المعهد الدولي للدراسات الإسلامية
أبحاث أصولية مقاصدية

دور النحو والصرف في توجيه الأحكام واستنباطها في المذهب الحنفي

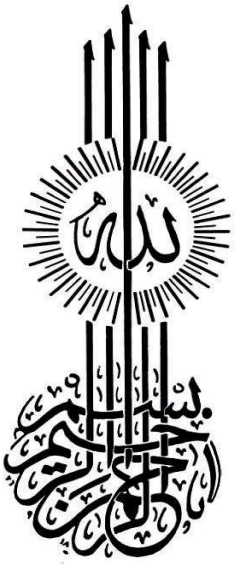
تأليف
د/ خالد نصر
عميد المعهد الدولي للدراسات الإسلامية

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى

١٤٤٤هـ- ٢٠٢٣م

أصل هذا الكتاب هو رسالة دكتوراه قُدمت لنيل درجة الدكتوراه من كلية دار العلوم جامعة القاهرة ، وقد أُجيزت الرسالة بإجماع اللجنة، وحصل الباحث على مرتبة الشرف الأولى في العام ١٤٣١ هـ- ٢٠١٠م.



مقدمة الطبعة الأولى

الحمد للَّه والصلاة والسلام على رسول سليل أكرم نبعة، وقريع أشرف بقعة. جاب بأمته الظلمات إلى النور، وأفاء عليهم بالظلّ بعد الحرور. هو خيرة اللَّه من خلقه، وحجّته فى أرضه.

وبعـــدُ:

لقد قامت محاولات عدة فى السابق لكشف العلاقة بين علوم اللغة من جهة والعلوم الشرعية من جهة أخرى، ثم انبجست عن هذه المحاولات دراسات أخرى أكثر تخصصًا أرادت أن تكشف عن علاقة اللغة بأحد أفرع العلوم الشرعية كالفقه والتفسير والقراءات وغيرها، بل لم تقف هذه النوعية من الدراسة عند هذا الحد فراحت تكون أكثر تحديدًا فى جانبى العلاقة؛ففى جانب اللغة كانت تتحدد الدراسة بنوع الفرع اللغوى، فاللغة فيها النحو والصرف والبلاغة والدلالة وغيرها من مفردات العلوم اللغوية، كما أن الفروع المدروسة من العلوم الشرعية تفتقت عن مباحث أكثر تحديدًا وتميزًا، ففى جانب الفقه الإسلامى مثلًا نجد الأصول الفقهية، والفروع الفقهية والمذاهب وغيرها من الأقسام التى يعنى بها دارسو الفقه الإسلامى .

وأنا قد سرت فى الاتجاه الذى يفضل التحديد فى طرفى العلاقة المدروسة، فكان النحو والصرف هما سبيلى فى جانب الدراسة اللغوية، والفقه الحنفى وجهتى فى جانب الدراسة الفقهية، على أن تجمع بينهما علاقة التأثير والتأثر، أى أثر النحو والصرف بما فيهما من قضايا فى استنباط الأحكام وتوجيهها عند الفقهاء الأحناف، وكان هذا هو الأصل العام، وإن كنت قد أشرت أحيانًا فى أجزاء هذه الدراسة إلى التأثير العكسى، أى أثر الأصول والفروع الفقهية فى

التقعيد النحوى. وقد جعلت لهذه الدراسة عنوانًا هو:

«**دور النحو والصرف فى توجيه الأحكام واستنباطها فى المذهب الحنفى**».

لقد أردت لهذه الدراسة أن تكشف عن مدى إفادة الفقهاء الأحناف من علمى النحو والصرف فى التوجيه والاستنباط، ولا سيما أن الفقهاء الأحناف قد اشتهر عنهم التوسع فى مصادر الاستنباط الفقهى، فكان طبيعيًّا أن يعمدوا إلى اللغة فيفيدوا منها كما أفادوا من غيرها فى هذا المجال.

على أنى لم أرد لهذه الدراسة أن تقتصر على دراسة علاقة قواعد النحو والصرف من جانب بالأحكام الفقهية الحنفية من جانب آخر فقط، ولكن أردت لها أن تكشف بعض العلاقات الأخرى التى قد تظهر ثقافة الفقهاء الأحناف أيضًا، فالمقصود إذن هو إماطة اللثام عن علاقة الأحكام الفقهية فى المذهب الحنفى باللغة نحو وصرفًا من خلال إظهار دور الأخيرين فى الأحكام، وكذلك معرفة مدى إلمام الفقهاء الأحناف بالقواعد اللغوية، ما يكشف عن ثقافة أصحاب المذهب فى هذا الجانب، والذى دفعنى إلى هذا أمران:

الأول: انتماء كثير من أتباع المذهب أئمة ومقلدين إلى طائفة العجم، وما قد يعنيه هذا عند بعض الباحثين من نسبة التقصير فى فهم قواعد اللغة للفقهاء الأحناف.

الثانى: زعم لمسته عند دارسى الأصول الفقهية مفاده أن الفقهاء الشافعية هم أثبت الناس قدمًا فى هذا المجال، إذ إنهم يرجعون فيه إلى إمام المذهب سيدنا الإمام الشافعى، رحمه اللَّه، الذى كان حجة فى اللغة كما صرح بذلك الكثير، للحد الذى ذهب فيه البعض إلى أن ما ضمنه الشافعى فى كتابيه «الأم» و«الرسالة» من تراكيب يحتج بها فى اللغة مثلها مثل كلام العرب.

لقد لاحظت أن الأحناف أيضًا يرفعون شأن محمد بن الحسن فى اللغة، ويجعلون منه إمامًا واجب التقليد، وينقلون عن أئمة اللغة إطراءً كثيرًا فيه، قد رأينا الكثير

منه فى أجزاء هذه الدراسة، ما يحاكى ما يراه الشافعية فى إمام مذهبهم، هذا من جانب، ومن جانب آخر أردت لهذه الدراسة أن تسير فى ذات الاتجاه الذى اخترته لنفسى والذى مال إليه عدد من الباحثين؛ هذا الاتجاه الذى يحاول الربط بين العلوم المتنوعة، ولا سيما تلك التى تتقارب مشاربها، كعلاقة اللغة بالعلوم الشرعية أو بأحد أفرادها، إذ إن هذا النوع من الدراسة يثرى جانبى الدراسة، ويكشف عن عمق وأصالة الثقافة الإسلامية، فهى ثقافة فى غالبها ترجع إلى منابع واحدة، وروافد متقاربة، ما يرفع عنها تهمة التأثر بالغريب القادم، والجديد الحادث.

إن الدراسة إجمالًا استطاعت أن تبرز دور اللغة نحوًا وصرفًا فى الأحكام الفقهية، وهذا أمر هام يخدم أهم صفات الفقه الإسلامى، فإن من أهم صفاته المرونة والتى تعنى صلاحيته لكل زمان ومكان مع مراعاة اختلاف أحوال الناس، فالفقه الإسلامى لكى يتصف بهذه الصفة كان لا بد وأن يستعمل كل معارف الناس فى بيان الحكم الشرعى، أو فى ترجيح بعض الآراء الفقهية على بعض، أو فى بيان حكمة الشارع فيما شرع، والفقيه الحقيقى هو الذى يستطيع أن يستخدم كل المعارف وعلى رأسها قواعد اللغة، فلا يتحير إذا افتقر إلى الدليل السماعى قرآنًا أو خبرًا أو أثرًا، بل يعمد إلى ما لديه من معارف إنسانية تواترت واتفق عليها الناس فيفيد منها، وقد رأينا ذلك واضحًا فى فقه السادة الأحناف، فقواعد اللغة كانت حاضرة فى أحكام كثيرة، إما تفسيرًا وإبانة لغرض الشارع، أو استنباطًا لأحكام لا تظهر من الأدلة السماعية، وهذا يرد على مزاعم كثيرة من المستشرقين الذين اتهموا الفقه الإسلامى بالجمود والوقوف عند حدود النصوص، ونحن لا ننكر أن الفقه الإسلامى فى أصله يعتمد على نصوص المشرع وناقل الشريعة ﷺ، إلا أنه أيضًا ومن خلال تفويض المشرع اعتمد على مصادر أخرى كالعرف الذى تنوعت أنواعه، فكان منها العرف اللغوى، ولعلى

أزيد هذا الأمر إيضاحًا فأقول: إن من يدرس الفقه الإسلامى وأدلته يعلم أن هناك نوعين من اللغة يتعامل معهما الفقه الإسلامى، الأول: هو لغة المشرع، والثانى: هو لغة المكلف، والذى نراه أن الفقهاء وإن أولوا اهتمامًا كبيرًا لدراسة لغة المشرع، إلا أنهم تناولوا أيضًا لغة المكلف، فمثلًا نجد أن اللَّه سبحانه وتعالى سمى فى كتابه السمك الذى يخرج من البحر لحمًا طريًّا، ومع ذلك صرح الفقهاء الأحناف وغيرهم أن من حلف ألا يأكل لحمًا، لم يحنث بأكل السمك، وكذلك فإن اللَّه سمى الشمس سراجًا، وقال الفقهاء: إن من حلف ألا يكتب على ضوء السراج لم يحنث بالكتابة على ضوء الشمس، اعتبارًا لعرف المتكلم وهو هنا لغته.

أما ما قصدته بالمرونة وقدمت له بقولى: «صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان مع مراعاة أحوال الناس»، فهو أن تكون الشريعة قادرة على تنظيم حياة البشر فى علاقاتهم الثلاث: علاقة الفرد بربه، وعلاقته بنفسه، وعلاقته بغيره، فالشريعة التى لا تلبى احتياجات هذه العلاقات الثلاث، هى شريعة إما جامدة وإما منقوصة، وحاشا أن يتصف الفقه الإسلامى والشريعة الإسلامية بهذه الصفة، وعليه فلم تقف مصادر التشريع عند حد ما ورد به السماع، بل تخطته إلى كل ما يكسبها هذه المرونة دون المساس بالأصول والثوابت.

وأنا أزعم أن مثل هذه الدراسات تميط اللثام عن بعض المصادر التى يعمد إليها الفقه الإسلامى فى تقوية نفسه، وأن قوة الفقيه تظهر جلية فى مدى إلمامه وتحصيله لكل أدوات الاجتهاد الفقهى وفى مقدمتها قواعد اللغة.

وفي هذا المقام اسأل اللَّه التوفيق والسداد، والهدى والرشاد ،والقبول منه ومن سيدنا خير العباد ، وزعيم الأشهاد ، ومن سائر العلماء والنقاد

دكتور خالد نصر

بوسطن ١٤٤٤/ ٢٠٢٣

المقدمة

أبدأ باسم اللَّه مستعينًا، راضيًا به مدبرًا معينًا، والحمد للَّه على ما هدانا، إلى سبيل الحق واجتبانا، أحمده سبحانه وأشكره، ولجزيل ثوابه أستمطره، ومن كل ذنوبى أستغفره.

وأصلى وأسلم على خير خلقه محمد، من جاءنا بالبينات والهدى، رسولًا إلى جميع الخلق، بالنور والهدى ودين الحق، أرسله ربه على حين فترة من الرسل ليكون للعالمين نذيرًا، وداعيًا إلى اللَّه بإذنه وسراجًا منيرًا.

صـــلى عليـــه ربنـــا ومجـــدا والآل والـصحب دوامًـا سرمـدًا

ثم البركة والرضوان على آل بيته الطيبين الطاهرين، وصحابته المخلِصين المخلَصين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فبعد أن انتهيت من مناقشة رسالة الماجستير بفضل اللَّه وعونه، بدأت التفكير سريعًا فى اختيار موضوع يصلح للدراسة فى مرحلة الدكتوراه، وعلى الرغم أنه كان هناك عدد من الموضوعات قد لمعت فى ذهنى فى أثناء مرحلة البحث والطلب فى الماجستير، كان جُلّها فى موضوعات تتعلق بالقرآن الكريم بطريق أو بآخر.

أقول على الرغم من ذلك، كان هناك فكرة تزاحم هذا التوجه، أعنى اختيار موضوع يرتبط بالقرآن الكريم، كانت هذه الفكرة تدعونى أن أستثمر وقتى وجهدى ومعارفى فى جانب آخر شريف، يحصل به الجمع بين علوم العربية من ناحية، وعلوم الشريعة من ناحية أخرى، الأمر الذى أحتاجه فى حياتى فى هذه المرحلة.

وكان السؤال التالى: إذا كانت العلوم الشرعية كثيرة ومتنوعة، فما هو ذاك

الفرع الذى يجب أن أخصه بالدراسة من بين علوم التفسير والأصول والفقه والحديث والمذاهب الكلامية وغيرها مما يدخل تحت مظلة العلوم الشرعية؟

وبعد فترة من التفكير والبحث واختبار الموضوعات وجدت نفسى أضع رحالى على عتبة الفقه الإسلامى، وحينها زال كل تردد وتشتت فى ذهنى، واستقر الرأى على أن أدرس علاقة النحو والصرف بالفقه الإسلامى فى أحد جوانبه.

إن علاقة الفقه باللغة علاقة وثيقة لا يزاحمه فيها من العلوم الشرعية الأخرى، من ناحية قوة الاتصال إلا علم التفسير، فالفقه الإسلامى يعتمد على استقراء الأدلة واستنباط الأحكام منها، والأدلة كلها كانت بالعربية لفظًا ومعنى، فكانت اللغة مطية الفقهاء دائمًا فى استنباط الأحكام وتوجيهها.

ولكنَّ الفقه الإسلامى متشعب ومتنوع تنوعًا يعجز أىَّ واحد من الإحاطة به فى دراسة، أيًّا كانت هذه الدراسة، فمن ذا الذى يستطيع أن يجمع الهواء فى زجاجة، والنور فى عباءة، والماء فى قدح!!

وعليه فقد قررت اختيار جانب من جوانب الفقه الإسلامى، وخصصته بالدراسة، لأرتفع بالعمل إلى أعلى مراتب الجدية، ولأحيد به عن سبل العمومية، فتكون الدراسة أكثر عمقًا، وأمكن قدمًا، وأعلى شأنًا فى بابها.

وعلى العكس من ذاك التردد الذى انتابنى فى المرحلة الأولى، أرانى فى حالى هذه أكثر وضوحًا، وأقوى عزمًا، على اختيار موضوع بعينه يدرس جانبًا من جوانب الفقه الإسلامى، فإذا كان الفقه الإسلامى قد بُنِىَ على معارف حددها أصحاب المذاهب الإسلامية، فلا غرابة إذن أن يقع اختيارى على مذهب الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان رضى اللَّه عنه وأرضاه، ولِمَ لا وهو مذهبى منذ أن عقلت ماهية المذاهب، دَرَسته سنين فى معهد القراءات، ودَرَسْته فى خارج المعهد، قرأت قدرًا من مؤلفاته، ودرَّستُ بعضها حيث أعمل فى الولايات

المتحدة الأمريكية، فحدث عندى يقين أنه من أهم المذاهب التى راعت جانب اللغة فى الأحكام، وأن السادة الأحناف خَرَّجوا عليها كثيرًا من مسائل الأصول والفروع، حَرِيٌّ بدارسى اللغة والفقه أن يعقلوها ويخصوها بالدرس والبحث، كما سنرى فى أبعاض هذه الدراسة، وقد جعلت لهذه الدراسة عنوانًا هو:

«دور النحو والصرف فى توجيه الأحكام واستنباطها فى المذهب الحنفى».

ولعل هذا يقودنى إلى ذكر الأسباب الداعية لاختيار هذا الموضوع بعينه.

أولًا: أهمية مذهب الإمام الأعظم رضى اللَّه عنه، فهو المذهب الأكبر والأهم فى الثقافة الإسلامية قديمًا وحديثًا، وهذه الأهمية تأتى على مستوى المتبوع والتابع، أما المتبوع فهم علماء كبار أثروا الحياة الدينية بأصولهم وفروعهم، وسجلوا أسماءهم بعد أسماء الصحابة الأخيار، فكانوا بدورًا زاهرة، ونجومًا باهرة فى سماء العلم والعلماء، حازوا قصب السبق فى أزمانهم وتفوقوا على أقرانهم، فالناس عيال عليهم فى هذا الفن، فمن لى بمثل أبى حنيفة الإمام، وأبى يوسف القاضى، ومحمد بن الحسن الجامع، وزفر القائس، ومن لى بمثل من تبعهم من الأحناف فى كل عصر ومصر، اللهم إنها بركة الإمام قدس اللَّه روحه، حلت فى أتباعه، فكانوا للعلم منارة، وللأمة أئمة، وعلى الناس شهداء.

أما على مستوى التابع، فالمذهب الحنفى هو أكثر الناس تابعًا، يتبعه كثير من العرب والعجم من أهل الإسلام، شرقًا وغربًا، شمالًا وجنوبًا، بل ما زال المذهب الرسمى فى كثير من الأقطار حتى وإن كان أهلها من أتباع المذاهب الأخرى كما هو الحال عندنا فى مصر، فأتباع المذهب ينتشرون فى الهند وباكستان وأفغانستان ووسط آسيا وتركيا وبلاد البلقان، والعراق وسوريا ومصر وغيرها من البلاد.

ثانيًا: القرب الشديد بين أصول الفقه وأصول النحو الذى لا تخطئه عين

القارئ فى كتب الأصول فى كلا العلمين، هذا الشبه الذى حدا ببعض الأئمة كالأنبارى والسيوطى أن يؤلفا فى أصول النحو على غرار أصول الفقه.

فعندما تقرأ فى مصادر التشريع الإسلامى تجد السماع بأنواعه؛ قرآنًا وسنة وأقوال الصحب والتابعين، كذا هو الحال فى أصول النحو فالسماع فيه القرآن وكلام النبى عليه الصلاة والسلام، وكلام أصحابه ومن تبعهم، وهناك القياس فى كلٍّ منهما والإجماع، وغيرها من الأصول التى اتفق الفريقان على العمل بها أصولًا، هذا التشابه فى الأصول كان لا بد أن يكون له أثر فى الفروع، وهذا ما أردت استظهاره فى هذه الدراسة، مطبقًا ذلك على المذهب الحنفى.

ثالثًا: أهمية إبراز جانب اللغة فى الفقه الإسلامى بعامة، وذلك فى ظنى لا يخدم فقط الجزء التاريخى، بمعنى أننا ندرس العلاقة التى قامت بالفعل، بل يجب أن نتخطى ذلك، لنجعل من هذه الدراسات علاماتٍ تُضىء الطريق لاجتهادات جديدة، وما أحوجنا إليها الآن حيث هذا التطور السريع فى نمط وأسلوب حياة البشر بعامة والمسلمين بخاصة، والحق أننى أثناء عملى، وباطلاعى على احتياجات المسلمين، ولا سيما الذين يعيشون فى مجتمعات غير إسلامية، أقول من كل ذلك أستطيع أن أقول: إننا فى حاجة إلى إعادة قراءة التراث الفقهى القديم أصولًا وفروعًا، ليس فقط لاستذكاره واستظهاره، ولكن لخلق منظومة فهم قديمة حديثة تساعد الناس على أن يهنئوا بحياتهم، ولكن فى ضوء الشريعة الإسلامية، وهذا لن يكون سهلًا ما دام هناك قوم جمدت عقولهم على أصول وقواعد صنعها من يخطئ ويصيب باستقراء النصوص لغة ومعنى، ثم إذا قام عالم ربانى يجتهد ويستعمل فى اجتهاده ذات الأدوات، أنكروا عليه واتهم بالجرأة، وعدم احترام القديم الموروث.

وأنا أقول: لو أن أبا حنيفة رضى اللَّه عنه كان حيًّا الآن، لحل لنا كثيرًا من

المعضلات والمشكلات التى يقضى فيها الناس سنين وسنين دون حل مقنع، ولِمَ لا ولم يترك السلف وسيلة من وسائل فهم النصوص إلا وقبلوها وخرجوا على أساسها.

ولعلى أعطى مثالًا يسيرًا هنا، فقد كنت أقرأ قديمًا فى باب النفقة، وكانت هناك مسألة تضايقنى كثيرًا وهى مسألة تحديد أكثر مدة للحمل، والذى عليه الفقهاء الأحناف أنها سنتان، على حين أن المالكية قالوا: تصل إلى أربع سنوات، وكنت أقول: كيف يعقل هذا وكيف ردده الفقهاء، ومع ذلك كنت أعتذر لهم بأن هذه كانت حدود معارفهم الطبية، وأنهم لما كانوا يرون بعض الظواهر الغريبة كانتفاخ بطن المرأة مدة طويلة تطول عن مدة الحمل الطبيعى، مع ظهور بعض أعراضه، أو ولادة طفل بأسنان أو غير ذلك مما نسمع عنه كل يوم، أقول: إنهم كان لهم بعض العذر فى تفسير مثل هذه الأعراض على نحو ما، ولكن الغريب أن بعض الفقهاء المحدثين الذين ألفوا شروحًا ومختصرات ومطولات فى الفقه الإسلامى، لم ينقضوا هذه الأقوال، بل إنهم طفقوا يرددونها وقد أثبت العلم الحديث بما لا يدع مجالًا للشك أن الحمل لا يمكن أن يحتمل هذه المدة، بل إن بعض الأطباء أخبرنى أنه لا يعيش طفل إذا وصل إلى الشهر العاشر من غير ولادة، وأنه لم ترصد مثل هذه الحالات التى ذكرها الفقهاء فى كتبهم وكأنها شيء طبيعى، حتى رُوِىَ أن الإمام مالكًا نفسه ولد لسنتين، معاذ اللَّه.

ولعلى أطلت فى بيان هذه المسألة لأقول: إن الفقيه المجتهد فى عصرنا يحتاج إلى تفعيل كل أدوات فهم النص، وعلى رأسها اللغة، نحوًا وصرفًا ودلالة، وذلك لتخريج المسائل والتوسع فى فهمها، لحل كثير من المشكلات التى تواجه ممارسة شعائر هذا الدين.

رابعًا: أننى أردت بهذه الدراسة أن أنسب الفضل لأهله، والفضل هنا هو

الإلمام العميق بقواعد اللغة العربية وتصاريفها وأحوالها، مع الوعى بعلاقة هذه القواعد بالفروع والأصول الفقهية، أما أهله فهم السادة الأحناف ليس تمييزًا لهم عن غيرهم، بل إظهارًا لدورهم فى هذا المجال، فلقد كنت أتكلم مع أحد طلبة العلم المميزين فى علم أصول الفقه، وأخبرنى أن مَن درس معهم من الشافعية ورثوا فهما رسخ فى أذهانهم أن المذهب الشافعى هو من أهم المذاهب التى ربطت بين اللغة والفقه، وأن بداية هذا الربط بدأت بمؤسس المذهب نفسه؛ الإمام الشافعى رحمه اللَّه، إذ إنه كان حجة فى اللغة مثله مثل الأصمعى وغيره، وأن أتباعه ورثوا عنه هذه النزعة، فامتلأت كتبهم أصولًا وفروعًا بالمسائل الفقهية التى تتخرج على أصول نحوية، الأمر الذى حدا بالأسنوى أن يؤلف كتابًا فى هذا الشأن هو «الكوكب الدرى» أتى فيه بأمثلة كثيرة تخرجت فيها المسائل الفقهية على قواعد النحو والصرف.

وأنا أردت بهذا البحث أن أبرز دور السادة الأحناف فى هذا المجال، وكذلك أن أؤكد على أن المذهب قد وقع لأئمته من الريادة والسبق ما وقع لأئمة الشافعية وغيرهم، وأن منهم من هو حجة كالأصمعى وغيره.

خامسًا: أننى لاحظت أن بعض الأعمال السابقة كانت تسير فى أحد اتجاهين، اتجاه يُعمم فيدرس مثلًا علاقة اللغة بالعلوم الشرعية جملة، أو بالفقه الإسلامى جملة، واتجاه يخصص فيدرس علاقة اللغة بالفقه من خلال فقيه بعينه أو كتاب فقهى بعينه، كما سأشير بعد قليل فى معرض حديثى عن الأعمال السابقة، وأنا أخالف الاتجاه الأول؛ لأن العمومية قد تؤثر على نتائج الدراسة كمًّا وكيفًا، والأفضل أن يختار الباحث فرعًا بعينه فتكون مظنة الإحاطة ودعوى الاستقراء قائمة وإن لم تكن واجبة.

أما الاتجاه الثانى فهو وإن كان خلوًا من التعميم إلا أن نتائجه يشوبها

المحدودية، فلا نستطيع أن نحكم من خلالها على المذهب جملة، ولا أن نقيم من خلالها دراسة تاريخية يكون الزمان والمكان عاملين فيها، إذ إنها تمثل فقط ثقافة فرد فى فترة زمنية محددة، وهى أضعف حجة فى اعتقادى إذا كان المدروس كتابًا واحدًا، إذ إن ثقافة المؤلف قد تتغير من وقت إلى وقت.

وعليه فقد توسطت بين الاتجاهين واخترت أن أدرس المذهب جملة مستغلًا فى ذلك اختلاف الزمان والمكان، لتكون نتائج البحث أكثر تعبيرًا عن الموروث الثقافى الشرعى، ولأن دراسة مفردات المذهب بالاختلاف السابق تكشف أوجه الاتفاق والاختلاف، ومراحل تطوره بصورة أكبر من الاقتصار على فترة زمنية أو جهة مكانية، أو عالم بعينه.

سادسًا: قربى الشديد من المذهب الحنفى تعلمًا وتعليمًا، وهذا أمر أشرت إليه سابقًا، ولكنى هنا أود أن أضيف أن قربى من مسائل الفقه الحنفى حكمًا وتعليلًا أوجد عندى انطباعًا مفاده أن هذا المذهب هو من أنسب المذاهب فى عمومه للمسلمين المقيمين فى بلاد غير إسلامية، لما فيه من سهولة وتنظيم لكثير من مسائل المعاملات مثلًا، وهو من أهم الأبواب التى يحتاج إليها الناس فى تلك البلاد مع باب العبادات، كما أن له تميزًا ملحوظًا فى أبواب الحقوق المدنية، كحقوق المرأة والأولاد، وغيرها مما يُكْبره أهل هذه البلاد، وأيضًا لأن فيه حلولًا لبعض مشكلات الناس فى أمور حياتهم كأمور الزواج والطلاق وأحكام البيوع، فمثلًا قاعدة الاستصناع قاعدة جليلة تفرد بها الأحناف بابًا منفصلًا من أبواب المعاملات، على حين ضمنها الجمهور فى باب السلم وبشروطه، وكذلك حُكْم الأحناف بتصحيح العقود التى تحوى شرطًا فاسدًا مع إبطال هذا الشرط سهلت على الناس مثلًا استعمال بطاقات الائتمان التى يتضمن عقدها شرطًا ربويًّا، ومثل ذلك كثير.

أقول: لكل هذا يجب أن يُخص المذهب بدراسات عدة تتناوله فى كل النواحى لتكشف ما فيه من ثراء.

هذا وقد كانت هناك بعض الأسباب الأخرى أُعرض عن ذكرها طلبًا للاختصار ومراعاة لحال المقال.

أما عن منهجى فى هذه الدراسة، فهو منهج قائم على التحليل، يجمع بين الوصفية والمعيارية، أما الوصفية فتأتى من نصوص السادة الأحناف فى الأصول أو فى الفروع، وكذلك من نصوص غيرهم إن كان فى المسألة خلاف مذهبى، على أن أذكر المسألة أولًا مجردة من التعليق أو الترجيح، ثم أظهر ما فيها من إشارة نحوية أو صرفية كما هى وعلى مراد قائلها، ذاكرًا استنباطه وحججه النحوية، وأثر هذه الحجج فى المسألة محل البحث.

أما الجزء الثانى من التحليل فأذكر فيه كلام النحاة فى الأدلة والبراهين التى أوردها الفقيه، دونما إشارة إلى موافقة أو مخالفة، فإذا انتهيت من ذكر كلام النحاة، جاء الجزء الثالث من التحليل وهو الحكم على مدى تطابق كلام الفقيه مع واقع اللغة، وأحكم على مدى توفيقه فى هذا الاستدلال أو لا، وإن كان فى المسألة خلاف بين المذاهب، أو بين أصحاب المذهب الحنفى فيما بينهم رجحت توجيهًا على توجيه بناءً على مطابقته لقواعد اللغة أو مخالفته، وهذا هو المعنى الأول الذى قصدته فى جانب المعيارية.

أما الجانب الثانى الذى يخص المعيارية، فهو متعلق بالمسائل نفسها وصحة الأحكام فيها، ففى بعض المسائل التى رأيت فيها ظهور الدليل اللغوى، وعلو صوته مع توافقه مع الأدلة الشرعية الأخرى، أذهب إلى ترجيح رأى على آخر، وأنا لم أقم بهذا إلا إذا تواطأت الأدلة المتنوعة على نصرة هذا الوجه أو ذاك، لئلا يرى مرى أن اللغة نحوًا وصرفًا صارت حكمًا على الفقه، وموجهة لمسائله دونما

اعتبار لما يسبقها من أدلة السماع وغيره.

هذا ما يخص طريقتى فى عرض المسائل، أما ما يخص المصادر، فقد حاولت قدر الإمكان أن تتنوع مصادر الفقه الحنفى ومصادر اللغة تنوعًا زمانيًّا ومكانيًّا ونوعيًّا، فإذا ما أخذنا مصادر الفقه الحنفى وتنوعها الزمانى، فقد رجعت إلى مؤلفات تغطى فترة زمنية طويلة، فمن آثار أبى يوسف فى القرن الثانى إلى أحكام الجصاص فى القرن الرابع، وأصول السرخسى ومبسوطه فى القرن الخامس، إلى تحفة السمرقندى وشرحه للكاسانى من علماء القرن السادس، واختيار الموصلى وأصول الشاشى فى القرن السابع، وشرح الكنز للزيلعى وهو من علماء القرن الثامن، وشرح الهداية للعينى وابن الهمام من علماء القرن التاسع، ثم ابن نجيم فى القرن العاشر، ومرورًا بالتمرتاشى فى القرن الحادى عشر، ثم انتهاءً بخاتمة المحققين الإمام ابن عابدين فى القرن الثالث عشر، على أن هذا الذى ذكرته يمثل بعضًا من كل، والدراسة ستكشف القناع عن الباقى.

أما التنوع المكانى، فقد أخذت من كتب الأحناف المشارقة والعراقيين والشاميين والمصريين، وهذا أيضًا له أثر فى نوعية الثقافة ومدى الإلمام بقواعد العربية، وإن لم يكن هذا الأمر مطردًا بالضرورة.

أما التنوع النوعى فأقصد به هنا نوعية المؤلَّف، أى هو مؤلف فى الأصول أو فى الفروع، وأنا وإن كنت قد اعتمدت بصورة كبيرة على كتب الفروع كالمبسوط والبدائع وشروح كنز الدقائق وشروح الهداية وحاشية ابن عابدين، فإننى أيضًا اعتمدت على كُتب الأصول ولا سيما فى فصل أحرف المعانى منها على سبيل المثال: أصول السرخسى، وأصول البزدوى، وأصول الشاشى، وشرح كشف الأسرار، والتقرير والتحبير، وغيرها من كتب أصول الأحناف.

أما فى الجانب النحوى والصرفى فقد اعتمدت على مشاهير المؤلفات سواء

كانت فى التقعيد أو فى التطبيق ككتب التفسير والمعانى والإعراب، ومع أنى أكثرت الرجوع إلى المؤلفات التراثية فإنى قد أفدت من بعض مؤلفات المحدثين كالشيخ عضيمة، والدكتور حماسة، والدكتور شعبان صلاح، وغيرهم ممن كتب فيما قمت بدراسته.

كما أنى قمت فى أثناء البحث بإيراد ترجمة مختصرة للأعلام، وتخريج وتوثيق الشواهد القرآنية والحديثية والشعرية التى استدل بها الفقهاء أو النحاة سالكًا فى كل ذلك مسلك الاختصار.

وأيضًا فإنى ألزمت نفسى فى نهاية كل فصل بذكر أهم ما أخلص إليه، وذلك لئلا يكون هناك انفصال كبير بين المسائل المدروسة والنتائج المستخلصة من الدرس.

ولعل هذا يأخذنى إلى النقطة التالية فى هذه العجالة ألا وهى خطة البحث، وقد آثرت أن أذكرها قبل حديثى عن الأعمال السابقة ليسهل بعد ذلك تصور أوجه الاتفاق والاختلاف بين بحثى وغيره ممن سبق.

فبحمد اللَّه وتوفيقه انقسم هذا البحث إلى فصول تشمل مباحث، سُبقت هذه الفصول بمقدمة تعريفية، وتمهيد لموضوع الدراسة، ثم ختمت بخاتمة، وهذا هو تفصيل القول:

المقدمة: تناولت فيها بعد الحمد والثناء أسباب اختيار هذا الموضوع، وعنوان البحث، كذا تكلمت فيها عن منهجى فى الدراسة، وعرجت على ذكر خطة البحث وهيكل الرسالة، ثم أردفت ذلك بالحديث عن الأعمال السابقة، ومواطن الالتقاء والافتراق، ثم تكلمت عن بعض الصعوبات التى واجهتنى أثناء البحث، ثم أنهيت المقدمة بشكر وتقدير وامتنان.

