العام قطعاً على النحو الّذي تقدم.

ومن أمثلة صور سبب النُّزول الّتي يدلّ عليها العامّ قطعاً ما يأتي:

١- قال ـ : ﴿لَّا يَسْتَوِي ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ﴾ [النساء:٩٥]:

جاء في سبب نزول الآية عن زيد بن ثابت ط أنّ رسول الله > أملى عليه: ﴿لَّا يَسْتَوِي ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ

---

(١) مناهل العرفان: ٩٤/١.

(٢) أضواء البيان: ١٩/١.

(٣) البرهان في علوم القرآن: ٢٢/١، ٢٣، وانظر: الإتقان: ٨٧/١، مناهل العرفان: ٩٤/١.

ٱلۡمُؤۡمِنِينَ...وَٱلۡمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ [النساء:٩٥]، قال: فجاءه ابن أم مكتوم، وهو يملها علي، فقال: يا رسول الله: لو أستطيع الجهاد لجاهدت، وكان رجلاً أعمى، فأنزل الله تبارك وتعالى على رسوله > ، وفخذه على فخذي، فثقلت علي حتى خفت أنْ ترض فخذي، ثم سري عنه، فأنزل الله لأ : غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ [النساء:٩٥][(١)].

فإنّ لفظ "الضرر" عام في كلّ عذرٍ يمنع من الجهاد في سبيل الله: كالمرض المزمن؛ العرج والعمى وضعف البدن، وكذلك عدم وجود أهبة الجهاد وعدته، قال الزمخشري: «والضرر المرض أو العاهة من عمى، أو عرج، أو زمانة، أو نحوها»[(٢)]، وقال ابن عطية: «وأولو الضرر هم أهل الأعذار؛ إذ قد أضرت بهم حتى منعتهم الجهاد»[(٣)]، والسبب خاص؛ وهو العمى، فيدخل قطعاً في مدلول "الضرر"، كما أنّ "أولي الضرر"عام، فيدخلُ ابن أم مكتوم فيه قطعاً؛ لأنّ سبب النزول قطعي لفظاً، وثبوتاً.

٢- قال الله أ فيمن حلق رأسه وهو محرم: فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ بِهِۦٓ أَذٗى مِّن رَّأۡسِهِۦ فَفِدۡيَةٞ مِّن صِيَامٍ أَوۡ صَدَقَةٍ أَوۡ نُسُكٖ [البقرة:١٩٦]: سبب نزولها ما رواه كعب بن عجرةَ ط قال: كنا مع رسول الله > بالحديبية، ونحن محرمون، وقد حصرنا المشركون. قال: وكانت لي وفْرةٌ، فجعلت الهوام تساقطُ على وجهي، فمر بي النبي > ، فقال: «أيؤذيك هوام رأسك؟» قلت: نعم، قال: وأنزلت هذه الآية: فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ بِهِۦٓ أَذٗى مِّن رَّأۡسِهِۦ فَفِدۡيَةٞ مِّن صِيَامٍ أَوۡ صَدَقَةٍ أَوۡ نُسُكٖ [البقرة:١٩٦][(٤)].

وفي لفظ مسلم: نزلت في، كان بي أذى من رأسي، فحملْت إلى رسول الله > والقملُ يتناثر على وجهي، فقال: «ما كنت أرى أنّ الجَهد بلغ منك ما أرى، أتجد شاةً؟» فقلت: لا، فنزلت هذه الآية: فَفِدۡيَةٞ مِّن صِيَامٍ أَوۡ صَدَقَةٍ أَوۡ نُسُكٖ [البقرة:١٩٦]، قال: «صوم ثلاثة أيامٍ، أو إطعام ستة مساكين نصف صاعٍ طعاماً لكل مسكينٍ»، قال: فنزلت في خاصةً، وهي لكم عامةً[(٥)].

والأذى عام في كلّ ما يتأذّى منه الإنسان في رأسه، ويحتاج إلى الحلاقة لمداواته: كالقمل، والوسخ، والجرح،

---

(١) صحيح البخاري واللّفظ له: كتاب الجهاد، باب قوله تعالى: لَّا يَسۡتَوِي ٱلۡقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ... [النساء:٩٥، ٩٦]: ٢٥/٤، ر٢٨٣٢، صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب سقوط فرض الجهاد عن المعذورين: ص٧٨٩، ر١٨٩٨/١٤١.

(٢) الكشاف: ١٣٤/٢، وانظر: معالم التنزيل: ٢٧٠/٢، زاد المسير: ١٧٤/٢، مفاتيح الغيب: ٧/١١، الجامع لأحكام القرآن: ٣٤١/٥، مدارك التنزيل: ٢٣٥/١، لباب التأويل: ٥٨٠/١، إرشاد العقل السليم: ٢٢٠/٢.

(٣) المحرر الوجيز: ٩٨/٢، وانظر: زاد المسير: ١٧٤/٢، الجامع لأحكام القرآن: ٣٤٢/٥، البحر المحيط في التفسير: ٣٤٤/٣، بحر العلوم: ٣٥٥/١، اللباب: ١١٦/٢، روح المعاني: ١٢١/٥.

(٤) صحيح البخاري، واللفظ له: كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية، ١٢٩/٥، ر٤١٩١، سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن عن رسول الله > ، سورة البقرة، ٢١٢/٥، ر٢٩٧٣، سنن ابن ماجه: كتاب المناسك، باب المحصر، ١٠٢٨/٢، ر٣٠٧٩، مسند أحمد: ٥٢/٣٠، ر١٨١٢٨، وكلهم صرح بالسببية.

(٥) صحيح مسلم: كتاب الحج، باب جواز حلق الرأس للمحرم إذا كان به أذى، ووجوب الفدية لحلقه وبيان قدرها، ص٤٧٢، ر١٢٠١/٨٥، وفي لفظ لمسلم في الكتاب والباب نفسه: ص٤٧٢، ر١٢٠١/٨٢: «ففي نزلت هذه الآية».

والشقيقة، والصداع، وغير ذلك، قال الطّبري: «وأما "الأذى"الّذي يكون إذا كان برأس الإنسان خاصةً له حلقه، فنحو: الصداع، والشقيقة، وما أشبه ذلك، وأن يكثر صئبان الرأس، وكلّ ما كان للرأس مؤذياً مما في حلقه صلاحه ودفع المضرة الحالّة به، فيكون ذلك بعموم قول الله جل وعز: ﴿أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ﴾»[1]، وقال الزمخشري: «وهو القمل أو الجراحة»[2]، وقال الرازي: «وأما من يكون به أذى من رأسه: فقد يكون ذلك بسبب القمل والصئبان، وقد يكون بسبب الصداع، وقد يكون عند الخوف من حدوث مرضٍ أو ألمٍ»[3].

لكن سبب النزول كان بسبب الأذى الحاصل من القمل خاصةً، فيدخل قطعاً في مدلول الآية؛ لأنّ سبب النزول صريح في السببية، كما أن الرواية ثابتةٌ في الصحيحين؛ فهي قطعية.

المطلب التّاسع: المصروف عن ظاهره قطعاً بدِلالة سبب النُّزول[4].

قد يصرف سبب النزول لفظاً من ظاهر القرآن عن ظاهره، ومن أمثلة ذلك:

١- أن يرد لفظٌ عام ويدلّ سبب النزول على أنّ المراد به بعض أفراده، فيكون من العام الّذي أريد به الخصوص، وهذا من المجاز قطعاً كما تقدم؛ لأنه صرف للّفظ العام من الدلالة على عموم أفراده إلى الدلالة على بعضها، وهذا يكون في الإخبار عن حدث قام به البعض بصيغة العموم لنكتة في ذلك، فلا بد من صرفه عن ظاهره؛ لدفع توهم الخطأ في رواية القرآن له، بخلاف الأحكام فإنها تبقى على عمومها؛ لأنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ومن أمثلة ذلك:

ما قال الله أ في المنافقين: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ۘ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ ۗ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون:١]، إلى أن قال: ﴿هُمُ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنفِقُوا۟ عَلَىٰ مَنْ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ حَتَّىٰ يَنفَضُّوا۟ ۗ وَلِلَّهِ خَزَآئِنُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ ۝٧ يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾ [المنافقون:٧، ٨].

فقوله أ : ﴿هُمُ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ﴾ يفيد بعمومه أنّ المنافقين كلهم قالوا ذلك، ولكن سبب النزول يبين أنّ بعضهم هو الّذي قال ذلك، فعن زيد بن أرقم ط[5] قال: كنت مع عمي، فسمعت عبد الله بن أبي بن سلول يقول: لا تنفقوا

---

(١) جامع البيان: ٣٨١/٣.

(٢) الكشاف: ٤٠٣/١، وانظر: أنوار التنزيل: ٤٨٠/١، حاشية القونوي: ٩٦/٥، التحرير والتنوير: ٢٢٤/٢، ٢٢٥.

(٣) مفاتيح الغيب: ١٢٩/٥، وانظر: معالم التنزيل: ٢٢٣/١، لباب التأويل: ١٧٧/١، السراج المنير: ١٤٨/١.

(٤) وقد عقد الدكتور عماد الدين الرشيد الفصل الثّالث من أطروحة الدكتوراه بعنوان: «أسباب النزول وتأويل الظّاهر»، وذكر أمثلة انظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٤٦٨-٥١٨، وليس كل أمثلته قطعيةً في السببية، ولذلك لم أوردها جميعاً في البحث.

(٥) هو زيد بن أرقم بن زيد بن قيس الأنصاري الخزرجي، صحابي، اختلف في كنيته كثيراً، فقيل: أبو عمر، وقيل: أبو سعد، استصغر يوم أحد، وأول مشاهده الخندق، غزا مع النبي > سبع عشرة غزوة، شهد صفين مع علي ط، سكن الكوفة، ومات بها عام (٦٨هـ)، وقيل (٦٦هـ)، روي له (٧٠) حديثاً. انظر: طبقات ابن سعد: ٣٥٧/٥، ر٩٩٥، ١٤٠/٨، ر٢٦٦٤، معرفة الصحابة: ١١٦٦/٣، ر١٠١٤، الاستيعاب: ص٢٤٨، ر٨١٢، أسد الغابة: ٣٤٢/٢، ر١٨١٩، الإصابة: ٢١/٣، ر٢٨٦٧.

على من عند رسول الله حتى ينفضوا، وقال أيضاً: لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، فذكرت ذلك لعمي، فذكر عمي لرسول الله > ، فأرسل رسول الله > إلى عبد الله بن أُبي وأصحابه، فحلفوا ما قالوا، فصدقهم رسول الله > وكذّبني، فأصابني هم لم يصبني مثلُه قط، فجلست في بيتي، فأنزل الله لأ : إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ ، إلى أن قال: هُمُ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنفِقُواْ عَلَىٰ مَنْ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ [المنافقون:٨]، إلى قوله: لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ [المنافقون:٨]، فأرسل إليّ رسول الله > ، فقرأها علي، ثمّ قال: «إنّ الله قد صدقك»[١].

فسبب النزول يدلّ على أنّ القائل هو عبد الله بن أُبي بن سلول وحده لا كلّ المنافقين، قال الرازي: «وحكي أن القائل هو عبد الله بن أُبي وحده»[٢]، وقال القرطبي: «القائل ابن أبي»[٣]، وعليه، فيكون ذلك العام مراداً به الخصوص؛ قطعاً؛ لأن روايةَ سبب النزول ثبتت في الصحيحين، وهي قطعيةٌ في دلالتها على سبب النزول، ولعلّ النكْتةَ في إسناد القول إلى المنافقين مع أنّ القائل هو عبد الله بن أُبي: أنه رأسهم وزعيمهم، فيكون ناطقاً باسمهم جميعاً، أو أنهم وافقوه على قوله ذلك ورضوا به، فكان كما لو قالوا.

ولا يقال: إنّ هذا من العام الّذي دخله التخصيص؛ لأنّ قرينته ليست عقلية، كما يرى الدكتور عماد الدين الرشيد؛ حيث بين أنّ العام النازل على سببٍ خاص قد يخصص، لكن لا بسبب النزول، ولكن بقرينة خارجية عن النص، ثمّ قال: «وقد ذهب الزركشي إلى أنّ ذلك ليس تخصيصاً، بل هو قرينةٌ تدلّ على أنّ النص العام هو من النوع العام الّذي أريد به الخصوص، ولما ذهب إليه وجه، ولكن الأقوى أنه من العام المخصوص؛ لأنّ القرينة الموجودة في هذه الحالة لفظيةٌ، ويمكن أن تنفك عن النص العام؛ ألا وهي سبب النزول، وهذان الأمران – أعني كون القرينة لفظيةً، وأنها تقبل الانفكاك عن النص العام- من خصائص العام المخصوص»[٤].

وفي هذا نظر: فأما أنّ العام الّذي أريد به الخصوص قرينته عقليةٌ لا تنفك عنه، فصحيح، ولكن ليس دائماً، ولكن غالباً، ثمّ إنّ قرينة سبب النزول سابقةٌ عن النص فضلاً عن كونها مقارنةً له، والمهم أنّ تكون مقارنةً للعام كما ذكرنا في تعريفه أنه: «ما كان مصحوبا بالقرينة عند التكلم به على إرادة المتكلم به بعض ما يتناوله بعمومه»[٥].

ويتضح ذلك من تمثيلهم للعام الّذي أريد به الخصوص بلفظ "الناس"، من قوله ـ : ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ [آل عمران:١٧٣]، والناس الأولى بعض الناس، وهو الأعراب أو نعيم بن مسعود،

---

(١) صحيح البخاري، واللّفظ له: كتاب التفسير، باب ٱتَّخَذُوٓاْ أَيْمَٰنَهُمْ جُنَّةً [المجادلة: ١٦]، يجتنون بها، ١٥٢/٦، ر٤٩٠١، صحيح مسلم: كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، ص١١١٧، ر٢٧٧٢/١، سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن عن رسول الله > ، باب ومن سورة المنافقين، ٤١٥/٥، ر٣٣١٢، مسند أحمد: ٣٦/٣٢، ٣٧، ر١٩٢٨٥.

(٢) مفاتيح الغيب: ٥١/٢٢، وانظر: اللباب: ٢٥٢/١٣، السراج المنير: ٥١٤/٢.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: ١٢٩/١٨، وانظر: اللباب: ١١٥/١٩.

(٤) أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٣٧٧.

(٥) إرشاد الفحول: ٦١٣/١، وانظر: الإبهاج: ١٣٤/٢.

والثّانية هم بعض الناس كذلك؛ لأنّ الّذين جمعوا لهم ليسوا كلّ الناس في الأرض[1].

وواضح أنّ قرينته ليست عقليةً وإنما رواية سبب النزول، ومنها رواية الواحدي عن قتادة[2]، فقد دلت على أن المراد بالناس بعض الأعراب[3].

وكذلك قال الله أ : فَنَادَتْهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّي فِي ٱلْمِحْرَابِ أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ [آل عمران:٣٩]، فلفظ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ عام أريد به الخصوص؛ فإنّ الّذي ناداه هو جبريل × ، قال أبو حيان: «وذكر الجمهور أنّ المنادي هو جبريل وحده... وخرج عليه، ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ [آل عمران:١٧٣]، وهو نعيم بن مسعود، وقال الفضل: الرئيس يخبر عنه أخبار الجمع لاجتماع أصحابه معه، أو لاجتماع الصفات الجميلة فيه، المتفرقة في غيره، فعبر عنه بالكثرة لذلك، قيل: وجبريل رئيس الملائكة»[4]، وقال الشنقيطي: «أطلق الملائكة وأراد جبريل، ومثّل به بعض علماء الأصول للعام المراد به الخصوص قائلاً: إنه أراد بعموم الملائكة خصوص جبريل»[5]، ومعلوم أنّ القرينة هنا ليست عقليةً.

وعلى أي حالٍ فالأمر هين؛ لأنّ من العلماء من يسمي العام الذي أريد به الخصوص عاماً مخصوصاً، والخلاف لفظي؛ لأنّ الجميع متفقون على أنّ ما كان خارج الخاص لم يرد باللّفظ العام أصلاً.

وبعد هذا نقول: إنّ العام إذا ورد في الأخبار – كما في هذا المثال – فقد يراد به الخصوص؛ فقد يقع الإخبار بصيغة العام، والمخبر عنه فرد أو بعض أفراد ذلك العام؛ لنكتة، ولا يقال فيه: إنّ العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السبب؛ لأنّ هذا في في النصوص المشتملة على الأحكام التكليفية؛ لأنها يطالب بها كل من تشمله ألفاظُها العامة، بخلاف الخبر؛ فإنه حكايةٌ لواقعٍ، فإذا ثبت الواقع بالرواية الصحيحة الصريحة أُول النص بما يتفق معها؛ لئلّا يلزم إخبار القرآن بخلاف الواقع؛ فإنه محالٌ، ومن جملة التأويل جعل العام مما أريد به الخصوص.

---

(١) انظر: الرسالة: ص٥٨-٦٠، الإبهاج: ١٣٤/٢، الاعتصام: ٣٦٠/٣. وانظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٢٠/٢، الإتقان: ٤٢/٣، التحبير في علم التفسير: ص٣١١، ٣١٢، علوم القرآن: للقطان: ص٢١٦. وانظر: التنبيه: للبطْليوسي: ص١٥٢.

(٢) هو أبو الخطاب قتادة بن دعامة بن قتادة، السدوسي الشيباني البصري، تابعي، من أئمة التفسير، والحديث، عالمٌ باللغة، والأنساب، وأيام العرب، ولد عام (٦٠هـ)، ومات بواسط عام (١١٨هـ)، وقيل (١١٧هـ). انظر: طبقات ابن سعد: ٢٢٨/٩، ر٣٩٦٧، الجرح والتعديل: لابن أبي حاتم: ١٣٣/٧، ر٧٥٦، صفة الصفوة: ٢٥٩/٣، ر٥١٣، سير أعلام النبلاء: ٢٦٩/٥، طبقات المفسرين: للأدنه وي: ص١٤، ر٢٢.

(٣) انظر: أسباب النزول: للواحدي: ص١٣١، ١٣٢، وحسنه المحقق، وصحح رواية أخرى عند ابن جرير: جامع البيان: ٢٤٩/٦، ٢٥٠. وانظر: الصحيح من أسباب النزول: ص١٠٥، وصحح رواية ابن جرير، وحسن رواية الواحدي.

(٤) البحر المحيط في التفسير: ٤٦٤/٢، وانظر: معالم التنزيل: ٣٣/٢، اللباب: ١٩١/٥.

(٥) أضواء البيان: ٢٧٠/٤.

المطلب العاشر: القطع بتقييد سبب النُّزول لمطلق النّص النّازل عليه.

أولاً: أحوال المطلق والمقيد:

إن لسبب النزول مع النص النازل عليه أحوالاً من حيث الإطلاق والتقييد:

الحالة الأولى: أنْ يكون النّص وسبب نزوله مطلقَيْن[(١)].

الحالة الثّانية: أنْ يكون النّص وسبب نزوله مقيَّدَيْن[(٢)].

ولا شك أنه لا حملَ لمطلقٍ على مقيد في هاتين الحالتين؛ لأنه يستلزم وجود مطلقٍ ومقيد يحمل أحدهما على الآخر، ولا مقيد في الحالة الأولى، ولا مطلق في الحالة الثّانية[(٣)].

الحالة الثّالثة: أنْ يكون النّص مقيّداً، وسبب النُّزول مطلقاً[(٤)].

وهذه الحالة لا يشملها بحثُنا، فإنما هو في تفسير مطلق القرآن بمقيد، ومادام مقيداً فكيف يفسر به؟ لكن نقول: التفسير حينئذ يقع على سبب النزول، ويقيد إطلاق سبب النزول بالنص، فيكون النص مبيناً وسبب النزول مبيناً[(٥)].

الحالة الرّابعة: أنْ يكون النّص مطلقاً وسبب النُّزول مقيّداً[(٦)].

بما أنّ التقييد هو تقليلٌ من شيوع المطلق، وتقليص من بعض أوصافه ومتعلّقاته بنص، فقد يرد في أسباب النزول –وهي نص له حكم النص المرفوع- ما يفيد ذلك التقليل، أو التقييد [(٧)].

ثانياً: شروط حمل المطلق على المقيد حملاً قطعيّاً:

ولحمل المطلق على المقيد شروطٌ: قال الدكتور عماد الدين الرشيد: «ويشترط للتقييد شروطٌ عدةٌ أهمها: ١- أن يتعارض مطلق ومقيد، ٢-أن يكون المطلق والمقيد مما قد اتحد حكمه وسببه باتفاقٍ، أو مما قد اتحد حكمه واختلف سببه عند الجمهور»[(٨)].

ويرى الدكتور عماد إسقاط هذين عند البحث في تقييد النص المطلق بسبب نزوله المقيد، فقد قال: «وأما

---

(١) انظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٤٤٢، ٤٤٣.

(٢) انظر: السابق: ص٤٤٣، ٤٤٤.

(٣) انظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٤٤٥.

(٤) انظر: السابق: ص٤٤٤، ٤٤٥.

(٥) انظر: السابق: ص٤٤٦، وبين أنّ هذه الحالة لم ينص عليها العلماء، وإنما هي من استنباطه.

(٦) انظر: السابق: ص٤٤٤، ٤٤٩، ٤٥٣، وعدها حالةً ثالثةً.

(٧) انظر: السابق: ص٤٤١.

(٨) السابق: ص٤٤٩.

الشرط الثّاني: وهو اتحاد الحكم والسبب: فعامة أسباب النزول كذلك؛ فإنها مرتبطةٌ ببعضها ارتباطاً معنوياً وثيقاً؛ فإنّ سبب النزول عند العلماء هو ما نزلت الآية أو الآيات متحدثةً عنه، أو مبينةً لحكمه، أيام وقوعه، فسبب النزول يحكي حادثةً، أو نحوها تضمن النص النازل حكمها، أو علق عليها، فلا منافاة بين الحكم والموجب بينهما، ولكن لا يعني ذلك أنهما متطابقان، فإن كانا كذلك فلا مكان للتقييد، ولكن قد يجيء أحدهما بتفصيلٍ أكثر للواقعة أو الحكم، فيفيد قيداً في الآخر، فيمكن أن يقع بذلك التقييد، وإذا كان الأمر على هذا النحو، فلا تدخل في حالة النص وسبب نزوله بقيةُ صور المطلق والمقيد: كاختلاف الحكم والموجب بينهما، أو اختلاف الحكم مع اتحاد السبب، أو عكسه»[1].

إذن، فلا مجالَ للحديث عن بقية صور المطلق مع المقيد؛ لأنّ ذلك إنما هو بين نصين شرعيين لكل منهما موضوع وسبب، فثم حكمان لهما سببان ثبتا بنصين، والكلام هنا إنما هو في نص واحد وسببه، فلا ترد صور اختلاف الحكم، أو السبب، أو كليهما.

حتى إنّ اشتراط اتحاد الموضوع بين النص وسبب نزوله هو تحصيل حاصلٍ؛ فإنّ كل نص يتحد مع سبب نزوله في الموضوع؛ ضرورةَ أنّ النص النازل يتحدث عن الحادثة سبب النزول، أو يرتب عليها حكماً.

وأما الشرط الأول بهذه الصيغة: "أن يتعارض مطلق ومقيد"، فإنه تحصيل حاصلٍ أيضاً؛ لأنّ المطلق معارض للمقيد في موضع التقييد، فذكر مطلقٍ ومقيد يغني عن النص على التعارض، إلا أن نقول: يشترط للتقييد أن يتعارض نصان في الإطلاق والتقييد.

وعليه، فيحمل النّص المطلق على سبب نزوله المقيد حملاً قطعيّاً بشروطٍ:

١- أن لا يكون للمطلق النازل إلا مقيد واحد في موضوعه، فإن وردت عدةُ روايات تشتمل على عدة أسبابٍ للنزول وكانت متنافيةً، فلا يحمل المطلق على المقيد، فإنْ كانت القيود غير متنافية فيقيد بها جميعاً.

٢- أن يكون النص المثبت لسبب النزول قطعياً في صيغته، وثبوته؛ بأن يكون متواتراً، أو آحاداً في الصحيحين، أو أحدهما.

وإنما اشترطنا ذلك؛ لأنّ التفسير القطعي لا بد له من مقدمات قطعية، وهي ما ذكرنا.

ولكن إذا ما اختلف النص المطلق وسبب نزوله المقيد في الحكم أو السبب أو كليهما، فلا يحمل المطلق على المقيد قطعاً، غير أنا نقول: إنّ هذه الأحوال نظريةٌ؛ لأنّ النص وسبب نزوله متطابقان في الموضوع دائماً، وكذلك في سبب موضوعهما؛ لأنّ سبب النزول هو ما نزلت الآية أو الآيات متحدثةً عنه أو مبينةً لحكمه، أيام وقوعه: وهذا يعني أو موضوعهما واحد؛ لأنّ الآيات تتحدث عن سبب النزول وتعطيه حكماً، فهي تحاكيه، وكذلك فإنّ السبب واحد؛ لأنها تعالج موضوع سبب النزول، وتحاكيه، وتحكم عليه، وهذا يعني أنها تلاحظ ملابساته بما فيه

---

(١) السابق: ص٤٤٩، ٤٥٠.

السبب، ولكن قد ترد تفاصيل في سبب النزول زيادةً على ما في النص، أو العكس، وحينئذ فإنّ كلّاً منهما يكمل الآخر بتلك التفاصيل، ويقيد إطلاقه عنها[1].

ثالثاً: أمثلة تفسير المطلق بسبب نزوله تفسيراً قطعيّاً:

١- قول الله أ : ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾ [الجمعة:١١].

فيه لفظ "قائماً"، وهو لفظٌ مطلَق يحتمل القائم في الصلاة، وفي العمل، وفي خطبة الجمعة، وغير ذلك، لكن سبب النزول قيده بالقيام في خطبة الجمعة؛ فعن جابر بن عبد الله ط: "أنّ النبي > كان يخطب قائماً يوم الجمعة، فجاءت عير من الشام، فأنفتل الناس إليها، حتى لم يبق إلّا اثنا عشر رجلاً، فأنزلت هذه الآية الّتي في الجمعة: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾ [الجمعة:١١]"[2].

فيحمل هذا اللّفظ العام على سبب نزوله المقيد[3]، ويكون المعنى: "وتركوك قائماً في خطبة الجمعة"، قال السمعاني: «لأنه كان يخطب، وفيه دليلٌ على أن السنة أن يخطب قائماً»[4]، وهذا باتفاق المفسرين، قال الرازي: «اتفقوا على أنّ هذا القيام كان في الخطبة للجمعة»[5]، ويفسر هذا العام بسبب النزول تفسيراً قطعياً؛ لصراحة الرواية في سببية النزول، مع ورودها في الصحيحين.

٢- قال الله أ : ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة:١٩٨]:

فلفظ ﴿فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ نكرةٌ، فهي من المطلق، وقد يكون ذلك الفضل من عقد نكاحٍ، أو تجارة أو غيره، ولكن بالنظر إلى سبب النزول نعلم أنه مقيد بالتجارة في أيام الحج؛ فعن ابن عباسٍ ب قال: "كانت عكاظُ ومجنةُ[6] وذُو الْمجازِ أسواقاً في الجاهلية، فتأثّموا أن يتجروا في المواسم، فنزلت: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ

---

(١) انظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٤٤٩، ٤٥٠.

(٢) صحيح مسلم، واللّفظ له: كتاب الجمعة، باب في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾ [الجمعة:١١]، ص٣٣٤، ر٨٦٣/٣٦، سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن عن رسول الله > ، باب ومن سورة الجمعة، ٤١٤/٥، ر٣٣١١. ورواه البخاري دون لفظ "قائما":صحيح البخاري: كتاب البيوع، باب قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا﴾ [الجمعة:١١]: ٥٥/٣، ر٢٠٥٨، وانظر: مسند أحمد ٢٢٨/٢٣، ر١٤٩٧٨.

(٣) انظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٤٤٤.

(٤) تفسير السمعاني: ٤٣٦/٥، وانظر: زاد المسير: ٢٧٠/٨، الجامع لأحكام القرآن: ١١٤/١٨، تفسير ابن كثير: ٥٦٤/١٣، بحر العلوم: ٤٢٧/٣، إرشاد العقل السليم: ٢٥٠/٨، روح المعاني: ١٠٥/٢٨، التحرير والتنوير: ٢٢٩/٢٨.

(٥) مفاتيح الغيب: ١١/٣٠، وانظر: لباب التأويل: ٩٥/٧.

(٦) بفتح الميم، وكسر الجيم، وتشديد النون: فتح الباري: ٥٩٤/٣، وهو موضع سوق بأسفل مكة على بعد أميال، انظر: غريب الحديث: للخطابي: ٤٣/٢، النهاية في غريب الحديث والأثر: لمجد الدين الجزري: ٣٠١/٤، وقال: «وبعضهم يكسر ميمها، والفتح أكثر».

أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ [البقرة:١٩٨]، في مواسم الحج"[١].

فقوله: "فتأثّموا أن يتجروا في المواسم"، يقيد إطلاق "فضلاً"بالاتجار، ويؤكد هذا أنّ الإجماع على أنّ المحرم لا يجوز له أن يعقد النكاح لنفسه ولا لغيره، فلزم تقييد "فضلاً"، وسبب النزول بين ذلك القيد قطعاً[٢]، وهذا ما عليه المفسرون، قال الزمخشري مفسراً "فضلاً": «عطاءً منه وتفضلاً؛ وهو النفع والربح بالتجارة»[٣]، وقال القرطبي: «وابتغاء الفضل ورد في القرآن بمعنى التجارة»[٤]، واستدل برواية سبب النزول.

وقيل: لا جناح عليكم أن تبتغوا مع الحج أعمالاً أخرى تنالون بها أجر الله: كإعانة الضعيف، وإطعام الجائع. لكن هذا مردود؛ لأنّ مثل هذا مندوب أو واجب، ولا يقال فيه: لا جناح؛ فإنما هي في المباح، كما أنّ السياق وسبب النزول يأباه[٥]، ولذلك قال الشنقيطي: «ولا خلاف بين العلماء في أنّ المراد بالفضل المذكور في الآية ربح التجارة»[٦].

وعل أي حالٍ: فإنْ سلّمنا بهذا المعنى، وغيره من معاني الفضل، فنقول: لا مانع من تعدد القيود غير المتنافية، ولكن التقييد بالاتجار قطعي؛ لوروده في سبب النزول القطعي في ثبوته، وصيغته.

٣- قال الله ـ : مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيُخْزِيَ ٱلْفَٰسِقِينَ [الحشر:٥].

جاء في سبب نزول هذه الآية عن ابن عمر ب : "أنّ رسول الله > حرق نخل بني النضير وقطّع، وهي البويرة، فأنزل الله تعالى: مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيُخْزِيَ ٱلْفَٰسِقِينَ [الحشر:٥]"[٧]، واللّينة النخلة على اختلاف في تفاصيلها[٨].

فقوله: مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ ، مطلق قيده سبب النزول ببيان من يملك ذلك النخيل؛ وهم بنو النضير، وقيده ببيان

---

(١) صحيح البخاري: كتاب التفسير، باب: لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ [البقرة:١٩٨]، ٢٧/٦، ر٤٥١٩، سنن أبي داود: كتاب المناسك، باب الكري، ص٢٠٤، ر١٧٣٣.

(٢) انظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٤٥٠، ٤٥١.

(٣) الكشاف: ٤٠٩/١، وانظر: جامع البيان: ٥٠٢/٣، تفسير القرآن العزيز: ٢١٠/١، النكت والعيون: ٢٦٠/١، تفسير السمعاني: ٢٠١/١، معالم التنزيل: ٢٢٨/٢، زاد المسير: ٢١٢/١، مفاتيح الغيب: ١٤٦/٥، لباب التأويل: ١٨٣/١، البحر المحيط في التفسير: ١٠٣/٢، بحر العلوم: ١٥٩/١، اللباب: ٤١٠/٣، التحرير والتنوير: ٦٥٧/١.

(٤) الجامع لأحكام القرآن: ٤١٣/٢، وانظر الاستدلال بسبب النزول: روح المعاني: ٨٦/٢، ٨٧.

(٥) وهذا منسوب إلى أبي جعفرٍ محمد بن علي الباقر عليهما السلام، انظر: مفاتيح الغيب: ١٤٧/٥، اللباب: ٤١٢/٣.

(٦) أضواء البيان: ١٦٦/١.

(٧) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب التفسير، سورة الحشر: مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ [الحشر:٥]، نخلة ما لم تكن عجوة أو برنية، ١٤٧/٦، ر٤٨٨٤، صحيح مسلم: كتاب الجهاد والسير، باب جواز قطع أشجار الكفار وتحريقها، ص٧٢٤، ر١٧٤٦/٢٩، سنن أبي داود: كتاب الجهاد، باب في الحرق في بلاد العدو، ص٢٩٦، ر٢٦١٥، سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن عن رسول الله > ، باب ومن سورة الحشر، ٤٠٨/٥، ر٣٣٠٢، سنن ابن ماجه: كتاب الجهاد، باب التحريق بأرض العدو، ٩٤٨/٢، ر٢٨٤٤، مسند أحمد: ٢٣٨/١٠، ر٦٠٥٤.

(٨) انظر: مفردات الراغب: ص٤٥٧. وانظر: مفاتيح الغيب: ٢٤٦/٢٩، الجامع لأحكام القرآن: ٨/١٨-١٠، وذكر في نوعها عشرة أقوالٍ، بحر العلوم: ٣٠٣/٣، ٤٠٤، إرشاد العقل السليم: ٢٢٦/٨.

موقعه؛ وهو البويرة[1]، كما قيد قطع النخيل بأنّ بعضها حرق، وهذا كله واضح من سبب النزول، وهو تفسير

٤- قال الله أ : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ ۝١ قُمۡ فَأَنذِرۡ ۝٢ وَرَبَّكَ فَكَبِّرۡ ۝٣ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرۡ ۝٤ وَٱلرُّجۡزَ فَٱهۡجُرۡ﴾ [المدثر:١، ٥].

في هذه الآية نداءٌ للنبي > بالمدثّر، غير أنّ الآية لم تبين سبب ندائه بذلك، ولكن سبب النزول بين ذلك؛ فعن جابر بن عبد الله ب : قال رسول الله > : «جاورت بِحراء، فلما قضيت جواري هبطْت، فناديت، فنظرت عن يميني فلم أر شيئاً، ونظرت عن شمالي فلم أر شيئاً، ونظرت أمامي فلم أر شيئاً، ونظرت خلفي فلم أر شيئاً، فرفعت رأسي، فرأيت شيئاً، فأتيت خديجة، فقلت: دثروني وصبوا علي ماءً بارداً. قال: فدثّروني، وصبوا علي ماءً بارداً. قال: فنزلت: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ ۝١ قُمۡ فَأَنذِرۡ ۝٢ وَرَبَّكَ فَكَبِّرۡ﴾ [المدثر:١، ٣]»[2].

وهذا من تقييد المطلق عن السبب بذكر سببه، وهو قطعي؛ لوروده في الصحيحين، بصيغة صريحة في السببية.

المطلب الحادي عشر: القطع ببيان سبب النُّزول لمجمل القرآن النّازل عليه.

إنّ المجمل عند التحقيق ما خفي المراد منه مطلقاً، وهو مصطلح الجمهور الذي يشمل الخفي والمُشكلَ والمجمل عند الحنفية، ومن طُرقِ معرفة المراد بالمجمل أسباب النزول، قال ابن عاشور: «إنّ من أسباب النزول ما ليس المفسر بغنى عن علمه؛ لأنّ فيها بيانَ مجملٍ، أو إيضاح خفي وموجزٍ، ومنها ما يكون وحده تفسيراً»[3]، وقال في معرضِ ذكرِ أقسامِ أسبابِ النزول صحيحة الأسانيد: «والخامس: قسم يبين مجملات، ويدفَع متشابهات»[4].

وتفسير المجمل بسبب النزول تفسيراً قطعياً لا بد له من أن تكون صيغة سبب النزول قطعيةً في السببية، ويكون ثبوته قطعياً بأن يكون متواتراً أو في الصحيحين، وتكون ألفاظُه المبينة قطعيةً أيضاً، وهاك أمثلةً لذلك:

١- قال الله أ : ﴿ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنۡ حَيۡثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ وَٱسۡتَغۡفِرُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [البقرة: ١٩٩]:

فقوله ـ : ﴿مِنۡ حَيۡثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾ ، مجملٌ لا يعرف المراد به كما هو بين، ولكن سبب النزول يبين ذلك قطعاً، فعن عروةَ بن الزبير ب [5]: "كان الناس يطوفون في الجاهلية عراةً إلا الحُمس-والحُمس قريش وما

---

(١) وهي مصغر بؤرة؛ أي الحفرة، وهي هنا مكانٌ معروف بين المدينة وتيماء، من جهة قباء، ويقال: البويلة، انظر: فتح الباري: ٣٣٣/٧.

(٢) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب التفسير، سورة المدثر، ١٦١/٦، ر٤٩٢٢، صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله > ، ص٨٩، ر١٦١/٢٥٧، سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن عن رسول الله > ، باب ومن سورة المدثر، ٤٢٨/٥، ر٣٣٢٥، مسند أحمد: ١٩٢/٢٢، ر١٤٢٨٧.

(٣) التحرير والتنوير: ٤٧/١، وانظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص١٠٢.

(٤) التحرير والتنوير: ٤٩/١.

(٥) هو أبو عبد الله عروة بن الزبير بن العوام الأسدي القرشي، أمه أسماء بنت أبي بكر الصديق، تابعي، كثير الحديث، أحد فقهاء المدينة السبعة، ولد بالمدينة عام (٢٢هـ)، وقيل غير ذلك، اعتزل الفتن، وسكن البصرة، ثم مصر سبع سنين وتزوج فيها، ثم عاد إلى المدينة فتوفي بها عام (٩٣هـ)، وقيل غير ذلك. انظر: طبقات ابن سعد: ٣٣٣/٢، ر٢١، ١٧٧/٧، ر١٥٥٤، التاريخ الكبير: ٣١/٧، ر١٣٨، حلية الأولياء: ١٧٦/٢، ر١٧١، تاريخ دمشق: ٢٣٧/٤٠، ر٤٦٨٧، صفة الصفوة: ٨٥/٢، ر١٦١.

ولدت-وكانت الحُمس يحتسبون على الناس يعطي الرجل الرجل الثّياب يطوف فيها، وتعطي المرأةُ المرأةَ الثّياب تطوف فيها، فمن لم يعطه الحُمس، طاف بالبيت عرياناً. وكان يفيض جماعةُ الناس من عرفات، ويفيض الحُمس[١] من جمعٍ[٢]"، قال: وأخبرني أبِي عن عائشةَ ك: أنّ هذه الآية نزلت في الحُمس: ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنۡ حَيۡثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ [البقرة:١٩٩]، قال: "كانوا يفيضون من جمعٍ، فدفعوا إلى عرفات"[٣].

فقد فسر سبب النزول هذا المجمل بأنه "من عرفات"، قال البيضاوي: «أي من عرفة لا من المزدلفة، والخطاب مع قريشٍ، كانوا يقفون بجمعٍ، وسائر الناس بعرفةَ، ويرون ذلك ترفعاً عليهم، فأُمروا بأن يساووهم»[٤]، وهو تفسير قطعي؛ لصراحته في السببية، وروده في صحيح البخاري.

وفي الآية قولٌ للضحاك[٥]؛ وهو أنّ المراد بالناس إبراهيم؛ أي أفيضوا من حيث كان يفيض إبراهيم × ، وكان يفيض من المزدلفة إلى منى قبل طلوع الشمس[٦]، ولكن هذا التفسير القطعي يرده، كما أنه عدولٌ إلى المجاز بلا قرينة موجِبة له، لذلك قال الجصاص: «والتأويل الأول هو الصحيح؛ لاتفاق السلف عليه، والضحاك لا يزاحم به هؤلاء،

---

(١) الحُمس: بضم الحاء، وإسكان الميم: قريش ومن ولدت، وكنانة، وجديلة قيس، سموا حمساً؛ لأنهم تحمسوا في دينهم؛ أي تشددوا، أو نسبة إلى الكعبة؛ لأنها حمساء؛ أي حجرها أبيض يضرب إلى السواد، أو من الحماسة؛ وهي الشجاعة، أو من الحُمسة؛ وهي الحرمة؛ لأنهم نزولوا بالحرم. انظر: كتاب الغريبين في القرآن والحديث: لأبي عبيد الهَروي: ٤٩٤/٢، الفائق في غريب الحديث: للزمخشري: ٣١٦/١، غريب الحديث: لابن الجوزي: ٢٤٢/١، النهاية في غريب الحديث: ٤٤٠/١. وانظر: شرح مسلم: للنووي: ١٩٧/٨، فتح الباري: ١٠٨/١. وانظر: لسان العرب: ٩٩٤/١٢، تاج العروس: ٥٥٥/١٥.

(٢) هو المزدلفة، قال ابن عاشور: «لأنها يجمع بها الحُمس وغيرهم في الإفاضة»: التحرير والتنوير: ٢٤٣/٢.

(٣) صحيح البخاري: كتاب الحج، باب التعجيل إلى المواقف، باب الوقوف بعرفة، ١٦٣/٢، ر١٦٦٥، سنن الترمذي: كتاب الحج، باب ما جاء في الوقوف بعرفات والدعاء بها، ٢٣١/٣، ر٨٨٤، سنن أبي داود: كتاب المناسك، باب الوقوف بعرفة، ص٢٢١، ر١٩١٠، لكنه ليس صريحاً في السببية، سنن النسائي: كتاب المناسك، باب رفع اليدين في الدعاء بعرفة، ٢٨١/٥، ر٣٠١٢، وهو صريح في السببية، سنن ابن ماجه: كتاب المناسك، باب الدفع من عرفة، ١٠٠٤/٢، ر٣٠١٨.

(٤) أنوار التنزيل: ٤٨٧/١، ولم يذكر غير هذا، وبه قال ابن عباس، ومجاهد، وعطاء، وقتادة، والسدي، وغيرهم، وهو قول جمهور المفسرين، انظر: تفسير الصنعاني: ٧٩/١، جامع البيان: ٥٢٥/٣-٥٣٠، معاني القرآن: للنحاس: ١٣٨/١-١٤٠ تفسير القرآن العزيز: ٢١١/١، الكشف والبيان: ١١٢/٢، النكت والعيون: ٢٦١/١، الوجيز: ١٥٧/١، ١٥٨، تفسير السمعاني: ٢٠٣/١، معالم التنزيل: ٢٣٠/١، الكشاف: ٤١٢/١، زاد المسير: ٢١٤/١، مفاتيح الغيب: ١٥٤/٥، الجامع لأحكام القرآن: ٤٢٧/٢، مدارك التنزيل: ١٦٣/١، لباب التأويل: ١٨٥/١، التسهيل: ١٠٣/١، البحر المحيط في التفسير: ١٠٧/٢، تفسير ابن كثير: ٢٥٩/٢، ٢٦٠، الجواهر الحسان: ٤٢٢/١، بحر العلوم: ١٦٠/١، اللباب: ٤٢٧/٣، إرشاد العقل السليم: ٢٠٩/١، السراج المنير: ١٥٢/١، ١٥٣، روح البيان: ٣١٧/١، روح المعاني: ٨٩/٢، التحرير والتنوير: ٢٤٢/٢، أضواء البيان: ١٦٦/١.

(٥) هو أبو القاسم الضحاك بن مزاحم الهلالي، البلخي، الخراساني، مفسر، محدثٌ: وثّقه البعض، وضعفه آخرون، من الطبقة الثّالثة من تابعيي الكوفة، وكان يؤدب الأطفال دون أجرٍ، اختلف في وفاته ما بين (١٠٢هـ، ١٠٦هـ). انظر: طبقات ابن سعد: ٤١٧/٨، ر٣١٩٨، الجرح والتعديل: لابن أبي حاتم: ٤٥٨/٤، ر٢٠٢٤، طبقات الفقهاء: ص٩٣، الأنساب: للسمعاني: ٦٥٧/٥، سير أعلام النبلاء: ٥٩٨/٤، ر٢٣٨.

(٦) انظر: جامع البيان: ٥٣٠/٣، النكت والعيون: ٢٦١/١، معالم التنزيل: ٢٣٠/١، مفاتيح الغيب: ١٥٤/٥، ومواضع الأول.

فهو قولٌ شاذ»[1]، ولذلك صحح القرطبي القول الأول، واحتج بسبب النزول، ثمّ قال: «وهذا نص صريح، ومثله كثير صحيح، فلا معولَ على غيره من الأقوال»[2]، حتى إنّ الطّبري حكى الإجماع على القول الأول[3].

وعزا بعضهم إلى الطّبري أنه اختار القول الثّاني: كابن عادلٍ حيث قال: «رابعها: أنّ الإفاضة الثّانية هي من جمعٍ إلى منى، والمخاطبون بها جميع الناس، قاله الضحاك، ورجحه الطّبري، وهو الّذي يقتضيه ظاهر القرآن»[4].

وهذا العزو غير سديد، بل قد حكى الطّبري الإجماع على خلافة، فقد قال: «والّذي نراه صواباً من تأويل هذه الآية: أنه عنى بهذه الآية قريش ومن كان متحمساً معها من سائر العرب؛ لإجماع الحجة من أهل التأويل على أنّ ذلك تأويله... ولولا إجماع من وصفت إجماعه على أنّ ذلك تأويله، لقلْت: أولى التأويلين بتأويل الآية ما قاله الضحاك من أنّ الله عنى بقوله: مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ ، من حيث أفاض إبراهيم؛ لأنّ الإفاضة من عرفات لا شك أنها قبل الإفاضة من جمعٍ، وقبل وجوب الذّكر عند المشعر الحرام... لولا الإجماع الّذي وصفناه، وتظاهر الأخبار بالّذي ذكرنا عمن حكينا قولَه من أهل التأويل»[5].

غاية ما في الأمر أنّ الطّبري يرى أنّ هذا القول أولى الأقوال؛ لموافقته لظاهر القرآن، لولا أنّ الآثار، والإجماع على خلافه، ومثل هذا قول ابن عاشور: «ولولا ما جاء من الحديث، لكان هذا التفسير أظهر؛ لتكون الآية ذكرت الإفاضتين بالصراحة، وليناسب قوله بعد: فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ [البقرة:٢٠٠]»[6].

وأبعد من القول الثّاني القولُ بأنّ المراد بالناس آدم؛ أخذاً بقراءة ابن جبير الشاذّة: "من حيث أفاض الناسي"، وآدم هو أولُ من نسي؛ إذ لا دليل عليها، وهي في مقابلة القطعي، مع كونها تحتمل معنى التارك لشيء من أفعال الحج[7].

٢- قال الله أ : أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نُهُوا۟ عَنِ ٱلنَّجْوَىٰ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ وَيَتَنَٰجَوْنَ بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَمَعْصِيَتِ ٱلرَّسُولِ وَإِذَا جَآءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ ٱللَّهُ وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ [المجادلة:٨].

قوله ـ في هذه الآية: حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ ٱللَّهُ ، تركيب مجملٌ من حيث خفاءُ صيغة التحية الّتي كانوا يحيون بها النبي > ، وقد جاء في سبب النزول ما يفسر هذا الإجمال؛ حيث أخرج مسلم عن عائشة ك قالت: "أتى النبي > أناس من اليهود، فقالوا: السام[8] عليك يا أبا القاسم، قال: «وعليكم»، قالت عائشة: قُلْت: بل عليكم السام والذّام،

---

(١) أحكام القرآن: للجصاص: ٣٨٧/١.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ٤٢٨/٢.

(٣) انظر: جامع البيان: ٥٣٠/٣، ٥٣١.

(٤) اللباب: ٤٢٧/٣، ٤٢٨، وانظر: الجامع لأحكام القرآن: ٤٢٧/٢، ٤٢٨، الجواهر الحسان: ٤٢٢/١، فتح القدير: ٢٠٤/١.

(٥) جامع البيان: ٥٣٠/٣، ٥٣١.

(٦) التحرير والتنوير: ٢٤٣/٢.

(٧) وهو قول الزهري، انظر: معالم التنزيل: ٢٣١/١، مفاتيح الغيب: ١٥٥/٥، تفسير ابن عرفة: ٥٨٠/٢، ٥٨١، ورده.

(٨) السام: الموت. وانظر: غريب الحديث: للخطابي: ٣٢٠/١، الفائق في غريب الحديث: ١٤٤/٢، غريب الحديث: لابن الجوزي: ٣٥٢/١، النهاية في =

فقال رسول الله > : «يا عائشةُ: لا تكوني فاحشةً»، فقالت: ما سمعت ما قالوا؟ فقال: «أوليس قد رددت عليهم الّذي قالوا، قلْت: وعليكم»[1]، ثم قال رواه مسلم بإسناد آخر: فَقَطنت بهم عائشة فسبتهم، فقال رسول الله > : «مه يا عائشة؛ فإنّ الله لا يحب الفحش والتفحش»، فأنزل الله لأ : وَإِذَا جَآءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ ٱللَّهُ [المجادلة:٨][2].

فبينت هذه الرواية أنّ تحيتهم هي "السام عليكم"، وهذا ما عليه المفسرون[3]، وهذا تفسير قطعي؛ لصراحة الصيغة في السببية، وورودها في الصحيحين.

كما أنّ فيه بياناً لمجملٍ آخر؛ وهو من كانوا يفعلون ذلك؛ وهم اليهود.

لكن قال ابن عاشور: «وليس المراد من هذه الآية ما ورد في حديث: أن اليهود كانوا إذا حيوا النبي > قالوا: السام عليك، وأنّ النبي > كان يرد عليهم بقوله: «وعليكم»؛ فإنّ ذلك وارد في قومٍ معروف أنهم من اليهود، وما ذُكر أولَ هذه الآية لا يليق حمله على أحوال اليهود كما علمت آنفاً، ولو حملَ ضمير "جاؤوك"على اليهود، لزم عليه تشتيت الضمائر، أما هذه الآية ففي أحوال المنافقين، وهذا مثل ما كان بعضهم يقول للنبي > رَٰعِنَا ، تعلّموها من اليهود، وهم يريدون التوجيه بالرعونة، فأنزل الله تعالى: يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ [البقرة:١٠٤]، ولم يرد منه نهي اليهود»[4].

وفي هذا نظرٌ: فليس مجرد الرواية عن اليهود أنهم يقولون ذلك هي السبب في حمل الآية عليها، كما يدلّ عليه قوله: "ما ورد في حديث"، بل هو سبب النزول الصحيح؛ فإنه صريح في أنها نزلت في اليهود.

ثمّ إنّ السياق ليس صريحاً أنه كان في المنافقين؛ فإنه يحتمل اليهود أيضاً، بل ورد في سبب نزول الآيات السابقة أنها في اليهود كما روى ابن جرير[5]، وابن أبي حاتمٍ[6]، ولم يذكرا فيها سبباً غير اليهود، ورجح بعضهم أن تكون في اليهود، ومنهم الرازي[7]، ولكن روى الواحدي عن ابن عباسٍ ومجاهد أنها نزلت في اليهود والمنافقين[1]، ولذلك حملها

=

غريب الحديث: ٤٢٦/٢.

(١) صحيح مسلم: كتاب السلام، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وكيف يرد عليهم، ص٨٩٤، ر٢١٦٥/١١.

(٢) السابق: كتاب السلام، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وكيف يرد عليهم، ص٨٩٤، ر٢١٦٥/١١، مسند أحمد: ٩٢/٤٣، ر٢٥٩٢٤، وروايته صريحةٌ في السببية، وأخرجه غيرهما لكن ليس فيه بيان سبب النزول.

(٣) انظر: تفسير الصنعاني: ٢٧٩/٢، جامع البيان: ٤٧٠/٢٢، تفسير ابن أبي حاتم: ٣٣٤٣/١٠، ر١٨٨٤٣، تفسير القرآن العزيز: ٣٥٩/٤، ٣٦٠، الكشف والبيان: ٢٥٧/٩، الوجيز: ١٠٧٥/٢، الكشاف: ٦٢/٦، تفسير العز ابن عبد السلام: ٢٩٣/٣، الجامع لأحكام القرآن: ٢٩٢/١٧، لباب التأويل: ٤٩/٧، التسهيل: ٤٢١/٢، تفسير ابن كثير: ٤٥٣/١٣، ٤٥٤، اللباب: ٥٣٧/١٨، السراج المنير: ٢٣٨/٤، روح المعاني: ٢٦/٢٨.

(٤) التحرير والتنوير: ٣١/٢٨.

(٥) انظر: جامع البيان: ٤٦٩/٢٢، ٤٧٠، وحمل الآيتين على اليهود فقط.

(٦) انظر: تفسير ابن أبي حاتم: ٣٣٤٣/١٠، ر١٨٨٤٢.

(٧) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٣١/٢٩، التسهيل: ٤٢١/٢.

كثير من المفسرين على كليهما[٢]، ولم أجِد عند أحد منهم أنها نزلت في المنافقين فقط[٣]، والأولى حملُها على الفريقَين؛ لورود الرواية بذلك عنهما، وحينئذ لا مشكلةَ في حمل التحية أنها من اليهود.

وإن سلّمنا أنها في المنافقين، فيلزم تأويلُ ذلك السياق المحتمل؛ ليوافق النص القطعي، لا رد هذا النص بناءً على السياق، وقد أحسن ابن جزي حيث قال: « أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نُهُوا۟ عَنِ ٱلنَّجْوَىٰ [المجادلة:٨]: نزل في قومٍ من اليهود كانوا يتناجون فيما بينهم، ويتغامزون على المؤمنين، فنهاهم رسول الله > عن ذلك فعادوا، وقيل: نزلت في المنافقين، والأول أرجح؛ لقوله: وَإِذَا جَآءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ ٱللَّهُ [المجادلة:٨]؛ لأنّ هذا من فعل اليهود، والأحسن أنّ المراد والمنافقين معاً[٤]؛ لقوله: أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ تَوَلَّوْا۟ قَوْمًا غَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم [المجادلة:١٤]، فنزلت الآية في الطّائفتين»[٥].

ثمّ إنّ ما كانوا يقولونه تحيةٌ؛ لقوله: حَيَّوْكَ ، وقول "راعنا"ليس تحيةً، فلا يقَال: هي المقصودة، وإن كان كذلك، فمن أين لنا أنهم تعلّموا ذلك من اليهود؟ وإن ثبت ذلك، فمردود كله؛ لأنه في مقابلة النص؛ وهو سبب النزول، وقد قال القرطبي: «لا خلاف بين النقلة أنّ المراد بها اليهود»[٦].

بقي أن نقول: المقصود بالتحية "السام عليكم"قطعاً؛ للدليل القطعي، ولكن أضاف البيضاوي "أنعم صباحاً"، فقال: «فيقولون: السام عليك، أو أنعم صباحاً»[٧]، ولعل مستنده في ذلك أنّ اللّفظ للعموم، وهذه التحية كانت شائعةً.

وفي هذا نظر؛ لأنها وإن كانت شائعةً، فلا يلزم من ذلك أن يحيوه بها، وإنما يحتاج ذلك إلى النقل، ولا نقل، ولذلك قال الآلوسي: «وجعل البيضاوي من التحية الّتي لم يحيه بها الله تعالى تحيتهم له عليه الصلاة والسلام ب "أنعم صباحاً"، وهي تحية الجاهلية ك "عم صباحاً"، ولم نقف على أثرٍ في ذلك»[٨].

ثمّ إنّ السياق يأباه؛ فقد قال أ : أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نُهُوا۟ عَنِ ٱلنَّجْوَىٰ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ وَيَتَنَٰجَوْنَ بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَمَعْصِيَتِ ٱلرَّسُولِ وَإِذَا جَآءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ ٱللَّهُ وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ [المجادلة:٨]، فقولهم: لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ ، يستلزم أنّ ما يحيونه به سوءٌ، ولا سوءَ في قولهم: أنعم صباحاً؛ فإنهم يحيون بها قومهم، حتى سادتهم.

٣- قوله أ : إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ ۚ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم ۖ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ لِكُلِّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُم مَّا ٱكْتَسَبَ مِنَ ٱلْإِثْمِ ۚ

=

(١) انظر: أسباب النزول: للواحدي: ص٤١٠، ٤١١.

(٢) انظر: معالم التنزيل: ٥٥/٨، الكشاف: ٦٢/٦، الجامع لأحكام القرآن: ٢٩١/١٧، ونقل رواية الواحدي، مدارك التنزيل: ٣٤٣/٤، التسهيل: ٤٢١/٢، البحر المحيط في التفسير: ٢٣٤/٨، إرشاد العقل السليم: ٢١٩/٨.

(٣) انظر: زاد المسير: ١٨٨/٨، وحكى في سبب نزولها روايتين: إحداهما عن اليهود والمنافقين، والثّانية عن اليهود فقط.

(٤) هكذا في التسهيل، ولعل الصواب: "أنّ المراد اليهود والمنافقون معاً".

(٥) التسهيل: ٤٢١/٢.

(٦) الجامع لأحكام القرآن: ٢٩٢/١٧.

(٧) أنوار التنزيل: ٣١١/٥، وانظر مثله: إرشاد العقل السليم: ٢١٩/٢.

(٨) روح المعاني: ٢٦/٢٨.

وَٱلَّذِي تَوَلَّىٰ كِبۡرَهُۥ مِنۡهُمۡ لَهُۥ عَذَابٌ عَظِيمٞ [النور:١١]:

فقوله بِٱلۡإِفۡكِ مجملٌ؛ لأنّ "أل"فيه للعهد، فاحتاج إلى بيان، وقد ورد بيانه أنه قالةُ السوء الّتي تولى كبرها وأشاعها عبد الله بن أُبي بن سلول عن أم المؤمنين عائشة ك، وهي حادثةٌ مشهورةٌ وردت في كتب السنة، فيكون تفسيره بذلك قطعياً؛ لثبوته في الصحيحين(١)، وصراحة الرواية في سببية النزول، ففي آخر القصة قولُ عائشةَ ك: "فأنزل الله لأ: إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلۡإِفۡكِ عُصۡبَةٞ مِّنكُمۡۚ لَا تَحۡسَبُوهُ [النور:١١]، العشر الآيات كلها"(٢).

٤- من بيان المجمل بياناً قطعيّاً: تعيينُ المُبْهَمِ اعتماداً على سبب النُّزول القطعي:

قال ابن عاشور في تعداد أقسام سبب النزول صحيحة السند: «الأول... يتوقّف فهم المراد منها على علمه، فلا بد من البحث عنه للمفسر، وهذا منه تفسير مبهمات القرآن»(٣).

وذلك إذا ورد نص خاص على اسم شخصٍ أو مكان بعينه، أو قومٍ بأعيانهم.

ومن أمثلة ذلك:

أ- قال الله أ: يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ ١ قُمۡ فَأَنذِرۡ [المدثر:١، ٢].

في لفظ لسبب النزول عن جابر بن عبد الله: أنه سمع رسول الله > يحدث عن فترة الوحي: «فبينا أنا أمشي سمعت صوتاً من السماء، فرفعت بصري قبلَ السماء، فإذا الملك الّذي جاءني بِحراء قاعد على كرسي بين السماء والأرض، فَجئِثْت(٤) منه حتى هويت إلى الأرض، فجئت أهلي، فقلت: زملوني، زملوني، فزملوني، فأنزل الله تعالى: يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ ١ قُمۡ فَأَنذِرۡ ٢ وَرَبَّكَ فَكَبِّرۡ ٣ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرۡ ٤ وَٱلرُّجۡزَ فَٱهۡجُرۡ [المدثر:١، ٥]»(٥).

فقد بين سبب النزول أنّ المدثر هو النبي > ، وهو تفسير قطعي لثبوته في الصحيحين(٦).

---

(١) انظر تفاصيل هذه الحادثة: صحيح البخاري: كتاب التفسير، باب قوله: لَّوۡلَآ إِذۡ سَمِعۡتُمُوهُ ظَنَّ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمۡ خَيۡرٗا وَقَالُواْ هَٰذَآ إِفۡكٞ مُّبِينٞ [النور:١٢]، ٦/١٠١-١٠٥، ر٤٧٥٠، صحيح مسلم: كتاب التوبة، باب في حديث الإفك وقبول توبة القاذف، ص١١١٢-١١١٥، ر٢٢٧٠/٥٦، مسند أحمد: ٤٠٤/٤٢، ر٢٥٦٢٣.

(٢) صحيح البخاري، واللفظ له: كتاب التفسير، باب: قوله: لَّوۡلَآ إِذۡ سَمِعۡتُمُوهُ ظَنَّ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمۡ خَيۡرٗا وَقَالُواْ هَٰذَآ إِفۡكٞ مُّبِينٞ [النور:١٢]، ١٠٥/٦، ر٤٧٥٠، صحيح مسلم: كتاب التوبة، باب في حديث الإفك وقبول توبة القاذف، ص١١١٤، ر٢٢٧٠/٥٦، مسند أحمد: ٤١٠/٤٢، ر٢٥٦٢٣.

(٣) التحرير والتنوير: ٤٧/١، ٤٨.

(٤) وفي رواية: "فجئِثْت"، وفي أخرى: "فجثْت"، أي: فزعت، ورعبت: انظر: شرح مسلم: للنووي: ٢٠٦/٢، ٢٠٧، فتح الباري: ٧٢٢/٨. وانظر: الغريبين في القرآن والحديث: ٣٠٧/١، الفائق في غريب الحديث: ١٨٣/١، النهاية في غريب الحديث: ٢٣٢/١.

(٥) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب التفسير، سورة المدثر، باب قوله: وَٱلرُّجۡزَ فَٱهۡجُرۡ [المدثر:٥]، ١٦٢/٦، ر٤٩٢٦، صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله > ، ص٨٩، ر١٦١/٢٥٥، سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن عن رسول الله > ، باب ومن سورة المدثر، ٤٢٨/٥، ر٣٣٢٥، مسند أحمد: ١٩٢/٢٢-١٩٤، ر١٤٢٨٧.

(٦) انظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٤٤٦، ٤٤٧.

ب- قال الله ـ : وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ [التوبة:١١٨].

أبهم النص أسماء هؤلاء الثّلاثة، وقد سماهم سبب النزول الذي رواه كعب بن مالك أنهم: كعب بن مالك، ومرارةُ بن الربيع العامري، وهلالُ بن أُمية الواقفي، وفي آخر الرواية تصريح بسبب النزول: "وأنزل الله أ على رسوله >"[1].

هذا تمام الكلام في التفسير القطعي لمجمل القرآن بقرينة سبب نزوله، وبهذا يتم الكلام في هذا المبحث.

وأشير إلى أنّ التفسير القطعي هنا هو النظري لا الضروري؛ لثبوته بالصحيحين لا بالتواتر، وبعده التفسير القطعي المستفاد من قرينة السياق.

---

(١) وذكر الآيات [التوبة: ١١٧، ١١٩]: صحيح البخاري، واللفظ له: كتاب المغازي، باب حديث كعب بن مالك وقول الله أ : وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ [التوبة:١١٨]، ٦/٣-٦، ر٤٤١٨، صحيح مسلم: كتاب التوبة، باب حديث توبة كعب بن مالك وصاحبيه، ص١١٠٨-١١١١، ر٢٧٦٩/٥٣، لكن في روايته: "فأنزل الله أ "، مسند أحمد: ٢٥/٦٦-٧٦، ر١٥٧٨٩. وقد اتفقوا على أنّ اسم الثّاني هلالُ بن أُمية الْواقفي، واختلفوا في الثّالث قليلاً: فعند البخاري: مرارةُ بن الربيع الْعمري، وعند مسلم: مرارةُ بن الربيعة الْعامري، وعند أحمد: مرارةُ بن الربيع الْعامري، انظر: شرح مسلم: للنووي: ٩٢/١٧، فتح الباري: ١١٩/٨.

المبحث الثالث:

التفسير القطعيّ المستفاد من قرينة السّياق.

إن السياق أهم القرائن المعينة على تفسير القرآن، كما أنه قرينةٌ مهمةٌ في إفادة التفسير القطعي، وبيان ذلك في المطالب الآتية:

مطلبٌ تمهيديٌّ: أهميّة السِّياق، وفوائده.

المطلب الأوّل: تعريف السِّياق لغةً.

المطلب الثّاني: السِّياق غرض الكلام، ومعانيه، وألفاظه.

المطلب الثّالث: حدود السِّياق.

المطلب الرّابع: السِّياق سباقٌ ولحاقٌ.

المطلب الخامس: قرائن الأحوال ليست من السِّياق.

المطلب السّادس: تعريف السِّياق اصطلاحاً.

المطلب السّابع: أنواع السِّياق، والقطعيّ منه.

المطلب الثّامن: القطع بنفي احتمال المجاز والتّخصيص بقرينة السِّياق.

المطلب التّاسع: المصروف عن ظاهره قطعاً بقرينة السِّياق.

المطلب العاشر: القطعيّ من تخصيص عامِّ القرآن بقرينة السِّياق.

المطلب الحادي عشر: القطعيّ من تقييد مطلق القرآن بقرينة السِّياق.

المطلب الثّاني عشر: القطعيّ من بيان مجمل القرآن بقرينة السِّياق.

مطلبٌ تمهيديٌّ: أهميّة السِّياق، وفوائده.

أوّلاً: أهميّة السّياق في التفسير:

للسياق أهميةٌ كبيرةٌ للمفسر، فلا بد له من مراعاة سياق الكلام، وإنّ اقتطاع اللّفظ من سياقه يفضي إلى تشتيت المعنى والغلط فيه، ولقد كان هذا معلوماً للمتقدمين من السلف؛ فإنهم كانوا يراعون ما قبل الكلام المفسر وما بعده، ومن ذلك:

١- ما أخرج الطّبري عن عكرمة: أن نافع بن الأزرق[١] قال لابن عباس رحمه الله: أعمى البصر أعمى القلب، يزعم أن قوما يخرجون من النار، وقد قال الله أ : وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنۡهَا [المائدة:٣٧]؟ فقال ابن عباس: "ويحك! أقرأ ما فوقها[٢]، هذه للكفّار[٣]".

٢- وقال مسلم بن يسار[٤]: "إذا حدثْت عن الله حديثاً فقف، حتى تنظر ما قبله وما بعده"[٥].

٣- وبين الشافعي أنّ مراعاة السياق من طبيعة اللّسان العربي وبه نزل القرآن، فقال: «فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأنّ فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظّاهر... وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص... وعاماً ظاهراً يراد به الخاص، وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتبتدئ [أي العرب] الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله»[٦].

كما بين علماء علوم القرآن وغيرهم أهمية السياق في فهم المعنى، فلا يقبل تفسير يخرج عن دلالة السياق إلا إذا قام

---

(١) هو أبو راشد نافع بن الأزرق بن قيس الحنفي، البكري، البصري، من رؤوس الخوارج، ينسب إليه فرقة الأزارقة، كان أمير قومه وفقيههم، صحب ابن عباس أول الأمر، وكان من دعاة الثورة على عثمان ط، قاتله المهلب بن أبي صفرة، وقتل يوم "دولاب"، قرب الأهواز عام (٦٥هـ). انظر: أنساب الأشراف: ١٤٣/٧، الأنساب: للسمعاني: ١٢٢/١، الكامل في التاريخ: ١٥/٤، لسان الميزان: ٢٤٦/٨، ر٨٠٨٨، الأعلام: ٣٥٢/٧.

(٢) يريد قوله أ : إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡ أَنَّ لَهُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا وَمِثۡلَهُۥ مَعَهُۥ لِيَفۡتَدُواْ بِهِۦ مِنۡ عَذَابِ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ مَا تُقُبِّلَ مِنۡهُمۡۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ [المائدة: ٣٦].

(٣) جامع البيان: ٤٠٧/٨، وانظر: المحرر الوجيز: ١٧٧/٢. وانظر:الوحدة السياقية للسورة في الدراسات القرآنية: لسامي العجلان: ص٣٩. قال الزمخشري عن هذا الأثر: «لفّقته المجبرة»: الكشاف: ٢٣٢/٢. وانتقده الشوكانيّ بأن الأحاديث تواترت في خروج العصاة من النار: فتح القدير: ٣٩/٢.

(٤) هو أبو عبد الله مسلم بن يسار، المكي أصلاً، البصري سكناً، مولى بني أمية، تابعي عابد زاهد، ومحدثٌ ثقةٌ، وهو خامس خمسة من فقهاء البصرة، وكان مفتياً لها، كان فيمن غزا القسطنطينية، توفي بالبصرة، عام (١٠٠هـ)، وقيل (١٠١هـ). انظر: طبقات ابن سعد: ١٨٥/٩، ر٣٨٨٧، التاريخ الكبير: ٢٧٥/٧، ر١١٦٦، حلية الأولياء: ٢٩٠/٢، ر١٩٣، طبقات الفقهاء: ص٨٨، صفة الصفوة: ٢٣٩/٣، ر٥٠٣.

(٥) فضائل القرآن: لأبي عبيد: ص٣٣٧. وانظر: تفسير ابن كثير: ١٧/١. وانظر: الوحدة السياقية: ص٤٠، نظرية السياق القرآنيّ: (دراسة تأصيلية دلالية نقدية): د. الفتى عبد الفتاح محمود: ص١٩٧.

(٦) الرسالة: ص٥١، ٥٢. وانظر: الوحدة السياقية: ص٣٠، نظرية السياق القرآني: ص١٩٧.

دليلٌ من الكتاب أو السنة على صرفه، قال الطّبري: «فغير جائزٍ صرف الكلام عما هو في سياقه إلى غيره، إلا بحجة يجب التسليم لها من دلالة ظاهر التنزيل، أو خبرٍ عن الرسول تقوم به حجةٌ، فأما الدعاوى، فلا تتعذّر على أحد»[1].

وقال الشاطبي: «كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكةً وهزءَةً، ألا ترى إلى قولهم: فلانٌ أسد أو حمار، أو عظيم الرماد، أو جبان الكلب، وفلانةٌ بعيدة مهوى القُرط، وما لا ينحصر من الأمثلة، لو اعتبر اللّفظ بمجرده لم يكن له معنى معقولٌ، فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله > ؟»[2].

وبينوا أنه لا بد منه للمفسر، كما قال الزركشي: «ليكُن محط نظر المفسر مراعاةَ نظم الكلام الذي سيق له، وإن خالف أصل الوضع اللّغوي؛ لثبوت التجوز، ولهذا ترى صاحب "الكشاف"يجعل الذي سيق له الكلام معتمداً، حتى كأنّ غيره مطروح»[3].

وقال ابن القيم: «السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالّة على مراد المتكلّم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته، فانظر إلى قوله ـ : ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ [الدخان:٤٩]، كيف تجد سياقه يدل على أنه الذّليل الحقير»[4].

وإن إهمال السياق يؤدي إلى الغلط في تفسير القرآن، كما قال السيوطي: «وأما ما يعلم بالاستدلال لا بالنقل: فهذا أكثر ما فيه الخطأ من جهتين... أحدهما: قوم اعتقدوا معانيَ ثمّ أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها، والثّاني: قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظرٍ إلى المتكلّم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به، فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غيرِ نظرٍ إلى ما تستحقّه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان، والآخرون راعوا مجرد اللفظ، وما يجوز أن يريد به العربي من غيرِ نظرٍ إلى ما يصلُح للمتكلّم وسياق الكلام»[5].

وكم من الأقوال الشاذّة بسبب إهمال السياق! كما لو انتزعت: وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ ، من قوله أ : يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ [النساء:٤٣]، أو انتزعت: لَٰعِبِينَ من قوله ـ : وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ [الأنبياء:١٦]، فسيؤدي ذلك إلى إبطال المعاني الواردة في القرآن، ولذلك فهو أسلوب

---

(١) جامع البيان: ٦٧٥/٧، وانظر: ١١٨/٥.

(٢) الموافقات: ٤١٩/٣، ٤٢٠، وانظر: ٢٦٦/٤، وانظر: دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية (مراجعة منهجية): د. محمد إقبال عروي: ص٢٩، الوحدة السياقية: ص٦٧.

(٣) البرهان في علوم القرآن: ٣١٧/١. وانظر: ٣٧/١، ٣١١. وانظر: الوحدة السياقية: ص٦٧، ١٩٨.

(٤) بدائع الفوائد: لابن القيم: ٨١٥/٤، وانظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٠٠/٢، وذكر نص ابن القيم دون أن يعزوه إليه، قواعد التفسير: ٦٥٣/٢، معايير القبول والرد: ص٧١١، وعزاه إلى الزركشي، دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية: ص٢٧.

(٥) الإتقان: ٤٧١/٤.

اعتمدت عليه المبتدعة في الانتصار لبدعها وأهوائها[1].

وقال ابن القيم[2]:

وأصح لفائدة جليلٍ قدرها ... تهديك للتحقيق والعرفَان

إنّ الكلام إذا أتى بِسِياقة ... يبدي المراد لمن له أُذُنان

أضحى كنص قاطعٍ لا يقبلُ التـ ... ـأويلَ يعرف ذا أُولُوا الأذْهان

فَسِياقةُ الألفاظ مثلُ شواهد الـ ... ـأحوالِ إنهما لنا صنوان

فقد جعل ابن القيم دلالة السياق كدلالة قرائن الأحوال في ثبوت المراد بها، وبيانها للكلام.

ولذلك كثر استعمال لفظ "السياق"، عند العلماء من المفسرين وغيرهم، مفرداً ومضافاً بإضافات متعددة، مثل: سياق الكلام وهو أكثر استعمالهم، وسياق الألفاظ، وسياق الآية، وسياق الآيات، وسياق النص، وسياق السورة، وسياق الخطاب، وسياق القول، وسياق النظم، إلى غير ذلك[3]، كما أكثروا من استعمال ما يشتق من السياق من الألفاظ، وما يشبهه، ومن ذلك: السوق، والسياقة، والمساق، والفعل الماضي والمضارع منه في حالتي البناء للمعلوم والمجهول، إلى غير ذلك[4]، وتظهر أهمية السياق في التفسير من الفوائد المترتبة عليه.

ثانياً: فوائد السّياق: للسّياق فوائدُ كثيرةٌ منها[5]:

١- بيان معاني الألفاظ والتراكيب المجملة، ومنها: بيان المشترك، ومرجع الضمير، وتعيين المبهمات، وتقدير المحذوفات، والقول بالتقديم والتأخير، وغير ذلك[6].

٢- تعيين المراد من عدة معان يحتملها اللّفظ[7]، كما ففي المشترك، وهذا يعود إلى بيان المجمل.

٣- تخصيص العام[8].

---

(١) انظر: الأقوال الشاذّة في التفسير: د. عبد الرحمن بن صالح الدهش: ص٢٧٥، ٢٧٦، وعد الغفلة عن السياق من أسبابها.

(٢) الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية: لابن القيم الجوزية: ص٧٤، ٧٥، رقم الأبيات: ١١٤٤، ١١٥١. وانظر: الوحدة السياقية: ص٦٨.

(٣) انظر: الوحدة السياقية: ص٥٩-٦٢.

(٤) انظر: السابق: ص٦٣، ٦٤. وانظر: السياق عند الأصوليين: د. فاطمة بوسلامة، مجلة الإحياء، ع٢٥/: ص٣٩، السياق بين علماء الشريعة والمدارس اللّغوية الحديثة: د. إبراهيم أصبان، مجلة الإحياء، ع٢٥/: ص٥٥.

(٥) انظر في ذلك: السياق القرآنيّ وأثره في التفسير (دراسة نظرية وتطبيقية): لعبد الرحمن المطيري، وأضاف فوائد أخرى: ص١٦٧، ١٨٥، ٢٤٩، ٢٧٧، ٢٩٨، ٣٠٨، ٣١٣. وانظر: دلالة السياق عند الأصوليين: لسعد العنزي: ص١٠٢، ١٣٠.

(٦) انظر: نظرية السياق القرآني: ص٢٠٠-٢٤٣، دلالة السياق عند الأصوليين: ص٢٥٨، ٣٩٨.

(٧) انظر: نظرية السياق القرآني: ص٢٠٨-٢١٠، دلالة السياق عند الأصوليين: ص٢٥٢، ٤٠١.

(٨) انظر: نظرية السياق القرآني: ص٢٢٦-٢٣١، دلالة السياق عند الأصوليين: ص٢٦٧، ٤٥٤.

٤- تقييد المطلق[١].

٥- نفي احتمال المجاز والتخصيص عن الظّواهر القرآنية.

٨- التنوع في دلالة الألفاظ والتراكيب القرآنية[٢]، قال ابن دقيق العيد: «بخلاف السياق؛ فإنّ به يقع التبيين والتعيين: أما التبيين ففي المجملات، وأما التعيين ففي المحتملات، وعليك باعتبار هذه في ألفاظ الكتاب والسنة والمحاورات تجد منه ما لا يمكنك حصره قبل اعتباره»[٣]. ونص على ذلك ابن القيم، والزركشي، وابن حجر[٤].

٦- تقرير الحقائق، أو صرف الظّواهر القرآنية عن معانيها المتبادرة[٥].

٧- إذا قام دليلٌ على وجوب صرف ظاهر القرآن عن معناه المتبادر، فلا بد من مراعاة السياق في تحديد ذلك المعنى المجازي بحيث يوافقه ولا يخالفه، وفي هذا يقول البغوي: «فأما التأويل-وهو صرف الآية إلى معنى محتملٍ موافقٍ لما قبلها وما بعدها غيرِ مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط-فقد رخص فيه لأهل العلم»[٦]، ومن لم يراعِ السياق أخطأ في تأويله، فقد قال ابن القيم في معرض بيان أنواع التأويل الباطل: «العاشر: تأويل اللّفظ بمعنى لم يدلّ عليه دليلٌ من السياق ولا معه قرينةٌ تقتضيه»[٧].

٨- دفع الشبه عن مشكلات القرآن التي يوهم ظاهرها تناقضاً، من خلال حملِ كل منها على ما يقتضيه السياق؛ فإنه كثيراً ما يزيح هذه الإشكالات[٨].

٩- الترجيح بين أقوال المفسرين، وهذا باب مهم وواسع من أبواب فوائد السياق[٩].

١٠- دفع التكرار المعنوي عن آي القرآن[١٠].

١١- نقد الروايات التفسيرية عن الصحابة والتابعين في ضوء السياق القرآني[١١].

---

(١) انظر: دلالة السياق عند الأصوليين: ص٢٧٣، ٤٧٤.

(٢) انظر: نظرية السياق القرآني: ص١٨٣-١٩٣.

(٣) البحر المحيط في الأصول: ٣٨٠/٣، ٣٨١، وعزاه إلى ابن دقيق العيد في "شرح الإلمام".

(٤) انظر: بدائع الفوائد: ٨١٥/٤، البرهان في علوم القرآن: ٢٠٠/٢، فتح الباري: ١٨٤/٤، ١٨٥. وانظر: قواعد التفسير: ٦٧٧/٢.

(٥) انظر: دلالة السياق عند الأصوليين: ص٢٨٩.

(٦) معالم التنزيل: ٤٦/١، وانظر: الكشف والبيان: ٨٧/١. وانظر: الوحدة السياقية: ص٤١، نظرية السياق القرآني: ص١٩٧.

(٧) الصواعق المرسلة: ٢٠١/١.

(٨) انظر: نظرية السياق القرآني: ص٢٨٨-٢٩٧.

(٩) انظر في ذلك: دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية، وانظر: نظرية السياق القرآني: ص١٩٤، ١١٦، ١٢٢، ١٢٣، ٢٢٠، فصول في أصول التفسير: ص١٠١.

(١٠) انظر: نظرية السياق القرآني: ص٢٣٢-٢٣٦.

(١١) انظر: السابق: ص٢٣٧-٢٤٤.

١٢- توجيه المتشابه اللّفظي في القرآن[١].

١٣- دفع الأوهام[٢]: كدفع توهم الإضمار في محل الإظهار[٣]، ودفع توهم العموم[٤]، ودفع توهم الخصوص[٥]، والفائدة الخامسة ترجع إلى هذه.

١٤- إضافة قيد زائد على معنى الكلمة في اللغة من خلال إعطاء السياق إياها معنى خاصاً، والمطلع على مفردات الراغب الأصفهاني يجد ذلك جلياً، يقول الزركشي في تفسير ما لم يرِد نقلٌ في تفسيره: «وهو قليلٌ، وطريق التوصل إلى فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق، وهذا يعتني به الراغب كثيراً في "كتاب المفردات"، فيذكر قيداً زائداً على أهل اللّغة في تفسير مدلول اللّفظ؛ لأنه اقتنصه من السياق»[٦]، فتختلف لذلك دلالة الكلمة المعجمية عن دلالتها في سياقها من الآيات القرآنية، ويعين السياق على بيان المراد منها[٧].

١٥- ومن فوائد السياق عند الحنفية: التفريق بين الظّاهر والنص وإن كان كل منهما قطعيا، لكن النص أعلى؛ لأنه ما سيق له الكلام أصالةً، بينما الظّاهر ما سيق له الكلام تبعاً[٨].

١٦- ومن فوائد السياق إفادته للتفسير القطعي، ولم أجد من نبه إلى هذه الفائدة، وهو ما يعقَد له هذا المبحث، غير أنه لا بد بين يدي ذلك من بيان المقصود بالسياق، فإنّ العلماء وإن استعملوه كثيراً في كتبهم، وكان مفهومه واضحاً عندهم، لكنهم لم يعرفوه تعريفا 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 تخلو من نظرٍ، وللوصول إلى تعريف جامعٍ مانعٍ للسياق عند المفسرين وعلماء علوم القرآن واللغة، لا بد من استقراء استعمالاتهم له.

---

(١) انظر: نظرية السياق القرآني: ص١٦٢-١٨٣، وانظر: أثر السياق في فهم النص القرآنيّ: د. عبد الرحمن بودرع، مجلة الإحياء، ع/٢٥: ص٧٥.

(٢) انظر: نظرية السياق القرآني: ص٢٤٥-٢٥٥.

(٣) انظر: السابق: ص٢٤٦-٢٤٨.

(٤) انظر: السابق: ص٢٤٨، ٢٤٩.

(٥) انظر: السابق: ص٢٤٩، ٢٥٠.

(٦) البرهان في علوم القرآن: ١٧٢/٢، وانظر هذا النص: الخطاب القرآنيّ: د. خلود عموش: ص٢٠٧.

(٧) انظر: نظرية السياق القرآني: ص٢٠٨-٢١٠، وانظر: منهج السياق في فهم النص: د. عبد الرحمن بودرع، ع/١١١: ص٥٨-٦٢، وانظر: أثر السياق في فهم النص القرآني: ص٧٧.

(٨) انظر: التوضيح: ٢٣٢/١، كشف الأسرار: ٤٧/١، التلويح: ٢٣٤/١.

(٩) انظر: نظرية السياق القرآني: ص١٤.

المطلب الأوّل: تعريف السِّياق لغةً.

تدل مادة "سوق"، على حثّ الشيء على السير والتقدم، يقال: ساق الإبل والماشية يسوقها سوقاً إذا طردها لتمشي وحثّها على السير، والسيقة هي الدابة المسوقة، ثمّ استعير السوق لمعاني كثيرة كلها يؤول إلى هذا المعنى، ومن ذلك: الساق من الإنسان ما بين الكعب والركبة؛ لأنه ينساق عليها. ومنه السوق وجمعه أسواق، سميت بذلك لأنّ البضائع تساق إليها[١]. ومنه سوق الحرب لساحة القتال؛ لأنّ الجنود ينساقون إليها. قال ابن فارس: «والواو والقاف أصلٌ واحد، وهو حدو الشيء؛ يقال: ساقه يسوقه سوقاً»[٢]، وذكر هذه الاشتقاقات.

ومن ذلك تساوقت الإبل والماشية تساوقاً إذا تزاحمت في السير، وتتابعت في المشي خلف بعضها؛ كأنّ بعضها يسوق بعضاً[٣]. ومنه: ساقة الجيش؛ أي مؤخره، والساقة كذلك، وهم الذين يكونون وراء الجيش يحفظونه؛ كأنهم يسوقونه. ومن ذلك ساق إلى المرأة مهرها سياقاً، وأساقه: أرسله، وإن كان نقوداً؛ لأنّ أصل الصداق عند العرب الإبل والماشية، وكانوا يسوقونها إلى المرأة، فسمي المهر سياقاً لذلك، ثمّ استعمل في المهر ولو لم يكن دواباً تساق. ومن ذلك السوقة من الناس: وهم من عدا الملك؛ لأنّ الملوك يسوقونهم[٤].

ومن ذلك سوق الحديث؛ أي سرده، قال الزمخشري: «وهو يسوق الحديث أحسن سياقٍ، وإليك يساق الحديث، وهذا الكلام مسافُه إلى كذا، وجئتك بالحديث على سوقه؛ على سرده»[٥]، وفي المعجم الوسيط: «وساق الحديث سرده وسلسله، وإليك يساق الحديث يوجه»[٦].

قال الدكتور المشى محمود: «فالسياق في اللّغة يدل على تتابعٍ منتظمٍ في الحركة توصلاً إلى غاية محددة، دون أن يكون هناك انقطاع أو انفصال، هذا ما تفهمه مجموع النصوص اللّغوية الواردة على هذا الجذر»[٧].

وهذا غير سديد؛ فإنّ الجذر اللّغوي-على ما قال ابن فارس ويفهم من غيره عند تعليل بعض المجازات من جذر السوق-لا يدل على أكثر من حثّ الشيء وتوجيهه إلى غاية معينة، وأما التتابع وعدم الانفصال، فقد أخذه من قولهم: تساوقت الإبل؛ أي تتابعت، لكن وجه تسمية ذلك تساوقا أن اللّاحق من المتتابعين كأنه يسوق

---

(١) انظر: جمهرة اللغة: ٨٥٣/٢.

(٢) مقاييس اللغة: ١١٧/٣.

(٣) انظر: لسان العرب: مج٣، ج٢١٥٤/٢٤.

(٤) انظر: جمهرة اللغة: ٨٥٣/٢، مقاييس اللغة: ١١٧/٣، تاج اللغة وصحاح العربية (الصحاح): للجوهري: ١٤٩٨/٤، ١٨٩٩، المُحكم: ٥٢٣/٦-٥٢٧، أساس البلاغة: ٤٨٤/١، لسان العرب: مج٣، ج٢١٥٣/٢٤-٢١٥٦، المصباح المنير: ٤٠٢/١، ٤٠٣، مختار الصحاح: ص١٣٥، القاموس المحيط: ٢٣٩/٣، ٢٤٠، تاج العروس: ٤٧٠/٢٥-٤٨٣، المعجم الوسيط: ص٤٦٤.

(٥) أساس البلاغة: ٤٨٤/١، وانظر: تاج العروس: ٤٨٣/٢٥.

(٦) المعجم الوسيط: ص٤٦٤.

(٧) نظرية السياق القرآني: ص١٤.

السابق، فهو يؤول إلى الجذر الأصلي، فلا دلالة إذن للجذر اللّغوي الذي منه اشتقاق المعاني الباقية على ما قاله من دلالة السياق على التتابع المنتظم في الحركة دون انقطاع لبلوغ غاية محددة.

ومثله ما قاله الدكتور سامي بن عبد العزيز: «ولعل بالإمكان الآن التعبير عن هذه الدلالة المشتركة بالقول: إنها تتلخص في معنى التحريك المتصل والمتسلسل والمنتظم في سلك واحد»[١]، فيقال فيه ما قيل في سابقه، ويزاد: إن هذه المعاني غير مشتركة – كما قال- وإنما للجذر معنى أصلي واحد، وما سواه فمعان مجازيةٌ مأخوذةٌ عنه، وليس الجذر موضوعاً لتلك المعاني على سبيل الاشتراك، ومن تلك المعاني المجازية سوق الحديث بمعنى سرده.

وأما تعريفه اصطلاحاً: فيرى بعض الباحثين أنه لا يمكن تعريفه تعريفاً جامعاً مانعاً[٢]، وفي هذا نظر: فإنه يمكن استخلاصه من خلال استقراء استعمالات العلماء له؛ ويتبين هذا من المقدمات التي نعقد لها أربعة المطالب الآتية.

المطلب الثّاني: السِّياق غرض الكلام، ومعانيه، وألفاظه.

أولاً: استعمل العلماء السِّياق بمعنى الغرض الذي سيق الكلام لأجله، والمعاني التي يراد تبليغها للسامع، قال الزمخشري: «وإذا كان الكلام منصباً إلى غرضٍ من الأغراض، جعل سياقه له وتوجهه إليه، كأنّ ما سواه مرفوض مطّرح، ونظيره قولك: حكم السلطان اليوم بالحق، الغرض المسوق إليه قولك: بالحق»[٣]. وبهذا المعنى استعمله المفسرون كثيراً، ومن ذلك: ما قال ابن عطية: «يؤيدها أنّ سياق الآيات إنما هي إخبار بكذبهم»[٤]، وقال البيضاوي: « وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ [المؤمنون:٢٣]، إلى آخر القصص مسوق لبيان كفران الناس ما عدد عليهم من النعم المتلاحقة، وما حاق بهم من زاولها»[٥]، وقال الشوكاني: «وخص بني إسرائيل بالذّكر لأنّ السياق في تعداد جناياتهم»[٦].

وبناء على هذا النوع من السياق فرق الحنفية بين النص والظّاهر؛ بأن النص سيق أصالةً للدلالة على معنى، وأما الظّاهر فيدلّ على المعنى تبعاً لمعنى آخر هو المقصود به أصالةً[٧].

ثانياً: لكن العلماء لم يقتصروا على استعمال السِّياق في الأغراض التي سيق النّص لبيانها، بل كانوا يطلقونه على الكلمات والجمل المحيطة بالكلمة التي يراد بيانها، فقد يستدلّون بها على توجيه معنى الألفاظ المراد

---

(١) الوحدة السياقية: ص٢٨.

(٢) انظر: السياق بين علماء الشريعة والمدارس اللّغوية الحديثة: ص٥٤، وعزاه إلى الدكتور طه عبد الرحمن، وجون لاينز.

(٣) الكشاف: ١٧٠/٥. وانظر: الوحدة السياقية: ص٢٩، السياق عند الأصوليين: ص٤١، ٤٢.

(٤) المحرر الوجيز: ٩٣/١، وانظر: ٣٥٨/٣.

(٥) أنوار التنزيل: ١٥٢/٤.

(٦) فتح القدير: ٣٣/٢، وانظر: ١١٨/٤، ٢٧٨/٤، ٣٩/٥، ٢٧٤.

(٧) انظر: المغني في الأصول: ص١٢٥، التوضيح: ٢٣٢/١، التلويح: ٢٣٤/١، كشف الأسرار: ٤٧/١، فتح الغفار: ١٢٥/١. وانظر: أصول التفسير وقواعده: ص٣٢٩، السياق عند الأصوليين: ص٤٢.

تفسيرها[1]، ويظهر ذلك من مثل قول الشافعي: «وأنّ فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظّاهر... وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص... وعاماً ظاهراً يراد به الخاص، وظاهر يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتبتدئ [أي العرب] الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله»[2]، ثمّ قال الشافعي: «باب الصنف الذي يبين سياقه معناه: قال الله تبارك وتعالى: وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ [الأعراف:١٦٣]، فابتدأ جل ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ الآية، دلّ على أنه إنما أراد أهل القرية؛ لأنّ القرية لا تكون عاديةً ولا فاسقةً بالعدوان في السبت ولا غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون»[3]، وواضح من مثاله أنه استدلّ ببعض الألفاظ الواردة في الآية على بيان كون المقصود بالقرية أهلها، وأنّ اللّفظ مصروف عن ظاهره.

ويظهر هذا من قول الزركشي: «والرافع لذلك الاحتمال قرائن لفظيةٌ ومعنويةٌ: واللّفظية تنقسم إلى متصلة ومنفصلة: أما المتصلةُ فنوعان: نوع يصرف اللّفظ إلى غير الاحتمال الّذي لولا القرينة لحمل عليه ويسمى تخصيصاً وتأويلاً، ونوع يظهر به المراد من اللّفظ ويسمى بياناً... وأما اللّفظية المنفصلة فنوعان أيضاً: تأويلٌ وبيانٌ»[4].

وترى ذلك في تطبيقات المفسرين؛ إذ يستدلّون على تفسير اللّفظ بالألفاظ المحيطة به، ومن ذلك: ما قال الرازي: «أنّ على هذا التقدير يكون معنى الآية: "أرني أمراً أنظر إلى أمرك"، ثم حذف المفعول والمضاف، إلا أنّ سياق الآية يدل على بطلان هذا؛ وهو قوله: أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَىٰنِى [الأعراف:١٤٣]، فَسَوْفَ تَرَىٰنِى فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ [الأعراف:١٤٣]، ولا يجوز أن يحمل جميع هذا على حذف المضاف»[5]، وقال ابن عاشور: «فالمراد على بينة خاصة يدل عليها سياق الكلام السابق من قوله: فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ [هود:١٤]، ويعينها اللّاحق من قوله: أُو۟لَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ [هود:١٧]؛ أي بالقرآن»[6]. إلى غير هذا من الأمثلة التي سترد في هذا المبحث.

---

(١) انظر: السياق عند الأصوليين: ص٤٠.

(٢) الرسالة: ص٥٢، وانظر: الوحدة السياقية: ص٣٠، نظرية السياق القرآني: ص١٩٧.

(٣) الرسالة: ص٦٢. وانظر: الوحدة السياقية: ص٣١.

(٤) البرهان في علوم القرآن: ٢١٤/٢-٢١٦.

(٥) مفاتيح الغيب: ١٨٨/١٤، وانظر: الجامع لأحكام القرآن: ١٩٠/٦، ٢٠٥/١٤، البحر المحيط في التفسير: ٣٥٩/١، ٤٠٧، ٦٤٥، ١٤٥/٢، ٦٤٦، ٤٦٠/٥، ١٦٩/٦، تفسير ابن كثير: ٤٨/٤، ٤٩.

(٦) التحرير والتنوير: ٢٧/١٢.

المطلب الثّالث: حدود السِّياق.

إذا كان السياق هو المعاني التي يساق الكلام لإيضاحها وتبليغها، والألفاظ التي تحيط بالكلام المراد تفسيره، فما حدود تلك المعاني وتلك الألفاظ؟ ونقول في الجواب إن هناك سياقاً قريباً وسياقاً بعيداً:

أولاً: السّياق القريب:

وهو المعاني والألفاظ المجاورة للكلام المراد تفسيره، سواءٌ كانت معه في آية واحدة أو في آية أخرى قريبة منه، ويستفاد هذا من قول الزركشي السابق: «والرافع لذلك الاحتمال قرائن لفظيةٌ ومعنويةٌ: واللّفظية تنقسم إلى متصلة ومنفصلة»[(١)]، فقد جعل من القرائن المبينة القرائن المتصلة سواءٌ أكانت مخصصةً أو مؤولةً، كما يستفاد ذلك من قول الشافعي ومثاله، وأورد مثالاً آخر للبيان بالسياق شبيهاً بالأول، فقال: «وقال: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾ [الأنبياء:١١، ١٢]، وهذه الآية في مثل معنى الآية قبلها، فذكر قصم القرية، فلما ذكر أنها ظالمة بان للسامع أنّ الظالم إنما هم أهلها دون منازلها التي لا تظلم، ولما ذكر القوم المنشئين بعدها وذكر إحساسهم البأس عند القصم، أحاط العلم أنه إنما أحس البأس من يعرف البأس من الآدميين»[(٢)]، فقد استدل على بيان صرف لفظ القرية عن ظاهره بالألفاظ الواردة في الآية ذاتها، والواردة في الآية الأخرى التي تليها.

وقد استعمل العلماء السياق بهذا المعنى الجزئي كثيراً، ومن ذلك تلك القاعدة المعروفة: "النكرة في سياق النفي تفيد العموم"، مع أنّ النفي معها في الجملة ذاتها، إلى غير ذلك من بحوث النكرة في سياق الإثبات والشرط والاستفهام[(٣)]، ومما يدل عليه في استعمالات المفسرين نصوص كثيرةٌ، منها تلك الأمثلة التي أوردناها للتدليل على أن السياق يطلق على الألفاظ، ومنها أيضاً: ما قال القرطبي: «قلْت: وهذان القولان يعضدهما سياق آخر الآية من قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾ [النساء:٨٩]»[(٤)].

وقال أبو حيان: « "وهذا السلام يحتمل أن يكون من الله وأن يكون من الملائكة". انتهى[(٥)]، والأظهر أنه من الله؛ لأنه في سياق: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ﴾ [مريم:١٢]»[(٦)]، وغير ذلك من الأمثلة التي سترد في هذا المبحث، ويتضح من هذا أنّ المفسرين يستعملون السياق بمعنى الألفاظ والمعاني القريبة من الكلام المراد تفسيره، مما هو في الآية ذاتها أو الآيات القريبة

---

(١) البرهان في علوم القرآن: ٢١٤/٢-٢١٦.

(٢) الرسالة: ص٦٣.

(٣) انظر: الوحدة السياقية: ص٣٢، ٣٣.

(٤) الجامع لأحكام القرآن: ٣٠٧/٥، وانظر: ٢٠٥/١٤.

(٥) وعزا هذا إلى الرازي، وقد ذكره الرازي، انظر: مفاتيح الغيب: ١٦٥/٢١.

(٦) البحر المحيط في التفسير: ١٦٩/٦، وانظر فيه: ٤٠٧/١، ٦٤٥، ٦٤٦، ١٤٥/٢، ٤٦٠/٥، تفسير ابن كثير: ١٥٤/٨، فتح القدير: ٢٧٤/٥. وانظر: بدائع الفوائد: ٧١/١، ٨٢، ١٢٤، ١٢٦، ١٢٩، ٢٦١/٢، ٥٧٤/٣.

منه، ويمكن تسمية هذا: "السياق الجزئي"[1].

ثانياً: السّياق البعيد:

فقد استعملوا السياق للدلالة على المعاني والألفاظ التي ترتبط بالكلام المراد تفسيره، وإن كانت بعيدةً عنه في نظم الكلام، طالما أنها واردةٌ في المقطع ذاته الذي ورد فيه الكلام المراد تفسيره، ذلك المقطع الذي سيق للكلام عن موضوعٍ واحد، أو مواضيع لها ارتباطٌ بالكلام المراد تفسيره، وقد يكون ذلك المقطع سورةً بأكملها، أو بعض سورة قلّ ذلك البعض أو كثر: كالمواضيع المتعددة الواردة في سورة البقرة من الكلام عن بني إسرائيل، وتحويل القبلة، والجهاد، والصيام، والحج، والدين وغيرها، وكالحديث عن نبي الله موسى × في أكثر سورة طه، وكالكلام عن ولادة عيسى بن مريم × في سورة مريم، وما أشبه ذلك، وهذا ما يمكن تسميته: "السياق الكلي"[2].

ومن تلك النصوص التي استعملت السياق بهذا المعنى، ما قاله ابن القيم بصدد بيان الحكمة من تثنية لفظي المشرق والمغرب من قوله أ : رَبُّ ٱلۡمَشۡرِقَيۡنِ وَرَبُّ ٱلۡمَغۡرِبَيۡنِ [الرحمن:١٧]، مع أنهما وردا مفردين في مثل قوله أ : رَّبُّ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱتَّخِذۡهُ وَكِيلٗا [المزمل:٩]، ووردا مجموعين في قوله أ : فَلَآ أُقۡسِمُ بِرَبِّ ٱلۡمَشَٰرِقِ وَٱلۡمَغَٰرِبِ إِنَّا لَقَٰدِرُونَ ﴿٤٠﴾ عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَمَا نَحۡنُ بِمَسۡبُوقِينَ [المعارج:٤٠]، فقد قال: «وأما وجه اختصاص كل موضع بما وقع فيه، فلم أر أحداً تعرض له، ولا فتح بابه، وهو بحمد الله بين من السياق، فتأمل وروده مثنى في سورة الرحمن لما كان مساق السورة مساق المثاني المزدوجات»[3]، تلك المزدوجات هي: الشمس والقمر، والنجم والشجر، والسماء والأرض، والحبوب والثمار، والإنس والجن، فناسب أن يذكر المشرقين والمغربين، ثم ذكر البحرين الملح والعذب[4]، ثمّ بين مناسبة إفرادهما في سورة المزمل بأنه ذكر اللّيل والنهار وما يكون فيهما، فناسب ذكرهما مفردين[5]، وواضح أن هذا السياق شاملٌ لمقطعٍ كبير من السورة وإن تعددت المواضيع لكنها ذات صلة بالكلام المفسر من وجه[6].

وهذا يظهر من تطبيقات المفسرين، ومن ذلك ما قال أبو حيان: «والقول الأول هو الأظهر؛ لأنّ سياق الكلام إنما هو مع اليهود، فالضمير لهم»[7]، والكلام عن اليهود بدأ من أوائل سورة البقرة، وقال الشربيني: «ولما كان السياق

---

(١) انظر: الوحدة السياقية: ص٣٢، ٥٦.
(٢) انظر: السابق: ص٣٤، ٥٦.
(٣) بدائع الفوائد: ١٢٨/١، ١٢٩.
(٤) انظر: السابق: ١٢٨/١، ١٢٩.
(٥) انظر: السابق: ١٢٩/١.
(٦) انظر هذا المثال: الوحدة السياقية: ص٣٥.
(٧) البحر المحيط في التفسير: ٤٤٢/١، وانظر: ٤٠٨/١، ٤٩١، ٤٩٢.

في هذه السورة للتحذير، قال تعالى معللاً للجملة التي قبله: عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ [الشعراء:١٩٤]؛ أي المخوفين المحذرين لمن أعرض عن الإيمان»[١]، إلى غير ذلك من المواضع[٢]، وما سيرد له من أمثلة في هذا المبحث.

ولكن ليس هناك حد دقيق فاصلٌ بين السياق القريب والبعيد، أو الجزئي والكلّي[٣]، غير أنّ المهم أن نعلم أن المقصود بالسياق هو الآية أو الآيات ذات الصلة بالكلام المراد تفسيره، والتي غالباً ما تتحد معه في الموضوع والغرض.

المطلب الرّابع: السِّياق سباقٌ ولحاقٌ.

إن السياق المعنوي واللّفظي قد يكون سابقاً على الكلام المراد تفسيره، وقد يكون لاحقاً له، وقد كان ذلك متصوراً منذ عهد السلف، وقد تقدم قول ابن عباسٍ لنافع بن الأزرق: «ويحك! اقرأ ما فوقها، هذه للكفّار» [٤]؛ فقد راعى ابن عباس ط السياق السابق، وجمع مسلم بن يسار بين النوعين، حيث قال: «إذا حدثت عن الله حديثاً فقف، حتى 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 المفسرون، حتى شاع بينهم أنّ صرف اللّفظ إلى غير معناه المتبادر مشروطٌ بأن يكون موافقاً للسابق واللّاحق، قال البغوي: «فأما التأويل-وهو صرف الآية إلى معنى محتملٍ موافقٍ لما قبلها وما بعدها، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط-فقد رخص فيه لأهل العلم»[٧].

فيقسم المفسرون السياق إلى سباق ولحاق: فالسباق هو المعاني والألفاظ الواردة قبل الكلام المراد تفسيره، واللّحاق: هو ما ورد منها بعده، وهذا ما يدل عليه كلامهم، ومنه قول أبي البقاء الكفوي في تعريف القرينة: «القرينة: هي ما يوضح عن المراد لا بالوضع، تؤخذ من لاحقٍ الكلام الدالّ على خصوص المقصود أو سابقه»[٨]، وقال البقاعي: «ولما كان السياق والسباق واللّحاق موضحاً للمراد، لم يحتج إلى ذكره أداة النفي»[٩]، وقال الآلوسي: «والأول أظهر من جهة السباق واللّحاق»[١٠]، وبهذا يكون السياق أعم من السباق واللّحاق، كما قال

---

(١) السراج المنير: ٧٥/٣، يعني سورة الشعراء.

(٢) انظر: فتح القدير: ٢٧٨/٤، ٣٩/٥، أضواء البيان: ٦٤٣/٤، ٦٤٤. وانظر: الوحدة السياقية: ص٣٥، ٣٦.

(٣) انظر: الوحدة السياقية: ص٣٦، ٣٧.

(٤) راجع: ص٣٦٦.

(٥) فضائل القرآن: لأبي عبيد: ص٣٣٧. وانظر: تفسير ابن كثير: ١٧/١. وانظر: الوحدة السياقية: ص٤٠.

(٦) الرسالة: ص٥٢، وانظر: المعتمد: ٢٦٣/١، القرائن عند الأصوليين: ١٧٤/١.

(٧) معالم التنزيل: ٤٦/١، وانظر: الكشف والبيان: ٨٧/١. وانظر: الوحدة السياقية: ص٤١.

(٨) الكليات: ص٧٣٤. وانظر: القرائن عند الأصوليين: 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 [بالموحدة] ما قبل الشيء، و السياق [بالمثناة] أعم»[1]، وقال البركتي: «سياق الكلام أسلوبه الذي يجري عليه، وقولهم: وقعت هذه العبارة في سياق الكلام؛ أي مدرجة فيه، والسباق ما قبل الشيء»[2].

وبعضهم قد يعبر عن ذلك بقوله: ما قبل الكلام وما بعده، ومنه قول أبي حيان: «والذي يدل عليه سياق ما قبل هذا الأمر، وما بعده أن يكون الأمر...»[3]، أو بقوله: سابق الكلام ولاحقه، ومنه قول ابن عاشور: «ولا يتوهم السامع أن المراد نفي أن يكونوا قد دعوا أولياء من دون الله؛ لأنّ سياق الكلام سابقه ولاحقه يأباه»[4].

لكن البعض قد يجعل السياق في مقابلة السباق، حتى بعض أولئك الذين تقدم ذكر نصوصهم آنفاً في تقسيم السياق إلى سباق ولحاق، ومن ذلك ما قال البقاعي: «فإن السياق والسباق له»[5]، وقال أبو السعود: «بشهادة السياق والسباق»[6]، وقال الآلوسي: «وهو الذي يقتضيه السياق والسباق»[7]، وذلك؛ لأن الأغلب أن يطلق السياق على اللّحاق، والسباق يطلق على الكلام المتقدم، قال ابن أمير الحاج في معرض بيان ما يعرف به إرادة المجاز: «وبالسياق؛ أي وبدلالة سوق الكلام على أنّ المراد غير المعنى الحقيقي للّفظ؛ بأن يكون فيه قرينةٌ لفظية سابقةٌ عليه، أو متأخرةٌ عنه، فالسياق بمعنى السوق، وإن كان إنما يطلق غالباً على المتأخرة، والسباق بالباء الموحدة على المتقدمة»[8].

ويشهد لهذا أنهم يقدمون ذكر السباق على السياق، كما قال أبو السعود: «بشهادة السباق والسياق»[9]، وقال الخلوتي: «كما دل عليه السباق والسياق»[10]، وقال الآلوسي: «وهو المفهوم من السباق والسياق»[11].

ويرى بعض الباحثين أنّ أول من أطلق مصطلح السباق هو النسفي[12]، وأول من أطلق مصطلح اللّحاق هو البقاعي[13]، غير أنّ الاطّلاع الدقيق على حقيقة ذلك عسير، كما أنه قليلُ الفائدة؛ فإنّ العلماء قد استعملوا معنى

---

(١) الكليات: ص٥٠٨. وانظر: الوحدة السياقية: ص٤٢.

(٢) قواعد الفقه: ص٣٣٠.

(٣) البحر المحيط في التفسير: ١٠١/٢.

(٤) التحرير والتنوير: ٢٥٤/٢٠.

(٥) نظم الدرر: ٣٩٤/١٣، وانظر: ٩٥/١٨. وانظر: السياق عند الأصوليين: ص٤١، وجعلت ذلك أحد أربع استعمالات.

(٦) إرشاد العقل السليم: ١٣٩/٤.

(٧) روح المعاني: ٢٣٢/١٢، وانظر: ١٢١/١، ٢٥/٤، ١٢٧/٩، ١٠٢/١٢، ١٠٢/١٦، ١٥٤/١٧، ١٠٣/١٩، ٦/٢١.

(٨) التقرير والتحبير: ٣٥٣/١، وانظر: تيسير 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 المعاني: ١٥٥/١، وانظر: ١١٨/٥، ٣٨/٦، ٣٩/٩، ١٦٤/١١، ١٢٦/١٢، ٢٨٢/١٥، ١٧٠/١٧، ١٨٢.

(١٢) هو أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، حافظ الدين النسفي، نسبة إلى "نسف"، من بلاد السند قرب سمرقند، ولد بأصبهان، وتوفي بها سنة (٧١٠هـ)، مفسر، أصولي، فقيه حنفي، متكلم. انظر: الجواهر المضية: ٢٩٤/٢، ر٦٩٢، الدرر الكامنة: ٢٤٧/٢، تاج التراجم: ١٧٤/١، ر١٢٢، الفوائد البهية: ص١٠١، هدية العارفين: ٤٦٤/١.

(١٣) انظر: السابق: ص٤٤، ٤٥.

المصطلحين وإن لم يصرحوا بهما، حتى عند المتقدمين من السلف كما تقدم، ومادام الأمر اصطلاحياً فلا مشاحة فيه، وعليه فالذي نصطلح عليه في هذا البحث أن نطلق السياق على قسمي السباق واللّحاق؛ والسباق ما كان قبل الكلام المراد تفسيره، واللّحاق ما كان بعده.

المطلب الخامس: قرائن الأحوال ليست من السِّياق.

بما أنّ السياق هو ما يحف بالكلام من المعاني والألفاظ، يعلم أنّ قرائن الأحوال لا تعد من السياق، وإن كانت تساعد على فهم المراد من اللّفظ وتفسيره، ولذلك فإنّ القرائن الحالية تذكر في مقابلة القرائن المقالية، ويقال أيضا: قرائن الحال، وقرائن المقال، ومن النصوص الدالّة على هذا قول ابن القيم: «وتارة يحذف الجواب وهو مراد؛ إما لكونه قد ظهر وعرف: أ- إما بدلالة الحال... ب- أو بدلالة السياق»[١]، وقول الزركشي: «هذا أصلها في الوضع، لكن قد تعرض لها معان تفهم من سياق الكلام أو من قرينة الحال»[٢]، فقد جعلت هذه النصوص قرينة السياق في مقابل قرينة الحال، وقد تقدم المزيد في تقسيم القرائن[٣].

غير أنّ بعض الباحثين يرى أنّ ذلك من جملة قرائن السياق، ففي "الوحدة السياقية": «وبناء على هذه النصوص يمكن إضافة الدلالة الحالية-أي علاقة النص بمحيطه الخارجي-إلى مفهوم السياق، مع الإقرار في الوقت نفسه بأنّ هذا المحور أقل من المحورين السابقين من حيث حجم النصوص الداعمة له»[٤].

وفي هذا نظرٌ: فالأكثرية الساحقة من النصوص لا تدخل قرائن الحال في السياق، وما استند إليه الباحث من النصوص يؤخذ عليه:

أولاً: إنها قليلةٌ بالمقارنة مع النصوص التي تجعل قرينة الحال مقابلةً لقرينة السياق، وهو يعترف بذلك حيث يقول بعد أن أورد عدداً من النصوص الدالّة على أنّ قرينة الحال لا تدخل في قرينة السياق: «وأذكر هنا أنّ إيراد هذه النصوص بالذات إنما جاء؛ لأنّ قصر السياق فيها على الدلالة المقالية واضح وصريح، وأما النصوص التي تدلّ ضمناً على هذا القصر، فهي من الكثرة بحيث تعز عن الحصر»[٥]، في حين أنّ النصوص التي استدلّ بها الباحث على كون القرينة الحالية من السياق لا تتجاوز الثّلاثة[٦].

ثانياً: إنّ النصوص في كون السياق مقابلاً لقرائن الحال صريحةٌ وواضحةٌ في دلالتها على ذلك كما يقرر الباحث،

---

(١) التبيان في أقسام القرآن: ص٩، وانظر: درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية: ١٢/١، زاد المعاد في هدي خير العباد: لابن القيم: ١٢٣/٥، الوحدة السياقية: ص٥٣.

(٢) البرهان في علوم القرآن: ٣٣٠/٤، وانظر: التحرير والتنوير: ١٧٥/١٨.

(٣) راجع: ص٣٠٩.

(٤) الوحدة السياقية: ص٥٥، وانظر: السياق بين علماء الشريعة والمدارس اللّغوية الحديثة: ص٥٧، ٥٨.

(٥) الوحدة السياقية: ص٥٤.

(٦) انظر: الوحدة السياقية: ص٥٤، ٥٥، ونقل الأول عن ابن تيمية، والثّاني عن ابن حجر، والثّالث عن الشاطبي.

وأما النصوص الأخرى فغير صريحة في كون قرائن الحال من السياق بل هي محتملةٌ، وقد رأى أنّ أهم نص في ذلك قول الشاطبي: «وأيضا؛ فالأوامر والنواهي من جهة اللّفظ على تساوٍ في دلالة الاقتضاء، والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوبٍ أو ندبٍ، وما هو نهي تحريمٍ أو كراهة، لا تعلم من النصوص، وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلومٍ، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني، والنظر إلى المصالح، وفي أي مرتبة تقع، وبالاستقراء المعنوي، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمر أنْ لا يكون في الشريعة إلا على قسمٍ واحد، لا على أقسامٍ متعددة، والنهي كذلك أيضا، بل نقول: كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ»[1].

فأقول: أين دلالة هذا النص على أنّ قرينة الحال من دلالة السياق؟ وإنما يدلّ على أنّ الذي يعين على فهم المراد من الأمر والنهي إنما هو المعاني المحيطة باللّفظ، والمصالح التي سيق النص لحفظها، كما قال: «وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني، والنظر إلى المصالح، وفي أي مرتبة تقع، وبالاستقراء المعنوي، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة»، وأين هذا من جعل قرينة الحال من مسمى السياق.

وإن كان يمكن تصحيح ذلك بالنظر إلى المعنى الإجماليّ للسياق؛ وهو ما ورد ضمنه الكلام، فإنه يشمل حينئذ أسباب النزول، وبيئة الخطاب وجميع الظروف المحيطة بالكلام والمتكلّم والمخاطب مما يعين على فهم الكلام، وقد استعمله الشاطبي حقّاً بمعنى قرائن الأحوال[2]، كما استعمله بما هو أشمل من ذلك، وهو مقاصد التشريع، وأسرار أحكامه كلّها كما يظهر من هذا النص، وسماه الشاطبي "المساق الحكمي"، فقد قال: «وهذا الموضع-وإن كان قد جيء به مضمنا في الكلام العربي-فله مقاصد تختص به، يدلّ عليها "المساق الحكمي"أيضا، وهذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع، كما أن الأول يختص بمعرفته العارفون بمقاصد العرب»[3].

ويسمي بعضهم قرائن الأحوال "السياق المقامي": كقول المشى عبد الفتاح: «وهذا الواقع هو سياق المقام الذي يعبرون عنه في البلاغة بمقتضى الحال، ومقتضى الحال ارتباطه بالسياق انفصالي لا اتصالي؛ بمعنى أنه منفصلٌ عن النص فهو ليس جزءً من السياق الذي ارتبط فيه»[4]، يتضح من هذا أنه يعده قسيماً للسياق، وقالت خلود عموش: «ونقصد بالسياق المقامي هنا جميع الظروف النفسية والتاريخية والاجتماعية وأحوال المخاطبين وبيئة الخطاب المحيطة بالنص»[5].

---

(١) الموافقات: ٤١٩/٣، ٤٢٠، وانظر: الوحدة السياقية: ص٥٤، ٥٥.

(٢) انظر: السياق في تداوليات أبي إسحق الشاطبي: د. إدريس مقبول، مجلة الإحياء، ع٢٥/: ص١٠٥-١١١، وانظر: السياق عند الأصوليين: ص٤٣، فالسياق عنده ما يحيط بالكلام محلّ البحث من القول، إضافة إلى "المقام": كسبب النزول، وحال المخاطبين.

(٣) الموافقات: ٢٧/٤، وانظر: السياق بين علماء الشريعة والمدارس اللّغوية الحديثة: ص٥٧، السياق عند الأصوليين: ص٤٤.

(٤) نظرية السياق القرآني: ص١٤٣، وسماه سياق المقام، وانظر: السياق عند الأصوليين: ص٤٣، ٤٤.

(٥) الخطاب القرآنيّ: ص١٥١، وانظر: ص٨٢، وانظر: المناسبة في القرآن (دراسة لغوية للعلاقة بين اللّفظ والسياق اللّغوي): د. مصطفى شعبان عبد الحميد: ص١٢، وسماه السياق الاجتماعي أو سياق الحال.

ثالثاً: إنّ السياق المقامي؛ أي قرائن الأحوال، وإن كان مهماً كما ظهر في أسباب النزول، قال المشى عبد الفتاح: «فلا يوجد فصل بين السياق القرآنيّ والسياق الزماني للنزول، وإنما يلتقيان في بيان المعنى السياقي»[1]، لكن المفسرين لا يطلقون السياق بهذا المعنى، وإنما يستعملونه بالمعنى الأخص؛ وهو السياق اللّغوي، أو السياق الداخلي كما يطلق عليه بعض الباحثين، قالت خلود عموش في بيان القسم الثّاني من السياق: «ب- موضوعات تتصل بالنص القرآنيّ وعلاقاته الداخلية (السياق اللّغوي)؛ وهي موضوع المناسبة بين الآيات والسور، وقضايا لغوية ومنطقية تضيء مفهوم الاتساق في النص القرآنيّ»[2]، وإنما بحثنا في ميدان التفسير.

المطلب السّادس: تعريف السِّياق اصطلاحاً.

نستخلص من المقدمات السابقة: أن السياق لغةً: هو حث الشيء وتوجيهه إلى غاية، وسياق 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... ويمكن تعريف دلالة السياق بأنها: بيان اللّفظ أو الجملة في الآية بما لا يخرجها عن السابق واللّاحق إلا بدليلٍ صحيحٍ يجب التسليم له»[3].

فقوله: "السابق واللّاحق": بيانٌ لقسمي السياق، وهو يشمل الألفاظ والمعاني.

وانتقد بأنّ فيه تكراراً؛ بقوله: "وتعاوده"، وأنّ تتابع الألفاظ لا يؤدي غرضاً، بل تتابع المعاني هو الذي يؤديه[4]، غير أنّ الانتقاد بالتكرار وإن كان مسلماً لكن يغني عنه الجزء الثّاني في تعريف دلالة السياق، وأما أنّ تتابع الألفاظ لا يؤدي غرضاً، فغير مسلّمٍ؛ لأنّ الألفاظ هي أوعية المعاني، فتتابعها هو من حيث إنها تحمل المعاني، كما أنّ قوله فيما بعد: "السابق واللّاحق"، شاملٌ للمعاني أيضاً.

لكن الانتقاد الذي يوجه إليه هو ما يأتي:

١- أن في التعريف دوراً؛ وهو قوله: "وتساوقه".

٢- أنه مبني على أنّ السياق لغةً هو التتابع، وهذا غير صحيحٍ.

٣- أنه أغفل غرض الكلام، وهو جزءٌ من مفهوم السياق.

٤- أنه لم يبين حدود السابق واللّاحق من الكلام الذي يعد من السياق؛ فإنه-على هذا-يشمل ما لا اتصال

---

(١) نظرية السياق القرآني: ص١٤٥.

(٢) الخطاب القرآنيّ: ص٨٢، وانظر: المناسبة في القرآن: ص١٧، وسماه السياق اللّغوي كما يتضح من العنوان.

(٣) نظرية السياق القرآني: ص١٥، وعزاه إلى عبد الحكيم القاسم.

(٤) انظر: السابق: ص١٥.

له باللّفظ المفسر والجملة المفسرة مما يسبقهما أو يلحقهما، وهذا ليس من السياق، وإنما للسابق واللّاحق حدود؛ هي أن يكون في مقطعٍ واحد، بحيث يكون متصلاً بموضوع الكلام المفسر ولو من وجه، ومعيناً على بيانه.

ثانياً: عرفه المشى عبد الفتاح بقوله: «تتابع المعاني وانتظامها في سلك الألفاظ القرآنية؛ لتبلغ غايتها الموضوعية في بيان المعنى المقصود دون انقطاعٍ وانفصالٍ»[١].

فتتابع المعاني: هو تتابع المعاني الفرعية لخدمة المعنى الأصلي، وانتظامها: سيرها بشكلٍ منتظمٍ، وقوله: "في سلك الألفاظ القرآنية"؛ لأنّ الألفاظ وعاء المعاني، وقوله: "دون انقطاع"؛ أي في المعاني بل هي مترابطة، وقوله: "أو انفصال"؛ أي دون وجود فاصلٍ أجنبي لا داعي له، ولا ارتباط له بالآيات[٢].

من محاسن هذا التعريف: أنه عرف السياق بالمعنى الخاص؛ وهو السياق اللّغوي، وهو ما يفهم من تطبيقات المفسرين، ويؤخذ عليه أنه جعل غرض الكلام غاية السياق، لا جزءً منه، كما أنه مبني على أنّ السياق لغةً التتابع المنتظم، وهذا غير سديد.

ثالثاً: عرفه سامي بن عبد العزيز بقوله: «النظم التركيبي للكلام الذي يوجه دلالة الكلمات والجمل والفقرات، بناءً على موقعها في النص، واستناداً إلى العلاقات المعنوية بينها، بما يتفق في النهاية مع الغرض العام للكلام، ومع جملة الظّروف الخارجية المصاحبة له»[٣].

هذا التعريف شاملٌ للسياق بمعنى غرض الكلام والمعاني والألفاظ المحيطة بالكلام المراد تفسيره، ويشير ضمناً إلى السباق واللّحاق، لكن يؤخذ عليه:

١- أنه لم يصرح بحدود السباق واللّحاق.

٢- أنه غير مانعٍ؛ فقد أدخل في السياق ما ليس منه؛ وهو قوله: «ومع جملة الظّروف الخارجية المصاحبة له»، فقد عد قرائن الأحوال من السياق بناء على المقدمة التي اعتمد فيها أنها من السياق.

رابعاً: عرفه الدكتور عماد الدين الرشيد، فقال: «ويقصد بالسياق سرد الكلام وقرنه بما قبله وما بعده»[٤]، أما قوله: "سرد الكلام"، فهو معناه اللّغوي لا الاصطلاحي، كما أنه غير جامعٍ؛ لأنه أغفل السياق بمعنى غرض الكلام.

خامساً: «مجموع النص الذي يحيط بالجملة التي يراد فهمها، وعليه يتوقف الفهم السليم لها»[٥].

سادساً: «الجو العام الذي يحيط بالكلمة، وما يكتنفها من قرائن وعلامات»[٦].

---

(١) نظرية السياق القرآني: ص١٥.

(٢) انظر: السابق: ص١٦.

(٣) الوحدة السياقية: ص٥٥.

(٤) أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٤١٦.

(٥) دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية: ص٢٥.

(٦) السياق في تداوليات أبي إسحق الشاطبي: ص١٠٨.

وهذان التعريفان مبنيان على القول بأنّ قرائن الأحوال داخلةٌ في مسمى السياق، وهذا لا يصح على استعمال المفسرين.

سابعاً: التعريف المختار: يمكن تعريف السياق عند المفسرين بأنه: «ما يسبق الكلام المراد تفسيره، وما يلحقه من المعاني والألفاظ الواردة في مقطعٍ واحدٍ متَّصلٍ بموضوعه، مع الغرض من إيراده».

وهذا شاملٌ للسياق بمعنى غرض الكلام وألفاظه ومعانيه، كما أنه شاملٌ للسباق واللّحاق مع تحديد نطاقهما، ويكون وجه المناسبة بين السياق اصطلاحاً ولغةً ما يأتي:

أ- أما بمعنى كونه غرض الكلام، فوجه المناسبة أنه مجاز شبه فيه غرض الكلام بالغاية التي تساق إليها الدواب، قال الشهاب الخفاجي[1]: «قوله: "وساق بيانه ذكر المؤمنين"، بيان فاعل ساق؛ وأصل السوق تسيير الدواب؛ فتجوز به هنا عن اقتضاء ذكره، كما يقال: سياق الكلام لما ينجر له»[2]، وهذا ما يفهم من قول الزمخشري: «وإذا كان الكلام منصباً إلى غرضٍ من الأغراض، جعل سياقه له وتوجهه إليه، كأنّ ما سواه مرفوض مطّرح»[3]، فالكلام يساق لبيان ذلك الغرض، ويسمى ذلك الغرض سياقاً.

وأما القول بأن أصل الاشتقاق هو التتابع، كما قال بعض الباحثين: «ومن البين أنّ الجامع بين هاتين الدلالتين الحقيقية والمجازية هو التتابع والتواصل والانقياد بأمر قائد معينٍ»[4]، ففيه نظرٌ؛ لأنّ التتابع ليس المعنى الحقيقي للسياق كما اتضح، بل هو معنى مجازي عن المعنى الحقيقي؛ لأنه يستلزم أنّ المتتابعين كأنّ اللّاحق يسوق سابقه، كما في قولنا: تساوقت الإبل، كما أنّ الغاية ليست هي التي تسوق الكلام إليها كما يرى الباحث: «فإنّ القائد في الاستعمال المجازي هو أمر معنوي يتمثّل في غرض المتكلّم الذي يوجه دلالات الكلمات، ويحدد معنى العبارات» [5]، بل الذي يسوقه هو المتكلّم، وأما الغرض فإنه الغاية التي ينتهي إليها سوقه، كما أنّ الإبل مسوقةٌ، والسائق صاحبها، وهناك غايةٌ يسوقها إليها، وهذا واضح من قول الزمخشري: «وهو يسوق الحديث أحسن سياقٍ، وإليك يساق الحديث، وهذا الكلام مساقه إلى كذا، وجئتك بالحديث على سوقه؛ على سرده»[6].

ب- وأما على كون السياق الألفاظ المعبرة عن المعنى والتي تحيط باللّفظ المراد بيانه، فيكون بمعنى المفعول؛ أي المسوق؛ لأنه أُورِد ووجه باتجاه ذلك الغرض، كما أنّ المهر سمي سياقاً مع أنه مفعول بمعنى الشيء المسوق إلى

---

(١) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن عمر، المصري، شهاب الدين الخَفَاجِي [نسبة إلى خفَاجة حي من بني عامر]، مفسر، لغوي، أديب، شاعر، فقيه حنفي، مشارك في أنواع من العلوم، قاضٍ، ولد بمصر عام (٩٧٩هـ)، وتوفي بها عام (١٠٦٩هـ). انظر: خلاصة الأثر: ٣٣١/١، هدية العارفين: ١٦٠/١، فهرس الفهارس: ٢٧٧/١، ر١٧٥، الأعلام: ٢٣٨/١، معجم المؤلفين: ٢٨٦/١، ر٢٠٧٨.

(٢) عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي: لشهاب الدين الخفاجي: ٤٦٢/١. وانظر: الوحدة السياقية: ص٢٨.