التمهيد: أما التمهيد فقد ناقشت فيه أمرين:

الأول: تعريف بالمذهب الحنفى وأهم رجاله وأصوله العامة، وطبقاته، وأهم مصادره ومؤلفاته.

الثانى: علاقة الفقه بالنحو: وتكلمت فى عجالة عن تلك العلاقة من الناحية التاريخية ومن ناحية التأثير والتأثر وظهور هذه العلاقة فى مؤلفات الفريقين، ثم أتبعت ذلك العرض بتقديم بعض الأمثلة من الفقه الحنفى التى تدل على قوة وتداخل العلاقة بين الفقه والنحو من خلال روايات لكبار أئمة الأحناف.

الفصل الأول: جعلته لدراسة طرق الاستدلال النحوى والصرفى، واقتضت المسائل والقضايا المدروسة إلى أن ينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: خصصته لدراسة الظواهر النحوية والصرفية التى جاءت دليلًا أصيلًا فى المسائل.

المبحث الثانى: خصصته لدراسة الظواهر النحوية والصرفية التى جاءت تأويلًا لدليل أصيل.

المبحث الثالث: خصصته لدراسة الظواهر النحوية والصرفية التى وردت دفعًا لمذهب المخالف.

الفصل الثانى: فى هذا الفصل تناولت أثر تعدد أوجه إعراب وتصريف الأدلة فى استنباط الأحكام وتوجيهها، وقد قسمته إلى أربعة مباحث:

المبحث الأول: ناقشت فيه أثر اختلاف إعراب القراءات القرآنية المستدل بها على الاستنباط والتوجيه.

المبحث الثانى: ناقشت فيه أثر اختلاف إعراب الحديث الشريف المستدل به على الاستنباط والتوجيه.

المبحث الثالث: ناقشت فيه دور الشاهد الشعرى فى توجيه الأحكام الفقهية.

المبحث الرابع: أفردته لدراسة أثر اختلاف المدارس النحوية فى توجيه الأحكام.

الفصل الثالث: أما الفصل الثالث فقد خصصته لدراسة دور البنية فى استنباط الأحكام وتوجيهها.

وقد آثرت أن أبدأ بدراسة البنية قبل أحرف المعانى والتراكيب النحوية؛ لأنها تمثل الكلمة المفردة فى أبسط صورها، وقد جاء هذا الفصل فى عدة مباحث هى:

المبحث الأول: درست فيه الجمع.

المبحث الثانى: درست فيه دور التعريف والتنكير.

المبحث الثالث: جعلته للمصادر.

المبحث الرابع: درست فيه صيغة فعيل.

المبحث الخامس: ذكرت فيه صيغة فاعَلَ.

المبحث السادس: صيغة أفعل التفضيل.

المبحث السابع: صيغة اسم الفاعل.

المبحث الثامن: صيغة اسم المفعول.

الفصل الرابع: وخصصته لدراسة دور أحرف المعانى فى توجيه الأحكام واستنباطها وقسمته إلى عدة مباحث:

المبحث الأول: درست فيه بعض معانى «إلى».

المبحث الثانى: درست فيه بعض معانى «أو».

المبحث الثالث: درست فيه بعض معانى «الباء».

المبحث الرابع: خصصته لدراسة «بل».

المبحث الخامس: جعلته لدراسة «ثم».

المبحث السادس: درست فيه بعض معانى «حتى».

المبحث السابع: جعلته لدراسة «من».

المبحث الثامن: جاء لحرف «الواو».

الفصل الخامس: وهذا الفصل خصصته لدراسة التراكيب النحوية ودورها فى توجيه الأحكام، وقد قسمته إلى المباحث التالية:

المبحث الأول: فى الجملة الاسمية.

المبحث الثانى: فى الجملة الفعلية.

المبحث الثالث: فى لواحق الجملتين.

المبحث الرابع: فى الأساليب النحوية.

وأخيرًا أنهيت البحث بالخاتمة، وفيها أهم النتائج والتوصيات.

هذا ما يخص خطة البحث، أما الأعمال السابقة لدراستى هذه والتى شابهت عملى هذا من بعض الزوايا، فمنها القديم والحديث.

فمن أهم الأعمال القديمة كتاب لأحد العلماء الحنابلة، وهو فى ظنى تجربة رائدة فتحت الباب لهذا النوع من الدراسات هذا الكتاب هو كتاب «الصعقة الغضبية فى الرد على منكرى العربية»، للإمام سليمان بن عبد القوى بن عبد الكريم الطوفى الحنبلى المتوفى سنة ٧١٦هـ[(١)]، وهذا الكتاب طُبع فى السعودية بتحقيق الدكتور محمد خالد الفاضل، كما أن هناك دراسة عن هذا الكتاب فى رسالة ماجستير فى كلية دار العلوم مقدمة من الباحث عصام سيد أحمد عامرية تحت عنوان: الطوفى وآراؤه النحوية من خلال كتابه الصعقة الغضبية، وهذا الكتاب وبحق يعد غرة فى جبين المؤلفات التى تناولت علاقة الفقه بالنحو، فقد أتى فيه المؤلف بالعجائب والطرائف، التى دلت على سعة علمه، مع أنه قال عن

(١) انظر: ترجمته فى بغية الوعاة ١/ ٥٥٩.

نفسه تواضعًا: «على أنى مع ذلك لست من أهله المبرزين – أى علم العربية – ولا من كُماة حومته المعلمين، ولكنى ممن اهتدى إلى جهتهم بأنوارهم، ونحا نحوهم باقتفاء آثارهم»(١).

أما هذا الكتاب فقد ناقش كثيرًا من الأمور النحوية، وإن تضمن مباحث ناقشت أمورًا أخرى، فقد جاء فى مقدمة وأربعة أبواب، الذى يعنينا منها هو الباب الرابع الذى هو لب الكتاب، بل يشكل معظمه حجمًا، وفيه ثلاثة فصول: الأول: فى بيان تأثير الإعراب فى القرآن الكريم، والثانى: فى بيان تأثيره فى السنة النبوية، والثالث: جاء خاليًا من العنوان، وذكر فيه جملة من المسائل الشرعية المتفرعة على قواعد العربية، وقد رتب المسائل على ما ورد فى كتاب «المحرر» فى الفقه لمجد الدين ابن تيمية جد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمهما اللَّه وأكثر ما تحدث فيه الطوفى فى هذا الفصل على أحرف المعانى والاستثناء والشرط والقسم.

والكتاب وإن كان عملًا رائدًا سبق به الطوفى غيره من الأئمة والباحثين الذين كتبوا فى هذا الشأن، إلا أنه يختلف عن عملى هذا فى مسائل: منها أنه كتاب موضوع فى أصله على ما قضى به الحنابلة، وأنه وإن عرض لآراء غيرهم فإن ذلك يأتى إما على سبيل المناقشة أو على سبيل ذكر المؤتلف والمختلف مع الحنابلة، فنحن نستطيع أن نقول: إنه كتاب لدراسة دور النحو فى الفقه الحنبلى، وإن احتمل غيره، كما أنه أيضًا يختلف عن عملى هذا فى كم المدروس فجلُّ ما ورد عند الطوفى كان فى باب أحرف المعانى، على حين أن الدراسة الصرفية جاءت فى مسألة واحدة وهى: «أقل الجمع»، والتراكيب النحوية مُثلت فى أبواب قليلة كالاستثناء والشرط، على حين أن دراستى شملت الأبواب الثلاثة النحوية والصرفية وباب أحرف المعانى بصورة متوازنة.

(١) الصعقة الغضبية ٢١٧.

هذا هو العمل الأول، أما العمل الثانى فهو كتاب «الكوكب الدرى فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية» لجمال الدين الأسنوى المتوفى سنة ٧٧٢هـ[١]، وهو كتاب شهير حوى دررًا من القضايا الفقهية التى كان التخريج والتوجيه فيها نحويًّا، وهو وإن كان لاحقًا لكتاب الطوفى، إلا أنه أكثر شهرة منه، وقد طُبع هذا الكتاب فى الأردن بتحقيق الدكتور محمد حسن عواد، وميزة هذا الكتاب عن سابقه أنه أكثر إحاطة بأبواب النحو، فقد ناقش فيه الأسنوى أبوابًا عدة من أبواب النحو كالكلام فى الضمائر والموصولات والمعرفة والنكرة وتكلم عن عدد من المنصوبات كالظرف والحال والاستثناء، كما أنه تكلم عن المجرورات، والتوابع كالنعت والبدل والتوكيد، وناقش الجملة الفعلية ونواصب الفعل والشرط والجزاء، كما أنه فصَّل القول فى أحرف المعانى كأحرف العطف والجر، ومن الأبواب الصرفية تكلم عن المشتقات كاسم الفاعل واسم المفعول وأفعل التفضيل وغيرها، فكان بحق كتابًا موسوعيًّا، وأصلًا فى الباب، إلا أنه مع كل ذلك قد اقتصر فى تخريج الفروع الفقهية على فقه الإمام الشافعى، ومذهبه دون غيره من المذاهب، وهذا يكفى للتفرقة بين عملى وكتاب «الكوكب الدرى».

والكتاب الثالث الذى أود أن أشير إليه فى معرض حديثى عن الأعمال السابقة هو كتاب حنفى لعالم جليل من علماء الأحناف، ذلك الكتاب هو: «الوصول إلى قواعد الأصول» للإمام محمد بن عبد الله بن أحمد التمرتاشى[٢]، وقد طُبع هذا الكتاب فى لبنان بتحقيق الدكتور محمد شريف مصطفى.

---

(١) انظر: ترجمته فى بغية الوعاة ٢/ ٩٢- ٩٣.

(٢) لا يعلم تاريخ وفاته على سبيل القطع، وقيل: ١٠٠٤هـ وهو غير صحيح، انظر ترجمته فى هدية العارفين ٢/ ٢٦٢، الأعلام ٦/ ٢٣٩- ٢٤٠.

أما الكتاب فهو فى الأصل كتاب فى أصول الفقه، وهو نوع من التآليف اهتمت بمسألة تخريج الفروع على الأصول، لا نقصد الفروع الفقهية على الأصول النحوية كفعل الأسنوى فى «الكوكب الدرى»، وإنما هو كتاب فى تخريج الفروع الفقهية على الأصول الفقهية، كما فعل الأسنوى الشافعى فى كتابه «التمهيد»، والزنجانى الشافعى المتوفى سنة ٦٥٦هـ فى كتابه «تخريج الأصول على الفروع»، والتلمسانى المالكى المتوفى سنة ٧٧١هـ، فى «مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول» وهكذا، ولكن المهم فى هذا الكتاب أن التمرتاشى قد أفرد فيه جزءًا لتخريج الفروع الفقهية على الأصول النحوية، وهذا الجزء يعد على صغره تجربة حنفية رائدة تقترب – وإن قصرت – من تجربة الطوفى الحنبلى والأسنوى الشافعى، وهى تجربة استلهمت منها أنا موضوع البحث.

ومع ذلك فإن عملى يختلف مع عمل التمرتاشى، فى الغاية والمنهج وفى أكثر المادة المدروسة، أما الغاية، فإننا نجد أن غرض التمرتاشى: هو تخريج الفروع الفقهية على قضايا الأصول لغة كانت أم غيرها، أما هدفى فهو إبراز قيمة القواعد النحوية والصرفية فى توجيه الأحكام واستنباطها، فالعملان وإن درسا بعض أبواب النحو والصرف فقد اختلفا فى الغاية.

أما المنهج فقد حفل كتاب التمرتاشى بالقضايا الأصولية الفقهية، وقسمه التمرتاشى إلى أبواب ومسائل وفصول، اختلطت فيها المسائل اللغوية بغيرها من قضايا الأصول، فمثلًا فى الباب الثانى الذى خصصه للكلام على أقسام السنة: نجد أنه من بين خمسة عشر مسألة، كان نصيب النحو منها مسألتين، والباقى دَرَسَ قضايا من أصول الفقه.

أما من جهة المادة المدروسة فنجد أن التمرتاشى قد ناقش بعض أبواب النحو والصرف دون بعضها الآخر، فقد ناقش مسائل صرفية كالتذكير والتأنيث

وصيغة اسم المفعول والجمع والإفراد، وفى باب أحرف المعانى نجد أنه استفاض فى دراستها فتكلم على أحرف العطف والجر وأدوات الشرط، أما فى أبواب النحو فقد تكلم فى المعرفة والنكرة، والاستثناء والشرط والتوكيد، وهى أبواب قليلة نسبيًّا، أما عملى أنا فمن جهة أجدنى قد غطيت كثيرًا من الأبواب النحوية والصرفية، ومن ناحية أخرى اعتمدت فى جمع المادة على كتب الفروع الفقهية، وقلما كنت أنقل عن كتاب التمرتاشى، وعلى هذا فإننا لا نستطيع أن نحكم على ثقافة الأحناف اللغوية من خلال كتاب التمرتاشى لصغر الجزء اللغوى فيه، وقلة مباحثه فى هذا الشأن، لأن مؤلفه لم يرد له أن يكون كتابًا يبحث فيه علاقة الفقه باللغة، وإنما جعله كتابًا أصوليًّا، ومع ذلك فهو علامة مضيئة فى تطور الفكر الفقهى الحنفى.

أما إذا ما جئنا إلى الأعمال المعاصرة، فإننا نجد عددًا منها؛ فمن هذه الأعمال رسالة ماجستير فى كلية دار العلوم تحت عنوان «دور النحو فى العلوم الشرعية» للطالب جمال عبد العزيز أحمد[1]، تحت إشراف أستاذنا الدكتور الراحل: أمين على السيد، عميد الكلية الأسبق، نوقشت هذه الرسالة فى سنة ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م، وهى مخطوطة بكلية دار العلوم تحت رقم ٤٩٠.

وقد قسم الباحث رسالته إلى مقدمة وخاتمة وسبعة فصول، خص كل علم من العلوم الشرعية بفصل، فواحد لعلم الكلام وثانٍ للتفسير، وثالث للقراءات القرآنية، ورابع للوقف والابتداء، وخامس للحديث، وسادس لأصول الفقه، وأخيرٌ للفروع الفقهية، ومن هذا التقسيم نستطيع أن نلمس الفرق الكبير بين ما درسه الدكتور جمال، وما أقوم أنا بدراسته، فرسالته كانت عامة فى العلوم الشرعية، ورسالتى خالصة للفقه، وحتى فى جزئها القريب من عملى، أعنى

(١) صار الدكتور جمال عبد العزيز لاحقًا.

فصلى الفقه وأصوله، جاءت أيضًا عامة، إذ كانت مادته من الفقه الإسلامى بمذاهبه المتعددة، على حين أن رسالتى خصَّتْ الفقه الحنفى دون غيره، ومن هذا يظهر الفرق فى المنهج والمادة معًا.

أما ثانى هذه الأعمال فهو كتاب مطبوع بعنوان «أثر اللغة فى اختلاف المجتهدين»، لمؤلفه عبد الوهاب عبد السلام طويلة، وهذا الكتاب طبع فى مصر، وهذا الكتاب قسَّمه المؤلف إلى ثلاثة أقسام رئيسة، كل قسم جاء بدوره على عدة أبواب، وكل باب قُسِّم إلى عدة فصول، والذى يقرأ هذا الكتاب لا يحدوه شك أنه يقرأ كتابًا لأصول الفقه، مع الإكثار من الأمثلة التى تتخرج على معنى لغوى، فالقسم الأول مثلًا تحدث فيه المؤلف عن الاجتهاد والاختلاف، والثانى جعله للاختلاف العارض من جهة اللغة، والقسم الثالث تكلم فيه عن مباحث مثل الدلالة واللفظ وأنواعهما، وما إلى ذلك مما يدرس فى كتب أصول الفقه، وقد خص الباحث حروف المعانى بدراسة فى الباب الثالث من القسم الثانى، ناقش فيها حروف العطف والجر وأدوات الشرط، ولكنه لم يلتزم مذهبًا بعينه، بل كان ينقل ما ذكره أهل المذاهب فى كلٍّ.

وهذا البحث يختلف عن بحثى كثيرًا، وإن اتفقا فى دراسة بعض المسائل، فالبحث كما قلت أشبه بالدراسة الأصولية، وجل مباحثه إن لم يكن كلها من مباحث أصول الفقه، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنه اعتمد على اللغة بعامة لا النحو والصرف فقط، فدخل فى بحثه مسائل الحقيقة والمجاز والمشترك وما إلى ذلك، كما أنه أعطى أهمية لدراسة الدلالة بأنواعها، وهى مباحث فى غالبها أصولية يتكلم فيها عادة مؤلفو أصول الفقه، ثالثًا أنه لم يعتمد على كثير من كتب الأحناف فى استقصاء الأمثلة، بل إنه لم يعتمد إلا على كتابين من كتب الأصول الحنفية، هما أصول الشاشى، وفواتح الرحموت، أما جملة الأمثلة فهى إما

من كتب حديثة، أو منقولة بواسطة، وهذا مسلك يختلف عن منهجى الذى يعتمد على عرض المسألة من واقع كتب الأحناف أصولًا وفروعًا.

ومن هنا يتبين الفرق الكبير بين عملى وعمل المؤلف غاية ومنهجًا ومادة.

أما العمل الثالث فهو رسالة دكتوراه فى كلية دار العلوم بعنوان «المعانى النحوية والصرفية وأثرها فى استنباط الأحكام الفقهية فى كتاب المغنى لابن قدامة» للباحث عرفات أحمد فرج، وبإشراف أستاذنا الدكتور عبد الرحمن السيد، رحمه اللَّه، وهى مخطوطة بكلية دار العلوم تحت رقم ١١٦٣.

ولعلى لا أحتاج إلى كثير بيان لإظهار الفرق بين عملى وعمله، فابن قدامة رحمه اللَّه شيخ الحنابلة وإمامهم فى زمانه وكتابه «المغنى» من أكبر مراجع الفقه الحنبلى، وذلك يؤدى إلى أن الباحث كان يدرس ضمنًا الفقه الحنبلى، والذى يختلف فى كثير من مسائله عن الفقه الحنفى، وهو وإن ذكر أحيانًا آراء لأبى حنيفة ومذهبه، فهى تأتى من باب إظهار رأى المتفق أو المختلف، هذا من حيث الموضوع، أما من حيث المنهج فإن فيه مواطن اختلاف ومواطن اتفاق، فالباحث بعد المقدمة قسم بحثه إلى بابين كبيرين، جعل الأول للحديث عن صلة النحو بالقرآن والحديث والفقه، وعلى هذا فقد جاء هذا الباب فى ثلاثة فصول شغلت جزءًا كبيرًا من الدراسة، على حين أنى لم ألتفت إلى جل هذه الأشياء، وإنما اكتفيت بالإشارة إلى علاقة الفقه بالنحو فى تمهيد بحثى على سبيل الاختصار، كما أنى أوردت أمثلة هذه العلاقة من كلام الفقهاء الأحناف ليكون التمهيد جزءًا من المادة المدروسة.

أما جهة التشابه فى المنهج، فقد وافق هذا البحثُ البحثَ المذكور فى أسماء ثلاثة من فصوله، وهى الفصول التى تناولت البنية، وأحرف المعانى، والتراكيب النحوية، وهو توافق واجب إذ إن منطلق البحث فى العملين واحد، وإن

اختلفت المادة المدروسة وطريقة الدرس، فالبحث كان هدفه إظهار دور المعانى النحوية والصرفية فى فقه ابن قدامة من خلال كتاب «المغنى»، وهدفى إظهار دور المعانى النحوية والصرفية فى الفقه الحنفى، فهما وإن تشابها فى جزء من الغرض والغاية، فقد اختلفا فى الوسيلة والمضمون، فهذه الأعمال وإن اتفقت فى الغاية البعيدة، يبقى الاختلاف فى الغاية القريبة، كما أنها لا يغنى بعضها عن بعض، بل إنها تساعد فى إثراء الدرس الفقهى اللغوى، وذلك كما رأينا فى كتابى «الصعقة الغضبية»، و«الكوكب الدرى».

أما إذا ما جئنا إلى العمل الأخير من الأعمال التى سبقت بحثى هذا، فهى رسالة دكتوراه فى كلية دار العلوم تحت عنوان «الدلالة النحوية والصرفية وأثرها فى استنباط الأحكام الفقهية فى كتب أحكام القرآن» للباحث: أحمد محمود عبد القادر محمود درويش، تحت إشراف الأستاذ الدكتور أحمد يوسف، والأستاذ الدكتور طه الجندى، وقد نوقشت هذه الرسالة فى عام ٢٠٠٨م، وهى مخطوطة فى كلية دار العلوم برقم (١٩١٨).

أما الباحث فقد ألزم نفسه كما يظهر من عنوان الرسالة بنوع معين من التآليف الشرعية، وهى كتب أحكام القرآن، كما أنه أضاف فى المقدمة أنه سيقتصر على أربعة كتب من كتب الأحكام هى: «أحكام القرآن» للجصاص، و«أحكام القرآن» للكيا الهراسى، و«أحكام القرآن» لابن العربى، و«الجامع لأحكام القرآن» للقرطبى.

وقد قسم الباحث رسالته إلى مقدمة، وتمهيد، وبابين، وخاتمة، وجعل الباب الأول لدراسة أثر الدلالة النحوية فى الأحكام، والثانى لأثر الدلالة الصرفية.

أما الفرق بين عملى وعمل الباحث فواضح وجلى، فالباحث قد اقتصر فى

دراسته على كتب الأحكام، وخص منها أربعًا، وقد قامت دراستى على مختلف التآليف الفقهية: كتب الأحكام والأصول والفروع والشروح والحواشى وغيرها، وأيضًا فإن الباحث جعل مجال بحثه ثلاثة مذاهب، كما يظهر من نوعية الكتب التى اختارها، واحد حنفى، وهو الجصاص، وآخر شافعى، وهو الكيا الهراسى، واثنان للمالكية، وهما «أحكام ابن العربى»، و«تفسير القرطبى»، أما بحثى فقد اقتصر على دراسة المذهب الحنفى أصولًا وفروعًا، ولم يقتصر على كتاب بعينه.

أما من حيث المنهج فإنه وإن اتفق عملى مع عمله فى أصل التحليل، والذى يقوم على دراسة المعانى النحوية والصرفية، فإن منهجى يختلف عن منهجه فى التقسيم، وفى تناول المسائل، وإن اتفق البحثان على دراسة بعض المسائل الفقهية من قبيل التوارد، وهى على كلٍّ قليلة بالنسبة لكم المسائل التى درستها أنا فى بحثى.

وعليه فأنا أزعم أنه لا مشابهة بين عملى وعمل الباحث.

هذه هى أهم الأعمال السابقة التى اطلعت عليها ووقعت عليها يدى، وهى كما رأينا فى جملتها وأجزائها تختلف عن دراستى هذه، بما يرفع عن كاهلى شبهة التأثر والتكرار، وإن كان وقع شيء من الاتفاق فى بعض المسائل فهو من قبيل وقوع الحافر على الحافر، أو من قبيل توافق المجتهدين فى المسألة.

وإذا ما جئنا إلى الصعوبات التى واجهت هذه الدراسة، فأقواها هو السفر والغياب عن موطن العلم، ومورد العلماء، ومهوى الأفئدة، بلاد الشرق حيث الأئمة والمشايخ والعلماء الذين بهداهم نهتدى، ولآثارهم نقتفى، ومن ثمر علمهم نجتنى وحيث المصادر والمراجع، والاختيار والتخير منها، وحيث النصيحة المبذولة حبًّا وكرامة، أقول كل هذا كان من أكبر الصعاب، ولكنه كان

لا بد مما ليس منه بدٌّ، فقد قال تعالى: ﴿وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يَجِدْ فِي ٱلْأَرْضِ مُرَٰغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً﴾(١)، وقال تعالى: ﴿فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ﴾(٢) حيث إننا نقوم بواجب الدعوة إلى الله بهداية الحيارى، وما أكثرهم؛ مسلمين وغير مسلمين، كما إننا نعمل على تصحيح المفاهيم الخاطئة، وتطهير القلوب والعقول من أدران الزيغ والضلال والجنوح للإفراط أو التفريط.

أقول: أدَّى هذا إلى بعض الصعوبات منها الحصول على كافة المراجع المطلوبة، نعم صار هناك الآن كثير من الوسائل الحديثة التى يستعيض بها الباحث عن الكتاب فى صورته التقليدية، كالكتاب الموضوع على القرص المدمج مثلًا، أو على شبكة المعلومات، والحق أن هذه الوسائل لا نستطيع الاعتماد عليها كثيرًا، أولًا لأن توثيق النصوص يقتضى الإحالة على كتاب مطبوع، وكثير من الكتب الموضوعة على مثل هذه الوسائل تختلف الصفحات فيها عن صفحات المطبوع، مما يحدث خللًا قد يؤخذ على الباحث، كما أن ضبط النص أحيانًا ليس على قدر كبير من الدقة، إذ إنه ليس من عمل المحقق بل من عمل الناسخ، وأفضل كتاب يمكن الاعتماد عليه من خلال هذه الوسائل، هو الكتاب المصور لا المنسوخ.

ومع ذلك فقد حاولت جهدى أن أحصل على كافة المراجع المطلوبة للبحث، كتبًا مطبوعة، الأمر الذى تطلب منى جهدًا ووقتًا، والحق أن مكتبة جامعة هارفارد (Harvard College library) قد ساعدتنى كثيرًا، وإن كان الكتاب يحتاج إلى بعض الوقت للحصول عليه، ولكنى تقريبًا لم أفتقد كتابًا إلا وجدته هناك.

---

(١) النساء: ١٠٠.

(٢) الملك: ١٥.

أما الصعوبة الثانية التى تتعلق بموضوع المراجع فهى نوعية الطبعات، وأقصد بذلك الناشر والمحقق، فالحق أنى وجدت كثيرًا من كتب الأحناف مطبوعة ومنشورة وموصوفة بأنها محققة، والعدل والإنصاف مع العلم والعلماء يقتضى أن يُسلب عن كثير منها هذه الصفة، فكثير من هذه الكتب حصلتُ عليه من دار نشر شهيرة، ولكنها مطبوعة أفضل منها المخطوطة، لما فيها من التصحيف والتحريف الذى يتحير معه الباحث فيضطر إلى تحقيق النص بنفسه وتعديله، مع أنه موصوف بالمحقق، وقد مرت علىَّ فى أثناء البحث أمثلة كثيرة أعرضت عن الإشارة إليها لخروجها عن حد الدراسة.

الصعوبة الثالثة هى مسألة منهجية، وهى كثرة مؤلفات الأحناف فى الفقه وأصوله كثرة يستحيل معها الاستقراء الكامل ولا حتى القرب من هذه الدرجة، فمن ذا الذى يستطيع فعل ذلك، ولا سيما أن الجزء الفقهى فى هذه الرسالة ليس غرضًا مقصودًا لذاته، فكان الاختيار من بين هذه المؤلفات والموسوعات واحدة من أكبر التحديات.

وأسأل اللَّه أن يوفقنى فى اجتهادى الذى أفضى إلى انتقاء المصادر الحنفية بالطريقة التى شرحتها عند حديثى عن منهجى فى البحث، والتى تفضى بتنوع المصادر زمانًا ومكانًا ونوعًا مما يظهر جليًّا فى ثنايا هذا البحث.

وفى نهاية هذه المقدمة، وقبل أن ألج إلى موضوع البحث، أرانى مدينًا بالشكر، مفتقرًا لإظهار الفضل لأستاذى، العالم الجليل، الشاعر الإنسان، ذى القلب الكبير والحس الرقيق، سيدى الأستاذ الدكتور شعبان صلاح حسين، الذى أستبشر بصحبته، وأستقوى بدعوته، وأستصوب بتوجيهه ونصيحته، فقد جمع بين العلم الوفير، والخُلق الأثير، فكان مثالًا يحتذى، غفر اللَّه له ولوالديه، وجزاه عنى خير ما جزى إمامًا عن تابعه، وأستاذًا عن طالبه، فلقد وجدت منه

من المواساة والتشجيع ما لولاه ما كان هذا البحث، بل إننى أدين له بأكثر من ذلك فى الأولى والوسطى والآخرة، أما الأولى فهى مرحلة التسجيل، وما ظهر من حماسته ودفاعه عن أطروحة البحث، وأما الوسطى فهى ما أولانى به من نصائح فى أثناء العمل، وأما الآخرة فهى تكلف عناء القراءة والتصحيح والتصويب والتقويم لهذه الدراسة لتخرج فى أبهى صورة وأكملها، الأمر الذى نُغبط عليه نحن طلبة الأستاذ ومريديه، فله منى كل الشكر الموصول بالعرفان والامتنان.

كما أنى أتوجه بالشكر الجزيل إلى أستاذنا الدكتور محمد الدسوقى الذى قبل الإشراف على هذه الرسالة فى جانبها الشرعى، ومع أنى لم يشأ اللَّه أن أتتلمذ على يديه، بخلاف الحال مع أستاذنا الدكتور شعبان، إلا أنى كنت من المتابعين لآرائه وفتاواه، فيما استطعت الحصول عليه مما كتب وأنتج، فعلمت أن اللَّه إذا أراد بعبد خيرًا هيأ له من يقوده ويهديه ويرشده من أهل الصلاح والعلم، وأنا أشكر لأستاذى ملاحظاته على البحث وتوجيهاته، بل أنا فى قمة السعادة أن يجتمع على الإشراف على رسالتى عالمان جليلان، وجبلان ثابتان، فى مجال الدراسات اللغوية والشرعية، فبهما تكتمل الحكمة، ويُجبر الكسر، ويُسد النقص، واللَّه الموفق من قبل ومن بعد.

وشكر خاص لأعضاء لجنة المناقشة الذين أنزلوا على فضلًا بقراءتهم لعملى المتواضع، وأشكر لهم ملاحظاتهم وتوجيهاتهم التى ارتفعت بالعمل إلى مراتب النضج، جعل اللَّه ذلك فى ميزان حسناتهم دائمًا وأبدًا.

وأختم حديثى بشكر كل من ساعدنى على إتمام هذه الدراسة، سواءً فى جزئها المادى المتمثل فى استحضار المراجع، وأعمال الطبع والكتابة، أو فى جزئها المعنوى المتمثل فى النصيحة والمناقشة والجدل المحمود، فلهم منى كل

شكر وامتنان.

أدعو اللَّه أن يوفقنى إلى ما فيه خيرى وخير العلم، وأن يتقبل هذا العمل منى خالصًا لوجهه الكريم، وأن يقيه شبهة الرياء والتسميع، وأن يهدينا جميعًا إلى سواء السبيل.

***

تمهيد

لقد أردت لهذا التمهيد المختصر أن يكون بابًا لهذه الدراسة، بحيث يحوى بعض المقدمات التى قد أحتاج إليها فى الدراسة بما يعفينا مؤنة التكرار، كما أردت لها أن تكون تقدمة لفصول الدراسة التى ستتناول بشكل أو بآخر علاقة النحو والصرف بالفقه الحنفى، وعليه فمن الطبعى أن نمهد لذلك بالحديث عن هذه العلاقة بمفهومها العام، وكذلك أن نعرف بقسيم هذه العلاقة، وهو هنا المذهب الحنفى على سبيل التوطئة، لذا سأتناول فى هذه التوطئة عنصرين:

أولًا: التعريف بالمذهب الحنفى.

ثانيًا: علاقة الفقه بالنحو.

على أنى سألزم نفسى بمنهج الاختصار فى كل ذلك إذ لا يحسن أن يصرفنا المرغوب عن المطلوب.

أولًا: تعريف بالمذهب الحنفى(١):

يُعد المذهب الحنفى وبحق أكبر المذاهب الإسلامية، وهو أيضًا أقدمها وجودًا، وأكثرها تابعًا، وأوسعها انتشارًا أرضًا وخَلْقًا.

لقد تضافرت عوامل عدة أدت إلى نمو المذهب واتساعه بهذه الصورة الواضحة منها كما يقول شيخ مشايخنا الإمام محمد أبو زهرة(٢):

---

(١) اعتمدت فى هذه التقدمة المختصرة على عدة مصادر منها على سبيل المثال لا الحصر: تاريخ الفقه الإسلامى لمحمد على السايس، تاريخ المذاهب الإسلامية لمحمد أبى زهرة، تاريخ التشريع الإسلامى لمناع القطان، على أنى سألتزم فى التعريف بالمذهب وأصوله وأهم رجاله الاختصار الشديد، إذ إن الغاية أن نعرف بالمذهب لدارسى اللغة ممن سيقرأ هذا العمل لا أن نخص المذهب وأصوله بدراسة، فهذا له مقام آخر، كما أن الأئمة السابقين قد كفونا مؤنة الكلام فيه بما لا زيادة فيه لمستزيد.