(٣) الكشاف: ١٧٠/٥، وانظر: الوحدة السياقية: ص٢٩.

(٤) الوحدة السياقية: ص٢٨، ٢٩.

(٥) السابق: ص٢٩.

(٦) أساس البلاغة: ٤٨٤/١، وانظر: تاج العروس: ٤٨٣/٢٥، المعجم الوسيط: ص٤٦٤.

الزوجة، على أنّ الألفاظ حاملةٌ للغرض المعنوي الذي سيق إليه الكلام أو حاملةٌ لبعضه؛ لأنّ الألفاظ هي ظروف المعاني، والدالّ عليها.

المطلب السّابع: أنواع السِّياق، والقطعيّ منه.

إنّ الباحثين يختلفون في بيان أقسام السياق تبعاً لمعناه حسب رأي كل باحث:

التّقسيم الأوّل: قسّم السّياق ستّة أقسامٍ:

١- السياق المكانيّ: وهو موقع الآية في الآيات السابقة واللّاحقة، وموقع الجملة في الآية.

٢- السياق الزمني: وهو موقع الآية بين الآيات حسب ترتيب النزول.

٣- السياق الموضوعي: وهو موضع الآية ضمن الآيات التي تشترك معها في الموضوع.

٤- السياق المقاصدي: وهو كون التفسير المختار للآية متفقاً مع مقاصد القرآن.

٥- السياق التاريخي: وهو أسباب النزول، وما يحيط بالآيات النازلة من الظّروف.

٦-السياق اللّغوي: وهو علاقات الألفاظ بعضها ببعضٍ.

ولا ريب أنه يجب مراعاة هذه السياقات مجتمعةً[(١)].

لكن هذا التقسيم مبني على تعميم معنى السياق، لكنا نقصد به معنى خاصاً استعمله فيه المفسرون، وهو ما عبر عنه الباحث بالسياق المكاني، والسياق اللّغوي.

التّقسيم الثّاني: قسم السياق قسمَيْن:

١- السياق المقامي: وهو ما يتعلّق بظروف التنزيل من الموضوعات؛ وهي: أسباب النزول، ونزول القرآن منجماً، والناسخ المنسوخ، والمكّي والمدنيّ.

٢- السياق اللّغوي: وهو الموضوعات التي تتصل بالنص القرآنيّ وعلاقاته الداخلية؛ وهي: المناسبة بين الآيات والسور، والقضايا اللّغوية والمنطقية التي تبين الاتساق في النص القرآنيّ[(٢)].

ولا ريب أنّ الأول لا يعنينا في هذا البحث، وما يعنينا هو الثّاني.

التّقسيم الثّالث: من الباحثين من قسّمه على النحو الآتي:

١- السياق الاجتماعي [سياق الحال]: وهو ما يحيط بالكلام والمتكلّم والمخاطب من الظروف النفسية

---

(١) انظر: منهج السياق في فهم النص: ص٣٠، أثر السياق في فهم النص القرآني: ص٧٣.

(٢) انظر: الخطاب القرآنيّ: ص٨٢.

والاجتماعية والثقافية[1].

٢- السياق اللّغوي: تتابع الألفاظ في حدث كلامي، والتي تربطها وحدةٌ دلاليةٌ متماسكةٌ[2].

التّقسيم الرّابع: ومن الباحثين من قسّمه باعتبارَيْن:

الاعتبار الأوّل: العموم والخصوص: والسياق عليه ثلاثة أقسامٍ:

١- السياق العام: وهو سياق السورة، وهو نوعان: أ- سياق سورة ذات مقاطع متعددة تضم مواضيع فرعيةً، وتخدم موضوعاً واحداً هو محور تلك الفرعية، وعليه تدور السورة، وهذا يختلف الباحثون في تحديده، ويختلفون –بناءً على ذلك-في بيان وجه الارتباط بين المواضيع الفرعية، ب- سياق سورة ذات مقطعٍ واحد يدور على موضوعٍ واحد، وقد يختلف فيه الناظرون لكنه أوضح من سابقه.

٢- السياق الخاص: وهو سياق المقطع الواحد الذي يضم موضوعاً واحداً، ويدور على فكرة واحدة، فتفسر آيات ذلك المقطع بما يتفق وتلك الفكرة المحورية.

٣- السياق الأخص: وهو سياق الآية الواحدة، والآيات في هذا نوعان: أ- آيات مستقلّةٌ في معناها: كآية الكرسي، وآية المداينة، فيكون السياق مقصوراً على الآية نفسِها، فينظر فيها لبيان معانيها المنثورة ضمنها، ب- آيات مرتبطة بما قبلها وما بعدها، فلا يكتفى في بيان معانيها بالنظر فيها وحسب، بل لا بد من النظر فيما قبلها وما بعدها من الآيات التي ترتبط بها[3].

الاعتبار الثّاني: التّرجيح الاجتهادي: والسياق عليه ثلاثة أقسامٍ:

الترجيح بسباق الكلام ولحاقه، ب- الترجيح بسباق الكلام، ج- الترجيح بلحاق الكلام[4].

التّقسيم الخامس: من الباحثين من قسّمه بثلاثة اعتبارات على النّحو الآتي:

الأول: من حيث حدود دلالته: أ- سياق جزئي، ب- سياق كلّي.

الثّاني: من حيث العلاقة التركيبية بين أجزاء النص: أ- السباق، ب- اللّحاق.

الثّالث: من حيث العلاقة بين النص والمحيط الخارجي: أ- سياق المقال، ب- سياق الحال[5].

وقد تقدم تفصيل هذا، وأنه صحيح ما خلا الثّالث؛ فإنّ سياق الحال لا يعد من السياق بحسب استعمال المفسرين.

---

(١) انظر: المناسبة في القرآن: ص١٢.

(٢) انظر: المناسبة في القرآن: ص١٧.

(٣) انظر: نظرية السياق القرآني: ص٧٧، ٩٧، ص١٠٢، ١٢٤.

(٤) انظر: السابق: ص١١٦، ١٢٣.

(٥) انظر: الوحدة السياقية: ص٥٦.

والحق أنه يمكن تقسيم السياق باعتباراتٍ، والمهم هنا بيان أنّ المقصود بالسياق هنا هو اللّغوي على النحو الذي تقدم، وبيان انقسامه من حيث إفادته للقطع بالمعنى المراد إلى قسمين:

الأول: السياق الظني: وهو السياق الذي لا يفيد تفسيراً قطعيا للكلام الوارد فيه.

الثّاني: السياق القطعي: وهو السياق الذي يفيد تفسيراً قطعياً للكلام الوارد فيه.

ولم أجد من المفسرين والأصوليين من قسمه هذا التقسيم وإن كان هذا المعنى متصوراً عندهم كما سيتضح ذلك من الأمثلة الآتية، كما ورد في بعض النصوص بيان إفادة السياق للتفسير القطعي، ومن ذلك قول ابن القيم[(١)]:

وأصخ لفائدة جليلٍ قدرها ... تهديك للتحقيق والعرفَان

إنّ الكلام إذا أتى بِسِياقَة ... يبدي المراد لمن له أُذُنان

أضحى كنص قاطعٍ لا يقبلُ التـ ... ـأويلَ يعرف ذا أُولُوا الأذْهان

فَسِياقَةُ الألفاظ مثلُ شواهد الـ ... ـأحوالِ إنهما لنا صنوان

إحداهما للعينِ مشهوداً بها ... لكن ذاك لمسمع الإنسان

فقد جعل المبين بالسياق كالنص القاطع الذي لا يحتمل التأويل، وشبهه بقرينة الحال المبنية على المشاهدة والتي تفيد القطع بالمشاهد.

ومن ذلك قول البقاعي: «فكان التقدير بما أرشد إليه سياق الآية قطعاً...»[(٢)].

وقال التلمساني: «واعلم أنه قد يتعين المعنى، ويكون اللّفظ نصاً فيه بالقرائن والسياق، لا من جهة الوضع»[(٣)].

والحق أنه لا يوجد حد واضح فاصلٌ بين السياق القطعي والسياق الظني، لكن نقول: يكون السياق قطعياً إذا كان واضحاً في نفسه، وكانت دلالته على المعنى المراد واضحةً بحيث لا يبقى معها احتمالٌ ناشئٌ عن دليلٍ، وما لم يكن كذلك فظني، ومن أمثلة السِّياق الظنّيّ:

١- قال الله أ : ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [الإنسان:٨]، اختلف في عائد الضمير في قوله "حبه "؟ قال ابن كثير: «وقوله: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾ [الإنسان:٨]، قيل: على حب الله تعالى، وجعلوا الضمير عائدا إلى الله لأ لدلالة السياق عليه، والأظهر أنّ الضمير عائد على الطعام؛ أي ويطعمون الطّعام في حال محبتهم وشهوتهم له... كقوله تعالى: ﴿وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾ [البقرة:١٧٧]»[(٤)].

---

(١) الكافية الشافية: ص٧٤، ٧٥، رقم الأبيات: ١١٤٤، ١١٥١، وانظر: الوحدة السياقية: ص٦٨.

(٢) نظم الدرر: ٩٥/١٧، وانظر: ٤٩٥/١٧، ٢٦٢/٢٠.

(٣) مفتاح الوصول: ص٤٣٣، وانظر: القرائن عند الأصوليين: ٦٦/١. وانظر: معايير القبول والرد: ص٧١٦، ٧١٧، فقد ذكر أمثلة على التفسير المردود بقرينة السياق، وهذا يعني أنه يقول بالسياق القطعي.

(٤) تفسير ابن كثير: ٢٠٩/١٤.

والأكثرون على أنه عائد على الطّعام[1]، ومنهم من حمله على حب الله، قال أبو السعود: «أي كائنين على حب الطّعام والحاجة إليه... أو على حب الإطعام؛ بأن يكون ذلك بطيب النفس، أو كائنين على حب الله تعالى أو إطعاماً كائناً على حبه تعالى، وهو الأنسب؛ لما سيأتي من قوله تعالى: لِوَجۡهِ ٱللَّهِ [الإنسان:٩]»[2]، ومنهم من ردده بين الأمرين دون ترجيحٍ: كقول البيضاوي: «حب الله تعالى أو الطّعام أو الإطعام»[3].

٢- اختلف في المقصود بقوله أ : إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱرۡتَدُّواْ عَلَىٰٓ أَدۡبَٰرِهِم مِّنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلۡهُدَى ٱلشَّيۡطَٰنُ سَوَّلَ لَهُمۡ وَأَمۡلَىٰ لَهُمۡ [محمد:٢٥]، فقال قوم: هم أهل الكتاب الذين عرفوا صفة النبي محمد > عندهم ثمّ كفروا به[4]، وقال آخرون: هم المنافقون[5]، وقد رجحه الطّبري بدلالة السياق[6]، ومثله الشوكاني، فقال عنه: «وهذا أولى؛ لأنّ السياق في المنافقين»[7]، ومنهم من ذكر الأمرين دون ترجيحٍ[8]، والأولى تعميمها، كما قال ابن عطية[9].

والأمثلة في هذا كثيرةٌ، وعلى أي حالٍ فالسياق في هذه الأمثلة ظني الدلالة لم يحسم الخلاف كما هو ظاهر، وأما أمثلة السياق القطعي فتظهر في المطالب الآتية.

المطلب الثّامن: القطع بنفي احتمال المجاز والتّخصيص بقرينة السِّياق.

إن السياق قد ينفي احتمال المجاز عن الكلام؛ فإذا كان الكلام ظاهراً ارتقى بالسياق من رتبة الظّن إلى رتبة النص القطعي، وإذا كان نصاً محتملاً للمجاز احتمالاً بعيداً، فإنه يرتقي إلى رتبة المفسر الذي لا يحتمل غير المراد أصلاً.

كما أنّ السياق يفيد في نفي احتمال التخصيص عن اللّفظ العام؛ فيرفعه إلى رتبة القطعي عند القائلين بظنية دلالة العام على أفراده، وأما عند الحنفية فيرفعه إلى رتبة المفسر؛ لأنّ العام عندهم قطعي أصلاً مع احتماله للتخصيص احتمالاً بعيداً، قال ابن القيم: «السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال

---

(١) انظر: جامع البيان: ٥٤٣/٢٣، تفسير القرآن العزيز: ٧١/٥، الوجيز: ١١٥٨/٢، تفسير السمعاني: ١١٦/٦، معالم التنزيل: ٢٩٤/٨، الكشاف: ٢٧٧/٦، لباب التأويل: ١٩١/٧.

(٢) إرشاد العقل السليم: ٧٢/٩، وانظر: روح البيان: ٢٦٥/١٠، وذكر قريباً من كلام أبي السعود.

(٣) أنوار التنزيل، ٤٢٧/٥، وانظر: زاد المسير: ٤٣٣/٨، وعزا إلى الجمهور أنه يعود على الطعام، مفاتيح الغيب: ٢١٦/٣٠، مدارك التنزيل: ٤٦٥/٤، ٤٦٦، البحر المحيط في التفسير: ٣٨٨/٨، اللباب: ٢٢/٢٠.

(٤) انظر: الوجيز: ١٠٠٤/٢، الكشاف: ٥٢٧/٥، وعبر عن المنافقين ب: قيل، السراج المنير: ١٥/٤.

(٥) انظر: تفسير القرآن العزيز: ٢٤٣/٤، مدارك التنزيل: ٢٢٧/٤، التسهيل: ٣٤٣/٢، وعبر عن اليهود ب: قيل، تفسير ابن كثير: ٧٩/١٣، إرشاد العقل السليم: ٩٩/٨، وعبر 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: معاني القرآن: للنحاس: ٤٨٣/٦، الكشف والبيان: ٣٧/٩، النكت والعيون: ٣٠٢/٥، معالم التنزيل: ٢٨٧/٧، ٢٨٨، زاد المسير: ٤٠٨/٧، تفسير العز ابن عبد السلام: ١٩٨/٣، الجامع لأحكام القرآن: ٢٤٩/١٦، لباب التأويل: ١٨٢/٦، اللباب: ٤٦٠/١٧، أضواء البيان: ٦١٩/٧.

(٩) انظر: المحرر الوجيز: ١١٩/٥.

غير المراد»[1]، وقال الزركشي: «والرافع لذلك الاحتمال [أي في الظّاهر] قرائن لفظية ومعنوية، واللّفظية تنقسم إلى متصلة ومنفصلة، أما المتصلة فنوعان: نوع يصرف اللّفظ إلى غير الاحتمال الّذي لولا القرينةُ لحمل عليه ويسمى تخصيصاً وتأويلاً، ونوع يظهر به المراد من اللّفظ ويسمى بياناً»[2]، وهذه أمثلةٌ على ذلك:

أوّلاً: أمثلة القطع بنفي احتمال المجاز:

١- المصدر المؤكّد من مثل قول الله أ : وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا [النساء:١٦٤]، فقوله: "كلّم"يتبادر منه الكلام حقيقةً لا بواسطة، لكن احتمالَ المجاز ما زال قائماً؛ بأن يراد به التكليم بواسطة إرسال رسولٍ أو كتابٍ، لكنه لما أكّده بالمصدر "تكليماً"، دلّ على أنّ المجاز غير مراد قطعاً، قال السمعاني: «إنّ العرب تسمي ما توصل إلى الإنسان كلاماً، بأي طريقٍ وصل إليه، ولكن لا تحقّقه بالمصدر، فإذا حقق الكلام بالمصدر، لم تكن إلا حقيقة الكلام، وهذا كالإرادة؛ يقال: أراد فلان إرادةً، فيكون حقيقة الإرادة، ولا يقال: أراد الجدار أن يسقط إرادةً، وإنما يقال: أراد الجدار، من غير ذكر المصدر؛ لأنه مجاز، فلما حقّق الله كلامه موسى بالتكليم، عرف أنه حقيقة الكلام من غير واسطة»[3]، وقال ابن عادل: « "تكْليماً": مصدر مؤكّد رافع للمجاز»[4].

وقس عليه غيره من المصادر المؤكدة؛ فإنّ فائدتها نفي احتمال المجاز، وعلى هذا إجماع النحويين، كما قال القرطبي: «وقد أجمع النحويون على أنك إذا أكّدت الفعل بالمصدر لم يكن مجازاً، وإنما هو على الحقيقة»[5]، وذلك أن العرب لا تؤكد المجاز إلا شذوذاً، قال ابن عطية: «فإنما تؤكّد بالمصادر الحقائق، وما شذّ..»[6]، ومثله أبو حيان: «وقد جاء التأكيد بالمصدر في المجاز، إلا أنه قليلٌ»[7].

قال ابن عاشور: «وقوله: "تكليماً": مصدر للتوكيد، والتوكيد بالمصدر يرجع إلى تأكيد النسبة وتحقيقها مثل: قَد، وإنّ، ولا يقصد به رفع احتمال المجاز، ولذلك أكّدت العرب بالمصدر أفعالاً لم تستعمل إلاّ مجازاً: كقوله تعالى: إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيرًا [الأحزاب:٣٣]؛ فإنه أراد أنه يطهرهم

---

(١) بدائع الفوائد: ٨١٥/٤، وانظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٠٠/٢.

(٢) البرهان في علوم القرآن: ٢١٤/٢-٢١٦.

(٣) تفسير السمعاني: ٥٠٣/١، وعزاه إلى الفراء، وثعلب.

(٤) اللباب: ١٣٥/٧، وانظر: معاني القرآن وإعرابه: للزجاج: ١٣٣/٢، معاني القرآن: للنحاس: ٢٤٠/٢، معالم التنزيل: ٣١١/٢، المحرر الوجيز: ١٣٧/٢، زاد المسير: ٢٥٦/٢، الجامع لأحكام القرآن: ١٨/٦، لباب التأويل: ٦٢٤/١، البحر المحيط في التفسير: ٤١٤/٣، تفسير ابن عرفة: ٣٢٦/١، ٣٢٧، بحر العلوم: ٣٨٢/١، اللباب: ١٣٥/٧، إرشاد العقل السليم: ٢٥٦/٢، روح البيان: ٣٢٣/٢، روح المعاني: ١٨/٦.

(٥) الجامع لأحكام القرآن: ٢٥٠/١، وعزاه في موضع آخر إلى النحاس: ١٨/٦، وانظر: اللباب: ٤٨٤/١.

(٦) المحرر الوجيز: ١٣٧/٢.

(٧) البحر المحيط في التفسير: ٤١٤/٣.

الطهارة المعنوية؛ أي الكمال النفسي، فلم يفد التأكيد رفع المجاز»[1].

وفيما قاله نظرٌ؛ لأنّ تأكيد المجاز شاذ، ولا حكم للشاذّ، ثمّ فائدة التأكيد الذي أقر به هو رفع المجاز كما بين ذلك ابن عادل وأبو السعود كما تقدم، وقال السمين الحلبي: «فإن أصل التأكيد رفع توهم المجاز»[2]، ويدلّ لذلك قول ابن عاشور نفسه بعد ذلك: «فمعنى قوله: "تكليماً"، هنا: أنّ موسى سمع كلاماً من عند الله، بحيث لا يحتمل أنّ الله أرسل إليه جبريل بكلام، أو أوحى إليه في نفسه»[3]، فقد نفى احتمال غير حقيقة الكلام كما هو ظاهر، وأصرح منه ما ورد في قوله أ : كَلَّآ إِذَا دُكَّتِ ٱلۡأَرۡضُ دَكّٗا دَكّٗا [الفجر:٢١]، من قول ابن عاشور: «ف "دكّاً" الأول مقصود به رفع احتمال المجاز عن "دكّت"، الدك؛ أي هو دك حقيقي، و "دكاً" الثّاني منصوباً على التوكيد اللّفظي لدكّاً الأول؛ لزيادة تحقيق إرادة مدلول الدك الحقيقي؛ لأنّ دك الأرض العظيمة أمر عجيب، فلغرابته اقتضى إثباته زيادة تحقيقٍ لمعناه الحقيقي»[4].

ومثل ذلك قوله أ : يَوۡمَ تَمُورُ ٱلسَّمَآءُ مَوۡرٗا ۝٩ وَتَسِيرُ ٱلۡجِبَالُ سَيۡرٗا [الطور:٩، ١٠]، قال ابن عاشور فيه: «وتأكيد فعلي "تمور"، و "تسير"، بمصدري "موراً"، و "سيراً"؛ لرفع احتمال المجاز؛ أي هو مور حقيقي، وتنقل حقيقي»[5].

٢- قال الله أ : وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُم [الأنعام: ٣٨]، فقوله: وَلَا طَٰٓئِرٖ ، يفيد معنى متبادراً هو الحيوان المعروف، فيكون قطعياً فيه، لكنه مع ذلك محتملٌ لمعنى مجازي ولو احتمالاً بعيداً؛ حيث يعبر به عن سريع الحركة، ومن ذلك قولهم: طرت في حاجتي؛ أي أسرعت فيها، ويطلق على النصيب من قولهم: طار لفلان كذا في القسمة، ويستعار لعمل الإنسان ومنه قوله أ : وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلۡزَمۡنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِي عُنُقِهِۦ [الإسراء:١٣]، ويستعار للفأل والشؤم من قولهم: طائر السعد والنحس، ولكنه لما أكّده بقوله: يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ ، نفى احتمال المجاز أصلاً، وتمحض للدلالة على الحقيقة، نظير قولهم: أخذت بيدي، ومشيت برجلي، ونظرت بعيني[6].

قال أبو حيان: «و يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ تأكيد لقوله: وَلَا طَٰٓئِرٖ ؛ لأنه لا طائر إلا يطير بجناحيه، وليرفع المجاز الذي كان يحتمله قوله: وَلَا طَٰٓئِرٖ ، لو اقتصر عليه»[7].

---

(١) التحرير والتنوير: ٣٨/٦.

(٢) الدر المصون: ٤٥١/١، وانظر مثله: اللباب: ٢٠٩/٢.

(٣) التحرير والتنوير: ٣٨/٦.

(٤) السابق: ٣٣٧/٣٠.

(٥) السابق: ٤٢/٢٧.

(٦) انظر: معاني القرآن: للنحاس: ٤٢٢/٢، الكشف والبيان: ١٤٦/٤، تفسير السمعاني: ١٠١/٢، معالم التنزيل: ١٤١/٣، زاد المسير: ٤٣٩/٥، مفاتيح الغيب: ١٧٥/١٢، لباب التأويل: ١٣٢/٢، الدر المصون: ٤٥١/١، بحر العلوم: ٤٦٧/١، اللباب: ١٢٥/٨، إرشاد العقل السليم: ١٥٣/٦، روح البيان: ٢٢/٣.

(٧) البحر المحيط في التفسير: ١٢٥/٤، وانظر: المحرر الوجيز: ٢٩٠/٢، الجامع لأحكام القرآن: ٤١٩/٦، أنوار التنزيل: ٤٠٦/٢، مدارك التنزيل: =

وقال ابن أمير الحاج: «فإنه يفيد نفي التجوز بالطائر عن سريع الحركة في السير: كالبريد»[1].

ثانياً: أمثلة القطع بنفي احتمال التّخصيص:

إنّ العام قطعي عند الحنفية، وهو من رتبة النص أو الظّاهر حسب سوق الكلام له وعدمه، غير أنه يحتمل التخصيص احتمالاً بعيداً، فإذا أكّد في السياق ببعض المؤكّدات انتفى احتمال التخصيص البعيد أيضاً، وصار من رتبة المفسر الذي لا يحتمل إلا التعميم، وأما عند الجمهور فإنه يرتقي من ظنية الدلالة على أفراده إلى قطعيتها؛ لأنّ السياق نفى التخصيص عن هذا العام، ومن أمثلة ذلك:

١- قوله ـ : فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ [الحجر:٣٠]، فلفظ "الملائكة" عام فيشمل جميع أفراده، لكنه يحتمل التخصيص، فلما أكده بقوله: كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ، انتفى عنه احتمال التخصيص، قال ابن أمير الحاج: «والتأكيد في قوله تعالى: فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ [الحجر: ٣٠]؛ فإنه يفيد نفي احتمال الملائكة التخصيص»[2]، ولذلك عد الحنفية هذا من المُحكم لذاته؛ لأنه مع انقطاع التخصيص عنه، يمتنع نسخه؛ لأنه خبر[3]، والمفسرون على أنّ قوله: "كلهم" أفاد نفي التخصيص وتأكيد العموم، لكن اختلفوا في قوله: "أجمعون": فالأكثرون على أنه يفيد تأكيد العموم أيضاً، وذهب المبرد[4]، وتبعه بعضهم: كالزمخشري، والراغب، والنسفي، إلى أنه يفيد تأكيد الاجتماع على الأمر، وأنهم سجدوا دفعةً واحدةً لا متفرقين، وأنكر البعض ذلك: كالزجاج[5]، والبيضاوي[6]، والسمين[7]، وعلى أي حالٍ فالصيغة تفيد نفي التخصيص سواءٌ باللّفظين أو أحدهما[8].

٢- لفظ "من"الزائدة إذا دخلت على النكرة في سياق النفي، فإنها تجعل العام قطعياً في عمومه، ومن ذلك قوله أ : وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ [البقرة:١٠٧]، فقوله: "وليّ"، نكرةٌ في سياق النفي، فتفيد العموم، لكن مع احتمال التخصيص، فلما دخلت عليها "من"، نفت احتمال التخصيص، وصارت النكرة في

=

١٧/٢، الجواهر الحسان: ٤٦٢/٢.

(١) التقرير والتحبير: ٤٧/٣، وانظر: تيسر التحرير: ١٧١/٣.

(٢) التقرير والتحبير: 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 التنزيل: ٣٦٩/٣، وقال: «وفيه نظر؛ إذ لو كان الأمر كذلك كان الثّاني حالاً لا تأكيداً».

(٧) انظر: الدر المصون: ١٥٨/٧، وقال: «تأكيد ثان، ولا يفيد الاجتماع في الوقت، خلافاً لبعضهم».

(٨) انظر: تفسير السمعاني: ١٣٨/٣، معالم التنزيل: ٣٨٠/٤، زاد المسير: ٤٠٠/٤، مفاتيح الغيب: ١٤٥/١٩، الجامع لأحكام القرآن: ٣٧٧/٣، أنوار التنزيل: ٣٦٩/٣، لباب التأويل: ٦٥/٤، الدر المصون: ١٥٨/٧، بحر العلوم: ٢٥٥/٢، اللباب: ٤٥٦/١١، السراج المنير: ٢٢٦/٢، روح البيان: ٥٩/٨، التحرير والتنوير: ٤٥/١٤.

سياق النفي قطعيةً في إفادة العموم، قال أبو حيان: «لأنّ المنفي بدخول "من"عليه صار نصاً في العموم»[1].

وقس عليها غيرها: كقوله أ : وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ [الحج:٥٢]، قال ابن عاشور: «فقوله: مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ ، نص في العموم، فأفاد أنّ ذلك لم يعد أحداً من الأنبياء والرسل»[2].

وقوله ـ : مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ [المائدة:٦]، قال الشنقيطي: «فقوله: "من حرجٍ"، نكرةٌ في سياق النفي زيدت قبلها "من"، والنكرة إذا كانت كذلك، فهي نص في العموم»[3].

إلى غير هذا من الأمثلة: مثل لفظ "كاملةٌ" من قوله أ : فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٖ فِي ٱلۡحَجِّ وَسَبۡعَةٍ إِذَا رَجَعۡتُمۡۗ تِلۡكَ عَشَرَةٞ كَامِلَةٞ [البقرة:١٩٦][4]، ومن قوله ـ : لِيَحۡمِلُوٓاْ أَوۡزَارَهُمۡ كَامِلَةٗ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ [النحل:٢٥][5]، ولفظ "جميعاً" من قول الله أ : قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا [الأعراف:١٥٨][6]، ولفظ "كافةً" من قوله ـ : وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا [سبأ:٢٨][7].

وقد اتضح مما تقدم من الأمثلة إفادة السياق لنفي احتمالي المجاز والتخصيص اللذين يؤثّران في ظنية دلالة الكلام على مدلوله، وفي المطلب الآتي بيان إفادة السياق للقطع بصرف اللّفظ عن ظاهره.

المطلب التّاسع: المصروف عن ظاهره قطعاً بقرينة السِّياق.

إنّ السياق قد يصرف اللّفظ عن ظاهره إلى معنى مجازي، قال الزركشي: «ليكن محط نظر المفسر مراعاةَ نظم الكلام الذي سيق له، وإن خالف أصل الوضع اللّغوي؛ لثبوت التجوز، ولهذا ترى صاحب "الكشاف"يجعل الذي سيق له الكلام معتمداً، حتى كأنّ غيره مطروح»[8].

وقال ابن أمير الحاج في معرض بيان ما يعرف به إرادة المجاز: «وبالسياق؛ أي وبدلالة سوق الكلام على أنّ المراد غير المعنى الحقيقي للّفظ؛ بأن يكون فيه قرينةٌ لفظيةٌ سابقةٌ عليه، أو متأخرةٌ عنه»[9].

وقد يكون ذلك الصرف قطعياً، إذا كان واضح الدلالة على ذلك إلى درجة أنه لا يحتمل غير ذلك احتمالاً

---

(١) البحر المحيط في التفسير: ٥١٥/١، وانظر مثله: الدر المصون: 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، الجامع لأحكام القرآن: ٩٦/١٠، البحر المحيط في التفسير: ٤٧٠/٥.

(٦) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٣/١٥، ورد شبهة دخول التخصيص عليه، التحرير والتنوير: ١٣٩/٩.

(٧) انظر: التحرير والتنوير: ١٩٩/٢٢.

(٨) البرهان في علوم القرآن: ٣١٧/١، وانظر: ٢١٥/٢، الوحدة السياقية: ص٦٧.

(٩) التقرير والتحبير: ٣٥٣/١، وانظر: تيسير التحرير: ٣١٩/١.

ناشئاً عن دليلٍ، ومن أمثلة ذلك:

١- قال الله أ : وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ [البقرة:٢٣١]، فقوله ـ : "بلغن أجلهن"، ظاهره أنه انتهت عدتهن، لكنه هنا مصروف عن ظاهره؛ إذ معناه: قاربن بلوغ أجلهن، والأجل هو انقضاء العدة، وهذا مجاز عبر فيه بالفعل عن قرب وقوعه ومشارفته؛ لأنّ السياق: "فأمسِكُوهن"، وإنما يكون الإمساك قبل انقضاء العدة؛ لبقاء الزوجية، وأما بعدها فلا يتصور الإمساك؛ لأنه لا يمكن الرجعة حينئذ[١]، قال البيضاوي: «والبلوغ هو الوصول إلى الشيء، وقد يقال للدنو منه على الاتساع، وهو المراد في الآية؛ ليصح أن يرتب عليه، فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ؛ إذ لا إمساك بعد انقضاء الأجل»[٢]، وقال القرطبي: «معنى "بلغن" قاربن، بإجماع من العلماء، ولأنّ المعنى يضطر إلى ذلك؛ لأنه بعد بلوغ الأجل لا خيار له في الإمساك»[٣].

٢- قال الله أ : وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا [الكهف:٢٩]: ظاهر قوله أ في هذه الآية: فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ، أنها للتخيير، وأنّ الإيمان غير مطلوبٍ جزماً، لكن هذا الظّاهر غير مراد، وإنما المراد به التهديد لمن كفر، والصارف لهذا الظّاهر قوله أ في اللّحاق: إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ، قال النسفي: «وجيء بلفظ الأمر والتخيير؛ لأنه لما مكّن من اختيار أيهما شاء، فكأنه مخير مأمور بأن يتخير ما شاء من النجدين، ثمّ ذكر جزاء من اختار الكفر، فقال: "إنّآ أعتدنا"؛ هيأنا، "للظّالمين"؛ للكافرين، فقيد بالسياق، كما تركت حقيقة الأمر والتخيير بالسياق، وهو قوله: إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا »[٤].

ومثل الأصوليون بهذا لقرينة المجاز المأخوذة من الكلام، قال الزركشي: «فإن السياق؛ وهو قوله: إِنَّآ أَعْتَدْنَا ، يخرجه عن أن يكون للتخيير»[٥].

٣- قوله أ : وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ ۘ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ

---

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٩٢/٢، وعده من وجوه المجاز، وذكر له أمثلةً كثيرةً: ٢٩٢/٢-٢٩٥.

(٢) أنوار التنزيل: ٥٢١/١، وتوسعاً؛ أي مجازاً، كما في: التحرير والتنوير: ٢٤١/٢، ونقل إجماع العلماء على أنّ المراد المجاز.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: ١٥٥/٣، وانظر: النكت والعيون: ٢٩٦/١، ٢٩٧، الوجيز: ١٧١/١،، تفسير السمعاني: ٢٣٤/١، المحرر الوجيز: ٣٠٩/١، أحكام القرآن: لابن العربي: ٢٧٩/٤، زاد المسير: ٢٦٧/١، مفاتيح الغيب: ٩٤/٦، الجامع لأحكام القرآن: ١٥٥/٣، مدارك التنزيل: ٣٨٨/٤، لباب التأويل: ٢٣٢/١، التسهيل: ١١٢/١، البحر المحيط في التفسير: ٢١٧/٢، السراج المنير: ١٧٣/١، فتح القدير: ٢٤٢/١، روح المعاني: ١٤٢/٢، التحرير والتنوير: ٢٤١/٢.

(٤) مدارك التنزيل: ٢٣/٣، وانظر: معاني القرآن: للنحاس: ٢٣٢/٤، الكشف والبيان: ١٦٧/٦، النكت والعيون: ٣٠٣/٣، الوجيز: ٦٥٩/٢، معالم التنزيل: ١٦٧/٥، المحرر الوجيز: ٥١٣/٣، مفاتيح الغيب: ١٠٢/٢١، الجامع لأحكام القرآن: ٣٩٣/١٠، لباب التأويل: ٢١٠/٤، التسهيل: ٥٠٩/١، البحر المحيط في التفسير: 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 في الأصول: ١٩٢/٢، وانظر: أصول السرخسي: ١٩٢/١، التنقيح: ١٣٩/١، التلويح: ١٧٠/١، إرشاد الفحول: ١٤٨/١.

سَبۡتِهِمۡ شُرَّعٗا وَيَوۡمَ لَا يَسۡبِتُونَۙ لَا تَأۡتِيهِمۡۚ كَذَٰلِكَ نَبۡلُوهُم بِمَا كَانُواْ يَفۡسُقُونَ [الأعراف:١٦٣]، قوله فيه "ٱلۡقَرۡيَةِ" يطلق حقيقة على الأبنية المجتمعة، لكن المراد هنا أهلها، والقرينة الدالّة على ذلك السياق؛ فإنه قال: إِذۡ يَعۡدُونَ فِي ٱلسَّبۡتِ ، وقوله: نَبۡلُوهُم بِمَا كَانُواْ يَفۡسُقُونَ ، والقرية لا توصف بالعدو، ولا بالفسق، فدلّ على أنّ المراد أهلها، فإنهم من يصلح لأن يوصف بذلك، وإليهم تعود ضمائر الفاعل[١]، وهذا المجاز من باب التعبير بالمحل على الحال[٢]، قال ابن عاشور: «وأطلقت القرية على أهلها بقرينة قوله: "إذ يعدون"؛ أي أهلها»[٣].

ومثلها قوله أ : وَكَمۡ قَصَمۡنَا مِن قَرۡيَةٖ كَانَتۡ ظَالِمَةٗ وَأَنشَأۡنَا بَعۡدَهَا قَوۡمًا ءَاخَرِينَ ١١ فَلَمَّآ أَحَسُّواْ بَأۡسَنَآ إِذَا هُم مِّنۡهَا يَرۡكُضُونَ [الأنبياء:١١، ١٢]، فإن ألفاظ: "ظالمةً"، "أحسوا"، "يركُضونَ"، قرائن تصرف لفظ "قرية" عن ظاهره؛ لأنها لا توصف بشيءٍ من ذلك، والمراد أهلها لأنهم من يوصفون به[٤].

٤- ومن المصروف عن ظاهره العامّ الذي دلّت قرينة السِّياق على أنّه يراد به الخصوص، وذلك يكون في غير نصوص التكليف من نصوص الإخبار وغيرها، وذلك أنّ العام المراد به الخصوص مجاز قطعاً، قال الزركشي: «والرافع لذلك الاحتمال قرائن لفظيةٌ ومعنويةٌ: واللّفظية تنقسم إلى متصلة ومنفصلة: أما المتصلة فنوعان: نوع يصرف اللّفظ إلى غير الاحتمال الذي لولا القرينة لحمل عليه، ويسمى تخصيصاً وتأويلاً»[٥]. ومن أمثلة ذلك:

أ- لفظ "الناس" من قوله ـ : يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٞ فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥٓۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥۖ [الحج:٧٣]، فهو عام في الموحدين والمشركين، لكن المراد به بعضهم؛ وهم المشركون، بقرينة قوله أ : إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ [٦].

قال ابن عاشور: «والخطاب ب "يا أيها الناس"، للمشركين؛ لأنهم المقصود بالرد والزجر، وبقرينة قوله: إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ »[٧].

ب- قال الله أ : فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِۦ فَتَحۡنَا عَلَيۡهِمۡ أَبۡوَٰبَ كُلِّ شَيۡءٍ حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُواْ بِمَآ أُوتُوٓاْ أَخَذۡنَٰهُم بَغۡتَةٗ فَإِذَا هُم

---

(١) انظر: الرسالة: ص٦٢، الاعتصام: ٣٦١/٣، الوحدة السياقية: ص٣١.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن: ٣٠٤/٧، مدارك التنزيل: ١٢٠/٢، لباب التأويل: ٣٠١/٢، البحر المحيط في التفسير: ٤٠٧/٤، بحر العلوم: ٥٧٣/١، اللباب: ٣٥٦/٩، إرشاد العقل السليم: ٢٨٤/٣، السراج المنير: ٦٠٧/١، روح المعاني: ٩٠/٩.

(٣) التحرير والتنوير: ١٤٨/٩.

(٤) انظر: معالم التنزيل: ٣١٢/٥، زاد المسير: ٣٤٢/٥، مفاتيح الغيب: ١٢٦/٢٢، الجامع لأحكام القرآن: ٢٧٤/١١، أنوار التنزيل: ٨٥/٤، البحر المحيط في التفسير: ٢٧٨/٦، اللباب: ٤٥٦/١٣، إرشاد العقل السليم: ٥٨/٦، روح البيان: ٤٥٨/٥، روح المعاني: ١٥/١٧. وانظر: الرسالة: ص٦٣، الاعتصام: ٣٦١/٣.

(٥) البرهان في علوم القرآن: ٢١٥/٢.

(٦) انظر: الرسالة: ص٦٠، الاعتصام: ٣٦٠/٣.

(٧) التحرير والتنوير: ٣٣٧/١٧.

مُّبۡلِسُونَ [الأنعام:٤٤]، فلفظ "كُل شيءٍ"، عام فيما يحبونه وما لا يحبونه، ولكنه مخصوص بما يحبون، بقرينة قوله أ : فَرِحُواْ بِمَآ أُوتُوٓاْ ، وبقرينة جعلها في مقابلة البأساء والضراء من قوله في السباق: وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰٓ أُمَمٖ مِّن قَبۡلِكَ فَأَخَذۡنَٰهُم بِٱلۡبَأۡسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ [الأنعام:٤٢]، قال ابن عاشور: «عام مخصوص؛ أي أبواب كلّ شيءٍ يبتغونه، وقد علم أنّ المراد بكلّ شيءٍ جميع الأشياء من الخير خاصة، بقرينة قوله: حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُواْ ، وبقرينة مقابلة هذا بقوله: أَخَذۡنَآ أَهۡلَهَا بِٱلۡبَأۡسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ [الأعراف:٧٩][(١)]، فهنالك وصف مقدر؛ أي كلّ شيءٍ صالحٍ»[(٢)].

ج- قال الله أ في الريح التي أرسلها على عاد: تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءِۭ بِأَمۡرِ رَبِّهَا فَأَصۡبَحُواْ لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمۡ [الأحقاف:٢٥]، فقوله: "كُل شيءٍ"، من ألفاظ العام، لكنه يراد به خصوص ما يمكن تدميره، بقرينة قوله أ بعدها: فَأَصۡبَحُواْ لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمۡ ، مع أنّ مساكنهم شيءٌ[(٣)].

ولا ريب أنّ الصرف عن الظّاهر في هذه الأمثلة كلّها قطعي؛ لوضوح قرينة السياق في إفادة المعنى المجازي وضوحاً ليس فيه احتمالٌ معتد به.

المطلب العاشر: القطعيّ من تخصيص عام القرآن بقرينة السِّياق.

قلّ من نص على هذه المسألة[(٤)]، ويشير لذلك قول ابن دقيق العيد: «نص بعض أكابر الأصوليين على أنّ العموم يخص بالقرائن»[(٥)]، ويمكن أن يخرج من كلام الشافعي قولان في ذلك[(٦)]، وأطلق الصيرفيّ جواز التخصيص به مستدلّاً بما ورد في "الرسالة"[(٧)] من الباب الذي عقده الشافعي بعنوان: «الصنف الذي يبين سياقه معناه»[(٨)]، وقد نص على جواز التخصيص بالسياق عدد من العلماء: منهم ابن القيم، والزركشي، والشوكاني[(٩)].

---

(١) أي من قوله أ : وَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِي قَرۡيَةٖ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّآ أَخَذۡنَآ أَهۡلَهَا بِٱلۡبَأۡسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمۡ يَضَّرَّعُونَ [الأعراف:٩٤]، والأولى جعله في مقابلة سباق هذه الآية من السورة نفسها؛ وهو قوله أ : فَأَخَذۡنَٰهُم بِٱلۡبَأۡسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمۡ يَتَضَرَّعُونَ [الأنعام:٤٢].

(٢) التحرير والتنوير: ٢٣٠/٧، وانظر: تفسير الصنعاني: ٢٠٩/١، الوجيز: ٣٥٤/١، تفسير السمعاني: ٦٩/٦، زاد المسير: ٣٩/٣، مفاتيح الغيب: ١٨٦/١٢، الجامع لأحكام القرآن: ٤٢٦/٦، أنوار التنزيل: ٤٠٩/٢، مدارك التنزيل: ١٩/٢، البحر المحيط في التفسير: ١٣٤/٤، بحر العلوم: ٤٦٨/١، اللباب: ١٥١/٨، إرشاد العقل السليم: ١٣٣/٣، روح المعاني: ١٥١/٧، ١٠/٩.

(٣) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٧٢/٢. وانظر: الكشف والبيان: ٥٦/٢، المحرر الوجيز: ٥٦٦/٤، معالم التنزيل: ٢٤٥/٣، زاد المسير: ٣٨٤/٧، الجامع لأحكام القرآن: ٥٤/٧، ٢٧/١٤، أنوار التنزيل: ١٨٣/٥، لباب التأويل: ١٦٤/٦، التسهيل: ٣٣٦/٢، البحر المحيط في التفسير: ٦٤/٨، ١٣٩، روح المعاني: ٢٦/٢٦، روح البيان: ١٤٣/٣.

(٤) انظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٤١٦.

(٥) البحر المحيط في الأصول: ٣٨٠/٣، ومثله: إرشاد الفحول: ٧٠١/٢، وعزاه كل منهما إلى ابن دقيق العيد في "شرح الإلمام".

(٦) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٣٨٠/٣، إرشاد الفحول: ٧٠١/٢.

(٧) انظر: الرسالة: ص٦٢.

(٨) البحر المحيط في الأصول: ٣٨٠/٣، إرشاد الفحول: ٧٠١/٢.

(٩) انظر: بدائع الفوائد: ٨١٥/٤، البرهان في علوم القرآن: ٢٠٠/٢، إرشاد الفحول: ٧٠٢/٢.

وذلك لأنّ الناس في مخاطباتهم تعارفوا على إطلاق العام وإرادة تخصيصه بما يحف به من السياق، والشرع جاء على ما تعارف عليه الناس، قال ابن دقيق العيد: «ويشهد له مخاطبات الناس بعضهم بعضاً، حيث يقطعون في بعض المخاطبات بعدم العموم بناءً على القرينة، والشرع يخاطب الناس بحسب تعارفهم»[1]، وهنا حالتان:

أوّلاً: تخصيص العامّ بالسّياق:

المراد بالتخصيص هنا أن يكون نص عام، يدلّ السياق على مخالفة بعض أفراده له في الحكم؛ لأنه تقدم أنه يشترط في التخصيص تنافي العام مع الخاص، فهنا يشترط تنافي ما دل عليه العام، مع ما دلّ عليه السياق في بعض أفراد العام، كما بينه الزركشي[2].

وقد تقدم الكلام عن العام المراد به الخصوص، والفرق بينهما بشكلٍ إجمالي هنا: أنّ العام الذي دخله التخصيص: جاء السياق بإثبات حكمٍ لبعض أفراده يخالف حكم العام، فعلم بذلك خروجها عن حكم العام، وغالباً ما يكون في الأحكام، وأما العام المراد به الخصوص: فقد ورد السياق بما يدلّ على أنّ المراد بحكمه بعض أفراده دون أن يثبت لبعضه حكماً آخر مغايراً لحكمه، وغالباً ما يكون الأخبار، ومن حيث النتيجة: العام المراد به الخصوص مجاز بالاتفاق؛ لأنه مصروف عن ظاهر دلالته على استغراق أفراده ليدلّ على بعضهم، وأما العام المخصوص فمختلف فيه، والأكثر على أنه حقيقةٌ فيما بقي من أفراده وليس بمجازٍ، ومن أمثلة ذلك:

١- قول الله أ : وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ [البقرة: ٢٧٥]، فلفظ "البيع"، عام في كلّ المعاوضات، قال الراغب: «البيع إعطاء المثمن وأخذ الثّمن، والشراء إعطاء الثّمن وأخذ المثمن»[3]، وعلى هذا فالربا نوع من البيع، قال البيضاوي في بيان معنى الربا: «وهو زيادةٌ في الأجل؛ بأن يباع مطعوم بمطعومٍ، أو نقد بنقد إلى أجلٍ، أو في العوض؛ بأن يباع أحدهما بأكثر منه من جنسه»[4]، وعليه فيكون لفظ البيع مخصوصاً بما دلّ عليه السياق، وهو حرمة الربا في قوله: وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ، قال القرطبي: «هذا من عموم القرآن، والألف واللام للجنس لا للعهد؛ إذ لم يتقدم بيع مذكور يرجع إليه... وإذا ثبت أنّ البيع عام، فهو مخصص بما ذكرناه من الربا، وغير ذلك مما نهي عنه ومنع العقد عليه، كالخمر والميتة»[5].

٢- قال الله ـ : حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ [المائدة:٣]، فهذا عام في كلّ ميتة، لكن اللّحاق خصه بغير الميتة

---

(١) البحر المحيط في الأصول: ٣٨٠/٣، ومثله: إرشاد الفحول: ٧٠١/٢، وعزاه كل منهما إلى ابن دقيق العيد في "شرح الإلمام". وانظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٤١٧، وانظر القول بالتخصيص بالسياق: نظرية السياق القرآني: ص٢٢٧.

(٢) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٤٠٧/٣.

(٣) مفردات الراغب: ص٦٧.

(٤) أنوار التنزيل: ٥٧٤/١.

(٥) الجامع لأحكام القرآن: ٣٥٦/٣. وانظر: البرهان في علوم القرآن: ٢١٥/٢.

بسبب صيد الكلب المعلم؛ فإنها غير محرمة، قال الله أ : يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ ۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۙ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُ ۖ فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ [المائدة:٤]، قال الزركشي: «ونظيره قوله: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ [المائدة:٣]، وهذا عام في جميع الميتات، ثمّ خصه بقوله: فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ [المائدة:٤]، فأباح الصيد الذي يموت في فم الجارح المعلّم»[(١)].

٣- قال الله أ : يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَدْخُلُوا۟ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا۟ وَتُسَلِّمُوا۟ عَلَىٰٓ أَهْلِهَا [النور:٢٧]، فقوله: بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ ، نكرةٌ في سياق النفي فتعم البيوت كلّها المسكونة، وغير المسكونة طالما أنها ليست بيتا للداخل إليها، لكن اللّاحق خصها بقوله أ : لَّيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَدْخُلُوا۟ بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَٰعٌ لَّكُمْ [النور:٢٩][(٢)].

ثانياً: ذكر بعض أفراد العامّ في سياقه:

إذا ورد لفظٌ عام وذكر بعض أفراده سياقه السابق أو اللّاحق، وكان يوافقه ولا ينافيه، فقد ذهب جماهير العلماء إلى أنّ ذلك لا يخصص العام؛ لأنه لا تعارض بينهما حينئذ[(٣)]، وهذا عند الأئمة الأربعة وغيرهم خلافاً لأبي ثور[(٤)]، وإنّما يجري هذا على عادة العرب بذكر بعض أفراد العام، للاهتمام بها والعناية بشأنها[(٥)]، وحينئذ تكون فائدة ذكر أفراد العام بيان قطعية دخولها فيه، بناءً على أنّ دلالة العام على كلّ فرد من أفراده بخصوصه ظنيةٌ كما هو مذهب الجمهور، وأنه لا يجوز إخراجه بالتخصيص على منهج الجميع[(٦)].

وقد جعله السبكي في مرتبة قريبة من صورة السبب الداخلة قطعاً في العام، فقال بعد أن تكلّم عن صورة السبب: «ويقرب منها خاص في القرآن تلاه في الرسم عام للمناسبة»[(٧)]، قال المحلي يشرحه: « "ويقرب منها"؛ أي من صورة السبب حتى يكون قطعي الدخول أو ظنيه، "خاص في القرآن تلاه في الرسم"؛ أي رسم القرآن بمعنى وضعه مواضعه، وإن لم يتله في النزول، "عام للمناسبة"بين التالي والمتلُو»[(٨)].

وجعل الزركشي هذا محتملاً لأن يكون قطعي الدخول في العام[(٩)]، ويفهم من كلام السيوطي أنه يراه قطعي

---

(١) البرهان في علوم القرآن: ٢٢٢/٢، وانظر: تفسير القرآن بالقرآن: ص٤٤. وانظر: التحرير والتنوير: ١١٠/٦.

(٢) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٢٢/٢.

(٣) انظر: المعتمد: ٣١١/١، المحصول: للرازي: ١٢٧/٣، العقد المنظوم: ٣٦٩/٢-٣٧٣، البحر المحيط في الأصول: ٢٢٤/٣، شرح الكوكب المنير: ٣٨٦/٣، إرشاد الفحول: ٥٩٢/١، حاشية العطار: ٦٩/٢.

(٤) انظر: المحصول: للرازي: ١٢٧/٣، العقد المنظوم: ٣٦٩/٢، التحبير شرح التحرير: ٢٧٠١/٦، إرشاد الفحول: ٥٩٣/١.

(٥) انظر: شرح الكوكب المنير: ٣٨٦/٣.

(٦) انظر: أضواء البيان: ٧٥٤/٥، وذكر ذلك في المقدمة دون نص على القطعية، وانظر: أضواء البيان: ٣٥/١.

(٧) شرح جمع الجوامع: ٧٦/٢، أي هو عنده في رتبة متوسطة، انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٥/١، الإتقان: ٩١/١.

(٨) شرح جمع الجوامع: ٧٦/٢، وانظر: حاشية العطار: ٧٦/٢.

(٩) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٥/١.

الدخول في العام، فقد قال: «فيكون ذلك الخاص قريباً من صورة السبب في كونه قطعي الدخول في العام»[1].

ويؤيده ما قال الزرقانيّ: «نوه السيوطي... بأن القرآن الكريم قد يرد فيه ما يشبه السبب الخاص مع اللّفظ العام النازل فيه، فيكون لهذا الشبه أثر صالحٌ في تناول الآية العامة للمضمون الخاص في الآية التي معها تناولاً ممتازاً يجعله أسبق إلى الذهن من غيره، وأبعد عن خروجه بالتخصيص إذا ورد مخصص لتلك الآية العامة، فكأنه قطعي الدخول، وكأنه مجمع على عدم خروجه بالمخصص، كما أجمعوا على عدم خروج السبب الخاص من لفظ العام النازل فيه»[2].

وكلام ابن عاشور يفيد ذلك، حيث قال: «ويدخل المشركون في ذلك دخولاً أولياً، على حكم ورود العام على سببٍ خاص»[3]، فهو يشبه هذا بصورة سبب النزول التي تدخل قطعاً في اللّفظ العام النازل عليها.

والأمثلة ذلك كثيرةٌ جداً، ومنها ما يأتي:

١- قال الله أ : ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ [الأنعام:٨٢]، فلفظ "بِظُلْمٍ"، نكرةٌ في سياق النفي فيعم كلّ ظلمٍ بالمعصية أياً كانت، وعليه فلا يحصل الأمن والهداية إلا لمن انتفت عنه المعاصي بالكلّية، غير أنّ السياق ورد في نوعٍ خاص من الظّلم وهو الشرك؛ فإنها وردت في معرض محاجة إبراهيم × لقومه في بطلان ما هم عليه من الشرك بعبادة الكواكب[4]، وفي آخرها قول الله أ : وَكَيۡفَ أَخَافُ مَآ أَشۡرَكۡتُمۡ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمۡ أَشۡرَكۡتُم بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ عَلَيۡكُمۡ سُلۡطَٰنٗاۚ فَأَيُّ ٱلۡفَرِيقَيۡنِ أَحَقُّۖ بِٱلۡأَمۡنِۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ٨١ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ [الأنعام:٨١، ٨٢].

وبناءً على ما تقرر آنفاً، فإنّ السياق لا يقوى على تخصيص هذا العام فيبقى على عمومه، ويدخل فيه الشرك الذي دلّ السياق عليه دخولاً أولياً قطعياً؛ لأنّ شرط تخصيص العام وجود المنافاة بينه وبين الخاص، ولا منافاة هنا، غير أنّ التخصيص استفيد من السنة، ولذلك ذهب المفسرون إلى أنّ المقصود: ولم يخلطوا إيمانهم بشرك، قال أبو السعود: «فإن المراد بالظّلم هو الشرك كما أطبق عليه المفسرون، والمعنى لم يخلطوا إيمانهم بشرك»[5].

ولم يخالف في هذا إلا الزمخشري فقد حملها على عموم المعاصي[6]، وقد تقدمت مناقشة ذلك[7].

---

(١) الإتقان: ٩١/١.

(٢) مناهل العرفان: ١١٣/١، وانظر: المدخل لدراسة القرآن: ص١٦٣-١٦٥، معايير القبول والرد: ص٧٠٨-٧١٠.

(٣) التحرير والتنوير: ٦٨٠/١.

(٤) وذلك في [الأنعام: ٧٤، ٨١].

(٥) إرشاد العقل السليم: ١٢٣/٤، وهذا مروي عن عدد كبير من الصحابة والتابعين، انظر: تفسير الصنعاني: ٢١٣/١، جامع البيان: ٣٧٠/٩-٣٧٧، الكشف والبيان: ١٦٦/٤، الوجيز: ٣٦٣/١، مفاتيح الغيب: ٥٠/١٣، الجامع لأحكام القرآن: ٣٠/٧، مدارك التنزيل: ٣٢/٢، لباب التأويل: ١٥٤/٢، البحر المحيط في التفسير: ١٧٥/٤، تفسير ابن كثير: ١٠١/٦، ١٠٢، بحر العلوم: ٤٨٣/١، اللباب: ٢٥٩/٨، الدر المنثور: ١١٦/٦-١١٨، فتح القدير: ١٣٥/٢، روح المعاني: ٢٠٧/٧.

(٦) انظر: الكشاف: ٣٦٩/٢، وحكي عن الجبائي، والبلخي، وجمهور المعتزلة، انظر: روح المعاني: ٢٠٧/٧.

(٧) راجع: ص٢٥٦.

ويرى بعض الباحثين أنّ السياق كاف في تخصيص الظّلم بالشرك، ومنهم الدكتور عماد الدين الرشيد[1]، والمشى عبد الفتاح محمود[2]، حتى قال: «ولعمر الحق: إنّ هذا التخصيص الوارد في الأثر ليغني السياق عنه إغناءً كلياً، بل إنّ السياق ليخصص لفظ العموم الوارد في الآية بجلاءٍ ووضوحٍ... فهذا السياق يكشف عن المقصود من الظلم، وأنه من الشرك دون أي احتمالٍ آخر، بل إنّ لحاق السياق يزيدنا طمأنينةً لما نقول... فالسياق هو الذي خصص لفظ الظلم بالشرك، وليست الرواية فحسب»[3]، ثمّ قال: «فمن هذا يتبين أنّ السياق له غناءٌ تام عن الرواية»[4].

وهذا غير سديد؛ فما تقدم يغني عن الإعادة، ويؤيد ذلك أنّ الصحابة فهموا العموم، فإذا كان التخصيص بالسياق جلياً جلاءً يغني عن الرواية، فلماذا استشكل الصحابة ذلك وفهموا منه العموم وهم العرب الأقحاح؟ قال ابن حجر: «والذي يظهر لي أنهم حملوا الظّلم على عمومه الشرك فما دونه، وهو الذي يقتضيه صنيع المؤلّف[5]، وإنما حملوه على العموم؛ لأنّ قوله: "بظلمٍ"، نكرةٌ في سياق النفي، لكن عمومها هنا بحسب الظّاهر، قال المحققون: إن دخل على النكرة في سياق النفي ما يؤكد العموم ويقويه نحو: "من"في قوله: ما جاءني من رجل، أفاد تنصيص العموم، وإلا فالعموم مستفاد بحسب الظّاهر كما فهمه الصحابة من هذه الآية، وبين لهم النبي > أنّ ظاهرها غير مراد، بل هو من العام الذي أريد به الخاص، فالمراد بالظلم أعلى أنواعه؛ وهو الشرك»[6].

وقال السيوطي: «مع فهم الصحابة العموم في كلّ ظلمٍ»[7]، وعليه فيكون تخصيص العام مستفاداً من الرواية ولا يغني عنه السياق؛ إذ لا يفيد في تخصيص العام هنا أصلاً؛ لعدم التنافي بين مدلول السياق ومدلول اللّفظ العام.

٢- قوله أ : يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِۚ إِنِ ٱتَّقَيۡتُنَّ فَلَا تَخۡضَعۡنَ بِٱلۡقَوۡلِ فَيَطۡمَعَ ٱلَّذِي فِي قَلۡبِهِۦ مَرَضٞ وَقُلۡنَ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا ٣٢ وَقَرۡنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجۡنَ تَبَرُّجَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ ٱلۡأُولَىٰۖ وَأَقِمۡنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعۡنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيرٗا [الأحزاب:٣٢، ٣٣]:

اختلف في المراد بقوله: أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ على ثلاثة أقوالٍ:

الأوّل: أنها في نساء النبي > ، وهو رواية سعيد بن جبير عن ابن عباسٍ، وبه قال عكرمة وجماعةٌ.

---

(١) انظر: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: ص٤١٧-٤١٩.

(٢) انظر: نظرية السياق القرآني: ص٢٣٠-٢٣٢.

(٣) السابق: ص٢٣١.

(٤) السابق: ص٢٣٢.

(٥) يعني صنيع البخاري، حيث ترجم للحديث: «باب ظلم دون ظلمٍ»: صحيح البخاري: كتاب الإيمان، ١٥/١، ر٣٢، كما بينه ابن حجر بقوله: «أنّ الصحابة فهموا من قوله: "بظلم"، عموم أنواع المعاصي، ولم ينكر عليهم النبي > ذلك، وإنما بين لهم أنّ المراد أعظم أنواع الظّلم»: فتح الباري: ٨٧/١.

(٦) فتح الباري: ٨٨/١.

(٧) الإتقان: ٩٠/١.

الثّاني: أنها في علي وفاطمة والحسن والحسين، وهو قول أبي سعيد الخدري، وأم سلمة، وجماعة كثيرة من التابعين: كمجاهد وقتادة وغيرهما.

الثّالث: أنها عامةٌ في ذلك كلّه[1]، وهذا ما عليه جماهير المفسرين[2]؛ فإنّ أَهلَ الْبيت مضاف إلى معرفة، فيعم كلّ من يصدق عليهم ذلك، قال الراغب: «أهل الرجل من يجمعه وإياهم نسب أو دين أو ما يجري مجراهما من صناعة وبيت وبلد، فأهل الرجل في الأصل من يجمعه وإياهم مسكن واحد، ثمّ تجوز به، فقيل: أهل بيت الرجل لمن يجمعه وإياهم نسب»[3].

والسياق واضح وضوحاً لا خفاء فيه أنه في نساء النبي > ، فيدخلْن في هذا العام قطعاً، قال القرطبي: «والذي يظهر من الآية أنها عامةٌ في جميع أهل البيت من الأزواج وغيرهم... فاقتضت الآية أنّ الزوجات من أهل البيت؛ لأنّ الآية فيهن، والمخاطبة لهن، يدل عليه سياق الكلام»[4]، وقال الشنقيطي: «فإنّ قرينة السياق صريحةٌ في دخولهن»[5].

وعليه فلا يجوز إخراجهن من مدلول الآية، كما قال ابن عطية: «والذي يظهر إلي أن زوجاته لا يخرجن عن ذلك البتة»[6].

وقال الزركشي: «وسياق القرآن يدل على إرادة الأزواج، وفيهن نزلت، ولا يمكن خروجهن عن الآية»[7]، وإن كان ذكرهن لا يخصص العام، فيدخل فيه أصحاب الكساء؛ للأحاديث الواردة في ذلك.

وقد تركت سرد أدلّة أصحاب القولين الأولَين خشيةَ الإطالة والاستطراد، والجواب العام عنها: أنها في مقابلة قطعي الثّبوت والدلالة، فتؤول بما يوافقه، وإلا فترد، وكذلك أقوال السلف: فإما أن يقال: إنها من باب التمثيل، وأما من قال إنها في أصحاب الكساء خاصة، فيرد؛ لأنه في مقابلة النص، كما قال ابن كثير: «وهذا نص في دخول أزواج النبي > في أهل البيت ههنا»[8].

٣- قال الله ـ : شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ

---

(١) انظر الأقوال: جامع البيان: ١٠١/١٩، النكت والعيون: ٤٠١/٤، تفسير السمعاني: ٢٨٠/٤، ٢٨١، معالم التنزيل: ٣٥٠/٦، زاد المسير: ٣٨١/٦، الجامع لأحكام القرآن: ١٨١/١٤، اللباب: ٥٤٨/١٥.

(٢) انظر: الوجيز: ٨٦٥/٢، تفسير السمعاني: ٢٨١/٤، الكشاف: ٦٧/٥، المحرر الوجيز: ٣٨٤/٤، مدارك التنزيل: 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: ص٢٩.

(٤) الجامع لأحكام القرآن: ١٨٢/١٤، وانظر: المحرر الوجيز: ٣٨٤/٤، مفاتيح الغيب: ١٨١/٢٥، البحر المحيط في التفسير: ٢٢٤/٧.

(٥) أضواء البيان: ٦٣٥/٦.

(٦) المحرر الوجيز: ٣٨٤/٤، وانظر: البحر المحيط في التفسير: ٢٢٤/٧.

(٧) البرهان في علوم القرآن: ١٩٧/٢. وانظر: التحرير والتنوير: ١٥/٢٢.

(٨) تفسير ابن كثير: ١٥٢/١١.

مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ [البقرة:١٨٥]، قال أبو حيان: «وروي عن علي، وابن عباس، ومجاهد، والضحاك: أنّ اليسر الفطر في السفر، والعسر الصوم فيه، ويحمل تفسيرهم على التمثيل بفرد من أفراد العموم، وناسب أن مثّلوا بذلك؛ لأنّ الآية جاءت في سياق ما قبلها، فدخل فيها ما قبلها دخولاً لا يمكن أن يخرج منها»[(١)].

٤- قال الله ـ : إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفۡتَرَىٰٓ إِثۡمًا عَظِيمًا [النساء:٤٨]، فقوله: إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ ، عام في كلّ كفرٍ، غير أن السياق ورد في كفر اليهود كما يدلّ عليه السباق: [النساء: ٤٤، ٤٧]، وكذلك اللّحاق: [النساء: ٤٩، ٥٦]، لكنه لا يخصصه، وإن كان يدخل فيه دخولاً أولياً قطعياً، قال أبو السعود: «والمراد بالشرك مطلق الكفر المنتظم لكفر اليهود انتظاما أولياً... وسياقه لا يقتضي اختصاصه بكفرهم، بل يكفي اندراجه فيه قطعاً»[(٢)].

المطلب الحادي عشر: القطعيّ من تقييد مطلق القرآن بقرينة السِّياق.

السياق يرشد لبيان المراد من آي القرآن، ومن جملة أنواع البيان تقييد المطلق؛ إذ قد يرد كلام ظاهره الإطلاق، فيقيده السياق بنوعه، أو وصفه أو كيفيته أو غير ذلك من وجوه التقييد، وقد علمنا أنّ السياق يخصص العام، وكذلك فينبغي أن يقيد المطلق؛ لأنّ أحكام المطلق كأحكام العام، قال ابن القيم: «السياق يرشد إلى تبيين المجمل... وتخصيص العام، وتقييد المطلق»[(٣)].

وتقييد المطلق بالسياق قد يكون قطعيا؛ وهذا إذا كانت دلالة السياق واضحةً في التقييد وضوحاً لا يبقى معه احتمالٌ لعدم التقييد، وقد يكون ظنياً؛ وذلك إذا لم يكن السياق كذلك، ويعرف ذلك بالنظر، ويتضح بالأمثلة الآتية:

أولاً: مثال التّقييد الظنّيّ:

قول الله أ : وَٱلَّذِينَ يُؤۡذُونَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ بِغَيۡرِ مَا ٱكۡتَسَبُواْ فَقَدِ ٱحۡتَمَلُواْ بُهۡتَٰنٗا وَإِثۡمٗا مُّبِينٗا [الأحزاب: ٥٨]، ففعل: "يؤذُونَ"، مطلق عن بيان نوع الأذى الشامل للقوليّ والفعلي، غير أنّ قوله: ٱحۡتَمَلُواْ بُهۡتَٰنٗا يقيده بالقوليّ؛ لأنّ البهتان من الكذب، قال الراغب في بيان معنى "بهت": «أي دهش وتحير وقد بهته، قال لأ : هَٰذَا بُهۡتَٰنٌ عَظِيمٞ [النور:١٦]؛ أي كذب يبهت سامعه لفظاعته»[(٤)]، والكذب قولٌ، قال ابن عاشور: «والمراد بالأذى أذى القول؛ بقرينة قوله:

---

(١) البحر المحيط في التفسير: ٤٩/٢.

(٢) إرشاد العقل السليم: ١٨٧/٢، وانظر فيه: ١٧٠/١، ٢٢٨، ١٨/٢، ٤٢، ٨٩، ٢٥٢، ١٢٥/٣، وغير هذا كثير.

(٣) بدائع الفوائد: ٨١٥/٤، وانظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٠٠/٢.

(٤) مفردات الراغب: ص٦٣، وانظر: الجامع لأحكام القرآن: ٣٨١/٥، البحر المحيط في التفسير: ٢١٥/٣.

فَقَدِ ٱحۡتَمَلُواْ بُهۡتَٰنٗا ؛ لأنّ البهتان من أنواع الأقوال»[1]، وإلى هذا يشير صنيع طائفة من المفسرين[2].

وعليه، فيترجح هذا على قول من قال: المراد الأذى مطلقاً بالقول والفعل[3]، فحجتهم أنّ الآية مطلقةٌ، والجواب: إن السياق قيدها، ولا يقال: إن الإطلاق أبلغ؛ لأنه أوسع في المعنى؛ لأنّ التقييد قد يكون أبلغ إذا كان له غرض، وغرضه المبالغة في التشنيع على هذا النوع من الأذى، كما أنه مناسب للسياق؛ ففيه ذكر إيذاء الله الذي لا يكون إلا بالقول، وفي هذا إظهار لشرف المؤمن[4].

غير أن هذا النوع من التقييد لا يمكن القطع به؛ لأنّ السياق وإن كان أرجح كما يبينه لفظ "بهتاناً"، غير أنه يحتمل أن يكون لفظ الإيذاء مطلقاً في القول والفعل، ثمّ جاء لفظ "بهتاناً"؛ ليبين عاقبة القوليّ بخصوصه، ثم جاء لفظ "إثماً مبيناً"؛ ليبين عاقبة القوليّ والفعلي معاً، كما بينه الرازي[5].

ثانياً: أمثلة التّقييد القطعيّ:

١- أصل الفسق هو الخروج عن الطاعة مطلقاً، وله أنواع: فمنه المعاصي الصغائر، ومنه الكبائر غير المكفرة وقد كثر إطلاقه عليها، ومنه ما هو كفر، قال الراغب عن الفسق: «وهو أعم من الكفر، والفسق يقع بالقليل من الذنوب وبالكثير، لكن تعورف فيما كان كثيراً، وأكثر ما يقال الفاسق لمن التزم حكم الشرع وأقر به، ثم أخلّ بجميع أحكامه أو ببعضه، وإذا قيل للكافر الأصلي فاسق؛ فلأنه أخلّ بحكم ما ألزمه العقل واقتضته الفطرة»[6]، ومن النصوص التي استعمل فيها الفسق بمعنى الكفر: قوله ـ عن إبليس: فَفَسَقَ عَنۡ أَمۡرِ رَبِّهِۦٓ [الكهف:٥٠]، ولا ريب أنّ فسقه كفر بدليل قوله أ : وَإِذۡ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ أَبَىٰ وَٱسۡتَكۡبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ [البقرة:٣٤]، وقال الله أ : وَمَن كَفَرَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ [النور: ٥٥]، وقال أ : إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ [التوبة: ٦٧]، والنفاق كفر، بل هم أشد الكفّار عذاباً[7].

فقوله أ : أَفَمَن كَانَ مُؤۡمِنٗا كَمَن كَانَ فَاسِقٗا [السجدة:١٨]، مطلق في نوع الفسق، غير أنّ السياق قيده

---

(١) التحرير والتنوير: ١٠٥/٢٢.

(٢) انظر: الوجيز: ٨٧٣/٢، تفسير السمعاني: ٣٠٦/٤، مفاتيح الغيب: ١٩٨/٢٥، التسهيل: ١٩٦/٢، تفسير ابن كثير: ٢٤١/١١، نظم الدرر: ٤١٠/١٥. وهذا قول مجاهد: تفسير ابن أبي حاتم: ٣١٥٢/١٠، الدر المنثور: ١٣٨/١٢.

(٣) بهذا يقول أصحاب هذه الكتب: المحرر الوجيز: ٣٩٨/٤، الجامع لأحكام القرآن: ٢٣٩/١٤، إرشاد العقل السليم: ١١٤/٧، روح البيان: ١٨٥/٧، فتح القدير: ٣٠٣/٤، روح المعاني: ٨٨/٢٢.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب: ١٩٨/٢٥.

(٥) انظر: السابق: ١٩٨/٢٥.

(٦) مفردات الراغب: ص٣٨٠، وانظر: مفاتيح الغيب: ١٣٦/٢، الجامع لأحكام القرآن: ٢٤٦/١، أنوار التنزيل: ٢٦٣/١، اللباب: ٤٧٦/١، إرشاد العقل السليم: ٧٥/١، روح المعاني: ٢١٠/١، ١٤٥/٢٦، التحرير والتنوير: ١١٤/٢٨.

(٧) انظر هذه الآيات وغيرها في: مفردات الراغب: ص٣٨٠.

بالكفر، وذلك في قوله أ : وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُواْ فَمَأۡوَىٰهُمُ ٱلنَّارُۖ كُلَّمَآ أَرَادُوٓاْ أَن يَخۡرُجُواْ مِنۡهَآ أُعِيدُواْ فِيهَا وَقِيلَ لَهُمۡ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِي كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ [السجدة:٢٠]، ولا ريب أنّ التكذيب كفر، فدلّ على أن الفاسقين هنا هم الكفار، قال ابن عاشور: «والفاسق هنا هو: من ليس بمؤمنٍ، بقرينة قوله بعده: وَقِيلَ لَهُمۡ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِي كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ [السجدة:٢٠]»[(١)]، وبقرينة مقابلة الفسق بالإيمان في قوله ـ : أَفَمَن كَانَ مُؤۡمِنٗا كَمَن كَانَ فَاسِقٗا [السجدة:١٨]، وبقرينة ذكر خلوده في النار والخلود فيها للكافر[(٢)].

ولذلك فالمفسرون على أنّ المقصود بهم الكفّار[(٣)]، ولا يلتفت إلى قولٍ من قال: المراد مطلق الفاسقين، كما قال ابن جزي: «يعني المؤمنين والفاسقين على العموم»[(٤)]، ولذلك فقد عبر عنه من ذكره من جمهور المفسرين ب: قيل.

٢- قال الله أ في بيان أنواع المحرمات من الأطعمة: حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ... [المائدة:٣]، وهذا التحريم مطلق في كلّ الأحوال، غير أنّ السياق قيده بغير حالة الاضطرار، ففي اللّحاق: فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ [المائدة:٣].

٣- قال الله ـ : ثُمَّ صَدَقۡنَٰهُمُ ٱلۡوَعۡدَ فَأَنجَيۡنَٰهُمۡ وَمَن نَّشَآءُ وَأَهۡلَكۡنَا ٱلۡمُسۡرِفِينَ [المؤمنون:٩]: لم تبين الآية الموعود به، والمراد الوعد بإنجائهم وإهلاك عدوهم، كما دلّ عليه اللّحاق في قوله أ : فَأَنجَيۡنَٰهُمۡ وَمَن نَّشَآءُ وَأَهۡلَكۡنَا ٱلۡمُسۡرِفِينَ [(٥)].

ثالثاً: العامّ في الأفراد مطلقٌ في الأحوال عند القرافيّ:

بناء على قاعدة القرافي: أنّ العام في الأفراد مطلق في الأحوال، فإنّ كثيراً من تخصيص العام فهو من تقييد المطلق، وذلك بحمله على بعض أحواله، ومن ذلك:

١- قوله أ : أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتۡ لِمَسَٰكِينَ يَعۡمَلُونَ فِي ٱلۡبَحۡرِ فَأَرَدتُّ أَنۡ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٞ يَأۡخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصۡبٗا [الكهف:٧٩]، فلفظ "كُل سفينة"، من العام المراد به الخصوص على طريقة الجمهور؛ لأنه من ألفاظ العموم ودلّت

---

(١) التحرير والتنوير: ٢٣١/٢١. وانظر: المحرر الوجيز: ٣٦٣/٤، الجامع لأحكام القرآن: ١٠٥/١٤.

(٢) انظر: روح البيان: ١٢٢/٧، روح المعاني: ١٣٣/٢١.

(٣) انظر: جامع البيان: ٦٢٤/١٨، تفسير القرآن العزيز: ٣٨٣/٣، تفسير السمعاني: ٢٥١/٤، المحرر الوجيز: ٣٦٣/٤، أحكام القرآن: لابن العربي: ٥٣٥/٣، مفاتيح الغيب: ١٥٩/٢٥، الجامع لأحكام القرآن: ١٠٥/١٤، أنوار التنزيل: ٣٥٨/٤، مدارك التنزيل: ٤٢١/٣، البحر المحيط في التفسير: ١٩٨/٧، بحر العلوم: ٣٥/٣، اللباب: ٤٨٧/١٥، ٤٨٨، روح البيان: ١٢٢/٧، روح المعاني: ١٣٣/٢١، التحرير والتنوير: ٢٣١/٢١.

(٤) التسهيل: ١٧٩/٢.

(٥) انظر: الكشف والبيان: ٢٧٠/٦، الوجيز: ٧١٢/١، معالم التنزيل: ٣١١/٥، زاد المسير: ٣٤١/٥، مفاتيح الغيب: ١٢٥/٢٢، الجامع لأحكام القرآن: ٢٧٣/١١، أنوار التنزيل: ٨٤/٤، مدارك التنزيل: ١١٣/٣، البحر المحيط في التفسير: ٢٧٧/٦، بحر 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 المعاني: ١٤/١٧، التحرير والتنوير: ٢٠/١٧.

القرينة على إرادة الخصوص به، وعلى هذا قول ابن عطية: «عموم معناه الخصوص في الجياد منها، الصحاح المارة به»[1].

وعلى طريقة القرافي هو عام في كلّ سفينة، في مطلق أحوالها؛ إذ لم تقيد بحال كونها صالحةً أو غير صالحة، غير أنّ السياق قيدها بما إذا كانت صالحةً، وقرينة السياق هي قوله: فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا ، وقوله: فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِى ٱلسَّفِينَةِ خَرَقَهَا [الكهف:٧١]؛ حيث دلّ إدخال العيب عليها بخرقها على أنّ الملك لا يأخذها في هذه الحالة، وإلا لم يكن لخرقها معنى، فدلّ على أن لفظ "سفينة"، عام في كلّ سفينة في حال كونها صالحةً غير معيبة، وإلى هذا يشير قول الشربيني: «أي: صالحة، وحذف التقييد بذلك للعلم به»[2].

وعلى أي حالٍ فالمفسرون على تقييدها ب: "صالحة" قولاً واحداً[3]، وهذا بقرينة السياق، قال ابن عاشور: «ومعنى كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ؛ أي صالحة؛ بقرينة قوله: فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا »[4].

وهي قراءةٌ شاذّةٌ ثبتت في الصحيح عن ابن عباس، فقد قال سعيد بن جبير: كان ابن عباس يقرأ: "وكان أمامهم ملك يأخذ كلّ سفينة صالحة غصباً"[5]، ورويت عن غيره من السلف[6].

٢- قال الله أ : فَلَمَّا نَسُوا۟ مَا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَٰبَ كُلِّ شَىْءٍ حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُوا۟ بِمَآ أُوتُوٓا۟ أَخَذْنَٰهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ [الأنعام:٤٤]، فلفظ: "شيءٍ"، مطلق في وصفه؛ أي شيء محبوب لهم، أو شيء مكروه لهم، لكن السياق قيده بما كان مرغوبا لهم، أي أبواب كلّ شيءٍ في حال كونه محبوباً لهم، وتبقى "كل"، على عمومها في كلّ محبوبٍ، قال ابن عاشور: «فهنالك وصف مقدر؛ أي كلّ شيءٍ صالحٍ»[7]. وعلى أي الطريقتين حملَ المثالان فهما من التفسير القطعي بقرينة السياق.

---

(١) المحرر الوجيز: ٥٣٥/٣، ٥٣٦، وانظر: التسهيل: ٥١٧/١.

(٢) السراج المنير: ٤٣٩/٢.

(٣) انظر: تفسير الصنعاني: ٤١٠/١، جامع البيان: ٣٥٥/١٥، تفسير القرآن العزيز: ٧٦/٣، الكشف والبيان: ١٨٧/٦، النكت والعيون: ٣٣٣/٣، الوجيز: ٦٦٩/٢، معالم التنزيل: ١٩٤/٥، الكشاف: ٦٠٧/٣، المحرر الوجيز: ٥٣٥/٣، زاد المسير: ١٧٩/٥، الجامع لأحكام القرآن: ٣٤/١١، أنوار التنزيل: ٥١٦/٣، مدارك التنزيل: ٣٨/٣، لباب التأويل: ٢٢٦/٤، التسهيل: ٥١٧/١، البحر المحيط في التفسير: ١٤٥/٦، بحر العلوم: ٣٥٨/٣، إرشاد العقل السليم: ٢٣٨/٥، السراج المنير: ٤٣٩/٢، روح البيان: ٢٨٤/٣، روح المعاني: 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 التفسير، باب: وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَىٰهُ لَآ أَبْرَحُ حَتَّىٰٓ أَبْلُغَ مَجْمَعَ ٱلْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِىَ حُقُبًا [الكهف:٦٠]: ٨٩/٦، ر٤٧٢٥، صحيح مسلم: كتاب الفضائل، باب من فضائل الخضر × : ص٩٦٨، ر٢٣٨٠/١٧٠، سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة الكهف: ٣١٢/٥، ر٣١٤٩، وهذا في آخر حديث طويل في قصة الخضر رواها أبي بن كعب.

(٦) وهم عثمان بن عفان، وأبي بن كعب، وابن مسعود، وقتادة، انظر: جامع البيان: ٣٥٦/١٥، تفسير ابن أبي حاتم: ٢٣٧٩/٧، ر١٢٩٢١، الجامع لأحكام القرآن: ٣٤/١١، الدر المنثور: ٦١٦/٩، وعزاها إلى الجميع.

(٧) التحرير والتنوير: ٢٣٠/٧، وانظر: الوجيز: ٣٥٤/١، مفاتيح الغيب: ١٨٦/١٢، الجامع لأحكام القرآن: ٤٢٦/٦، أنوار التنزيل: ٤٠٩/٢، البحر المحيط في التفسير: ١٣٤/٤، اللباب: ١٥١/٨، روح المعاني: ١٥١/٧.

المطلب الثّاني عشر: القطعيّ من بيان مجمل القرآن بقرينة السِّياق.

من أوجه التفسير بالسياق بيان المجملات به؛ وهي المفردات والتراكيب التي فيها خفاء في دلالتها على معانيها، بسبب من أسباب الإجمال، فيعين السياق المحتمل، ويسمي المبهم، ويفسر الغريب، ويدفع الإشكال، قال ابن القيم: «السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل... وهذا من أعظم القرائن الدالّة على مراد المتكلّم»(١).

وإنما يكون بيان السياق للمجمل قطعياً إذا كان السياق صريحاً واضح الدلالة بحيث لا يبقى معه احتمالٌ ناشئٌ عن دليلٍ يشير إلى عدم إرادة ذلك التفسير الذي أرشد إليه، قال التلمساني: «واعلم أنه قد يتعين المعنى، ويكون اللّفظ نصاً فيه بالقرائن والسياق، لا من جهة الوضع»(٢).

وقال الدكتور مساعد الطيار: «أن يكون تفسير القرآن بالقرآن لا يتنازع فيه اثنان لوضوحه واستبانته، وأوضح أمثلته: ما يكون على طريقة السؤال والجواب، أو على طريقة ذكر الموصوف ثمّ إتباعه بأوصافه»(٣).

ومن أمثلة البيان القطعي للمجمل بالسياق ما يأتي:

١- قوله أ: أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ [المائدة:١]، فقد نصت الآية على حلّ أكل الأنعام، واستثنت بعضها بقوله أ: إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ، غير أن هذا الاستثناء مجملٌ، وقد بينه السياق بياناً جزئياً، وذلك في الآية الثّالثة من هذه السورة، من قوله أ: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا۟ بِٱلْأَزْلَٰمِ ۚ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ [المائدة:٣](٤)، قال الرازي: «واعلم أنّ ظاهر هذا الاستثناء مجملٌ، واستثناء الكلام المجمل من الكلام المفصل يجعل ما بقي بعد الاستثناء مجملاً أيضاً، إلاّ أنّ المفسرين أجمعوا على أنّ المراد من هذا الاستثناء هو المذكور بعد هذه الآية؛ وهو قوله حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ ... [المائدة:٣]»(٥).

وأضف إلى ذلك الآيات والأحاديث الواردة في بيان المحرمات من الأطعمة، قال البيضاوي: «إلا محرم ما يتلى عليكم: كقوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ ... [المائدة:٣]»(٦)، فقوله: "كقول"، إشارةٌ إلى أنّ هذه الآية لم تبين

---

(١) بدائع الفوائد: ٨١٥/٤، ومثله الزركشي: البرهان في علوم القرآن: ٢٠٠/٢.

(٢) مفتاح الوصول: ص٤٣٣، وانظر: القرائن عند الأصوليين: ٦٦/١.

(٣) شرح مقدمة ابن تيمية: ص٢٧١، ثمّ مثّل بثلاثة أمثلة.

(٤) انظر هذا المثال: البرهان في علوم القرآن: ١٩٢/٢، الإتقان: ٥١/٣، التفسير والمفسرون: ٣٢/١، قواعد التفسير: ١١١/١، ١١٦، شرح مقدمة ابن تيمية: ص٢٧٢.

(٥) مفاتيح الغيب: ١٠١/١١، وانظر: روح المعاني: ٤٥/٨، وحكى الإجماع أيضاً.

(٦) أنوار التنزيل: ٢٨٩/٢، وانظر: جامع البيان: ١٩/٨، ٢٠، أحكام القرآن: للجصاص: ٢٨٩/٣، الوجيز: ٣٠٦/١، تفسير السمعاني: ٦/٢، معالم التنزيل: ٧/٢، الكشاف: ١٩١/٢، المحرر الوجيز: ١٤٥/٢، أحكام القرآن: لابن العربي: ١٤/٢، زاد المسير: ٢٦٩/٢، الجامع لأحكام القرآن: ٣٥/٦، مدارك التنزيل: ٣٨٩/١، لباب التأويل: ٣/٢، البحر المحيط في التفسير: ٤٢٩/٣، الدر المصون: ١٧٧/٤، تفسير ابن كثير: ١٠/٥، =

كل المحرمات، ولذلك قلنا: بينه السياق بياناً جزئياً.

٢- قال الله أ : لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا [النساء:٧]، هذه الآية مجملةٌ: حيث لم يبين فيها الورثة من الرجال والنساء، ومن يرث منهم بالفرض والتعصيب، كما أنّ نصيب كلٍ منهم مجهولٌ غير معينٍ، وقد بين اللّحاق ذلك بياناً جزئياً، وذلك في آيتي المواريث؛ وهما الآيتان الحادية عشرة والثّانية عشرة من هذه السورة، كما قال الزركشي: «وقوله: لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ [النساء:٧]، الآية: فإنّ هذه الآية مجملةٌ؛ لا يعلم منها من يرث من الرجال والنساء بالفرض والتعصيب، ومن يرث ومن لا يرث، ثمّ بينه في آية أخرى بقوله: يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ... الآيات [النساء:١١]»[(١)].

٣- الهلوع من قوله أ : إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا [المعارج:١٩]، لفظٌ مجملٌ؛ لغرابته، وقد فسره اللّحاق بأنه الذي يجزع عند الشر، ويبخل عند إقبال الخير، وذلك قوله أ : إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا [المعارج:٢٠، ٢١][(٢)]، قال ابن كثير: «فسره بقوله: إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ؛ أي إذا أصابه الضر فزع وجزع وانخلع قلبه من شدة الرعب، وأيس أن يحصل له بعد ذلك خير، وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ؛ أي إذا حصلت له نعمة من الله بخل بها على غيره، ومنع حق الله فيها»[(٣)]، وقال أبو السعود: «الهلع: سرعة الجزع عند مس المكروه، وسرعة المنع عند مس الخير، وقد فسره أحسن تفسيرٍ قوله تعالى: إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ ؛ أي الفقر والمرض ونحوهما، جَزُوعًا ؛ أي مبالغاً في الجزع مكثرا منه، وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ ؛ أي السعة والصحة، مَنُوعًا ؛ مبالغاً في المنع والإمساك»[(٤)].

٤- ومن بيان المجمل بالسِّياق بيان مرجع الضّمير به:

=

الجواهر الحسان: ٣٣٦/٢، اللباب: ١٦٦/٧، إرشاد العقل السليم: ٢/٣، فتح القدير: ٥/٢، روح المعاني: ٥٠/٦، التحرير والتنوير: ٧٨/٦، أضواء البيان: ٥/٢.

(١) البرهان في علوم القرآن: ١٩٢/٢، وانظر: أحكام القرآن: للجصاص: ٧/٣، أحكام القرآن: لابن العربي: ٤٢٧/١، زاد المسير: ١٩/٢، مفاتيح الغيب: ١٦٥/٩، الجامع لأحكام القرآن: ٥٥/٥، أنوار التنزيل: ١٥١/٢، البحر المحيط في التفسير: ١٨٨/٣، ٢٠٠، اللباب: ٢٠٦/٦، روح المعاني: ٢١٦/٤، التحرير والتنوير: ٢٥٥/٤، أضواء البيان: ٣٦٢/١.

(٢) انظر التمثيل بهذا: البرهان في علوم القرآن: ١٨٥/٢، وعده في قسم البيان الواضح، الذي يكون عقب المبين، وعزاه إلى ثعلب، تفسير القرآن بالقرآن: ص٣٩. وانظر: كشف الأسرار: ٥٠/١، القرائن عند الأصوليين: ١٢٤/١.

(٣) تفسير ابن كثير: ١٣٢/١٤، وهذا مروي عن ابن عباس، والحسن، وسعيد ين جبير، وثعلب، انظر: جامع البيان: ٢٦٦/٢٣، ٢٦٧، تفسير القرآن العزيز: ٣٦/٥، الوجيز: ١١٣٣/٢، معالم التنزيل: ٢٢٣/٨، المحرر الوجيز: ٣٤٠/٥، مفاتيح الغيب: ١١٤/٣٠، الجامع لأحكام القرآن: ٢٩٠/١٨، أنوار التنزيل: ٣٨٩/٥، مدارك التنزيل: ٤٢٨/٤، لباب التأويل: ١٥١/٧، التسهيل: ٤٨٦/٢، البحر المحيط في التفسير: ٣٢٩/٨، بحر العلوم: ٤٧٣/٣، اللباب: ٣٦٦/١٩، الدر المنثور: ٦٩٤/١٤، السراج المنير: ٤٢٤/٤، فتح القدير: ٢٩٢/٥، روح المعاني: ٦١/٢٩.

(٤) إرشاد العقل السليم: ٣٢/٩، وانظر: روح البيان: ١٦٢/١٠، وذكر مثل نص أبي السعود.

قال أبو حيان: «وعود الضمير على ما يفهم من سياق الكلام كثير»[1]، ومن أمثلة ذلك الكثير:

أ- قال الله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الأنعام:٩٤]. يرى الرازي أنّ الضمير المنصوب في "جِئْتمونا"، يحتمل وجهين: الأوّل: أن يكون من كلام الملائكة، بأن يكون معطوفاً على قول الملائكة: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ ۗ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ ۖ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الأنعام:٩٣]، فكما يقولون لهم ذلك توبيخاً، فكذلك الجملة المعطوفة يقولونها حكايةً عن الله ﷻ، وهم إما الملائكة الموكّلون بقبض الأرواح، أو الملائكة الموكّلون بعقابهم، الثّاني: القائل هو الله ـ .

وجعل الرازي منشأ الخلاف: هل يكلّم الله الكفّار أو لا؟ فقوله ﷻ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [آل عمران:٧٧]، يدلّ على أنه لا يكلّمهم، وقوله ﷻ: ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الأعراف:٦]، يدلّ على أنه يكلّمهم[2].

وقد اختار الرازي أنه من كلام الملائكة، وقال: «والقول الأول أقوى؛ لأنّ هذه الآية معطوفة على ما قبلها، والعطف يوجب التشريك»[3]، وتبعه على ذلك ابن عادل[4]، وفي هذا نظرٌ:

أما الآيات النافية لتكليم الكفّار، فهي معارضةٌ بالآيات الدالّة على التكليم، والثّانية أقوى وأصح؛ لأنّ الآيات النافية خاصةٌ بنوعٍ من الكفّار؛ وهم المذكورون في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ 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 ﷻ: ﴿قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ ﴿١٠٦﴾ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ ﴿١٠٧﴾ قَالَ اخْسَئُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ [المؤمنون:١٠٦، ١٠٨]، وأما أنها معطوفةٌ، فيجاب: ليست كذلك قطعاً، بل تحتمل الاستئناف.

غير أنّ السياق يقطع بأنها من كلام الله ﷻ، والضمير يعود إليه، قال ابن عاشور: «والضمير المنصوب في "جِئْتمونا" ضمير الجلالة، وليس ضمير الملائكة؛ بدليل قوله: "كما خلقْناكُم"»[5]؛ لأن الخلق لله وحده، وهذا قوي غير محتملٍ، فيرد الأول، وتؤول الآيات النافية لتكليم الكفّار؛ لأنها في مقابلة القطعي، ويحمل على تكليم الرحمة، أو أنه كنايةٌ عن الغضب، وفي هذا يقول الآلوسي: «والجملة على ما ذهب إليه بعض المحققين مستأنفةٌ من كلامه تعالى، ولا

---

(١) البحر المحيط في التفسير: ٤٧٤/٨، وانظر مثله: الدر المصون: ٢٠/١١، اللباب: ٣٦٠/٢٠.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٧١/١٣، اللباب: ٢٩٢/٨.

(٣) مفاتيح الغيب: ٧١/١٣.

(٤) انظر: اللباب: ٢٩٢/٨.

(٥) التحرير والتنوير: ٣٨٢/٧.

ينافي قوله تعالى: "ولا يكلمهم"؛ لأنّ المراد نفي تكليمهم بما ينفعهم، أو لأنه كنايةٌ عن الغضب، وقيل: معطوفة على قول الملائكة: "أخرجوا" الخ، وهي من جملة كلامهم، وفيه بعد، وإن ظنه الإمام أولى وأقوى»[1].

وقد يحمل على نفي تكليم صنف مخصوص من الكفّار، وهم من وردت فيهم الآيتان، ولم يذكر سائر المفسرين هذا الاختلاف، ولم يصرح أحد-فيما استقرأته- أنه من كلام الملائكة، وقد صرح بعضهم بأنه من كلام الله أ [2].

ب- قال الله أ في وحيه للنحل: ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسۡلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلٗاۚ يَخۡرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٞ مُّخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٞ لِّلنَّاسِ [النحل:٦٩]: فالضمير في قوله: فِيهِ شِفَآءٞ لِّلنَّاسِ ، يعود على العسل الذي يخرج من بطون النحل، كما يدل السياق عليه قطعاً، لكن روي عن بعض السلف أنه عائد على القرآن[3]، واستحسنه النحاس[4].

غير أنّ بعض المفسرين صرح بعدم صحته: كابن العربي الذي رده لمخالفته لسياق الكلام؛ فإنّ القرآن لم يذْكر هنا، فكيف يعود عليه، ولا يعود على ما هو مذكور؟ قال ابن العربي: «وهذا قولٌ بعيد ما أراه يصح عنهم[5]، ولو صح نقلاً لم يصح عقلاً؛ فإنّ مساق الكلام كله للعسل، ليس للقرآن فيه ذكر، وكيف يرجع ضمير في كلامٍ إلى ما لم يجر له ذكر فيه، وإن كان كلّه منه؟ ولكنه إنما يراعي مساق الكلام ومنحى القول»[6].

ولذلك عَجل المفسرين على عوده على الشراب؛ لدلالة السياق، قال الشوكاني: «ولا وجه للعدول عن الظّاهر، ومخالفة المرجع الواضح، والسياق البين»[7]، حتى أنّ النحاس الذي استحسن القول السابق، رأى أنّ هذا

---

(١) روح المعاني: ٢٢٤/٧.

(٢) كالثعلبي، والبغوي، والخازن، انظر: الكشف والبيان: ١٧٠/٤، معالم التنزيل: ١٦٩/٣، لباب التأويل: ١٦١/٢.

(٣) كابن عباس، والحسن، ومجاهد، والضحاك، والفراء، وابن كيسان، انظر: الجامع لأحكام القرآن: ١٣٦/١٠، البحر المحيط في التفسير: ٤٩٧/٥.

(٤) معاني القرآن: للنحاس: ٨٤/٤، ٨٥.

(٥) يؤيده أنّ الطّبري لم يعزه إلا إلى مجاهد، وعزا إلى ابن عباس خلافه كما يظهر في القول الثّاني، انظر: جامع البيان: ٢٨٩/١٤، ولذلك قال ابن كثير: «ولم يتابع مجاهد على قوله ههنا، وإنما الذي قاله ذكروه في قوله ـ : وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٞ وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ [الإسراء:٨٢]»: تفسير ابن كثير: ٣٢٦/٨، ولذلك فبعض المفسرين لا يعزوه لغير مجاهد، انظر: النكت والعيون: ١٩٩/٣، معالم التنزيل: ٢٩/٥، المحرر الوجيز: ٤٠٦/٣، زاد المسير: ٤٦٧/٤، مفاتيح الغيب: ٥٩/٢٠، اللباب: ١١٤/١٢، بل العزو إلى مجاهد وردت الرواية بخلافه: تفسير ابن أبي حاتم: ٢٢٩٠/٧، ر١٢٥٧٥.

(٦) أحكام القرآن: لابن العربي: ١٣٨/٣.

(٧) فتح القدير: ١٧٦/٣، وانظر: تفسير الصنعاني: ٣٥٧/١، ٣٥٨، جامع البيان: ٢٨٩/١٤-٢٩١، أحكام القرآن: للجصاص: ٥/٥، تفسير القرآن العزيز: ٤١٠/٢، الكشف والبيان: ٢٩/٦، الوجيز: ٦١٢/١، تفسير السمعاني: ١٨٦/٣، مفردات الراغب: ص٢٦٤، معالم التنزيل: ٢٩/٥، الكشاف: ٤٥١/٣، المحرر الوجيز: ٤٠٦/٣، مفاتيح الغيب: ٥٩/٢٠، الجامع لأحكام القرآن: ١٣٦/١٠، أنوار التنزيل: ٤٠٩/٣، مدارك التنزيل: ٤٢١/٢، لباب التأويل: ١٠٣/٤، التسهيل: ٤٦٨/١، البحر المحيط في التفسير: ٤٩٧/٥، تفسير ابن كثير: ٣٢٦/٨، اللباب: ١١٤/١٢، إرشاد العقل السليم: ١٢٦/٥، السراج المنير: ٢٧٦/٢، روح البيان: ٥٢/٥، روح المعاني: ١٨٥/١٤، ١٨٦، التحرير والتنوير: ٢٠٩/١٤، وأكثرهم لم يذكر غيره.

القول بين، فقال: «وهذا القول بين أيضاً»[1].

ومما يرد هذا القول أنه قال في اللّحاق: "للناس"، فجعله شفاءً للناس، والآيات الأخرى تدل على أنّ القرآن شفاءٌ للمؤمنين، وأما لغيرهم فخسار وعمى، قال الله أ : وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا [الإسراء:٨٢]، وقال ـ : قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى [فصلت:٤٤][2].

٥- ومن بيان المجمل بالسِّياق تعيين المبهم به: ومن ذلك:

قوله أ : وَصَدَّهَا مَا كَانَت تَّعْبُدُ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهَا كَانَتْ مِن قَوْمٍ كَٰفِرِينَ [النمل:٤٣]: أبهم المراد بلفظ "قومٍ"، وقد بينه السباق، من قوله أ في أول القصة: فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ﴿٢٢﴾ إِنِّى وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ [النمل:٢٢، ٢٣]، فدلّ على أنهم أهل سبأ.

٦- ومن بيان المجمل تعيين المحتمل: ومن أمثلة ذلك ما يأتي:

أ- قال الله أ : إِنَّ ٱللَّهَ جَامِعُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْكَٰفِرِينَ فِى جَهَنَّمَ جَمِيعًا [النساء:١٤٠]، ثمّ قال: ٱلَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ [بالنساء:١٤١]، فيحتمل أن يكون الموصول وصلته صفةً للكافرين والمنافقين معاً، أو لأحدهما، وقد عين اللّحاق أنها للمنافقين فقط؛ لقوله بعدها: فَإِن كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِّنَ ٱللَّهِ قَالُوٓا۟ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ وَإِن كَانَ لِلْكَٰفِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوٓا۟ أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعْكُم مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ [بالنساء:١٤١]؛ إذ يستحيل أن يكونوا هم القائل والمقول لهم، كما يتضح جلياً من قولهم: وَنَمْنَعْكُم مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ، قال ابن عاشور: «وجملة ٱلَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ ، صفةٌ للمنافقين وحدهم؛ بدليل قوله: وَإِن كَانَ لِلْكَٰفِرِينَ نَصِيبٌ »[3]، ولذلك فجمهور المفسرين على أنّ الضمير للمنافقين[4].

وعليه فقول البيضاوي: «وهو بدلٌ من ٱلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ [النساء:١٣٩]، أو صفة للمنافقين والكافرين»[5]، فيه نظر؛ لمخالفته للسياق القطعي، بل الصواب ما قال الآلوسي: «والموصول: إما بدلٌ من ٱلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ

---

(١) معاني القرآن: للنحاس: ٨٥/٤.

(٢) انظر: الأقوال الشاذّة في التفسير: ٢٨٠، ٢٨١، دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية: ص٤٤، ٤٥.

(٣) التحرير والتنوير: ٢٣٧/٥.

(٤) انظر: جامع البيان: ٦٠٦/٧، ٦٠٧، تفسير ابن أبي حاتم: ١٠٩٤/٤، ر٦١٣٠، وعزاه إلى قتادة، تفسير القرآن العزيز: ٤١٥/١، الكشف والبيان: ٤٠٣/٣، النكت والعيون: ٥٣٧/١، الوجيز: ٢٩٦/١، معالم التنزيل: ٣٠١/٢، الكشاف: ١٦٥/٢، المحرر الوجيز: ١٢٧/٢، زاد المسير: ٢٢٩/٢، مفاتيح الغيب: ٦٥/١١، الجامع لأحكام القرآن: ٤١٨/٥، مدارك التنزيل: ٣٧٤/١، لباب التأويل: ٦١٢/١، التسهيل: ٢١٥/١، البحر المحيط في التفسير: ٣٩١/٣، تفسير ابن كثير: ٣١٤/٤، الجواهر الحسان: ٣١٨/٢، بحر العلوم: ٣٧٥/١، اللباب: ٨١/٧، الدر المنثور: ٧٩/٥، وعزاه إلى مجاهد، إرشاد العقل السليم: ٢٤٥/٢، السراج المنير: ٣٩٣/١، روح البيان: ٣٠٦/٢.

(٥) أنوار التنزيل: ٢٦٩/٢.

[النساء:١٣٩]، أو صفة للمنافقين فقط؛ إذ هم المتربصون دون الكافرين»[(١)].

ب- الآية هي العلامة الظّاهرة على شيءٍ غير ظاهرٍ كظهورها، وقد استعملت في القرآن بمعنى الطّائفة من ألفاظ الوحي المتلوة، وبمعنى الخارق للعادة، قال ابن عاشور: «والآيات جمع آية، وأصلُها في اللّغة العلامة على المَنزل أو على الطّريق... ثمّ أطلقت الآية على الحُجة؛ لأنّ الحجة علامةٌ على الحق... ولذلك سميت معجزة الرسول آيةً... وأطلقت-أيضاً-على الجملة التامة من القرآن»[(٢)].

ولذلك فإنْ وردت هذه الكلمة في القرآن، فلا يتعين المراد بها إلا من السياق، ومن ذلك:

• قول الله أ : وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ۙ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ [النحل:١٠١]، فالمراد بها هنا المتلوة؛ بدليل قوله: وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ [(٣)]، ومثله قوله أ : أَلَمْ تَكُنْ ءَايَٰتِى تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ [المؤمنون:١٠٥]، قال ابن عاشور: «والآيات: آيات القرآن؛ بقرينة قوله: ءَايَٰتِى تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ، وقوله: فَكُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ ، حملاً على ظاهر اللّفظ»[(٤)].

• وقال تعالى حكاية عن عيسى بن مريم × : وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنِّى قَدْ جِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ [آل عمران:٤٩]، فالمقصود بالآية المعجزة؛ بدليل اللّحاق: أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ... [آل عمران:٤٩]، وقال أ حكاية عن قوم صالح: مَآ أَنتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا فَأْتِ بِـَٔايَةٍ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ [الشعراء:١٥٤]، فالمراد المعجزة قطعاً؛ لقوله تعالى حكاية عن صالح × في الجواب عن ذلك: قَالَ هَٰذِهِۦ نَاقَةٌ لَّهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ [الشعراء:١٥٥].

ج- السيئة هي الفعلة القبيحة، التي تسوء من صدرت منه، وتطلق في الشرع على المعاصي؛ لأنها مستقبحة شرعاً، وتشمل الصغائر والكبائر، قال الراغب: «والسيئة الفعلةُ القبيحةُ، وهي ضد الحسنة»[(٥)]، وفي قوله ـ : إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ [النساء: ٣١]، يتعين حملُ "السيئات"، على صغائر المعاصي؛ بقرينة السياق؛ فقد جعل اجتناب الكبائر شرطاً لمغفرة السيئات، فاستحال حملها على الكبائر؛ لأنّ الشيء لا يكون شرطاً لنفسه؛ لأنه يلزم منه الدور وهو مستحيلٌ عقلاً، ويتعين حينئذ حملها على الصغائر، قال الشوكاني: «وحمل السيئات على الصغائر هنا متعين؛ لذكرِ الكبائر قبلُها، وجعلِ اجتنابها شرطاً لتكفير السيئات»[(٦)].

---

(١) روح المعاني: ١٧٤/٥، ومثله: فتح القدير: ٥٢٧/١.

(٢) التحرير والتنوير: ٤٦٣/١، وانظر: مفردات الراغب: ص٣٣، أنوار التنزيل: ٣٠٣/١.

(٣) انظر: التحرير والتنوير: ٢٨١/١٤.

(٤) السابق: ١٢٧/١٨.

(٥) مفردات الراغب: ص٢٥٣، وانظر: النكت والعيون: ٥٣١/١، مفاتيح الغيب: ٦٦/٣٠، لباب التأويل: ٢٩٠/٣، اللباب: ٥٠٠/٥، السراج المنير: ٥٧٩/٣، روح البيان: ٢٠٥/٣، ١٠٤/٦، روح المعاني: ١٦٤/٤.

(٦) فتح القدير: ٤٥٧/١، وانظر: جامع البيان: ٦٥٨/٦، الوجيز: ٢٦١/١، تفسير السمعاني: ٤٢٠/١، الكشاف: ٦٢/٢، مفاتيح الغيب: ٦٠/١٠، =

إلى غير ذلك من الأمثلة[1].

بهذا يتم الكلام عن التفسير القطعي المستفاد من السياق، وفي المبحث الآتي التفسير القطعي المستفاد من العقل.

=

الجامع لأحكام القرآن: ١٥٨/٥، أنوار التنزيل: ١٧٨/٢، لباب التأويل: ٥١٥/١، التسهيل: ١٨٧/١، البحر المحيط في التفسير: ٢٤٣/٣، تفسير ابن كثير: ٤٤٨/٣، بحر 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 الرّابع: التفسير القطعيّ الذي دلَّ عليه العقل.

إن العقل قرينةٌ تساعد على تحديد المعنى المراد من اللفظ، وتعين على نفي الاحتمالات المؤثرة في قطعية تفسير اللفظ بمعنى من المعاني، قال الجُويني في معرض بيانه للقرائن المفيدة للقطع في الألفاظ: «وقد تكون القرينة إجماعاً، واقتضاءَ عقلٍ، أو ما في معناهما»[1].

كما أن العقل يؤثر في تخصيص العام، وتقييد المطلق، وبيان بعض المجملات، ويفسر العقل ذلك كله تفسيراً قطعياً، ولبيان ذلك نعقد في هذا المبحث المطالب الآتية:

المطلب الأوّل: تعريف العقل.

المطلب الثّاني: مكانة العقل.

المطلب الثّالث: حدودُ العقل في التّفسير، وأحكامُه.

المطلب الرّابع: المصروف عن ظاهره قطعاً بدِلالة العقل.

المطلب الخامس: من المصروف قطعاً النصوصُ الموهِمُ ظاهرُها نسبةَ نقصٍ لله أ ورسله ‡ .

المطلب السّادس: ما يُتَوهَّمُ وجوبُ صرفه عن ظاهره بدِلالة العقل.

المطلب السّابع: التّخصيص القطعيّ لعامِّ القرآن بقرينة العقل.

المطلب الثّامن: التّقييد القطعيّ لمطلق القرآن بقرينة العقل.

المطلب التّاسع: البيان القطعيّ لمجمل القرآن بقرينة العقل.

---

(١) البرهان في الأصول: ٤١٤/١، ٤١٥.

المطلب الأوّل: تعريف العقل.

أوّلاً: العقل في اللُّغة:

يطلق العقل في اللغة على معنيين:

الأوّل: الحبس: أي المنع والإمساك، قال ابن فارس: «العين والقاف واللّام أصلٌ واحد منقاس مطرد يدل عظْمه على حبسة في الشيء، أو ما يقارب الحُبسة، من ذلك العقل: وهو الحابس عن ذميم القول والفعل»[(١)]، وقال الراغب: «وأصل العقْل الإمساك والاستمساك»[(٢)]، ومنه عقَلَ البعير إذا ربطه بحيث يمنعه من الحركة، والعقَال الرباط الذي يعقَلُ به، وعاقلةُ الرجل عصبته الذين يؤدون عنه العقْل، وهو الدية؛ وسميت عقْلا تسميةً بالمصدر؛ لأنّ إبِلَ الدية كانت تعقَلُ بِفناءِ ولي القتيل، ثم أطلق العقْلُ على الدية ولو كانت نقْداً، وعقَل الدواءُ بطنه أمسكه، والدواء عقُولٌ، وعقَلْه عن حاجته حبسه، واعتقل شاته وضع رجلَها بين ساقه وفخذه فحلبها، والعقال داءٌ في رجل الدابة يمنعها من المشي، وداء ذو عقال لا يبرأ منه، والعقْلُ الحصن والملجأ؛ لأنه يمنع من احتمى فيه من عدوه، واعتقل لسانه امتسك فلم يقدر على الكلام، والعقْلُ الإمساك عن القبيح وقصر النفس وحبسها على الحسن.

الثّاني: ضدُّ الحُمْق: يقَال: عقَلَ يعقل، وعقُلَ، وهو العلم بالأشياء وصفاتها، والتمييز بينها، والفهم، يقال: عقل الشيء فهمه، وقلب عقولٌ: فَهِم[(٣)]، وهذا يرجع إلى معنى المنع؛ لأن العلم والفهم يمنع صاحبه من القبيح والمكروه.

ثانياً: العَقْل اصطلاحاً:

إن الكلام في تعريف العقل ليس بالهين[(٤)]، وقد عرف العقل بتعريفات كثيرة، حتى قال الزركشي: «وكثُر الاختلاف فيه حتى قيل: إن فيه ألف قولٍ»[(٥)]، وقال المَرداوي: «اعلم أن علماءَ هذه الأمة وغيرهم اختلفوا في ماهية العقل اختلافاً كثيراً بحيث إنه لا ينحصر»[(٦)].

---

(١) مقاييس اللغة: ٦٩/٤.

(٢) مفردات الراغب: ص٣٤٢.

(٣) انظر: العين: ١٥٩/١-١٦١، مقاييس اللغة: ٦٩/٤-٧٣، المُحكم: ٢٠٤/١-٢٠٦، المخصص: ٢٥٠/١، لسان العرب: مج٤، ج٣٤/٣٠٤٦-٣٠٥٠، المصباح المنير: ٥٧٨/١، ٥٧٩، القاموس المحيط: ١٨/٤، ١٩، تاج العروس: ١٨/٣٠-٣٦. وانظر: مفردات الراغب: ص٣٤٢. وانظر: مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه: للحارث المحاسبي: ص٢٠٨-٢١٠، العقل (دراسة مقاصدية في المحافظة عليه): د. حسن سالم الدوسي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ع/٧٢: ص٣٠٢.

(٤) كما بين الجويني، انظر: البرهان في الأصول: ١١٢/١.

(٥) البحر المحيط في الأصول: ٨٤/١.

(٦) التحبير شرح التحرير: ٢٥٧/١.

ومن تلك التعاريف[1]:

١- قول الحارث المُحاسبي[2]: «فهو غريزة»[3]، وهذا منقولٌ -أيضاً- عن أحمد بن حنبل[4].

٢- قال الجُوينِي: «صفةٌ إذا ثبتت تأتى بها التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات الّتي هي مستند النظريات»[5].

٣- قال ابن منظور[6]: «نور روحاني به تدرِك النفس العلوم الضرورية والنظرية»[7].

٤- قال السرخسِي: «العقلُ نور في الصدر به يبصر القلب عند النظر في الحجج بمنزلة السراج، فإنه نور تبصر العين به عند النظر، فترى ما يدرك بالحواس، لا أن السراج يوجب رؤية ذلك، ولكنه يدلّ العين عند النظر عليه، فكذلك نور الصدر الذي هو العقل يدل القلب على معرفة ما هو غائب عن الحواس من غير أن يكون موجباً لذلك، بل القلب يدرك بالعقل ذلك بتوفيق الله تعالى»[8].

٥- قيل: هو العلم مطلقاً، بدليل أنه لا يقال: عقلْت وما علمت، أو علمت وما عقلْت[9]، قال الراغب: «ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة عقلٌ»[10].

---

(١) انظر الأقوال في تعريف العقل في: مائية العقل: ص٢٠٣-٢٠٥، العقل: للدوسي: ص٣٠٣-٣٠٩. وانظر: الجامع لأحكام القرآن: ٣٧٠/١، اللباب: ٣٠/٢. وانظر: التعريفات: ١٩٧/١، ١٩٨، الكليات: ص٦١٧-٦٢٠. وانظر: التلخيص في الأصول: ١٠٩/١-١١٣، البرهان في الأصول: ١١١/١-١١٣، الواضح: ٢٢/١، ٢٣، التلويح: ٣٢٧/٢-٣٣٠، البحر المحيط في الأصول: ٨٤/١-٨٧، شرح الكوكب المنير: ٧٩/١-٨٢. وانظر: معايير القبول والرد: ص٢٣١-٢٣٣.

(٢) هو أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي، البصري مولداً، البغدادي إقامةً ووفاةً، من أكابر الصوفية، واعظٌ، محدثٌ، متكلم، أصوليٌ، فقيه شافعي من الطبقة الأولى من أصحاب الشافعي، سمي المحاسبي؛ لأنه كان يحاسب نفسه، كما يقول السمعاني، توفي ببغداد سنة (٢٤٣هـ). انظر: طبقات الصوفية: للسلمي: ص٥٨، رقم٦، تاريخ بغداد: ١٠٤/٩، رقم٤٢٨٣، الإكمال: ٣١١/٧، الأنساب: للسمعاني: ٢٠٧/٥، صفة الصفوة: ٣٦٧/٢، رقم٢٧٠، طبقات الفقهاء الشافعية: لابن الصلاح: ٤٣٨/١، رقم١٥٣، وفيات الأعيان: ٥٧/٢، رقم١٥٢، تهذيب الكمال: ٢٠٨/٥، رقم١٠٠٧، سير أعلام النبلاء: ١١٠/١٢، رقم٣٥، مرآة الجنان: ١٠٦/٢، طبقات الشافعية الكبرى: ٢٧٥/٢، طبقات الشافعية: ٥٩/١، رقم٤، النجوم الزاهرة: ٣٧٨/٢، الأعلام: ١٥٣/٢، معجم المؤلفين: ٥١٧/١، رقم٣٨٧٣.

(٣) مائية العقل: ص٢٠٤.

(٤) انظر: شرح الكوكب المنير: ٨٠/١.

(٥) البرهان في الأصول: ١١٣/١. وانظر: مفردات الراغب: ص٣٤١-٣٤٢.

(٦) هو أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، جمال الدين الرويفعي، من ولد رويفع بن ثابت الأنصاري، إمام في اللغة، نحوي، أديب، مؤرخ، ناظم، ناثر، قاضٍ، ولد بمصر عام (٦٣٠هـ)، وتوفي بها عام (٧١١هـ). انظر: فوات الوفيات: ٤٣٦/٢، رقم٤٩٦، مرآة الجنان: ١٨٩/٤، الدرر الكامنة: ٢٦٢/٤، رقم٧٢٥، بغية الوعاة: ٢٤٨/١، رقم٤٥٧، حسن المحاضرة: ٣٨٨/١، رقم١٣٤، ٥٣٤/١، رقم١٧، شذرات الذهب: ٤٩/٨.

(٧) القاموس المحيط: ١٨/٤.

(٨) أصول السرخسي: ٣٤٦/١، ٣٤٧، وانظر مثله: أصول البزدوي: ص١٦٥، التنقيح: ٣٢٧/٢، ٣٢٨، التوضيح: ٣٢٧/٢-٣٣٠. وانظر مثله: الكليات: ص٦١٨.

(٩) وعزي هذا إلى الأشعري، وأبي إسحاق الإسفرايني، وغيرهما من المحقّقين، انظر: الجامع لأحكام القرآن: ٣٧٠/١.

(١٠) مفردات الراغب: ص٣٤١، ٣٤٢.

٦- والأكثرون قالوا: العقل هو العلوم الضرورية: كالعلم بوجوب الواجبات، وجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، وكالعلم باستحالة اجتماع الضدين، وأن الشيء إما أن يكون موجوداً أو غير موجود، والموجود إما قديم أو حادثٌ، وكثبوت اليقين بالأخبار المتواترة والمشاهدات، وغير ذلك[١].

٧- وقيل: هو العلوم المكتسبة بالعقل الغريزي والضروري، والمستفادة من التجارب، وهو لذلك يزيد وينقص بحسب التجربة والنظر[٢]، قال الغزاليّ: «ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة، حتى أنّ من لم تحنكْه التجارب بهذا الاعتبار لا يسمى عاقلاً»[٣]، ولذلك كانت العرب تقول: "العقل التجارب"[٤].

وهذه التعاريف ترجع في جملتها إلى ثلاثة معان: القوة التي بها يحصل الإنسان العلوم، والعلوم الضرورية، والعلوم المكتسبة؛ فالغريزة هي القوة التي بها يكون الإدراك، وهي النور الروحانيّ الذي يعين على الإدراك.

ويدلّ له قول المحاسبي: «والذي هو عندنا أنه غريزةٌ، والمعرفةُ عنه تكون»[٥].

كما يدل له قول الغزاليّ: «ويطلَق على الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية»[٦].

والحق أنّ العقل مشترك بين هذه المعاني كلّها، كما قال الغزالي: «إذا قيل ما حد العقل؟ فلا تطمع في أن تحده بحد واحد؛ فإنه هوس؛ لأنّ اسم العقل مشترك يطلق على عدة معان؛ إذْ يطلق على بعض العلوم الضرورية، ويطلق على الغريزة... ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة...»[٧].

فالعلوم الضرورية إذن هي بعض مسميات العقل كما يرى الغزالي، ولذلك فهو ينقسم إلى غريزي ومكتسبٍ؛ 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: «ثم هو ضربان: غريزي وهو أصلٌ، ومكتسب وهو فرع، فأما الغريزي فهو الذي يتعلّق به التكليف، وأما المكتسب فهو الذي يؤدي إلى صحة الاجتهاد وقوة النظر، ويمتنع أنْ يتجرد المكتسب عن الغريزي، ولا يمتنع أن يتجرد الغريزي عن المكتسب؛ لأنّ الغريزي أصلٌ 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، وجمهور المتكلمين، انظر: التلخيص في الأصول: ١٠٩/١-١١١، المستصفى: ٧٠/١، ٧١، الواضح: ٢٢/١، شرح الكوكب المنير: ٨١/١. وانظر: الجامع لأحكام القرآن: ٣٧٠/١. وقد صححه الماوردي، انظر: أدب الدنيا والدين: للماوردي: ص٩.

(٢) انظر: المستصفى: ٧٠/١. وانظر: مفردات الراغب: ص٣٤١، ٣٤٢، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: للفيروز آبادي: ٨٥/٤. وانظر: أدب الدنيا والدين: ص١٠، العقل: للدوسي: ص٣٠٥.

(٣) المستصفى: ٧٠/١، ٧١.

(٤) العقل وفضله: لابن أبي الدنيا: ص٢٣، ونقله عن الحكم بن عبد الله الأزرق.

(٥) مائية العقل: ص٢٠٥.

(٦) المستصفى: ٧٠/١.

(٧) السابق: ٧٠/١، ٧١.

من نتائجه، ولا اعتبار بالنزاع في التسمية إذا كان المعنى مسلّماً»[1].

وقسّمه الكَفَويّ أقساماً، فقال: «وما لم يكن بينه وبين الواجب واسطةٌ فهو العقل الكُلي، فإن كان مبدأً للحوادث العنصرية فهو العقل الفعال، إلا فهو العقل المتوسط، والعقل الهُيولانِي: هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات كما للأطفال، والعقلُ بالمَلَكة: هو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها وهو مناط التكليف، والعقل بالفعل: هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات، والعقل المستفَاد: هو أن يحضر عنده النظريات التي أدركها بحيث لا تغيب عنه»[2].

وسمي العقل بذلك؛ لأنه يمنع صاحبه ويحجزه عن القبائح، مأخوذٌ من الأصل اللغوي؛ المنع[3].

وعلى أي حالٍ فالعقل ليس جوهراً لطيفاً ولا بسيطاً كما قالت الفلاسفة[4]؛ لأنّ الجواهر متماثلةٌ، فلو العقل جوهراً لاستغنى الإنسان عن العقل بجوهر نفسِه، وأيضاً لأنّ الجوهر يقوم بنفسه، والعقل ليس كذلك وإنما يقوم بالإنسان وهذه صفة العرضِ، وأيضا لأنه لو كان يقوم بنفسه لصح أنه يحيا ويكلّف وهو ليس كذلك[5].

ولذلك قال المحاسبي: «فهو غريزةٌ لا يعرف إلا بفعاله في القلب والجوارح...لا يقدر أن يصفه بجسمية، ولا بطولٍ، ولا بعرضٍ، ولا طعمٍ، ولا شم»[6].

فإن لم يكن جوهراً فمحله القلب في قول الأكثرين، قال القرطبي: «القلب قد يعبر عنه بالفؤاد والصدر... وقد يعبر به عن العقل... لأنّ القلب محل العقل في قول الأكثرين، والفؤاد محل القلب، والصدر محل الفؤاد»[7]، وقيل: محله الدماغ[8]، وإنما يجري هذا الخلاف في حالَيْن:

١- فيما إذا قيل: العقل جوهر، وإلا فمحله القلب بالاتفاق؛ لأنه محل العلوم بأنواعها.

٢- في العقل الغريزي، فأما التجريبي فمحله القلب بالاتفاق[9].

ومادام العقل مشتركاً بين تلك المعاني فالذي نجري عليه في هذا البحث أن العقل: هو القوة المدركة للعلوم في

---

(١) البحر المحيط في الأصول: ٦٨/١. وانظر: أدب الدنيا والدين: ص٨، ١١.

(٢) الكليات: ص٦١٩، ومثله: التعريفات: ١٩٧/١، ١٩٨.

(٣) انظر: الفروق اللغوية: ص٣٦٦، ٣٦٧، التعريفات: ١٩٧/١.

(٤) انظر: الجامع لأحكام القرآن: ٣٧٠/١.

(٥) انظر: السابق: ٣٧٠/١. وانظر: التلخيص في الأصول: ١١١/١، الواضح: ٢٢/١. وانظر: أدب الدنيا والدين: ص٨.

(٦) مائية العقل: ص٢٠٤.

(٧) الجامع لأحكام القرآن: ١٨٩/١، وانظر: مفاتيح الغيب: ١٤٣/٢٤. وهو قول الشافعية والحنابلة والأطباء، وهو منقولٌ عن مالك، انظر: الواضح: ٢٧/١، البحر المحيط في الأصول: ٨٨/١، ٨٩، شرح الكوكب المنير: ٨٣/١-٨٥، التحبير شرح التحرير: ٢٦٢/١-٢٦٤.

(٨) وهو قول الحنفية، والمشهور عن أحمد، واختاره الطوفي، وهو قول الفلاسفة، انظر: مفاتيح الغيب: ١٤٣/٢٤، ١٤٤، وناقشه الرازي، البحر المحيط في الأصول: ٨٩/١، التحبير شرح التحرير: ٢٦٤/١، ٢٦٥.

(٩) انظر: أدب الدنيا والدين: ص١٠. وانظر: البحر المحيط في الأصول: ٨٩/١.

الإنسان. وهذا بصرف النظر عن مكانه، وهذه القوة المدركة فيها علوم ضروريةٌ مركوزةٌ فيها وأحكامها قطعيةٌ، وفيها أيضاً علوم مكتسبةٌ تحصلها بالنظر استناداً إلى تلك الضروريات الأولية، وقد يكون ما تحصلُه قطعياً، وقد يكون ظنياً تبعاً للمقدمات التي تحصل بها تلك المعلومات.

المطلب الثّاني: مكانة العقل.

إن للعقل في الشريعة الإسلامية مكانةً مرموقةً، وأهميةً كبيرةً تظهر في الأمور الآتية:

أولاً: دعوة الإسلام الإنسان إلى استعمال العقل في ميدان الدعوة إلى الإيمان بالله أ ودينه، وذلك من خلال الدعوة إلى التفكر والتدبر فيما يأتي[1]:

١- القرآن الكريم: قال الله أ : كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ [ص:٢٩]، وقال: أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ [محمد:٢٤].

٢- مخلوقات الله أ : قال الله ـ : أَوَلَمۡ يَتَفَكَّرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَأَجَلٖ مُّسَمّٗىۗ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ بِلِقَآيِٕ رَبِّهِمۡ لَكَٰفِرُونَ [الروم:٨]، ومثل هذا كثير جداً.

٣- عاقبة الأمم المكذبة للرسل، الكافرة بدعوتهم: قال الله أ : قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ ٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُكَذِّبِينَ [الأنعام:١١]، وغيرها كثير[2].

فهذه دعوات واضحةٌ إلى إعمال العقل، وكم من آية ختمت ب "لقوم يعقلون"، "أفلا يعقلون"، "لعلكم تعقلون"، "أفلا تعقلون"، "لعلهم يتفكرونَ"، لعلكُم تتفكرونَ"، "لقوم يتفكرونَ"، "أفلا تتفكرونَ"، "لقوم يفقهون"، "لعلهم يفقهون".

ثانياً: نعى الله أ على من عطل عقله فلم يتفكر فيه، حتى عد أولئك أضل من الأنعام التي لا عقل لها أصلاً: وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِۖ لَهُمۡ قُلُوبٞ لَّا يَفۡقَهُونَ بِهَا وَلَهُمۡ أَعۡيُنٞ لَّا يُبۡصِرُونَ بِهَا وَلَهُمۡ ءَاذَانٞ لَّا يَسۡمَعُونَ بِهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ [الأعراف:١٧٩].

ثالثاً: أعلى شأن العلم وأهله فإنّ العلم غاية بحث العقل وغذاؤه، فبين التنزيل الحكيم أنَ البونَ شاسع بين العلماء وغيرهم، قال الله أ : قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ [الزمر:٩]، فقد رفعهم الله أ درجات على غيرهم: يَرۡفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ دَرَجَٰتٖ [المجادلة:١١]، وهم وحدهم يخشون ربهم بما أوتوا من العلم كما قال ـ : إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْ [فاطر:٢٨]، وقرن الله ـ شهادتهم

---

(١) انظر: منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير: لفهد الرومي: ٢٦/١، ٢٧.

(٢) انظر: [يوسف: ١٠٩]، [فاطر: ٤٤]، [محمد: ١٠].

بشهادته وشهادة ملائكته: شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ [آل عمران:١٨][(١)]، وكتب السنة ملأى بالأحاديث التي تحث على العلم، وتبين فضل أهله.