(٢) انظر: تاريخ المذاهب الإسلامية ٢٨١.

١- كثرة تلاميذ أبى حنيفة وعنايتهم بنشر آرائه.

٢- انتساب عدد كبير من علماء الإسلام إلى المذهب الحنفى.

٣- اعتماد المذهب الحنفى كمذهب رسمى للدولة العباسية التى كانت تحكم رقعة واسعة من العالم الإسلامى لأكثر من خمسمائة عام.

ولذا فالمذهب منتشر على المستوى الشعبى والرسمى فى كثير من البلاد الإسلامية كالهند وباكستان وأفغانستان وبلاد ما يعرف بما وراء النهر فى اصطلاح أهل التاريخ، وهو أيضًا منتشر على المستويين فى العراق وسوريا حتى إذا أتينا إلى مصر نجد المذهب له حضور على المستوى الرسمى دون الشعبى؛ إذ إن الناس فى مصر فى غالبهم منقسمون بين مالكى وشافعى[١]، ومع ذلك فقد بقى المذهب الحنفى المذهب الرسمى للدولة منذ عهد محمد على باشا.

وما دمنا نتحدث عن المذهب الحنفى فلا بد أن نذكر هنا إمام الأئمة، وسراج الأمة، سيد العلماء، وأمير النظراء الإمام الأعظم أبا حنيفة النعمان بن ثابت[٢]، رضى اللَّه عنه الذى وُلد فى الكوفة سنة ثمانين لأسرة ميسورة الحال، ونشأ وعاش فيها

(١) انعكس ذلك أيضًا على أكبر مؤسسة دينية فى مصر وهى الأزهر الشريف، حيث إن العين لا تخطئ ذلك الحضور الكبير لعلماء المالكية والشافعية الذين شغلوا منصب شيخ الأزهر قياسًا بعدد قليل من علماء الأحناف. يراجع فى ذلك كتاب الأزهر فى ١٢ عامًا، فصل شيوخ الأزهر ص٣٩-٧٢.

(٢) وردت ترجمة الإمام الأعظم فى جل كتب التاريخ والتراجم والطبقات بما يصعب حصرها إلا أنى أود أن أشير إلى بعض الكتب التى ألفت حول الإمام رضى اللَّه عنه:
- أبو حنيفة: حياته وعصره وآراؤه وفقهه للشيخ محمد أبى زهرة.
- أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح فى الإسلام، لعبد الحليم الجندى.
- المطالب المنيفة فى الذب عن الإمام أبى حنيفة للأستاذ مصطفى نور الدين.
- حياة الإمام أبى حنيفة للأستاذ سيد عفيفى.
وانظر: الطبقات السنية فى تراجم الحنفية ص٧٣ وما بعدها حيث ترجم له المؤلف بترجمة وافية أتى فيها على كثير مما ذكره السادة العلماء عن الإمام الأعظم رضى اللَّه عنه.

أكثر حياته.

طلب أبو حنيفة العلم الشرعى فى سن مبكرة فبدأ بحفظ القرآن الذى أتقنه على قراءة عاصم أحد القراء السبعة[١]، ثم تحول لطلب العلم الشرعى الذى يبدو أنه لم يبدأه بالفقه فى أوّل الأمر كما يروى عنه تلميذه زفر بن الهذيل قال: «سمعت أبا حنيفة يقول: كنت أنظر فى علم الكلام حتى بلغت فيه مبلغًا يشار إلىَّ فيه بالأصابع، وكنا نجلس بالقرب من حلقة حماد بن أبى سليمان، فجاءتنى امرأة يومًا فقالت: رجل له امرأة أمة، أراد أن يطلقها للسنة كيف يطلقها؟ فلم أدر ما أقول، فأمرتها أن تسأل حمادًا ثم ترجع فتخبرنى، فسألت حمادًا، فقال: يطلقها وهى طاهرة من الحيض والجماع تطليقة، ثم يتركها حيضتين، فإذا اغتسلت فقد حلت للأزواج، فرجعت فأخبرتنى فقلت: لا حاجة لى فى علم الكلام، وأخذت نعلى وجلست إلى حماد..»[٢].

لقد أفاد أبو حنيفة من معارفه المتعددة، ولا سيما علم المنطق والكلام فى فتح أبواب جديدة عند قراءة النصوص لا تقف عند حد النص أو المتن، بل تستجلى ما فيه مما يخص المسألة وما يجدُّ على منوالها مستغلًّا كل ما لديه من معارف ووسائل لفهم النص وتحليله، وهذا ما سنراه إن شاء اللَّه فى هذا البحث حيث برع الأحناف وسيدهم فى استعمال اللغة بعامة والتراكيب النحوية والصرفية بخاصة فى تفسير النصوص ومن ثَمَّ استنباط الأحكام.

كما أفاد الإمام الأعظم من عمله تاجرًا فى الكوفة وفى غيرها فى بسط القول فى مسائل المعاملات وأولى اهتمامًا خاصًّا للصيغ والعبارات والتراكيب ورَبَطها بمقاصدها، فجعل المبنى تابعًا للمعنى، والمعنى مستفيدًا من المبنى، فجاءته

(١) هذا يفسر التلازم الواضح بين اتِّباع المذهب الحنفى واختيار قراءة عاصم فى المشرق الإسلامى.
(٢) الطبقات السنية ١/ ٧٨- ٧٩.

المسائل طائعة والمعضلات خاضعة، حتى أتى أهل مذهبه فى ذلك بالعجائب وتفردوا بالغرائب، فأثار ذلك حفيظة قوم قصرت أفهامهم، وتوقفت عقولهم عند حد النصوص، فادعوا أنهم يقتفون الأثر، ويطلبون الخبر، فإذا حازوه تحجرت عقولهم، واكتفوا من الفهم بالقراءة، ومن النظر بتصحيح العبارة، فإذا تعددت الرواية فى المسألة الواحدة توقفوا عن النظر، وأفتوا بما حضر، فيحملهم ذلك على القول بالشيء ونقيضه، اتباعًا لظاهر النصوص، وهم مع ذلك ينكرون اجتهاد من أولاه اللَّه علمًا، وأعطاه فهمًا، فراح يوسع على الناس فى أمور دنياهم فيقيس الغائب على الحاضر، والبعيد على القريب، ويستعمل لذلك كل أدوات الاجتهاد.

لقد نص الإمام الأعظم على منهجه فى الاستنباط حين قال كما روى عنه: «آخذ بكتاب اللَّه، فإن لم أجد فبسنة رسول اللَّه ﷺ، فإن لم أجد فى كتاب اللَّه ولا سنة نبيه ﷺ، أخذت بقول أصحابه... آخذ بقول من شئت منهم، وأدع من شئت منهم، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فأما إذا انتهى الأمر إلى إبراهيم[١]، والشعبى[٢]، وابن سيرين[٣]، والحسن[٤]، فقوم اجتهدوا فأجتهد كما اجتهدوا»[٥].

---

(١) إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعى أبو عمران، من التابعين، إمام جليل وهو أحد شيوخ حماد بن أبى سليمان شيخ الإمام الأعظم، توفى مختفيًا من الحجاج سنة ٩٦هـ. انظر ترجمته فى تذكرة الحفاظ للذهبى ١/ ٧٤.

(٢) هو عامر بن شراحيل، أبو عمرو الشعبى التابعى الجليل، علامة عصره، ولد سنة ١٩هـ، وتوفى سنة ١٠٤هـ، انظر ترجمته فى تاريخ الإسلام ٣/ ٢٧٨- ٢٨٢.

(٣) هو محمد بن سيرين البصرى أبو بكر الأنصارى بالولاء، إمام عصره وصاحب التعبير توفى سنة ١١٠هـ. انظر ترجمته فى تاريخ الإسلام ٣/ ٣٣٧- ٣٤٢.

(٤) الحسن بن يسار، أبو سعيد البصرى، مولى زيد بن ثابت، ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر، كان من كبار أئمة التابعين، توفى سنة ١١٠هـ، انظر ترجمته فى: تاريخ الإسلام ٣/ ٢٤٧- ٢٥٤.

(٥) تاريخ بغداد ١٣/ ٣٦٨.

ولذلك فقد استقر فهم العلماء لأصول أبى حنيفة أنها تقوم على سبعة أصول هى[١]:

١- الكتاب:

ونقصد به هنا القرآن المتواتر المتلو على ألسنة الناس، وكذلك القراءات المشهورة، وإن لم تكن من المتواتر كقراءات ابن مسعود وابن عباس وغيرهما مما لم يثبت قرآنًا إلا أنه مما اشتهرت روايته بين الناس[٢].

٢- السنة:

لقد اتخذ أبو حنيفة وتلامذته من السنة مصدرًا رئيسًا فى استنباط الأحكام، إلا أنهم لظروف خاصة ومعروفة بين أهل العلم قديمًا وحديثًا تشددوا فى قبول الرواية، ومن ثَمَّ العمل بمقتضاها، وهذا لا يعنى أنهم كانوا لا يعولون على ما ورد منها، ولكنهم قبلوا ما تواتر منها، وكذلك ما اشتهر بين فقهاء الأمصار، أما ما ورد برواية الآحاد فقد جعلوا له شروطًا فى القبول[٣].

ولعله ليس من نفل القول هنا أن نؤكد اهتمامَ السادة الأحناف وعلى رأسهم سيدهم بسنة سيد الخلق اهتمامًا يشمل جانبى الرواية والدراية، وأن ننبه أيضًا على بطلان تلكم الدعاوى التى تشنع على المذهب وصاحبه بأن بضاعتهم فى الحديث مزجاة، وهذا أحد أئمة المذهب من المتأخرين يفند ذلك بقوله[٤]:

(١) انظر فى ذلك: تاريخ المذاهب الإسلامية ص٣٧١- ٣٧٣.

(٢) والأحناف هنا لا يقولون بقرآنيتها كما سنرى ولكنها عندهم بمنزلة الخبر المشهور.

(٣) اشترط الأحناف لقبول خبر الواحد شروطًا دقيقة مدارها على الاحتياط والتأكد، ولقد اختلف الناقلون للشروط قلة وكثرة، فقد اكتفى بعضهم بثلاثة شروط، وزاد آخرون على ذلك حتى أوصلها بعضهم إلى أربعة عشر شرطًا، انظر فى ذلك: التقرير والتحبير على تحرير ابن الهمام فى علم الأصول ٢/ ٩٥، فواتح الرحموت ٢/ ١٢٨، السنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى ص٤٢٢- ٤٢٣.

(٤) حاشية ابن عابدين ١/ ٦٥- ٦٦.

«ولقد كان رحمه اللَّه – أى أبو حنيفة – إمامًا فى ذلك – أى فى رواية الحديث – فإنه رضى اللَّه تعالى عنه أخذ الحديث عن أربعة آلاف شيخ من أئمة التابعين وغيرهم، ومن ثَمَّ ذكره الذهبى وغيره فى طبقات الحفاظ من المحدثين، ومن زعم قلة اعتنائه بالحديث فهو إما لتساهله، أو حسده، إذ كيف يتأتى ممن هو كذلك استنباط مثل ما استنبطه من المسائل».

٣- أقوال الصحابة:

أما ما يخص الصحابة الكرام فإن الإمام وتلاميذه قد اهتموا برواية أقوالهم والتعويل عليها، حيث إنهم افترضوا فيها أنها كانت بالتلقى عن النبى ﷺ؛ إما سماعًا وإما فهمًا أو تقليدًا، ولكنهم – أى الأحناف – وضعوا لذلك منهجًا أفصح عنه الإمام الأعظم فيما روى عنه ونورده هنا كاملًا إن شاء اللَّه كما رواه الخطيب البغدادى بسنده أن رجلًا سأل سفيان الثورى[(١)] فقال له: «ما تنقم على أبى حنيفة؟ فقال: وما له. قال: سمعته يقول: آخذ بكتاب اللَّه، فما لم أجد فبسنة رسول اللَّه ﷺ، فإن لم أجد فى كتاب اللَّه ولا سنة رسول اللَّه ﷺ، أخذت بقول أصحابه، آخذ بقول من شئت منهم، وأدع من شئت منهم ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فأما إذا انتهى الأمر – أو جاء – إلى إبراهيم والشعبى... – وعدد رجالًا – فقوم اجتهدوا فأجتهد كما اجتهدوا، قال: فسكت سفيان طويلًا، ثم قال:... نسمع الشديد من الحديث فنخافه، ونسمع اللين فنرجوه، ولا نحاسب الأحياء، ولا نقضى على الأموات، نسلم ما سمعنا، ونكل ما لم نعلم إلى عالمه، ونتهم رأينا لرأيهم»[(٢)].

---

(١) هو سفيان بن سعيد بن مسروق بن حبيب، أبو عبد اللَّه الثورى، سيد أهل زمانه علمًا وعملًا، توفى سنة ١٦١هـ، انظر ترجمته فى تاريخ الإسلام ٤/ ٣٩٨- ٤٠٧.

(٢) تاريخ بغداد ١٣/ ٣٦٨.

فرأى الأحناف أنهم يذهبون مع إجماع الصحابة حيث كان، فإذا اختلفوا تخيروا من آرائهم ما تدعمه الحجج الأخرى، وهم فى ذلك لا يخرجون عن مجمل ما ورد عن الصحب الكرام.

٤- الإجماع[١]:

ونقصد هنا إجماع المجتهدين فى عصر من العصور بعد وفاة النبى ﷺ على حكم من الأحكام، والأحناف كغيرهم يرونه حجة[٢]، ونقل الأحناف فى كتبهم من هذا شيئًا ليس بالقليل، وأفاد الأحناف من الإجماع بنوعيه الصريح والسكوتى[٣]فى استنباط مسائلهم وتوجيه آرائهم.

٥- القياس[٤]:

وهنا تظهر البراعة، ويسبق الأحناف غيرهم، فلقد فتحوا الباب لغيرهم، وإذا كانت الأدلة متناهية، والحوادث متجددة متغيرة بتغير الزمان والمكان فلا مفر من القياس المنضبط وهو ما عمد إليه الأحناف اتباعًا لشيخهم الذى حاز السبق وبلغ الغاية، وهذه شهادة عبد اللَّه بن المبارك[٥] للإمام:

---

(١) لتعريف الإجماع من منظور الأصوليين راجع المستصفى ١/ ١١٠، والتقرير والتحبير ٣/ ٨٠، فواتح الرحموت ٢/ ٢١١، الإحكام للآمدى ١/ ١٦٧- ١٦٨، إرشاد الفحول ص١٠٩.

(٢) خالف فى ذلك بعض المعتزلة والشيعة والخوارج، انظر: المستصفى ١/ ١٢٤، كشف الأسرار ٣/ ٣٧٣.

(٣) ألفت عدة كتب فى المسائل المجمع عليها فى الفقه الإسلامى منها الإجماع لابن المنذر، موسوعة الإجماع فى الفقه الإسلامى لسعدى أبى حبيب.

(٤) لتعريف القياس راجع المستصفى ٢/ ٥٤، الإحكام ٣/ ١٦٤- ١٦٦، الإبهاج ٣/ ٥، إرشاد الفحول ص٢٩٦.

(٥) هو عبد اللَّه بن المبارك بن واضح، أبو عبد الرحمن المروزى، جمع العلم والفقه والعمل وغيرها، ولد سنة ١١٨هـ، وتوفى منصرفه من الغزو سنة ١٨١هـ، انظر ترجمته فى: تاريخ الإسلام ٥/ ٧٧- ٩٠.

رأيت أبا حنيفة كل يوم يزيد نبالة ويزيد خيرًا
وينطق بالصواب ويصطفيه إذا ما قال أهل الجور جورًا
يقايس من يقايسه بلب فمن ذا يجعلون له نظيرًا[١]

وقال آخر[٢]:

وضع القياس أبو حنيفة كله فأتى بأوضح حجة وقياس
وبنى على الآثار رأس بنائه فأتت غوامضه على الآساس
والناس يتَّبعون فيها قوله لمّا استبان ضياؤه للناس

ومع اهتمام الأحناف بالقياس مصدرًا مهمًّا للاستنباط نراه لم يصرفهم كما يزعم البعض عن استقراء الأدلة الأخرى، بل إنهم تركوا كثيرًا من الاستنباطات التى أدى إليها القياس، عندما ثبتت لديهم الرواية سواءً كانت حديثًا شريفًا أو قولًا لأحد الصحابة[٣].

٦- الاستحسان[٤]:

اشتهر الأحناف بالأخذ بالاستحسان، والمطالع لكتبهم يرى ذلك جليًّا فى عباراتهم فيقولون: هو فى القياس كذا وفى الاستحسان كذا، ولذا عده العلماء أحد الأصول العامة فى الاستنباط والتوجيه فى المذهب الحنفى، ولقد اتفق معهم فى ذلك السادة المالكية والحنابلة ولم يخالف من الأئمة الأربعة إلا الإمام الشافعى

(١) الأبيات من الوافر وهى فى تاريخ بغداد ١٣/ ٣٥٠، الطبقات السنية ١/ ١٤١، وفيها: «إذا ما قال أهل الحق حورًا»، والحور النقص.

(٢) الأبيات من الكامل، وهى لأبى القاسم غسان بن محمد بن عبد اللَّه بن سالم التميمى. تاريخ بغداد ١٣/ ٣٥٠.

(٣) انظر: على سبيل المثال ما أورده الإمام التميمى فى الطبقات السنية من أمثلة على ترك ظاهر القياس لصحيح الرواية ١/ ١٢٧- ١٣٤.

(٤) لتعريف الاستحسان انظر: كشف الأسرار ٤/ ٣ وما بعدها، الإحكام للآمدى ٣/ ٣٩٠- ٣٩٣.

الذى رفض الاستحسان وقال فيما ينقل عنه: «من استحسن فقد شرع»[١].

٧- العرف[٢]:

إذا كان العرف هو ما اعتاده الناس وساروا عليه وشاع بينهم سواءً أكان ذلك عملًا أم قولًا فإن الأحناف – كغيرهم – لا يعتدون به دليلًا إلا إذا كان عرفًا صحيحًا[٣]، فإذا توافر ذلك الشرط فإن الأحناف يتوسعون فى استعماله فى التوجيه والتقرير والحكم بالجواز والمنع، وهو ما جعل فقههم متصلًا بالناس، حتى وإن كان هذا العرف عرفًا خاصًّا لطائفة من الناس أو أهل حرفة معينة[٤].

وبعد أن عرضنا فى الصفحات السابقة للأصول العامة التى يحتكم إليها الأحناف فى مسائل المذهب، أرى أن أثنى ذلك بذكر أهم طبقات الفقهاء فى المذهب الحنفى، وأنا أريد بذلك أن أبين دور كل طبقة من طبقات المذهب فى الاجتهاد، ولا سيما فيما نحن بصدد دراسته هنا وهو دور اللغة نحوًا وصرفًا فى توجيه الأحكام واستنباطها، ومن المعلوم لدى دارسى المذهب الحنفى أن هناك تقسيمًا لطبقات الفقهاء فى المذهب الحنفى قام به المحقق ابن كمال باشا[٥]، نقله

---

(١) انظر: الإحكام للآمدى ٣/ ٣٩٠.

(٢) لتعريف العرف راجع المستصفى ٢/ ١٣٨، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٧٩.

(٣) قسم الأصوليون العرف إلى صحيح كعربون عقد الاستصناع وهدايا الخطوبة وتقسيم المهر، وعرف فاسد كعقود الربا وتختم الرجال بالذهب.

(٤) من ذلك مثلًا هنا- حيث أقيم- فإن الحكومة تصرف الرواتب فى نهاية كل شهر على حين أن الشركات الخاصة تصرفها كل أسبوعين، مع أن كل ذلك يعد أجرًا.

(٥) هو أحمد بن سليمان بن كمال باشا كان إمامًا بارعًا فى التفسير والفقه والحديث والنحو والبلاغة وعلم الكلام وغيرها، عمل مفتيًا فى إستانبول ولم يزل كذلك حتى توفى سنة ٩٤٠هـ، له مؤلفات كثيرة بالعربية والفارسية والتركية، انظر ترجمته فى شذرات الذهب ٨/ ٢٣٨- ٢٣٩، الطبقات السنة ١/ ٣٥٥- ٣٥٧.

عنه كثير من متأخرى المذهب[١]، إلا أنى أعرضت عن متابعته فى هذا التقسيم لما فيه من ثغرات واضطراب سواء فى مجمل عدد الطبقات التى ذكر أنها سبعة، أو فى تحديده لرجال كل طبقة، الأمر الذى أدى إلى أن يَنْقُض تقسيمه هذا جمع من أئمة الأحناف المتأخرين ومن غيرهم ممن صنف فى هذا المجال[٢].

وعليه فإنى سأتابع الشيخ بخيتًا المطيعى فى بيانه لطبقات أهل المذهب، يقول الشيخ المطيعى[٣]: «ولنشرع فى بيان الطبقات فنقول: اعلم أن المجتهد ضربان: أحدهما: المجتهد المطلق؛ وهو صاحب الملكة الكاملة فى الفقه والنباهة وفرط البصيرة، والتمكن من استنباط الأحكام من أدلتها، المستقل بذلك».

وقد مثل الشيخ المطيعى لهذا النوع من المجتهدين فى المذهب الحنفى بالإمام الأعظم رضى اللَّه عنه، وبأبى يوسف رحمه اللَّه[٤]، وبمحمد بن الحسن

(١) انظر: حاشية ابن عابدين ١/ ٨٣.

(٢) انظر ما كتبه شيخ الأحناف فى القرن العشرين الشيخ محمد بخيت المطيعى فى كتابه: إرشاد أهل الملة إلى إثبات الأهلة ص٢٤٨ وما بعدها، انتقد فيه قسمة ابن كمال باشا وفند ما جاء فيها من حيث عدد الطبقات ورجال كل طبقة، ومثله فعل الشيخ محمد زاهد الكوثرى، المتوفى سنة ١٣٧١هـ، وهو من كبار أئمة الأحناف فى العصر الحديث، حيث قال فى كتابه «حسن التقاضى فى سيرة أبى يوسف القاضى» ص٢٩- ٣٠: «لم يصب- أى ابن كمال باشا- فى أحد الأمرين، لا فى ترتيب الطبقات، ولا فى توزيع الفقهاء عليها».

(٣) إرشاد أهل الملة إلى إثبات الأهلة ٢٤٧- ٢٤٨، والشيخ المطيعى هو محمد بخيت حسن المطيعى، ولد ببلدة المطيعة فى محافظة أسيوط سنة ١٢٧١هـ، وتعلم فى الأزهر الشريف حتى نال العالمية، وعُين مفتيًا للديار المصرية سنة ١٣٣٣هـ، له الكثير من المؤلفات فى الأصول والفروع وغيرها، توفى سنة ١٣٥٤هـ، انظر ترجمته فى الأعلام ٦/ ٥٠.

(٤) يعقوب بن إبراهيم بن حبيب أبو يوسف أصله من الأنصار وهو صاحب الإمام الأعظم وأفضل تلاميذه والسيد من بعده ولى القضاء لثلاثة من الخلفاء المهدى والهادى والرشيد وهو أول من تسمى بقاضى القضاة له كتاب الخراج والآثار وغيرها من الكتب ولد سنة ١١٣هـ، وتوفى سنة ١٨٢هـ، انظر ترجمته فى الجواهر المضية ٢٧١- ٢٧٥، تاج التراجم ٣١٥- ٣١٧ وبهامشه ذكر لعشرات المراجع التى ترجمت لأبى يوسف.

الشيبانى[١]، وبزفر بن الهذيل[٢].

أما الطبقة الثانية التى ذكرها الشيخ المطيعى فهى طبقة المجتهدين فى المذهب، وقد عرف الشيخ المطيعى المجتهد فى المذهب بأنه «الذى يحقق أصول إمامه وأدلته، ويتخذ نصوصه أصولًا يستنبط منها الفروع، وينزل عليها الأحكام نحو ما يفعله بنصوص الشارع فيما لم يقدر على الاستنباط فيه من الأدلة الأربعة[٣]، وهؤلاء وإن لم يبلغوا رتبة الاجتهاد المطلق، وتقاصروا فى الفقه عن رتبة المجتهدين اجتهادًا مطلقًا، لكنهم ليسوا بمقلدين، بل هم أصحاب نظر واستدلال وبصارة فى الأصول، وخبرة تامة بالفقه... والتمييز بين الصحيح والضعيف... فهؤلاء على الحقيقة مجتهدون فى بعض المسائل لا فى كلها، وغير مستقلين باستنباط الأحكام بل يستعينون فى جميع ما ذكر بما بينه أئمتهم من طرق الاستنباط وتعيين الأدلة»[٤]، أما رجال هذه الطبقة فنستطيع أن نذكر

---

(١) هو محمد بن الحسن بن فرقد الشيبانى ولد بواسط سنة ١٣٢هـ، وصحب أبا حنيفة ثم أبا يوسف وتعلم من مالك الموطأ، وهو الذى نشر المذهب بكتبه التى صارت دستورًا للأحناف توفى سنة ١٨٩.

انظر ترجمته فى الجواهر المضية ٢٧٥- ٢٧٦، تاج التراجم ٢٣٧- ٢٤٠، وبهامشه ذكر لعشرات التراجم التى ترجمت لمحمد بن الحسن، وانظر ما كتبه أستاذنا الدكتور محمد الدسوقى فى كتابه: الإمام محمد بن الحسن الشيبانى وأثره فى الفقه الإسلام.

(٢) زفر بن الهذيل بن قيس العنبرى البصرى أبو الهذيل أحد أصحاب الإمام الأعظم، بل هو أقيسهم كما قال عنه الإمام رضى اللَّه عنه، اشتغل أولًا بعلم الحديث ثم غلب عليه الفقه والقياس، له فى بعض المسائل طريقة خاصة خالف فيها الأصحاب، ولى قضاء البصرة، ومات بها سنة ١٥٨هـ، انظر ترجمته فى الجواهر المضية ١٥٩، تاج التراجم ١٦٩- ١٧٠، الطبقات السنية ٣/ ٢٥٤- ٢٥٨.

(٣) الأدلة الأربعة هى القرآن والسنة والإجماع والقياس.

(٤) إرشاد أهل الملة ٢٤٨.

منهم: الخصاف[١]، والطحاوى[٢]، والجصاص[٣]، والقُدُورى[٤]، والسرخسى[٥]، والبزدوى[٦]، وأمثالهم[٧].

---

(١) أحمد بن عمرو- وقيل: عمر كما فى الطبقات السنية- بن مهير أبو بكر الخصاف الشيبانى عالم جليل له مؤلفات عديدة كالحيل والوصايا والرضاع والشروط وأحكام الوقف، والكتاب مطبوع فى نسخة مصورة على طبعة قديمة، كان زاهدًا ورعًا يأكل من كسب يده، توفى سنة ٢٦١هـ، انظر ترجمته فى الجواهر المضية ٦١، تاج التراجم ٩٧- ٩٨، الطبقات السنية ١/ ٤١٨- ٤١٩.

(٢) أحمد بن محمد بن سلامة الأزدى المصرى الطحاوى أبو جعفر، إمام جليل من أئمة الأحناف بدأ حياته شافعيًّا وصحب المزنى ثم ترك المذهب وصار حنفيًّا، له مؤلفات شهيرة، كثير منها مطبوع، وأشهر كتبه كتابه فى العقيدة الذى شرحه الكثير وله أيضًا: أحكام القرآن ومعانى الآثار والمختصر فى الفقه ومناقب أبى حنيفة وغيرها، ولد سنة ٢٣٨، وتوفى سنة ٣٢١هـ، انظر ترجمته فى الجواهر المضية ٧١- ٧٢، تاج التراجم ١٠٠- ١٠٢، الطبقات السنية ٢/ ٤٩- ٥٢.

(٣) أحمد بن على أبو بكر الرازى الجصاص وهما لقبان لمسمى واحد لا كما يظن بعض الناس كما أشار إلى ذلك صاحب الجواهر المضية وغيره، ورد بغداد فى صباه ودرس الفقه على الكرخى وانتهت إليه رئاسة الأحناف فيها، له مؤلفات عدة منها كتابه أحكام القرآن وكتابه فى الأصول، توفى سنة ٣٧٠هـ، انظر ترجمته فى الجواهر المضية ٥٨- ٥٩، تاج التراجم ٩٦- ٩٧، الطبقات السنية ١/ ٤١٢- ٤١٥.

(٤) أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبو الحسن القُدورى، والقدورى كما ورد فى الفوائد البهية فى تراجم الحنفية لعبد الحى اللكنوى نسبة إلى قرية من قرى بغداد وقيل إنها نسبة إلى بيع القدور، له مؤلفات عظيمة أشهرها المختصر المسمى بالكتاب والذى درسناه فى الأزهر فى مرحلة الطلب، وله شرح على مختصر الكرخى، ولد سنة ٣٦٢هـ، وتوفى فى بغداد سنة ٤٢٨هـ، انظر ترجمته فى الجواهر المضية ١٤- ١٥، تاج التراجم ٩٨- ٩٩، الطبقات السنية ٢/ ١٩- ٢٠.

(٥) محمد بن أحمد بن أبى سهل، أبو بكر السرخسى صاحب المبسوط أملاه من غير مراجعة إلى شيء من الكتب، وهو كتاب ضخم فى فقه الأحناف وله أيضًا كتاب الأصول المعروف باسمه، وله غير ذلك، اختلف فى عام وفاته والأقرب أنه سنة ٤٩٠هـ، انظر ترجمته فى الجواهر المضية ٢١٤- ٢١٥، تاج التراجم ٢٣٤- ٣٢٥، هدية العارفين ٢/ ٧٦.

(٦) على بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم أبو الحسن فخر الإسلام البزدوى نشأ فى بلاد ما وراء النهر وله كتاب مشهور فى أصول الفقه شرحه العلاء البخارى فى كتابه كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوى وله أيضًا المبسوط فى الفقه وشرح على البخارى، توفى سنة ٤٨٢هـ، انظر ترجمته فى الجواهر المضية ٢٤١، تاج التراجم ٢٠٥- ٢٠٦، هدية العارفين ١/ ٦٩٣.

(٧) انظر فى ذلك ما كتبه ولى اللَّه الدهلوى، المتوفى سنة ١١٧٦هـ، وكيف رد تقسيم الكفوى المتوفى =

أما الطبقة الثالثة من طبقات الفقهاء، فقد ذكرها الشيخ المطيعى بقوله[١]: «ثم من بعد هؤلاء – أى أهل الطبقة السابقة – طوائف آخرون يتفاوتون فى العلم بين ثقة وضعيف فى الرواية، وكامل وقاصر فى الفقه والدراية».

ويضيف الشيخ المطيعى بعد ذلك تعليقًا عامًّا يقول فيه[٢]: «وترتيب الطبقات على هذا الوجه لا يختص به أهل عصر دون عصر، بل المدار فى الطبقات على الاتصاف بالصفات لا على التقدم فى الزمان، وإلا فكم من متقدم فى الزمان وهو مقلد لا يفقه من الدليل شيئًا، وكم من متأخر فى الزمان بلغ رتبة الاجتهاد كما هو معلوم بالبداهة».

مصادر الفقه الحنفى الرئيسة:

لمعرفة مصادر الفقه الحنفى الرئيسة ننقل هنا ما قاله ابن عابدين فى أول حاشيته حين قال[٣]: «اعلم أن مسائل أصحابنا الحنفية على ثلاث طبقات...».

الأولى: مسائل الأصول وتسمى ظاهر الرواية أيضًا، وهى مسائل مروية عن أصحاب المذهب وهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ويلحق بهم زفر، والحسن بن زياد[٤]، وغيرهما ممن أخذ عن الإمام، لكن الغالب الشائع فى ظاهر

= سنة ٩٩٠هـ، الذى يقضى بأن طبقات الأحناف خمس. آراء الإمام ولى اللَّه الدهلوى فى تاريخ التشريع الإسلامى ١٥٧- ١٦٠.

(١) إرشاد أهل الملة ٢٤٨.

(٢) السابق.

(٣) حاشية ابن عابدين ١/ ٧٤، وانظر فى ذلك أيضًا: إرشاد أهل الملة ٢٣٨- ٢٤٣.

(٤) الحسن بن زياد أبو على اللؤلؤى- واللؤلؤى نسبة إلى بيع اللؤلؤ- أحد أصحاب الإمام رضى اللَّه عنه إلا أنه سمع أكثر من أبى يوسف وزفر، ولى القضاء لفترة وكان كما يقولون مقدمًا فى السؤال والجواب، له بعض المصنفات فى الفقه وغيره، توفى رحمه اللَّه سنة ٢٠٤هـ، انظر ترجمته فى الجواهر المضية ١٢٧-١٢٨، تاج التراجم ١٥٠-١٥١، الطبقات السنية ٣/ ٥٩- ٦١.

الرواية أن يكون قول الثلاثة – أى الإمام وأبى يوسف ومحمد – وكتب ظاهر الرواية هى كتب محمد بن الحسن الستة: «المبسوط»، و«الزيادات»، و«الجامع الصغير»، و«الجامع الكبير»، و«السير الصغير»، و«السير الكبير»، وسميت ظاهر الرواية لأنها رويت عن محمد إما متواترة أو برواية مشهورة(١).

الثانية: مسائل النوادر وهى المروية عن المذكورين ولكن فى غير الكتب الستة السابقة بل فى كتب لمحمد أخرى مثل الكيسانيات والهارونيات والجرجانيات وغيرها، أو فى كتب لغير محمد مثل المحرر للحسن بن زياد، والأمالى المروية عن أبى يوسف، وسميت نوادر لأنها لم ترو بنفس درجة القوة التى لظاهر الرواية(٢).

الثالثة: الوقائع، وهى مسائل استنبطها المتأخرون لما سُئلوا عنها ولم يجدوا فيها رواية، وهؤلاء هم أصحاب أبى يوسف ومحمد وأصحاب أصحابهما وأول كتاب جَمع فتاوى هؤلاء هو «النوازل» لأبى الليث السمرقندى(٣)، ومنها أيضًا «مجموع النوازل والواقعات» للناطفى(٤)، وغير ذلك(٥).

هذه هى المصادر الرئيسة عند السادة الأحناف، أما الكتب التى تناولت فروع المذهب وأصوله فهى كثيرة جدًّا وأكثر من أن تحصى لم يخل منها زمان ولا

---

(١) انظر: حاشية ابن عابدين ١/ ٧٤.

(٢) انظر: السابق.

(٣) هو نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم أبو الليث السمرقندى له كتاب تفسير القرآن والنوازل وكتابين فى التهذيب هما تنبيه الغافلين وكتاب بستان الواعظين، وله كتب غيرها، توفى سنة ٣٧٣هـ، وقيل: ٣٧٥هـ، انظر ترجمته فى الجواهر المضية ٤١٥- ٤١٦، تاج التراجم ٣١٠.

(٤) هو أحمد بن محمد بن عمر أبو العباس الناطفى، والناطفى نسبة إلى بيع الناطف وهو أحد أنواع الحلوى، أحد الفقهاء الكبار، توفى بالرى سنة ٤٤٦هـ، انظر ترجمته فى الجواهر المضية ٧٨، تاج التراجم ١٠٢، الطبقات السنية ٢/ ٧١.

(٥) انظر: حاشية ابن عابدين ١/ ٧٤.

مكان، فمنها القديم والمتوسط والحديث، ومنها ما ألف فى المشرق الإسلامى، ومنها ما ألف لعراقيين أو شاميين أو مصريين من علماء المذهب، سنعرض لها أثناء البحث إذ كانت هى مصدر المسائل محل الدراسة، وقد أشرت إلى أنواعها فى مقدمة هذه الدراسة.

وبعدُ، فهذه كلمات مختصرة قدمت بها بين يدى الدراسة تعريفًا بالمذهب الحنفى ورجاله وأصوله ومصادره لتكون عونًا لنا فى أثناء البحث، ولا يخفى مما تقدم أن الأحناف توسعوا فى استعمال مصادر متنوعة لاستنباط الأحكام وتوجيهها بجانب أدلة السماع، بل إنهم عمدوا إلى تلكم الضوابط والمصادر لتفسير أدلة السماع ذاتها ومن ثم أثروا مذهبهم.

ولعل هذا يأخذنا إلى النقطة التالية فى هذا التمهيد، وهى:

ثانيًا: علاقة الفقه بالنحو(١):

أرسل اللَّه سبحانه وتعالى رسولًا عربيًّا، لا يجيد لغة غيرها، وأرسله فى بادئ أمره إلى أهله وعشيرته من العرب، وأنزل عليه كتابًا معجزًا بالعربية ليفهمه الناس، ويعقلون ما فيه، ويعملون بمقتضاه، ولكى يتم لهم ذلك كان عليهم تحصيل المقصود، إما باللغة لوضوحه بها لا يحتاج لبيان أو تفسير، أو أنه كان مما يحتاج لأكثر من معرفة اللغة، فقام النبى شارحًا ومبينًا، قال اللَّه تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾(٢)، وهذا الذى قلناه لا يحتاج لحجج ولا براهين لإثباته إذ هو مما تواطأ الناس على القول به.

وعليه فإننا نردد ما قيل من أن كل العلوم الإسلامية تفتقر فى معارفها

---

(١) قصدنا بالنحو هنا مفهومه العام وهو انتحاء سمت العرب وبذا يدخل فيه هنا علم التصريف وأحرف المعانى. انظر: الخصائص ١/ ٤٥.

(٢) النحل: ٤٤.

الأولى إلى اللغة، فاللغة هى الوعاء الحامل لتلك العلوم، والآلة التى بها تتحدد المعانى والدلالات، بل وفى بعض الأحيان الأحكام أيضًا، إذ كيف يفهم القرآن بغير معرفة اللغة، وكيف تفهم السنة بغير معرفة اللغة، وما الذى يجعل الواضح واضحًا جليًّا فى الأذهان، وما الذى يجعل المحتمل محتملًا خفيًّا فى الأفهام غير اللغة والسياق؟

يقول أستاذنا أحمد علم الدين الجندى – بارك اللَّه فى عمره-[١]: «امتازت العربية باتساعها ومرونتها، ووضح هذا فى مجال الفقه وأصوله وعلوم الشريعة، وكان لكل مدرسة منهج واستنباط واستدلال، كما اختلفت هذه المدارس أيضًا فى مصطلحاتها اللغوية، وكان هذا الاختلاف واضحًا فى التشريع والتفسير والحديث، وقد استعانوا على هذه المصطلحات بنقل اللفظ من مدلوله الأصلى إلى مدلول آخر، حيث أقروه واصطلحوا عليه أخيرًا، بل وأصبح حقيقة عرفية قامت فى أساسها على ضرب من العلاقة بين المعنى المنقول منه والمعنى المنقول إليه، وبعد النقل اشتق من اللفظ فى مدلوله الجديد صيغ كثيرة، للدلالة على الفاعلية أو المفعولية أو الصفة المشبهة أو صيغ المبالغة، وقد ظهر فى أبواب الفقه كثير من المصطلحات مثل «التثويب» و«الترجيع» فى باب الآذان، و«القران والإفراد» فى باب الحج والعمرة...».

ولهذه العلاقة بين اللغة والفقه باعتباره أحد العلوم الشرعية نجد أن الأصوليين جعلوا من معرفة اللغة شرطًا لحصول ملكة الاجتهاد والاستنباط[٢]، بل إن المطالع لكتب أصول الفقه يجد نفسه أمام أبواب نحوية وصرفية ودلالية، إلا أن أمثلتها من الفقه لا من الشواهد اللغوية، فالكلام على الدلالات وكيفية

(١) حوليات كلية دار العلوم، عدد ٦ ص٩٥.

(٢) انظر: أصول الفقه الإسلامى للزحيلى ١/ ٤٧٤- ٤٧٥.

استنباط الأحكام من النصوص، وتقسيمات الألفاظ بحسب دلالتها على المعانى والفرق بين المطلق والعام، والنكرة والمعرفة، ودلالة الأمر والنهى وصيغ العموم والخصوص، والصريح والمؤول، والحقيقة والمجاز، والصريح والكناية، ثم الكلام على دلالة النص، وإشارة النص، وعبارة النص، واقتضاء النص، والمنطوق والمفهوم، وأحرف المعانى ودلالتها فى التوجيه والاستنباط، إلى غير ذلك من الأبواب التى عمرت بها كتب الأصول، أقول بالنظر إلى كل ذلك نجد أن اللغة بعامة وعلم النحو – بمفهومه العام الذى يشمل القواعد النحوية والصرفية وأحرف المعانى – بخاصة كان لهما دور كبير فى التوجيه والاستنباط.

وإذا كان علم الفقه قد أفاد من اللغة بتنوع علومها فى أصوله وفروعه، فإننا نجد أن الأمر لم يقف عند هذا الحد بل صار المؤثر متأثرًا، والمعطى آخذًا، والحاكم محكومًا، فترانا نلحظ ذلك التأثير الواضح لعلم أصول الفقه فى التآليف النحوية خاصة واللغوية بعامة[١].

لقد بدأ النظر فى مسائل الفقه وأصوله فى مرحلة متقدمة من التاريخ الإسلامى حتى بدأها البعض بفترة النبوة وما بعد وفاة النبى عليه الصلاة والسلام[٢]، إلا أن هذه الفترة لم تشهد شيئًا من التأليف والتقعيد وإنما كانت تجاوبًا مع احتياجات اجتماعية فرضها تطور حياة الأفراد والجماعات، واتساع رقعة المخاطبين بمفردات الشريعة، إلى أن جاء عصر احتاج الناس فيه إلى بسط المسائل، وترتيب الشرائع، والتعاطى مع النوازل، ولا سيما مع اتساع رقعة دولة الإسلام، وهنا هب قوم سخروا أنفسهم لتبيين ما غمض، وتوضيح ما لطف،

(١) لعلى من هنا أركز على علاقة الفقه بالنحو والصرف دون باقى فروع الدراسات اللغوية، إذ هما مدار البحث.

(٢) ينظر فى ذلك تاريخ الفقه الإسلامى، تاريخ المذاهب الإسلامية، تاريخ التشريع الإسلامى.

وهم مع ذلك كانت مشاربهم متعددة وروافدهم متنوعة، وإن اعتمدوا على الأصول نفسها من قرآن وسنة وفتاوى ووقائع الصحب الكرام، فكان ما كان من بدء التأليف المنظم المنضبط فى الفقه الإسلامى وأصوله فى فترة متقدمة فى تاريخ الفكر الإسلامى، حتى وإن لم تصلنا مؤلفات القرن الهجرى الأول الفقهية، فإن تراجم أئمة هذه الفترة تعج بمسائل الأصول والفروع، على حين أننا نجد أن علم النحو قد تأخر وقتًا ليس بالقليل إذ الحاجة لم تكن ماسة إليه، ومن ثَمَّ فقد بدأت التآليف النحوية والصرفية أصولًا ومسائل فى مرحلة لاحقة، فوجدت الدراسات الفقهية قد نمت وترعرعت وشبت عن الطوق، فما كان من النحاة إلا أنهم أفادوا فى كتبهم من كتب الفقهاء، ولا سيما تلك التى تناولت مسائل الأصول.

يقول ابن جنى[١]: «وكذلك كُتُب محمد بن الحسن رحمه اللَّه إنما ينتزع أصحابنا منها العلل لأنهم يجدونها منثورة فى أثناء كلامه...» [٢].

إن المطالع لكتب أصول الفقه وكتب أصول النحو يلحظ ذلك التأثير، ولنأخذ مثلًا كتاب «الخصائص» لابن جنى، فإننا نرى أن كثيرًا من مباحثه مباحث أصولية، وأيضًا «لمع الأدلة» لابن الأنبارى[٣]، وهو كتاب فى أصول

(١) هو أبو الفتح عثمان بن جنى، أحد الأئمة الأعلام فى النحو واللغة وأكبر أصحاب أبى على الفارسى، له مؤلفات كثيرة، منها المحتسب والخصائص وسر صناعة الإعراب واللمع وغيرها، توفى سنة ٣٩٢، انظر ترجمته ومصادرها فى إنباه الرواة ٢/ ٣٣٥.

(٢) الخصائص ١/ ١٥٢- ١٥٣، وكلمة أصحابنا الواردة فى النص قد يكون ابن جنى قد عنى بها النحاة لأنه كان يتكلم عنهم فى الفقرة السابقة، وقد يكون قد قصد بها الأحناف من أتباع المذهب، إذ إن ابن جنى كان هواه حنفيًّا فيما يظهر لى.

(٣) عبد الرحمن بن محمد بن عبد اللَّه بن أبى سعيد، أبو البركات الأنبارى، درس على الجواليقى، وابن الشجرى، درس الحديث والفقه والكلام، وله «الإنصاف فى مسائل الخلاف» كتاب مشهور، وكتاب «لمع الأدلة»، و«نزهة الألباء»، وغيرها الكثير، توفى سنة ٥٧٧هـ، انظر ترجمته فى إنباه =

النحو، نجد أن مؤلفه قد قسمه على ثلاثين فصلًا لا تخرج فى جملتها عن مباحث أصول الفقه فى الحديث عن النقل، والتواتر والآحاد، وشروط الرواية، ومباحث القياس، والاطراد، والعلل، ومباحث الاستحسان واستصحاب الحال، والمعارضة والاستدلال، كل ذلك من مباحث أصول الفقه التى درسها الأحناف وغيرهم حتى استقرت وانبجست منها تلكم التفريعات الكثيرة التى نطالعها فى كتب تلك العلوم.

وإذا ما انتهينا إلى السيوطى(١) وكتابه الرائع «الاقتراح فى علم أصول النحو وجَدَلِه» نرى الأمر أكثر وضوحًا وجلاءً، فالرجل قسم كتابه إلى مقدمة وسبعة كتب لم تخرج فى كلياتها وأبعاضها عن مباحث أصول الفقه، ففى المقدمات تكلم عن تعريف النحو وحده وحد اللغة، والدلالات النحوية، وتكلم عن أقسام الحكم النحوى كالواجب والحسن والممنوع والقبيح والجائز وما هو خلاف الأولى.

وجعل الكتاب الأول للحديث عن السماع وعناصره كالقرآن والسنة وكلام العرب؛ وكلام العرب وإن لم يكن حجة بذاته فى أصول الفقه، إلا أنه يقابل فى الفقه وأصوله مرويات الصحابة والتابعين وفتاواهم، بل إنه فى هذا الباب يصرح بالنقل عن كتاب «المحصول» للرازى(٢)، فيقول فى حكم تعلم

= الرواة ٢/ ١٦٩- ١٧٢، إشارة التعيين ١٨٥، بغية الوعاة ٢/ ٨٦- ٨٨.

(١) عبد الرحمن بن الكمال بن محمد بن سابق الدين الخضيرى الأسيوطى، عالم الدنيا، وصاحب التصانيف، ولد سنة ٨٤٩هـ، وتوفى سنة ٩١١هـ، انظر ترجمته لنفسه فى كتابه حسن المحاضرة ١/ ٣٣٥- ٣٣٩.

(٢) هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن على، فخر الدين الرازى، ولد سنة ٥٤٣هـ، كان إمامًا كبيرًا فى الفلسفة والمنطق وعلم الكلام والتفسير، وله فيه «مفاتيح الغيب» من أجل التفاسير، توفى سنة ٦٠٦هـ، انظر ترجمته فى تاريخ الإسلام ١٢/ ٦٥٥- ٦٦١.

العربية: «اعلم أن معرفة اللغة والنحو والتصريف فرض كفاية، لأن معرفة الأحكام الشرعية أَدلَّتِها بالإجماع، ومعرفة الأحكام بدون معرفة أدلتها مستحيل، فلا بد من معرفة أدلتها، والأدلة راجعة إلى الكتاب والسنة وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم، فإذا توقف العلم بالأحكام على الأدلة، ومعرفة الأدلة تتوقف على معرفة اللغة والنحو والتصريف، وما يتوقف على الواجب المطلق وهو مقدور للمكلف فهو واجب، فإذن معرفة اللغة والنحو والتصريف واجبة»[١].

وجعل السيوطى الكتاب الثانى للإجماع، فتكلم عن حجية الإجماع وهل هو إجماع العرب أم النحاة أم مدرستى البصرة والكوفة، وناقش مسألة الإجماع السكوتى، والتلفيق بين المذاهب وإحداث وجه ثالث، أما الكتاب الثالث فقد تكلم فيه عن القياس، فبعد التعريف به والذى يشبه نظيره فى أصول الفقه، تكلم الإمام على أركان القياس وأقسامه، ثم تكلم عن العلل وإن تابع ابنَ جنى فى التفريق بين علل النحويين والمتكلمين وعلل الفقهاء[٢] من حيث إن النحاة يحيلون على الحس ويحتجون فيه بالثقل أو الخفة على النفس، أما علل الفقهاء فهى أمارات لوقوع الأحكام وأيضًا لأن الأحكام الفقهية ليست كلها معلومة العلة، بل إن بعضها قائم على التعبد بخلاف النحو الذى تأتى غالب أحكامه معلولة، يقول ابن جنى[٣]: «ألا ترى أن ترتيب مناسك الحج وفرائض الطهور، والصلاة والطلاق وغير ذلك، إنما يرجع فى وجوبه إلى ورود الأمر بعمله، ولا تعرف علة جعل الصلوات فى اليوم والليلة خمسًا دون غيرها من العدد...

(١) الاقتراح ٧٥.
(٢) انظر: الخصائص ١/ ١٣٩، الاقتراح ١٠٤.
(٣) الخصائص ١/ ٥٧- ٥٨.

وليس كذلك علل النحويين، وسأذكر طرفًا من ذلك لتصح الحال به، قال أبو إسحاق[١] فى رفع الفاعل، ونصب المفعول: إنما فُعل ذلك للفرق بينهما.. فإن قيل: فهلا عكست الحال فكانت فرقًا أيضًا؟ قيل: الذى فعلوه أحزم، وذلك أن الفعل لا يكون له أكثر من فاعل واحد، وقد يكون له مفعولات كثيرة، فرفع الفاعل لقلته، ونصب المفعول لكثرته، وذلك ليقل فى كلامهم ما يستثقلون، ويكثر فى كلامهم ما يستخفون».

وإذا ما انتهينا للكتاب الرابع نجد السيوطى قد أفرده للاستصحاب، وهو ينقل كلام النحويين فى تعريف الاستصحاب، فنجد أنفسنا وكأننا نقرأ كتابًا فى أصول الفقه، فالاستصحاب كما قال ابن الأنبارى فيما نقله السيوطى عنه «هو إبقاء حال اللفظ على ما يستحقه فى الأصل عند عدم دليل النقل عن الأصل»[٢]، ومثالهم إبقاء الأسماء على أصل حالها من الإعراب حتى يقوم دليل على البناء، وهو عند الأصوليين «الحكم بثبوت أمر أو نفيه فى الزمن الحاضر أو المستقبل، بناءً على ثبوته أو عدمه فى الزمان الماضى»[٣]، ومثاله أن الأصل فى الطيبات الإباحة حتى يأتى الدليل الحاظر، فإذا سُئل الفقيه عن منتج ليس بضار ولم يجد دليلًا شرعيًّا يدل على حكمه استصحب له حكم الأصل لقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾[٤].

---

(١) إبراهيم بن السرى بن سهل الزجاج أخذ عن ثعلب وله معانى القرآن وإعرابه، توفى سنة ٣١١هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ١/ ١٥٩- ١٦٦، بغية الوعاة ١/ ٤١١- ٤١٣، ولأستاذنا الدكتور شعبان صلاح كتاب بعنوان «من آراء الزجاج النحوية»، طبعة دار الثقافة العربية.

(٢) الاقتراح ١٤٧.

(٣) أصول الفقه الإسلامى للزحيلى ٢/ ١٥٩، التعارض والترجيح ١/ ١٣٩.

(٤) المائدة: ٤.

وقال النحاة: استصحاب الحال من أضعف الأدلة ولهذا لا يجوز التمسك به ما وجد هناك دليل[١]، وقال الأصوليون: هو آخر مدار الفتوى[٢].

وفى الكتاب الخامس عرض السيوطى للاستحسان ونقل تعريفًا له بأنه ترك قياس الأصول لدليل[٣]، وهذا التعريف هو عينه مضمون تعريف الاستحسان عند الأصوليين وإن تعددت عباراتهم[٤]، أما خلافهم فى حجيته فهو نفس خلاف الأصوليين فقد ذهب إليه كدليلٍ بعضُ النحاة، ورفضه بعضهم لأنه يترك القياس لغيره[٥]، وعند أهل الأصول أخذ به الأحناف وتفننوا فيه وعمل به أيضًا المالكية والحنابلة، على حين أن الشافعية رفضوه ونقلوا فى ذلك عبارة الشافعى أن من استحسن فقد شرع[٦].

أما الكتاب السادس فقد ناقش فيه السيوطى مباحث فى التعارض والترجيح، كتعارض النقول، والأقيسة، والسماع والقياس، والمانع والمقتضى، والاستصحاب مع دليل آخر، إلى آخر ما ذكره ثمة، وهذا وزيادة عليه ما ناقشه الأصوليون فى هذا الباب[٧].

ثم أنهى السيوطى كتابه بالكتاب السابع وناقش فيه قضايا نحوية أصولية، فتكلم عن أول من تكلم فى النحو وأول من تكلم فى الصرف وأئمة المدرستين

---

(١) انظر: الاقتراح ١٤٨.
(٢) أصول الفقه الإسلامى للزحيلى ٢/ ١٥٩.
(٣) انظر: الاقتراح ١٥٣.
(٤) انظر: أصول الفقه الإسلامى للزحيلى ٢/ ١٩- ٢٠.
(٥) انظر: الاقتراح ١٥٣.
(٦) انظر: أصول الفقه الإسلامى للزحيلى ٢/ ١٧.
(٧) قارن أحد الباحثين بين المذاهب الإسلامية فى مسألة التعارض والترجيح فى بحث له. انظر: «التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية» لعبد اللطيف عبد اللَّه عزيز البرزنجى، طبعة دار الكتب العلمية.

الكوفية والبصرية وشروط المستنبط، وهو بحث مثيل لنظيره عند الأصوليين والفقهاء الذين درسوا هذه المباحث، وإن اختلفت آراؤهم حسب المذهب؛ فكل يدعى أنه صاحب السبق ولا سيما إذا كنا نتحدث عن الأحناف والشافعية.

لقد أردت من هذا العرض الذى شابه بعض الاستطراد المحمود – من وجهة نظرى – أن أؤكد العلاقةَ القوية التى جمعت بين علم الفقه بمفهومه الواسع، وعلم النحو بمفهومه الشامل أيضًا، ليس فقط لاحتياج الفقه والفقهاء لمعرفة النحو والتصريف لفك مغلق النصوص، بل تعدى ذلك إلى حد التراسل بين العلمين، فكل يأخذ من الآخر أفضل أدواته، ولعل ذلك بدا واضحًا فى مجالى التأصيل والتقعيد، فلقد انبنى علما النحو والصرف على أصول وقواعد اندرجت تحتها فروع ومسائل، فالسماع كأصل أدَّانا إلى أن نقعد فنقول: إن المبتدأ مرفوع وهو الاسم المخبر عنه العارى عن العوامل اللفظية، وإن الخبر قد يتعدد وإن الفاعل هو من قام بالفعل أو اتصف به، وإن الحال ما دل على هيئةٍ وصاحبها متضمنًا ما فيه معنى، فى غير تابع ولا عمدة، إلى غير ذلك من القواعد التى يندرج تحتها فروع ومسائل، وجاء علم الفقه على المثال نفسه، فهناك أصول حاكمة، وقواعد منظمة، فالسماع المتمثل فى القرآن والسنة أدى إلى أن يقعدوا فيقولوا مثلًا: «الأمور بمقاصدها»(١).

فتفرع عن ذلك أن بيع العنب لمن يتخذه خمرًا حرام، والمصلى إذا قرأ شيئًا من القرآن جوابًا على سؤال بطلت صلاته، وإذا أخذ شخص اللقطة بنية ردها أو حفظها جاز، إلى غير ذلك مما يتفرع عن هذه القاعدة.

---

(١) قاعدة فقهية أتت من قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥]، وقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات». أخرجه البخارى ومسلم، وانظر: القاعدة فى الأشباه والنظائر لابن نجيم ٢٣، ترتيب اللآلى فى سلك الأمالى ١/ ٤١١- ٤١٢.

لعلى مما سبق أن ذكرته عن علاقة الفقه وأصوله بالنحو وأصوله لا أرانى بدعًا بل أسير فى الاتجاه نفسه الذى سار فيه بعض الأساتذة والباحثين الذين عرضوا لهذه القضية قبلى، وأخلص إلى ما خلصوا إليه، وأنا أود أن أشير هنا إلى واحدة من هذه الدراسات التى أظن أنها حاولت أن تفى الموضوع حقه وأن تتناوله من عدة أبعاد على رأسها الجانب التاريخى لهذه العلاقة ومن ثم الجواب على هذا السؤال: أى العلمين أفاد من الآخر فى الاصطلاح والتقعيد والتقسيم، أصول النحو أم أصول الفقه؟

لقد قام الدكتور محمد حسن عواد بدراسة هذا الموضوع فى مقدمة تحقيقه لكتاب «الكوكب الدرى فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية» لجمال الدين الأسنوى الشافعى[١]، والذى نال به الباحث درجة الدكتوراه، فى هذه المقدمة ناقش الباحث ما يلى:

أولًا: الصورة الأولى من صور التفاعل بين العلوم الشرعية وعلم العربية[٢]:

فناقش مسألة نشأة علم النحو، والإطار الزمنى لتلك القضية، وسمات التفاعل فى هذه المرحلة المتقدمة والتى منها:

١- أنها اتسمت بالبساطة والبعد عن التعقيد والغموض، فالعلوم العربية والشرعية لم تكن إلا بدايات كتفسير آية أو شرح لحديث أو كلام فى مقدمة نحوية.

٢- أن هذه العلوم جميعًا كانت ممتزجة فيما بينها امتزاجًا شديدًا، ومن ثَمَّ لم نسمع عن علم للحديث ومصطلحه وآخر للفقه وأصوله، وثالث للنحو...

(١) أشرت إلى هذا الكتاب ومؤلفه فى المقدمة.

(٢) انظر: مقدمة تحقيق الكوكب الدرى ١٣- ٣٧.

إلى آخره.

٣- أن هذه الفترة لم تشهد تدوين هذه العلوم، ولذلك فإننا لم نحصل على كتاب واحد لا فى الفقه ولا فى النحو ولا فى التفسير(١)، ولا غيرها من العلوم.

ثانيًا: الصورة الثانية من التفاعل، وهو التفاعل بين الفقه وأصوله والنحو وأصولـه، وفيها ناقش الباحث أثر النحو فى الفقه وأصوله، والعلاقة بين أصول الفقه وأصول النحو وموقف القدماء من هذه العلاقة، والمراحل التى مرت بها، ثم تحدث عن مرحلة التأليف فى العلل النحوية وبداية ظهور مصطلح أصول النحو، ثم تكلم عن تجربة ابن جنى الرائدة فى كتابه «الخصائص»، الذى يُعد من أهم الدلائل على اتصال العلوم الثلاثة: أصول النحو، وأصول الفقه، وأصول علم الكلام، وأعقب الباحث ذلك بحديثه عن تجربة كل من ابن الأنبارى فى كتابه «لمع الأدلة»، والسيوطى فى كتابه «الاقتراح»(٢)، مما يدل دلالة قاطعة على تأثر علم أصول النحو بعلم أصول الفقه.

وبعد ذلك عرض الباحث لموقف المحدثين من هذه القضية، فاختار منهم أربعة وهم الأستاذ أمين الخولى، والأستاذ سعيد الأفغانى، والدكتور مازن مبارك، والدكتور محمد عيد، رحمهم اللَّه جميعًا، فأيد رأى الثلاثة الأول والذى يسير فى نفس اتجاه توصيف العلاقة والتى تقضى بتأثر علم النحو بعلم أصول الفقه، وإن اكتفى الدكتور مازن مبارك بدراسة مفهوم العلة النحوية(٣).

أما الكلام مع أستاذنا الدكتور محمد عيد فقد اختلف، فقد كانت نظرية

(١) انظر: مقدمة تحقيق الكوكب الدرى ٣٨ وما بعدها.

(٢) لقد عرضت أنا للكتابين أنفسهما فى هذا التمهيد للتدليل على تلكم العلاقة التى حاول الباحث إثباتها، ولكنى أزعم أنى كنت أكثر تفصيلًا عنه فى مسألة المقارنة بين العلمين، مما يرفع عنى حرج التكرار وإن كانت عباراتنا قد تقاربت.

(٣) وذلك من خلال كتابه العلة النحوية.

أستاذنا أن بداية التعليل النحوى كانت سابقة للتعليل الفقهى والكلامى، وأن العلل النحوية قد تأثرت فى بداياتها بمنطق أرسطو ثم دخل الفقه وعلم الكلام فى مرحلة لاحقة، ليس هذا فقط، بل إنه ينقل نص الزمخشرى فى «المفصل» الذى عكس فيه العلاقة، فجعل أصول الفقه فى عمومه متأثرًا بأصول العربية(١)، يقول أستاذنا(٢): «لقد بدأ التعليل – فيما أظن – فى النحو سابقًا لكل من الفقه وعلم الكلام، وقد تسرب التعليل إليه متأثرًا بمنطق أرسطو.. ثم بعد ذلك دخل الفقه وعلم الكلام»، ويقول(٣): «وأخيرًا يمكن القول – مع التحرز الشديد – أن التعليل النحوى لم يسلك طريق الفقه، أو علم الكلام حتى وصل إلى النحو، بل هو صدى للتعليل المنطقى من ناحية، وللمجهود الفكرى العام الذى فرض سلطانه على الباحثين فى الدين واللغة فيما بعد».

ويرفض الدكتور عواد هذه النتائج بدعوى أن الدكتور عيد قد أهمل البدايات الأولية لكل من علمى أصول النحو وأصول الفقه، وأن اعتماده فى الحكم على العلاقة بينهما على الفترات المتأخرة، وأن ما قيل من علاقة عبد اللَّه بن أبى إسحاق الحضرمى(٤)- لكونه أول من نُسب إليه الكلام فى القياس النحوى(٥)- بالمنطق ونحو السريان ما زالت مجهولة كما صرح بذلك الدكتور عيد نفسه(٦)، إلى جانب بعض الأسباب الأخرى(٧).

(١) انظر: شرح المفصل لابن يعيش ١/ ٨ وما بعدها.
(٢) أصول النحو العربى ١٣٦.
(٣) أصول النحو العربى ١٣٦.
(٤) عبد اللَّه بن أبى إسحاق مولى آل الحضرمى، أول من نقح النحو، ومدَّ القياس، وشرح العلل، توفى سنة ١١٧هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٢/ ١٠٤.
(٥) انظر: طبقات النحويين واللغويين للزبيدى ٣١، نشأة النحو ٧٢- ٧٤.
(٦) انظر: أصول النحو العربى ٨١.
(٧) انظر: مقدمة تحقيق الكوكب الدرى ٧١- ٧٣.

وبعد ذلك يعقد الباحث مقارنة تاريخية بين نشأة علم أصول النحو وتطوره ونشأة علم أصول الفقه وتطوره كى يسهل على نفسه إجابة السؤال السابق ويصل إلى ما سبق أن قدمناه من أن «أصول الفقه أقدم وأعرق من أصول النحو، فبينما يرجع القياس فى أصول الفقه إلى عهد النبى ﷺ وصحابته، يرجع فى أصول النحو إلى عبد اللَّه بن أبى إسحاق فى القرن الثانى الهجرى، فلا يبعد والحالة هذه أن يكون ابن أبى إسحاق قد تأثر فى القياس النحوى بفكرة القياس الشرعى... ثم نمضى مع الزمن وإذا بمرحلة جديدة يتفاعل فيها العلمان بجامع المنطق، هذا المنطق الذى تسرب إلى العلمين عن طريق المتكلمين الذين كان بعضهم مشتغلًا بالفقه، وبعضهم مشتغلًا بالنحو... ثم نمضى مع الزمن وإذا الفقهاء يدخلون فى مرحلة ثالثة ويسبقون النحاة فى جمع عناصر أصول الفقه وتدوينها، ثم صياغتها صياغة منطقية بحتة، ويأتى النحاة من بعدهم فيحتذون حذوهم فى وضع أصولهم النحوية فى نفس الإطار المنطقى»[(١)].

بقى لى بعد هذا العرض لمسألة علاقة الفقه بالنحو ومدى تأثير كلٍّ منهما فى الآخر أن أورد بعض الأمثلة التى تثبت حضور هذه العلاقة القوية، وذلك من خلال علاقة النحاة بالفقهاء، أو الفقهاء[(٢)] بالنحو والنحاة.

أما الإمام أبو حنيفة فقد حاول بعضهم الطعن فيه وفى علمه، ولجأ بعضهم إلى أن يطعن فى معرفته القوية باللغة، فمن ذلك ما رُوِىَ أن أبا عمرو بن

(١) مقدمة تحقيق الكوكب الدرى ٨٠- ٨١.

(٢) سأكتفى عند الحديث عن الفقهاء بذكر السادة الأحناف إذ عليهم مدار البحث، وطلبًا للاختصار سأتكلم عما ورد عن أئمة المذهب فقط، كما أن الأمثلة التى سأوردها تؤكد ما سبق أن قدمت به من حاجة الفقهاء إلى معرفة اللغة وأساليبها، وأن الافتقار إلى معرفة اللغة يعد عيبًا فى الفقيه وفقهه.