رابعاً: نعى على من يتبع غيره على الخطأ في الاعتقاد وغيره من غير نظرٍ ولا تفكرٍ، كما فعل المشركون[(٢)]: قال ـ : وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ [البقرة:١٧٠]، ودعا إلى التثبت في كلّ قضية، وألا يتبع المرء ما لم يعلم: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا [الإسراء: ٣٦].

خامساً: ولم يكرِه العقل على الإيمان بل ترك له حرية الاختيار[(٣)]: قال الله أ : لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ [البقرة:٢٥٦].

سادساً: وربط التكاليف الشرعية بالعقل: فالمقصود من التكليف تحقق امتثال المكلف بالخطاب المتضمن للأوامر والنواهي، وهذا يستلزم أن يكون المكلف فاهماً للخطاب، قادراً على إدراك مضمونه؛ ليعمل به، ولهذا كان العقل مناطَ التكليف، فلا يطالب به إلا العقلاء، وامتنع تكليف من لا يعقل: كالجماد، والبهائم، والمجنون، والصبي الذي لا يميز أصلاً، قال صدر الشريعة في: «باب المحكوم عليه، ولا بد من أهليته للحكم، وهي لا تثبت إلا بالعقل»[(٤)]، والعقل المقصود هو العقل الغريزي الذي يمكن الإنسان من فهم الخطاب[(٥)].

سابعاً: دعا العقلَ إلى استنباط الأحكام الشرعية للقضايا التي لا نص فيها، بقياسها على القضايا التي فيها نص وتشترك معها في العلة، وذلك بالاجتهاد لاستنباط علل الأحكام المنصوصة ثمّ التحقق من وجودها في القضايا التي لا نص فيها، وهذا كله إعمالٌ للعقل، ورفع لشأنه[(٦)].

ثامناً: حفظُ العقل من مقاصد الشريعة الخمس الكلية، ولذلك حرم الإسلام كل ما يؤثر في العقل من المفسدات المعنوية والمادية: كالمسكرات، ومنها الخمر التي قال الله أ فيها: يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ [المائدة: ٩٠]، إلى غيرها من المفسِدات[(٧)].

---

(١) انظر: منهج المدرسة العقلية في التفسير: ٣٠/١.

(٢) انظر: السابق: ٢٩/١.

(٣) انظر: السابق: ٢٨/١.

(٤) التنقيح: ٣٢٧/٢، وانظر: التلخيص في الأصول: ١٣٥/١، ١٣٦، روضة الناظر: ص٤٧، شرح الروضة: ١٨٠/١، ١٨١، التوضيح: ٣٢٧/٢، التلويح: ٣٢٧/٢. وانظر: البحر المحيط في التفسير: ٢٥٢/٤، اللباب: ٥١١/٨، روح المعاني: ١٩١/١.

(٥) انظر: أدب الدنيا والدين: ص٨، ١١، البحر المحيط في الأصول: ٦٨/١.

(٦) انظر: منهج المدرسة العقلية في التفسير: ٣٠/١.

(٧) انظر: السابق: ٣١/١، العقل: للدوسي: ص٢٩٧-٣٧٧.

هذه جملةٌ من الأمور التي تدلّ على مكانة العقل في الشريعة[1]، أضف إليها أنه ليس معيناً على تفسير النصوص فحسب، بل قد يفيد القطع في تفسيرها كما سيأتي، وبين يدي ذلك نبين حدود العقل في التفسير وأقسام أحكامه.

المطلب الثّالث: حدودُ العقل في التّفسير، وأحكامُه.

أولاً: حدودُ العقل في التّفسير:

إنّ العقل هو دليل إثبات الشرع أصلاً من خلال حكمه بصدق الرسول في دعوى الرسالة وما جاء به من الشرع في التنزيل الحكيم، قال الغزاليّ يوصي الناظر: «أن لا يكذب برهان العقل أصلاً؛ فإنّ العقل لا يكذب، فلو كذَب العقل، فلعلّه كَذَب في إثبات الشرع؛ إذ به عرفنا الشرع، فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكّي الكاذب؟ والشرع شاهد بالتفاصيل، والعقلُ مزكّي الشرع»[2].

وبعد ذلك فالعقل يتلقّى الأحكام من الشرع وحسب، ولا سلطانَ له في إنشاء الأحكام والتوجيهات، قال الغزالي: «بل العقل يدلّ على صدق النبي، ثمّ يعزِل نفسه ويعترف بأنه يتلقّى من النبي بالقبول ما يقول في الله واليوم الآخر مما لا يستقل العقل بدركه، ولا يقضي أيضاً باستحالته»[3].

وميدان عمل العقل حينئذ هو فهم نصوص الشريعة وإدراك مراميها، وأحكامها من أجل الالتزام بها، قال الزركشي: «فالمراد به أن العقل مدرك للحكم، لا أنه حاكم»[4]، فالعقل إذن لا قدرةَ له على معرفة الحكم الشرعي دون نص الشرع عليه، وعمله فهم النصوص، لكنه في فهمها له حدود:

١- فهو لا يدرك حقيقة الغيبيات.

٢- ولا يدرك المجملات التي يحتاج بيانها إلى نص من الشارع في الكتاب والسنة: ككيفية الصلاة، والصيام، والحج، ومقادير الزكاة والكفارات، وغيرها من المصطلحات الشرعية.

٣- ولا يستقلّ بتفسير النصوص المتشابهة على رأي المفوضين، ولا يقطّع به على رأي المؤولين.

٤- ولا سبيل إلى معرفة المبهمات، ولا أسباب النزول؛ لأنّ سبيلها الرواية وحسب.

ويكون ميدان عمل العقل في تفسير النّصوص ما يأتي:

١- تلقّي النصوص القطعية كما هي.

---

(١) انظر: معايير القبول والرد: ص٢٣٣-٢٣٧.

(٢) قانون التأويل: للغزالي، ضمن "مجموعة رسائل الإمام الغزالي": ص٥٨٢، ٥٨٣، وانظر مثله: أساس التقديس: ص١٣٠، المقاصد: ١٨٢/١، شرح المقاصد: ٥٤/١. وانظر: المحصل: ص١٤٢، المعتمد: ٣٢٧/٢، الواضح: ٦٤/١.

(٣) المستصفى: ١٤/١، وانظر: المعتمد: ٣٢٨/٢، ٣٢٩، الواضح: ٦٥/١، ٦٦.

(٤) البحر المحيط في الأصول: ١٤٧/١، ١٤٨.

٢- إثبات معاني الظّواهر كما هي، أو البحث عن تأويل لها إذا تعارضت مع مثلها، أو مع قطعي من الشرع أو العقل، وذلك من خلال البحث في الأدلّة والقرائن الصارفة.

٣- بيان النصوص المجملة التي يمكن فهمها بمجرد النظر.

٤- بيان ما لا يمكن فهمه من المجملات بمجرد العقل من خلال النظر في الأدلّة والقرائن المبينة.

وفي أثناء بحث العقل عن تفسير النصوص المحتملة قد يكون تفسيره لها قطعياً، وقد يكون ظنياً، وذلك تبعاً لقطعية الحكم العقلي المبين وظنيته، وهذا يستلزم بيان أقسام الحكم العقلي.

ثانياً: أحكام العقل من حيث القطع والظن:

إن أحكام العقول تنقسم إلى قسمين: قطعية، وظنية، قال الجويني: «اعلم أن الدلالة تنقسم إلى عقلي وسمعي؛ فأما العقلي فينقسم إلى ما يقتضي القطع وإلى ما لا يقتضيه؛ فأما ما يقتضي القطع: فنحو الأدلّة في أصول العقائد، وأما ما لا يقتضي القطع ويتشبثُ فيه بشواهد العقل: فنحو تقويم المقومات، وحصر مبالغ النفقات المترتبة على مقادير الحاجات»[(١)].

والقطعي نوعان: ضروري لا يحتاج إلى نظر، ونظري يحتاج إلى مقدمات قطعية[(٢)].

وقال الزركشي: «وقضايا العقول ضربان: ما علم بضرورة العقل؛ وهو ما لا يجوز أن يكون على خلاف ما هو به: كالتوحيد، فيوجب العلم الضروري... وما علم بدليل العقل؛ وهو ما يجوز أن يكون على خلاف ما هو به كآحاد الأنبياء إذا ادعى النبوة، فيوجب علم الاستدلال، ولا يوجب علم الاضطرار؛ لحدوثه عن دليل العقل، لا عن ضرورته»[(٣)].

وينبني على ذلك أنّ أحكام العقل قد تتفاوت على تفصيلٍ: فأحكام العقل الغريزي الذي يتعلّق به التكليف قطعيةٌ ضروريةٌ، فلا يتفاوت فيها العقلاء، وأما أحكام العقل المكتسب فيتفاوتون فيها؛ لأنها تتوقّف على النظر، وهذا يختلف فيه الناس قوةً وضعفاً، وعلى هذا يحمل الخلاف في تفاوت العقول، قال الزركشي: «والتحقيق أنه إن أريد الغريزي فلا يتفاوت، أو التجريبي فلا شك في تفاوته»[(٤)].

ومثال الأحكام القطعية: استحالة المستحيلات العقلية: كاستحالة الدور، وتسلسل العلل غير الغائية، وتحصيل الحاصل، وكون الجزء أكبر من كلّه، واستحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وغير ذلك، ووجوب الواجبات العقلية: كقانون السببية: فإن المسبب لا بد له من سببٍ.

---

(١) التلخيص في الأصول: ١٣٢/١، ١٣٣.

(٢) انظر: شرح الروضة: ١٧٢/١-١٧٤.

(٣) البحر المحيط في الأصول: ٤٠/١.

(٤) السابق: ٨٨/١، وانظر: التلخيص في الأصول: ١١٤/١، شرح الكوكب المنير: ٨٥/١-٨٧، التحبير شرح التحرير: ٢٦٨/١.

وهذه الأحكام العقلية القطعية هي المبادئ الذهنية الأولى، التي اتفق عليها العقلاء كلهم، وانبنت عليها معارف البشرية كلها، وأوليتها ليست زمانيةً وجوديةً، بل رتبيةً؛ إذ هي أعلى المعلومات وأهمها[١]. وهذه الأحكام العقلية مطلقةٌ[٢]؛ فالمستحيل لا يمكن وجوده ولا يتصور، والواجب لا يمكن عدمه ولا يتصور[٣].

وعلى هذا فالأحكام العقلية من حيث قبولها للوجود والعدم ثلاثة أنواع، قال الشنقيطي: «وإيضاح مسألة الحكم العقلي أنه عند جمهور النظّار ثلاثة أقسام: الأول: الواجب عقلاً؛ الثّاني: المستحيل عقلاً؛ الثّالث: الجائز عقلاً... فإن كان العقل يقبل وجوده دون عدمه فهو الواجب عقلاً: وذلك كوجود الله تعالى متصفاً بصفات الكمال والجلال... وأما إن كان يقبل عدمه دون وجوده، فهو المستحيل عقلاً: كشريك الله ـ عن ذلك علواً كبيراً... وأما إن كان العقل يقبل وجوده وعدمه معاً، فهو الجائز العقلي، ويقال له الجائز الذّاتيّ: وذلك كإيمان أبي لهبٍ»[٤].

وهنا ينبغي التفريق بين المستحيل والواجب في العادة والعرف، والمستحيل والواجب في حكم العقل، فالواجبات العقلية لا تنعدم بحالٍ، والمستحيلات العقلية لا توجد بحالٍ، بخلاف العادية.

وعلى هذا، فالتفسير القطعي المستفاد من قرينة العقل هو التفسير المستند إلى مقدمات من الأحكام العقلية القطعية، وأهم وجوهه صرف الظّواهر القرآنية عن معانيها المتبادرة.

المطلب الرّابع: المصروف عن ظاهره قطعاً بدِلالة العقل.

وهي النصوص التي يترتب على ظاهرها مستحيلٌ عقلي يوجب تأويلها بصرفها عن معناها المتبادر إلى معنى مجازي يتفق مع حكم العقل القطعي، قال الغزالي: «وأمر الظّواهر هين؛ فإنّ تأويلَها ممكن، والبرهان القاطع لا يدرأ بالظّواهر، بل يسلّط على تأويل الظّواهر، كما في ظواهر الآيات المتشابهات في حق الله ـ »[٥].

وقال الرازي: «اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيءٍ، ثم وجدنا أدلّةً نقليةً يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحالُ من أحد أمورٍ أربعة: إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين وهو محالٌ. وإما أن يبطل، فيلزم تكذيب النقيضين وهو محالٌ. وإما أن يصدق الظّواهر النقلية، ويكذب الظواهر العقلية وذلك باطلٌ؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظّواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول > ، وظهور المعجزات على محمد > ، ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غير مقبولِ القول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبولَ القول في هذه الأصول، وإذا لم نثبت هذه

---

(١) انظر: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين: لمصطفى صبري: ٣٢٦/٢، ٣٢٧، معايير القبول والرد: ص٢٤٤.

(٢) انظر: معايير القبول والرد: ص٢٤٣، ٢٤٤.

(٣) انظر: السابق: ص٢٦١، ٢٦٢.

(٤) أضواء البيان: ٢٣٢/٦.

(٥) معارج القدس في مدراج معرفة النفس: للغزالي: ص١١٢.

الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدةً، فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وإنه باطل. ولمّا بطلت الأقسام الأربعة، لم يبق إلّا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأنّ هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة، أو يقال إنها صحيحةٌ إلا أنّ المراد منها غير ظواهرها، ثمّ إن جوزنا التأويل واشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم يجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى. فهذا هو القانون الكلّي المرجوع إليه في جميع المتشابهات»[1].

وبهذا يعلم أنّ الداعي إلى هذا التأويل تصديق مقتضى العقل القطعي؛ لئلّا يكذب وينقض، فيعود بالنقض على أصل ثبوت القرآن الكريم؛ لأنه إنما ثبت بأدلّة العقل كما بين الغزالي وغيره[2].

قال الزركشي: «لا يجوز تعارض آي القرآن والآثار وما توجبه أدلّة العقل»[3].

لكن اين تيمية ومن تبعه اعترض على الغزالي والرازي في تقديم العقل على النقل، ووجه الاعتراض أنه يستحيل التعارض بين العقل والنقل أصلاً؛ لأنّ العلوم لا تتناقض؛ إذا يستحيل ارتفاعهما، واجتماعهما، كما يستحيل تقديم العقل؛ إذ لو بطل السمع بعد أن دلّت أحكام العقل على صحته، بطل العقل أيضاً؛ لأنه حكم بصحة السمع الذي بطل[4].

وهذا الاعتراض مبني على توهم أنّ كلام الغزالي والرازي في تعارض العقل القطعي مع النقل القطعي ثبوتاً ودلالةً، لكن ما حرراه هو تعارض قطعي العقل مع ظاهر النقل المحتمل للتأويل، وشتان بين الأمرين، فهذا لا يختلف فيه اثنان، وأما القطعيات فلا تتعارض أصلاً، ثم مقتضى تقديم النقل على العقل هو تأويل النقل وليس رده ليقال: إنه كذب النقل، ولذلك فقد اعترف ابن تيمية بما انتقد به الغزالي والرازي، فقال: «إذا قيل: تعارض دليلان سواءٌ كانا سمعيين أو عقليين أو أحدهما سمعياً والآخر عقلياً، فالواجب أن يقال: لا يخلو إما أن يكونا قطعيين؛ أو يكونا ظنيين؛ وإما أن يكونا أحدهما قطعياً والآخر ظنياً: فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما، سواءٌ كانا عقليين أو سمعيين أو أحدهما عقلياً والآخر سمعياً وهذا متفق عليه بين العقلاء... وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعياً دون الآخر، فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء سواءٌ كان هو السمعي أو العقلي... وإذا قُدر أن يتعارض قطعي وظني لم ينازع عاقلٌ في تقديم القطعي...

---

(١) أساس التقديس: ص١٣٠، وانظر: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال: لابن رشد الفيلسوف: ص٣٢، المدخل إلى دراسة علم الكلام: ص١٦٩. وانظر: المعتمد: ١٥٣/٢. وانظر: نظم الدرر: ٨٤/١. وانظر: معايير القبول والرد: ص٢٨٩.

(٢) انظر: قانون التأويل: للغزالي (ضمن مجموعة رسائله): ص٥٨٢، ٥٨٣، قانون التأويل: لابن العربي: ص٣٥١، المقاصد: ١٨٢/١، شرح المقاصد: ٥٤/١. وانظر: المحصل: ص١٤٢، المعتمد: ٣٢٧/٢، الواضح: ٦٤/١. وانظر: معايير القبول والرد: ص٢٨٤، ٢٨٥.

(٣) البرهان في علوم القرآن: ٥١/٢، وعزاه إلى أبي بكر الباقلاني، وانظر: الإتقان: ٨١/٣.

(٤) انظر: درء التعارض: ٤/١، ٥، شرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العز: ص٢٢٧، ٢٢٨، إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد: لمحمد بن إبراهيم الحسني: ص١١٧، ١١٨، وعزا ذلك إلى ابن تيمية، وابن دقيق العيد، والزركشي، المدخل إلى دراسة علم الكلام: ص١٦٩، ١٧٠.

فتبين أنّ كلّ ما قام عليه دليلٌ قطعي سمعي يمتنع أن يعارضه قطعي عقلي»[1]، فأي فرقٍ بين قانون الرازي وما قرره؟

وعليه، فصرف الظّواهر المعارضة لقطعي العقل عن معناها المتبادر صرف قطعي، وهو بهذا القدر تفسير قطعي، وأما تعيين المعنى المجازي الذي صرف إليه الظّاهر: فإما أن يكون متعيناً أو واضحاً فيكون تفسيره به قطعياً، وإما أن لا يتعين ذلك المعنى المجازي لخفائه وتردده بين عدة معان: فإن عين بخارجي قطعي فيكون تفسيره به قطعياً، وإلا فهو ظني.

وبهذا يعلَم أنه لا تعارض حقيقةً بين نصوص القرآن وقطعي العقل، وإن بدا تعارض فظاهري لا حقيقي؛ لأنّ الحق لا يعارض الحق، قال ابن رشد[2]: «وإذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعيةً إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا-معشر المسلمين-نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهانيّ إلى مخالفة ما ورد به الشرع؛ فإنّ الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»[3]، وإنما يكون التعارض بسبب تقصير الناظر، كما قال ابن العربي: «العقل والشرع إذا تعارضا فإنما ذلك في الظّاهر بتقصير الناظر»[4].

ويزالُ هذا التعارض الظّاهري بتأويل ظاهر القرآن بما يتفق وحكم العقل القطعي، ويتضح ذلك من الأمثلة الآتية:

أولاً: المجاز في المركَّب [المجاز العقليّ][5]:

بأن يسند اللّفظ إلى غير ما يسند إليه في اللّغة لملابسة، والقرينةُ على ذلك العقلُ، ويسمى المجاز العقلي، والمجاز الحكمي، ومجاز التركيب[6]، قال الزركشي في بيان سبب المجاز: «والثّاني: الملابسة، وهذا هو الذي يتكلّم فيه أهل اللسان، ويسمى المجاز العقلي: وهو أن تسند الكلمة إلى غير ما هي له أصالةً بضربٍ من التأويل»[7]، ومن أمثلة ذلك:

١- تركيب فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ ، من قوله أ : أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ [البقرة:١٦]، فقد أسند عدم الربح إلى التجارة، والعقل يقطع أنها لا توصف بالربح ولا بالخسارة، وإنما الرابح هو

---

(١) درء التعارض: ٧٩/١، ٨٠.

(٢) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، ابن رشد الحفيد، تمييزاً له عن جده محمد بن أحمد (ت ٥٢٠هـ)، القرطبي المالكي الفيلسوف، برع في الفقه، وأصوله، والكلام، والمنطق، والطب، والرياضيات، ولد بقرطبة عام (٥٢٠هـ)، وتوفي بمراكش عام (٥٩٥هـ)، ودفن بقرطبة. انظر: التكملة لكتاب الصلة: لابن الأبار: ٧٣/٢، ر٢٠٥، عيون الأنباء في طبقات الأطباء: لابن أبي أصيبعة: ص٥٣٠، سير أعلام النبلاء: ٣٠٧/٢١، ر١٦٤، الوافي بالوفيات: ٨١/٢، ر٤٥٢، تاريخ قضاة الأندلس: ص١٤٤، الديباج المذهب: ٢٥٧/٢، ر٧٦.

(٣) فصل المقال: ص٣١، ٣٢، وانظر: شرح العقيدة الطحاوية: ص٢٢٧.

(٤) قانون التأويل: لابن العربي: ص٣٥٢.

(٥) انظر الكلام عنه في: البرهان في علوم القرآن: ٥٦/٢-٢٥٨، الإتقان: ٩٧/٣، ٩٨. وانظر: شرح الروضة: ٥٣٤/١، البحر المحيط في الأصول: ٢١٧/٢، ٢١٨، التحبير شرح التحرير: ٤٤٦/١-٤٤٩، شرح الكوكب المنير: ١٨٤/١، ١٨٥.

(٦) انظر: شرح الروضة: ٥٣٤/١، الإبهاج: ٢٩٣/١، ٢٩٤، التحبير شرح التحرير: ٤٤٧/١.

(٧) البرهان في علوم القرآن: ٢٥٦/٢، وانظر: الإتقان: ٩٧/٣.

التاجر، فيكون ذلك الإسناد من باب المجاز العقلي بإسناد الشيء إلى سببه؛ لأنّ التجارة سبب الربح[1]، وقال ابن عاشور: «وإنما أسند الربح إلى التجارة حتى نفي عنها؛ لأنّ الربح لمّا كان مسبباً عن التجارة، وكان الرابح هو التاجر صح إسناده للتجارة؛ لأنها سببه، فهو مجاز عقلي»[2].

٢- قوله أ : وَإِذَا تُلِيَتۡ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا [الأنفال:٢]، فقد أسند زيادةَ الإيمان إلى الآيات مع أنّ العقل يقضي بأنها بذاتها لا تزيده، وإنما هي سبب فيه، فيكون إضافة زيادة الإيمان إليها مجازاً، من باب إسناد الشيء إلى سببه، والزيادة إنما هي فعل الله أ [3]، أو أنّ الفاعل غير معروف، فليس من الضرورة أن يكون الملاحظ فيه أنّ الفاعل في الأحوال هو الله أ ، وإنما الملاحظ هو الفاعل الذي ينسب الفعل إليه في الاستعمال، كما قال ابن عاشور: «فإنه لمّا لم يعرف الفاعل الحقيقي لزيادة الإيمان؛ إذْ تلك الزيادة كيفيةٌ نفسيةٌ عارضةٌ لليقين، لا يعرف فاعل انقداحها في العقل، وغاية ما يعرف أن يقال: ازداد إيمان فلان، أو ازداد فلانٌ إيماناً، بطريق ما يدل على المطاوعة، ولا التفات في الاستعمال إلى أنّ الله هو خالق الأحوال كلها؛ إذ ليس ذلك معنى الفاعل الحقيقي في العرف، ولو لوحظ ذلك لم ينقسم الكلام إلى حقيقة ومجازٍ عقليين، وإنما الفاعل الحقيقي هو من يأتي بالفعل ويصنعه كالكاتب للكتابة والضارب بالسيف للقتل»[4].

٣- قوله ـ : وَأَخۡرَجَتِ ٱلۡأَرۡضُ أَثۡقَالَهَا [الزلزلة:٢]، ومثله قوله: وَأَلۡقَتۡ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتۡ [الانشقاق:٤]، أسند الإلقاء والإخراج إلى الأرض وهو لله أ حقيقةً؛ لأنّ الأرض ظرف للمخرج منها[5]، ومثله إسناد الإنبات إلى الأرض من مثل قوله أ : سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡأَزۡوَٰجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلۡأَرۡضُ [يس:٣٦][6].

٤- قوله ـ : وَعَلَى ٱللَّهِ قَصۡدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنۡهَا جَآئِرٞ [النحل:٩]، وصف السبيل بالجائر مجاز عقلي؛ لأنّ السبيل لا توصف بجورٍ ولا عدلٍ، وإنما الجائر سالكُها[7].

فقرينة العقل في هذه الأمثلة صرفت التركيب عن ظاهره المفيد لإسناد لفظ إلى لفظ، بإسناده إلى غيره، وهذا

---

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٥٧/٢.

(٢) التحرير والتنوير: ٣٠٠/١، وانظر: الوجيز: ٩٣/١، المحرر الوجيز: ٩٨/١، زاد المسير: ٣٨/١، مفاتيح الغيب: ٦٦/٢، الجامع لأحكام القرآن: ٢١١/١، أنوار التنزيل: ١٨١/١، مدارك التنزيل: ٥٧/١، التسهيل: ٥٤/١، البحر المحيط في التفسير: ٢٠٥/١، بحر العلوم: ٥٥/١، اللباب: ٣٦٨/١، إرشاد العقل السليم: ٤٩/١، السراج المنير: ٣٦/١، روح المعاني: ١٦٢/١.

(٣) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٥٦/٢، الإتقان: ٩٧/٣. وانظر: التحرير والتنوير: ٢٥٧/٩. وانظر: الإبهاج: ٢٩٣/١، التحبير شرح التحرير: ٤٤٧/١، شرح الكوكب المنير: ١٨٥/١.

(٤) التحرير والتنوير: ٢٥٧/٩.

(٥) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٥٧/٢. وانظر: أنوار التنزيل: ٢٤١/١، روح البيان: ٣٧٦/١٠. وانظر: شرح الروضة: ٥٣٥/١، الإبهاج: ٢٩٤/١، التحبير شرح التحرير: ٤٤٧/١.

(٦) انظر: شرح الروضة: ٥٣٦/١.

(٧) انظر: التحرير والتنوير: ١١٣/١٤.

من التفسير القطعي؛ لقطعية الأحكام العقلية الصارفة لذلك الظّاهر.

ثانياً: دِلالة الاقتضاء:

وهي دلالة اللّفظ على تقدير مضمرٍ يتوقّف عليه صحة الكلام عقلاً أو شرعاً، أو تدعو إليه ضرورةُ صدق المتكلم[1].

١- مثّلوا لما دعت إليه ضرورةُ إثبات الحكم الشرعي بقوله أ: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة:١٨٥]. والتقدير: فأفطر؛ فعليه صوم عدة من أيام أخر.

وكذلك قوله ـ: ﴿فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ ۖ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ [البقرة:٦٠]، والتقدير: فضربه؛ فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا؛ إذ الضرب سبب الانفجار.

وقوله ـ: ﴿فَقُلْنَا اذْهَبَا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَدَمَّرْنَاهُمْ تَدْمِيرًا﴾ [الفرقان:٣٦]، والتقدير فقلنا: اذهبا؛ فذهبا إلى القوم؛ فكذّبوهما؛ فاستحقوا التدمير؛ فدمرناهم[2].

٢- ومثّلوا لما دلّت عليه قرينة العقل بقوله ـ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ ...﴾ [النساء:٢٣]، فإن العقل يحيل إضافة التحريم إلى الأعيان؛ فيجب إضمار ما يصح أن يتعلّق به التحريم، وهو النكاح، والتقدير: حرم عليكم نكاح أمهاتكم.

وقوله ـ: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف:٨٢]، فالسؤال لا يصح عقلًا أن يوجه إلّا إلى من يصح منه الجواب، ولا يصح ذلك من القرية؛ لأنها الجدران والأبنية، فيقدر ما يصحح الكلام عقلاً، فيقال: واسأل أهل القرية[3].

والأول يرجع إلى الثّاني؛ فإثبات الحكم الشرعي بتقدير ذلك المضمر، أمر اقتضه ضرورةُ العقل؛ فهو يحكم أنه لا معنى للكلام دون تقدير ذلك المضمر، كما أنّ ما تقتضيه ضرورة العقل هو في الحقيقة من باب المجاز العقلي؛ لأنّ فيه إسناد اللّفظ إلى غير ما هو مسند له في الظّاهر؛ فإسناد السؤال إلى القرية غير مراد، وإنما هو لأهلها، وكذلك إسناد التحريم للأعيان فإنه غير مراد؛ لأنه مستحيلٌ عقلاً، وإنما هو مسند إلى نكاحهن، وهذا هو المجاز العقلي عينه؛ فإنّ فيه ظاهراً هو إسناد لفظ إلى لفظ ظاهرٍ، والعقل قرينة تحيل ذلك الإسناد، فيسند اللفظ حينئذ إلى مضمر يصحح الكلام، ولذلك فقد ذكروه في أقسام المجاز، وذكروا أمثلته أمثلةً للمجاز في التركيب، وقد عده القرافيّ من المجاز المركّب[4].

وقال الطوفيّ: «التجوز بالنقص: نحو قوله لأ: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف:٨٢]؛ أي أهل القرية»[5].

---

(١) انظر: الإحكام: للآمدي: ٨١/٣، ٨٢، شرح الروضة: ٧٠٩/٢، ٧١٠، البحر المحيط في 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 المحيط في الأصول: ٥/٤، ٦، إجابة السائل: ص٢٣٥.

(٤) انظر: الفروق: ٣١٦/١.

(٥) شرح الروضة: ٥١٢/١، وانظر: التبصرة: ص١٧٨، الإبهاج: ٣٠٦/١، التحبير شرح التحرير: ٤٣٣/١. وانظر: البرهان في علوم القرآن: =

وسواءٌ كان هذا من دلالة المنطوق أو المفهوم فإنه تفسير قطعي للفظ؛ لأنه مبني على مقدمات عقلية قطعية؛ فالمراد سؤال أهل القرية قطعاً، وتحريم نكاح الأمهات قطعاً[1].

قال الزركشي: «ورب مجازٍ هو نص: كقولنا: الخمر محرمةٌ، والتحريم لا يتعلّق بالخمر حقيقةً، كقوله ـ : وَٱلۡحَٰفِظَٰتِ [الأحزاب:٣٥]، بعد قوله: وَٱلۡحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمۡ [الأحزاب:٣٥]، مجاز في حفظ الفرج على الخصوص، وهو نص في مقصوده»[2].

ثالثاً: كلُّ نصٍّ يترتّب على ظاهره مستحيلٌ عقليٌّ:

١- ومن ذلك وصف الكافر في جهنم بأنه ليس حياً ولا ميتاً من قوله أ : إِنَّهُۥ مَن يَأۡتِ رَبَّهُۥ مُجۡرِمٗا فَإِنَّ لَهُۥ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحۡيَىٰ [طه:٧٤]، وقوله عن الأشقى: ٱلَّذِي يَصۡلَى ٱلنَّارَ ٱلۡكُبۡرَىٰ ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحۡيَىٰ [الأعلى:١٢، ١٣]، فالحياة والموت نقيضان لا يرتفعان معاً، ولا يجتمعان معاً، فكيف رفعا معاً في الآيتين؟ قال ابن عادلٍ: «فإن قيل: هذه الآية تقتضي أنّ ثمة حالةً غير الحياة والموت، وذلك غير معقولٍ»[3]، والجواب: أنه ليس المقصود بها أصلَ الحياة وحقيقة الموت، بل المراد أنهم لا يحيونَ حياةً طيبةً تنفعهم، ولا يموتون موتاً يستريحون فيه، فهم أحياءُ حياةَ عذابٍ مستمر، ولذلك تقول العرب للمبتلى ببلاءٍ شديد: لا هو حي، ولا هو ميت، وهذا كقوله أ : وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَهُمۡ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقۡضَىٰ عَلَيۡهِمۡ فَيَمُوتُواْ وَلَا يُخَفَّفُ عَنۡهُم مِّنۡ عَذَابِهَا [فاطر: ٣٦]، قال ابن جزي: «أي لا يموت فيستريح، ولا يحيا حياةً هنيئةً»[4].

٢- قال الله أ : أُحِلَّ لَكُمۡ لَيۡلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمۡۚ هُنَّ لِبَاسٞ لَّكُمۡ وَأَنتُمۡ لِبَاسٞ لَّهُنَّ [البقرة:١٨٧]، فقوله: هُنَّ لِبَاسٞ لَّكُمۡ وَأَنتُمۡ لِبَاسٞ لَّهُنَّ ، مصروف عن ظاهره قطعاً؛ لأنّ العقل يحيله؛ إذ كيف يكون أحد الزوجين لباساً للآخر حقيقةً كسائر اللّباس؟ ولكن المعنى المجازي محتملٌ لوجوه:

الأوّل: أنّ كلّاً منهما يعانق الآخر، فيلصق جسمه بجسمه، فيكون كاللّباس الذي يلصق بجسم لابسه.

الثّاني: أنّ كلّ واحد منهما يستر صاحبه عما لا يحلّ، حيث يعفه عن الفاحشة، كما أنّ اللّباس يستر سوءَة لابسه.

الثّالث: أنّ الرجل يخص نفسه بزوجه، وتخصه نفسها به كما اللّباس يختص بلابسه، الرابع: أنّ كلّاً منهما يستر

=

٢٨١/٢، وذكره مثالاً للمجاز.

(١) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٥/٤.

(٢) السابق: ١٨٠/٢.

(٣) اللباب: ٢٨٤/٢٠.

(٤) التسهيل: ٥٦٤/٢، وانظر: النكت والعيون: ٢٥٤/٦، الوجيز: ١١٩٥/٢، معالم التنزيل: ٤٠٢/٢، مفاتيح الغيب: ١٣٣/٣١، البحر المحيط في التفسير: ٢٤٤/٦، اللباب: ٢٨٤/٢٠، السراج المنير: ٥٩٩/٤.

بالآخر عن كل المفاسد التي تكون في البيت الذي لا زوجةَ فيه، ولا زوج فيه، كما أنّ اللّباس يستر صاحبه عن المضار: كالحر والبرد وغيرهما، الخامس: أنّ اللّباس هو السكن كما يسمى اللّيل لباساً؛ أي سكناً[1].

قال البيضاوي: «استئناف يبين سبب الإحلال، وهو قلّة الصبر عنهن، وصعوبة اجتنابهن لكثرة المخالطة، وشدة الملابسة، ولمّا كان الرجل والمرأة يعتنقان، ويشتمل كل منهما على صاحبه شبه باللّباس... أو لأنّ كل واحد منهما يستر حال صاحبه، ويمنعه من الفجور»[2]، وعلى أي حالٍ، فهو مجاز وإن اختلف في وجهه، قال أبو حيان: «اللّباس، أصله في الثّوب، ثمّ يستعمل في المرأة»[3]، وقال ابن عاشور: «فقوله تعالى: هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمۡ ، [البقرة: ١٨٧]، استعارةٌ بجامع شدة الاتصال حينئذ، وهي استعارةٌ أحياها القرآن، لأنّ العرب كانت اعتبرتها في قوله: لابس الشيءُ الشيءَ، إذا اتصل به، لكنهم صيروها في خصوص زِنة المفاعلة حقيقةً عرفيةً، فجاء القرآن فأحياها وصيرها استعارةً أصليةً جديدةً بعد أن كانت تبعيةً منسِيةً»[4]، ولا مانع من إرادة هذه المعاني جميعاً؛ فإنها من وجوه الشبه بين الزوجين واللّباس، ولا تنافي بينها.

٣- قوله أ : وَإِذَآ أُنزِلَتۡ سُورَةٌ أَنۡ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ [التوبة:٨٦]، وقوله أ : يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ [النساء:١٣٦]، كلاهما يأمر المؤمنين أن يؤمنوا بالله أ ، وإذا حمل على ظاهره استلزم محالاً عقلياً، وهو تحصيل الحاصل؛ فإنّ الإيمان حاصلٌ منهم، فكيف يطالبون بتحصيله؟ قال الرازي: «اعلم أنّ ظاهر قوله تعالى... مشعر بأنه أمر بتحصيل الحاصل، ولا شك أنه محالٌ»[5].

ويجاب عنه بوجوه: إما أنه من العام الذي أريد به الخصوص، وهو مجاز قطعاً، على أن يكون المخاطب به أهل الكتاب الذين آمنوا بالتوراة أن يؤمنوا بالقرآن، أو المنافقون الذين آمنوا بلسانهم أن يؤمنوا بقلوبهم، أو المؤمنون المقلدون أن يؤمنوا بالاستدلال، أو المؤمنون بحسب الأدلّة الإجمالية أن يؤمنوا بحسب الأدلّة التفصيلية، أو يكون ذلك من باب الأمر بالشيء والمراد الدوام والثّبات عليه والاستزادة منه[6].

---

(١) انظر: أحكام القرآن: للجصاص: ٢٨٢/١، أحكام القرآن: لابن العربي: ١٢٨/١، النكت والعيون: ٢٤٤/١، ٢٤٥، معالم التنزيل: ٢٠٧/١، المحرر الوجيز: ٤٢٦/٣، ٤٢٧، زاد المسير: ١٩١/١، ١٩٢، مفاتيح الغيب: ٩٠/٥، ٩١، الجامع لأحكام القرآن: ٣١٦/٢، ٣١٧، مدارك التنزيل: ١٥٥/١، لباب التأويل: ١٦١/١، البحر المحيط في التفسير: ٥٥/٢، ٥٦، اللباب: ٣٠٨/٣، ٣٠٩، إرشاد العقل السليم: ٢٠١/١، السراج المنير: ١٤١/١، روح المعاني: ٦٥/٢.

(٢) أنوار التنزيل: ٤٦٨/١.

(٣) البحر المحيط في التفسير: ٥٥/٢.

(٤) التحرير والتنوير: ١٨٢/٢.

(٥) مفاتيح الغيب: ٦٠/١١، تفسير ابن كثير: ٣١١/٤، السراج المنير: ٧٢٨/١.

(٦) انظر: الوجيز: ٢٩٥/١، المحرر الوجيز: ١٠٧/٣، زاد المسير: ٢٢٤/٢، مفاتيح الغيب: ٦٠/١١، الجامع لأحكام القرآن: ٤١٥/٥، أنوار التنزيل: ٢٦٦/٢، لباب التأويل: ٦١٠/١، تفسير ابن كثير: ٣١١/٤، الجواهر الحسان: ٣١٦/٢، بحر العلوم: ٣٧٢/١، اللباب: ٧١/٧، السراج المنير: ٧٢٨/١.

ولا ريب أن هذا مجاز، قال ابن عاشور: «وصيغة الطّلب موضوعةٌ لطلب حصول الماهية المطلوبة من فعلٍ أو كف، فإذا استعملت في طلب الدوام كان استعمالُها مجازاً»[1].

المطلب الخامس: من المصروف قطعاً النصوصُ الموهِمُ ظاهرُها نسبةَ مستحيل إلى الله أو رسله.

أولاً: النّصوص التي يوهم ظاهرها نسبة مستحيلٍ إلى الله أ :

١- ومن ذلك: النصوص الموهمة تشبيه الله أ بخلقه [آيات الصفات]:

فقد تقدم أنها من المتشابه، فالجمهور يفوضون العلم بمعناها إلى الله أ ، والأشاعرة وعامة المتكلمين يؤولونها، لكن الجميع متفقون على أنّ ظواهرها غير مرادة قطعاً، فيجب صرفها عن تلك الظّواهر.

قال الغزالي يشرح مذهب السلف في المتشابهات: «حقيقة مذهب السلف –وهو الحق عندنا-أنّ كلّ من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمورٍ: التقديس، ثمّ التصديق، ثم اعتراف بالعجز، ثمّ السكوت، ثمّ الإمساك، ثمّ الكف، ثم التسليم لأهل المعرفة، أما التقديس: فأعني به تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها... الوظيفة الأولى: التقديس: ومعناه أنه إذا سمع اليد والإصبع... فعلى العامي وغير العامي أن يتحقّق قطعاً ويقيناً أنّ رسول الله > لم يرد بذلك جسماً هو عضو مركّب من لحمٍ ودمٍ وعظمٍ، وأنّ ذلك في حق الله تعالى محالٌ، وهو عنه مقدس، فإنْ خطر بباله أنّ الله جسم مركّب من أعضائه فهو عابد صنمٍ؛ فإنّ كلّ جسمٍ فهو مخلوق، وعبادة المخلوق كفر، وعبادةُ الصنم كانت كفراً؛ لأنه مخلوق، وكان مخلوقاً؛ لأنه جسم، ومن عبد جسماً فهو كافر بإجماع الأئمة السلف منهم والخلف»[2].

وقال الرازي: «الفصل الرابع في تقرير مذهب السلف: حاصل هذا المذهب أنّ هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأنّ مراد الله تعالى منها شيءٌ غير ظواهرها، ثمّ يجب تفويض معناها إلى الله تعالى، ولا يجوز الخوض في تفسيرها، وقال جمهور المتكلّمين: بل يجب الخوض في تأويل تلك المتشابهات»[3].

وسبب هذا العدول هو مخالفة هذه الظّواهر لقطعي العقل الذي يجزم باستحالة تشبيه الله أ بخلقه كما بين الغزاليّ في النص السابق، وقال ابن الجوزي في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾ [الفجر:٢٢]: «أي جاء أمره، وقال أحمد بن حنبل: وإنما صرفه إلى ذلك أدلة العقل؛ فإنه لا يجوز عليه الانتقال»[4]، وقال الآلوسي: «مع اعتقاد عدم

---

(١) التحرير والتنوير: ١٨٩/١.

(٢) إلجام العوام عن علم الكلام: (ضمن مجموعة رسائل الغزالي): ص٣٠١، ٣٠٢.

(٣) أساس التقديس: ص١٣٨. وانظر: تفسير ابن كثير: ٣١٩/٦، نظم الدرر: ١٧٣/٢٠، روح المعاني: ٨٧/٣.

(٤) دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه: ص١١٠.

التجسيم والتشبيه؛ لئلّا يضاد النقلُ العقلَ»[1]، إضافةً إلى الآيات المُحكَمة التي تنفي عن الله أ مشابهة خلقه: كقوله أ : وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ [الإخلاص: ٤]، وقوله: لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ [الشورى:١١][2].

وعلى أي حالٍ فلا سبيل إلى تعيين المراد من هذه الآيات بيقينٍ، أما على مذهب السلف فواضح، وأما على مذهب الخَلَف المؤولين، فكذلك، قال الزركشي: «ولا قَطْع؛ [أي الأشعري] بشيءٍ من التأويلات تحرزاً منه عن مخالفة السلف»[3]، وقال البقاعي: «أما السلف فيفوضون المراد إلى الله تعالى، وأما الخلف فإن كان لذلك محملٌ واحد عينوه، وإن كان ثَم محاملُ سردوها ولم يعينوا شيئاً منها، مع اعترافهم بأنهم ليسوا على قطعٍ من أنّ المراد شيءٌ مما ذكروه، وإنما هو شيءٌ يليق بالمقام، والعلم عند الله»[4].

ومن تلك التأويلات: تأويل "استوى"من قوله ـ : ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ [طه: ٥]، فقد أولوه ب: استولى، أو عمد إلى خلقه، وقوله أ : فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ [النحل: ٢٦]، يؤول ب: أتى أمره بنيانهم من جهة العمد فخربها، أو هو تمثيلٌ لإبطال مكرهم بالأنبياء، وقوله أ : وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ [الرحمن:٢٧]؛ أي ذاته، واليد من مثل قوله جل وعلا: يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ [الفتح:١٠]؛ أي قدرته، ونصرته، وحفظه، ونعمته، وقوله ـ : يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ [الزمر:٥٦]؛ أي في حق الله وأمره، وطاعته، إلى غير ذلك من الألفاظ الموهمة للتشبيه: كالنزول، والذهاب، والمجيء، والمعية، والقرب، واليمين، والجهة. وقد تقدم ذكر هذا كله[5].

ومنها الدعوة في حقّه ـ ، قال ابن عاشور: «والدعوة: طلب الإقبال، وكثر إطلاقها على طلب الإقبال للنجدة أو للبذل، وذلك متعين فيها إذا أطلقت في جانب الله؛ لاستحالة الإقبال الحقيقي، فالمراد طلب الإغاثة أو النعمة»[6].

وكذلك وصفه بالواسع، قال ابن عاشور: «و "واسع": من صفات الله وأسمائه الحسنى، وهو بالمعنى المجازي- لا محالةَ- لاستحالة المعنى الحقيقي في شأنه، ومعنى هذا الاسم عدم تناهي التعلقات لصفاته ذات التعلق: فهو واسع العلم، واسع الرحمة، واسع العطاء، فسعة صفاته تعالى أنها لا حد لتعلقاتها، فهو أحق الموجودات بوصف واسع؛ لأنه الواسع المطلق»[7]، فذلك كله مصروف عن ظاهره قطعاً بدلالة العقل القطعي الذي يؤيده النقل القطعي.

٢- النّصوص التي تسند نقصاً إلى الله أ :

---

(١) روح المعاني: ٨٧/٣. وانظر تلك الأدلة العقلية: أساس التقديس: ص٣٥-٦٥.

(٢) انظر: أساس التقديس: ص٢٤.

(٣) البرهان في علوم القرآن: ٨٥/٥.

(٤) نظم الدرر: ١٧٣/٢٠، وانظر: روح لمعاني: ٨٥/٣، ٨٦، التحرير والتنوير: ١٦٧/٣، ١٦٨.

(٥) راجع: ص١٧٨.

(٦) التحرير والتنوير: ١٠٧/١٣.

(٧) السابق: ٢٨٤/٣.

كالاستهزاء من قوله: ﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ﴾ [البقرة:١٥]، والخداع في قوله: ﴿إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمۡ﴾ [النساء: ١٤٢]، والمكر في قوله: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُۖ وَٱللَّهُ خَيۡرُ ٱلۡمَٰكِرِينَ﴾ [آل عمران:٥٤]، والنسيان في قوله عن المنافقين: ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمۡ﴾ [التوبة:٦٧].

وكل هذه الظّواهر يحيلها العقل على الله أ ، كما تحيلها النصوص القاطعة التي تبين بعمومها تنزه الله عن النقائص: كقوله أ : ﴿فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ﴾ [الروم:١٧]، وكذلك النصوص الخاصة: كقوله أ : ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّٗا﴾ [مريم:٦٤]، وقوله: ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ [طه:٥٢].

ويؤول الخداع والمكر والاستهزاء بأنه يعاملهم معاملة من يستهزئ بهم، ويمكر بهم، ويخدعهم، أو أنه من باب المشاكلة اللّفظية، أو أنه يجازيهم على الاستهزاء والخداع والمكر[١]، قال الرازي: «والذي يقرر ذلك أنّ الله تعالى إنما أنزل القرآن بحسب عرف أهل اللسان وعادتهم، ألا ترى أنه تعالى قال: ﴿وَهُوَ خَٰدِعُهُمۡ﴾ [النساء:١٤٢]، وقال: ﴿وَهُوَ أَهۡوَنُ عَلَيۡهِ﴾ [الروم:٢٧]، وقال: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُۖ وَٱللَّهُ خَيۡرُ ٱلۡمَٰكِرِينَ﴾ [آل عمران:٥٤]، وقال: ﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ﴾ [البقرة:١٥]، والمراد في الكلّ أنه تعالى يعاملهم معاملة الخادعين والماكرين والمستهزئين»[٢].

وكذلك نسيانه لهم يؤول بأنه ترك رحمتهم كما تركوا أمره[٣]. قال الرازي: «واعلم أنّ هذا الكلام لا يمكن إجراؤه على ظاهره؛ لأنا لو حملناه على النسيان على الحقيقة، لما استحقوا عليه ذماً؛ لأنّ النسيان ليس في وسع البشر، وأيضاً فهو في حق الله تعالى محالٌ، فلا بد من التأويل»[٤].

وقوله أ : ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤۡذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِ﴾ [الأحزاب:٥٧]، فإن إيصال الأذى حقيقةً إلى الله جل جلاله مستحيلٌ، ويؤول بأنهم يفعلون ما يكره من المعاصي، أو أنهم يقولون ما صورته أذى: كنسبة الزوجة والولد والشريك إليه، أو على تقدير مضاف؛ أي يؤذون أولياءه، قال أبو السعود: «إما فعل ما يكرهانه من الكفر والمعاصي مجازاً؛ لاستحالة حقيقة التأذّي في حقّه تعالى، وقيل في ايذائه تعالى: هو قول اليهود والنصارى والمشركين: يد الله مغلولةٌ، وثالث ثلاثة، والمسيح ابن الله، والملائكة بنات الله، والأصنام شركاؤه»[٥].

وكذلك النصوص التي يفيد ظاهرها أمر الله بمعصية؛ فإنه محالٌ عقلاً، فتؤول الآيات التي ظاهرها أمر بمعصية: كقوله أ خطاباً لإبليس: ﴿وَٱسۡتَفۡزِزۡ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتَ مِنۡهُم بِصَوۡتِكَ﴾ [الإسراء:٦٤][٦]، ويكون المراد من ذلك التهديد،

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٥٨/٢، الجامع لأحكام القرآن: ٢٠٧/١، تفسير ابن كثير: ٢٩٢/١، اللباب: ٣٦٤/١.

(٢) أساس التقديس: ص١١٩، ١٢٠.

(٣) انظر: الوجيز: ٤٧١/١، زاد المسير: ٤٦٧/٣، تفسير ابن كثير: ٣١٦/٦، اللباب: ١٤١/١٠.

(٤) مفاتيح الغيب: ١٠١/١٦، وانظر: اللباب: ١٤١/١٠.

(٥) إرشاد العقل السليم: ١١٤/٧، وانظر: المحرر الوجيز: ٣٩٨/٤، أنوار التنزيل: ٣٨٥/٤، لباب التأويل: ٢٧٦/٥، البحر المحيط في التفسير: ٢٣٩/٧، اللباب: ٥٨٧/١٥، السراج المنير: ٣٣٨/٣، روح المعاني: ٨٧/٢٢، التحرير والتنوير: ١٠٤/٢٢.

(٦) انظر: التنقيح: ١٣٩/١، ١٤٠، التلويح: ١٧٠/١، البحر المحيط في الأصول: ١٩٢/٢، إرشاد الفحول: ١٤٨/١.

قال الآلوسي: «والمراد من الأمر التهديد، وكذا من الأوامر الآتية، ويمنع من إرادة الحقيقة أنّ الله تعالى لا يأمر بالفحشاء»[1]، ومثل ذلك كل ما ظاهره أمر بمعصية.

وهذه النصوص كلها مصروفةٌ عن ظاهرها قطعاً، وإن كان المعنى المجازي المراد غير قطعي.

ثانياً: النّصوص التي يثبت ظاهرُها معصيةً لنبيٍّ من الأنبياء:

أجمع العلماء على أنّ الأنبياء معصومون من الشرك والكفر قبل النبوة وبعدها، وأما سائر الذّنوب والمعاصي: فأما قبل النبوة: فالجمهور على عدم عصمتهم من الصغائر والكبائر خلافاً للمعتزلة، وأما بعد النبوة والرسالة: فإنهم معصومون من الكذب في التبليغ إجماعاً، وعن تعمد الكبائر بالإجماع أيضاً، وعن تعمد الصغائر الرذيلة التي فيها شين ونقص بالإجماع أيضاً: كالكذب والتطفيف باليسير، وأما تعمد غيرها من الصغائر: فأكثر المعتزلة جوزوه عليهم، والجمهور من المتكلّمين والمحدثين والفقهاء على أنهم معصومون منها أيضاً[2]، قال الرازي: «والمختار عندنا: أنه لم يصدر عنهم الذّنب حال النبوة البتة، لا الكبيرة ولا الصغيرة»[3].

واختلف في دليل عصمتهم؛ هل هو العقل أو النقل؟ فالمعتزلة العقل، وغيرهم اختلفوا، وكثير منهم يراه العقل[4]، قال الجويني: «فأما الفواحش والموبقات والأفعال المعدودة من الكبائر: فالذي ذهب إليه طبقات الخلق استحالةُ وقوعها عقلاً من الأنبياء، وإليه مصير جماهير أئمتنا»[5].

والأصح أنها تثبت بكليهما، قال الرازي: «النقليات بأسرها مستندةٌ إلى صدق الرسول، فكل ما يتوقّف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن إثباته بالنقل، وإلا لزم الدرو، وأما الذي لا يكون كذلك: فكل ما كان جزماً بوقوع ما لا يجب عقلاً وقوعه، كان الطّريق إليه النقل: إما العام: كالعاديات، وإما الخاص: كالكتاب والسنة. والخارج عن القسمين يمكن إثباته في الجملة بالعقل والنقل معاً»[6].

وعصمة الأنبياء من القسم الأخير كما قال الطوسي[7] في "تلخيص المحصل": «والخارج عن القسمين:

---

(١) روح المعاني: ١١١/١٥، وانظر: مفاتيح الغيب: ٦/٢١، اللباب: ٣٣٤/١٢.

(٢) انظر: تفسير السمعاني: ٥٤/٤، المحرر الوجيز: ٢١٢/١، مفاتيح الغيب: ٧/٣، ٨، الجامع لأحكام القرآن: ٣٠٨/١، الجواهر الحسان: ١٠٨/١، روح البيان: ٨/٩، التحرير والتنوير: ٤٠٠/٣٠. وانظر: المواقف: ٤١٥/٣، ٤١٦، شرح المواقف: ٤٢٦/٣. وانظر: البحر المحيط في الأصول: ١٦٩/٤، إرشاد الفحول: ١٩٠/١.

(٣) مفاتيح الغيب: ٨/٣، وعزا ذلك إلى الجبائي، واختاره كثير من المفسرين، انظر: المحرر الوجيز: ٢١٢/١، أحكام القرآن: لابن العربي: ٥١/٤، لباب التأويل: ٢٨٤/٤، البحر المحيط في التفسير: ٣٠٨/٢، الجواهر الحسان: ١٠٨/١، التحرير والتنوير: ١٤٣/١٩، ٢٣٩/٢٣.

(٤) انظر: البحر المحيط في الأصول: ١٧٠/٣.

(٥) البرهان في الأصول: ٤٨٣/١.

(٦) المحصل: ص١٤٣.

(٧) هو أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن، نصير الدين الطوسي، فيلسوف، رياضي، فلكي، فقيه، مشارك في أنواعٍ من العلوم، وله شعر =

كتوحيد الإله، وعصمة الأنبياء»[1]، ولذلك فالعلماء يستدلّون لذلك بالنقل، والعقل، فأما العقل فكما قال الرازي: «والمختار عندنا أنه لم يصدر عنهم الذّنب حال النبوة البتة، لا الكبيرة ولا الصغيرة، ويدل عليه وجوه... ورابعها: أنّ محمداً > لو أتى بالمعصية لوجب علينا الاقتداء به فيها؛ لقوله تعالى: فَٱتَّبِعُونِي [آل عمران:٣١]، فيفضي إلى الجمع بين الحرمة والوجوب، وهو محالٌ، وإذا ثبت ذلك حق محمد > ثبت –أيضاً-في سائر الأنبياء ضرورةَ أنه لا قائل بالفرق، وخامسها: أنا نعلم ببديهة العقل أنه لا شيء أقبح من نبي رفع الله درجته، وائتمنه على وحيه، وجعله خليفةً في عباده وبلاده، يسمع ربه يناديه لا تفعل كذا، فيقدم عليه ترجيحاً للذته غير ملتفت إلى نهي ربه، ولا منزجرٍ بوعيده، هذا معلوم القبح بالضرورة»[2]، وما قال أبو حيان: «ويعلم قطعاً أنّ الأنبياء ‡ معصومون من الخطايا، لا يمكن وقوعهم في شيءٍ منها ضرورةَ أنْ لو جوزنا عليهم شيئاً من ذلك، بطلت الشرائع، ولم نثق بشيءٍ مما يذكرون أنه أوحى الله به إليهم، فما حكى الله تعالى في كتابه يمر على ما أراده تعالى، وما حكى القُصاص مما فيه غض عن منصب النبوة طرحناه»[3].

وبناءً على ذلك: فكلّ آية يوهم ظاهرها معصيةً في حق نبي من الأنبياء يجب صرفها عن ظاهرها قطعاً، وتأويلها بما يتفق ودليلَ النقل، والعقل القطعيين الذين دلّا على عصمتهم من اقتراف المعاصي صغيرِها وكبيرِها، ولا يجوز حملُها على ذلك الظّاهر، كما تفعل الحَشوية الذين يستدلون بتلك الظّواهر على عدم عصمة الأنبياء من الكبائر والصغائر[4].

وقد بين الإيجي[5] القانون العام في ذلك، فقال: «واحتج المخالف بقَصص الأنبياء التي توهم صدور الذّنب عنهم، والجواب إجمالاً: إنّ ما كان منها منقولاً بالآحاد وجب ردها؛ لأنّ نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصي إلى الأنبياء، وما ثبت منها تواتراً فمادام له محملٌ آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة، وما لم نجد له محيصاً حملناه على أنه كان قبل البعثة، أو من قبيل ترك الأولى، أو صغائر صدرت عنهم سهواً، ولا ينفيه تسميته ذنباً ولا

=

بالفارسية، ولد بقم عام (٥٩٧هـ)، وأقام بطوس، وتوفي ببغداد عام (٦٧٢هـ). انظر: الوافي بالوفيات: ١٤٧/١، ر١١٤، فوات الوفيات: ٢٥٢/٢، طبقات الشافعية الكبرى: ٢٧١/٨، وسماه "الشيطان المبين"، هدية العارفين: ١٣١/٢، الأعلام: ٣٠/٧.

(١) تلخيص المحصل: لنصير الدين الطوسي: ص٣٢.

(٢) مفاتيح الغيب: ٨/٣، وذكر الرازي: ستةَ عشر دليلاً على عصمة الأنبياء من الصغائر والكبائر، وانظر: لباب التأويل: ٢٨٤/٤. وانظر: المواقف: ٤١٦/٣-٤١٨، شرح المواقف: ٤٢٨/٣-٤٣١.

(٣) البحر المحيط في التفسير: ٣٧٨/٧، وانظر: الجامع لأحكام القرآن: ٣٠٦/١، روح المعاني: ١٨٥/٢٣.

(٤) انظر مذهب الحشوية: مفاتيح الغيب: ٨/٣.

(٥) هو أبو الفضل عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، عضد الدين الإيجي، ولد ببلدة "إيج"، من نواحي شيراز، بعد المائة السابعة، متكلم، أصولي، عالمٌ بالمعاني والبيان والنحو، فقيه، قاضٍ، مات بقلعة كرمان سنة (٧٥٦هـ). انظر: طبقات الشافعية الكبرى: ٤٦/١٠، ر١٣٦٩، طبقات الشافعية: ٢٧/٣، ر٥٩٤، المنهل الصافي: ١٥٨/٧، ر١٣٦٩، شذرات الذهب: ٢٩٨/٨، البدر الطالع: ٣٢٦/١، ر٥.

الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلماً منهم؛ إذ لعلّ ذلك لعظمه عندهم، أو أنهم قصدوا به هضماً من أنفسهم، ومن جوز الصغائر عمداً، فله زيادةُ قُسحة»[1]، أو نقول: إنّ ذلك من قبيل أنّ حسنات الأبرار سيئات المقربين، فهي بالنسبة إلى غيرهم حسنات، وفي حقهم سيئات نظراً إلى علو قدرهم[2]، وهاك أمثلةً على تلك الظّواهر[3]:

١- قال الله أ حكايةً عن نبيه إبراهيم × : فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّى [الأنعام:٧٦]، وقال: فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى [الأنعام: ٧٧]، وقال: فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى [الأنعام: ٧٨].

ظاهر هذه الآيات أنّ إبراهيم × أقر بدايةً بعبادة غير الله أ من الكواكب والشمس والقمر، وشك في ألوهية الله ـ ، لكن هذا الظّاهر مستحيلٌ على إبراهيم النبي قبل النبوة، وبعدها من بابٍ أولى، وتؤول هذه الظّواهر: فقيل: كان ذلك حالَ طفولته، غير أن هذا يرده السياق؛ فإنه يدلّ على أنه عرف الله قبله، كما قال أ : وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً ۖ إِنِّىٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ [الأنعام:٧٤]، وكذلك ما بعده يرده؛ فإنه حاجهم، وتبرأ من آلهتهم، وأعلن توحيده لله أ ، إلى غير ذلك[4].

والجمهور على أنها بعد النبوة، وأولوها بوجوه: الأوّل: أنه استفهام استنكاري لتوبيخ قومه؛ أي أهذا ربي؟[5]، الثّاني: أنه على تقدير مضمرٍ: يقولون: هذا ربي، الثّالث: ما عليه الأكثرون من أنّ قوله من باب التسليم الجدليّ لهم؛ أي قال لهم: هذه آلهةٌ في زعمكم، ثمّ استدلّ بأُفُولها على بطلان عبادتهم لها، ويؤيده أنّ الله أ مدح احتجاجه هذا على قومه بقوله أ : وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ [الأنعام:٨٣][6].

قال ابن عاشور: «فدلّ ذلك كلّه على أنّ إبراهيم × قال ذلك على سبيل المجادلة لقومه، وإرخاء العنان لهم؛ ليصلوا إلى تلقّي الحجة ولا ينفروا من أول وهلة، فيكون قد جمع جمعاً من قومه، وأراد الاستدلال عليهم»[7].

٢- الاستغفار الصادر من الأنبياء ‡ ، والمغفرة لهم، ومنهم نبينا محمد > ، فقد قال الله أ عنه: لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ [الفتح:٢]، وكذلك أمره بالاستغفار في قوله أ : وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ [محمد: ١٩]، فظاهر الذّنب أن يطلق على ما يؤثم من الصغائر والكبائر، وظاهر الاستغفار أنه يكون من معصية، لكن هذا غير

---

(١) المواقف: ٤١٨/٣، وانظر: شرح المواقف: ٤٣١/٣. وانظر: مفاتيح الغيب: ٩٣/٢٢. وانظر: إرشاد الفحول: ١٩٤/١.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن: ٣٠٩/١، روح البيان: ٨/٩.

(٣) انظر تلك الظّواهر مع تأويلها: المواقف: ٤١٨/٣-٤٢٥، شرح المواقف: ٤٣٢/٣-٤٤٨.

(٤) انظر: مفاتيح الغيب: ٣٩/١٣-٤١، وذكر على بطلانه ثلاثةَ عشر دليلاً، وانظر: اللباب: ٢٤٣/٨-٢٤٥.

(٥) اختاره السمرقندي في: بحر العلوم: ٤٨١/١.

(٦) انظر ذكر الأقوال، واختيار الثالث في: أحكام القرآن: للجصاص: ١٧١/٢، ١٧٢، الكشف والبيان: ١٦٣/٤، ١٦٤، الوجيز: ٣٦٢/١، زاد المسير: ٧٤/٣، ٧٥، مفاتيح الغيب: ٣٩/١٣-٤٢، الجامع لأحكام القرآن: ٢٥/٧، ٢٦، أنوار التنزيل: ٤٢٣/٢، لباب التأويل: ١٥٢/٢، ١٥٣، التسهيل: ٢٧٦/١، ٢٧٧، اللباب: ٢٤٣/٨-٢٤٧، إرشاد العقل السليم: ١٥٣/٣، روح المعاني: ١٩٨/٧-٢٠٠.

(٧) التحرير والتنوير: ٣١٩/٧.

مراد قطعاً؛ لقرينة عصمة الأنبياء، ويحمل ذلك على ما كان منه من مخالفة الأولى مما يصح أن يعاتب عليه، أو ما كان عن سهوٍ من الصغائر على مذهب من يجوزها عليهم، أو الاستغفار لذُنوبِ المؤمنين، أو عبر بالمغفرة عن العصمة؛ أي ليعصمك الله، أو هو أمر بالاستغفار للتعبد المحض وإن لم يكن له موجِب ذنبٍ، وقيل غير ذلك[1].