العلاء[١] سأله عن القتل بالمثقَّل هل يستوجب القود أم لا ؟ فقال: لا، كما هى قاعدة مذهبه، خلافًا لغيره[٢]، فقال له أبو عمرو: ولو قتله بحجر المنجنيق؟ فقال: ولو قتله بأبا قبيس[٣]، فقالوا: إن الإمام قد أخطأ وحقه أن يقول: «بأبى»[٤]، وهذا الذى قالوه هو القياس فى هذا الباب، إلا إننا كغيرنا ممن عرض لهذه الرواية، وفرغ قلبه وعقله من التعصب، لا يملك إلا أن يصحح ما قاله الإمام الأعظم على لغة من يُلزم الأب والأخ والحم الألف فى الأحوال الثلاثة، وهو ما يسميه النحاة لغة القصر.

قال الشاعر[٥]:

إن أباهـــا وأبـــا أباهـــا قـــد بلغـــا فى المجـــد غايتاهـــا

فالقياس هنا أن يقول: وأبا أبيها؛ إذ لا ضرورة إلا أنه ألزمها الألف فى حالى النصب والجر كما هو فى البيت، ليس هذا فقط، بل إنه أيضًا فعل الشيء نفسه مع

---

(١) زبَّان بن العلاء بن عمار المازنى البصرى أحد القراء العشرة المشاهير، كان نحويًّا لغويًّا قارئًا، توفى سنة ١٥٤هـ، انظر ترجمته فى معرفة القراء الكبار ٥٨- ٦٢، طبقات القراء ١/ ٢٦٢- ٢٦٥.

(٢) ذهب الإمام أبو حنيفة إلى أن القتل بالحجر الكبير لا يستوجب القود وإنما هو من باب القتل شبه العمد، وفيه الدية، وذهب أبو يوسف ومحمد بن الحسن من الأحناف ومالك والشافعى وأحمد إلى أنه قتل عمد يستوجب القصاص، وحجة أبى حنيفة فى ذلك أن الحجر ليس بسلاح، وشرطه هو فى العمد أن يكون القتل بسلاح أو ما يأخذ حكم السلاح، أما الجمهور فقد استدلوا بظاهر آيات القصاص وببعض الأحاديث التى وردت فى القود مما ليس بسلاح مما يقتل عادة. راجع المسألة فى: المبسوط ٢٦/ ١٤٦ وما بعدها، تحفة الفقهاء ٣/ ١٤٩، بدائع الصنائع ١٠/ ٢٣٤، البناية شرح الهداية ١٣/ ٩٦، حاشية ابن عابدين ٧/ ٩٢.

(٣) هو جبل مطل على مكة المكرمة.

(٤) انظر هذه القصة فى الطبقات السنية ١/ ١١٦.

(٥) ينسب هذا الرجز إلى رؤبة بن العجاج وإلى أبى النجم العجلى، وإلى بعض أهل اليمن. انظر: شرح الشواهد للعينى ١/ ٧٠.

المثنى آخر البيت، حيث ألزمه الألف وهى علامة الرفع فى المثنى، على حين أنه منصوب مفعول لبلغا، والقياس أن يقول: غايتيها، ولم يعب أحد على الشاعر هذا الاستعمال، بل إن النحاة جعلوا من قوله هذا قاعدة أخرى فى إعراب الأسماء الستة وإعراب المثنى، وهذا وإن لم يكن هو المشهور فى الإعراب إلا أنه أيضًا لا يسمى شاذًّا، إذ قد توافر القوم على نقله والتوجيه على مقتضاه.

ولنر ما قاله العينى فى هذا الشأن(١): «ويشهد لذلك ما ثبت فى صحيح البخارى من حديث أنس رضى اللَّه عنه قال: قال رسول اللَّه ﷺ: ما صنع أبو جهل؟ فانطلق ابن مسعود رضى اللَّه عنه فوجده قد ضربه ابنا عفراء حتى برد، فقال له: أنت أبا جهل؟ قال ابن علية: قال سليم: هكذا قال أنس رضى اللَّه عنه...، وهذا يؤيد صحة ما روى عن الإمام أبى حنيفة رضى اللَّه عنه من قوله ولو رماه بأبا قبيس... وأن هذه لغة صحيحة، وأنه ليس بخطأ كما زعمه بعض المتعصبين حتى لحنوا الإمام فى ذلك بجهلهم وإفراطهم فى تعصبهم».

لقد اعتذر بعضهم للإمام أيضًا بأن هذه كانت هى لغة بعض القبائل العربية التى كانت تسكن الكوفة، والإمام كان كوفيًّا، فلا حرج عليه إن تابع قومه(٢)، وأنا هنا لى اجتهاد فى هذه المسألة؛ وهو أن الإمام رضى اللَّه عنه قد قصد ذلك عمدًا، فإعراب الأسماء الستة والمثنى وغيرها من الأمور المعروفة لدى طلبة العلم، ولا سيما هؤلاء الذين كانوا لا يبدءون التخصص حتى ينتهوا من حفظ القرآن ودراسة العربية، وأبو حنيفة وإن كان آباؤه من أصول أعجمية، فقد كان يتكلم العربية ويُدرس بها لتلاميذه، ويستعملها فى مناظراته وهى كثيرة متنوعة، ونحن لم نسمع أن أحدًا من كبار العلماء الذين خالفوه قد طعن فى لسانه، بل إن

(١) شرح الشواهد للعينى ١/ ٧١.

(٢) نقله صاحب الطبقات السنية عن ابن خلكان ١/ ١١٦، والقصة فى وفيات الأعيان ٥/ ٤١٣.

القصة قد انتهت عند هذا الحد ولم تذكر أن أبا عمرو، وهو من هو فى اللغة، قد تعقب الإمام وأنا أزعم أن الإمام قد عمد إلى ذلك ليرد على تعجب واستنكار أبى عمرو من رده[١]، فرد عليه بما ليس مشهورًا عند أهل صناعته وإن كان صحيحًا مرويًّا، والذى يؤيد كلامى أن تلامذة الإمام لم ينقلوا ذلك عنه فى كتبهم ولم يتمسكوا به وهم الذين لم يتركوا شاردة ولا واردة فى كلامه إلا رَوَوْها، وأفتوا على مقتضاها، ويكأنه أراد أن يعلمه أن فى اللغة أيضًا ما يخرج على مألوف الكلام وعادة الاستعمال.

ويروى أيضًا أن أعرابيًّا دخل على أبى حنيفة فقال: أبواو أم بواوين؟ فقال أبو حنيفة: بواوين. فقال الأعرابى: بارك اللَّه فيك، كما بارك فى لا ولا، ثم ولى فتحير أصحابه وسألوه عن سؤاله، فقال: إن هذا سألنى عن التشهد أبواوين كتشهد ابن مسعود، أم بواو كتشهد أبى موسى الأشعري؟ فقلت: بواوين. قال: بارك اللَّه فيك كما بارك فى شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية[٢].

فالإشارة هنا إشارة نحوية إذ المقصود من الواو هنا، واو العطف وهى الفارقة فى صيغة التشهد المروية عن عبد اللَّه بن مسعود رضى اللَّه عنه وصيغة أبى موسى الأشعرى، وهو ما حدا بالأحناف أن يفضلوا هذه الصيغة، يقول الإمام المرغينانى فى الهداية[٣]: «والأخذ بهذا - أى بتشهد ابن مسعود[٤]- أولى من

(١) رد الإمام يتوافق مع نظريته العامة فى «درء الحدود بالشبهات»، والتوسع فى هذا الباب وأنا وإن كنت من أشد المعجبين بنظريته تلك فى درء الحدود بالشبهات، إلا أنى أوافق الصاحبين والجمهور فيما ذهبوا إليه فى هذه المسألة.

(٢) انظر: المبسوط ١/ ١١٩، بدائع الصنائع ٢/ ٦٦.

(٣) الهداية مع شرح البناية ٢/ ٢٦٦- ٢٦٨.

(٤) تشهد ابن مسعود صيغته كما رويت عند الأئمة الستة: التحيات للَّه، والصلوات والطيبات، السلام عليك أيها النبى ورحمة اللَّه وبركاته، السلام علينا وعلى عباد اللَّه الصالحين، أشهد أن لا إله إلا اللَّه وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

الأخذ بتشهد ابن عباس وهو قوله: التحيات المباركات الصلوات الطيبات للَّه، سلام عليك أيها النبى ورحمة اللَّه وبركاته.... لأن فيه الأمر، وأقله الاستحباب، والألف واللام وهما للاستغراق[١]، وزيادة الواو وهى لتجديد الكلام، كما فى القسم...».

أما أبو يوسف فهو أحد نقلة اللغة، فقد ذكر ابن يعيش فى شرحه لمفصل الزمخشرى أن أبا يوسف قال[٢]: «سمعت أبا عمرو الشيبانى[٣]يقول: ليس فى الكلام حَلَقة بالتحريك إلا جمع حالق الذى يحلق الشعر على حد كافر وكفرة».

ومع ذلك فقد رُويت بعض الأخبار التى تثبت أن أبا يوسف كان مفتقرًا إلى معرفة قوية بعلم النحو تساعده فى التوجيه والاشتباه الفقهى، وأنا لى تعليق عليها بإذن اللَّه.

فمن تلكم الروايات أن أبا يوسف كان يقع فى الكسائى[٤]ويقول: ما يحسن؟ إنما يحسن شيئًا من كلام العرب، فبلغ ذلك الكسائى، فالتقيا عند الرشيد، وكان الرشيد يعظم الكسائى لتأديبه ولديه، فقال الكسائى لأبى يوسف: يا يعقوب، ما تقول فى رجل قال لامرأته: أنتِ طالق طالق طالق؟ قال: واحدة. قال: فإن قال: أنت طالق، أو طالق، أو طالق؟ قال: واحدة. قال: فإن قال: أنت طالق، ثم طالق، ثم طالق؟ قال: واحدة. قال: فإن قال: أنت طالق وطالق

(١) يقصد فى قوله: السلام عليك أيها النبى، إذ هى عند ابن عباس منكرة.

(٢) شرح المفصل لابن يعيش ١/ ١٥.

(٣) إسحاق بن مرار أبو عمرو الشيبانى أصله من الموالى وسكن بغداد، من علماء اللغة المشاهير من طبقة أبى عبيدة، له عدة مصنفات منها «اللغات» و«الخيل»، و«النوادر فى اللغة»، توفى سنة ٢٠٦هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ١/ ٢٢١، البلغة ٩٠، بغية الوعاة ١/ ٤٣٩.

(٤) على بن حمزة أستاذ الكوفيين فى النحو واللغة، وأحد القراء العشرة، درس على حمزة الزيات وغيره، توفى سنة ١٨٩هـ، انظر ترجمته فى طبقات القراء ١/ ٤٧٤- ٤٧٨، بغية الوعاة ٢/ ١٦٢- ١٦٣.

وطالق؟ قال أبو يوسف: واحدة. قال الكسائى: يا أمير المؤمنين، أخطأ يعقوب فى اثنتين، وأصاب فى اثنتين، أما قوله: أنت طالق طالق طالق، فواحدة لأن الثنتين الباقيتين تأكيد، وأما قوله: أنت طالق أو طالق أو طالق، فهذا شك وقعت الأولى التى تتيقن، وأما قوله: طالق ثم طالق ثم طالق فثلاث لأنه نسق، وكذلك طالق وطالق وطالق[١]، وأنا أود أن أعلق بالآتى:

أولًا: إننى أشك شكًّا قويًّا أن أبا يوسف كان يجهل الفرق بين الأقوال الأربعة حتى يعطيها جميعًا حكمًا واحدًا، وهو الذى أخذ العلم مباشرة عن الإمام الأعظم والذى له فى مثل هذه الحوادث روايات واضحة؛ ذكرها الأحناف فى كتب الفروع والأصول نقلًا عن أئمتهم، وكان أبو يوسف واحدًا من هؤلاء، والمطالع لأبواب الأيمان والطلاق والإيلاء وغيرها يعرف جيدًا أن الأئمة الأحناف وعلى رأسهم الإمام الأعظم وتلميذاه قد أتوا على كثير من هذه الاستعمالات، وهو ما سنبينه جليًّا إن شاء الله فى هذا البحث.

ثانيًا: أن الأحناف ومنهم أبو يوسف كان رأيهم فى مسألة الطلاق البات؛ المجموع أو المفرق لفظًا، رأيًا قاطعًا، ولا سيما فى جانب القضاء، فهم يرون وقوع الطلاق ثلاثًا إذا كان بلفظ الثلاث مجموعًا أو مفرقًا إذا كان الطلاق بعد الدخول[٢]، وهو أيضًا ما عليه جمهور العلماء على تفصيل بينهم، يقول الإمام ابن تيمية[٣] فى فتاواه[١]: «وإن طلقها ثلاثًا فى طهر واحد بكلمة أو بكلمات مثل أن

(١) انظر: تاريخ بغداد ١١/ ٤٠٦، الأشباه والنظائر للسيوطى ٦/ ٢١٤- ٢١٥.

(٢) انظر فى ذلك على سبيل المثال: المبسوط ٦/ ٥، تحفة الفقهاء ٢/ ٢٥٢، البحر الرائق ٣/ ٤١٧- ٤١٨، البناية شرح الهداية ٥/ ٢٨٤.

(٣) هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله، أبو المحاسن الحرانى، ولد سنة ٦٦١هـ، من كبار أئمة السلف وصاحب اليد العليا فى المذهب الحنبلى، توفى سنة ٧٢٨، انظر ترجمته وحياته فى تاريخ المذاهب الإسلامية ٥٨٣- ٦٣٢.

يقول: أنت طالق ثلاثًا، أو طالق وطالق وطالق، أو: أنت طالق، ثم طالق، ثم طالق، أو يقول عشر تطليقات... ونحو ذلك من العبارات، فهذا للعلماء من السلف والخلف فيه ثلاثة أقوال سواء... أحدها: أنه طلاق مباح لازم وهو قول الشافعى وأحمد فى الرواية القديمة عنه.. والثانى: أنه طلاق محرم(٢)، وهو قول مالك وأبى حنيفة وأحمد فى الرواية المتأخرة، وهذا منقول عن كثير من السلف من الصحابة والتابعين.. والثالث: أنه محرم ولا يلزم منه إلا طلقة واحدة وهذا القول منقول عن طائفة من السلف والخلف»، وهذا الذى ذكره ابن تيمية هو ما نقله غيره من أئمة هذا الشأن ممن كَتَب فى فقه المذاهب(٣).

فإذا كان الأمر كذلك ولا خلاف فى الرواية عن السادة الأحناف فى إيقاع الثلاثة ثلاثًا مجموعة ومفرقة بعد الدخول، فكيف يفتى أبو يوسف فى الأمثلة الأربعة بما يخالف رأيه المستقر ورأى علماء مذهبه.

ثالثًا: وهو مبنى على ما سبق أن ذكرته فى مسألة الطلاق أن الأحناف قالوا: إن الطلاق إذا كان قبل الدخول بلفظ الثلاث مجموعًا يقع ثلاثًا، وإن كان مفرقًا تقع الأولى بائنة ويلغو ما يليها، يقول المرغينانى فى «الهداية»(٤): «وإذا طلق الرجل امرأته ثلاثًا قبل الدخول بها وقعن عليها، لأن الواقع مصدر محذوف لأن معناه طلاقًا ثلاثًا... فإن فرق الطلاق وبانت بالأولى لم تقع الثانية ولا الثالثة وذلك مثل أن يقول: أنت طالق طالق طالق»، وهذا الذى ذكرته هو ما عليه الفتوى عند الأحناف وعليه فإذا صح ما ورد فى هذه الرواية عن أبى يوسف رحمه

---

(١) الفتاوى الكبرى ٣/ ٤٠- ٤١.

(٢) حقه أن يقول: محرم يلزم منه وقوع الطلاق ثلاثًا كما هو معلوم.

(٣) انظر فى ذلك: زاد المعاد ٥/ ٢٢٦- ٢٢٧، سبل السلام ٣/ ٣٦٥- ٣٦٦، نيل الأوطار ٦/ ٦٤٣، وذكروا أن هناك رأيًا رابعًا أنه لا يقع به شيء، مروى عن الإمامية ورده جمهور العلماء.

(٤) الهداية مع شرح البناية ٥/ ٣٥٤- ٣٥٥.

اللَّه فهو محمول على المطلقة قبل الدخول؛ إذ هى فى كل الأحوال الأربعة المذكورة تقع واحدة لأن الثانية والثالثة لم تصادفا محلًّا، وبهذا التخريج يكون المخطئ هو الكسائى لا أبا يوسف.

رابعًا: حتى وإن سلمنا أن أبا يوسف قد أخطأ الإجابة – وهو غير صحيح على ما قدمنا – فهذا لا يعنى بالضرورة أن رأى الكسائى كان صوابًا أيضًا، وأنا هنا سأعلق فقط على الجملة الأولى التى أيد فيها الكسائى أبا يوسف، من أن الطلاق يقع واحدة إذا قال: أنت طالق طالق طالق، وذلك مراعاة لعدم الإطالة وأيضًا لأننا لا نحكم هنا على الصواب والخطأ ولكن نهتم بالتحليل والفهم وتقريب المسائل إلى ما نظن أنه الصواب.

لقد اعتمد الكسائى فى حكمه على معايير نحوية بحتة، وذلك عندما مثل لذلك بقوله: أنت كريم كريم كريم، فجاءت الثانية توكيدًا للأولى، والثالثة توكيدًا للثانية، وهذا ما نسميه فى علم النحو التوكيد اللفظى، وهو كذلك؛ إذ كريم الأولى جاءت خبرًا أما الثانية فلم تفد جديدًا وإنما جاءت لتقوية الأولى فى المعنى وكذلك الثالثة، وهذا بخلاف قولنا أنت كاتب شاعر قارئ، فكل واحدة منها جاءت بفائدة جديدة وإن كانت كلها تؤكد معنى مشتركًا وهو معنى المدح فى هذا المقام، وهذا الذى ذكرناه لا يختلف عليه أحد، ولكننا لو أردنا أن نغير قليلًا فى جملة الكسائى السابقة لتغيَّر حد الإعراب والمعنى معًا، فماذا لو قلنا: أنت كريم فى مأكلك كريم فى مشربك كريم فى ملبسك، هنا يختلف الإعراب إذ إن اللفظ قد تخصص بالمتعلّق فصار لدينا أخبار لا مؤكدات، فالمخصصُ لما لاقى محلًّا جاز لنا أن نستعير له مبتدأً وصار لدينا ثلاث جمل بدلًا من واحدة، والطلاق فى الإسلام شرع ثلاثًا، كل واحدة قائمة بذاتها وإن جاز أن تتفق فى اللفظ، فالطلقة الأولى يحق للرجل فيها الرجعة قبل انقضاء العدة ويبقى له اثنتان واحدة

رجعية والأخرى بائنة، أما الثانية وإن اتفقت فى اللفظ، فإن ما يترتب عليها مختلف فليس له بعدها إلا واحدة بائنة وأما الثالثة وإن اتفقت فى اللفظ، فليس وراءها إلا الحرمة: أو تتزوج بآخر فتحل للأول، فهى وإن جاز أن تتحد فى الألفاظ فهى مختلفة فيما يترتب عليها من نتائج.

وعليه فإن الكسائى قد أخطأ فى القياس، لأن لفظ الطلاق المتكرر قد لاقى محلًّا فى كل مرة فوقع، أما فى مثاله فلم يلاقِ محلًّا فلم يبق له إلا أن يؤكد ما سبق.

وقد يقول قائل: ماذا لو كان حقًّا أن المتلفظ يعنى ما يقول وقصد التوكيد اللفظى، وهنا نجد أن السادة الأحناف قد فَصَلوا فى هذه المسألة وقالوا: إن نوى التوكيد أو التكرار للإفهام يصدق فيما نوى ديانة، ويقع العدد قضاءً فإن تلفظ باثنتين وقعت اثنتين، وإن تلفظ بثلاث فثلاث، قال عالم بن العلاء الدهلوى(١): «رجل قال لامرأته بعد الدخول بها: أنت طالق طالق تقع ثنتان لأنه لا يمكن أن يُجعل تكرارًا للأول.. وإن نوى التكرار صدق ديانة لا قضاءً»(٢). وقال أيضًا(٣): «رجل قال لامرأته: أنت طالق أنت طالق أنت طالق، وقال: عنيت بالأولى الطلاق وبالثانية والثالثة إفهامها، صدق ديانة وفى القضاء طلقت ثلاثًا»، ويشرح الإمام التمرتاشى(٤). هذه المسألة فيقول(٥): «اتفقوا على أن التأكيد على خلاف الأصل، لأن الأصل فى وضع الكلام إنما هو إفهام السامع ما ليس عنده، فإذا دار

(١) عالم بن العلاء الأندريتى الدهلوى الهندى صاحب الفتاوى التاتارخانية جمع فيه مسائل من أشهر كتب الفروع الحنفية، توفى سنة ٧٨٦هـ، وانظر: ترجمته فى: هدية العارفين ٥/ ٤٣٥، معجم المؤلفين ٢/ ٢٦.

(٢) الفتاوى التاتارخانية ٢/ ٤٦٠- ٤٦١.

(٣) السابق ٢/ ٤٦١.

(٤) تكلمت عنه وعن كتابه بالتفصيل فى المقدمة.

(٥) الوصول إلى قواعد الأصول ١٤٨، وانظر أيضًا فى المسألة نفسها ما مثل به ناظر زاده عند حديثه على قاعدة «التأسيس خير من التأكيد»، ترتيب اللآلى فى سلك الأمالى ١/ ٤٦٨- ٤٧٢.

اللفظ بين التأسيس والتأكيد تعين حمله على التأسيس ولها فروع منها: لو قال لامرأته: أنت طالق طالق طالق، وقال: أردت به التكرار، صدق ديانة لا قضاء، فإن القاضى مأمور باتباع الظاهر، واللَّه يتولى السرائر».

وهذا الذى ذكرناه ليس بقول منفرد للأحناف، بل وافقهم فيه غيرهم من أصحاب المذاهب، ولكنهم يفرقون بين حالين:

الأولى: أن يكرر اللفظ ولكنه يسكت بينها فوق سكتة التنفس فهذه تقع بالعدد فإن قال: أنت طالق طالق، وقعت اثنتين، وإن قال: طالق طالق طالق، وقعت ثلاثًا، أما إن لم يفصل بينهما أو بينهم، نُظر فى نيته فإن قال: قصدت التأكيد، وقعت واحدة، وإن قال: قصدت الاستئناف، وقعت بالعدد، وإن لم تكن له نية وقعت بالعدد(١).

أما الرواية الثانية التى أذكرها وكان أبو يوسف طرفًا فيها فهى مع الكسائى أيضًا، يقول الكسائى(٢): «اجتمعت وأبو يوسف القاضى عند هارون الرشيد، فجعل أبو يوسف يذم النحو ويقول: ما النحو؟ فقلت – وأردت أن أعلمه فضل النحو –: ما تقول فى رجل قال لرجل: أنا قاتلُ غلامِك. وقال آخر: أنا قاتلٌ غلامَك، أيهما كنت تأخذ به؟ قال: آخذهما جميعًا، فقال هارون: أخطأت. وكان له علم بالعربية، فاستحيا وقال: وكيف ذلك؟ فقال: الذى يؤخذ بقتل الغلام هو الذى قال: أنا قاتلُ غلامِك، بالإضافة لأنه فعل ماضٍ، فأما الذى قال: أنا قاتلٌ غلامَك بلا إضافة، فإنه لا يؤخذ لأنه مستقبل لم يكن بعد، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾(٣).

(١) انظر: روضة الطالبين ٣/ ٤٦٣، الكوكب الدرى ٣٥٧.
(٢) الأشباه والنظائر للسيوطى ٦/ ٢١١.
(٣) الكهف: ٢٣، ٢٤.

وأنا لا أملك إلا أن أسلم بخطأ الإمام أبى يوسف – إن صح ذلك عنه – فى حكمه بأخذ الاثنين مع أن عبارة كل منهما تختلف فى التركيب، فواحدة بالإضافة والثانية بالتنوين، ولكن السؤال هنا: هل نسلم للكسائى والرشيد فيما ذهبا إليه من أن الأول مأخوذ لأن الإضافة دلت على المضى؟ وأنا وقبل أن أرد على هذا السؤال أود أن أحلل أولًا هذه العبارة فهى تقول: أنا قاتلُ غلامك، فأنا مبتدأ، وقاتل خبر، وهو مضاف إلى غلامك، وجاء على صيغة اسم الفاعل، فهل اكتسب تعريفًا بالإضافة أم لا، وهل هذه الإضافة إضافة محضة أم غير محضة[١]؟

وللإجابة عن هذا السؤال أود أن أذكر قاعدة اسم الفاعل إذا أضيف؛ وهى أن اسم الفاعل إذا كان بمعنى المضى كان مضافًا إلى ما بعده إضافة محضة، فتقول: مررت بسارق الدار أو أنا ضاربُ زيدٍ أمس، وعليه فإذا أضيف – أى اسم الفاعل – إلى معرفة أفادته الإضافة تعريفًا كما هو فى المثالين السابقين، وإن أضيف إلى نكرة أفادته الإضافة تخصيصًا، كما تقول: مررت بسارق دار، وأيضًا يترتب على ذلك أن ما كان منه نكرة فإنه يجرى وصفًا للنكرة، وما كان منه معرفة فإنه يجرى وصفًا للمعرفة[٢].

أما إذا كان اسم الفاعل بمعنى الحال أو الاستقبال كان نكرة على كل حال، فإذا أضيف إلى معرفة لم يتعرف بالإضافة لأن إضافته غير محضة وهى إضافة لفظية فى تقدير الانفصال، ولذلك فإنه يوصف به النكرة ولا يوصف به المعرفة، فهو إما منون لفظًا أو تقديرًا، يقول المبرد[٣]: «فإذا جعلت اسم الفاعل فى معنى

(١) الإضافة المحضة هى الإضافة اللفظية والمعنوية أما غير المحضة فهى إضافة لفظية على نية الانفصال، وسأشير فى الهامش التالى إلى المراجع التى ذهبت إلى هذا التعريف.

(٢) انظر: فى ذلك: الكتاب ١/ ١٧١- ١٧٥، المقتضب ٤/ ١٤٨، أصول النحو ١/ ١٢٥- ١٢٦، شرح المفصل لابن يعيش ٢/ ١١٨- ١١٩، شرح الكافية ٢/ ٩١٠- ٩١٢، همع الهوامع ٤/ ٢٦٨- ٢٦٩.

(٣) محمد بن يزيد بن عبد الأكبر تتلمذ على الجرمى والمازنى وكان أعلم عصره بكتاب سيبويه، وكان =

ما أنت فيه ولم ينقطع، أو ما تفعله بعد ولم يقع جرى مجرى الفعل المضارع فى عمله وتقديره، لأنه فى معناه.. وذلك قولك: زيد آكلٌ طعامك الساعة، إذا كان فى حال أكلٍ، وزيد آكلٌ طعامك غدًا، كما تقول: زيد يأكل طعامك.. وتقول: مررت برجل ضاربٍ زيدًا، فتصفه به، لأنه نكرة مثله، كما تقول: مررت برجل يضرب زيدًا، ولو قلت ذلك فى اسم الفاعل، إذا أردت ما مضى، لم يقع ذا الموقع، وذلك أنك لا تقول: مررت برجل ضاربِ زيدٍ إلا على البدل»(١).

أما الحالة الثالثة هنا فأن يكون اسم الفاعل قد أضيف إلى معرفة وقصد به الوصف من غير اختصاص بزمان دون زمان فيفيد الدوام والاستمرار، فهنا يكتسب التعريف، وتكون إضافته محضة وصح أن توصف به المعرفة، كما هو فى قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾(٢)، وقوله تعالى: ﴿فَالِقُ ٱلۡحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ﴾(٣)، ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ﴾(٤)، قال سيبويه(٥): «وزعم يونس والخليل أن هذه الصفات المضافة إلى المعرفة، التى صارت صفة للنكرة، قد يجوز فيهن كلهن أن يكن معرفة، وذلك معروف فى كلام العرب، يدلك على ذلك أنه يجوز لك أن تقول: مررت بعبد اللَّه ضاربك فجعلت ضاربك بمنزلة صاحبك»(٦).

= إمامًا فى اللغة والنحو، له «الكامل فى الأدب»، و«المقتضب فى النحو»، توفى سنة ٢٨٥، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٣/ ٢٤١- ٢٥٣، إشارة التعيين ٣٤٢، بغية الوعاة ١/ ٢٦٩- ٢٧١، المدارس النحوية ١٢٣- ١٣٥.

(١) المقتضب ٤/ ١٤٩.

(٢) الفاتحة: ٤.

(٣) الأنعام: ٩٥.

(٤) غافر: ٣.

(٥) عمرو بن عثمان بن قنبر أبو بشر شيخ النحاة، درس على الخليل وعيسى بن عمر ويونس بن حبيب، وكتابه فى النحو يعتد به دستورًا للنحاة، توفى سنة ١٨٠هـ، وقيل غير ذلك، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٢/ ٣٤٦- ٣٦٠، إشارة التعيين ٢٤٢- ٢٤٥، بغية الوعاة ٢/ ٢٢٩- ٢٣٠، وكتب فيه الأستاذ على النجدى ناصف كتاب سيبويه إمام النحاة.

(٦) الكتاب ١/ ٤٢٨، وانظر فى ذلك أيضًا همع الهوامع ٤/ ٢٧٣.

بقى أن أشير هنا إلى أن الاستعمال العربى فى مثل: أنا ضاربٌ زيدًا، ونحن مخرجون زكاتنا يجيز حذف النون والتنوين استخفافًا، يقول: سيبويه[١]: «واعلم أن العرب يستخفون[٢] فيحذفون التنوين والنون ولا يتغير من المعنى شيء، وينجرُّ المفعول لكف التنوين من الاسم، فصار عمله فيه الجر، ودخل فى الاسم معاقبًا للتنوين، فجرى مجرى غلام عبد اللَّه فى اللفظ، لأنه اسم وإن كان ليس مثله فى المعنى والعمل، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾[٣]، ﴿إِنَّا مُرْسِلُوا۟ ٱلنَّاقَةِ﴾[٤]...».

وهذا الذى نقلته هو ما ذهب إليه النحاة الآخرون كالمبرد[٥]، وابن السراج[٦]، وابن مالك[٧]، والسيوطى[٨]، وغيرهم[٩].

ومما تقدم نخلص للآتى:

أولًا: أنى أوافق الكسائى والرشيد فيما ذهبوا إليه بخصوص قول القائل: أنا قاتلٌ غلامك بالتنوين لأن الكلام يدل على الاستقبال وهو ما لم يقع بعد فلا

(١) الكتاب ١/ ١٦٥- ١٦٦.
(٢) أى يطلبون الخفة.
(٣) آل عمران: ١٨٥، الأنبياء: ٣٥، العنكبوت: ٥٧.
(٤) القمر: ٢٧.
(٥) انظر: المقتضب ٤/ ١٤٩.
(٦) انظر: الأصول فى النحو لابن السراج ١/ ١٢٦- ١٢٧، وابن السراج هو محمد بن سهل بن السراج البغدادى أحد العلماء المشهورين فى النحو واللغة، له كتاب «الأصول فى النحو»، وله أيضًا شرح على كتاب سيبويه، توفى سنة ٣١٦هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٣/ ١٤٥- ١٥٠، إشارة التعيين ٣/ ٣، بغية الوعاة ١/ ١٠٩- ١١١.
(٧) انظرشرح الكافية الشافية ٢/ ٩١٠- ٩١١، وابن مالك هو محمد بن عبد اللَّه بن مالك الطائى الجيانى صاحب الألفية المشهورة، له مصنفات عديدة فى النحو واللغة، توفى بدمشق سنة ٦٧٢هـ، انظر ترجمته فى إشارة التعيين ٣٢٠، بغية الوعاة ١/ ١٣٠.
(٨) انظر: همع الهوامع ٤/ ٢٧١.
(٩) انظر: فى ذلك إعراب القرآن المنسوب للزجاج ١/ ١٦٠- ١٦٤، الحجة للفارسى ١/ ١٩- ٢٠.

مؤاخذة بالنوايا فى هذا الباب.

ثانيًا: أنى أخالفهما فيما ذهبا إليه من أن القائل: أنا قاتلُ غلامك بالإضافة يؤخذ بذلك لأن الكلام على قول الرواية دل على الماضى وهو ما يعتبر إقرارًا بالقتل فيؤخذ به، والحق أن هذا الكلام بصيغته التى وردت فى الرواية ما زال محتملًا، واليقين لا يقع مع بقاء الاحتمال، فتقع الشبه التى تدفع هذا الإقرار.

أما الاحتمال فلأن هذه الصيغة تحتمل معنى المضى، وتحتمل أن تكون من قبيل اسم الفاعل الذى أضيف إلى معرفة من غير اختصاص بزمان دون زمان كما مثلنا له سابقًا، ولعلى أوضح ذلك بمثال جلى هنا، فعندما يتواجه المتبارزان فيسأل أحدهما الآخر: من أنت؟ فيرد عليه: أنا قاتلك، لا تدل هذه الجملة على المضى بحال، إذ إن المقام ينفيها وإن جاءت على الإضافة.

وثالثًا: فإن هذه الصيغة تحتمل أيضًا أن تكون دالة على الحال أو الاستقبال فيما لم يقع وحذف التنوين منها تخفيفًا كما فى قوله تعالى: ﴿قَالُواْ هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾[1] أى ممطرٌ إيانا، وقد سبق أن مثلنا لهذا.

فمع قيام هذه الاحتمالات وغياب ما يشى بالوقوع حقًّا لا نستطيع أن نأخذ القائل بهذه المقالة، ولا سيما أن اللغة لا تحسم المسألة كحالها فى الصيغة الثانية.

وإذا ما ذهبنا إلى محمد بن الحسن رحمه اللَّه نجد أن له باعًا كبيرًا فى استعمال اللغة، بل إن الأحناف – كما سنرى – يعدونه إمامًا فيها لا يقل شأنه عن شأن الإمام الشافعى فى اللغة عند الشافعية، وقد نقل غير واحد أن له كتابًا فى الأيمان فيه مسائل كثيرة بناها على النحو، فمنها مثلًا أنه قال[2]: «لو قال: إن دخل دارى

(١) الأحقاف: ٢٤.

(٢) الإيضاح شرح المفصل لابن الحاجب ١/ ٥٦.

هذه أحد فأنت طالق، فدخلها هو لم يحنث، ولو قال: هذه الدار، فدخلها حنث، فجعل الإضافة إليه قرينة تخصص أحدًا وتخرجه – أى المتكلم – منهم».

ومع ذلك فقد طعن عليه بعضهم فى بعض استعمالاته اللغوية، فمن ذلك ما نقله عنه الكاسانى[١] رحمه اللَّه فى مسألة المحرِم إذا داوى جرحه بزيت هل تجب به الكفارة أم لا.

قال الكاسانى[٢]: «ولو داوى بالزيت جرحه، أو شقوق رجليه فلا كفارة عليه.. وذكر محمد فى الأصل: وإن دهن شقاق رجليه، طُعن عليه فى ذلك، فقيل: الصحيح شقوق رجليه»، وقد دافع الكاسانى عن محمد بن الحسن رحمه اللَّه واعتذر له بأن ذلك قد ورد واستعمله عمر بن الخطاب من الصحابة: «وإنما قال محمد ذلك اقتداءً بعمر بن الخطاب رضى اللَّه عنه فإنه قال هكذا فى هذه المسألة، ومن سيرة أصحابنا الاقتداء بألفاظ الصحابة ومعانى كلامهم»[٣].

وبالرجوع إلى المصادر اللغوية نجد أن فريقًا من العلماء قد أنكر استعمال لفظ «شُقاق» بهذا المعنى المنقول عن محمد رحمه اللَّه.

يقول الجوهرى[٤] فى الصحاح[٥]: «وتقول بيد فلان وبرجله شقوق ولا تقل: شُقاق، وإنما الشقاق داءٌ يكون بالدواب، وهو تشقق يصيب أرساغها،

---

(١) أبو بكر بن مسعود بن أحمد، علاء الدين الكاسانى صاحب كتاب «بدائع الصنائع» الذى شرح فيه تحفة الفقهاء لشيخه السمرقندى الذى زوجه ابنته لذلك، كان من أعلم الأحناف بمذهب الإمام فى عصره، توفى فى حلب سنة ٥٨٧هـ، انظر ترجمته فى تاريخ التراجم ٣٢٧- ٣٢٩.

(٢) بدائع الصنائع ٣/ ٢١٩- ٢٢٠.

(٣) السابق ٣/ ٢٢٠.

(٤) إسماعيل بن حماد الفارابى، أبو نصر اللغوى، كان إمامًا فى النحو واللغة وله كتاب «الصحاح»، وغيره، مات مترديًا من سطح داره بنيسابور سنة ٣٩٣هـ، وقيل ٣٩٨هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ١/ ١٩٤- ١٩٨، بغية الوعاة ١/ ٤٤٦- ٤٤٨.

(٥) الصحاح ٥٥٦ مادة (شقق).

وربما ارتفع إلى أوظفتها». وقد أشار الجوهرى أنه نقل ذلك عن ابن السكيت[١] فى كتابه «إصلاح المنطق»، وهذا أيضًا ما ذكره العكبرى[٢] فى كتابه «المشوف المعلم»، قال[٣]: «والشقاق داء، وهو صدوع تكون فى حوافر الدواب والرسغ، وأما الذى بيد الإنسان ورجله فشقوق لا غير».

ومع ذلك فليس هذا هو التفسير الوحيد لهذه الكلمة التى استعملها محمد رحمه اللَّه، فقد أطلقها بعضهم على الإنسان والحيوان جميعًا، قال الزبيدى رحمه اللَّه[٤]فى تاج العروس[٥]: «الشُقاق كغراب، كل شَقٍّ فى جلدٍ عن داء، جاءوا به على عامة أبنية الأدواء، كالسعال والزكام والسلاق[٦]... وقال الأزهرى[٧]: الشقاق تشقق الجلد من برد أو غيره فى اليدين والوجه، وقال الأصمعى[٨]:

(١) يعقوب بن إسحاق أبو يوسف المعروف بابن السكيت، كان عالمًا بنحو الكوفيين وعلم القرآن واللغة والشعر، وله تآليف أشهرها «معجم إصلاح المنطق»، توفى سنة ٢٤٣، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٤/ ٥٠- ٥٧، إشارة التعيين ٣٨٦- ٣٨٧، البلغة ٣١٨- ٣١٩، بغية الوعاة ٢/ ٣٤٩.

(٢) عبد اللَّه بن الحسين بن عبد اللَّه بن الحسين، أبو البقاء العكبرى، عالم زمانه فى النحو واللغة والقرآن والقراءات، وله مصنفات عديدة، توفى سنة ٦١٦هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٢/ ١١٦- ١١٨، البلغة ١٦٨- ١٦٩، إشارة التعيين ١٦٣- ١٦٤، بغية الوعاة ٢/ ٣٨- ٤٠.

(٣) المشوف المعلم ١/ ٤٠١.

(٤) السيد محمد مرتضى بن محمد الحسنى الزبيدى، ولد سنة ١١٤٥هـ من أئمة اللغة المتأخرين، له مؤلفات عديدة منها «تاج العروس»، توفى سنة ١٢٠٥هـ، انظر ترجمته فى هدية العارفين ٦/ ٢٤٨.

(٥) تاج العروس ٢٥/ ٢٩٩.

(٦) هو بثر يخرج على أصل اللسان أو تقشر فى أصول الأسنان. الصحاح ٥٠٧.

(٧) محمد بن أحمد بن الأزهرى بن طلحة بن نوح، أبو منصور الأزهرى صاحب كتاب «تهذيب اللغة»، صنف فى اللغة والتفسير وعلل القراءات والنحو، وتوفى سنة ٣٧٠هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٤/ ١٧١- ١٧٥، البلغة ٢٥٢- ٢٥٣، إشارة التعيين ٢٩٤، بغية الوعاة ١/ ١٩.

(٨) عبد الملك بن قريب بن على، أبو سعيد الأصمعى إمام فى النحو واللغة والأخبار توفى سنة ٢١٠هـ، وقيل ٢١٥هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٢/ ١٩٧- ٢٠٥، البلغة ١٨٨، إشارة التعيين ١٩٣- ١٩٤، بغية الوعاة ٢/ ١١٢- ١١٤.

الشقاق فى اليد والرجل من بدن الإنس والحيوان فتأمل ذلك». فهذا إمام جليل ينقل عمن هو أقدم سنًّا وأرسخ قدمًا فى اللغة كالأصمعى والأزهرى أنهم أجازوا استعمال اللفظ للإنسان والحيوان معًا، وعليه فإن محمدًا له فى ذلك مسوغ من كلام العرب، بل لعل محمدًا آثر هذه الصيغة ليدلل على معنى التداوى إذ إن الأخرى مشتركة بين المرض وغيره أما الشقاق فقد استعملت للدلالة على الداء، ولزيادة الأمر إيضاحًا أقول: إن الأشياء التى تستعمل فى البدن على ثلاثة أنواع عند الأحناف:

الأول: نوع هو طيب محض ومعد للتطيب كالمسك والكافور والعنبر وهذا تجب به الكفارة على كل وجه حتى لو كان على سبيل التداوى.

الثانى: نوع ليس بطيب بنفسه، ولا فيه معنى الطيب، ولا يصير طيبًا بوجه كالشحم، فسواء أكل أو ادهن به أو داوى به جزءًا من بدنه فهذا لا تجب به الكفارة.

ثالثًا: نوع ليس بطيب بنفسه ولكنه أصل الطيب، يستعمل على وجه الطيب، ويستعمل على وجه الإدام، كالزيت والشيرج، فهذا يعتبر فيه الاستعمال، فإن استعمل استعمال الأدهان فى البدن يُعطى له حكم الطيب، وإن استعمل فى مأكول أو شُقاق رجل لا يعطى له حكم الطيب كالشحم(١).

وعليه فإننا نزعم أن محمدًا رحمه اللَّه كان دقيقًا فى استعماله إذ استعمل كلمة شُقاق فى باب التداوى ولا سيما مع تعدد أنواع الأدهان والزيوت وتعدد الحكم المترتب على استعمال كل منها، ولذا فإننا نجد إمامًا جَليلًا كشمس الأئمة السرخسى رحمه اللَّه قد التزم هذه الكلمة ولم يعدل عنها إلى «شقوق»(٢)، وإن

(١) انظر: بدائع الصنائع ٣/ ٢٢٠.
(٢) انظر: المبسوط ٤/ ١٣٥.

ورد استعمال الأخيرة عن عدد من أئمة الأحناف أيضًا كابن نجيم[١] والدهلوى[٢]، والمرغينانى وشارحه العينى[٣]، رحمهم اللَّه.

ومما أخذ أيضًا على محمد بن الحسن رحمه اللَّه أنه أخطأ فى استعمال الحرف المناسب مع الفعل رمى، يقول الكاسانى فيما يفسد الصلاة: «وكذا إذا أخذ قوسًا ورمى بها فسدت صلاته... وبعض أهل الأدب عابوا على محمد رحمه اللَّه هذا اللفظ وهو قوله: ورمى بها، فقالوا: الرمى بالقوس إلقاؤها من يده، وإنما يقال فى الرمى بالسهم: رمى عنها لا رمى بها، والجواب عن هذا: أن غرض محمد تعليم العامة، وقد وجد هذا اللفظ معروفًا فى لسانهم، فاستعمله ليكون أقرب إلى فهمهم». وهذا الذى نقله الكاسانى عن بعض أهل الأدب، هو ما صرح به غير واحد من أئمة اللغة، فالجوهرى يقول فيما ينقله عن ابن السكيت: «رميت عن القوس ورميت عليها، قال – أى ابن السكيت – ولا تقل: رميت بها...» [٤]، والفيروزآبادى[٥] يصرح بأنك إذا أردت أن تقول: رميت الشيء بمعنى ألقيته من يدك فإنك تعديه بنفسه أو بالباء، أما إن أردت أن تقول أنك استعملته فى الرمى، فتعديه بـ «عن» أو «على»[٦]، ووافق العكبرى أيضًا من سبق ونقلنا عنهم فى

(١) انظر: البحر الرائق ٣/ ٩.

(٢) انظر: الفتاوى التاتارخانية ٢/ ١٩٧.

(٣) انظر: البناية شرح الهداية ٤/ ٣٣٠.

(٤) الصحاح ٤٢٩ مادة (رمى).

(٥) محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم، مجد الدين الفيروزآبادى، صاحب «القاموس»، و«البلغة فى تراجم أئمة النحو واللغة» وغيرهما، توفى سنة ٨١٦هـ، انظر ترجمته فى بغية الوعاة ١/ ٢٧٣– ٢٧٥، وقد ذكر محقق كتاب «البلغة» كثيرًا من المراجع التى ترجمت له فى مقدمة تحقيق كتاب «البلغة» ص٤٢– ٤٤.

(٦) انظر: القاموس المحيط ٥٣٤ مادة (رمى).

رفض «رمى بها» إذا أردنا القوس[١].

وأنا هنا أيضًا أوافق الكاسانى فى دفاعه عن الإمام محمد بن الحسن فى ذلك الاستعمال وذلك لثلاثة أسباب:

الأول: أن محمدًا رحمه اللَّه كما كان إمامًا فى الفقه فهو إمام فى اللغة كما صرح بذلك غير واحد[٢]، بل إنه واجب التقليد فيما يقول كغيره من نقلة اللغة كأبى عبيدة[٣] والأصمعى.

الثانى: أن هذا الاستعمال الذى أنكره بعضهم قد ذكر غيرهم أنه جائز وصحيح، فهذا الزبيدى يذكر رأى ابن السكيت السابق ثم يردفه بقوله: «وفى المصباح[٤]: ومنهم من يجعل رمى بها بمعنى رميت عليها، ويجعل الباء موضع عن أو على»[٥]، فإذا كان الفيومى قد نقل عن بعضهم استعمال اللفظ بهذه الصورة، فالأولى أن يُقبل هذا من محمد بن الحسن، على أن استعمال الباء بمعنى عن أو على قد ورد فى اللغة واستفاضت به الأدلة، بل إنه قد ورد فى القرآن الكريم، فمن مجيء الباء بمعنى «عن» نجد قوله تعالى: ﴿سَأَلَ سَآئِلٌۢ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾[٦] أى عن عذاب، وهناك فرق كبير بين قول القائل: سألت بكذا وسألت عن كذا، والمعنى فى الآية واضح جلى، أنه يسأل عن العذاب لا به.

---

(١) انظر: المشوف المعلم ١/ ٣١١.

(٢) انظر على سبيل المثال شرح المفصل لابن يعيش ١/ ١٤، والإيضاح فى شرح المفصل لابن الحاجب ١/ ٥٥- ٥٦.

(٣) معمر بن المثنى، أبو عبيدة البصرى، كان علامة فى اللغة والنحو وأيام العرب، له «مجاز القرآن» وغيره، توفى سنة ٢٠٨هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٣/ ٢٨٦- ٢٨٨، إشارة التعيين ٣٥٠، بغية الوعاة ٢/ ٢٥٤- ٢٩٦.

(٤) يقصد المصباح المنير لأحمد بن محمد الفيومى ٧٧٠هـ.

(٥) تاج العروس ٣٨/ ٩٩.

(٦) المعارج: ١.

وقد ورد ذلك أيضًا فى الشعر كما هو فى قول عنترة بن شداد:

هلاَّ سألت القوم يا ابنـة مالكٍ إن كنت جاهلةً بما لم تعلمى(١)

أى: عما لم تعلمى، واستعمال الباء بمعنى عن نقله كثرة من النحاة قديمًا وحديثًا(٢).

أما استعمال الباء بمعنى على فقد جاء فى القرآن أيضًا فمنه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرُّواْ بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ﴾(٣) أى عليهم، وقد وردت صراحًا فى قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِم مُّصْبِحِينَ﴾(٤)، ومنه أيضًا قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ﴾(٥) أى على قنطار، وجاء صراحًا فى قوله تعالى: ﴿قَالَ هَلْ ءَامَنُكُمْ عَلَيْهِ﴾(٦).

ومنه أيضًا قول الشاعر(٧):

أَربٌّ يَبُـول الثُعلُبـان برأسـه لقد هَانَ مَن بالتْ عليه الثعالبُ(٨)

---

(١) البيت من الكامل، وانظر: ديوانه ٦، معجم الشواهد ١١٧.

(٢) انظر على سبيل المثال الأزهية للهروى ٢٩٥- ٢٩٦، أمالى ابن الشجرى ٢/ ٦١٤، مغنى اللبيب ١/ ١٢٢، الجامع الصغير فى النحو ١٢٣، دراسات لأسلوب القرآن الكريم ٢/ ١٦- ١٧.

(٣) المطففين: ٣٠.

(٤) الصافات: ١٣٧.

(٥) آل عمران: ٧٥.

(٦) يوسف: ٦٤.

(٧) البيت من الطويل وقد نسب لغير واحد منهم العباس بن مرداس والصحابى أبى ذر الغفارى، انظر تخريجه فى شرح أبيات المغنى ٢/ ٣٠٤.

(٨) وفى مجيء الباء بمعنى على، انظر: الأزهية للهروى ٢٩٦، أمالى ابن الشجرى ٢/ ٦١٥، مغنى اللبيب ١/ ١٢٢، حاشية الدسوقى على مغنى اللبيب ١/ ٢٨٢، دراسات لأسلوب القرآن الكريم ٢/ ١٨.

الثالث: أن هذا الاستعمال من باب التضمين وهو باب فى اللغة معروف، جاء به السماع قرآنًا وحديثًا وشعرًا ونثرًا، حتى قال عنه ابن جنى[١]: «ومنه باب من هذه اللغة واسع لطيف، وهو اتصال الفعل بحرف ليس مما يتعدى به، لأنه فى معنى فعل يتعدى به، من ذلك قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾[٢]، لما كان فى معنى الإفضاء عداه بـ «إلى»...»، فلما كان رمى بمعنى قذف، وقذف تُعدى بالباء كما فى قوله تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ﴾[٣]، أقول: لما كان فى معناه عداه بالباء وإن كان فى الأصل يُعدى لذات المعنى بعن أو على، ولعل هذا يبرز اشتهار استعماله بالباء على ألسنة الناس كما صرح بذلك الكاسانى.

ومما سبق نستطيع أن نقول فى كثير من الاطمئنان: إن محمدًا لم يخطئ فى استعماله الفعل مع حرف الجر، بل إن له فى ذلك أكثر من مخرج.

أما آخر من سأذكره هنا من أئمة الأحناف فهو الإمام زفر بن الهذيل وله قصة مع الأصمعى كان مدارها على علاقة الفقه بالنحو أيضًا، وذلك أن مذهب زفر رحمه اللَّه فى مثل: سرت من البصرة إلى الكوفة، أن البصرة والكوفة لا تدخلان فى الغاية، إذ إن البصرة كانت ابتداء غاية المسير، والكوفة غاية انتهاء المسير، والغاية لا تدخل تحت ما ضربت له الغاية، وعليه يخرج قول القائل: بعت منك من هذا الحائط إلى هذا الحائط. أن الحائطين لا يدخلان فى البيع.

لقد علم الأصمعى ذلك عن زفر وكان يخالفه الرأى، كما خالفه أيضًا الإمام وصاحباه، فأراد الأصمعى أن يثبت له خطأه، تقول الرواية أن الأصمعى قابل

(١) الخصائص ٢/ ٣٠٠، وانظر مثل ذلك المعنى أيضًا فى المحتسب ١/ ٥٢- ٥٣.
(٢) البقرة: ١٨٧.
(٣) الأنبياء: ١٨.

زفرَ عند باب الرشيد، فسأله: كم عمرك؟ فقال: من سبعين إلى ثمانين، وكان سنه أقل من ثمانين[١]، فهنا تحير زفر إذ لا يحسن أن يخرج الحدين، فيصير عمره عمرَ طفل، إذ لم يبق بين الحدين إلا تسعة أعوام.

وعلى كلٍّ سأترك مناقشة هذه المسألة تفصيلًا لفصل حروف المعانى من هذه الدراسة، وبذا أكون قد أتيت إلى نهاية هذا التمهيد الذى أردت له أن يكون مفتاحًا لهذه الدراسة، وتقدمة لما سأعرض له فى الفصول القادمة، ومسلِمًا لأول فصولها الذى جاء بعنوان «طرق الاستدلال النحوى والصرفى عند الفقهاء الأحناف».

***

(١) انظر: بدائع الصنائع ٤/ ٣٧٤، تبيين الحقائق ٣/ ٤٩.

الفصل الأول
طرائق الاستدلال النحوى والصرفى
عند الفقهاء الأحناف

وفيه مباحث:

* المبحث الأول: كون الظواهر النحوية والصرفية دليلًا أصيلًا.
* المبحث الثانى: كون الظواهر النحوية والصرفية تفسيرًا لدليل أصيل.
* المبحث الثالث: أن تكون الظواهر النحوية والصرفية وسيلة لرد مذهب المخالف.

الفصل الأول
طرائق الاستدلال النحوى والصرفى
عند الفقهاء الأحناف

سبق أن تكلمنا فى التمهيد عن الأصول العامة التى اعتمدها السادة الأحناف مصادرَ لاستنباط الأحكام وتوجيهها فى الفقه، وقلنا إنهم يطلبون الدليل من القرآن، فإن لم يجدوه فمن السنة النبوية أو الإجماع، فإن لم يجدوه فتحوا باب القياس الذى برعوا فيه وأتوا فيه باللطائف والعجائب، وإذا كان الأمر كذلك فقد صار حتمًا على الأحناف أن يهرعوا إلى اللغة بعلومها المتعددة لتساعدهم فى فهم النصوص، واستقراء الأحكام، واستجلاء الغوامض، ويأتى على رأس علوم اللغة علم النحو بمفهومه العام الذى فسرناه سابقًا ليشمل النحو والصرف وعلم أحرف المعانى.

ومع ذلك فإننا بالرجوع إلى ما كتبه أئمة الأحناف فى كتب الأصول والفروع نستطيع أن نلحظ هذا التنوع فى استعمال النحو والصرف ظهورًا وخفاءً، كثرة وقلة، عمدة وفضلة، وذلك باختلاف المسائل الفقهية.

وعليه فقد قسمت هذا الفصل إلى مباحث عدة قاصدًا منها أن تكشف عن هذا التنوع ومن ثم نخلص إلى مدلولاته، فجاء الفصل كالآتى:

المبحث الأول: كون الظواهر النحوية والصرفية دليلًا أصيلًا.

المبحث الثانى: كون الظواهر النحوية والصرفية تأويلًا لدليل أصيل.

المبحث الثالث: أن تكون الظواهر النحوية والصرفية وسيلة لرد مذهب المخالف.

***

المبحث الأول
كون الظواهر النحوية والصرفية دليلًا أصيلًا

قد سبق أن قدمنا أن الأحناف كغيرهم من أصحاب المذاهب الفقهية المشهورة، قد اعتمدوا على أصول فى استنباط الأحكام وتوجيهها، وكان فى مقدمة هذه الأصول النصوص السماعية من قرآن وسنة وأيضًا ما صحت به الرواية عن الصحب الكرام، ولقد ظهر ذلك جليًّا من النص الذى نقلناه عن إمام المذهب فى التمهيد، ولقد عمد الأحناف إلى الآيات والأحاديث التى كان لها دلالة فقهية[1]؛ فاتخذوها دليلًا أصيلًا فى الاستنباط والتوجيه، ولكن مع كثرة الحوادث، وتنوع المسائل، وتعدد فروع المسألة الواحدة، وأيضًا لعوامل أخرى

(١) أقول: بل إن الأحناف لفرط ذكائهم قد عمدوا إلى نصوص ليس لها دلالات فقهية، فاستنطقوا ما فيها وجعلوا لها معانىَ فقهية تفيد فيما ذهبوا إليه ورجحوه، فمن هذا الباب نرى أن الإمام أبا حنيفة قد عمد إلى حديث من الأخبار عن الأمم ومكانتها فجعله مستندًا لما ذهب إليه فى مسألة وقت العصر، ومذهبه فى ذلك أن العصر لا يدخل حتى يصير ظل الشيء مثليه، على حين أن رأى الصاحبين وجمهور الأئمة أنه يدخل حين يصير ظل الشيء مثله، وهو خلاف مشهور معروف فى كتب الفقه، ولكن ما أود أن أشير إليه هنا هو استدلال الإمام الأعظم على صحة ما ذهب إليه بحديث رواه نافع عن ابن عمر أن رسول اللَّه ﷺ قال: «مثلكم ومثل اليهود والنصارى كرجل استعمل عمالًا، فقال: من يعمل لى من صلاة الصبح إلى نصف النهار على قيراط قيراط ؟ ألا فعملت اليهود، ثم قال: من يعمل لى من نصف النهار إلى صلاة العصر على قيراط قيراط؟ ألا فعملت النصارى ثم قال: من يعمل لى من صلاة العصر إلى غروب الشمس على قيراطين قيراطين؟ ألا فأنتم الذين عملتم، فغضب اليهود والنصارى، وقالوا: نحن أكثر عملًا وأقل عطاءً. قال: هل ظلمتكم من حقكم شيئًا؟ قالوا: لا. قال: فإنما هو فضلى أوتيه من أشاء».
والحديث رواه البخارى فى باب الإجارة إلى نصف النهار، والترمذى فى الأمثال انظر: جامع المسانيد والسنن ١٣/ ٧٩٨٦-٧٩٨٧ مسند عبد اللَّه بن عمر برواية نافع حديث رقم (١٥١١).
ولقد استدل الإمام رحمه اللَّه بهذا الحديث ليدلل على أن وقت الظهر أطول من وقت العصر، وإنما يكون ذلك إذا كان وقت العصر يبدأ عندما يكون ظل الشيء مثليه. انظر: المبسوط للسرخسى ١/ ٢٩٠، بدائع الصنائع ١/ ٥٦٤- ٥٦٥، تبيين الحقائق ١/ ٢١٤- ٢١٥.

كاختلاف الزمان والمكان وحال المستفتين، ظهرت الحاجة الماسة لتوسيع الأصول التى يعتمد عليها الفقيه لتغطى الحاجات، وتواكب المستجدات، فكان الاجتهاد الذى أعطى للفقه الإسلامى أهم ميزاته وهى المرونة وصلاحيته لكل زمان ومكان، والمجتهد مع كونه محكومًا بالأصول الثابتة والنصوص القاطعة، فله أيضًا أن يستعمل أدواته فى استنباط الأحكام، ومن هذه الأدوات معرفة كلام العرب دلالة وصرفًا ونحوًا، حقيقة ومجازًا، إلى غير ذلك مما يستعمله الفقهاء النبهاء فى جانب الاستنباط والتوجيه، هذا فى غياب النص القطعى أو حتى الظنى فى ثبوته ودلالته، إلا أنه فى الثانية سيحتاج إلى دليل إضافى لإثبات الحكم به، أو العمل بمقتضاه، وهنا أيضًا قد يكون للغة دور مهم.

وعليه فإنى أقول: إن الظواهر النحوية والصرفية قد لعبت دورًا مهمًّا فى استنباط الأحكام وتوجيهها عند غياب النصوص السماعية، وكذلك فى حال الاجتهاد، وأنا فى هذا المبحث أركز على جانب التفرد فى الاستعمال والتخريج على أساس من قواعد النحو أو الصرف، بحيث يصير الدليل النحوى أو الصرفى عمدة فى الباب.

وإذا أردنا أن نعطى حكمًا عامًّا فى هذا الشأن، فإنى أقول: إن كثيرًا من المسائل التى تدخل فى شرط هذا المبحث إنما جاءت فى مسائل من الفروع التى جدت بتطور الزمان واختلاف المكان، أو إنها كانت من المسائل الافتراضية التى حاول الفقهاء أن يجيبوا عنها حتى وإن لم تحدث، والفقهاء الأحناف كغيرهم حاولوا أن يستنبطوا أحكامًا لهذه النوازل وإن لم تقع، استعدادًا للبلاء كما قال الإمام الأعظم رضى الله عنه[1].

لقد فتحت القواعد النحوية والصرفية مجالًا رحبًا للحكم والتوجيه، وأنا

(١) انظر: الطبقات السنية ١/ ٩٢ مناظرة أبى حنيفة مع قتادة.

ذاكر بعض هذه المسائل على سبيل الإيجاز معتمدًا فى ذلك على أنى سأعرض لبعض هذه المسائل فى الفصول القادمة حين أناقش دور أحرف المعانى والبنية والتراكيب النحوية فى التوجيه والاستنباط.

ولعله ليس من نفل القول هنا أن نقول: إن كثيرًا من المسائل التى تنتمى إلى هذا المبحث والتى يكون فيها الدليل مرجعه فى الأساس إلى الاستعمالات النحوية والصرفية، قد جاءت فى أبواب فقهية بعينها مثل أبواب الطلاق والعتاق والأيمان والشهادات والإقرار وغيرها مما تلعب فيه الصيغة دورًا كبيرًا، فمن ذلك مثلًا بعض حالات الطلاق فى المطلقة قبل الدخول والتى قد تختلف فيها عبارة المطلق، ومن ثم يختلف الحكم فيها، فمثلًا: من طلق امرأته طلاقًا منجَّزًا(١)، وذلك بقوله: أنت طالق ثلاثًا، وقعت عند الأحناف ثلاثًا خلافًا للحسن البصرى الذى قال: إنها تقع واحدة(٢)، وحجة الحسن رحمه اللَّه أن الكلام مكون من مبتدأ وخبر وفضلة وهى العدد هنا، وقد تمت الجملة بالخبر فوقع الطلاق بها وجاء العدد فلم يصادف محلًا.

أما الأحناف فقد قالوا: إن العدد هنا هو الواقع وإن الكلام يتم بآخره «لأن المتكلم ربما يعلق كلامه بشرط أو بصفة إلى وقت، أو يلحق به الاستثناء.. فيقف أول الكلام على آخره، وإذا وقف عليه صار الكل جملة واحدة، فيقع الكل جملة واحدة، ولا يتقدم البعض على البعض»(٣)، وهذا الذى قاله الأحناف هو عين الصواب، إذ إن مسألة اكتمال عناصر الجملة الاسمية بذكر المبتدأ والخبر، أو

(١) الطلاق المنجز: المعجل الخالى من الشروط سواء أكانت شروطًا ترجع إلى المطلق أم إلى المطلقة أم إلى الطلاق نفسه، انظر: طلبة الطلبة ١٥٢.

(٢) انظر هذه المسألة فى بدائع الصنائع ٤/ ٢٩٩، حاشية ابن عابدين ٣/ ٣١٤.

(٣) بدائع الصنائع ٤/ ٢٩٩.

عناصر الجملة الفعلية بذكر الفعل والفاعل لا يقتضى بالضرورة اكتمال المعنى المقصود، بل إن المعنى أحيانًا لا يمكن أن يكتمل بغير وجود الفضلة، ولنأخذ لذلك مثلًا؛ قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾[١]، فكلمة «لاعبين» وإن جاءت على سبيل الفضلة إلا أنها لا يمكن فهم المعنى المقصود شرعًا إلا بوجودها، وإن جاز غيابها عقلًا[٢]، فلاعبين وإن جاءت حالًا[٣] بعد اكتمال عناصر الجملة من فعل وفاعل ومفعول، إلا أن الغرض من الجملة لا يفهم إلا بوجودها وهو بدوره يترتب عليه حكم، وهو أن اللَّه جل فى علاه لا يتخذ الخلق تسلية ولا أغراضًا، وعليه فلا يمكن تصور وقوع الطلاق بلا عدد، إذ هو ليس معنى مطلقًا فى العرف الشرعى بل لا بد له من عدد ليقع فإما واحدة، وإن لم يكن العدد ملفوظًا، أو اثنتان أو ثلاثة، يقول الإمام ابن عابدين[٤]: «والطلاق يقع بعددٍ قُرِن به لا به، أى متى قرن الطلاق بالعدد كان الوقوع بالعدد، بدليل ما أجمعوا عليه من أنه لو قال لغير المدخول بها: أنت طالق ثلاثًا، طلقت ثلاثًا، ولو كان الوقوع بطالق لبانت لا إلى عدة فلغى العدد، ومن أنه لو قال: أنت طالق واحدة إن شاء اللَّه، لم يقع شيء، ولو كان الوقوع بطالق لكان العدد فاصلًا فوقع».

ونعود إلى الطلاق قبل الدخول، فنرى أن الأحناف قد فرقوا بين حالتين من الطلاق بدافع من القواعد النحوية، وهو اكتمال الكلام لفظًا ومعنى، وذلك فى قول القائل: إن دخلت الدار فأنت طالق طالق طالق، وعكسه: أنت طالق طالق

(١) الأنبياء: ١٦.
(٢) بمعنى أن اللَّه هو الخالق المطلق له أن يثبت أو ينفى فى خلقه ما يشاء.
(٣) انظر: التبيان فى إعراب القرآن للعكبرى ٢/ ١٣١.
(٤) حاشية ابن عابدين ٣/ ٣١٥.

طالق إن دخلت الدار، فالجملة الأولى مكونة من عدة جمل وهى كالتالى:

جملة الشرط: إن دخلت الدار فأنت طالق.

جملة اسمية: طالق وهى على تقدير: أنت طالق.