قال الرازي: «أما التوبة عما لا ينبغي، فهو قوله: ﴿وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ﴾ [محمد:١٩]، والطّاعنون في عصمة الأنبياء ‡ يتمسكون به، ونحن نحمله على التوبة عن ترك الأولى والأفضل، أو على ما كان قد صدر عنهم قبل النبوة، وقيل أيضاً: المقصود منه محض التعبد كما في قوله: ﴿رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ﴾ [آل عمران:١٩٤]، فإن إيتاء ذلك الشيء واجب، ثمّ إنه أُمرنا بطلبه، وكقوله: ﴿رَبِّ ٱحۡكُم بِٱلۡحَقِّ﴾ [الأنبياء:١١٢]، مع أنا نعلم أنه لا يحكم إلا بالحق، وقيل: إضافة المصدر إلى الفاعل والمفعول، فقوله: ﴿وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ﴾ [محمد:١٩]، من باب إضافة المصدر إلى المفعول؛ أي واستغفر لذنب أمتك في حقّك»[2].

ومن ذلك قول إبراهيم × : ﴿رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لِي﴾ [إبراهيم:٤١]، فإنّ ظاهر سؤاله المغفرةَ أنه أذنب؛ لأنّ المغفرة تكون بعد سبق الذّنب، قال الرازي: «والجواب: المقصود منه الالتجاء إلى الله تعالى، وقطع الطّمع إلا من فضله وكرمه ورحمته»[3]، وقال أبو السعود فيه: «أي ما فَرط مني من ترك الأولى في باب الدين وغير ذلك مما لا يسلَم منه البشر»[4].

٣- الآيات التي فيها نهي للنبي > عن المعاصي التي لا يتصور صدورها عنه؛ كالشرك والظّلم والشك في إخبار الله أ ، ومن ذلك:

أ- قوله أ : ﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [يونس:١٠٥]، فتؤول على أنّ النهي لأمته لا له[5]، ويكون الغرض من خطابه التهييج والإلهاب ببيان أنّ ذلك المَنهي عنه بلغَ من القبح إلى أن ينهى عنه من لا يتصور صدوره منه أصلاً، قال أبو السعود: «كذلك نحو قوله: ﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [يونس:١٠٥]، ونظائره مع ما فيه من الإيذان بكونه واجب الاحتراز عنه في الغاية، حتى نهي عنه من لا يمكن تعاطيه»[6]، وقال ابن عاشور: «والمقصود من هذا الفرض تنبيه الناس على فظاعة عظَمِ هذا الفعل، حتى لو فعله أشرف المخلوقين لكان من الظّالمين»[7].

---

(١) انظر هذه الأقوال في: معالم التنزيل: ٢٩٧/٧، المحرر الوجيز: ١٢٦/٥، مفاتيح الغيب: ٦٨/٢٨، الجامع لأحكام القرآن: ٢٦٢/١٦، أنوار التنزيل: ٢٠٠/٥، لباب التأويل: ١٨٨/٦، بحر 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، الجامع لأحكام القرآن: ٣٨٨/٨، أنوار التنزيل: ٤٤٥/٢، اللباب: ٣٠٣/١٥.

(٦) إرشاد العقل السليم: ٥٤/٥، ٥٥، وانظر: أنوار التنزيل: ٤٤٥/٢.

(٧) التحرير والتنوير: ٣٠٥/١١.

ب- قوله أ : ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡمُمۡتَرِينَ [البقرة:١٤٧]، فيقال فيه ما قيل في سابقه، فهو نهي للأمة عن الشك في إخبار الله أ وأمره، قال البيضاوي: «وليس المراد به نهي الرسول > عن الشك فيه؛ لأنه غير متوقّعٍ منه، وليس بقصد واختيار، بل إما تحقيق الأمر وأنه بحيث لا يشك فيه ناظر، أو أمر الأمة باكتساب المعارف المزيحة للشك على الوجه الأبلغ»[١]. إلى غير ذلك من الأمثلة[٢].

المطلب السادس: ما يُتَوَهَّمِ وجوب صرفِه عن ظاهره بدِلالة العقل.

قرر العلماء من المفسرين والأصوليين أنّ الأصل حمل الألفاظ على ظواهرها ما لم يمنع من ذلك مانع من نص، أو عقلٍ، وكثير من التفاسير رجحوها لموافقتها للظّاهر، قال الطبري: «وغير جائزٍ إحالةُ ظاهرِ التنزيل إلى باطنٍ من التأويل لا دلالة عليه من نص كتابٍ، ولا خبرٍ لرسول الله > ، ولا إجماعٍ من الأمة»[٣].

وقال الشنقيطي: «والقاعدة المقررة عند علماء الأصول هي حمل نصوص الوحي على ظواهرها إلا بدليل من كتابٍ أو سنة»[٤].

والصارف إنما هو النقل أو العقل، وقد تقدم أنّ حكم العقل الذي يصرف الظّواهر القرآنية عن معانيها المتبادرة إنما هو القطعي، غير أنّ البعض توسع في ذلك فتوهم أنّ بعض تلك الظّواهر مستحيلةٌ عقلاً، مع أنّ تلك الاستحالة عرفيةٌ عاديةٌ وليست عقليةً، أو ظن أنها تخالف قطعي العقل في حين أنه لا يحيلها، وإنما هو حكم ظني أو وهمي.

وفيما يأتي أمثلةٌ على ذلك:

أوّلاً: رؤية الله أ في الآخرة:

قال الله أ : وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ [القيامة:٢٢، ٢٣]:

فهذه الآية نص في إثبات رؤية المؤمنين ربهم أ في الجنة، وعلى هذا جماهير الأمة، وخالف في هذا بعض الفرق، فزعموا أنّ هذا الظّاهر مصروف عن ظاهره، قال ابن جزي: «هذا من النظر بالعين، وهو نص في نظر المؤمنين إلى الله تعالى في الآخرة، وهو مذهب أهل السنة، وأنكره المعتزلة، وتأولوا "ناظرة"، بأنّ معناه منتظرة»[٥]،

---

(١) أنوار التنزيل: ٤٢٥/١، وانظر: المحرر الوجيز: ٢٢٥/١، مفاتيح الغيب: ١٣٠/١٣، الجامع لأحكام القرآن: ١٦٣/٢، لباب التأويل: ١٢٣/١، البحر المحيط في 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 في الملل 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 المحيط في التفسير: ١٠١/٧، اللباب: ٣٦٦/٨، ٣٠٦/١٠، ٢١٩/١٥.

(٤) أضواء البيان: ١١٨/٣. وانظر: الإتقان: ٤٨١/٤، معايير القبول والرد: ص٢٦٩، ٢٧٠.

(٥) التسهيل: ٥١٤/٢، وانظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به: لأبي بكر الباقلاني: ص٧٣.

وقال الخازن: «قال علماء أهل السنة: رؤيةُ الله ـ ممكنةٌ غير مستحيلة عقلاً، وأجمعوا على وقوعها في الآخرة... وزعمت طوائف من أهل البدع: كالمعتزلة والخوارج، وبعض المرجِئَة أنّ الله تعالى لا يراه أحد من خلقه، وأنّ رؤيته مستحيلةٌ عقلاً، وهذا الذي قالوه خطأٌ صريح وجهلٌ قبيح»[1].

وحجتهم العقلية في استحالة الرؤية: أنها تستلزم تجسيم الله أ وتحيزه بحيزٍ، كما هو شأن المبصرات في الدنيا، وهذا مستحيلٌ عليه، فتؤول بمعنى يليق بجلاله، قال الزمخشري: «تنظُر إلى ربها خاصةً لا تنظر إلى غيره، وهذا معنى تقديم المفعول... ومعلوم أنهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر، ولا تدخل تحت العدد في محشرٍ يجتمع فيه الخلائق كلهم، فإنّ المؤمنين نظارةُ ذلك اليوم؛ لأنهم الآمنون الذين لا خوف عليه ولا هم يحزنون، فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظوراً إليه محالٌ، فوجب حملُه على معنى يصح معه الاختصاص، والذي يصح معه أن يكون من قوله الناس: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي، تريد معنى التوقع والرجاء... والمعنى: أنهم لا يتوقّعون النعمة والكرامة إلّا من ربهم، كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلّا إياه»[2].

وفي هذا نظرٌ: لأن رؤية الله أ غير مستحيلة عقلاً؛ لأنّ الرؤية لا تستلزم تحييز المرئي كما هي رؤية الدنيا، بل هي رؤية تخضع لأحكام الآخرة والله أعلم بها، قال ابن عطية: «وهي رؤيةٌ دون محاذاة، ولا تكييف، ولا تحديد، كما هو معلوم موجود لا يشبه الموجودات، كذلك هو لا يشبه المرئيات في شيءٍ؛ فإنه ليس كمثله شيءٌ، لا إله إلا هو»[3]، وقال الخازن: «ثمّ مذهب أهل الحق أنّ الرؤية قوةٌ يجعلها الله في خلقه، ولا يشترط فيها اتصالُ الأشعة، ولا مقابلة المرئي، ولا غير ذلك»[4].

وإذا لم يكن مانع من حمل هذا اللفظ على ظاهره، يجب إثبات ذلك الظّاهر كما هو، قال الرازي: «وإذا لم يوجد في العقل ما يمنع من رؤية الله تعالى، وجاءت الأخبار الصحيحة بإثبات الرؤية، وجب إجراؤها على ظواهرها»[5].

وما يقطع كل احتمالٍ هو تواتر الأحاديث الصحيحة الصريحة في إثبات الرؤية، قال ابن كثير: «وأما السنة، فقد تواترت الأخبار عن أبي سعيد، وأبي هريرة، وأنس، وجرير، وصهيب، وبلال، وغير واحد من الصحابة عن

---

(١) لباب التأويل: ١٨٦/٧، وانظر: البحر المحيط في التفسير: ٣٧١/١، وعزاه إلى القَدرية، والمعتزلة، والنجارية، والجهمية، والخوارج، فتح القدير: ٣٣٨/٥. والقول باستحالة الرؤية معزو إلى مجاهد: الجامع لأحكام القرآن: ١٠٨/١٩، لباب التأويل: ١٨٥/٧، وبين ابن عبد البر أنه قولٌ مهجور، ومردود بالسنة المتواترة، انظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: لابن عبد البر: ١٥٧/٧، ١٥٨، وانظر: الجامع لأحكام القرآن: ٣١١/١٠، البحر المحيط في التفسير: ٧١/٦، روح المعاني: ١٤٢/١٥، فتح القدير: ٢٥٢/٣.

(٢) الكشاف: ٢٧٠/٦، وانظر: مفاتيح الغيب: ٢٠١/٣٠، وقال الرازي: «قالوا: وإنما صرنا إلى هذا التأويل؛ لأنه لما دلّت الدلائل السمعية والعقلية على أنه أ تمتنع رؤيته وجب المصير إلى التأويل». وانظر: فتح الباري: ٤٢٦/١٣.

(٣) المحرر الوجيز: ٤٠٥/٥، وانظر: البحر المحيط في التفسير: ٣٧١/١.

(٤) لباب التأويل: ١٨٦/٧. وانظر: المواقف: ١٥٨/٣، ١٥٩، شرح المواقف: ١٧٤/٣.

(٥) مفاتيح الغيب: ٦٤/١٧، وانظر: لباب التأويل: ١٨٦/٣، اللباب: ٣٠٦/١٠.

النبي > : أن المؤمنين يرون الله في الدار الآخرة في العرصات، وفي روضات الجنات»[1].

وليس من غرض هذا البحث رد شبهات منكري الرؤية، فذلك ينظر في مظانه من التفاسير[2]، ومن كتب علم الكلام التي يحيل عليها بعض المفسرين[3]، وإنما الغرض بيان أنّ ادعاء استحالة الرؤية عقلاً غير سديد، وينبني عليه أنّ صرف لفظ "ناظرة"عن ظاهره غير سديد أيضاً.

ثانياً: تأويل قصص القرآن بأنّها من باب التّمثيل، لا من قبيل الحوادث الواقعة[4]:

حيث يرى كثير من رواد المدرسة العقلية الحديثة أنّ كثيراً من قصص القرآن الكريم ليس حقيقيا، ولا هو على ظاهره، بل هو من باب التمثيل، أو يحتمل أن يكون كذلك، قال محمد عبده[5]: «بينا غير مرة أنّ القَصص جاءت في القرآن لأجل الموعظة والاعتبار، لا لبيان التاريخ، ولا للحمل على الاعتقاد بجزئيات الأخبار عند الغابرين، وإنه ليحكى من عقائدهم الحق والباطل، ومن تقاليدهم الصادق والكاذب، ومن عاداتهم النافع والضار؛ لأجل الموعظة والاعتبار، فحكاية القرآن لا تعدو موضع العبرة، ولا تتجاوز موطن الهداية، ولا بد أن يأتي في العبارة أو السياق وأسلوب النظم ما يدل على استحسان الحسن واستهجان القبيح، وقد يأتي في الحكاية بالتعبيرات المستعملة عند المخاطبين، أو المحكي عنهم، وإن لم تكن صحيحةً في نفسها»[6]، ومن تلك التأويلات:

١- قوله أ : أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَـٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحْيَـٰهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ [البقرة:٢٤٣]، فهذا نص صريح في الإخبار عن قومٍ ماتوا، ثمّ أحياهم الله، وهذا محمولٌ على حقيقته، ولا مانع شرعاً ولا عقلاً يمنع من هذا الظّاهر.

---

(١) تفسير ابن كثير: ١٢٤/٦، وانظر: ١٩٨/١٤، لباب التأويل: ١٨٦/٧. وانظر: شرح العقيدة الطحاوية: ص٢١٥.

(٢) انظر قول الجمهور وغيرهم ومناقشته: معالم التنزيل: ١٧٣/٣، ٢٨٤/٨، زاد المسير: ٤٢٢/٨، مفاتيح الغيب: ١٠٢/١٣، الجامع لأحكام القرآن: ٣٣٠/٨، ١٠٧/١٩، أنوار التنزيل: ٤٢٣/٥، مدارك التنزيل: ٤٦٢/٤، لباب التأويل: ١٨٦/٧، البحر المحيط في التفسير: ٣٧١/١، ٣٨٠/٨، بحر العلوم: ٥٠٠/٣، اللباب: ٣٥٠/٨، ٥٦٣/١٩، إرشاد العقل السليم: ٦٧/٩، السراج المنير: ٤٩٦/٤، فتح القدير: ٣٣٨/٥، روح المعاني: ١٤٤/٢٩، التحرير والتنوير: ٣٥٣/٢٩.

(٣) انظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده: ص٧٢، الملل والنحل: ١١٣/١، ١١٤، الانتصار في الرد على المعتزلة والقدرية الأشرار: للعمراني: ٦٣٦/٢-٦٤٨، المواقف: ١٥٧/٣-١٧٢، شرح العقيدة الطحاوية: ص٢٠٧-٢٢٠، شرح المواقف: ١٧٣/٣-٢٠٤، وتحدث عن رؤية الآخرة: ١٨٩/٣. وانظر: فتح الباري: ٤٢٦/١٣.

(٤) انظر: منهج المدرسة العقلية في التفسير: ٣٧٧/١.

(٥) هو محمد عبده بن حسن خير الله، من آل التركماني، مفسر، فقيه، متكلم، أديب، لغوي، كاتب، صحفي، سياسي، من دعاة الإصلاح والتجديد، ولد بمصر عام (١٢٦٦هـ)، وتعلم بالأزهر، كان قاضياً، ثم مفتياً للديار المصرية، توفي بالإسكندرية عام (١٣٢٣هـ)، ودفن بالقاهرة، من كتبه: تفسير القرآن الكريم: لم يكتمل، رسالة التوحيد، شرح نهج البلاغة، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية. انظر: الأعلام: ٢٥٢/٦، معجم المؤلفين: ٤٧٤/٣، ر١٤٤٧١.

(٦) تفسير المنار: ٣٩٩/٣.

ولكن حمله محمّد عبده وتلاميذه على التمثيل، وأنّ ذلك ليس قصةً واقعةً، قال رشيد رضا[1]: «ولا يشترط أن تكون القصة في مثل هذا التعبير واقعةً، بل يصح مثله في القصص التمثيلية؛ إذ يراد أنّ من شأن مثلها في وضوحه أن يكون معلوماً حتى كأنه مرئي بالعينين... ومعنى حياة الأمم وموتها في عرف الناس جميعهم معروف، فمعنى موت أولئك القوم هو أنّ العدو نكّل بهم فأفنى قوتهم، وأزال استقلال أمتهم، حتى صارت لا تعد أمةً، بأن تفرق شملُها، وذهبت جامعتها، فكل من بقي من أفرادها خاضعين للغالبين ضائعين فيهم، مدعَمين في غمارهم، لا وجود لهم في أنفسهم، وإنما وجودهم تابع لوجود غيرهم، ومعنى حياتهم هو عود الاستقلال إليهم»[2]، وهذا مخالف لظاهر القرآن، ولما عليه جماهير المفسرين، من أن المراد بالقصة حكايةُ حادثة وقعت لقوم ماتوا وأحياهم الله ـ [3].

٢- قصة آدم × [4]: قال رشيد رضا حكايةً عن شيخه محمد عبده: «وتقرير التمثيل في القصة على هذا المذهب [أي مذهب الخلف في المتشابهات] هكذا: إنّ إخبار الله الملائكة بجعل الإنسان خليفةً في الأرض هو عبارةٌ عن تهيئة الأرض وقوى هذا العالم وأرواحه التي بها قوامه... وسؤال الملائكة عن جعل خليفة يفسد في الأرض؛ لأنه يعمل باختياره ويعطي استعداداً في العلم والعمل لا حد لهما، هو تصوير لما في استعداد الإنسان لذلك، وتمهيد لبيان أنه لا ينافي خلافته في الأرض، وتعليم آدم الأسماء كلّها بيانٌ لاستعداد الإنسان لعلم كلّ شيءٍ في هذه الأرض وانتفاعه به في استعمارها، وعرض الأسماء على الملائكة وسؤالهم عنها وتنصلهم في الجواب تصوير لكون الشعور الذي يصاحب كلّ روحٍ من الأرواح المدبرة للعوالم محدوداً لا يتعدى وظيفته، وسجود الملائكة لآدم عبارةٌ عن تسخير هذه الأرواح والقوى له ينتفع بها في ترقية الكون بمعرفة سنن الله تعالى في ذلك، وإباء إبليس واستكباره عن السجود تمثيلٌ لعجز الإنسان عن إخضاع روح الشر وإبطال داعية خواطر السوء التي هي مثار التنازع والتخاصم... ولولا ذلك لجاء على الإنسان زمن يكون فيه أفراده كالملائكة بل أعظم، أو يخرجون عن كونهم من هذا النوع البشري»[5].

وواضح من هذا أنه أولَ كلّ تلك الحوادث المحكيةَ في قصة آدم × ، ثم تابع تأويل حوادث القصة كلّها[6]، ولا ريب أنّ هذا التأويل مردود قطعاً؛ لأنه لا تدعو إليه ضرورةُ عقل ولا نص.

وتلك التأويلات مردوةٌ، وإلا أدى ذلك إلى اضمحلال الشريعة لو سلك سبيل هذا التأويل دون موجِبٍ؛ إذ لا

---

(١) هو محمد رشيد بن علي رضا الحسيني، عالمٌ بالتفسير والأدب والتاريخ، صحفي، شاعر، من دعاة الإصلاح الديني، بغدادي الأصل، ولد بالقلمون من طرابلس الشام عام (١٢٨٢هـ)، استقر بمصر حتى وفاته عام (١٣٥٤هـ)، ودفن بالقاهرة. انظر: الأعلام: ١٢٦/٦.

(٢) تفسير المنار: ٤٥٧/٢، ٤٥٨، وانظر: منهج المدرسة العقلية في التفسير: ٣٩١/١، ٣٩٢.

(٣) انظر: جامع البيان: ٤١٤/٤-٤٢٥، تفسير ابن أبي حاتم: ٤٥٥/٢، الوجيز: ١٧٧/١، زاد المسير: ٢٨٨/١، مفاتيح الغيب: ١٣٨/٦، الجامع لأحكام القرآن: ٢٣٠/٣، أنوار التنزيل: ٥٤١/١، لباب التأويل: ٢٤٩/١، البحر المحيط في التفسير: ٢٥٨/٢، تفسير ابن كثير: ٤١٣/٢، ٤١٤، إرشاد العقل السليم: ٢٣٧/١، روح المعاني: ١٦٠/٢.

(٤) انظر: تفسير المنار: ٢٨٠/١-٢٨٤، تفسير المراغي: ٩٠/١-٩٢.

(٥) تفسير المنار: ٢٨١/١، ٢٨٢.

(٦) انظر: السابق: ٢٨٢/١، تفسير المراغي: ٩٠/١. وانظر: منهج المدرسة العقلية في التفسير: ٣٨٨/١-٣٩١.

مانع يمنع منه في التشريع كما في القصص ولا موجب للتفريق، ولقد رده أحد أفراد هذه المدرسة، حيث يقول محمود شلتوت: «بقي أنّ جماعةً من متفلسفة هذا العصر حاولوا أن يعيدوا بعض آراءِ قومٍ حكّموا عقولهم فيما قصه الله، فقالوا: إنّ مثل هذا القصص لا يلزم أن يكون صادقاً يحكي واقعاً صحيحاً»[1]، وحسبك بهذا نقضاً لذلك المنهج.

ثالثاً: تأويل الخوارق في القرآن، ومنها معجزات الأنبياء الحسّيَّة:

إن الله أ قادر لا يعجِزه شيءٌ، فلا يستغرب في حقّه خرق العاداتَ، وقد بعث رسله وأيدهم بالمعجزات الشاهدة على صدقهم في دعوى الرسالة، والمعجزةُ: فعلٌ خارق للعادة، مقرونٌ بالتحدي، سالمٌ عن المعارضة، يظهره الله أ على يد مدعي النبوة، ويكون مقارناً لدعواه النبوة، يقوم مقام تصديق الله لنبيه بالقول، فهو قائم مقام قوله أ : صدق عبدي فيما يبلغ عني، وهي قسمان: خارق للعادة، ومثبِت غير المعتاد[2].

وقد عد الإيجي شرائط المعجزة سبعاً، فقال: «الأوّل: أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه... الثّاني: أن يكون خارقاً للعادة... الثّالث: أن يتعذر معارضته؛ فإن ذلك حقيقة الإعجاز. الرّابع: أن يكون ظاهراً على يد مدعي النبوة... الخامس: أن يكون موافقاً للدعوى... السّادس: ألّا يكون ما ادعاه وأظهره مكذبا له... السّابع: أن لا يكون متقدماً على الدعوى، بل مقارناً لها»[3].

وقد ورد في القرآن ذكر عدد من معجزات الأنبياء الحسية: كموسى، وعيسى، ونبينا محمد > ، كما ورد فيه بعض الخوارق الحسية من غير المعجزات: كحادثة الفيل.

والأصل حمل الألفاظ الدالّة على تلك الخوارق الحسية على ظواهرها، وعدم تقييد إطلاقها إلا بدليلٍ، ولا يدعى وجوب صرفها عن ظواهرها؛ لاستحالتها العقلية؛ فإنها ممكنةٌ عقلاً؛ إذ لا يترتب على فرض وقوعها مستحيلٌ عقلي، ولا تخرق أحكام العقل القطعية، ولكنها مستحيلةٌ في العادة؛ إذ هي خارق لها، وما يتوهم من استحالتها العقلية، فباطل وخطأ؛ فإنها وقعت والوقوع أقوى أدلّة الإمكان العقلي[4].

وقد ظهر اتجاه في أوائل القرن الماضي يدعو إلى تأويل المعجزات الحسية، والخوارق الواردة في القرآن[5]، وقد يتعسف أصحابه في التأويل، ويتكلّفونه هرباً مما يظن أنه مستحيلٌ عقلاً، وتحفظاً من حمل الألفاظ على نوعٍ من الإعجاز وخرق العادات، وهذا هو منهج هذه المدرسة بشكلٍ عام، قال محمد فريد وجدي[6]: «وقد لا حظ

---

(١) تفسير القرآن الكريم: لمحمود شلتوت: ص٤٥، وانظر: منهج المدرسة العقلية في التفسير: ٣٨٧/١.

(٢) انظر: الملل والنحل: ١١٦/١، المواقف: ٣٣٨/٣، شرح المواقف: ٣٤٢/٣-٣٥٠. وانظر: مفاتيح الغيب: ٥٥/٢١، لباب التأويل: ١٦٣/٧.

(٣) المواقف: ٣٣٨/٣، ٣٣٩، وانظر: شرح المواقف: ٣٤٢/٣-٣٥٠.

(٤) انظر: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين: ١٣٨/٢، ١٣٩، معايير القبول والرد: ص٢٦٨، ٢٦٩.

(٥) انظر: معايير القبول والرد: ص٢٦٩.

(٦) هو محمد فريد بن مصطفى وجدي، كاتب، وباحثٌ، وصحفي، ولد بالإسكندرية عام (١٢٩٥هـ)، ونشأ فيها، أقام بالقاهرة وتولى تحرير مجلة =

قراؤنا فيما نكتبه في هذه السيرة أنا لا نسرف في صرف كل حادثة إلى ناحية الإعجاز، مادام يمكن تعليلها بالأسباب العادية، حتى لو بشيءٍ من التكلف مسايرةً لمذهب المبالغين في التثبت، والمحافظين على إقامة الدستور العلمي، ثقةً منا بأن بحثنا لا تحترمه النخبة المثقفة، ولا تجد فيه صورةً صحيحةً لمثلها الأعلى في عرض المسائل وتحليلها»[1]، ومن هؤلاء المبالغون في التثبت؟ وما هذا التثبت؟ وهل من التثبت صرف النص الصريح عن ظاهره، مع أنه لا يترتب عليه محالٌ قطعي من نقلٍ ولا عقلٍ، فالأخذ بالظّاهر حينئذ أرقى درجات التثبت، وهذه أمثلةٌ على ذلك:

١- قال الله أ : أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ ﴿١﴾ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِى تَضْلِيلٍ ﴿٢﴾ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴿٣﴾ تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ﴿٤﴾ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ [الفيل:١، ٥].

فهذه الآيات تحكي قصةً خارقةً[2] حصلت لجيش أبرهةَ الحبشي الذي توجه إلى الكعبة ليهدمها؛ ليصرف الناس عنها إلى كنيسته التي بناها في اليمن، ولم يستطع أهلُ مكة دفعه عنها، فحمى الله بيته بأن أرسل طيوراً في جماعات متتالية، تحمل طيناً متحجراً، فألقته عليهم فهلكوا، وكان ذلك في العام الذي ولد فيه النبي > على أشهر الأقوال، وقد اشتهر بعام الفيل[3].

والظّاهر أنّ الطّير هي من جنس الطّير المعروف بصرف النظر عن نوعه، كما أنّ ما ألقته الطّيور هو حجارةٌ من طينٍ حقيقةً، وقد تسبب ذلك في موتهم بصرف النظر عن كيفية ذلك، ولا يجوز العدول عن هذا الظّاهر؛ لأنه لا دليل عليه من النقل، كما أنّ العقل لا يحيله؛ فإنه ممكن عقلاً كسائر الخوارق[4]، وهذا واضح من التفاسير التي حكت قصته فقد حملوا ذلك كلّه على ظاهره[5].

لكن المراغي رأى صرف هذا عن ظاهره، فقال: «أي أنه ـ أرسل عليهم فرقاً من الطّير تحمل حجارةً يابسةً سقطت على أفراد الجيش، فابتلوا بمرض الجُدري أو الحصبة حتى هلكوا، وقد يكون هذا الطّير من جنس البعوض

=

"الأزهر"، وتوفي بالقاهرة عام (١٣٧٣هـ). انظر: الأعلام: ٣٢٩/٦، معجم المؤلفين: ٥٨٦/٣، ر١٥١٧٩.

(١) الأمور الخارقة لنواميس الطبيعة في وقعة بدر، مجلة الأزهر: ٣٨٥/١١.

(٢) وقد عبر عنها القرطبي بالمعجزة: الجامع لأحكام القرآن: ١٩٥/٢٠، ومثله الدكتور عبد القادر الحسين: معايير القبول والرد: ص٢٧٠، والحق أنها ليست معجزةً بالمعنى الاصطلاحي؛ فإنها لم تظهر على يد نبي، ولا قرنت بالتحدي، وإنما هي من الإرهاصات، كما قال البيضاوي والآلوسي، انظر: أنوار التنزيل: ٥٣٠/٥، روح المعاني: ٢٣٣/٣٠.

(٣) انظر هذه القصة في: جامع البيان: ٦٣٥/٢٤، تفسير ابن أبي حاتم: ٣٤٦٤/١٠، تفسير القرآن العزيز: ١٦٣/٥، الكشف والبيان: ٢٩٥/١٠، معالم التنزيل: ٥٣٢/٨-٥٤٠، زاد المسير: ٢٣١/٩، مفاتيح الغيب: ٩١/٣٢، الجامع لأحكام القرآن: ١٨٧/٢٠-١٩٥، تفسير ابن كثير: ٤٥٥/١٤، ٤٥٦، الدر المنثور: ٦٥٢/١٥.

(٤) انظر: معايير القبول والرد: ص٢٧١.

(٥) انظر: التفاسير التي تقدمت الإشارة فيها إلى قصتهم.

أو الذّباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، أو تكون هذه الحجارة من الطين اليابس المسموم الذي تحمله الرياح فيعلق بأرجل هذا الطّير، فإذا اتصل بجسمٍ دخل في مسامه، فأثار فيه قُروحاً تنتهي بإفساد الجسم وتساقط لحمه. ولا شك أنّ الذّباب يحمل كثيراً من جراثيم الأمراض، فوقوع ذبابة واحدة ملوثة بالمكروب على الإنسان كافيةٌ في إصابته بالمرض الذي يحمله، ثمّ هو ينقُل هذا المرض إلى الجم الغفير من الناس، فإذا أراد الله أن يهلك جيشاً كثير العدد ببعوضة واحدة لم يكن ذلك بعيداً عن مجرى الإلف والعادة، وهذا أقوى في الدلالة على قدرة الله وعظيم سلطانه من أن يكون هلاكهم بالطّيور وغرائب الأمور، وأدلّ على ضعف الإنسان وذلّه أمام القهر الإلهي، وكيف لا، وهو مخلوق تبيده ذبابةٌ، وتقض مضجعه بعوضةٌ، ويؤذيه هبوب الريح؟»[1].

ثم قال: «قال الأستاذ الإمام: فهذا الطّاغية الذي أراد أن يهدم البيت أرسل الله عليه ما يوصل إليه مادة الجدري أو الحصبة، فأهلكته وأهلكت قومه قبل أن يدخل مكّة»[2].

وفيما قاله نظرٌ من وجوهٍ:

الأوّل: قوله: "فابتلوا بمرض الجدري أو الحصبة حتى هلكوا"، هذا افتراض يحتاج إلى دليلٍ، فالقرآن أطلق هلاكهم، ولم يقيده بهذا الكيفية، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالنقل، ولا نقلَ.

الثّاني: قوله: "وقد يكون هذا الطّير من جنس البعوض، أو الذّباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض"، فيه صرف للفظ "طير"عن ظاهره؛ فإنّ الطّير المعروف يطلق على ما له ريش وجناحان، وأما البعوض والذّباب فلا يسمى في لغة العرب طيراً، وإن كان يمكن حمله عليه مجازاً، لكن لا قرينةَ على حمله من نص ولا عقلٍ، وقد بنى على هذا قوله: "ولا شك أنّ الذباب يحمل كثيراً من جراثيم الأمراض، فوقوع ذبابة واحدة ملوثة بالمكروب على الإنسان كافيةٌ في إصابته بالمرض الذي يحمله، ثمّ هو ينقل هذا المرض إلى الجم الغفير من الناس"، وواضح أنّ مراده من ذلك إخراج تلك الحادثة عن أن تكون من الخوارق، ويظهر هذا من قوله: "فإذا أراد الله أن يهلك جيشاً كثير العدد ببعوضة واحدة لم يكن ذلك بعيداً عن مجرى الإلف والعادة"، ولا داعي إلى ذلك مادام الظّاهر ممكناً عقلاً، وهو كذلك، مع أنّ الأمر خارق للعادة على تأويل الطّير بجماعات الذباب والبعوض الحاملة لفيروس مسببٍ للجدري وغيره، ومادام خرق العادة موجوداً في الظّاهر، وذلك التأويل، فحمله على الظّاهر متعين.

الثّالث: قوله: "أو تكون هذه الحجارة من الطّين اليابس المسموم الذي تحمله الرياح، فيعلق بأرجل هذا الطّير، فإذا اتصل بجسمٍ دخل في مسامه، فأثار فيه قروحاً تنتهي بإفساد الجسم وتساقُط لحمه"، في هذا مزيد تفصيلٍ يحتاج فيه إلى النقل، فلا يخرج عن كونه افتراضاً لا يشهد له الظّاهر.

الرّابع: قوله: "وهذا أقوى في الدلالة على قدرة الله وعظيم سلطانه من أن يكون هلاكهم بالطّيور وغرائب

---

(١) تفسير المراغي: ٢٤٣/٣٠.

(٢) السابق: ٢٤٤/٣٠.

الأمور، وأدلّ على ضعف الإنسان وذلّه أمام القهر الإلهي، وكيف لا، وهو مخلوق تبيده ذبابةٌ، وتقض مضجعه بعوضة، ويؤذيه هبوب الريح؟"، وهذا لا يسلم؛ لأن الخوارق أقوى في الدلالة على ذلك، ولهذا كانت معجزات للأنبياء، وعلى أي حالٍ فلا يكفي قرينةً لصرف لفظ "طيراً"عن ظاهره، وعليه فذلك التأويل مرفوض؛ لأنه لا دليلَ عليه، ولا يمنع الظاهر مانع نقلي ولا عقلي[1].

٢- قال الله أ : وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا ۖ وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٧٢﴾ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ [البقرة:٧٢، ٧٣].

والمقصود من هذه الآية ذكر قصة وقعت في بني إسرائيل؛ فإنّ الخطاب لهم، وخلاصتها: أنه قُتلَ فيهم قتيلٌ لم يعرف قاتلُه، فاختلفوا فيمن قتله، واختصموا إلى نبي الله موسى × ، فأمرهم أن يذبحوا بقرةً، ويضربوا القتيل بجزءٍ منها، فذبحوها بعد تعنت منهم ومماطلة، وتشديد الله عليهم في ذلك، ثمّ ضربوا المقتول بجزءٍ منها فقام حياً، وأخبرهم بقاتله، وكما أحيا الله أ ذلك القتيل فإنه يحيي الموتى يوم القيامة، ويريكم دلائل قدرته، ومنها هذه القصة؛ لتعملوا عقولكم، فتعرفوا أنّ من أحيا هذا الميت، فهو قادر على بعث العباد من قبورهم، وعلى هذا جماهير المفسرين[2].

فهذا خرق للعادة إذن؛ إذ هو إحياء ميت، قال ابن كثير: «هذا البعض أي شيءٍ كان من أعضاء هذه البقرة، فالمعجزة حاصلةٌ به، وخرق العادة به كائن»[3].

لكن البعض أولوه؛ فرأوا أنه ليس ثَمةَ قصةٌ ولا قتيلٌ ولا إحياء ميت، حيث يرى محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا أنّ هذه القصة نوع من التشريع يعرف به قاتل من لا يعرف قاتله، وهو مذكور في التوراة، قال محمد عبده: «على أنّ هذا الحكم منصوص في التوراة، وهو أنه إذا قُتلَ قتيلٌ لم يعرف قاتلُه، فالواجب أن تذبح بقرةٌ غير ذلول في واد دائم السيلان، ويغسل جميع شيوخ المدينة القريبة من المقتل أيديهم على العجلة التي كُسِر عنقها في الوادي، ثم يقولون: إنّ أيدينا لم تسفك هذا الدم، اغفر لشعبك إسرائيل، ويتمون دعوات يبرأ بها من يدخل في هذا العمل من دمِ القتيل، ومن لم يفعل يتبين أنه القاتل، ويراد بذلك حقن الدماء، فيحتمل أن يكون هذا الحكم هو من بقايا تلك القصة، أو كانت هي السبب فيه»[4].

---

(١) انظر: معايير القبول والرد: ص٢٧١، ٢٧٢.

(٢) انظر: جامع البيان: ١١٨/٢، الكشف والبيان: ٢١٩/١، النكت والعيون: ١٤٢/١، الوجيز: ١١٢/١، تفسير السمعاني: ٩٤/١، معالم التنزيل: ١٠٨/١، الكشاف: ٢٨٤/١، زاد المسير: ١٠١/١، مفاتيح الغيب: ١١٣/٣، الجامع لأحكام القرآن: ٤٥٥/١، أنوار التنزيل: ٣٤٤/١، مدارك التنزيل: ٩٩/١، لباب التأويل: ٧٢/١، البحر المحيط في التفسير: ٤٢٣/١، تفسير ابن كثير: ٤٥٣/١، تفسير ابن عرفة: ٣٣٢/١، بحر العلوم: ٩١/١، اللباب: ١٧٩/٢، الدر المنثور: ٤١٤/١، إرشاد العقل السليم: ١١٣/١، روح البيان: ١٦٢/١، روح المعاني: ٢٩٣/١، التحرير والتنوير: ٥٦٠/١، ٥٦١. وقد بينوا الجزء الذي ضرب به الميت بما لا طائلَ تحته، ولا نقل فيه: تفسير ابن كثير: ٤٥٣/١، روح المعاني: ٢٩٣/١، ٢٩٤.

(٣) تفسير ابن كثير: ٤٥٣/١، ٤٥٤.

(٤) تفسير المنار: ٢٤٧/١.

وقد ذكر رشيد رضا النص من التوراة، وأيد أنّ هذا من قبيل التشريع[1]، ثم قال: «ومعنى إحياء الموتى -على هذا- حفظُ الدماء التي كانت عرضةً لأن تسفَك بسبب الخلاف في قتل تلك النفس؛ أي يحييها بمثل هذه الأحكام... فالإحياء هنا معناه الاستبقاء... "ويريكم آياته": بما يفصل في الخصومات، ويزيل من أسباب الفتن والعداوات»[2].

وهذا تعسف في التأويل لا يقبل؛ لأن هذا الظّاهر ممكن عقلاً، ولا وجه لرده، والتحايل على رفضه؛ إذ لا قرينة من نقلٍ ولا عقلٍ تحيله، ألا ترى إلى ألفاظ "قتلتم"، "بقرة"، "اضربوه ببعضها"، فكلها صريحةٌ في حكاية واقعة محسوسة، ولا يمنع قطعي منها[3].

المطلب السابع: التّخصيص القطعيّ لعامّ القرآن بقرينة العقل.

قال الآمدي: «مذهب الجمهور من العلماء جواز تخصيص العموم بالدليل العقلي، خلافاً لطائفة شاذّة من المتكلّمين»[4]، بما في ذلك الحنفية الذين عدوه من مخصصات العام[5].

وفي هذا يقول الطبري: «والصواب من القول في ذلك ما قاله الذي قالوا: إن الله أقسم بكلّ والد وولده؛ لأن الله عم كلّ والد وما ولد، وغير جائزٍ أن يخص ذلك إلا بحجة يجب التسليم لها من خبرٍ، أو عقلٍ، ولا خبر بخصوص ذلك، ولا برهان يجب التسليم له بخصوصه، فهو على عمومه كما عمه»[6].

والشافعي والشاطبي يرون أنّ ما سماه الجمهور تخصيصاً بالعقل لا تخصيص فيه أصلاً، والخلاف بين الفريقين لفظي كما ذهب إلى ذلك كثير من العلماء؛ فإنهم أجمعوا على عدم إرادة ما يأباه العقل القطعي من اللفظ العام[7]، وهذا لا يؤثّر في قطعية دلالة العام على ما بقي من أفراده عند الحنفية القائلين بأنّ العام بعد التخصيص يصير ظني الدلالة على الباقي منها، كما نبه إليه صدر الشريعة[8]، وعلى أي حالٍ سواءٌ سمي ذلك العام عاماً مخصوصاً بالعقل، أو عاماً أريد به الخصوص، فإنه نوع من التفسير القطعي بالعقل لنصوص القرآن الكريم العامة، ومن أمثلة التّخصيص بالعقل:

١- قوله ـ : ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر:٦٢]، فقوله: "كُل شيءٍ" عام، لكنه مخصوص بذاته ـ ؛ فإنّ

---

(١) انظر: السابق: ٣٤٦/١-٣٥١.

(٢) تفسير المنار: ٣٥١/١. وانظر: منهج المدرسة العقلية في التفسير: ٣٩٤/١.

(٣) انظر: منهج المدرسة العقلية في التفسير: ٤٩٠/١-٤٩٢.

(٤) الإحكام: للآمدي: ٣٨٤/٢، وانظر: مقدمة ابن القصار: ص٢٤٨، ٢٤٩، إحكام الفصول: ص٢٦٧، ٢٦٨، اللمع: ص٨١، قواطع الأدلّة: ٨٣/١، المحصول: للرازي: ٧٣/٣، العقد المنظوم: ٢٨٩/٢-٢٩٣، رفع الحاجب: ٣٠١/٣، البحر المحيط في الأصول: ٣٥٥/٣.

(٥) انظر: التوضيح: ٧٦/١.

(٦) جامع البيان: ٤٠٨/٢٤، وانظر: ٥٢٣/١٧.

(٧) انظر: المحصول: للرازي: ٧٣/٣، البحر المحيط في الأصول: ٣٥٧/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٦٤١/٦.

(٨) انظر: التوضيح: ٧٧/١، التلويح: ٧٩/١.

العقل يقطع بأنه ليس خالقاً لها؛ لاستحالة الدور، واستحالة خلق القديم واجب الوجود[1]، قال ابن عاشور: « خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ [الأنعام:١٠٢]، وهذه الجملة أدخلت كل موجود في أنه مخلوق لله تعالى، فهو وليّ التصرف فيه لا يخرج من ذلك إلاّ ذات الله تعالى وصفاته، فهي مخصوصةٌ من هذا العموم بقرينة العقل، وهو أنه خالق كل شيءٍ، فلو كان خالق نفسِه أو صفاته لزم توقف الشيءِ على ما يتوقف هو عليه، وهذا ما يسمى بالدور في الحكمة، واستحالته عقليةٌ، فخص هذا العموم العقلُ»[2].

٢- قوله ـ : إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ [البقرة:٢٠]، فإنّ العقل يقضي بتخصيصه بالمستحيلات العقلية: كخلق شريك له[3]، ونوقش بأنه باقٍ على عمومه؛ فإنّ المستحيل لذاته معدوم، فلا يسمى شيئاً عند أهل السنة، والمعتزلة، وقد غَلطَ الزمخشري عندما نسب إلى المعتزلة أنه يسمى عندهم شيئاً، وإنما يقول بذلك النحاة[4].

٣- عموم الناس من قوله ـ : وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗا [آل عمران:٩٧]، خصه العقل بالصبيان والمجانين؛ فإنهم غير مكلّفين عقلاً؛ لاستحالة تكليف من لا يفهم الخطاب، ومثلُه كل خطابٍ مشتملٍ على تكليف[5].

٤- قال الله أ لرسوله: وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ [المائدة:٦٧]، فلفظ "الناس"، عام في أحبائه من المؤمنين وأعدائه من الكفار، لكن العقل يقضي بأن يراد به خصوص أعدائه، قال ابن عاشور: «والناس في الآية مراد به الكفّار من اليهود والمنافقين والمشركين؛ لأنّ العصمة بمعنى الوقاية تؤذن بخوف عليه، وإنما يخاف عليه أعداءَه لا أحباءه، وليس في المؤمنين عدو لرسوله، فالمراد العصمة من اغتيال المشركين»[6].

ويُلْحَقُ بالتّخصيص بالعقل التّخصيص بالحسّ الذي ثبت قطعاً: فالجمهور على أنه يجوز تخصيص العام بالمشاهدة والحس[7]، والعقل يقطع حينئذ بوجوب أن يكون من العام الذي أراد به الخصوص، ويصرف ذلك العام عن ظاهره قطعاً، فيراد به بعض ما يدل عليه ذلك العام، ويكون مجازاً حينئذ، ومن أمثلة ذلك:

١- قوله ـ : وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ [النمل:٢٣]، فقد دلّت المشاهدة على أشياء كثيرة لم تؤتها بلقيس،

---

(١) انظر: اللمع: ص٨١، الإحكام: للآمدي: ٣٨٤/٢، التوضيح: ٧٦/١، رفع الحاجب: ٣٠١/٣، البحر المحيط في الأصول: ٣٥٥/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٦٤٠/٦، شرح الكوكب المنير: ٢٧٩/٣.

(٢) التحرير والتنوير: ٥٤/٢٤. وانظر: المحرر الوجيز: ٥٦٦/٤، لباب التأويل: ١٤/٤، السراج المنير: ١٧٢/٢.

(٣) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٤/٢.

(٤) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٣٥٨/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٣٨٣/٥.

(٥) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٥/٢، التوضيح: ٧٦/١، رفع الحاجب: ٣٠١/٣، البحر المحيط في الأصول: ٣٥٥/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٦٤٠/٦، شرح الكوكب المنير: ٢٨٠/٣.

(٦) التحرير والتنوير: ٢٦٣/٦، وانظر: مفاتيح الغيب: ٤٣/١٢، أنوار التنزيل: ٣٤٨/٢، روح المعاني: ١٩٧/٦.

(٧) انظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٨/٢، التوضيح: ٧٦/١، التحبير شرح التحرير: ٢٦٣٨/٦، شرح الكوكب المنير: ٢٧٨/٣.

ومنها السماء، والعرش، وما كان عند سليمان من النبوة وغيرها، بدليل قوله أ حكايةً عن نبيه سليمان × : فَمَآ ءَاتَىٰنِۦَ ٱللَّهُ خَيۡرٞ مِّمَّآ ءَاتَىٰكُم [النمل:٣٦]، ولا عندها لحيةٌ ولا ما يخص الذكور، والمعنى من كل شيءٍ يحتاج إليه الملوك أمثالُها من الآلة والعدة وغيرها[١].

وبعضهم جعل هذا مما خص بالعقل؛ فإنّ العقل يقضي أنها لم تؤت من جميع الأشياء، قال ابن عادل: «وقوله: مِن كُلِّ شَيۡءٍ [النمل:٢٣]، عام مخصوص بالعقل؛ لأنها لم تؤت ما أوتيه سليمان»[٢]، وهذا صحيح إذا قلنا: إنها لم تؤت ما اختص الله أ به مثلاً، وإلا فالمخصص الحس.

٢- ومثل السابق قول سليمان × : وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيۡءٍ [النمل:١٦]، قال أبو حيان: «ظاهره العموم، والمراد الخصوص؛ أي من كلّ شيءٍ يصلح لنا ونتمناه، وأريد به كثرة ما أوتي، فكأنه مستغرق لجميع الأشياء»[٣].

ومثله قوله ـ : وَءَاتَيۡنَٰهُ مِن كُلِّ شَيۡءٖ سَبَبٗا [الكهف:٨٤]»[٤].

٣- قوله ـ : تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءِۭ بِأَمۡرِ رَبِّهَا فَأَصۡبَحُواْ لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمۡ [الأحقاف:٢٥]، فإن المشاهدة تدل قطعاً على أنّ هناك أشياء كثيرةً لم تدمرها تلك الريح: كالسماوات، والأرض، والجبال، وغيرها[٥].

ومثله قوله ـ : مَا تَذَرُ مِن شَيۡءٍ أَتَتۡ عَلَيۡهِ إِلَّا جَعَلَتۡهُ كَٱلرَّمِيمِ [الذاريات:٤٢]: فيقال فيه ما قيل في سابقه؛ فالسماء والشمس مثلاً لم تجعل كالرميم[٦].

وقد جعل بعضهم هذا من التخصيص بالعقل، قال ابن عاشور: « "من"، هذه نص في نفي الجنس، ولذلك كانت عامةً، إلا أنّ هذا العموم مخصص بقرينة العقل؛ لأنّ الريح إنما تبلي الأشياء التي تمر عليها إذا كان شأنها

---

(١) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٧٢/٢. وانظر: معاني القرآن: للنحاس: ١٢٥/٥، الكشف والبيان: ٢٨/٦، ٢٠٣/٧، الوجيز: ٨٠٢/٢، تفسير السمعاني: ٩٠/٤، معالم التنزيل: ١٥٦/٦، زاد المسير: ١٦٥/٦، مفاتيح الغيب: ١٦٠/٢٤، الجامع لأحكام القرآن: ١٨٤/١٣، أنوار التنزيل: ٢٦٤/٤، لباب التأويل: ١٤٣/٥، البحر المحيط في التفسير: ٥٨/٧، بحر العلوم: ٥٧٨/٢، إرشاد العقل السليم: ٢٨١/٦، روح المعاني: ١٩٠/١٩، التحرير والتنوير: ٢٥٢/١٩. وانظر: المحصول: للرازي: ٧٥/٣، التوضيح: ٧٦/١، البحر المحيط في الأصول: ٣٦٠/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٦٣٨/٦.

(٢) اللباب: ٤٠/١٥.

(٣) البحر المحيط في التفسير: ٥٨/٧، وانظر: مفاتيح الغيب: ١٦٠/٢٤.

(٤) انظر: قواطع الأدلّة: ٨٣/١.

(٥) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٧٢/٢. وانظر: الكشف والبيان: ٥٦/٢، معالم التنزيل: ٢٤٥/٣، المحرر الوجيز: ٥٦٦/٤، زاد المسير: ٣٨٤/٧، الجامع لأحكام القرآن: ٢٧/١٤، الجامع لأحكام القرآن: ٥٤/٧، أنوار التنزيل: ١٨٣/٥، لباب التأويل: ١٦٤/٦، التسهيل: ٣٣٦/٢، البحر المحيط في التفسير: ٦٤/٨، ١٣٩، روح المعاني: ٢٦/٢٦، روح البيان: ١٤٣/٣. وانظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٨/٢، البحر المحيط في الأصول: ٣٦٠/٣، التحبير شرح التحرير: ٢٦٣٨/٦.

(٦) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٧٢/٢. وانظر: مدارك التنزيل: ٢٧٣/٤، لباب التأويل: ٢٤٦/٦، البحر المحيط في التفسير: ١٣٩/٨، بحر العلوم: ٣٢٩/٣، السراج المنير: ٩٦/٤، روح المعاني: ١٦/٢٧. وانظر: الإحكام: للآمدي: ٣٨٨/٢، التحبير شرح التحرير: ٢٦٣٨/٦، ٢٦٣٩، شرح الكوكب المنير: ٢٧٨/٣.

أن يتطرق إليها البِلى؛ فإنّ الريح لا تبلي الجبال ولا البحار ولا الأودية وهي تمر عليها، وإنما تبلي الديار والأشجار والناس والبهائم»[1]، ولا ريب أنّ هذا من العام المخصوص بالحس، والعقل لا يحيله، ومن رأى أنّ المخصص العقل، فإنه تجوز؛ لأنه القاضي بأنّ الحس مخصص.

٤- قوله أ : وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوۡمُكَ وَهُوَ ٱلۡحَقُّ [الأنعام:٦٦]: لفظ "قومك"، عام في كل قريشٍ، لكنه مخصوص قطعاً، ويراد به من كفر منهم؛ للعلم القطعي الحاصل بالمشاهدة والحس بأنّ منهم أفاضلَ المسلمين من أصحاب النبي > ممن آمنوا به وصدقوه، ومنهم أبو بكر وعمر وعثمانُ وعلي رضي الله عنهم[2].

وغير هذا كثير، وسواءٌ عد هذا من العام المخصوص، أو العام الذي أريد به الخصوص[3]، فإنّ العلماء لم يذكروا خلافاً في جواز التخصيص بالحس، ولكن ينبغي أن يرد فيه الخلاف الواقع في التخصيص بالعقل[4]، غير أنه لفظي.

المطلب الثامن: التّقييد القطعيّ لمطلق القرآن بقرينة العقل.

أولاً: إن أحكام تقييد المطلق كأحكام تخصيص العامّ:

ففي رفع الحاجب: «وما ذكر في التخصيص من متفقٍ ومختلف، ومختارٍ ومزيف جارٍ فيه؛ أي في تقييد المطلق»[5].

وبناءً على ذلك، فكما أنّ عام القرآن يخصص بالعقل، فإنّ مطلَقَه يقيد به كذلك، وضابط ذلك: أنْ يرد لفظٌ مطلق يدل حكم العقلِ القطعي على أن إطلاقه مستحيلٌ، فنقطع حينئذ بأنه مقيد بما يدل السياق عليه من القيود، وقد يتعين القيد فيكون مراداً قطعاً، وقد لا يتعين فيرجح أحد المحتملات من القيود، ويكون صرف اللفظ عن الإطلاق بقرينة العقل صرفاً قطعياً على كل حالٍ، ومن أمثلة ذلك:

١- قوله ـ : لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ خَيۡرٞ مِّنۡ أَلۡفِ شَهۡرٖ [القدر:٣]، فيه لفظ: خَيۡرٞ مِّنۡ أَلۡفِ شَهۡرٖ ، مطلق عن أن يكون من ضمنِها ليلةُ القدر أو لا، ولكن العقل القطعي دلّ على أنّ هذا الإطلاق مستحيلٌ؛ لأنه يفضي إلى تفضيل الشيء على نفسه، وهو مستحيلٌ، وبيانه: أنّ ليلة القدر توجد مرةً في كل اثني عشر شهراً، ففي ألف شهرٍ توجد ثلاثةً وثمانين مرةً، فإذا كانت خيراً من ألف شهرٍ متتالية، فإنّ ذلك يؤدي إلى القول بتفضيل ليلة القدر على نفسِها بأضعاف، وهذا باطلٌ؛ لأنّ تفضيل الشيء على نفسه مستحيلٌ عقلاً، ولذا فلا بد من تقييدها بما يدفع هذا المستحيل العقلي، ويكون المقصود تقييدها بأنها أفضل من ألف شهرٍ ليس فيها ليلةُ القدرِ[6].

---

(١) التحرير والتنوير: ١١/٢٧.

(٢) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٧٣/٢. وانظر: اللباب: ٢٠٥/٨.

(٣) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٣٦٠/٣، شرح الكوكب المنير: ٢٧٨/٣، ٢٧٩.

(٤) انظر: البحر المحيط في الأصول: ٣٦٠/٣، شرح الكوكب المنير: ٢٧٩/٣.

(٥) رفع الحاجب: ٣٦٦/٣، وانظر: التقرير والتحبير: ٣٦٣/١، التحبير شرح التحرير: ٢٧١٦/٦، شرح الكوكب المنير: ٣٩٥/٣.

(٦) انظر: كشف الأسرار: ٥٣/١. وانظر: أصول التفسير وقواعده: ص٣٤٧، ٣٤٨.

قال الطبري: «وأشبه الأقوال في ذلك بظاهر التنزيل قول من قال: عملٌ في ليلة القدر خير من عملٍ ألف شهرٍ ليس فيها ليلةُ القدر، وأما الأقوال الأُخر، فدعاوى معان باطلة، لا دلالة عليها من خبرٍ ولا عقلٍ، ولا هي موجودةٌ في التنزيل»[1].

وقال الخلوتي: «أي من صيامها وقيامها ليس فيها ليلة القدر، حتى لا يلزم تفضيلُ الشيء على نفسه»[2].

وتقييد المطلق بهذا متعين، فيكون قطعياً من جهتين: أولاً: حكم العقل بوجوب تقييد ذلك المطلق، وثانياً: حكمه ببيان ذلك القيد؛ لأنه متعين.

٢- قوله ـ : وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيۡهَا ٱلۡقَوۡلُ فَدَمَّرۡنَٰهَا تَدۡمِيرٗا [الإسراء:١٦]، فقوله: أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا ، مطلق في الأمر، فيحتمل الأمر بالطّاعة، والأمر بالفسق، لكن الثّاني يستحيل على الله أ من طريق العقل القطعي، والنقل القطعي: فأما العقل؛ فلأنّ ذلك نقيصةٌ وعبثٌ والحكيم أ منزه عنهما، وأما النقل، فقوله أ : وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةٗ قَالُواْ وَجَدۡنَا عَلَيۡهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَاۗ قُلۡ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ [الأعراف:٢٨]، فيتعين تقييد ذلك الإطلاق بأن يكون الأمر بالطاعة، ويكون المعنى: أمرنا مترفيها بالطاعة، ففسقوا فيها، قال الآلوسي: «ويدلّ على تقدير الطّاعة أنّ فَسق وعصى متقاربان بحسب اللغة، وإنْ خص الفسق في الشرع بمعصية خاصة، وذكر الضد يدلّ على الضد، كما أنّ ذكر النظير يدلّ على النظير، فذكر الفسق والمعصية يدل على تقدير الطّاعة، كما قيل في قوله تعالى: سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلۡحَرَّ [النحل:٨١]، فيكون نحو: أمرته، فأساءَ إلي؛ أي أمرته بالإحسان بقرينة المقابلة بينهما المعتضدة بالعقلِ الدال على أنه لا يؤمر بالإساءة، كما لا يؤمر بالفسق، والنقل: كقوله تعالى: إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ [الأعراف:٢٨]»[3].

هذا إذا حملنا لفظ "أمرنا"، على أنه ضد النهي، وهو الطّلب من أعلى إلى أدنى، وعلى هذا أكثر المفسرين، قال الرازي: «فثبت أنّ الحق ما ذكره الكُل، وهو أنّ المعنى: أمرناهم بالأعمال الصالحة؛ وهي الإيمان والطّاعة، والقوم خالفوا ذلك الأمر عناداً، وأقدموا على الفسق»[4].

---

(١) جامع البيان: ٥٤٧/٢٤، وانظر: الكشف والبيان: ٢٥٧/١٠، النكت والعيون: ٣١٣/٦، الوجيز: ١٢١٩/٢، تفسير السمعاني: ٢٦١/٦، معالم التنزيل: ٤٩١/٨، زاد المسير: ١٩١/٩، مفاتيح الغيب: ٣٠/٣٢، الجامع لأحكام القرآن: ١٣١/٢٠، مدارك التنزيل: ٥٤٤/٤، لباب التأويل: ٢٧٦/٧، بحر العلوم: ٥٧٧/٣، نظم الدرر: ١٧٩/٢٢، الدر المنثور: ٥٣٤/١٥، السراج المنير: ٦٥٧/٤. وغير هذا التفسير من قبيل ذكر سبب النزول، لا التفسير، وقد ذكرها الرازي، انظر: مفاتيح الغيب: ٣٠/٣٢، وهو يؤول إلى المعنى الذي ذكره المفسرون، ولذلك رد الطبري غيره.

(٢) روح البيان: ٤٨٠/١٠.

(٣) روح المعاني: ٤٣/١٥، وانظر: ٤٤/١٥، مفاتيح الغيب: ١٤٦/٧. وانظر: أساس التقديس: ص١٣٦.

(٤) مفاتيح الغيب: ١٤٠/٢٠، وانظر: جامع البيان: ٥٢٧/١٤، تفسير ابن أبي حاتم: ٢٣٢١/٧، رقم ١٣٢١٤، الكشف والبيان: ٩٠/٦، النكت والعيون: ٢٣٥/٣، الوجيز: ٦٣٠/١، معالم التنزيل: ٨٣/٥، المحرر الوجيز: ٤٤٤/٣، أحكام القرآن: لابن العربي: ١٨٢/٣، نزهة الأعين النواظر: ص١٧٦، مفاتيح الغيب: ١٣٩/٢٠، الجامع لأحكام القرآن: ٢٣٤/١٠، أنوار التنزيل: ٤٣٦/٣، لباب التأويل: ١٥٣/٤، البحر المحيط في التفسير: ١٥/٦، ١٧ اللباب: ٢٣٥/١٢، إرشاد العقل السليم: ١٦٣/٥، السراج المنير: ٣٢٤/٢، فتح القدير: ٢١٤/٣، روح المعاني: ٤٣/١٥، التحرير =

ويحتمل على هذا أن يكون بمعنى: أمرنا مترفيها بالفسق، وذلك على سبيل الاستعارة، والمعنى أفضنا عليهم النعم ففسقوا؛ فيكون قد شبه إفاضته للنعم عليهم مع فسقهم بسببها بحالِ الآمر بالفسق على طريق التسبب، وهو ما ذهب إليه الزمخشري حيث قال: «أي أمرناهم بالفسق ففعلوا، والأمر مجاز؛ لأنّ حقيقة أمرهم بالفسق أن يقول لهم: افسقوا، وهذا لا يكون، فبقي أن يكون مجازاً، ووجه المجاز أنه صب عليهم النعمة صباً، فجعلوها ذريعةً إلى المعاصي واتباع الشهوات، فكأنهم مأمورون بذلك لتسبب إيلاء النعمة فيه»[1].

وقد رد الزمخشري قول الجمهور؛ لأنه حذف ما لا دليلَ عليه[2]، واستحسن الآلوسي قول الزمخشري، ورفض رده لقول الجمهور[3]، وغير الآلوسي ضعف قول الزمخشري[4]، وناقشوا قوله بأنّ الدليل دلّ على ذلك المحذوف؛ لأنّ حذف الشيء يكون لسببين: الأول: دلالة موافقه عليه، كأن تقول: أمرته، فقام، والثّاني: دلالة ضده أو نقيضه عليه؛ فإنّ النقيض يدلّ على نقيضه كدلالة النظير على نظيره، وهذه الآية من هذا القبيل، فلفظ فسقوا من قوله: أَمَّرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا ، يدل على أن المأمور به نقيضه وهو الطّاعة[5].

بل إنّ منهم من عد قول الزمخشري فاسداً، ومنهم الرازي حيث قال: «وهذا الكلام في غاية الظّهور، فلا أدري لم أصر صاحب "الكشاف "على قوله، مع ظهور فساده؟!»[6].

وقال الشنقيطي: «وبهذا التحقيق تعلم: أنّ ما زعمه الزمخشري في كشافه من أنّ معنى: أمرنا مترفيها ؛ أي أمرناهم بالفسق ففسقوا، وأنّ هذا مجاز تنزيلاً لإسباغ النعم عليهم الموجِبِ لبطرهم وكفرهم منزلةَ الأمر بذلك، كلام كله ظاهر السقوط والبطلان، وقد أوضح إبطاله أبو حيان في "البحر"، والرازي في تفسيره، مع أنه لا يشك منصف عارف في بطلانِه»[7].

وقيل: معنى "أمرنا"، كثّرنا عددهم، من قولهم: آمر القوم، وأمر القوم إذا كثروا[8].

=

والتنوير: ٥٣/١٥، أضواء البيان: ٥٧٣/٣-٥٧٨. وكلهم اختاره بأن لم يذكر غيره، 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 في مظانّ قول الجمهور الذين ضعفواسائر الأقوال: كالبيضاوي، وأبي السعود، والشربيني.

(٥) انظر: مفاتيح الغيب: ١٣٩/٢٠، ١٤٠، أنوار التنزيل: ٤٣٦/٣، البحر المحيط في التفسير: ١٦/٦، واستبعده جداً، الدر المصون: 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 أبي عبيدة على هذه القراءة "أمرنا"، انظر: مجاز القرآن: لأبي عبيدة: ٣٧٢/١، ٣٧٣، واختاره أبو علي الفارسي، وأبو زيد، وهو مروي عن ابن عباس، انظر: جامع البيان: ٥٢٨/١٤، تفسير ابن أبي حاتم: ٢٣٢٢/٧، رقم ١٣٢١٧، ١٣٢١٨، مفاتيح الغيب: ١٤٠/٢٠، تفسير العز ابن عبد السلام: ٢١٥/٢، الجامع لأحكام القرآن: ٢٣٣/١٠.