جملة اسمية: وهى مثل الثانية، أما التعبير الثانى فهو مكون من جملتين اسميتين وثالثة شرطية، قد تأخر الشرط فيها، والكلام فى الحالتين وإن كان قريبًا من حيث نوع الجمل إلا أن الحكم فيه يختلف، ففى الحالة الأولى نعتبر جملتين وتلغو الثالثة لأنها لم توافق محلًّا، «فالأولى تتعلق بالشرط لوجود التعليق الصحيح، وهو ذكر شرط وجزاء فى الملك، والثانى ينزل فى الحال، لأن قوله: أنت طالق، إيقاع تام.. لأنه مبتدأ وخبر، وقد صادف محله وهو المنكوحة فيقع، ويلغو الثالث لوقوع البينونة بالإيقاع»[(١)]، أما فى الحالة الثانية فإن الجملة الأولى المكونة من المبتدأ والخبر قد تم الكلام بها وقد صادفت محلًّا فوقعت وألغت ما بعدها، وكذلك يلغو الشرط لأن التعليق تم فى غير الملك.

ومن تلك الأمثلة أيضًا التى تبرهن على أن صنعة النحو والصرف كانت أحيانًا الدليل الرئيس عند الأحناف فى تميز المسائل ومن ثم استنباط الأحكام المترتبة عليها ما ورد أيضًا فى باب النذر وسأذكر طرفًا من تلك المسائل؛ كان مدار الحكم فيها نحويًّا، فمنها:

قول القائل: للَّه علـيَّ أن أصوم هذا الشهر يومًا، وقوله: للَّه علـيَّ أن أصوم هذا اليوم شهرًا، قال السادة الأحناف.

أما جملة للَّه علىَّ أن أصوم هذا الشهر يومًا، فننظر ما هو هذا الشهر المشار إليه باسم الإشارة فيتوجب صيامه، «ويصير كأنه قال: للَّه على أن أصوم رجب أو شعبان فى وقت من الأوقات، إذ الشهر لا يوجد فى يوم واحد، فلا يمكن حمله –

(١) انظر: بدائع الصنائع ١/ ٣٠٠.

أى كلمة «يومًا» – على ظاهره، وقد قصد تصحيح نذره، فيحمل على وجه يصح وهو حمل اليوم على الوقت، وقد يذكر اليوم ويراد به مطلق الوقت؛ قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾(١)، وقال تعالى: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥ﴾(٢)، ويقال فى العرف: يومًا لنا ويومًا علينا على إرادة مطلق الوقت»(٣)، ولنفهم تخريج الكاسانى السابق سأقوم بإعراب الجملة على مقتضى كلامه(٤):

للَّه: جار ومجرور متعلقان بمحذوف خبر مقدم تقديره نذر أو حق.

على: جار مجرور متعلقان بالخبر المقدر، ويجوز أيضًا أن يكون «على» هو الخبر وللَّه متعلق بما تعلق به الخبر.

أن أصوم: مصدر مؤول فى محل رفع مبتدأ مؤخر والتقدير صوم هذا الشهر واجب للَّه على.

هذا: مفعول به.

الشهر: بدل منه.

يومًا: ظرف.

فهذا مقتضى كلام الكاسانى السابق، وعليه فقد رفض أن يحمل الظرف على مقتضى اللفظ وحمله على ما يحتمله المعنى فجعل معناه «وقتًا» على الإطلاق وهو ما استدل له بنصين من القرآن(٥)، وآخر من كلام العرب(٦)، إذا الشهر لا يمكن

(١) آل عمران: ١٤٠.

(٢) الأنفال: ١٦.

(٣) بدائع الصنائع ٦/ ٣٤٦.

(٤) فى إعراب مثل هذا التركيب انظر: البحر المحيط ٣/ ٢٧٤ – ٢٧٥، الدر المصون ٣/ ٣٢٣.

(٥) انظر فى هذا المعنى: معانى القرآن وإعرابه ١/ ٤٧٠، إعراب القرآن للنحاس ١/ ٤٠٨، الكشاف ١/ ٣٦٨، البحر ٣/ ٣٥٤، الدر المصون ٣/ ٤٠٤-٤٠٥.

(٦) انظر: البحر ٣/ ٣٥٤.

أن يحدث فى يوم واحد.

وأنا أقول بقول الكاسانى تمامًا على مقتضى تأويله السابق، إلا أنه ليس التأويل الوحيد لهذه الجملة، إذ نستطيع أن نصحح الكلام دون أن نغير فى مقصود اللفظ، اعتمادًا على طريقة أخرى فى الإعراب، ما دام الأمر مرده إلى تصحيح النذر على كل حال كما قال الكاسانى رحمه اللَّه[١]، وهذا الإعراب يكون كالآتى:

للَّه على أن أصوم: نتبع فيه نفس الإعراب السابق.

هذا: منصوب على نزع الخافض والتقدير فى هذا الشهر[٢]، أو من هذا الشهر.

يومًا: مفعول به منصوب بأصوم، وعليه فقد أوجب على نفسه يومًا واحدًا مطلقًا فى شهره هذا.

أما الجملة الثانية وهى قوله: للَّه على أن أصوم هذا اليوم شهرًا، فالظرف هنا ممكن الوقوع، إذ إن الشهر يحتمل وجود ذلك اليوم كيوم الاثنين أو الخميس مثلًا إلا أنه فى هذه الحالة لا بد له أن يداوم على صوم هذا اليوم المتكرر إلى أن يكمل بصومه شهرًا ثلاثين يومًا[٣].

ومن تلك الأمثلة أيضًا فى باب النذر قول القائل:

للَّه على أن أصوم أمس غدًا، فهذا لا شيء عليه عند السادة الأحناف ودليلهم

---

(١) الأصل أن القاعدة الفقهية تقول: إن «إعمال الكلام أولى من إهماله متى أمكن، وإذا لم يمكن أهمل» انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ١١٤ وما بعدها، ترتيب اللآلى فى سلك الأمالى ١/ ٣٤٨-٣٥٤.

(٢) فى مسألة نزع الخافض انظر: الكتاب ١/ ٣٧-٣٩، معانى القرآن للأخفش ٢/ ٣١٢، المقتضب ٢/ ٣٢٠، الكامل ١/ ٤٧-٥٠، أمالى ابن الشجرى ١/ ٢٨٥-٢٨٧، شرح المفصل لابن يعيش ٢/ ٥٣، ٧/ ٦٣، ٨/ ٥٠، ٩/ ١٠٣.

(٣) انظر: بدائع الصنائع ٦/ ٣٤٦.

لذلك هو أن لفظ الأمس وإن جاء ظرفًا إلا أنه لا يمكن أن يصام فيه لأنه مضى ولا يمكن أن يعود ثانيًا، فبطل الالتزام به، أما لفظ «غدًا» وهو أيضًا وإن جاء ظرفًا إلا أنه ظرف لـ «أمس».

يقول الكاسانى[١]: «فلا يلزمه بقوله غدًا، لأنه لم يوجب صوم غد وإنما جعل الغد ظرفًا للأمس، وأنه لا يصلح ظرفًا له، فلغت تسمية الغد أيضًا»، وأنا أوافق الكاسانى فيما ذهب إليه، إذ لا يصح النذر بما هو مستحيل الكون عقلًا كالمثال السابق أو مستحيل الكون شرعًا، كمن نذرت صوم أيام حيضها[٢].

أما إن قال: للَّه على أن أصوم هذا اليوم غدًا، فهنا يجب عليه صوم ذلك اليوم الذى قال فيه هذا الكلام، ويبطل قوله «غدًا» لأنه ركب اسمًا على اسم لا بحرف النسق، فبطل التركيب، لأنه يكون إيجاب صوم هذا اليوم غدًا، وهذا اليوم لا يوجد فى غد، فلا يكون الغد ظرفًا له فبطل قوله «غدًا»[٣].

ولو قال للَّه على صوم كذا كذا يومًا، ولا نية له، قال السادة الأحناف: هى أحد عشر يومًا، ودليلهم لذلك أنه جمع بين عددين مفردين مجملين لا بحرف النسق، فينصرف إلى أقل ما يمكن جمعه على هذه الصورة فى باب العدد وهو أحد عشر إذ الأقل من ذلك لا يأتى مجموعًا بل مفردًا والأكثر من ذلك يدخل فيه الظن، فيحمل على أقل ما يجمع يقينًا[٤]، هذا عند غياب حرف العطف أما إن أضافه فقال: كذا وكذا يومًا، فهى عندهم واحد وعشرون يومًا لأن ذلك العدد أقل ما يجمع بحرف النسق، ويتخرج على نفس التخريج السابق[٥].

(١) السابق ٦/ ٣٤٧.
(٢) انظر: حاشية ابن عابدين ٤/ ٤١.
(٣) بدائع الصنائع ٤/ ٣٤٦.
(٤) بدائع الصنائع ٤/ ٣٤٧.
(٥) انظر: السابق.

ومن المسائل التى خرجت على أصل صرفى وكان الصرف عمدة فى الحكم ما جاء عنهم مثلًا فى مسألة ما يفسد الصلاة من الأصوات التى تشبه الكلام أو التى جعل لها العرب كلمات تعبر عنها، ومنها مثلًا لفظ «أف» الذى يدل على التأفف، ولفظ «آه» الذى يدل على التوجع، ولفظ «إح» الذى يعبر عن التنحنح، وغير ذلك من هذه الألفاظ، ولنأخذ مثلًا لفظ «أف» وهو اسم فعل مضارع بمعنى أتضجر، وفيه لغات أوصلها بعضهم إلى أربعين لغة(١)، قرئ منها فى المتواتر بثلاث قراءات(٢)، وأقل ما يحتمله هذا التركيب هو حرفان الألف والفاء، وقد ذهب أبو حنيفة ومحمد وأبو يوسف فى أول أمره إلى أن التأفف بصوت مسموع يفسد الصلاة، ثم رجع أبو يوسف فى آخر أمره وقال: إن التأفف مثل التنحنح لا يفسد الصلاة لأن الأصل عنده كما يقول المرغينانى(٣): «أن الكلمة إذا اشتملت على حرفين وهما زائدان أو أحدهما زائد لا تفسد، وإن كانا أصليين تفسد»، أما حجة الإمام ومحمد أن الكلام فى العرف اسم للحروف المنظومة المسموعة، وأدنى ما يحصل به انتظام الكلام حرفان، وقد وجد ذلك فى التأفف، وليس من شرط كون الحروف المنظومة فى العرف أن تكون مفهومة المعنى(٤).

وأبو يوسف اعتبر أن التأفف ليس من كلام الناس فى الوضع، فلا يصير من كلامهم بالقصد، وأيضًا لأن لفظ «أف» اشتمل على حرف من أحرف الزيادة(٥)،

(١) انظر: الدر المصون ٧/ ٣٤١.

(٢) انظر: معانى القرآن للفراء ٢/ ١٢١، معانى القرآن للأخفش ٢/ ٣٧٧-٣٧٨، إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٤٢١، البحر ٧/ ٣٧.

(٣) الهداية مع شرح البناية ٢/ ٤٠٩-٤١٠، وانظر المسألة فى بدائع الصنائع ٢/ ١٢٨، تبيين الحقائق ١/ ٣٩١-٣٩٢، البحر الرائق ٢/ ٤-٨.

(٤) انظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٢٨.

(٥) أحرف الزيادة المقصودة هنا هى الحروف العشرة التى يجمعها «منَّ سهيل وأتى» يقول ابن مالك فى الكافية:

=

وهى عنده تلحق بالعدم، يقول العينى شارحًا كلام أبى يوسف «والمعنى فيه أن أقل أصل كلام العرب ثلاثة أحرف[١]، وهو الأصل ليكون له ابتداء وانتهاء ووسط، فكان الحرف الواحد أقل الكلمة فلا يطلق عليه الكلام، وكذلك الحرفان، إذا كان أحدهما من الزوائد لأنه واحد على اعتبار الأصل»[٢].

وعليه فالكلام هنا عند أئمة المذهب مبنى على البنية الصرفية، فمن جعل له بنية صرفية اعتبره كلامًا يفسد الصلاة، ومن لم يعتبر له بنية صرفية لم يعتبره كلامًا فألحقه بالعدم، والذى يجرى على التأفف يجرى على التأوه والتنحنح إن لم يكن له سبب على التفصيل الذى ذكرناه.

وفى نهاية هذا العرض أستطيع أن أقول إن السادة الأحناف قد أفادوا من المعانى النحوية والصرفية كثيرًا فى توجيه واستنباط بعض الأحكام، ليس هذا فقط، بل إن هذه المعانى كانت دليلهم الأهم والرئيس فى استنباط الأحكام، وأنها كانت سبيلهم فى القول بالمنع والإباحة، والحظر والجواز فى جملة من المسائل، ولا سيما تلكم المسائل الافتراضية التى اشتهر بها أهل المذهب من طبقات المجتهدين فى المسائل، وأصحاب التخريج، وطبقة المرجحين، وإن كنت قد سبق أن أشرت إلى أن كثيرًا من هذه المسائل والأحكام قد جاءت فى أبواب بعينها من الفقه، وإن كان ذلك لا ينفى وجودها فى الأبواب الأخرى.

***

= من سهيل وأتى قد جمعا فيه الحروف الزائدات من وعى

انظر: شرح المفصل لابن يعيش ٩/ ١٤١، شرح الكافية الشافية ٤/ ٢٠٣١-٢٠٣٣.

(١) وذلك يشمل الأسماء والأفعال، انظر: المنصف شرح تصريف المازنى ٤٥.

(٢) البناية شرح الهداية ٢/ ٤٠٩.

المبحث الثانى
كون الظواهر النحوية والصرفية تفسيراً لدليل أصيل

فى هذا المبحث سأبين كيف أفاد الأحناف من المعانى النحوية والصرفية لا كدليل أصلى فى المسائل ولكن كدليل إضافى خارجى، وذلك حين يكون دور النحو والصرف هنا تفسيرًا وتوضيحًا لدليل آخر من أدلة السماع، كنصوص القرآن والسنة ومرفوعات الصحابة رضوان اللَّه عليهم، وسأذكر الأمثلة أولًا ثم أردف ذلك بتعليق على ما ورد فى هذا المبحث إن شاء اللَّه.

فمن ذلك ما ذهب إليه الأحناف من أن الأضحية[١] واجبة على المقيمين من أهل الأمصار والقرى والبوادى، وأنها لا تجب على المسافرين[٢]، واستدل الأحناف لذلك بأدلة من القرآن والسنة، منها قوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ﴾[٣]، قالوا: إن الأمر هنا جاء بصلاة العيد، ونحر الجزور، يقول الجصاص رحمه اللَّه[٤]، «قال الحسن: صلاة يوم النحر ونحر البدن، وقال

(١) قد ترد فى بعض كتب الأحناف بلفظ «التضحية» وهو القياس هنا من قولنا: ضحَّى بالشاة تضحية نسبة إلى الفعل، وكثر استعمال لفظ الأضحية فيها أيضا نسبة للعين وتجمع على أضاحى، وفيها لغات أوصلها الشرنبلالى إلى ثمان، والفرق بين اللفظين كما نقل ابن عابدين أن التضحية اسم لفعل الذبح، وأن الأضحية اسم لحيوان مخصوص، انظر فى ذلك: الصحاح ٦١٥-٦١٦ مادة «ضحا»، طلبة الطلبة ٢٣٠، المغرب فى ترتيب المعرب ١٥٩ مادة «ضحا»، تبيين الحقائق ٦/ ٤٧٣، القاموس المحيط ٧٧١ مادة «ضحا»، البناية شرح الهداية ١٢/ ٣.

(٢) انظر فى ذلك أحكام القرآن للجصاص ٣/ ٧١٩، المبسوط ١٢/ ١٠-١٢، تحفة الفقهاء ٣/ ١١٢-١١٣، تبيين الحقائق ٦/ ٤٧٣-٤٧٤، البناية شرح الهداية ١٢/ ٤-٨، تكملة البحر الرائق ٨/ ٣١٨، حاشية ابن عابدين ٦/ ٦٢٤-٦٢٥، وذهب الشافعى وأبو يوسف فى رواية عنه أنها سنة.

(٣) الكوثر: ٢.

(٤) أحكام القرآن للجصاص ٣/ ٧١٩، وانظر: أدلة الأحناف الأخرى فى المراجع السابقة.

عطاء[١] ومجاهد[٢]: صل الصبح بجمع وانحر البدن بمنى. قال أبو بكر- يعنى نفسه-: وهذا التأويل يتضمن معنيين، أحدهما: إيجاب صلاة الأضحى، والثانى: وجوب الأضحية»، وروى فى تفسير هذه الآية غير ذلك، كمن قال: إن معناها ضع يمينك على شمالك فى النحر وهو الصدر كما هو مذهب الشافعية[٣] أو استقبل القبلة بنحرك كما نقل ذلك الفراء[٤] عن بعضهم[٥]، ولقد رد السادة الأحناف ذلك لأسباب تتعلق بالتوجيه النحوى، فيقول الكاسانى عن تأويل الأحناف: «وهو الصحيح من التأويل، لأنه حينئذ يكون عطف الشيء على غيره، كما هو مقتضى العطف فى الأصل، ووضع اليد من أفعال الصلاة وأبعاضها، ولا مغايرة بين البعض وبين الكل»[٦]، وهذا الكلام ينطبق أيضًا على استقبال القبلة بالنحر لأن استقبال القبلة من شروط الأداء، وعليه فتفسير الأحناف يمنع عطف الشيء على نفسه أو عطف الشيء على ما هو جزء منه[٧]، فنحن لا نقول: جاء زيد وقدمه أو ورأسه إذ هما بعض زيد كما أننا لا نقول: جاء زيد وزيد، وكلاهما شخص واحد.

---

(١) عطاء بن أبى رباح، واسم أبيه أسلم، نشأ بمكة، وهو من كبار التابعين توفى سنة ١١٥هـ، انظر ترجمته فى تاريخ الإسلام ٣/ ٤٢٦-٤٢٨.

(٢) مجاهد بن جبر، وكنيته أبو الحجاج، من كبار التابعين، مات ساجدا سنة ١٠٢ هـ وقيل غير ذلك، انظر ترجمته فى تاريخ الإسلام ٣/ ٣٣٥-٣٣٦.

(٣) انظر: روضة الطالبين ١/ ١٧٧.

(٤) يحيى بن زياد بن عبد اللَّه بن منظور، أبو زكريا الفراء أخذ عن الكسائى وكان أبرع الكوفيين وله مصنفات أشهرها معانى القرآن توفى سنة ٢٠٧ هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٤/ ١-١٧، إشارة التعيين ٣٧٩، بغية الوعاة ٢/ ٣٣٣.

(٥) انظر: معانى القرآن للفراء ٣/ ٢٩٦.

(٦) بدائع الصنائع ٢/ ٢٩.

(٧) سنناقش هذه القضية بالتفصيل إن شاء اللَّه فى فصل التراكيب النحوية.

ومن ذلك أيضًا ما ذهب إليه السادة الأحناف من أن الزكاة يمكن أن تصرف لواحد أو أكثر من الأصناف الثمانية، ولا يلزم تقسيمها بين هذه الأصناف أو بين من وجد منهم كما هو مذهب الشافعية[١]، يقول الإمام الجصاص[٢]: «عن على وابن عباس قالا: إذا أعطى الرجل الصدقة صنفًا واحدًا من الأصناف الثمانية أجزأه. وروى مثل ذلك عن عمر بن الخطاب وحذيفة... ولا يروى عن الصحابة خلافه، فصار إجماعًا من السلف لا يسع أحدًا خلافه لظهوره واستفاضته.. وهذا قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد وزفر ومالك بن أنس، وقال الشافعى: تقسم على ثمانية أصناف إلا أن يفقد صنف فتقسم فى الباقين، لا يجزى غيره»، واستدل الأحناف لرأيهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا﴾[٣] وحجتهم فى الآية نحوية إذ إن اللام هنا تدل على الاختصاص ولا تدل على التسوية لغة، أما التسوية فلها كلمة أخرى وهى «بين»[٤]. يقول العينى رحمه اللّٰه ردًّا على كلام الشافعية أن اللام فى الآية للاستحقاق وهو يشمل الجميع بلا استثناء: «واللام - أى فى الآية - للاختصاص لا للملك، كما يقال: الجُلُّ[٥] للفرس ولا ملك له، فكان المراد اختصاصهم بالصرف إليهم، ومعانى اللام ترتقى إلى أكثر من عشرة ولكن أصلها للاختصاص، ولم يذكر الزمخشرى[٦] فى «المفصل» غير الاختصاص

(١) انظر: بدائع الصنائع ٢/ ٤٧٣- ٤٧٥، تبيين الحقائق ٢/ ١١٨.

(٢) أحكام القرآن للجصاص ٣/ ٢٠٣، ولمعرفة تفصيل رأى الشافعية انظر: أحكام القرآن للكيا الهراسى ٣/ ٢٠٦-٢٠٨، روضة الطالبين ١/ ٤٨٦-٤٨٧.

(٣) التوبة: ٦٠.

(٤) انظر: بدائع الصنائع ٢/ ٤٧٥.

(٥) الجل بالضم وبالفتح ما تلبسه الدابة لتصان به، انظر: القاموس المحيط ٢٣٠ مادة «جلل».

(٦) محمود بن عمر بن محمد أبو القاسم الزمخشرى، إمام فى اللغة والنحو والأدب وله تصانيف عجيبة، منها «الكشاف»، و«المفصل فى النحو»، و«رءوس المسائل فى الفقه»، وغيرها كثير، توفى =

لعمومه، فقال: اللام للاختصاص كقولك: المال لزيد والسرج للدابة[١]، واللام فى الآية للاختصاص، يعنى أنهم مختصون بالزكاة ولا تكون لغيرهم كقولهم: الخلافة لقريش أو السقاية لبنى هاشم أى لا يوجد ذلك فى غيرهم، ولا يلزم أن تكون مملوكة لهم، فتكون اللام لبيان محل صرفها»[٢].

ومن النصوص التى كان للأحناف فيها تفسير خاص لعب الإعراب فيه دورًا ما ورد فى مسألة ترتيب أفعال الصلاة هل هو شرط أم لا، فذهب جمهور الأحناف إلى أن الترتيب ليس بشرط لصحة الصلاة، وذهب زفر منهم إلى أنه شرط[٣]، واستدل الجمهور من الأحناف بما رواه أنس بن مالك رضى اللَّه عنه أن النبى ﷺ قال: «إذا ثوب للصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون وأتوها وعليكم السكينة والوقار، فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا، فإن أحدكم فى صلاة ما كان يعمد إلى الصلاة»[٤]، والشاهد هنا قوله: «فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا». ففيه على ما يقول الأحناف دليلان على أن الترتيب ليس بشرط لصحة الصلاة:

الأول: أنه أمر بمتابعة الإمام فيما أدرك بحرف الفاء الذى يقتضى التعقيب بلا

= سنة ٥٣٨ هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٣/ ٢٦٥-٢٧٢، إشارة التعيين ٣٤٥-٣٤٦، بغية الوعاة ٢/ ٢٧٩-٢٨٠.

(١) انظر: شرح المفصل لابن يعيش ٨/ ٢٥.

(٢) البناية شرح الهداية ٣/ ٤٥٩.

(٣) ذهب جمهور الأحناف إلى أن الترتيب بين الركعات واجب وليس فرضًا ولا تفسد الصلاة بتركه وإنما يجبر بسجود السهو، وذهب زفر إلى أنه فرض لا تصح الصلاة بغيره، انظر: بدائع الصنائع ١/ ٦١٠، البحر الرائق ١/ ٥١٧-٥٢٢، حاشية الشيخ شلبى على تبيين الحقائق ١/ ٢٧٦.

(٤) الحديث رواه البخارى فى الأذان (٦٣٥)، ومسلم فى مواضع الصلاة (٦٠٢)، والترمذى فى الصلاة (٣٢٧)، وأبو داود فى الصلاة (٢٧٢)، وانظر: تخريجه فى جامع المسانيد والسنن ١٠/ ٦٠٤٥ (١١٠٦).

فصل، ثم أمر بقضاء الفائتة، ولهذا يبدأ المسبوق بما أدرك الإمام فيه لا بما سبقه، وإن كان ذلك أول صلاته وقد أخره.

الثانى: أنه جمع بينهما فى الأمر بحرف الواو الذى هو لمطلق الجمع، فأيهما فعل يقع مأمورًا به فكان معتدًّا به(١)(٢).

وأختم هذا المبحث بتفسير نحوى لواحدة من أدلة السماع التى استند إليها بعض الأحناف فى إثبات حكم معين فى مسألة ما إذا حلف إنسان ألا يأكل شحمًا فأكل من شحم ظهر الحيوان هل يحنث بذلك أم لا؟.

ذهب أبو يوسف ومحمد من الأحناف ووافقهم الشافعى فى ذلك إلى أنه يحنث؛ لأن لفظ الشحم يقع على ما كان من الظهر، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ﴾(٣)، قالوا: إن المستثنى هنا من جنس المستثنى منه، فدل أن شحم الظهر شحم على الحقيقة(٤)، على حين أن الإمام الأعظم قال: لا يحنث إذ إنه لم يعتبر ما فى الظهر شحمًا على الحقيقة لأنه «لحم حقيقة لأنه ينشأ من الدم ويستعمل كاللحم فى اتخاذ الطعام والقلايا، ويؤكل كاللحم... وبائعه يسمى لحامًا لا شحامًا»(٥)، وذهب أبو حنيفة إلى أن الاستثناء فى الآية استثناء منقطع بدليل أنه عطف قوله: «أو الحوايا» عليه، وهى ليست شحمًا(٦).

---

(١) انظر: بدائع الصنائع ١/ ٦١١، حاشية الشيخ شلبى على تبيين الحقائق ١/ ٢٧٦.

(٢) سأذكر تعليقًا أوسع على معانى الواو- فى فصل حروف المعانى إن شاء الله.

(٣) الأنعام: ١٤٦.

(٤) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٣/ ٣٤، أحكام القرآن للكيا الهراسى ٣/ ١٢٨، بدائع الصنائع ٤/ ١٢٥، التفسير الكبير للفخر الرازى ١٣/ ١٨٣، نظم الدرر للبقاعى ٢/ ٧٣٦.

(٥) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوى ٤/ ٢١٩.

(٦) السابق، روح المعانى ٨/ ٣٩٤.

وأنا أود أن أفصل القول هنا على هذه المسألة مستعينًا بفهم النحاة لهذه الآية وكيف كان تعبيرهم لها.

أما جمهور النحاة فقد ذهب إلى أن «ما» فى قوله تعالى: ﴿مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ﴾ موصولة فى محل نصب على الاستثناء المتصل من الشحوم[١]، ونقل السمين الحلبى وغيره أن أبا حيان[٢] له فيها وجه آخر وهو أن يجعل «ما» صفة لمحذوف، والتقدير: إلا الشحم الذى حملته ظهورهما، وأنكر السمين ذلك لأن أبا حيان نفسه أنكر مجيء «ما» الموصولة صفة، وإن جاز الوصف بالذى[٣]، والحق أنى لا أرى فى جملة أبى حيان أنه أعربها على هذا النحو، وإنما أرى أنه جاء بالجملة من باب التفسير لا التقدير، فهو يقول[٤]: «إلا ما حملت ظهورهما أى: إلا الشحم الذى حملته ظهورهما»، أما ما يخص الجملة الثانية وهى «أو الحوايا» فإنها نحويًا تحتمل وجوهًا ثلاثة، أحدها أنها فى موضع رفع عطفًا على قوله «ظهورهما» الذى هو فاعل «حملت» والتقدير: أو ما حملت الحوايا من الشحم وهذا الوجه نقل عن الكسائى[٥]، أو على تقدير: ما حملت الحوايا من المباعر والأمعاء، ذكر ذلك الفراء[٦]، وعلى هذا التخريج فإن الشحم هنا غير محرم بل ما زال داخلًا فى

(١) انظر: معانى القرآن للفراء ١/ ٣٦٣، إعراب القرآن للنحاس ٢/ ١٠٤، إعراب القرآن المنسوب للزجاج «الجواهر» ١/ ٦٤، ٢/ ٧٢١، الدر المصون ٥/ ٢٠٣، اللباب فى علم الكتاب ٨/ ٤٩٠.

(٢) محمد بن يوسف بن على، أبو حيان الأندلسى، أستاذ عصره فى النحو واللغة والتفسير والحديث والأدب، ولد فى الأندلس ثم انتقل إلى مصر فاشتهر هناك وتوفى بها سنة ٧٥٤ هـ، انظر ترجمته فى بغية الوعاة ١/ ٢٨٠-٢٨٥، نشأة النحو ٢٦٦، الوسيط فى تاريخ النحو العربى ١٧٢-١٧٦.

(٣) انظر: الدر المصون ٥/ ٢٠٣، اللباب فى علم الكتاب ٨/ ٤٩٠.

(٤) البحر المحيط ٤/ ٦٧٨.

(٥) انظر: الدر المصون ٥/ ٢٠٣، اللباب فى علوم الكتاب ٨/ ٤٩١.

(٦) انظر: معانى القرآن للفراء ١/ ٣٦٣، وانظر: أيضا إعراب القرآن للنحاس ٢/ ١٠٤، إعراب القرآن المنسوب للزجاج «الجواهر» ١/ ٦٣.

الاستثناء، وهذا يؤدى إلى أنه شحم معتبر فيحنث من حلف ألا يأكل شحمًا إن أكل منه.

الثانى: أنها فى موضع نصب عطفًا على «ما» على تقدير: أو شحوم الحوايا، وحذف المضاف، وأقيم المضاف إليه مكانه وهو ما ذكره الفراء[١]، ومكى بن أبى طالب[٢]، والعكبرى[٣]، والسمين الحلبى[٤]، وهذه أيضًا تأخذ حكم ما قبلها فى الاستثناء من المحرم وفى الحنث بالحلف السابق.

الثالث: أنها فى محل نصب عطفًا على «شحومهما» أى حرمنا عليهم الحوايا، ويصير معنى الآية كالآتى: حرمت عليهم الشحوم أو الحوايا أو ما اختلط بعظم إلا ما حملت الظهور فإنه غير محرم[٥]، وأدخلت «أو» على سبيل الإباحة أى أنهم ممنوعون من هذه الأشياء فرادى ومجتمعة كما هو فى قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا ﴿٢٤﴾﴾[٦] فنهى عن طاعة كل واحد منهما.

ومما سبق أن عرضته فى إعراب هذه الآية فإن ما ذهب إليه الصاحبان من كون الاستثناء جاء هنا متصلًا هو وجه قوى فى الإعراب، ويدعم ما ذهبا إليه مما يترتب على الحلف أو النذر أو غير ذلك مما يخص لفظ الشحم المستثنى منه، إذ المستثنى هو من جنسه أيضًا.

---

(١) انظر: معانى القرآن للفراء ١/ ٣٦٣.

(٢) انظر: مشكل إعراب القرآن ٢٦١، ومكى هو مكى بن أبى طالب القيسى، أبو محمد القيروانى من علماء القرآن واللغة له تصانيف عديدة، منها «مشكل إعراب القرآن»، و«الكشف عن وجوه القراءات»، و«الناسخ والمنسوخ»، وغيرها، توفى سنة ٤٣٧هـ، انظر ترجمته فى غاية النهاية ٢/ ٢٧٠-٢٧١، معرفة القراء الكبار ٢٢٠-٢٢١، بغية الوعاة ٢/ ٢٩٨.

(٣) انظر: التبيان ١/ ٢٦٤.

(٤) انظر: الدر المصون ٥/ ٢٠٥.

(٥) انظر: معانى القرآن وإعرابه ٢/ ٣٠١-٣٠٢، الدر المصون ٥/ ٢٠٣-٢٠٤.

(٦) الإنسان: ٢٤.

بقى أن أشير إلى أن ما ذهب إليه الإمام الأعظم من كون الاستثناء هنا استثناء منقطعًا لأن المستثنى ليس من جنس المستثنى منه بدلالة عطف الحوايا عليه، هو وجه قوى أيضًا، إذ الحوايا ليست بشحم عند الإطلاق ويحتاج حملها على هذا المعنى إلى تقدير، وأيضًا لأن ما حملت الظهور لا يسمى شحمًا لا عادة ولا عرفًا، بل يسمى لحمًا سمينًا فلا يتناوله اسم الشحم عند الإطلاق، لأن مطلق كلام الناس ينصرف إلى ما يتعارفونه(١)، فكلمة لحم عند الإطلاق لا تنطبق على السمك، وقد سماه القرآن لحمًا، ومن حلف ألا يجلس على البساط لا يحنث إن جلس على الأرض مع أن اللَّه قد قال فى القرآن: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ بِسَاطًا﴾(٢).