ومنهم من أنكر أن يكون أمر بمعنى كثُر، وإنما هو آمر بالمد وحسب[1]، ولذلك ذكرها بعض المفسرين تفسيراً لقراءة "آمرنا"، بالمد لا تفسيراً لقراءة الهمز[2]، وضعفها الأكثرون أن تكون تفسيراً لقراءة الهمز المشهورة[3]، حتى إنّ بعضهم لم يذكره أصلاً، ومنهم من ذكره في تفسير قراءة الهمز دون ترجيحٍ[4]، لكن ذكره السمرقندي أولاً[5].

وبناءً على قول الجمهور، فإنّ هذا لفظٌ مطلق دل العقلُ القطعي، الذي يؤيده النقل القطعي على وجوب تقييده، فيكون من التقييد القطعي لمطلق القرآن بدلالة العقل.

ثانياً: ما يُذْكَرُ من أمثلةٍ للتّخصيص بالعقل يصلح مثالاً للتقييد به:

وهذا على مذهب القرافي الذي قرر أنّ أكثر ما يدعى أنه من تخصيص العام فإنه من تقييد المطلق[6]؛ لأنه يرى: «أنّ العام في الأشخاص مطلق في الأحوال»[7]، وبين ضابط الفرق بين التقييد والتخصيص، وهو أنّ التخصيص فيه تنفيص من مدلول اللفظ، وأما التقييد فزيادةٌ عليه[8].

ومما تقدم في التخصيص بالعقل والحس يصلح مثالاً لذلك، فيقال في قوله أ : وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوۡمُكَ وَهُوَ ٱلۡحَقُّ [الأنعام:٦٦]، إنّ لفظ "قوم"، مطلق عن حالِ التصديق وحال العناد، فيقيد بحال العناد، ويكون: "قومك المعاندون"، ويبقى هذا المطلق بعد تقييده على عمومه، فيشمل جميع أفراد قومه ممن كانوا في حال العناد، ودليل ذلك التقييد هو الواقع القطعي الشاهد بإيمان كثيرٍ من قومه، كما تقدم، ومن أمثلة التقييد بالعقل على هذا:

قوله أ : وَإِن مِّنۡ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ [فاطر:٢٤]، فلفظ "أمة"، مطلق في أحواله كلها، فيشمل البشر وأنواع الحيوانات التي هي أمم كما البشر، كما يدل له قول الله أ : وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُم [الأنعام:٣٨]، قال الواحدي: «فكل جنسٍ من البهائم أمةٌ: كالطّير، والظّباء، والذباب، والأسود، وكلّ

---

(١) كما بينه الكسائي، انظر: جامع البيان: ٥٢٨/١٤، الجامع لأحكام القرآن: ٢٣٤/١٠.

(٢) انظر: جامع البيان: ٥٣٠/١٤، ومن بينوا القراءة التي تحمل على ذلك، فقد ذكروها تفسيراً لقراءة المد، ومن ذلك: المحرر الوجيز: ٤٤٤/٣، أحكام القرآن: لابن العربي: ١٨٢/٣، نظم الدرر: ٣٩٢/١١.

(٣) انظر: الكشف والبيان: ٩٠/٦، معالم التنزيل: ٨٣/٥، أحكام القرآن: لابن العربي: ١٨٢/٣، الجامع لأحكام القرآن: ٢٣٤/١٠، مفاتيح الغيب: ١٤٠/٢٠، أنوار التنزيل: ٤٣٦/٣، لباب التأويل: ١٥٣/٤، البحر المحيط في التفسير: ١٧/٦، اللباب: ٢٣٧/١٢، نظم الدرر: ٣٩٢/١١، إرشاد العقل السليم: ١٦٣/٥، السراج المنير: ٣٢٤/٢.

(٤) انظر: زاد المسير: ١٩/٥، لكنه لم يذكره في نزهة الأعين النواظر: ص١٧٦، التسهيل: ٤٦٢/٨، مدارك التنزيل: ٤٤٧/٢.

(٥) انظر: بحر العلوم: ٣٠٥/٢.

(٦) انظر: العقد المنظوم: ١٠٦/٢.

(٧) السابق: ٤٠٤/٢.

(٨) انظر: السابق: ١٠٥/٢، ١٠٦.

صنف من الحيوان أمةٌ، مثل بني آدم يعرفون بالإنس»[1].

وقال الراغب: «أي كل نوعٍ منها على طريقة قد سخرها الله عليها بالطّبع، فهي من بين ناسجة: كالعنكبوت، وبانية: كالسرقة، ومدخرة: كالنمل، ومعتمدة على قوت وقته: كالعصفور والحمام، إلى غير ذلك من الطّبائع التي تخصص بها كل نوعٍ»[2].

غير أنه لا يمكن حمل لفظ "أُمة" في تلك الآية على مطلق أحوالها؛ لأنها تؤدي إلى محالٍ عقلي، وهو تكليف ما لا يعقل: كالبهائم، فيقيد ب: أمة من العقلاء المكلّفين، ثمّ يعم الحكم الأمم المكلّفة.

وعليه، فلا يستدل بإطلاق هذه الآية: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر:٢٤]، على أنّ البهائم مكلّفون[3]، ولا على أن في البهائم أنبياء أو علماء ينذرون، قال الآلوسي: «والاستدلال بذلك باطلٌ، لا يكاد يخفى بطلانه على أحد حتى على البهائم، ولم نسمع القول بنبوة فرد من البهائم»[4].

وهذا المثال على طريقة القرافي، وعلى طريقة غيره يعد من العام المخصوص بقرينة العقل الذي يدل على تخصيص العام بذكر وصفه الذي يقلّل من دلالته على أفراده، وعلى الطريقتين فالتفسير قطعي.

المطلب التاسع: البيان القطعيّ لمجمل القرآن بقرينة العقل.

ونقصد به بيان المراد من المجمل اعتماداً على أحكام العقل القطعية وحسب، دون الاعتماد على النقل، غير أنّ غالب المجمل لا يمكن بيانه استناداً إلى أحكام العقل، وإنما سبيله النقل؛ سواءٌ بأدلّة الشرع من الكتاب والسنة، أو معاجم اللّغة المبينة لاستعمال العرب للغتهم في عصر التنزيل، أضف إلى ذلك أسباب النزول، ومن المجمل الّذي لا يمكن بيانه إلّا بالنقل:

أوّلاً: المتشابه: فلا يمكن معرفة المراد به بالعقل مطلقاً؛ لا قطعاً، ولا ظناً على مذهب المفوضين، ولا يمكن القطع بتفسيرها على مذهب المؤولين.

ثانياً: المبهمات: وهذه لا سبيل إلى معرفة المراد بها بالعقل، لا قطعاً ولا ظناً، بل بالنقل وحسب.

ثالثاً: معنى المصطلحات الشّرعيّة وكيفيّاتها ومقاديرها: كتفاصيل الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والربا، وغير ذلك، فطريقها النقل عن الكتاب والسنة وحسب.

---

(١) الوجيز: ٣٥٢/١، وانظر: تفسير الصنعاني: ٢٠٨/١، معاني القرآن: للنحاس: ٤٢٢/٢، الكشف والبيان: ١٤٦/٤، تفسير السمعاني: ١٠١/٢، نزهة الأعين النواظر: ص١٤٤، مفاتيح الغيب: ١٧٥/١٢، ١٧٦، الجامع لأحكام القرآن: ٤٢٠/٦، لباب التأويل: ١٣٢/٢، بحر العلوم: ٤٦٧/١، إرشاد العقل السليم: ١٣١/٣، التحرير والتنوير: ٢١٣/٧.

(٢) مفردات الراغب: ص٢٣.

(٣) انظر: روح المعاني: ١٣٠/٩، وبين أنه نقله الشعرانيّ عن شيخه علي الخواص.

(٤) روح المعاني: ١٨٨/٢٢، وأضاف: «إلا عن الشيخ محيي الدين». ياسين هنا

رابعاً: أما الألفاظ المفردة والمركّبة المحتملة لأكثر من معنى، فنوعان:

الأول: ما لا يمكن معرفة المراد به إلا بالنقل، ووظيفة العقل حينئذ أن ينظر في الأدلّة والقرائن ليفسرها قطعاً أو ظناً حسب قوة الدليل والقرينة.

الثّاني: ما يمكن تحديد المراد به قطعاً استناداً إلى قوانين العقل القطعية، دون رجوع إلى الأدلّة والقرائن الخارجية؛ وذلك إذا تردد المفرد أو التركيب بين أكثر من معنى، فأوجب العقل قطعاً أحد هذه المعاني، أو أحالها إلا بعضها، وحينئذ نقطع بعدم تفسير اللفظ بالمعاني التي أحالها العقل، ونقطع بتفسيره بما أوجبه منها، فإن تعين أحدها قطعنا بإرادته من اللّفظ، والدليل على هذا: هو المقدمات العقلية القطعية الدالّة على حصر الاحتمالات فيما ذكرت، وهذه أمثلةٌ على ذلك:

١- قوله أ : وَلَا تَدۡعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَۘ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ [القصص:٨٨]، فقوله: لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ، مجملٌ؛ لأنه محتملٌ من حيث اللغة لأن يكون صفة ثانيةً ل "إلهاً"، أو استئنافاً يعود الضمير فيه على لفظ الجلالة "الله"، ومع الاحتمال يتحقّق الإجمال، بيد أنّ العقل يقطع بأنه استئناف؛ لأنه يلزم على كونه صفةً محالان عقليان قطعيان:

المحال الأوّل: وجود إله آخر مع الله؛ فإنه مستحيلٌ قطعاً ببرهاني التوارد والتمانع، إضافةً إلى النصوص القطعية المحيلة لذلك، والموجبة لوحدانية الله أ .

وأما برهان التّوارد والتّمانع: فبيانه: أنّ الإله لا بد أن يكون قادراً على كلّ شيءٍ، ولا يمنعه مانع من إنفاذ ما يشاء؛ لأنه لو لم يكن كذلك لكان ذلك نقصاً فيه لا يليق بالإله، وبناء على هذا يستحيل وجود إلهين؛ لأنه يفضي إلى المحال على كل حالٍ؛ لأنّ الإلهين إما أن تتفق إرادتهما على إيجاد شيءٍ أو تختلف؛ فيريد أحدهما إيجاده والآخر لا يريد، فهنا حالتان:

الحالة الأولى: لو اختلفا: فإما أن يقع المرادان معاً، أو لا يقع واحد منهما، وكلاهما محالٌ؛ لأنّ الأول يفضي إلى الجمع بين النقيضين، والثّاني يفضي إلى ارتفاع النقيضين وكلاهما محالٌ، وإما أن يقع واحد من المرادين، ولا يقع الآخر، فيستحيل هذا مع كون كل منهما إلهاً؛ لوجهين:

الأوّل: أنّ الفرض أنّ كلّاً منهما قادر قدرةً لا نهاية لها، وهذا يقتضي تساويهما في القدرة، وبالتالي استحالة وقوع مراد أحدهما دون مراد الآخر؛ لأنه يفضي إلى الترجيح بلا مرجحٍ، وهو محالٌ.

الثّاني: لو وقع مراد أحدهما، استبان خطأ فرض كون المغلوب إلهاً؛ لأنّ عجزه نقص لا يليق بالإله، وتثبت ألوهية من نفذ أمره لوحده، فثبتت الوحدانية واستحال تعدد الآلهة، وهذا برهان التمانع؛ لأنّ الفرض أنّ إرادتي الإلهين قد اختلفتا.

الحالة الثّانية: لو اتفقا على إيجاد موجود: فإما أن يوجداه على سبيل الاستقلال فمحالٌ؛ لأنّ أحدهما يوجده، فإيجاد الآخر له تحصيل حاصلٍ، وهو محالٌ.

وإما أن يوجداه على سبيل الاشتراك فيه، فهو محالٌ؛ لأنه يثبت العجز لكل منهما؛ إذ حجبت إرادة أحدهما

إرادة الآخر في الجزء الذي أوجده أحدهما، وهذا محالٌ، فامتنع نفاذ إرادتهما معاً مع الاتفاق، وهو هو برهان التوارد؛ لأنّ الفرض توارد إرادتهما على شيءٍ واحد.

وعلى تقدير التوارد والتمانع فإنّ نفاذ الإرادتين محالٌ، وهو يفضي إلى وقوع الفساد في الكون، كما قال أ : لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا [الأنبياء:٢٢]، والمشاهد أنه غير فاسد، فدلّ على أنّ الإله واحد، وهو الله أ [(١)].

والمحال الثّاني: أنه يؤدي إلى التناقض بين النهي في صدر الآية وبين هذه الجملة؛ فأولها أمر بحصر العبادة بالله أ ، وهذه تثبت وجود إله غيره، بل وتصفه بأنه الإله الحق وما سواه باطلٌ بما في ذلك ألوهية الله ـ الثّابتة في صدر الآية.

٢- قال الله أ : يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ إِنَّمَا ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ سُبۡحَانَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٞۘ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلٗا [النساء:١٧١]:

قوله: لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ ، مجملٌ من حيث اللغة؛ حيث يحتمل أن يكون استئنافاً، كما يحتمل أن يكون صفةً ل "ولد"، ولكن الثّاني مستحيلٌ عقلاً؛ لأنه ينفي أن يكون له ولد يملك ما في السموات والأرض، وعليه، فلا ينفي أن يكون له ولد لا يملك ذلك، وهو مستحيل؛ فإنّ قرينة العقل تقطع باستحالة أن يكون له ولد أصلاً؛ لما يلزم منه أن يكون شبيهاً بخلقه، وأن يكون حادثاً فإنّ ولده حادثٌ، وأنّ غيره جزءٌ منه، وأنه جسم، والله أ منزه عن ذلك كلّه، قال الخازن: «يعني لا ينبغي أن يكون له ولد؛ لأنّ الولد جزءٌ من الأب وتعالى الله عن التجزئة، وعن صفات الحدوث»[(٢)].

وقال ابن عاشور: «فكلمة "سبحانه"، تفيد قوة التنزيه لله تعالى عن أن يكون له ولد، والدلالة على غلط مثبتيه؛ فإنّ الإلهية تنافي الكون أباً واتخاذَ ابنٍ؛ لاستحالة الفناء، والاحتياج، والانفصال، والمماثلة للمخلوقات عن الله تعالى، والبنوة تستلزم ثبوت هذه المستحيلات؛ لأنّ النسل قانونٌ كوني للموجودات لحكمة استبقاء النوع، والناس يتطلّبونها لذلك، وللإعانة على لوازم الحياة، وفيها انفصال المولود عن أبيه، وفيها أنّ الابن مماثلٌ لأبيه فأبوه مماثلٌ له لا محالة»[(٣)].

كما اعتضد ذلك بأدلّة النقل القطعية التي تنفي عنه الولد مطلقاً، كما أن قرينة العقل تقطع بأنه لا أحد من الخلق يملك ما في السموات والأرض، وإنما هو لله أ ، وقطعيات النقل تنطق بذلك، فتعين أن يكون ذلك الكلام استئنافاً يبين ملك الله أ لما في السموات والأرض، سيق للدلالة على تنزهه عن الشريك والولد؛ فإنه غير

---

(١) انظر: المحرر الوجيز: ٧٨/٤، مفاتيح الغيب: ١٣٠/٢٢-١٣٢، لباب التأويل: ٢٩١/٤، ٢٩٢، البحر المحيط في التفسير: ٢٨٣/٦، اللباب: ٤٧١/١٣، السراج المنير: ٥٥٥/٢، روح المعاني: ٢٦/١٧.وانظر: الانتصار: للعمراني: ٣٣٠/٢، ٣٣١، المواقف: ١١٩/٢، شرح المواقف: ١١٩/٢، ١٢٠.

(٢) لباب التأويل: ٦٢٧/١، وانظر: الجامع لأحكام القرآن: ٢٥/٦، إرشاد العقل السليم: ٢٦٠/٢.

(٣) التحرير والتنوير: ٥٨/٦، وانظر: مفاتيح الغيب: ٢٢/٤، اللباب: ٤٢٢/٢.

محتاجٍ إليهما طالما أنه مالك للسموات والأرض بما فيهما ما نسب إليه من زوجة وولد، كما أنّ الولد والزوجة من جملة ملكه فيكونان عبدين له والعبد ليس ابناً ولا زوجاً، كما أنّ السموات والأرض وما فيهما مخلوقةٌ له فكيف يكون بعض خلقه وملكه جزءً منه؟[1].

٣- قال الله أ : وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡۖ أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِ [آل عمران:٤٩]: فقوله أ : أَنِّيٓ أَخۡلُقُ ، فيه نسبة الخلق إلى نبي الله عيسى × ، والخلق في الأصل هو تقدير الشيء بقدرٍ[2]، ويستعمل بمعنى ثان: هو إيجاد الشيء من عدم على غير مثالٍ سابقٍ، ويستعمل بمعنى ثالث: هو إيجاد الشيء من شيءٍ آخر بمعنى تحويله إلى غيره[3].

والاستعمال الثّاني مجاز مشهور شهرة الحقيقة، حتى أنه صار معها كالمشترك[4]، ولذلك سبب إجمالاً في المقصود بالخلق المنسوب إلى عيسى بن مريم × ، ومعلوم أن الخلق بمعنى الإبداع لا يجوز عقلاً أن يستعمل إلا في حق الله أ ؛ لأن العقل يحيل وجود خالق غير الله أ ؛ لما يستلزم من وجود شريك معه، والنصوص القطعية أكدت ذلك، ولذلك قال الراغب: «وليس الخلق الذي هو الإبداع إلا لله تعالى»[5].

وبناءً عليه، فقوله: أَنِّيٓ أَخۡلُقُ ، متردد بين احتمالين: الإيجاد من عدم، والتقدير بإيجاد شيء من آخر، فلما قضى العقل باستحالة الأول، تعين الثّاني قطعاً، قال الزمخشري: «أي أقدر لكم شيئاً مثل صورة الطير»[6].

ولذلك قال الراغب: «وأما الذي يكون بالاستحالة فقد جعله الله تعالى لغيره في بعض الأحوال: كعيسى حيث قال: وَإِذۡ تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ بِإِذۡنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِي [المائدة:١١٠]، والخلق لا يستعمل في كافة الناس إلا على وجهين: أحدهما: في معنى التقدير...والثّاني: في الكذب»[7].

ومن هذا المبحث يتبين مدى سلطان العقل في تفسير القرآن تفسيراً قطعياً، غير أنّ أكثر ما يستفاد منه في صرف الألفاظ القرآنية عن ظواهرها، وأما عمله في تقييد مطلقها وبيان مجملها فقليل، وبهذا يتم الكلام عن التفسير القطعي المستفاد من قرينة العقل، ويتم الكلام عن التفسير القطعي المستفاد من القرائن.

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٢/٤، الجامع لأحكام القرآن: ٢٥/٦، لباب التأويل: ٦٢٧/١، ٦٢٨، البحر المحيط في التفسير: ٤١٨/٣، اللباب: ٤٢٢/٢، إرشاد العقل السليم: ٢٦٠/٢، التحرير والتنوير: ٥٨/٦.

(٢) انظر: مقاييس اللغة: ٢١٣/٢،

(٣) انظر: مفردات الراغب: ص١٥٧/١.

(٤) انظر: التحرير والتنوير: ٢٥٠/٣.

(٥) مفردات الراغب: ص١٥٧/١.

(٦) الكشاف: ٥٦٠/١، وانظر: الوجيز: ٢١١/١، تفسير السمعاني: ٣٢٠/١، المحرر الوجيز: ٤٣٨/١، زاد المسير: ٣٩١/١، مفاتيح الغيب: ٤٩/٨، الجامع لأحكام القرآن: ٩٣/٤، أنوار التنزيل: ٤٢/٢، مدارك التنزيل: ٢٤٠/١، لباب التأويل: ٣٤٩/١، البحر المحيط في التفسير: ٤٨٧/٢، اللباب: ٢٤١/٥، إرشاد العقل السليم: ٣٨/٢، روح البيان: ٣٠/٢، روح المعاني: ١٦٨/٣، التحرير والتنوير: ٢٥٠/٣.

(٧) مفردات الراغب: ص١٥٧/١.

الخاتمة

بعد هذه الجولة في البحث نصل إلى النتائج الآتية:

أولاً: لا خلاف حقيقةً في تقسيم النصوص إلى أربعة أنواعٍ:

الأول: ما ورد على دلالته على معناه المتبادر احتمالٌ قريب؛ أي نشأ عن دليلٍ، وهو الظاهر.

الثّاني: ما ورد على دلالته على معناه المتبادر احتمالٌ بعيد؛ لم ينشأ عن دليلٍ، وهو النص.

الثّالث: ما لا يحتمل غير معناه أصلاً، وهو المفسر.

الرابع: ما خفيت دلالته على معناه، فاحتيج في بيانه إلى دليلٍ أو قرينة خارجية وهو المجمل، ومن المجمل ما لا سبيل إلى معرفة المراد منه بحال في الدنيا عند البعض، وهو المتشابه.

ويمكن تفسير الظاهر والمجمل تفسيراً قطعياً بالاستعانة بدليل أو قرينة قطعيين، ولا عبرة باختلاف مدلول هذه المصطلحات بين العلماء؛ فإنه لا مشاحة فيه، مادام المعنى متفقاً عليه.

ثانياً: إن ما سميناه مفسراً قطعي مطلقاً، لكن النص قد تكون قطعيته نسبية؛ فالعام –مثلاً- قطعي عند الحنفية لكنه ظني عند غيرهم، وعليه، فقد يتحقّق القطع مع الخلاف، قال السبكي: «لأني أجوز القطع مع الخلاف، وذلك شأن أكثر مسائل الأصول»[1] .

ثالثاً: إنّ القول بندرة النصوص القطعية لا دليل عليه، وهو دعوى باطلةٌ، بل إنّ النصوص القطعية بنفسها كثيرةٌ جداً في معانيها الأصلية.

رابعاً: إنّ الظّن المشروح في الاحتمالات العشر، والذي قاله مدعوا ندرة النصوص القطعية من الأصوليين، غير ما يريد إثباته أصحاب النظريات الحديثة التي تنفي وجود القطعي؛ فهو عند الأصوليين ظن غير مؤثّرٍ في دلالة اللفظ على المعنى بحسب استعمال العرب، أو هو تردد تفسير اللفظ بين معاني محددة، وما يريد هؤلاء إثباته هو جعل النص مستباحاً لكلّ معنى يراد إفراغه فيه، أو انتقاءُ معنى من معاني أصول اللّغة وإن كان لا تقره العرب، وهذا مسخ للنص، وتحريف خفي له، وشتان بين الأمرين.

خامساً: إن التفسير القطعي للقرآن المستفاد من القرآن نفسه كثير جداً، وهو يتنوع أنواعاً: من تخصيص العام، وتقييد المطلق، وبيان المجمل، وتعيين المبهم، وصرف الظاهر، وهي جديرةٌ بالاستقراء اعتماداً على الضوابط المقررة في هذا البحث، وذلك من خلال الكتب التي تهتم بالتفسير المأثور: كجامع البيان، وتفسير ابن كثير، وأضواء البيان، وبيان التفسير القطعي فيها؛ إذ ليس كل حملٍ للآية على آية غيرها صحيحاً، أو قطعياً.

سادساً: إن التفسير القطعي المستفاد من السنة المتواترة قليلٌ جداً، وأما المستفاد من السنة الآحاد الثابتة ثبوتاً قطعياً نظرياً فهو كثير، سواء كانت تبينه بياناً مباشراً، أو لا، وذلك في الأحاديث الواردة في الصحيحين أو

---

(١) رفع الحاجب: ١٨٨/٢.

أحدهما، كما هو مذهب المحقّقين من المحدثين، وكثيرٍ من الأصوليين.

سابعاً: إن الإجماع القطعي في التفسير نظري، وليس عملياً؛ فإني لم أقف له على مثالٍ؛ فإنه قسمان: الأول: ما كان مستنده قطعياً، وهذا لا يفيد في قطعية التفسير؛ لأنّ القطع مستفاد من المستند القطعي، والثّاني: ما مستنده ظني، وهو المفيد في إفادة التفسير القطعي، لكنه نادر؛ لأنّ القطعي منه نادر أصلاً، كما تبين؛ فأكثره سكوتي، أو منقولٌ بالآحاد، وما كان كذلك، فظني، والتفسير المستفاد من الظّني ظني، وإن خالف الحنفية في السكوتي، فرأوا أنه قطعي، وعلى ذلك، فالإجماع -عند التحقيق- قليلُ الجدوى عملياً في إفادة التفسير القطعي، وإن كان يفيده نظرياً، وعلى أي حالٍ لا يجوز مخالفة الإجماع الظّني؛ لأنه لا أقل من أن يعد حجةً ظنيةً، كخبر الآحاد الظّني.

ثامناً: إنّ السياق أكثر القرائن والأدلّة إفادةً للتفسير القطعي للنصوص الظّنية، وهذا يضيف فائدةً أخرى للسياق خلت الدراسات التي وقفت عليها فيه من الإشارة إليها، على أنّ المقصود به في التفسير هو السياق اللّغوي، وحسب.

تاسعاً: إنّ أقلّ القرائن إفادةً للتفسير القطعي هو سبب النزول؛ لقلّة أسباب النزول بالمقارنة مع آي القرآن، فضلاً عن قلّة القطعي منها.

عاشراً: ما ورد في البحث من قرائن قطعية ليست للحصر، فيمكن البحث في مدى إفادة قرائن أخرى للتفسير القطعي، مثل: مقاصد الشريعة، والبيان العلمي للقرآن، مع إمكان التوسع في الكلام عن القرائن والأدلّة الواردة في البحث.

حادي عشر: ضرورة إعادة النظر فيما ورد عن السلف من الأقوال في تفسير القرآن الكريم، والتثبت من صحة النقل عنهم، فمنها ما لا تصح نسبته، ومنها ما تتعارض الروايات في عزوه، ومن المفسرين من يخطئ في العزو، ثمّ ينبغي تحكيم ضوابط القطعي في تلك الأقوال لقبولها أو ردها، فمنها ما يحمل على التمثيل، ومنها ما يرد قطعاً، ومنها ما هو مخالف للظّاهر القطعي بناءً على تأويلٍ بعيد لا دليل عليه، ومثل هذا ينبغي رده، وقد مر كثير من الأقوال التي غلّطها المفسرون من جهة النقل أو النظر، وقل مثل هذا في أقوال المفسرين أيضاً، على أن يراعى في ذلك الدقّة العلمية، ويكون ذلك عملاً موسوعياً تتضافر فيه الجهود.

ثاني عشر: أهمية أصول الفقه في بحوث أصول التفسير، فكثير مما يذكره المفسرون مأخوذٌ من أصول الفقه، وقد يحيلون عليه، ومثلهم علماء علوم القرآن؛ فهم يذكرون فيها ما يوافق أصولهم، فأصول التفسير يتقاطع مع أصول الفقه في تحديد قواعد استنباط المعاني من النصوص القرآنية، وإن كان ميدانُ أصول الفقه النصوص المشتملة على الأحكام الشرعية العملية، وميدان التفسير يعم النصوص القرآنية كلها بما فيها تلك التي هي ميدان أصول الفقه، وأهم ما يستفاد منه في أصول التفسير هو بحوث دلالات النصوص، ومنها ما تقدم في هذا البحث، قال أبو حيان في معرض الحديث عن العلوم التي يحتاجها المفسر، وبيان وجوه النظر في القرآن: «الوجه الخامس: معرفة الإجمال والتبيين، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، ودلالة الأمر والنهي، وما أشبه هذا، ويختص أكثر هذا

الوجه بجزءِ الأحكام من القرآن، ويؤخذ هنا من أصول الفقه، ومعظمه هو في الحقيقة راجع لعلم اللّغة؛ إذ هو شيءٌ يتكلّم فيه على أوضاع العرب، ولكن تكلّم فيه غير اللّغويين أو النحويين ومزجوه بأشياء من حجج العقول، ومن أجمع ما في هذا الفّن كتاب "المحصول" لأبي عبد الله محمد بن عمر الرازي»[1].

وقال الزركشي: «فائدةٌ: في ضرورة معرفة المفسر قواعد أصول الفقه: ولا بد من معرفة قواعد أصول الفقه؛ فإنه من أعظم الطّرق في استثمار الأحكام من الآيات»[2].

وقال الدكتور عماد الدين الرشيد: «ثَم صلةٌ وثيقةٌ بين أصول التفسير وأصول الفقه، وهذه الصلة كعلاقة الولد بأمه؛ فأصول التفسير متولّدةٌ عن أصول الفقه، وليس ذلك مستغرباً؛ فإنّ علم أصول الفقه في حقيقته هو علم تفسير النصوص، وقواعده تصلُح لأن تعمم على علومٍ أخرى، أهمها علم أصول التفسير... والناظر في علم أصول الفقه يرى فيه قدرةً على اقتحام علومٍ متعددة... ولم يبعد من عد علم أصول الفقه الفلسفة الإسلامية؛ لأنه قام على منهجٍ مبتكرٍ لم يستعن فيه بعلمٍ وافد أو منهجٍ سابقٍ، ولعلّ مباحث البيان والدلالة أظهرت عمق الصلة بين أصول التفسير وأصول الفقه، وهذا -لا غرو- يفرض على الباحث في علوم كتاب الله عز وجل أن يكون متمكّناً من علم أصول الفقه»[3].

ثالث عشر:

من المعلوم أن الألفاظ تدل على المعاني بطرق متعددة، وهنا تتنوع الدلالات بين دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة اللزوم، ودلالة الاقتضاء، وقد تطرقت في طيات هذا البحث لدلالة الاقتضاء، كما أن دلالة العبارة تدور على معنى الظاهر والنص كما تقدم تعريفهما، بقي البحث في المعاني التي دل عليها اللفظ بإشارته، ولزومه، وهذا يحتاج إلى بحث يحدد المعاني القطعية التي يمكن استفادتها من إشارة النص ولزومه، إضافة إلى البحث في الدلالة القطعية للألفاظ القرآنية على علل الأحكام.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

---

(١) البحر المحيط في التفسير: ١٠٧/١، ١٠٨.

(٢) البرهان في علوم القرآن: ٦/٢.

(٣) أسباب النزول: للدكتور عماد الدين الرشيد: ص٥٤٣، وانظر: ص٥.

الفهارس العامّة

- 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 الحديث إلّا ما علمتم	عبد الله بن عباس	٣٣٠، ٣٣١
إذا دخل أهل الجنة الجنةَ	صهيب	٢٥٧
ألا إن القوة الرمي	عقبة بن عامر	٢٥١
أن تدعو لله نداً وهو خلقك	عبد الله بن مسعود	٣٢٨، ٣٢٩
أُنزل القرآن على أربعة أحرف	عبد الله بن عباس	٩٩
إنّ الله قد صدقك	زيد بن أرقم	٣٤٦
إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة	عبد الله بن عمر	٢٧٧
إنما ذلك سواد الليل، وبياض النهار	عدي بن حاتم	٢٤٩
إنما سمي الخضر؛ لأنه جلس على فَروة بيضاء	أبو هريرة	٢٤٦
إنه ليس الذي تعنون	عبد الله بن مسعود	٢٥٥، ٢٥٦
أيؤذيك هوام رأسك؟	كعب بن عجرة	٣٤٤
تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً	عائشة	٢٦٤
جاورت بِحراء، فلما قضيت جواري هبطْت	جابر بن عبد الله	٣٥٢
خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلا	عبادة بن الصامت	٢٦١
عمداً صنعته يا عمر	بريدة	٢٨٨
فبينا أنا أمشي سمعت صوتاً من السماء	جابر بن عبد الله	٣٥٧
القاتل لا يرث	أبو هريرة	١٥١
قد أنزل الله القرآن فيك وفي صاحبتك	سهل بن سعد	٣٣١
قيل لبني إسرائيل: {ادخلُواْ الْباب سجداً وقُولُواْ حطةٌ}	أبو هريرة	٢٤٦
لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرهمين	عثمان بن عفان	١٥١، ٢٦٣
لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل	أبو سعيد الخدري	٢٦٣

لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب	عبادة بن الصامت	١٥٣
لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها	أبو هريرة	١٥٢، ٢٦٣
لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث	عبد الله بن مسعود	٢٤٧
لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم	أسامة بن زيد	١٥١، ٢٦٢، ٢٩٠.
لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ	أبو هريرة	٢٨٧
لعلك تريدين أن ترجعي إلى رفاعة؟	عائشة	٢٤٧
لو دخلوها، لم يزالوا فيها إلى يوم القيامة	علي بن أبي طالب	٢٦٧
ليس ذلك، إنما هو الشرك	عبد الله بن مسعود	٢٥٥
ليس كما تقولون	عبد الله بن مسعود	٢٥٥
ليس هو كما تظنون	عبد الله بن مسعود	٢٥٥
ما كنت أرى أن الجهد بلغ منك ما أرى، أتجد شاة؟	كعب بن عجرة	٣٤٤
ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها إثمٌ، ولا قطيعة رحمٍ	أبو سعيد الخدري	٢٦٧
المغضوب عليهم اليهود، والضالين النصارى	عدي بن حاتم	٢٥٢
مه يا عائشة؛ فإنّ الله لا يحب الفحش والتفحش	عائشة	٣٥٥
ولا يفقه العبد كلّ الفقه	شداد بن أوس	١٠٦
والذي نفسي بيده: ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم	أبو هريرة	١١٢
يا عائشةُ: لا تكوني فاحشةً	عائشة	٣٥٥
يستجاب لأحدكم ما لم يعجل	أبو هريرة	٢٦٧
اليهود مغضوب عليهم، والنصارى ضلالٌ	عدي بن حاتم	٢٥٢

فهرس تراجم الأعلام

اسم العلم	الصفحة
إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان، أبو ثور، الكلبي البغدادي.	٢٠٢
إبراهيم بن سيار بن هانئ، أبو إسحاق، البصري المعتزلي، المعروف بالنظّام.	٢٧٦
إبراهيم بن علي بن يوسف، أبو إسحاق، جمال الدين الفيروز آبادي.	١١
إبراهيم بن عمر بن إبراهيم، أبو إسحاق، الجعبري.	٣١٩
إبراهيم بن عمر بن حسن، أبو الحسن، برهان الدين البقاعي.	٢٠
إبراهيم بن محمد بن إبراهيم، أبو إسحاق، ركن الدين الإسفراييني.	٢٣٦
إبراهيم بن موسى بن محمد، أبو إسحق، الشاطبي.	٨
أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس، شهاب الدين القرافي.	٢١١
أحمد بن الحسن ابن قدامة، أبو العباس، شرف الدين، المعروف بابن قاضي الجبل.	٣٦
أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، أبو العباس، تقي الدين ابن تيمية.	١١٣
أحمد بن عبد الرحيم، أبو عبد العزيز، شاه ولي الله الدهلوي.	٣١٥
أحمد بن علي بن الحسين، أبو بكر، الرازي الجصاص.	٨٧
أحمد بن علي بن محمد، أبو الفضل، شهاب الدين، ابن حجر العسقلاني.	١٣
أحمد بن فارس بن زكريا، أبو الحسين، الرازي، المعروف بابن فارس.	١٢١
أحمد بن محمد بن إبراهيم، أبو إسحاق، الثعلبي النيسابوري.	٢٢٣
أحمد بن محمد بن إسحاق، أبو علي، نظام الدين الشاشي.	٤١
أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، أبو العباس، شهاب الدين، المعروف بالسمين الحلبي.	٢٢٣
إسحاق بن إبراهيم، أبو يعقوب، الشاشي الخراساني.	٤١
إسماعيل بن عمر بن كثير، أبو الفداء، عماد الدين، البصروي الدمشقي.	١١٢
أوس بن الصامت بن قيس بن أصرم، الأنصاري الخزرجي.	٣٢٤
الحارث بن أسد المحاسبي، أبو عبد الله، البصري البغدادي.	٤٠٦
الحسن بن شهاب بن علي، أبو علي، العكْبري الحنبلي.	٤٩
الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم، المعروف بالراغب الأصفهاني.	١٩٧

خولة بنت ثعلبة بن أصرم، الأنصارية الخزرجية.	٣٢٤
رفاعة بن سموال القرظي.	٢٤٧
زيد بن أرقم بن زيد بن قيس، الأنصاري الخزرجي.	٣٤٥
زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم الحنفي.	٢
سعيد بن جبير بن هشام، أبو عبد الله، الكوفي الأسدي.	٢٤٨
سعيد بن المسيب بن حزن، أبو محمد.	٢٤٨
سليمان بن خلف بن سعد، أبو الوليد، الباجي المالكي.	٣٠٤
سليمان بن عبد القوي، أبو الربيع، نجم الدين، الطوفيّ الصرصري.	٨
الضحاك بن مزاحم، أبو القاسم، الهلالي البلخي.	٣٥٣
ضمرة بن العيص بن ضمرة، الخزاعي.	١٨٣
طاهر بن صالح بن أحمد، الدمشقي، الشهير بطاهر الجزائري.	٢٣١
العاص بن وائل السهمي.	١٨٣
عبد الحق بن غالب ابن عطية، أبو محمد، الغرناطي.	١٤٢
عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي، زين الدين، المناوي القاهري.	٢٣٢
عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عضد الدين، الإيجي.	٤٢٤
عبد الرحمن بن أبي بكر، أبو الفضل، جلال الدين، السيوطي.	٤٤
عبد الرحمن بن الزبير بن زيد بن أمية.	٢٤٧
عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، المدني.	٢٢٢
عبد الرحمن بن علي بن محمد، أبو الفرج، جمال الدين، المعروف بابن الجوزي.	١٠٧
عبد الرحمن بن عمر بن رسلان، أبو الفضل، جلال الدين، البلقيني.	٨٤
عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، أبو محمد، المعروف بابن أبي حاتم الرازي.	٢١٩
عبد الرحيم بن الحسن بن علي، أبو محمد، جمال الدين، الإسنوي.	٥٩
عبد الله بن أحمد بن محمود، أبو البركات، حافظ الدين، النسفي.	٣٧١
عبد الله بن عمر بن محمد، أبو الخير، ناصر الدين، البيضاوي الشيرازي.	١٠٧
عبد الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد، الدبوسي البخاري.	٤٤
عبد الله بن محمد ابن قدامة، أبو محمد، موفق الدين، المقدسي الدمشقي.	٤٧
عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، أبو المعالي، ركن الدين، الجويني.	٥١
عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، أبو نصر، تاج الدين، السبكي.	١٧

عبيد الله بن الحسين، أبو الحسن، الكرخي.	٧٨
عبيد الله بن مسعود بن محمود، صدر الشريعة، المحبوبي البخاري.	٦٢
عثمان بن عبد الرحمن بن موسى، أبو عمرو، تقي الدين، المعروف بابن الصلاح.	٢٣٧
عثمان بن عمر بن أبي بكر، أبو عمرو، جمال الدين، المعروف بابن الحاجب.	٢٩٥
عدي بن حاتم بن عبد الله، أبو طريف، الطائي.	٢٤٩
عروة بن الزبير بن العوام، أبو عبد الله، الأسدي القرشي.	٣٥٢
عقبة بن عامر، الجهني، أبو حماد.	٢٥٠
عكرمة بن عبد الله، أبو عبد الله، البربري.	٣٣٥
علي بن أحمد بن سعيد، أبو محمد، المعروف بابن حزم الأندلسي الظاهري.	١٤
علي بن أحمد بن محمد، أبو الحسن، الواحدي.	١٩٧
علي بن سليمان بن أحمد، المرداوي ثم الدمشقي الصالحي.	٥٠
علي بن محمد، أبو الحسن، عماد الدين الطبري، المعروف بإلْكيا الهراسي.	٧٠
علي بن محمد بن إبراهيم، أبو محمد، علاء الدين، الحلبي الدمشقي، المعروف بالخازن.	١٦
علي بن محمد بن الحسين، أبو الحسن، فخر الإسلام، البزدوي.	٣٤
علي بن محمد بن سالم، أبو الحسن، سيف الدين، الآمدي.	١١
علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني.	١١، ١٢
علي بن يحيى، علاء الدين، السمرقندي.	٢٥٤
عمر بن علي بن عادل، أبو حفص، سراج الدين، الدمشقي، المعروف بابن عادل.	٢٢٤
عويمر بن أبيض، العجلاني الأنصاري.	٣٢٤
عياض بن موسى بن عياض، أبو الفضل، اليحصبي، المعروف بالقاضي عياض.	١٦٠
كعب بن عجرة بن أمية، أبو محمد، البلوي السوادي.	٢٤٥
ماعز بن مالك، الأسلمي.	٢٦١
مجاهد بن جبرٍ، أبو الحجاج، المكي المخزومي.	٣٣٥
محفوظ بن أحمد بن الحسن، أبو الخطاب، الكَلْوذَاني.	٣٠٥
محمد بن أحمد، شمس الدين، الشربيني المصري.	٢٠٧
محمد بن أحمد بن جزي، الكلبي الغرناطي.	١٤١
محمد بن أحمد ابن رشد، أبو الوليد، القرطبي، المعروف بابن رشد الجد.	١٥٩
محمد بن أحمد بن سهل، أبو بكر، شمس الأئمة، السرخسي.	٣٨

محمد بن أحمد بن عبد العزيز، أبو البقاء، تقي الدين، المعروف بابن النجار الفتوحي.	١٤٩
محمد بن أحمد بن علي، أبو عبد الله، التلمساني الحسني.	٣٠٤
محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم، جلال الدين المحلي.	١٥٥
محمد بن أحمد بن محمد، أبو الوليد، المعروف بابن رشد الحفيد.	٤١٥
محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، أبو عبد الله، البخاري.	٢٣٧
محمد بن إسماعيل بن صلاح، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف بالأمير الصنعاني.	٢٠١
محمد أمين بن عمر عابدين بن عبد العزيز، الدمشقي، المعروف بابن عابدين.	١٥٦
محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر، الجكني الشنقيطي.	٩٧
محمد أمين بن محمود، البخاري، المعروف بأمير بادشاه.	١٨٨
محمد بن أبي بكر بن أيوب، أبو عبد الله، شمس الدين، المعروف بابن قيم الجوزية.	٥٦
محمد بن بهادر بن عبد الله، أبو عبد الله، بدر الدين، الزركشي.	٤
محمد بن جرير بن يزيد، أبو جعفر، الطبري.	٢٨
محمد جمال الدين بن محمد سعيد، أبو الفرج، المعروف بجمال الدين القاسمي.	٢٥٤
محمد رشيد بن علي رضا، الحسيني.	٤٣٠
محمد بن سعد بن منيع، أبو عبد الله، البصري، المعروف بابن سعد.	١٠٦
محمد بن الطيب بن محمد، أبو بكر، الباقلاني القاضي.	٢٧٢
محمد بن عبد الرحيم بن محمد، أبو عبد الله، صفي الدين، الأرموي.	٢٨٤
محمد عبد العظيم، الزرقاني.	٣١٧
محمد بن عبد الله، أبو بكر، الصيرفي البغدادي.	١٧٠
محمد بن عبد الله بن حمدويه، أبو عبد الله، المعروف بالحاكم النيسابوري.	٣٣٣
محمد بن عبد الله بن محمد، أبو بكر، المعافري، المعروف بابن العربي المالكي.	٢٠٨
محمد عبده بن حسن خير الله، التركماني.	٤٢٩
محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد، الإسكندري، المعروف بالكمال ابن الهمام.	٣٧
محمد بن علي بن الطيب، أبو الحسين، البصري المعتزلي.	٧٥
محمد بن علي بن عمر، أبو عبد الله، المازري.	٣٠٢
محمد بن علي بن محمد، أبو عبد الله، الشوكاني، ثم الصنعاني.	٦٥
محمد بن علي بن وهب، أبو الفتح، تقي الدين، القشيري، المعروف بابن دقيق العيد.	١٨٠
محمد بن عمر بن الحسين، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي.	٢٤

محمد فريد بن مصطفى وجدي.	٤٣١
محمد بن محمد بن أحمد، زين الدين، الطوسي، المعروف بأبي حامد الغزالي.	٩
محمد بن محمد بن الحسن، أبو جعفر، نصير الدين، الطوسي.	٤٢٣
محمد بن محمد بن حسن، أبو عبد الله، المعروف بابن أمير الحاج.	٥٦
محمد بن محمد بن عرفة، أبو عبد الله، التونسي الورغَمي.	١٢
محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور، الماتريدي.	٥٥
محمد بن محيي الدين محمد بن مصطفى، أبو السعود، العمادي التركي.	٧٥
محمد بن محمد نظام الدين، أبو العياش، بحر العلوم اللكنوي الهندي.	٤٥
محمد بن يوسف بن حيان، أبو حيان، أثير الدين، الأندلسي.	٤
محمود بن أبي بكر بن حامد، أبو الثناء، سراج الدين، الأرموي.	٢٢
محمود شلتوت.	١٠٠
محمود بن عبد الله بن محمود، أبو الثناء، شهاب الدين، الآلوسي.	٦
محمود بن عمر بن محمد، أبو القاسم، الزمخشري.	٨٠
مسعود بن عمر بن عبد الله، أبو سعيد، سعد الدين، التفتازاني.	٢٥
مسلم بن الحجاج بن مسلم، أبو الحسين، القشيري النيسابوري.	٢٣٧
مسلم بن يسار، أبو عبد الله المكي البصري.	٣٦٠
منصور بن محمد ابن أحمد، أبو المظفر، السمعاني التميمي.	١٠
نافع بن الأزرق بن قيس، أبو راشد، الحنفي البصري.	٣٦٠
يحيى بن شرف، أبو زكريا، محيي الدين، النووي.	١٥٥

فهرس المراجع

أولاً- القرآن الكريم.

ثانياً- سائر المصادر:

- أبكار الأفكار في أصول الدين: لعلي بن محمد، سيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ)، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، د.ط، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، تح. د. أحمد محمد المهدي.
- الإبهاج في شرح المنهاج: لعبد الوهاب بن علي، تاج الدين السبكي (ت٧٧١هـ)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط١، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م، تح. د. شعبان محمد إسماعيل.
- الإتقان في علوم القرآن: لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، دار الفكر، لبنان، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م، تح. سعيد المندوب.
- إجابة السائل شرح بغية الآمل: لمحمد بن إسماعيل، الأمير الصنعاني (ت١١٨٢هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٦م، تح. القاضي حسين السياغي، د. حسن مقبولي الأهدل.
- إحكام الفصول في أحكام الأصول: لسليمان بن خلف، أبو الوليد الباجي (ت٤٧٤هـ)، دار الغرب الإسلامي، لبنان، بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م، تح. عبد المجيد تركي.
- الإحكام في أصول الأحكام: لعلي بن أحمد بن حزم الأندلسي (ت٤٥٦هـ)، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤٠٤هـ.
- الإحكام في أصول الأحكام: لعلي بن محمد، سيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ)، دار الصميعي، الرياض، ط١، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م، تع. الشيخ عبد الرزاق عفيفي.
- أحكام القرآن: لأحمد بن علي، أبو بكر الرازي الجصاص (ت٣٧٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤١٢ هـ، ١٩٩٢م، تح. محمد الصادق قمحاوي.
- أحكام القرآن: لمحمد بن عبد الله، أبو بكر ابن العربي (ت٥٤٣هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط٣، ١٤٢٤ هـ، ٢٠٠٣م، تح. محمد عبد القادر عطا.
- أدب الدنيا والدين: لعلي بن محمد بن حبيب المَاوردي (ت٤٥٠هـ)، دار اقرأ، بيروت، ط٤، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م، تع. محمد كريم راجح.
- الأذكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار: ليحيى بن شرف، محيي الدين النووي (ت٦٧٦هـ)، دار الفكر، لبنان، بيروت، د.ط، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤ م.

- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: لمحمد بن محمد، أبو السعود العمادي (ت٩٥١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: لمحمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، دار الفضيلة، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠ م، تح. سامي بن العربي الأثري.
- أساس البلاغة: لمحمود بن عمر، أبو القاسم الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، تح. محمد باسل عيون السود.
- أساس التقديس في علم الكلام: لمحمد بن عمر، فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥ م.
- أسباب النزول: لعلي بن أحمد الواحدي (ت٤٦٨هـ)، دار الإصلاح، السعودية، الدمام، ط٢، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، تح. عصام عبد المحسن حميدان.
- أسباب النزول (أسانيدها وأثرها في تفسير القرآن الكريم): للشيخ بن جمعة سهل، أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى، السعودية، مكة المكرمة، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.
- أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص (دراسة مقارنة بين أصول الفقه وأصول التفسير): للدكتور عماد الدين محمد الرشيد، أطروحة دكتوراه، دار الشهاب، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩ م.
- الاستيعاب في معرفة الأصحاب: ليوسف بن عبد الله بن عبد البر، (ت٤٦٣هـ)، دار الأعلام، الأردن، عمان، ط١، ١٤٢٣ هـ، ٢٠٠٢ م، تص. عادل مرشد.
- أسد الغابة في معرفة الصحابة: لعلي بن محمد، ابن الأثير الجزري (ت٦٣٠هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤١٥ هـ، تح. علي معوض، وعادل عبد الموجود.
- أسنى المطالب في شرح روض الطالب: لزكريا بن محمد الأنصاري (ت٩٢٦هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٢٢ هـ، ٢٠٠٠م، تح. د. محمد محمد تامر.
- الأشباه والنظائر: لعبد الوهاب بن علي، تاج الدين السبكي (ت٧٧١هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤١١ هـ، ١٩٩١م، تح. علي معوض، وعادل عبد الموجود.
- الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان: لزين الدين بن إبراهيم، ابن نجيم (ت٩٧٠هـ)، مع شرحه غمز عيون البصائر: لأحمد بن محمد مكي، الحموي (ت١٠٩٨هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.
- الإصابة في تمييز الصحابة: لأحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، د.ط، د.ت، تح. علي محمد البجاوي.
- أصول التفسير وقواعده: لخالد عبد الرحمن العك، دار النفائس، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦ م.

- أصول السرخسي: لمحمد بن أحمد، السرخسي (ت٤٩٠هـ)، عنيت بنشره لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد الدكن بالهند، د.ط، د.ت، تح. أبي الوفا الأفغاني.
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: لمحمد الأمين بن محمد، الشنقيطي (ت١٣٩٣هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م، تح. مكتب البحوث والدراسات.
- إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين: لعثمان بن محمد شطا، الدمياطي (ت بعد١٣٠٢هـ)، دار الفكر، بيروت، د.ت، د.ط.
- الاعتصام: لإبراهيم بن موسى، أبو إسحق الشاطبي (ت٧٩٠هـ)، دار التوحيد، د.ط، د.ت، تع. مشهور بن حسن آل سليمان.
- الأعلام: لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، لبنان، بيروت، ط١٥، ٢٠٠٢ م.
- إعلام المُوقعين عن رب العالمين: لمحمد بن أبي بكر الزرعي، ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، دار الجيل، بيروت، د.ط، ١٩٧٣ هـ، تح. طه عبد الرؤوف سعد.
- الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل: لموسى بن أحمد، أبو النجا الحجاوي (ت٩٦٠هـ)، دار المعرفة، لبنان، بيروت، تح. عبد اللطيف السبكي.
- الأقوال الشاذّة في التفسير: للدكتور عبد الرحمن بن صالح الدهش، وهو أطروحة دكتوراه، صادر عن مجلة الحكمة، بريطانيا، مانشستر، ط١، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤ م.
- الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب: لعلي بن هبة الله، ابن ماكولا (ت٤٧٥هـ)، دار الكتاب الإسلامي، الفاروق الحديثة، مصر، القاهرة، ط٢، تح. عبد الرحمن المعلمي، ونايف العباس.
- إلجام العوام عن علم الكلام: لمحمد بن محمد، أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، ضمن "مجموعة رسائل الإمام الغزالي"، دار الفكر، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ.
- إنباء الغمر بأنباء العمر: لأحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، وزارة الأوقاف في مصر، القاهرة، ١٤١٩ هـ، تح. د. حسن حبشي.
- الانتصار في الرد على المعتزلة والقدرية الأشرار: ليحيى بن سالم، العمراني (ت٥٥٨هـ)، دار أضواء السلف، الرياض، ط ١، ١٩٩٩م، تح. سعود بن عبد العزيز الخلف.
- الأنساب: لعبد الكريم بن محمد، السمعاني (ت٥٦٢هـ)، دار الجنان، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٠٨ هـ، تع. عبد الله عمر البارودي.
- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به: لمحمد بن الطيب، أبو بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، عالم الكتب، لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ، تح. عماد الدين حيدر.

- أنوار البروق في أنواء الفروق (الفروق): لأحمد بن إدريس، القرافي (ت٦٨٤هـ)، ومعه: إدرار الشروق على أنوار الفروق: لقاسم بن عبد الله، ابن الشاط (ت٧٢٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ، تح. خليل المنصور.
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل: لعبد الله بن عمر، ناصر الدين البيضاوي (ت٦٨٥هـ)، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
- إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد: لمحمد بن إبراهيم، الحسني اليمني (ت٨٤٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٧م.
- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون: لإسماعيل باشا بن محمد أمين البغدادي (ت١٣٣٩هـ)، دار إحياء التراث العربي، لبنان، بيروت، د.ط، د.ت، تص. محمد شرف الدين، ورفعت بيكله الكليسي.
- الباعث الحثيث: لأحمد محمد شاكر، وهو شرح اختصار علوم الحديث: لإسماعيل بن عمر، ابن كثير الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤١٧ هـ، تح. علي بن حسن الحلبي.
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق: لزين الدين بن إبراهيم، ابن نجيم (ت٩٧٠هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط٢، د.ت.
- بحر العلوم: لعلي بن يحيى، علاء الدين السمرقندي (ت نحو٨٨٠هـ)، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت، تح. د. محمود مطرجي.
- البحر المحيط في أصول الفقه: لمحمد بن بهادر، الزركشي (ت٧٩٤هـ)، وزارة الأوقاف بالكويت، ط٢، ١٤١٣هـ، تح. د. عمر الأشقر، مر. د. عبد الستار أبو غدة.
- البحر المحيط في التفسير: لمحمد بن يوسف، أبو حيان الأندلسي (ت٧٤٥هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، عام، ١٤١٣هـ، تح. عادل عبد الموجود، وعلي معوض.
- بحوث في أصول التفسير: لفهد الرومي، مكتبه التوبة، ط٤، ١٤١٩ هـ.
- بدائع الفوائد: لمحمد بن أبي بكر الزرعي، ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٦هـ، تح. هشام عطا، وعادل العدوي، وأشرف أحمد.
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: لمحمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، دار المعرفة، لبنان، بيروت، د.ط، د.ت.
- البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير: لعمر بن علي، ابن الملقن (ت٨٠٤هـ)، دار الهجرة، السعودية، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ، تح. مصطفى أبو الغيط.
- البرهان في أصول الفقه: لعبد الملك بن عبد الله، إمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨هـ)، دار الأنصار، القاهرة، ط٢، ١٤٠٠هـ، تح. د. عبد العظيم الديب.

- البرهان في علوم القرآن: لمحمد بن بهادر، الزركشي (ت٧٩٤هـ)، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط٣، ١٤٠٤هـ، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم.
- البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان: لمحمد بن محمد، ابن مريم التلمساني (ت بعد١٠١٤هـ)، دار المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط، د.ت.
- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: لمحمد بن يعقوب، الفيروز آبادي (ت٨١٧هـ)، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، ١٤٠٣هـ.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، دار الفكر، ط٢، ١٣١٩هـ، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم.
- البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة: لمحمد بن يعقوب، الفيروز آبادي (ت٨١٧هـ)، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط١، ١٤٠٧ هـ، تح. محمد المصري.
- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة: لمحمد بن أحمد، ابن رشد القرطبي الجد (ت٥٢٠هـ)، دار الغرب الإسلامي، لبنان، بيروت، ط٢، ١٤٠٨ هـ، تح. د. محمد حجي.
- تاج التراجم: لقاسم بن قُطلُوبغا، السودوني (ت٨٧٩هـ)، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٣هـ، تح. محمد خير يوسف.
- تاج العروس من جواهر القاموس: لمحمد بن محمد، مرتضى الزبيدي (ت١٢٠٥هـ)، مطبعة حكومة الكويت، ١٣٩٧هـ، ١٩٧٧ م، تح. مصطفى حجازي.
- تاج اللغة وصحاح العربية (الصحاح): لإسماعيل بن حماد، الجوهري (ت٣٩٣هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٣٩٩هـ، تح. أحمد عطار.
- التاج والإكليل لمختصر خليل: لمحمد بن يوسف، ابن أبي القاسم العبدري (ت٨٩٧هـ)، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: لمحمد بن أحمد، الذهبي (ت٧٤٨هـ)، دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، ط١، ١٤١٤ هـ، تح. د. عمر تدمري.
- تاريخ قضاة الأندلس: لعلي بن عبد الله، النباهي (ت بعد٧٩٣هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ، تح. د.ة مريم طويل.
- التاريخ الكبير: لمحمد بن إسماعيل، البخاري (ت٢٥٦هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، د.ط، د.ت، مراقبة د. محمد عبد المعيد خان.
- تاريخ مدينة دمشق، وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل، أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها: لعلي بن الحسن، ابن عساكر (ت٥٧١هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ، تح. عمر العمروي.

- تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها وواردیها: لأحمد بن علي، الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ، تح. د. بشار معروف.
- التبصرة في أصول الفقه: لإبراهيم بن علي، أبو إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٠٣هـ، تح. د. محمد حسن هيتو.
- التبيان في أقسام القرآن: لمحمد بن أبي بكر الزرعي، ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، ط٢، ١٤١٨هـ، تع. فواز أحمد زمرلي.
- التحبير شرح التحرير في أصول الفقه: لعلي بن سليمان، علاء الدين المرداوي (ت٨٨٥هـ)، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢١هـ، تح. عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراح.
- التحبير في علم التفسير: لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، رسالة ماجستير، تح. زهير علي نور، ش. د. محمد خضر، جامعة أم القرى، ١٤٠٤هـ.
- التحرير والتنوير: لمحمد الطاهر ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ)، الدار التونسية، تونس، ١٩٨٤م.
- التحصيل من المحصول: لمحمود بن أبي بكر، سراج الدين الأرموي (ت٦٨٢هـ)، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٨هـ، تح. د. عبد الحميد أبو زنيد.
- تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد: لخليل بن كيكلدي، العلائي (ت٧٦١هـ)، دار الكتب الثقافية، الكويت، د.ط، د.ت، تح. د. إبراهيم السلفيتي.
- تخريج الفروع على الأصول: لمحمود بن أحمد، الزنجاني (ت٦٥٦)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ، تح. د. محمد أديب صالح.
- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي: لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، دار العاصمة، السعودية، الرياض، ط١، ١٤٢٤هـ، تح. طارق بن عوض الله.
- تذكرة الأريب في تفسير الغريب: لعبد الرحمن بن علي، ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ، تح. طارق السيد.
- تذكرة الحفاظ: لمحمد بن أحمد، الذهبي (ت٧٤٨هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ، تح. زكريا عميرات.
- التسهيل لعلوم التنزيل: لمحمد بن أحمد، ابن جزي (ت٧٤١هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ، تح. محمد هاشم.
- التعريفات: لعلي بن محمد، الجرجاني (ت٨١٦هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ، تح. إبراهيم الأبياري.
- التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً: لعبد الرحمن بن محمد، أبو زيد الحضرمي (ت٨٠٨هـ)، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٧٠هـ، تح. محمد الطنجي.

- تعريف الخلف برجال السلف: لأبي القاسم محمد الحفناوي، (كان حياً ١٣٢٤هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، المكتبة العتيقة، تونس، ط٢، ١٤٠٥هـ، تح. محمد أبو الأجفان، وعثمان بطيخ.
- تفسير ابن عرفة: لمحمد بن محمد، ابن عرفة الورغمي (ت٨٢٧)، مركز البحوث بالكلية الزيتونية، تونس، ط١، ١٩٨٦م، تح. د. حسن المناعي.
- تفسير سفيان الثوري: لسفيان بن سعيد، الثوري (ت١٦١هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٠٣ هـ.
- تفسير السمعاني: لمنصور بن محمد، السمعاني (ت٤٨٩هـ)، دار الوطن، السعودية، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ، تح. ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس.
- تفسير القرآن: لعبد الرزاق بن همام، الصنعاني (ت٢١١هـ)، مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، ١٤١٠هـ، تح. د. مصطفى مسلم.
- تفسير القرآن: لمحمد بن إبراهيم، ابن المنذر (ت٣١٨هـ)، دار المآثر، السعودية، المدينة النبوية، ط١، ١٤٢٣هـ، تح. د. سعد بن محمد.
- تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار): لمحمد رشيد رضا (ت١٣٥٤هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، ١٩٩٠م.
- تفسير القرآن العزيز: لمحمد بن عبد الله، ابن أبي زمنين (ت٣٩٩هـ)، مطبعة الفاروق الحديثة، ط١، ١٤٢٣ هـ، تح. حسين بن عكاشة.
- تفسير القرآن العظيم: لعبد العزيز، عز الدين ابن عبد السلام (ت٦٦٠هـ)، دار ابن حزم، بيروت، ط١،١٤١٦ هـ، تح. د. عبد الله الوهبي.
- تفسير القرآن العظيم: لإسماعيل بن عمر، ابن كثير الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، مؤسسة قرطبة، مصر، الجيزة، ط١، ١٤٢١ هـ، تح. مصطفى محمد، وجماعة.
- تفسير القرآن العظيم مسنداً عن رسول الله والصحابة والتابعين: لعبد الرحمن بن محمد، ابن أبي حاتم الرازي (ت٣٢٧هـ)، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة، الرياض، ط١، ١٤١٧ هـ، تح. أسعد الطيب.
- تفسير القرآن الكريم: لمحمود شلتوت (ت١٣٨٣هـ)، دار الشروق، ط ٦، ١٣٩٤هـ.
- التفسير القرآني للقرآن: لعبد الكريم الخطيب، مطبعة السنة المحمدية، مصر، دار الفكر العربي، د.ط، ط.ت.
- تفسير مجاهد: لمجاهد بن جبر المخزومي (ت١٠٤هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ، تح. أبو محمد الأسيوطي.
- تفسير المراغي: لأحمد مصطفى المراغي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط١، ١٣٦٥هـ.

- تفسير مقاتل بن سليمان: البلخي (ت١٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ، تح. أحمد فريد.
- التفسير والمفسرون: د. محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة، د.ت، د.ط.
- التقرير والتحبير في شرح التحرير: لمحمد بن محمد، ابن أمير الحاج (ت٨٧٩هـ)، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٤١٧هـ.
- التكملة لكتاب الصلة: لمحمد بن عبد الله، ابن الأبار (ت٦٥٨هـ)، دار الفكر، لبنان، ١٤١٥ هـ، تح. عبد السلام الهراس.
- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: لأحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ.
- التلخيص في أصول الفقه: لعبد الملك بن عبد الله، إمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨هـ)، دار البشائر الإسلامية، ١٤١٧هـ، تح. عبد الله النبالي، بشير العمري.
- تلخيص المحصل: لمحمد بن محمد، نصير الدين الطوسي (ت٦٧٢هـ)، المطبعة الحسينية المصرية، ط١، ١٣٢٣هـ، تص. محمد النعساني، وهو مطبوع في حاشية المحصل.
- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: لعبد الرحيم بن الحسن، الإسنوي (ت٧٧٢هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠١ هـ، تح. د. محمد حسن هيتو.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: ليوسف بن عبد الله، ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ)، وزارة الأوقاف، المغرب، د.ط، ١٣٩٩هـ، تح. عبد الله بن الصديق.
- التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم: لعبد الله بن محمد، البطَلْيوسي (ت٥٢١هـ)، دار الاعتصام، ط١، ١٣٩٨هـ، تح. د. أحمد كحيل.
- تهذيب التهذيب: لأحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت، ١٤١٦ هـ، تح. إبراهيم الزيبق، عادل مرشد.
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال: ليوسف بن عبد الرحمن، المزي (ت٧٤٢ م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٠ هـ، تح. د. بشار معروف.
- توجيه النظر إلى أصول الأثر: لطاهر الجزائري الدمشقي (ت١٣٣٨هـ)، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط١، ١٤١٦هـ، تح. عبد الفتاح أبو غدة.
- التوضيح الأبهر لتذكرة ابن الملقن في علم الأثر: لمحمد بن عبد الرحمن، السخاوي (ت٩٠٢هـ)، مكتبة أضواء السلف، السعودية، الرياض، ط١، ١٤١٨ هـ عبد الله بن محمد البخاري.
- توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار: لمحمد بن إسماعيل، الأمير الصنعاني (ت١١٨٢هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ، تح. صلاح بن محمد.

- التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه: لعبيد الله بن مسعود، صدر الشريعة المحبوبي (ت٧٤٧هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، تح. زكريا عميرات.
- توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم: لمحمد بن عبد الله، القيسي (ت٨٤٢هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٣م، تح. محمد نعيم العرقسوسي.
- تيسير التحرير: لمحمد أمين بن محمود، أمير بادشاه (ت٩٧٢هـ)، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
- جامع بيان العلم وفضله: ليوسف بن عبد الله، ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ)، دار ابن الجوزي، السعودية، ط١، ١٤١٤هـ، تح. أبي الأشبال الزهيري.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن: لمحمد بن جرير، الطبري البغدادي (ت٣١٠هـ)، دار هجر، القاهرة، ط١، ١٤٢٢ هـ، تح. د. عبد الله التركي.
- الجامع الصحيح (سنن الترمذي): لمحمد بن عيسى الترمذي (ت٢٧٩هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت، تح. أحمد محمد شاكر.
- الجامع الصغير في حديث البشير النذير: لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط٢، ٢٠٠٤هـ.
- الجامع لأحكام القرآن: لمحمد بن أحمد، القرطبي (ت٦٧١هـ)، عالم الكتب، الرياض، السعودية، د.ط، ١٤٢٣ هـ، تح. محمد المرعشلي، وجماعة.
- الجامع لشعب الإيمان: لأحمد بن الحسين، البيهقي (ت٤٥٨)، مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، ط١، ١٤٢٣هـ، تح. د. عبد العلي حامد.
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله > وسننه وأيامه: لمحمد بن إسماعيل، البخاري (ت٢٥٦هـ)، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ، تح. محمد زهير الناصر.
- جامع النقول في أسباب النزول وشرح آياتها: لابن خليفة عليوي، ط١، ١٤٠٤هـ.
- الجرح والتعديل: لعبد الرحمن بن محمد، ابن أبي حاتم الرازي (ت٣٢٧هـ)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، طبعة ا، ١٢٧١ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- جمل من أنساب الأشراف: لأحمد بن يحيى، البلاذري (ت٢٧٩هـ)، دار الفكر، لبنان، بيروت، ط١، ١٤١٧ هـ، تح. د. سهيل زكار.
- جمهرة اللغة: لمحمد بن الحسن، ابن دريد (ت٣٢١هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧م، تح. رمزي بعلبكي.
- الجواهر الحسان في تفسير القرآن: لعبد الرحمن بن محمد، الثعالبي (ت٨٧٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، بيروت، ط١، ١٤١٨ هـ، تح. علي معوض، عادل عبد الموجود.

- الجواهر المضية في طبقات الحنفية: لعبد القادر بن محمد، ابن أبي الوفاء (ت٧٧٥هـ)، دار هجر، ط٢، ١٤١٣هـ، تح. د. عبد الفتاح الحلو.
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: لمحمد بن أحمد، ابن عرفة الدسوقي (ت١٢٣٠هـ)، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت، تح. محمد عليش.
- حاشية القونوي على تفسير البيضاوي: لإسماعيل بن محمد، القونوي (ت١١٩٥هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٢٢ هـ، تص. عبد الله عمر.
- الحاوي في فقه الشافعي: لعلي بن محمد، المَاوردي (ت٤٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ، تح. علي معوض، عادل عبد الموجود.
- حجة الله البالغة: لأحمد بن عبد الرحيم، ولي الله الدهلوي (ت١١٧٦هـ): دار الجيل، القاهرة، ط١، ١٤٢٦هـ، تح. السيد سابق.
- حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة: لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، دار إحياء الكتب العربية، لعيسى البابي الحلبي، ط١، ١٣٨٧ هـ، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: لأحمد بن عبد الله، أبو نعيم الأصبهاني (ت٤٣٠هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٠٩ هـ.
- الخطاب القرآنيّ (دراسة في العلاقة بين النص والسياق): خلود عموش، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط١، ١٤٢٦هـ.
- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر: لمحمد أمين بن فضل الله، المحبي (ت١١١١هـ)، دار صادر، لبنان، بيروت، د.ط، د.ت.
- درء تعارض العقل والنقل: لأحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، إدارة الثقافة والنشر، في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط٢، ١٤١١ هـ، تح. د. محمد رشاد سالم.
- الدراية في تخريج أحاديث الهداية: لأحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت، تح. السيد عبد الله اليماني.
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثّامنة: لأحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار الجيل، بيروت، ١٤١٤هـ، تح. د. سالم الكرنكوي.
- الدر المختار في شرح تنوير الأبصار: لمحمد بن علي، الحصكفي (ت١٠٨٨هـ)، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٨٦ هـ.
- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: لأحمد بن يوسف، السمين الحلبي (ت٧٥٦هـ)، دار القلم، دمشق، د.ط، د.ت، تح. د. أحمد الخراط.

- الدر المنثور في التفسير بالمأثور: لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، مركز هجر للبحوث، القاهرة، ط١، ١٤٢٤ هـ، تح. د. عبد الله التركي.
- دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، لعبد الرحمن بن علي، ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، دار الإمام النووي، الأردن، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م، تح. حسن السقاف.
- دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية: جمع وتحقيق. د. محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، بيروت، ط٢، ١٤٠٤ هـ.
- دلالة السياق عند الأصوليين (دراسة نظرية تطبيقية): لسعد بن مقبل العنزي، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، تخصص أصول الفقه، السعودية، ١٤٢٧هـ، ش. د. حمزة العفر.
- دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية (مر. منهجية): للدكتور محمد إقبال عروي، طبع بإشراف وزارة الأوقاف في الكويت، ط١، ١٤٢٨هـ.
- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: لإبراهيم بن علي، ابن فرحون (ت٧٩٩هـ)، دار التراث، القاهرة، د.ط، د.ت، تح. تع. محمد الأحمدي.
- ذيل تاريخ بغداد: لمحمد بن محمود، ابن النجار (ت٦٤٣هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ت، د.ط، تص. د. قيصر فرح.
- ذيل تذكرة الحفاظ: لمحمد بن علي، أبو المحاسن الدمشقي (ت٧٦٥هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.
- ذيل التقييد في رواة السنن والمسانيد: محمد بن أحمد، أبو الطيب الفاسي المكي (ت٨٣٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ، تح. كمال الحوت.
- الذيل على طبقات الحنابلة: لعبد الرحمن بن أحمد، ابن رجب الحنبلي (ت٧٩٥هـ)، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ، تح. د. عبد الرحمن العثيمين.
- رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار: لمحمد أمين، ابن عابدين (ت١٢٥٢هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٢١هـ.
- الرسالة: لمحمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، تح. أحمد شاكر، دار القاهرة، ١٣٥٨هـ.
- رسالة في أصول الفقه: للحسن بن شهاب، العكبري (ت٤٢٨هـ)، المكتبة المكية، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٣هـ، تح. د. موفق بن عبد الله.
- رفع الإصر عن قضاة مصر: لأحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، مكتبة الخانجي، مصر، القاهرة، ط١، ١٤١٨ هـ، تح. د. علي محمد عمر.
- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: لعبد الوهاب بن علي، تاج الدين السبكي (ت٧٧١هـ)، عالم الكتب، لبنان، بيروت، ط١، ١٤١٩ هـ، تح. علي معوض، عادل عبد الموجود.

- روح البيان في تفسير القرآن: لإسماعيل حقي بن مصطفى، الخلوتي (ت١١٢٧هـ)، دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: لمحمود بن عبد الله، الآلوسي (ت١٢٧٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت.
- روضة الطالبين وعمدة المفتين: ليحيى بن شرف، محيي الدين النووي (ت٦٧٦هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٥ هـ.
- روضة الناظر وجنة المناظر: لعبد الله بن أحمد، موفق الدين ابن قدامة (ت٦٢٠هـ)، جامعة الإمام محمد ابن سعود، الرياض، ١٣٩٩هـ، تح. د. عبد العزيز السعيد.
- الروض المربع شرح زاد المستقنع: لمنصور بن يونس، البهوتي (ت١٠٥١هـ)، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ١٣٩٠هـ.
- زاد المسير في علم التفسير: لعبد الرحمن بن علي، ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ط٣، ١٤٠٣ هـ.
- زاد المعاد في هدي خير العباد: لمحمد بن أبي بكر الزرعي، ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط ٢٧، ١٤١٥هـ، تح. شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط.
- الزهد: لأحمد بن محمد، ابن حنبل الشيباني (ت٢٤١هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٠٣ هـ.
- الزهد: لسليمان بن الأشعث، أبو داود السجستاني (ت٢٧٥هـ)، دار المشكاة، القاهرة، ط١، ١٤١٤ هـ، تح. ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس.
- السراج المنير: لمحمد بن أحمد، الشربيني (ت٩٧٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
- سنن ابن ماجه: لمحمد بن يزيد، ابن ماجه القزويني (ت٢٧٥م)، دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت، تح. محمد فؤاد عبد الباقي.
- سنن أبي داود: لسليمان بن الأشعث، أبو داود السجستاني (ت٢٧٥هـ)، بيت الأفكار الدولية، الرياض، ١٤٢٠هـ.
- سنن الدارقطني: لعلي بن عمر، الدارقطني (ت٣٨٥هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦ هـ، تح. السيد عبد الله هاشم يماني.
- السنن الكبرى: لأحمد بن الحسين، البيهقي (ت٤٥٨هـ)، مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند، بلدة حيدر آباد، ط١، ١٣٤٤ هـ.

- السياق القرآنيّ وأثره في التفسير (دراسة نظرية وتطبيقية): لعبد الرحمن سرور المطيري، رسالة ماجستير في التفسير وعلوم القرآن، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، السعودية، ش. د. خالد القرشي، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨ م.
- سير أعلام النبلاء: لمحمد بن أحمد، الذهبي (ت٧٤٨هـ)، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٤هـ، تح. د. بشار معروف، د. محيي السرحان.
- الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح: لإبراهيم بن موسى، الأبناسي (ت٨٠٢هـ)، مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ، تح. صلاح هلل.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: لعبد الحي بن محمد، ابن العماد (ت١٠٨٩هـ)، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط١، ١٤٠٨، تح. محمود الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط.
- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح: لمسعود بن عمر، سعد الدين التفتازاني (ت٧٩٢هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، تح. زكريا عميرات.
- شرح جمع الجوامع: لمحمد بن أحمد، جلال الدين المحلي (ت٨٦٤هـ)، ومعه حاشية العطار: لحسن بن محمد العطار (ت١٢٥٠هـ)، دار الكتب العلمية: لبنان، بيروت، د.ط، د.ت.
- شرح العقيدة الطحاوية: لعلي بن علي، ابن أبي العز الدمشقي (ت٧٩٢هـ)، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٣هـ، تح. عبد الله التركي، شعيب الأرنؤوط.
- شرح كتاب المواقف: لعلي بن محمد، الشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ)، وكتاب المواقف: لعبد الرحمن ابن أحمد، العضد الإيجي (ت٧٥٦هـ)، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٧هـ، تح. عبد الرحمن عميرة.
- شرح الكوكب المنير: لمحمد بن أحمد، ابن النجار (ت٩٧٢هـ)، مكتبة العبيكان، ط٢، ١٤١٨هـ، تح. د. محمد الزحيلي، نزيه حماد.
- شرح مختصر الروضة: لسليمان بن عبد القوي، الطوفي (ت٧١٦هـ)، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٧ هـ، تح. عبد الله التركي.
- شرح مختصر المنتهى الأصولي: لعبد الرحمن بن أحمد، العضد الإيجي (ت٧٥٦هـ)، ومختصر المنتهى: لعثمان بن عمر، ابن الحاجب (ت٦٤٦هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٢٤ هـ، تح. محمد حسن إسماعيل.
- شرح المقاصد في علم الكلام: لمسعود بن عمر، سعد الدين التفتازاني (ت٧٩٣هـ)، دار المعارف النعمانية، باكستان، ط ١، ١٤٠١هـ.
- شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية: للدكتور مساعد الطيار، دار ابن الجوزي، الرياض، ط١، ١٤٢٧ هـ.

- شرح منتهى الإرادات (دقائق أولي النهى لشرح المنتهى): لمنصور بن يونس، البهوتي (ت١٠٥١هـ)، عالم الكتب، ط٢، بيروت، ١٩٩٦م.
- شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر: لعلي بن سلطان محمد، ملا علي القاري (ت١٠١٤هـ)، دار الأرقم، لبنان، بيروت، د.ط، د.ت، تح. محمد تميم، وهيثم تميم.
- الشيخ محمد جمال الدين القاسمي وجهوده الحديثية (دراسة تحليلية): لمحمد أنس سرميني، دار البشائر الإسلامية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٣١هـ.
- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلْبان: لمحمد بن حبان، البستي (ت٣٥٤هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤ هـ، تح. شعيب الأرنؤوط.
- الصحيح المسبور من التفسير بالمأثور: د. حكمت بن بشير بن ياسين، دار المآثر، المدينة المنورة، ط١، ١٤٢٠ هـ.
- صحيح مسلم: لمسلم بن الحجاج، القشيري (ت٢٦١ م)، بيت الأفكار الدولية، الرياض، ١٤١٩هـ، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، اعتنى به أبو صهيب الكرمي.
- صفة الصفوة: لعبد الرحمن بن علي، ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط٣، ١٤٠٥ هـ، تح. محمود فاخوري، د. محمد رواس قلعجي.
- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة: لمحمد بن أبي بكر الزرعي، ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، دار العاصمة، الرياض، ط٣، ١٤١٨هـ، تح. د. علي بن محمد الدخيل.
- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: لمحمد بن عبد الرحمن، السخاوي (ت٩٠٢هـ)، دار مكتبة الحياة، لبنان، بيروت، د.ط، د.ت.
- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة: لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، ط٤، ١٤١٤هـ.
- طبقات الحفاظ: لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣ هـ.
- طبقات الحنابلة: لمحمد بن أبي يعلى، الفراء (ت٥٢٦هـ)، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، السعودية، ١٤١٩ هـ، تح. د. عبد الرحمن العثيمين.
- طبقات الشافعية: لأبي بكر بن أحمد، ابن قاضي شهبة (٨٥١هـ)، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٧ هـ، تح. د. الحافظ عبد العليم خان.
- طبقات الشافعية الكبرى: لعبد الوهاب بن علي، تاج الدين السبكي (ت٧٧١هـ)، دار إحياء الكتب العربية، تح. محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو.

- طبقات الصوفية: لمحمد بن الحسين، السلمي (ت٤١٢هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ١٤١٩ هـ، تح. مصطفى عطا.
- طبقات الفقهاء: لإبراهيم بن علي، أبو إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، دار الرائد العربي، لبنان، بيروت، ١٩٧٠م، تح. إحسان عباس.
- طبقات الفقهاء الشافعية: لعثمان بن عبد الرحمن، ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ)، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط ١، ١٩٩٢م، تح. محيي الدين نجيب.
- طبقات المفسرين: لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٣٩٦هـ، تح. علي عمر.
- طبقات المفسرين: لأحمد بن محمد، الأدنه وي (من علماء القرن ١١)، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط١، ١٤١٧ هـ، تح. سليمان بن صالح الخزي.
- العام ودلالته بين القطعية والظنية (دراسة أصولية مقارنة): د. نادية العمري، هجر للطباعة، مصر، الجيزة، ط١، ١٤٠٧هـ.
- العجاب في بيان الأسباب: لأحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار ابن الجوزي، السعودية، الدمام، ط١، ١٤١٨ هـ، تح. عبد الحكيم الأنيس.
- العقد المنظوم في الخصوص والعموم: لأحمد بن إدريس، القرافي (٦٨٤هـ)، تح. أحمد الختم عبد الله، أطروحة دكتوراه، المكتبة المكية، دار الكتبي، ط١، ١٤٢٠ هـ.
- العقل وفضله: لعبد الله بن محمد، ابن أبي الدنيا (ت٢٨١هـ)، مؤسسة الكتب الثّقافية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ، تح. السيد بن بسيوني زغلول، ويسري عبد الله.
- علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح): لعثمان بن عبد الرحمن، ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ)، ومعه شرحه: التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من مقدمة ابن الصلاح: لعبد الرحمن بن الحسين، زين الدين العراقي (ت٨٠٦هـ)، المطبعة العلمية بحلب، ط١، ١٣٥٠هـ، تح. راغب الطباخ.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري: لمحمود بن أحمد، بدر الدين العيني (ت٨٥٥هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٢١ هـ، تص. عبد الله عمر.
- عملية اللسان: لسامر إسلامبولي، الأهالي للطباعة، سورية، دمشق، ط٢، ٢٠١١ م.
- عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي (حاشية الخفاجي): لأحمد بن محمد، شهاب الدين الخفاجي (ت١٠٦٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ، تح. عبد الرزاق المهدي.
- عون المعبود شرح سنن أبي داود: لمحمد أشرف بن أمير، العظيم آبادي (ت بعد١٣١٠هـ)، المطبعة السلفية، المدينة المنورة، ط٢، ١٣٨٨ هـ، تح. عبد الرحمن عثمان.

- العين: للخليل بن أحمد، الفراهيدي (ت١٧٥هـ) دار ومكتبة الهلال، د.ط، ط.ت، تح. د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي.
- عيون الأنباء في طبقات الأطباء: لأحمد بن القاسم، ابن أبي أصيبعة (ت٦٦٨هـ)، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ط، د.ت، تح. د. نزار رضا.
- الغاية في شرح الهداية في علم الرواية: لمحمد بن عبد الرحمن، السخاوي (ت٩٠٢هـ)، والهداية: لابن الجزري (ت٨٣٣هـ)، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، ط١، ٢٠٠١ م، تح. أبو عائش إبراهيم.
- غريب الحديث: لحمد بن محمد، الخطابي (ت٣٨٨هـ)، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط٢، ١٤٢٢ هـ، تح. عبد الكريم العزباوي.
- غريب الحديث: لعبد الرحمن بن علي، ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٩٨٥ م، تح. د. عبد المعطي قلعجي.
- غمز عيون البصائر: لأحمد بن محمد مكي، شهاب الدين الحموي (ت١٠٩٨هـ)، وهو شرح الأشباه والنظائر: لابن نجيم، مطبوع معه، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
- الفائق في غريب الحديث: لمحمود بن عمر، الزمخشري (٥٣٨هـ)، دار الفكر، لبنان، بيروت، ط٣، ١٣٩٩ هـ، أعيد طبعها، ١٤١٤ م، تح. علي البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري: لأحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٣٧٩ هـ، تح. عبد العزيز بن باز، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي.
- فتح الغفار بشرح المنار: لزين الدين بن إبراهيم، ابن نجيم (ت٩٧٠هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط١، ١٣٥٥ هـ، مر. محمود أبو دقيقة.
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير: لمحمد بن علي، الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
- فتح المغيث شرح ألفية الحديث: لمحمد بن عبد الرحمن، السخاوي (ت٩٠٢هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، ط١، ١٤٠٣ هـ.
- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية: لعبد القاهر بن طاهر، الإسفراييني (ت٤٢٩هـ)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧٧ م.
- الفروق اللغوية: للحسن بن عبد الله، أبو هلال العسكري (ت٣٩٥هـ)، دار العلم والثقافة، القاهرة، د.ط، د.ت، تح. تع. محمد إبراهيم سليم.
- فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: لمحمد بن محمد، أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)، ضمن "مجموعة رسائل الإمام الغزالي"، دار الفكر، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ.

- الفصل في الملل والأهواء والنحل: لعلي بن أحمد، ابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ)، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٤١٦هـ، تح. د. محمد نصر، د. عبد الرحمن عميرة.
- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال: لمحمد بن أحمد، ابن رشد القرطبي الحفيد (ت٥٩٥هـ)، دار المعارف، القاهرة، ط٢، د.ت، تح. محمد عمارة.
- الفصول في الأصول: لأحمد بن علي، الرازي الجصاص (ت٣٧٠هـ)، وزارة الأوقاف، الكويت، ط١، ١٤٠٥هـ، تح. د. عجيل النشمي.
- فضائل القرآن: للقاسم بن سلّام، أبو عبيد (ت٢٢٤هـ)، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، د.ط، د.ت، تح. مروان العطية.
- الفقيه والمتفقه: لأحمد بن علي، الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، دار ابن الجوزي، السعودية، ط١، ١٤١٧ هـ، تح. عادل العزازي.
- فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات: لمحمد عبد الحي الكتاني (ت١٣٨٢هـ)، دار الغرب الاسلامي، لبنان، بيروت، ط٢، ١٤٠٢هـ، تح. د. إحسان عباس.
- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ومعه التعليقات السنية على الفوائد البهية: لمحمد عبد الحي، اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، دار المعرفة، لبنان، بيروت، د.ط، د.ت، تص، محمد النعساني.
- فواتح الرحموت: لمحمد عبد العلي بن محمد، بحر العلوم اللكنوي (ت١٢٢٥هـ)، بشرح مسلم الثبوت: لمحب الله بن عبد الشكور، البهاري (ت١١١٩هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٢٣ هـ، تص. عبد الله عمر.
- فوات الوفيات: لمحمد بن شاكر، الكتبي (ت٧٦٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠ م، تح. علي محمد، عادل عبد الموجود.
- الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني: لأحمد بن غنيم، النفراوي (ت١١٢٥هـ)، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٤١٥هـ.
- الفوز الكبير في أصول التفسير: لأحمد بن عبد الرحيم، ولي الله الدهلوي (ت١١٧٨هـ)، دار الغوثاني، دمشق، حلبوني، ط١، ١٤٢٩هـ.
- في قراءة النص الديني (الإتقان في علوم القرآن أنموذجاً): لعبد المجيد الشرفي، ضمن مجموعة بعنوان "موافقات في قراءة النص الديني"، الدار التونسية للنشر، ط٢، ١٩٩٠م.
- القاموس المحيط: لمحمد بن يعقوب، الفيروز آبادي (ت٨١٧هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصور عن الطبعة الثّالثة للمطبعة الأميرية، ١٣٠١هـ.
- قاموس المعرفة (إنكليزي عربي): لوليد الحُوري، دار المعرفة، لبنان، بيروت، ط ١، ١٤٠٧ هـ.

- قانون التأويل: لمحمد بن محمد، أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، ضمن "مجموعة رسائل الإمام الغزالي"، دار الفكر، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ.
- قانون التأويل: لمحمد بن عبد الله، أبو بكر ابن العربي (ت٥٤٣هـ)، دار الغرب الإسلامي، لبنان، بيروت، ط٢، ١٩٩٠م، تح. محمد السليماني.
- القرائن عند الأصوليين: د. محمد بن عبد العزيز المبارك، أطروحة دكتوراه، بكلية الشريعة بالرياض، الناشر جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، الرياض، ط١، ١٤٢٦هـ.
- القرآن بين اللغة والواقع: لسامر إسلامبولي، دار الأوائل، سورية، دمشق، ط١، ٢٠٠٥ م.
- القرآن من الهجر إلى التفعيل: لسامر إسلامبولي، دار الأوائل، سورية، دمشق، ط١، ٢٠٠٨م.
- قفو الأثر في صفوة علوم الأثر: لمحمد بن إبراهيم، ابن الحنبلي (ت٩٧١هـ)، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط٢، ١٤٠٨ هـ، تح. عبد الفتاح أبو غدة.
- قواطع الأدلة في الأصول: لمنصور بن محمد، أبو المظفر السمعاني (ت٤٨٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ، تح. محمد حسن الشافعي.
- قواعد التفسير جمعاً ودراسة: لخالد بن عثمان السبت، دار ابن عفان، ط١، ١٤٢١هـ.
- قواعد الفقه: لمحمد عميم الإحسان، البركتي، الناشر الصدف ببلشرز، كراتشي، ١٤٠٧هـ.
- القواعد والضوابط الفقهية: لعبد الرحمن بن صالح العبد اللطيف، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، السعودية، ط١، ١٤٢٣هـ.
- الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية: لمحمد بن أبي بكر الزرعي، ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، السعودية، ط١، ١٤٢٨ هـ، تح، محمد العريفي، وجماعة.
- الكامل في التاريخ: لعلي بن محمد، ابن الأثير الجزري (ت٦٣٠)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ، تح. د. محمد الدقاق.
- كتاب الطبقات الكبرى (طبقات ابن سعد)، وفي المطبوع (الطبقات الكبير): لمحمد بن سعد بن منيع (ت٢٣٠هـ)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤٢١ هـ، تح. د. علي عمر.
- كتاب الغريبين في القرآن والحديث: لأحمد بن محمد، أبو عبيد الهَروي (ت٤٠١هـ)، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الرياض، السعودية، ط١، ١٤١٩ هـ، تح. أحمد المزيدي.
- الكتيبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثّامنة: لمحمد بن عبد الله، لسان الدين ابن الخطيب (ت٧٧٦هـ)، دار الثقافة، بيروت، لبنان، د.ط، ١٩٦٣ م.
- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: لمحمد بن علي، التهانوي (ت بعد١١٥٨هـ)، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦م، تح. د. علي دحروج.

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: لمحمود بن عمر، الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤١٨ هـ، تح. عادل عبد الموجود، وعلي معوض.
- كشاف القناع عن متن الإقناع: لمنصور بن يونس، البهوتي (ت١٠٥١هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ، تح. هلال مصطفى هلال.
- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: لعبد العزيز بن أحمد، علاء الدين البخاري (ت٧٣٠هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: لمصطفى بن عبد الله، حاجي خليفة (ت١٠٦٧هـ)، دار إحياء التراث العربي، لبنان، بيروت، د.ط، د.ت، تص. محمد شرف الدين، ورفعت الكليسي.
- الكشف والبيان: لأحمد بن محمد، أبو إسحاق الثعلبي (ت٤٢٧ هـ)، دار إحياء التراث العربي، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٢٢ هـ، تح. أبي محمد بن عاشور.
- الكفاية في علم الرواية: لأحمد بن علي، الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ببلدة حيدر آباد الدكن، الهند، د.ط، ١٣٥٧هـ.
- الكليات: لأيوب بن موسى، أبو البقاء الكفوي (ت١٠٩٤ هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٩هـ، تح. د. عدنان درويش، ومحمد المصري.
- كنز الوصول إلى معرفة الأصول (أصول البزدوي): لعلي بن محمد البزدوي (ت٣٨٢هـ)، مطبعة جاويد بريس، كراتشي، د.ط، د.ت.
- الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة: لمحمد بن محمد، نجم الدين الغزي (ت١٠٦١هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤١٨ هـ، وضع حواشيه خليل منصور.
- لباب التأويل في معاني التنزيل (تفسير الخازن): لعلي بن محمد، الخازن (ت٧٤١هـ)، دار الفكر، لبنان، بيروت، د.ط، ١٣٩٩ هـ.
- اللباب في علوم الكتاب: لعمر بن علي، ابن عادل الدمشقي (ت بعد٨٨٠هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ، تح. عادل عبد الموجود، وجماعة.
- لباب النقول في أسباب النزول: لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٢٢ هـ.
- لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ: لمحمد بن محمد، ابن فهد المكي (ت٨٧١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط١، ١٤١٩هـ، تح. زكريا عميرات.
- لسان العرب: لمحمد بن مكْرم، ابن منظور الرويفعي (ت٧١١هـ)، دار المعارف، القاهرة، د.ط، د.ت.
- لسان الميزان: لأحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، مكتب المطبوعات الإسلامية، د.ط، د.ت، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة.

- اللمع في أصول الفقه: لإبراهيم بن علي، أبو إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، دار الكلم الطيب، ودار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ، تح. محيي الدين مستو، ويوسف بديوي.
- مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه: للحارث بن أسد، المحاسبي (ت٢٤٣هـ)، دار الكندي، دار الفكر، لبنان، بيروت، ط٢، ١٣٩٨ هـ، تح. حسين القوتلي.
- مباحث في علوم القرآن: لصبحي الصالح، دار العلم للملايين، ط ٢٤، ٢٠٠٠م.
- مباحث في علوم القرآن: لمناع القطان، مكتبه وهبة، القاهرة، ط٧، ٢٠٠٠ م.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: لنصر الله بن محمد، ضياء الدين ابن الأثير (ت٦٣٧هـ)، دار نهضة مصر، ط٢، د.ت، تع. د. أحمد الحوفي، د. بدوي طبانة.
- مجاز القرآن: معمر بن المثنى، أبو عبيدة (ت٢١٠هـ)، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ط، د.ت، تح. د. محمد فؤاد شركين.
- المجتبى من السنن (سنن النسائي): لأحمد بن شعيب، النسائي (ت٣٠٣هـ)، دار المعرفة، لبنان، بيروت، ط٥، ١٤٢٠هـ، تح. مكتب تحقيق التراث.
- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر: لعبد الرحمن بن محمد، شيخي زاده (ت١٠٧٨هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ، اعتنى به خليل المنصور.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: لعلي بن أبي بكر، الهيثمي (ت٨٠٧)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤ هـ، تح. عبد الله الدرويش.
- مجموعة الفتاوى: لأحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، دار الوفاء، مصر، المنصورة، ط٣، ١٤٢٦هـ، اعتنى له عامر الجزار، وأنور الباز.
- المجموع شرح المهذب: ليحيى بن شرف، محيي الدين النووي (ت٦٧٦هـ)، المهذب: لإبراهيم بن علي، أبو إسحق الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، مكتبة الإرشاد، جدة، د.ط، د.ت، تح. محمد بخيت المطيعي.
- محاسن التأويل: لمحمد بن محمد، جمال الدين القاسمي (ت١٣٣٢هـ)، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٣٧٦ هـ، اعتنى به محمد فؤاد عبد الباقي.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: لعبد الحق بن غالب، ابن عطية الأندلسي (ت٥٤٦هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ، تح. عبد السلام محمد.
- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين (المحصل): لمحمد بن عمر، فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ)، مكتبة دار إحياء التراث، القاهرة، ط١، ١٤١١هـ، تح. د. حسين أتاي.
- المحصول في أصول الفقه: لمحمد بن عبد الله، أبو بكر ابن العربي (ت٥٤٣هـ)، دار البيارق، الأردن، ط١، ١٤٢٠هـ، تح. حسين البدري، سعيد فودة.

- المحصول في علم أصول الفقه: لمحمد بن عمر، فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٢ هـ، تح. د. طه العلواني.
- المُحكَم والمحيط الأعظم: لعلي بن إسماعيل، ابن سيده الأندلسي (ت٤٥٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ٢٠٠٠م، تح. عبد الحميد هنداوي.
- مختار الصحاح: لمحمد بن أبي بكر، الرازي (ت٧٢١هـ)، مكتبة لبنان، بيروت، د.ط، ١٤١٥ هـ، تح. محمود خاطر.
- المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: لعلي بن محمد، البعلي (ت٨٠٣هـ)، جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة، د.ط، د.ت، تح. د. محمد مظهر بقا.
- المخصص: لعلي بن إسماعيل، ابن سيده الأندلسي (ت٤٥٨هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ، تح. خليل جفال.
- مدارك التنزيل وحقائق التأويل: لعبد الله بن أحمد، أبو البركات النسفي (ت٧١٠هـ)، دار النفائس، بيروت، ٢٠٠٥ م، تح. مروان الشعار.
- المدخل إلى دراسة علم الكلام: د. محمد حسن الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٤١١هـ.
- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: لعبد القادر بن أحمد، ابن بدران (ت١٣٤٦هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠١ هـ، تص. د. عبد الله التركي.
- المدخل لدراسة القرآن الكريم: لمحمد أبو شهبة، دار اللواء، السعودية، الرياض، ط٣، ١٤٠٧هـ.
- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان: لعبد الله بن أسعد، اليافعي (ت٧٦٨هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤١٧ هـ، وضع حواشيه خليل المنصور.
- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: لعلي بن سلطان محمد، ملا علي القاري (ت١٠١٤هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٢٢ هـ، تح. جمال عيتاني.
- المستدرك على الصحيحين: لمحمد بن عبد الله، الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، دار المعرفة، لبنان، بيروت، د.ط، د.ت، تح. د. يوسف مرعشلي.
- المستصفى من علم الأصول: لمحمد بن محمد، أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، الجامعة الإسلامية، كلية الشريعة، المدينة المنورة، د.ط، د.ت، دراسة، وتح. د. حمزة حافظ.
- المستفاد من ذيل تاريخ بغداد: لأحمد بن أيبك، ابن الدمياطي (ت٧٤٩هـ)، دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، د.ط، د.ت، تح. د. قيصر أبو فرح.
- المسند: لأحمد بن حنبل الشيباني (ت٢٤١هـ)، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م، تح. شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وجماعة.

- مسند أبي يعلى: لأحمد بن علي، أبو يعلى الموصلي (ت٣٠٧هـ)، دار المأمون للتراث، دمشق، ط١، ١٤٠٤ هـ، تح. حسين سليم أسد.
- مسند الدارمي (سنن الدارمي): لعبد الله بن عبد الرحمن، الدارمي (ت٢٥٥هـ)، دار المغني، السعودية، الرياض، ط١، ١٤٢١ هـ، تح. حسين سليم أسد.
- مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه: لأحمد بن أبي بكر، الكناني (ت٨٤٠هـ)، دار العربية، بيروت، ١٤٠٣ هـ، تح. محمد الكشناوي.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي: لأحمد بن محمد، الفيومي (ت٧٧٠هـ)، وزارة المعارف العمومية، المطبعة الأميرية، بالقاهرة، ط٥، ١٩٢٢م، مر. محمد حسنين الغمراوي.
- المصنف: لعبد الله بن محمد، ابن أبي شيبة (ت٢٣٥هـ)، شركة: دار القبلة، السعودية، جدة، ومؤسسة علوم القرآن، سورية، دمشق، ط١، ١٤٢٧ هـ، تح. محمد عوامة.
- مصنف عبد الرزاق: لعبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت٢١١هـ)، منشورات المجلس العلمي، ط١، ١٣٩٢ هـ، تح. حبيب الرحمن الأعظمي.
- معارج القدس في مدراج معرفة النفس: لمحمد بن محمد، حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧٥ م.
- معالم التنزيل: للحسين بن مسعود، البغوي (ت٥١٦هـ)، دار طيبة، ط٤، ١٤١٧ هـ، تح. محمد النمر، وآخرين.
- معاني القرآن الكريم: لأحمد بن محمد، أبو جعفر النحاس (ت٣٣٨)، جامعة أم القرى، مكة المرمة، ط١، ١٤٠٨ هـ، تح. محمد علي الصابوني.
- معاني القرآن وإعرابه: لإبراهيم بن السري، الزجاج (ت٣١١هـ)، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ، تح. د. عبد الجليل شلبي.
- معايير القبول والرد لتفسير النص القرآنيّ: د. عبد القادر الحسين، دار الغوثاني، دمشق، حلبوني، ط١، ١٤٢٧هـ.
- المعتمد في أصول الفقه: لمحمد بن علي، أبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ، تح. خليل الميس.
- معجم أصول الفقه: لخالد رمضان حسن، دار الروضة، ط١، ١٩٩٨م.
- المعجم الأوسط: لسليمان بن أحمد، الطبراني (ت٣٦٠هـ)، دار الحرمين، مصر، القاهرة، ١٤١٥هـ، تح. طارق بن عوض الله، عبد المحسن الحسيني.
- معجم البلدان: لياقوت بن عبد الله، الحموي (ت٦٢٦هـ)، دار صادر، بيروت، د.ط، ١٣٩٧ هـ.

- المعجم الكبير: لسليمان بن أحمد، الطبراني (ت٣٦٠هـ)، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط٢، ١٤٠٤ هـ، تح. حمدي السلفي.
- معجم لغة الفقهاء: د. محمد رواس قلعجي، وحامد صادق قنيبي، دار النفائس، لبنان، بيروت، ط٢، ١٤٠٨ هـ.
- معجم المؤلفين (تراجم مصنفي الكتب العربية): لعمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.
- معجم مقاييس اللغة: لأحمد بن فارس (ت٣٩٥هـ)، دار الجيل، لبنان، بيروت، د.ط، ١٤٢٠هـ، تح. عبد السلام هارون.
- المعجم الوجيز: صادر عن مجمع اللغة العربية بمصر، وزارة التربية والتعليم، ١٤١٥هـ.
- المعجم الوسيط: صادر عن مجمع اللغة العربية بمصر، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، مكتبة الشروق الدولية، ط٤، ١٤٢٥هـ.
- معراج المنهاج: لمحمد بن يوسف، شمس الدين الجزري (ت٧١١هـ)، شرح منهاج الوصول: للبيضاوي (ت٦٨٥هـ)، مطبعة الحسين الإسلامية، القاهرة، ط١، ١٤١٣ هـ، تح. شعبان إسماعيل.
- معرفة الصحابة: لأحمد بن عبد الله، أبو نعيم الأصبهاني (ت٤٣٠هـ)، دار الوطن، الرياض، السعودية، ط١، ١٤١٩ هـ، تح. عادل العزازي.
- معرفة علوم الحديث: لمحمد بن عبد الله، الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط٢، ١٣٩٧ هـ، تح. السيد معظم حسين.
- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار: لمحمد بن أحمد، الذهبي (ت٧٤٨هـ)، مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٠٤ هـ، تح. بشار معروف، شعيب الأرنؤوط.
- المغني في أصول الفقه: لعمر بن محمد، الخبازي (ت٦٩١هـ)، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي، السعودية، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٣ هـ، تح. د. محمد مظهر بقا.
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: لمحمد بن الخطيب، شمس الدين الشربيني (ت٩٧٧هـ)، على منهاج الطالبين: للنووي (ت٦٧٦هـ)، دار المعرفة، لبنان، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ، تح. محمد عيتاني.
- مفاتيح الغيب (التفسير الكبير): لمحمد بن عمر، فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠ م.
- مفاكهة الخلان في حوادث الزمان: لمحمد بن علي، ابن طولون الصالحي (ت٩٥٣هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ، تح. خليل المنصور.
- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول: لمحمد بن أحمد، الشريف التلمساني (ت٧٧١هـ)، المكتبة المكية، السعودية، مكة المكرمة، مؤسسة الريان، لبنان، ط١، ١٤١٩هـ، تح. محمد علي فركوس.

- مفحمات الأقران في مبهمات القرآن: لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ، تع. د. مصطفى البغا.
- مفردات ألفاظ القرآن: للحسين بن محمد، الراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ)، دار المعرفة، لبنان، د.ط، د.ت، تح. محمد سيد كيلاني.
- مفهوم النص: د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٠ م.
- المقاصد: لمسعود بن عمر، سعد الدين التفتازاني (ت٧٩٣هـ)، منشورات الشريف الرضي، إيران، قم، ط١، ١٤٠٩هـ، تح. د. عبد الرحمن عميرة.
- المقتنى في سرد الكنى: لمحمد بن أحمد، الذهبي (ت٧٤٨هـ)، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السعودية، ١٤٠٨ هـ، تح. محمد صالح المراد.
- مقدمة في أصول التفسير: لأحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، دار ابن حزم، ط١، ١٤١٤هـ، اعتنى به فؤاد أحمد زمرلي.
- مقدمة في أصول الفقه: لعلي بن عمر، ابن القصار المالكي (ت٣٩٧هـ)، دار المعلمة، الرياض، ط١، ١٤٢٠ هـ، تح. د. مصطفى مخدوم.
- المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد: لإبراهيم بن محمد، ابن مفلح الحنبلي (ت٨٨٤هـ)، مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، ١٤١٠هـ، تح. د. عبد الرحمن العثيمين.
- المقنع في علوم الحديث: لعمر بن علي، ابن الملقن (ت٨٠٤هـ)، دار فواز، السعودية، ط١، ١٤١٣ هـ، تح. عبد الله الجديع.
- الملل والنحل: لمحمد بن عبد الكريم، الشهرستاني (ت٥٤٨هـ)، دار المعرفة، لبنان، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ، تح. أمير مهنا، علي فاعور.
- المناسبة في القرآن (دراسة لغوية للعلاقة بين اللّفظ والسياق اللّغوي): د. مصطفى شعبان عبد الحميد، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ط١، ١٤٢٨هـ.
- مناهل العرفان في علوم القرآن: لمحمد عبد العظيم الزرقاني (ت١٣٦٧هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ، تح. فؤاد زمرلي.
- مناهل العرفان في علوم القرآن: لمحمد عبد العظيم الزرقاني (ت١٣٦٧هـ)، دار قتيبة، ط٢، ١٤٢٢هـ، تح. د. بديع السيد اللحام.
- المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور: لإبراهيم بن محمد، الصيرفيني (ت٦٤١هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ، تح. خالد حيدر.
- المنتخب من مسند عبد بن حميد: بن نصر الكسي (ت٢٤٩هـ)، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ط١، ١٤٠٨هـ، تح. صبحي السامرائي، محمود الصعيدي.

- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: لعبد الرحمن بن علي، ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٢ هـ، تح. محمد عطا، ومصطفى عطا.
- المنثور في القواعد: لمحمد بن بهادر، الزركشي (ت٧٩٤هـ)، وزارة الأوقاف بالكويت، دار الكويت للصحافة، ط٢، ١٤٠٥هـ، تح. د. تيسير محمود، مر. د. عبد الستار أبو غدة.
- منح الجليل شرح مختصر العلامة خليل: لمحمد بن أحمد، عليش (ت١٢٩٩هـ)، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٤٠٩هـ.
- المنخول في تعليقات الأصول: لمحمد بن محمد، أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٠٠هـ، تح. د. محمد حسن هيتو.
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: ليحيى بن شرف، محيي الدين النووي (ت٦٧٦هـ)، المطبعة المصرية بالأزهر، ط١، ١٣٤٧ هـ.
- منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير: لفهد بن عبد الرحمن الرومي، رسالة ماجستير، كلية أصول الدين بالرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، ش. د. مصطفى مسلم، ١٣٩٩، ١٤٠٠هـ، قسم المخطوطات في جامعة أم القرى، مكة المكرمة.
- منهج النقد في علوم الحديث: د. نور الدين عتر، دار الفكر، سورية، دمشق، ط٣، ١٤٠١هـ.
- المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي: لمحمد بن إبراهيم، بدر الدين ابن جماعة (٧٣٣هـ)، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٠٦ هـ، تح. د. محيي الدين رمضان.
- المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي: ليوسف بن تغري بردي (ت٨٧٤هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مركز تحقيق التراث، د.ط، ١٩٨٤م، تح. د. محمد محمد أمين.
- المهذب في علم أصول الفقه المقارن: د. عبد الكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ.
- الموافقات في أصول الشريعة: لإبراهيم بن موسى، أبو إسحاق الشاطبي (ت٧٩٠هـ)، دار ابن عفان، ط١، ١٤١٧هـ، تح. مشهور بن حسن آل سلمان.
- موسوعة أعلام المغرب: يضم تسعة من النصوص التراثية: تنسيق وتحقيق. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، لبنان، بيروت، ١٤١٧ هـ.
- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين: لمصطفى صبري (ت١٣٧٣هـ)، دار إحياء التراث العربي، لبنان، بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ.
- النبذ في أصول الفقه: لعلي بن أحمد، ابن حزم الأندلسي (ت٤٥٦هـ)، مكتبة الكليات الأزهرية، د.ط، ١٤٠١هـ، تح. أحمد السقا.

- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: ليوسف بن تغري بردي (ت٨٧٤هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، ١٤١٣ هـ، تع. محمد حسين شمس الدين.
- نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر: لعبد الرحمن بن علي، ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ، تح. محمد عبد الكريم الراضي.
- نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر: لأحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، مطبعة سفير، السعودية، الرياض، ط١، ١٤٢٢ هـ، تح. عبد الله الرحيلي.
- نصب الراية لأحاديث الهداية: لعبد الله بن يوسف، الزيلعي (ت٧٦٢هـ)، مؤسسة الريان، لبنان، بيروت، ودار القبلة، السعودية، جدة، ط١، ١٤١٨هـ، تح. محمد عوامة.
- نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى × قبل الآخرة: لمحمد زاهد الكوثري، (ت١٣٧١هـ)، دار الجيل، القاهرة، ط٢، ١٤٠٨هـ.
- نظرية السياق القرآنيّ (دراسة تأصيلية دلالية نقدية): د. المثنى عبد الفتاح محمود، دار وائل، الأردن، عمان، ط١، ١٤٢٩هـ.
- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: لإبراهيم بن عمر، البقاعي (ت٨٨٥هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د.ط، د.ت، تص. محمد عمران الأعظمي.
- نظم العقيان في أعيان الأعيان: لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، تح. فيليب حتي.
- نفائس الأصول في شرح المحصول: لأحمد بن إدريس، القرافي (ت٦٨٤هـ)، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٦ هـ، تح. عادل عبد الموجود، علي معوض.
- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب: لأحمد بن محمد، المقري التلمساني (ت١٠٤١هـ)، دار صادر، بيروت، د.ط، ١٣٨٨هـ تح. د. إحسان عباس.
- نقد الخطاب الديني: د. نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٤، ٢٠٠٣م.
- النكت على كتاب ابن الصلاح: لأحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار الراية، السعودية، الرياض، ط٣، ١٤١٥هـ، تح. د. ربيع عمير.
- النكت والعيون: لعلي بن محمد، المَاوردي (ت٤٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، د.ط، د.ت، تح. السيد بن عبد المقصود.
- نهاية السول في شرح منهاج الأصول: لعبد الرحيم بن الحسن، الإسنوي (ت٧٧٢هـ)، عالم الكتب، القاهرة، د.ط، ١٣٤٣هـ.
- النهاية في غريب الحديث والأثر: للمبارك بن محمد، مجد الدين الجزري (ت٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، لبنان، بيروت، د.ط، د.ت، تح. طاهر الزاوي، ومحمود الطناحي.

- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: لمحمد بن أبي العباس، شمس الدين الرملي (ت١٠٠٤هـ)، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٤٠٤هـ.
- نهاية الوصول في دراية الأصول: لمحمد بن عبد الرحيم، صفي الدين الأرموي (ت٧١٥هـ)، المكتبة التجارية، مكّة المكرمة، ط١، ١٤١٦هـ، تح. صالح اليوسف، سعد السويح، في رسالتي دكتوراه.
- النور السافر عن أخبار القرن العاشر: لعبد القادر بن شيخ، العيدروس اليمني الهندي (ت٩٧٨هـ)، دار صادر، بيروت، ط١، ٢٠٠١ م، تح. د. أحمد حالو، محمود الأرنؤوط، أكرم البوشي.
- نيل الابتهاج بتطريز الديباج: لأحمد بابا بن أحمد، التنبكْتي (ت١٠٣٦هـ)، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، الجماهيرية الليبية، طرابلس، ط١، ١٣٩٨هـ، ش. عبد الحميد الهرامة.
- هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين: لإسماعيل باشا بن محمد أمين، الباباني (ت١٣٣٩هـ)، طبعته وكالة المعارف العثمانية، استانبول، د.ط، ١٩٥١م، أعادت طباعته بالأوفست دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- الواضح في أصول الفقه: لعلي بن عقيل البغدادي الحنبلي (ت٥١٣هـ)، مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت، ط١، ١٤٢٠ هـ، تح. د. عبد الله التركي.
- الوافي بالوفيات: لخليل بن أيبك، الصفدي (ت٧٦٤هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٠ هـ، تح. أحمد الأرنؤوط، تركي مصطفى.
- الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: لعلي بن أحمد، الواحدي (ت٤٦٨ هـ)، دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ، تح. صفوان داودي.
- الوحدة السياقية للسورة في الدراسات القرآنية في القرنين الثامن والتاسع الهجريين: لسامي بن عبد العزيز العجلان، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود، كلية اللغة العربية، الرياض، ط١، ١٤٣٠هـ.
- الوفيات: لمحمد بن هجرس، ابن رافع السلامي (ت٧٧٤هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٢ هـ، تح. صالح عباس، د. بشار معروف.
- الوفيات: لأحمد بن حسن، ابن قنفذ القسنطيني (ت٨١٠هـ)، دار الآفاق الجديدة، ط٤، ١٤٠٣هـ، تح. عادل نويهض.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: لأحمد بن محمد، ابن خلكان (ت٦٨١هـ)، دار صادر، بيروت، ط١، د.ت، تح. د. إحسان عباس.
- اليواقيت والدرر شرح نخبة الفكر: لمحمد عبد الرؤوف المناوي (ت١٠٣١هـ)، مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، ط١، ١٩٩٩ م، تح. المرتضى الزين أحمد.

ثالثاً- المقالات والبحوث العلمية:

- أثر السياق في فهم النص القرآنيّ: د. عبد الرحمن بودرع، مجلة الإحياء، الصادرة عن الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب، الرباط، ع/٢٥، جمادى الثّانية، ١٤٢٨هـ، طباعة دار أبي رقراق.
- أحاديث الصحيحين بين الظن واليقين: لحافظ ثناء الله الزاهدي، مجلة البحوث الإسلامية، الصادرة عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية، السعودية، الرياض، ع/١٧، من ذي القعدة إلى صفر، ١٤٠٦هـ، ١٤٠٧ هـ.
- أسباب النزول وأثرها في تفسير القرآن (دراسة تطبيقية على سورة البقرة): د. الحسن بن خلوي الموكلي، حولية كلية المعلمين، في أبها، ع/٨، ١٤٢٦هـ.
- أسباب النزول وأثرها في تفسير القرآن الكريم: د. عبد الله بن إبراهيم الوهيبي، مجلة البحوث الإسلامية، الصادرة عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية، السعودية، الرياض، ع/١٧، من ذي القعدة إلى صفر، ١٤٠٦هـ، ١٤٠٧ هـ.
- الأمور الخارقة لنواميس الطبيعة في وقعة بدر، وهي حلقة من سلسلة مقالات بعنوان: السيرة النبوية تحت ضوء العلم والفلسفة: لمحمد فريد وجدي، مجلة الأزهر: صادرة عن مشيخة الأزهر، مديرها ورئيس تحريرها محمد فريد وجدي، مطبعة الأزهر، مصر، إصدار المحرم، ١٣٥٩هـ.
- آيتان: لمحمود شلتوت، مجلة الرسالة: لأحمد حسن الزيات، السنة/١١، ع/٥١٧، سنة/١٩٤٣م، شركة النور للصحافة والطباعة والنشر، بيروت.
- تفسير القرآن بالقرآن: د. أحمد بن محمد البريدي، مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، ع/٢، ذو الحجة، ١٤٢٧ هـ.
- السياق بين علماء الشريعة والمدارس اللّغوية الحديثة: د. إبراهيم أصبان، مجلة الإحياء، الصادرة عن الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب، الرباط، ع/٢٥، جمادى الثّانية، ١٤٢٨هـ، طباعة دار أبي رقراق.
- السياق عند الأصوليين (المصطلح والمفهوم): د. فاطمة بوسلامة، مجلة الإحياء، الصادرة عن الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب، الرباط، ع/٢٥، جمادى الثّانية، ١٤٢٨هـ، طباعة دار أبي رقراق.
- السياق في تداوليات أبي إسحق الشاطبي: د. إدريس مقبول، مجلة الإحياء، الصادرة عن الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب، الرباط، ع/٢٥، جمادى الثّانية، ١٤٢٨هـ، طباعة دار أبي رقراق.
- العقل (دراسة مقاصدية في المحافظة عليه): د. حسن سالم الدوسي، جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ع/٧٢، السنة/٢٣، صفر، ١٤٢٩هـ.
- العقيدة الدينية وطريق ثبوتها: لمحمود شلتوت، مجلة الرسالة: لأحمد حسن الزيات، السنة/١١، ع/٥١٦، سنة/١٩٤٣م، شركة النور للصحافة والطباعة والنشر، بيروت.

- منهج السياق في فهم النص: د. عبد الرحمن بودرع، كتاب الأمة، سلسلة دورية، وزراة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ع/١١١، السنة/٢٦، ط١، المحرم/١٤٢٧هـ.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	
تمهيد	
مبحثٌ تمهيديٌّ: مصطلحاتُ البحث، والألفاظُ ذات الصّلة بها.	١
المطلب الأول: تعريف الضابط.	٢
المطلب الثّاني: تعريف التفسير.	٤
المطلب الثّالث: تعريف القطعي.	٦
المطلب الرابع: الألفاظ ذات الصلة بالقطع.	١٠
المطلب الخامس: مراتب الإدراك.	١٥
المطلب السادس: الطرق المفيدة للعلم اليقيني.	١٦
الفصل الأوّل: التّفسير القطعيّ المستفاد من اللَّفظ ذاته.	١٩
المبحث الأول: إفادة الأدلّة اللفظية للقطع.	٢٠
المطلب الأول: صورة المسألة، والأقوال فيها.	٢٢
المطلب الثّاني: الأدلّة ومناقشتها.	٢٦
المطلب الثّالث: الترجيح.	٣١
المطلب الرابع: أقسام التفسير القطعي لنصوص القرآن الكريم.	٣٦
المبحث الثّاني: الألفاظ المفيدة للتفسير القطعي بصيغتها.	٣٧
المطلب الأول: طريقة الحنفية في تقسيم الألفاظ من حيث وضوح دلالتها.	٣٨
المطلب الثّاني: أحكام واضح الدلالة عند الحنفية من حيث إفادة القطع وعدمه.	٤٤
المطلب الثّالث: طريقة الجمهور وفيهم علماء علوم القرآن، وأصول التفسير.	٤٦
المطلب الرابع: أحكام الأقسام على طريقة الجمهور من حيث إفادتها للقطع.	٥٣
المطلب الخامس: المقارنة بين طريقتي الحنفية والجمهور.	٥٤
المطلب السادس: جمع الكمال ابن الهمام بين ظاهر الجمهور، ونص الحنفية.	٥٦

المطلب السابع: تعريف الخاص، والقطع في تفسيره.	٦٠
المبحث الثّالث: القطع في النصوص القرآنية العامة.	٦٣
المطلب الأول: تعريف العام، وألفاظه.	٦٤
المطلب الثّاني: الأقوال في قطعية العام، وأدلتها.	٦٩
المطلب الثّالث: دلالة العام المخصوص على ما بقي من أفراده.	٧٤
المطلب الرابع: مناقشة الأدلّة، والترجيح بين الأقوال.	٨٤
المطلب الخامس: العام الذي أريد به الخصوص.	٩١
المطلب السادس: الضوابط المستخلصة في هذا المبحث.	٩٤
المبحث الرابع: وجود النص قطعي التفسير.	٩٥
المطلب الأول: وجود النص القرآنيّ قطعي التفسير عند الأصوليين والمفسرين.	٩٦
المطلب الثّاني: محمود شلتوت وقطعية الدليل النقلي.	١٠٠
المطلب الثّالث: نصر حامد أبو زيد ودعوى ندرة النصوص.	١٠٢
المطلب الرابع: النتائج اللّازمة عن كلام شلتوت ونصر حامد أبو زيد.	١٠٨
المطلب الخامس: القول بأنّ المراد بنصوص القرآن ما دلّ عليه واقع المفسر.	١١٦
المطلب السادس: الدلالة الصوتية للحروف وقطعية النص القرآنيّ.	١٢٦
المبحث الخامس: مواضيع النص قطعي التفسير، واعتقاده، وثمرته.	١٤٠
المطلب الأول: مواضيع النصوص قطعية التفسير.	١٤١
المطلب الثّاني: ثمرة النصوص قطعية التفسير.	١٤٨
المطلب الثّالث: اعتقاد التفسير القطعي.	١٥٤
الفصل الثّاني: التّفسير القطعيّ المستفاد من دليل.	١٦٣
المبحث الأول: النصوص التي يحتاج تفسيرها تفسيراً قطعياً إلى دليلٍ أو قرينة.	١٦٤
المطلب الأول: الخَفي.	١٦٥
المطلب الثّاني: المُشكلُ.	١٦٥
المطلب الثّالث: المجمل.	١٧١
المطلب الرابع: المتشابه.	١٧٧
المطلب الخامس: المبهم.	١٨١
المطلب السادس: الظّاهر الذي قام دليلٌ على صرفه عن معناه المتبادر.	١٨٤
المطلب السابع: ما يفيد التفسير القطعي.	١٨٧

المبحث الثّاني: التفسير الذي دل عليه قطعي القرآن.	١٩١
المطلب الأول: تعريف تفسير القرآن للقرآن، ومكانته.	١٩٢
المطلب الثّاني: أنواع تفسير القرآن بالقرآن.	١٩٢
المطلب الثّالث: القطعي من تفسير القرآن لظاهره.	١٩٤
المطلب الرابع: القطعي من تخصيص خاص القرآن لعامه.	١٩٩
المطلب الخامس: القطعي من تقييد مقيد القرآن لمطلقه.	٢٠٣
المطلب السادس: القطعي من بيان القرآن لمجمله.	٢١٢
المبحث الثّالث: التفسير الذي دلت عليه السنة القطعية.	٢٢٨
المطلب الأول: تعريف السنة وأنواعها.	٢٣٠
المطلب الثّاني: المتواتر، وحكمه.	٢٣١
المطلب الثّالث: الآحاد، وحكمه.	٢٣٣
المطلب الرابع: المشهور، وحكمه.	٢٣٨
المطلب الخامس: القطعي من بيان السنة لمجمل القرآن.	٢٤٣
المطلب السادس: القطعي من صرف السنة للفظ القرآنيّ عن ظاهره.	٢٤٩
المطلب السابع: القطعي من تخصيص السنة لعام القرآن.	٢٦٠
المطلب الثّامن: القطعي من تقييد السنة لمطلق القرآن.	٢٦٥
المبحث الرابع: التفسير الذي دل عليه الإجماع القطعي.	٢٧٠
المطلب الأول: تعريف الإجماع، وبيان المجمعين.	٢٧١
المطلب الثّاني: حجية الإجماع.	٢٧٦
المطلب الثّالث: مستند الإجماع، وطريق ثبوته.	٢٧٨
المطلب الرابع: قطعية الإجماع وظنية.	٢٨٠
المطلب الخامس: فائدة الإجماع القطعي في التفسير.	٢٨٣
المطلب السادس: أمثلة التفسير المجمع عليه.	٢٨٦
المطلب السابع: اختلاف التنوع والمثال لا ينفي الإجماع.	٢٩٣
المطلب الثّامن: إحداث قولٍ آخر.	٢٩٥
الفصل الثّالث: التّفسير القطعيّ المستفاد من القرائن.	٢٩٧
المبحث الأول: تعريف القرائن وأنواعها.	٢٩٨
المطلب الأول: تعريف القرينة لغةً.	٢٩٩

المطلب الثّاني: تعريف القرينة اصطلاحاً.	٣٠١
المطلب الثّالث: أقسام القرائن.	٣٠٧
المطلب الرابع: الفرق بين القرينة والدليل المرادين في هذا البحث.	٣١١
المبحث الثّاني: التفسير الّذي دلّ عليه سبب النزول.	٣١٥
المطلب الأول: تعريف سبب النزول.	٣١٧
المطلب الثّاني: مقدار الآيات الّتي نزلت على سببٍ.	٣١٩
المطلب الثّالث: أهميةُ سبب النزول وفوائده.	٣٢٠
المطلب الرابع: الألفاظُ المعبر بها عن أسباب النزول.	٣٢٣
المطلب الخامس: طريق معرفة سبب النزول.	٣٣٠
المطلب السادس: القطعي من روايات أسباب النزول.	٣٣٦
المطلب السابع: القطعي من تخصيص سبب النزول لعام القرآن النازل عليه.	٣٣٧
المطلب الثّامن: صورة سبب نزول النص العام تدخل قطعاً في مدلوله.	٣٤٢
المطلب التاسع: المصروف عن ظاهره قطعاً بدلالة سبب النزول.	٣٤٥
المطلب العاشر: القطع بتقييد سبب النزول لمطلق نص القرآن النازل عليه.	٣٤٨
المطلب الحادي عشر: القطع ببيان سبب النزول لمجمل القرآن النازل عليه.	٣٥٢
المبحث الثّالث: التفسير القطعي المستفاد من قرينة السياق.	٣٥٩
مطلب تمهيدي: أهمية السياق، وفوائده.	٣٦٠
المطلب الأول: تعريف السياق لغةً.	٣٦٥
المطلب الثّاني: السياق غرض الكلام، ومعانيه، وألفاظه.	٣٦٦
المطلب الثّالث: حدود السياق.	٣٦٨
المطلب الرابع: السياق سباق ولحاق.	٣٧٠
المطلب الخامس: قرائن الأحوال ليست من السياق.	٣٧٢
المطلب السادس: تعريف السياق اصطلاحاً.	٣٧٤
المطلب السابع: أنواع السياق، والقطعي منه.	٣٧٧
المطلب الثّامن: القطع بنفي احتمال المجاز والتخصيص بقرينة السياق.	٣٨٠
المطلب التاسع: المصروف عن ظاهره قطعاً بقرينة السياق.	٣٨٤
المطلب العاشر: القطعي من تخصيص عام القرآن بقرينة السياق.	٣٩٣
المطلب الحادي عشر: القطعي من تقييد مطلق القرآن بقرينة السياق.	٣٩٩

المطلب الثّاني عشر: القطعي من بيان مجمل القرآن بقرينة السياق.	٣٩٧
المبحث الرابع: التفسير القطعي الذي دل عليه العقل.	٤٠٤
المطلب الأول: تعريف العقل.	٤٠٥
المطلب الثّاني: مكانة العقل.	٤٠٩
المطلب الثّالث: حدود العقل في التفسير، وأحكامه.	٤١١
المطلب الرابع: المصروف عن ظاهره قطعاً بدلالة العقل.	٤١٣
المطلب الخامس: من المصروف قطعاً النصوص الموهم ظاهرها نسبةَ مستحيلٍ إلى الله أو رسله.	٤٢٠
المطلب السادس: ما يتوهم وجوب صرفه عن ظاهره بدلالة العقل.	٤٢٧
المطلب السابع: التخصيص القطعي لعام القرآن بقرينة العقل.	٤٣٥
المطلب الثّامن: التقييد القطعي لمطلق القرآن بقرينة العقل.	٤٣٨
المطلب التاسع: البيان القطعي لمجمل القرآن بقرينة العقل.	٤٤٢
الخاتمة	٤٤٦
فهرس الأحاديث المرفوعة	٤٥٠
فهرس تراجم الأعلام	٤٥٢
فهرس المراجع	٤٥٧
فهرس المحتويات	٤٨٦