ومن خلال العرض السابق يظهر لنا جليًّا أن المعانى النحوية والصرفية قد أدت دورًا واضحًا وفعالًا فى فهم الأدلة السماعية من قرآن وسنة، وأنها كانت العامل المرجح فى توجيه تلك الأدلة ومن ثم استنباط الأحكام منها أحيانًا كثيرة، بل إننا لا نبالغ إن قلنا: إن حكم الفقيه أحيانًا يفتقر إلى الحجة، إلا من هذه المعانى والوظائف النحوية والصرفية، ومنها مثلًا ما سبق أن أشرنا إليه من مخالفة الإمام الشافعى رحمه اللَّه لجمهور العلماء فى مسألة تقسيم الزكاة على الأصناف الثمانية أو على من وجد منهم كما هو رأيه، مخالفًا بذلك علماء المذاهب والأئمة المجتهدين، ولم يكن معه من دليل سوى دليل نحوى فسر به آية الزكاة من سورة التوبة، وقد بينا ذلك فى موضعه، ولا غرابة فى ذلك البتة إذ إن الأدلة تحتاج إلى سبر أغوارها، وكشف مستورها، ولا سيما حين يغيب النص القاطع بالمعنى المراد، فيعمد كل فقيه لما لديه من معارف ليزيل الإلباس ويكشف الغموض، ولا أفضل من اللغة بعناصرها هنا سلاحًا.

---

(١) انظر: بدائع الصنائع ٤/ ١٢٥.

(٢) نوح: ١٩.

المبحث الثالث
أن تكون الظواهر النحوية والصرفية وسيلة لرد مذهب المخالف

قد سبق أن ذكرنا أن الفقه الإسلامى مر بمراحل وأطوار، منذ عهد النبى عليه الصلاة والسلام حتى عهد استقرار المذاهب الإسلامية المعروفة والمشهورة، وكانت العلاقات التى تجمع المشتغلين بالفقه علاقات ثلاثًا هى: الاتفاق، والتنوع، والاختلاف؛ فإما أن يتفق الفقهاء على شيء، وهذا يشمل أصحاب المذهب الواحد كما يشمل المذاهب كلًّا مع الآخر، أو حتى الفقهاء المجتهدين ممن لا يعرف لهم مذهب، وإما أن تتنوع آراؤهم فى المسألة الواحدة دون أن يصل ذلك إلى التضاد كالقول فى صلاة الوتر مثلًا، فالأحناف يرون أنه واجب، وإن كان دون الفرض، والجمهور يرون أنه سنة مؤكدة، وإن كان أعلى من السنة المندوبة، وهذا فى تقديرى خلاف تنوع، إذ إن القائلين بالوجوب لا يرتبون على الترك استحقاق الإثم، وإنما هو أمر يتعلق بشفاعة النبى عليه الصلاة والسلام، وكذلك من يقول بالسنة المؤكدة(١).

أما العلاقة الثالثة فهى أن يقول أصحاب المذهب بقول يخالف غيرهم، أو أن يفتى الفقيه بعكس ما قال به غيره كالكلام فى الحل والحرمة، والصحة والبطلان والفساد، والقبول والرد، إلى غير ذلك من الألفاظ التى تعبر عن الاختلاف القائم على التضاد، وهذا النوع الثالث هو الذى قصدت الإشارة إليه فى هذا المبحث، إذ إنه فى حالتى الاتفاق والتنوع تبقى الأدلة متساندة وإن تنوعت، فهى وإن

(١) انظر تفصيل المسألة فى: بدائع الصنائع ٢/ ٢٢٠ وما بعدها، تبيين الحقائق ١/ ٤٢١ وما بعدها، حاشية ابن عابدين ٢/ ٣ وما بعدها.

تعددت واختلفت مشاربها، تبقى أدلة متقاربة يؤنس بعضها بعضًا.

أما فى حال الاختلاف فكل يحاول أن ينصر رأيه مستعينًا بكل ما يستطيع استظهاره، سواء كان ذلك نصًّا فى المسألة، أو توجيهًا لنص فيها، أو مناقشة رأى المخالف ورده، وهنا يبرز دور النحو والصرف كعوامل تحليل للنصوص، فهى وإن لم تكن بذاتها أدلة بطريقة مباشرة، إلا أن الدليل قد يفتقر إليها ليصلح دليلًا فى المسألة.

فمن تلكم المسائل ما ذهب إليه السادة الأحناف فى مسألة حكم تكبيرة الإحرام فى أول الصلاة، فقد قالوا: إنها شرط، على حين ذهب الشافعى ومعه جمهور العلماء إلى أنها ركن(١)، وأنا آثرت أن أذكر هذه المسألة أولًا إذ إنها تتعلق بالمقدمة التى بدأت بها الكلام، فهى مسألة تجمع بين التنوع والاختلاف، والتنوع جاء من تعريف حكم كل مذهب، فالشرطية عند السادة الأحناف وإن بدا أنها أقل قوة فى التعبير عن الحكم، إلا أنها يترتب عليها ما يترتب على الركنية، فيوجد الشيء بوجود الشرط وينعدم بانعدامه، فلا تصح صلاة بغير وضوء، وإن

(١) انظر تفصيل ذلك فى: تحفة الفقهاء ١/ ٢١٤، بدائع الصنائع ١/ ٥٣٤-٥٣٥، روضة الطالبين ١/ ١٧١، تبيين الحقائق ١/ ٢٧٠-٢٧١، نيل الأوطار ٢/ ٥٦٦.

والشرط: هو ما يتوقف عليه المشروط وهو خارج عن ماهيته كالوضوء بالنسبة للصلاة، وحضور الشاهدين فى عقد النكاح.

والركن: هو ما يتوقف عليه وجود الشيء وهو جزء من ماهيته كالقراءة فى الصلاة، والإيجاب والقبول فى العقد. وانظر: البناية شرح الهداية ٢/ ١٥٥، فقد ذكر كلامًا جيدًا فى التفريق بين هذه الألفاظ، يقول العينى: «ونقل عن مولانا حميد الدين رحمه اللَّه: يشترط لثبوت الشيء ستة أشياء: العين وهو عبارة عن ماهية الشيء، والركن وهو عبارة عن جزء الماهية، والحكم وهو الأثر الثابت به، والمحل والشرط والسبب؛ فالعين الصلاة... والأركان: القيام والقراءة إلى آخر ما ذكر، والمحل: الآدمى المكلف، والشرط: ما تقدم من طهارة البدن والثوب وغير ذلك، والسبب: الأوقات»، وانظر: أصول الفقه الإسلامى ١/ ١٥٥.

كان خارجًا عن الماهية، كما لا تصح بغير قراءة، وإن كانت داخلة فى الماهية، وهذا حال الركن إذ لا يتصور وجود الشيء بغير وجوده، كالحج بغير وقوف بعرفة، ومن هنا جاء التنوع، ومع ذلك فهذا التنوع أدى إلى الاختلاف فى التطبيقات العملية للتعريف والتقسيم بين شرط وركن، ومن ثم أدى إلى الحكم بالجواز والمنع، وهما حكمان مختلفان، كما سنرى إن شاء اللَّه.

فمن ثمرة هذا الخلاف مثلًا أنه يجوز بناء النفل على الفرض عند السادة الأحناف بأن يحرم للفرض ويفرغ منه ويشرع فى النفل دون أن يسلم أو يحرم تحريمة جديدة، وعند الشافعى هذا لا يجوز؛ لأن التحريمة لما كانت ركنًا فقد انقضت بانقضاء الفرض لأنه جزء منه(١).

ومن ثمرة هذا الخلاف أيضًا أنه لو أحرم حاملًا للنجاسة فألقاها عند فراغه منها، أو مكشوف العورة فسترها عند فراغه من التكبير بعمل يسير جاز ذلك عند الأحناف، وعند من يقول بالركن لا يجوز(٢)، ومن ثمرته أيضًا من أحرم منحرفًا عن القبلة فاستقبلها بعد الفراغ من التحريمة جاز أيضًا على التفصيل السابق(٣).

وإذا ما عدنا لذكر الأدلة التى كان فصل الخطاب فيها نحويًّا، فقد استدل الأحناف فى ردهم على غيرهم بقوله تعالى: ﴿وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ﴾(٤)، قالوا: عطف الصلاة على الذكر الذى هو التحريمة بحرف التعقيب، والحجة هنا فى أمرين:

---

(١) انظر: بدائع الصنائع ١/ ٥٣٤-٥٣٥.

(٢) انظر: تبيين الحقائق ١/ ٢٧١، البحر الرائق ١/ ٥٠٧.

(٣) انظر: السابقين.

(٤) الأعلى: ١٥.

الأول: أن مقتضى العطف بحرف التعقيب أن توجد الصلاة عقيب ذكر اسم اللَّه، ولو كانت تكبيرة الإحرام ركنًا لكانت الصلاة موجودة عند الذكر لاستحالة انعدام الشيء فى حالة وجود ركنه، وهذا خلاف النص.

الثانى: أن العطف يقتضى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه ولو كانت التحريمة ركنًا لما تحققت المغايرة لأنها ستكون بعض الصلاة، وبعض الشيء ليس غيره إن لم يكن عينه(١)، فحجة الأحناف هنا تستند إلى علتين: التعقيب الذى يقتضى التتابع بين فعلين، والعطف الذى يقتضى المغايرة. وقد يقول قائل: إن العطف هنا ليس من باب عطف الشيء على مثله الذى منعه النحاة كقولنا: جاء زيد وزيد، ونحن نقصد نفس الشخص بل إن العطف هو من باب عطف العام على الخاص، والكل على الجزء الذى ذكره النحاة كما هو فى قوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِىَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾(٢)، فهذا وإن بدا أنه اعتراض له وجه، إلا أنه مردود لأن عطف العام على الخاص يأتى مع الواو خاصة لا مع الفاء، كما نقل ذلك النحاة(٣).

يقول ابن نجيم رحمه اللَّه تعليقًا على الآية: «والمغايرة وإن كانت ثابتة على القول بركنيتها أيضًا، لأنه حينئذ يكون من باب عطف الكل على الجزء، وهو نظير عطف العام على الخاص، لكن جوازه لنكتة بلاغية وهى غير ظاهرة هنا فيلزم ألا يكون التكبير منها- أى من الصلاة- فهو شرط وهو المطلوب»(٤)، فهو وإن لم يشر إلى اختلاف العطف بالواو عن العطف بالفاء، إلا أنه رفض

(١) انظر: بدائع الصنائع ١/ ٥٣٥، تبيين الحقائق ١/ ٢٧٠-٢٧١، البحر الرائق ١/ ٥٠٦-٥٠٧.
(٢) نوح: ٢٨، وشبيه بها آية إبراهيم ٤١.
(٣) انظر: مغنى اللبيب ٢/ ٤١١، الجامع الصغير ٢٠٣، همع الهوامع ٥/ ٢٢٥.
(٤) البحر الرائق ١/ ٥٠٦-٥٠٧.

التسوية والقياس إذ لا مسوغ معلومًا لذلك.

وهناك دليل آخر استند إليه الجمهور فيما ذهبوا إليه من ركنية التحريمة، وهو ما رواه على بن أبى طالب رضى اللَّه عنه أن النبى ﷺ قال: «مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم»(١)، ولذا فقد عد الشافعية التكبير والتسليم من الأركان السبعة عشر عندهم(٢).

لقد رد السادة الأحناف هذا الفهم للحديث والذى يدخل التحريمة والتسليم فى الأركان بدليل نحوى يفسر النص، ومن ثم صار الحديث دليلًا لهم لا عليهم، ذلك أن لفظ «وتحريمها» إنما هو مضاف ومضاف إليه، أى: تحريم الصلاة، والإضافة تقتضى أن يختلف المضاف عن المضاف إليه إذ إن الشيء لا يضاف إلى نفسه(٣)، فالتكبير جنس والصلاة جنس، وقد يقول قائل: إن ما تقوله ينطبق أيضًا على ما عده الأحناف أركانًا(٤) كالقيام حين تقول: قيامها، والقراءة والركوع والسجود، فتقول: قراءتها وركوعها وسجودها، وأنا أقول: نعم هذا إذا نظرنا إلى المعانى النحوية فقط، ولم ننظر إلى الأدلة الأخرى التى تسوغ جعل هذه الأفعال أركانًا، فالقيام مثلًا جاء فيه قوله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾(٥)، وبما أننا لسنا مأمورين بالقيام فى غير الصلاة بالإجماع، فينصرف إلى الصلاة ويصير

(١) الحديث رواه الخمسة إلا النسائى والبزار والحاكم وغيرهم. انظر: جامع المسانيد والسنن ٩/ ٥٦٨٥-٥٦٨٦ حديث رقم (٧٦٣، ٧٦٤)، نيل الأوطار ٢/ ٥٥٥.

(٢) انظر: روضة الطالبين ١/ ١٧١.

(٣) سنعرض لهذه المسألة بالتفصيل فى فصل التراكيب النحوية إن شاء اللَّه.

(٤) أركان الصلاة عند السادة الأحناف ستة وهى: القيام والقراءة والركوع والسجود والقعدة الأخيرة والانتقال، كما أن هناك شروطًا لصحة هذه الأركان لمراجعة ذلك كله انظر: مراقى الفلاح شرح نور الإيضاح للشرنبلالى ٣٩-٤٤.

(٥) البقرة: ٢٣٨.

من أجزائها وماهيتها، والقراءة كذلك لقوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾(١)، وكذا الركوع والسجود لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾(٢)، وهكذا فى بقية الأركان فالقعدة وردت بها السنة فى حديث الأعرابى الذى علمه النبى عليه الصلاة والسلام الصلاة(٣)، والانتقال لا تتحصل الأركان إلا به، فهو وسيلة للركن فكان فى معناه(٤)، ورحم اللَّه الكاسانى حين أعطانا الضابط الذى نفرق به بين الشرط والركن فقال(٥) «والأصل أن كل مركب من معان متغايرة ينطلق اسم المركب عليها عند اجتماعها، كان كل معنى منها ركنًا للمركب، كأركان البيت فى المحسوسات.. وكل ما يعتبر الشيء به ولا ينطلق عليه اسم الشيء كان شرطًا، كالشهود فى باب النكاح، فهذا تعريف الركن والشرط بالتحديد، وأما تعريفهما بالعلامة فى هذا الباب - أى الصلاة - فهو أن كل ما يدوم من ابتداء الصلاة إلى انتهائها كان شرطًا، وما ينقضى ثم يوجد غيره فهو ركن».

ومن الأمثلة التى لعبت فيها المعانى النحوية والصرفية معًا دورًا فى رد مذهب المخالف ما ورد عن الخلاف بين الأحناف وجمهور الفقهاء فى مسألة ما يجوز أكله من صيد البحر، هل هو مقتصر على السمك فقط أم يشمل غيره مما يصطاده الناس عادة؟ فقد ذهب الأحناف إلى أن كل ما يعيش فى البحر محرم إلا السمك خاصة - يشمل لفظ السمك عندهم كل أنواع السمك - سوى الطافى

---

(١) المزمل: ٢٠.

(٢) الحج: ٧٧.

(٣) الحديث رواه أصحاب السنن الأربعة من رواية رفاعة بن رافع الأنصارى، انظر: جامع المسانيد والسنن ٢/ ٩٨١-٩٨٢ حديث رقم (٢٦٤٩).

(٤) انظر: بدائع الصنائع ١/ ٥٣٤.

(٥) السابق ١/ ٥٠١.

منه فإنه على التفصيل، فإن مات بسبب حادثة يجوز أكله، وإن مات حتف أنفه لا يؤكل[١]، على حين ذهب جمهور العلماء إلى جواز أكل ما سوى السمك من حيوان البحر كالسرطان وحية الماء وكلب الماء وغيرها، على خلاف بينهم فى جواز ما سوى السمك بالذكاة أو بغيرها، وكذلك اختلفوا فى جواز خنزير البحر فأجازه البعض ومنعه آخرون[٢]، يقول صاحب الهداية[٣]: «ولا يؤكل من حيوان الماء إلا السمك، وقال مالك رحمه اللَّه وجماعة من أهل العلم بإطلاق جميع ما فى البحر، واستثنى بعضهم الخنزير والكلب والإنسان، وعن الشافعى رحمه اللَّه أنه أطلق ذلك كله، والخلاف فى الأكل والبيع واحد».

استدل القائلون بالجواز بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾[٤]، قالوا: الصيد هنا بمعنى المصيد وهو يقع على ما سوى السمك من حيوان البحر، فيقتضى أن يكون حلالًا[٥]، ورد عليهم الأحناف بأدلة من القرآن والسنة، وعمل الصحابة رضوان اللَّه عليهم[٦]، وأيضًا ردوا عليهم بتفنيد الأدلة التى استند إليها الجمهور، كآية سورة المائدة، فكما قلنا إن الجمهور فسروا لفظ «الصيد» وهو مصدر «صاد» على أنه فعل بمعنى مفعول، أى: مصيد البحر، ورد الأحناف ذلك بأن المصدر المذكور هو المقصود لذاته؛ لأن الإباحة جاءت للفعل لا للمفعول «فالمراد من الصيد المذكور هو فعل الصيد

(١) انظر: تحفة الفقهاء ٣/ ٨٨، بدائع الصنائع ٦/ ١٧٣-١٧٦، تبيين الحقائق ٦/ ٤٦٩-٤٧١، البناية شرح الهداية ١١/ ٦٠٤-٦٠٦، تكملة البحر الرائق ٨/ ٣١٤-٣١٥.

(٢) انظر: المراجع السابقة، وانظر: روضة الطالبين ١/ ٦٩٥، نيل الأوطار ٨/ ٤٩٦.

(٣) الهداية مع شرح البناية ١١/ ٦٠٤-٦٠٥.

(٤) المائدة: ٩٦.

(٥) انظر: بدائع الصنائع ٦/ ١٧٧، البناية شرح الهداية ١١/ ٦٠٥، واستدلوا أيضا بما ورد فى السنن: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته».

(٦) انظر مراجع تخريج المسألة التى ذكرتها سابقًا، وانظر: حاشية ابن عابدين ٦/ ٦١٩.

وهو الاصطياد لأنه هو الصيد حقيقة لا المصيد، لأنه مفعول فعل الصيد، وإطلاق اسم الفعل على المفعول يكون مجازًا، ولا يجوز العدول عن حقيقة اللفظ من غير دليل»[(١)]، فهذا هو الدفع الأول لدى الأحناف فى مناقشتهم لأحد أدلة الجمهور، إذ إن اللفظ قد ورد بصيغة المصدر وهى صيغة لها دلالة معينة، وهى أنها تدل على حقيقة الفعل دون الالتفات إلى الزمن، يقول ابن مالك رحمه اللَّه فى الألفية:

المصدر اسم ما سوى الزمان من مدلولَـى الفعل كأمْنٍ مِن أَمِن[(٢)]

وعليه، فلا يجوز أن نعطى هذه الصيغة معنى صيغة أخرى بغير دليل؛ لأن هذا يعد نقلًا عن أصل الوضع وهو يفتقر إلى المسوغ، مع تسليمنا بجواز ورود الكلمة بصيغة المصدر وهى تدل على المفعول كما فى قوله تعالى: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ﴾[(٣)] أى: مخلوقه[(٤)].

أما الدفع الثانى الذى رفض من خلاله الأحناف ما ذهب إليه الجمهور فى آية المائدة، فهو معنى نحوى يضاف إلى المعنى الصرفى السابق، وهو العطف، فبعد أن ذكرت الآية صيد البحر عطفت عليه صيد البر وإن كان الحكم مختلفًا، وذلك فى قوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾[(٥)]، فقد عطف لفظ «صيد البر» على «صيد البحر»، ومع ذلك فإننا لا نملك إلا أن نفسر «صيد» البر بفعل الاصطياد، لا المصيد إذ مصيد الغير غير محرم فى حال الإحرام، وقد حدث

(١) انظر: بدائع الصنائع ٦/ ١٧٧.

(٢) قوله: «مدلولى الفعل» فهما: الحدث والزمان، وقد استثنى الزمان فبقى الحدث. انظر: شرح ابن عقيل ٢/ ١٦٩، أوضح المسالك ٢/ ١٧٤.

(٣) لقمان: ١١.

(٤) انظر: معانى القرآن للفراء ٢/ ٣٢٧، الكشاف ٣/ ٥٢١، البحر ٨/ ٤١١.

(٥) المائدة: ٩٦.

فعلًا فى عهد النبى عليه الصلاة والسلام ولم يمنع من أكله، فيجوز للمحرم أن يأكل من صيد غيره وإن كان ذلك بشروط ذكرها الفقهاء[١]، وعليه فالحرمة هنا واقعة على فعل الاصطياد، إذ لا يجوز للمحرم أن يصطاد حال إحرامه، سواء كان ذلك فى الحل أو فى الحرم كما هو معروف فى أحكام الحج والعمرة، فدل العطف على أن المصدر هو المقصود فى الحالتين لئلا يلتبس المعنى، يقول الكاسانى[٢]: «فثبت أنه لا دليل فى الآية على إباحة الأكل، بل خرجت للفصل بين الاصطياد فى البحر وبين الاصطياد فى البر للمحرم».

وأنا هنا أؤيد ما ذهب إليه الأحناف فى الآية من كونها لا تدل بصيغتها وتركيبها على ما أراده الجمهور منها وهو حل أكل صيد البحر على الإطلاق، بل أزيد على ما قاله سادتنا الأحناف فى هذا الشأن وأقول: إنه حتى لو افترضنا أن لفظ الصيد فى الآية هو مصدر بمعنى اسم المفعول كما ذهب إلى ذلك الجمهور، فإن ذلك لا يدلل على ما ذهبوا إليه من العموم فى حل أكل حيوان البحر وذلك لسببين:

الأول: أن حل الصيد لا يقتضى بالضرورة حل الأكل، بدليل أنه يجوز لنا حل صيد بعض حيوان البر للانتفاع بجلده، أو بعظمه أو بسنه مما هو ليس بنجس، ومع ذلك لا يحل أكله، وعلى ذلك فلن يستقيم المعنى لهم إلا على تقدير محذوف أى: أحل لكم أكل مصيد البحر، أو: أحل لكم مصيد البحر أن تأكلوه، وهذا

(١) ذكر الفقهاء لجواز الأكل من صيد الغير حال الإحرام شروطًا هى:
أ- ألا يأمر المحرم بذلك.
ب- ألا يدل على الصيد ولو بالإشارة.
جـ- ألا يعاون فى الصيد. انظر تفصيل الشروط فى المسلك المتقسط فى المنسك المتوسط للملا على القارى ٤١٩-٤٢٠، وانظر: تفصيل المسألة فى أحكام القرآن للكيا الهراسى ٢/ ١١٤-١١٦.

(٢) بدائع الصنائع ٦/ ١٧٧.

يحتاج إلى تقدير كثير، فأولًا: حمل لفظ الصيد على المصيد، وثانيًا: تقدير مضاف أو بدل محذوف.

ثانيًا: أن عطف كلمة «وطعامه» يدل على أن لفظ «الصيد» هنا يدل على الاصطياد لا على المصيد، إذ لو كان المصيد هو المعنى وهو دال على حل الأكل، فما فائدة ذكر لفظ «الطعام» هنا، فلو كانت بذات المعنى، فلا يجوز لأنه يصير من باب عطف الشيء على نفسه، وإن كان لها معنى آخر دل ذلك على اختلاف الوظيفة، حيث إن الأولى تتكلم عن جواز الصيد للمحرم فى البحر، والثانية تتكلم عما يجوز أكله منه باعتبار أدلة أخرى، وهذا ما فهمه الزمخشرى رحمه اللَّه حين عرض لتفسير ذلك الجزء من الآية قائلًا[١]: «صيد البحر» مصيدات البحر مما يؤكل ومما لا يؤكل «وطعامه» ما يطعم من صيده، والمعنى أحل لكم الانتفاع بجميع ما يصاد فى البحر، وأحل لكم أكل المأكول منه»، وعليه فلا دليل لهم فى الآية على الوجه الذى ذهبوا إليه أيضًا، ولقد لاحظ السمين الحلبى إمكانية الاحتمال فى هذه الآية فتوافر على ذكر الأوجه المترتبة على اختلاف التقدير بقوله[٢]: «وطعامه» نسق على «صيد» أى: أحل لكم الصيد وطعامه، فالصيد الاصطياد والطعام بمعنى الإطعام، أى: إنه اسم مصدر، ويقدر المفعول حينئذ محذوفًا أى: إطعامكم إياه أنفسكم، ويجوز أن يكون الصيد بمعنى المصيد، والهاء فى «طعامه» تعود على البحر على هذا، أى: أحل لكم مصيد البحر وطعام البحر، فالطعام على هذا غير الصيد.. ويجوز أن يكون «طعام» بمعنى مطعوم ويدل عليه قراءة ابن عباس وعبد اللَّه بن الحارث «وطعمه» بضم وسكون العين»[٣]، وعليه

(١) الكشاف ٢/ ٦٤ بتصرف يسير.

(٢) الدر المصون ٤/ ٤٢٨-٤٢٩.

(٣) هى قراءة ابن عباس وعبد اللَّه بن الحارث بن نوفل، انظر: مختصر الشواذ لابن خالويه ٤١، البحر =

فالآية تحتمل الكثير تفسيرًا وإعرابًا فلا تصلح دليلًا مع بقاء الاحتمال، وقد تعلمنا أن ما دخل فيه الاحتمال بطل به الاستدلال.

بقى أن أشير هنا إلى وجه من التقدير نقله الزمخشرى عن ابن أبى ليلى[١][٢] يُبقى فيه على لفظ المصدر ومعناه إلا أنه يقدر مضافًا محذوفًا فيكون المعنى عنده: وأحل لكم صيد حيوان البحر وأن تطعموه. وهذا الوجه وإن كان فى نظرى أفضل من تقدير اسم المفعول إلا أن هناك ما ينقضه أيضًا، فهو وإن دل على الإطلاق لفظًا بإضافة الحِلِّيَّة إلى حيوان البحر إلا أننا نجد أن هؤلاء العلماء أنفسهم استثنوا من ذلك التمساح والقرش لوجود الناب، والثعبان والعقرب لوجود الضرر، والسلحفاة للاستخباث، وطير الماء للافتقار إلى التذكية، والضفدع لورود النص بالمنع[٣]، فدل ذلك على أن الإطلاق صار مقيدًا، وهو ما يقول به السادة الأحناف أيضًا.

وقبل أن أنهى تحليلى لهذه الآية أود أن أنقل إعراب الزمخشرى لكلمة «متاعًا» الواردة فى الآية إذ إنه يتعلق بما نحن بصدد الفصل فيه، فيرى الزمخشرى أن «متاعًا» نصب على المفعول لأجله، والمعنى «أحل لكم تمتيعًا لكم وهو فى المفعول له بمنزلة قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾[٤] فى باب الحال، لأن قوله: «متاعًا لكم» مفعول له مختص بالطعام، كما أن نافلة حال مختصة بيعقوب. يعنى: أحل لكم طعامه تمتيعًا..»[٥]، وعلى هذا يكون أسند «أحل» لطعام ؛ فهو

= المحيط ٤/ ٣٧٠.

(١) محمد بن عبد الرحمن بن أبى ليلى، أبو عبد الرحمن الأنصارى، ولد سنة نيف وسبعين، ولى قضاء الكوفة، وتوفى سنة ١٤٨ هـ، انظر ترجمته فى تاريخ الإسلام ٤/ ١٣٢-١٣٣.

(٢) انظر: الكشاف ٢/ ٦٤.

(٣) انظر فى كل ذلك نيل الأوطار ٨/ ٤٩٦.

(٤) الأنبياء: ٧٢.

(٥) الكشاف ٢/ ٦٤، ويجوز أيضًا أن تكون «متاعًا» نصبًا على المصدرية أى متعكم به متاعًا، انظر: =

علة لحل الطعام لا لحل الصيد، وهو نوع من التخصيص يؤيده ما سبق أن أشرنا إليه من أن صيد البحر ينقسم إلى ما يؤكل وما لا يؤكل، وأن طعامه هو المأكول منه.

ومما سبق أن ذكرنا يتبين لنا قوة رد الأحناف على غيرهم فى هذه المسألة، وأن ردهم قد انبنى فى جانب كبير منه على معان نحوية وصرفية كانت سبيلهم لرد رأى المخالف من جانب، ونصرة رأيهم من جانب آخر، على أنى أود أن أقول إن تعريف السمك عند الأحناف، ولا سيما المتأخرين منهم يشمل أنواعًا كثيرة مما قد يظن البعض أنها خارجة عنه، يقول ابن عابدين رحمه اللَّه فى معرض تعليقه على حديث: «أحلت لنا ميتتان ودمان»(١)، «وهو مشهور مؤيد بالإجماع فيجوز تخصيص الكتاب به(٢)، وهو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾(٣) على أن حل السمك ثبت بمطلق قوله تعالى: ﴿لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾(٤).. وما عدا أنواع السمك من نحو إنسان الماء وخنزيره خبيث فبقى داخلًا تحت التحريم»(٥).

وفى ضوء ما سبق أن عرضت له، وأيضًا ما قمت باستقرائه من أمثلة أخرى كثيرة لا يتسع المقام لذكرها- ولعلنا نعرض لبعضها أثناء البحث - أستطيع أن

= معانى القرآن وإعرابه ٢/ ٢٠٩، إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٤١- ٤٢، مشكل إعراب القرآن ٢١٩، التبيان ١/ ٢٢٦، البحر المحيط ٤/ ٣٧٠.

(١) انظر: تخريج هذا الحديث فى نصب الراية للزيلعى ٦/ ٦٧.

(٢) نص الأحناف على أنه يجوز تخصيص عموم القرآن والسنة الثابتة بالخبر المتواتر والمشهور، أما أخبار الآحاد فلهم فيها تفصيل خالفوا فيه غيرهم من الأئمة، انظر: أصول الجصاص ١/ ٧٤، أصول السرخسى ١/ ١٥٦، إرشاد الفحول ٢٣٥- ٢٣٦.

(٣) المائدة: ٣.

(٤) النحل: ١٤.

(٥) حاشية ابن عابدين ٦/ ٦١٩.

أخلص إلى نتيجة مفادها أن السادة الأحناف فى معرض ردهم على المخالف أو فى تفنيدهم لأدلته كان التوجيه النحوى والصرفى حاضرًا بقوة، ليس هذا فقط، بل إن الحجج النحوية والصرفية التى استخدمها الفقهاء الأحناف كانت قوية ومقنعة ومتوافقة مع المقرر من قواعد العربية، وما تواتر ذكره بين النحاة، وهذا إن دل فإنما يدل على موسوعية الفقه الحنفى واتصاله بكافة العلوم، وأنا لا أزعم ذلك وأقوله من قبيل المجازفات الكلامية، بل هو زعم تحفه الأدلة من خلفه وأمامه، ضارب فى الصحة بجرانه(١).

وفى نهاية هذا الفصل نستطيع أن نخلص إلى الآتى:

أولًا: أن السادة الأحناف فى استعمالهم للمعانى النحوية والصرفية وسيلةً من وسائل التوجيه والاستنباط، تعددت طرائقهم فى ذلك ولم تأت على نسق واحد، فتارة تكون هذه المعانى هى العمدة فى الحكم، وتارة تكون شرحًا وتفسيرًا لدليل آخر، وثالثة تكون جزءًا من مناقشة مؤداها رد مذهب المخالف سواء كانت هذه المخالفة بين رجال المذهب بعضهم مع بعض، أو بين فقهاء المذهب الحنفى وأصحاب مذهب آخر.

ثانيًا: أن كثيرًا من مسائل النوع الأول المشار إليه وهو كون المعانى النحوية والصرفية جاءت دليلًا أصيلًا انبنى عليه الحكم فى المسألة أو فى توجيهها، أقول: إن كثيرًا من هذه المسائل جاءت فى مسائل حادثة، كما أن كثيرًا منها كان افتراضيًّا ومحل اجتهاد الفقهاء بعامة، وأن بعض الأبواب الفقهية قد انمازت عن غيرها بكثرة وجود هذه التوجيهات والاستنباطات كما سبق أن بينا.

ثالثًا: أننا لاحظنا كذلك أن كثيرًا من هذه التحليلات النحوية والصرفية قد

(١) جران البعير مقدم عنقه من مذبحه إلى منخره، وجرن تعود على الأمر ومرن عليه، انظر: الصحاح ١٦٩ «جرن» القاموس المحيط ٢١١ «جرن».

جاءت من أصحاب الطبقات الأولى فى المذهب كطبقة المجتهدين والمخرجين والمرجحين، وأن دور المتأخرين من الأحناف كان دورًا ثانويًّا يعتمد على النقل والشرح والتوضيح.

رابعًا: أن دور المعانى النحوية والصرفية وإن لم يكن الدليل الرئيس فى بعض المسائل، بأن جاء تفسيرًا لدليل سماعى آخر، إلا أننا لاحظنا أن الحكم يتوقف على مثل هذا التوجيه لظنية الدلالة فى النص السماعى، ولبقاء الاحتمال، فيأتى هذا التفسير والتوجيه فيكشف الإلغاز ويزيل الإلباس ويحمل الدليل على طريق واضحة بل قد تكون أحيانًا قاطعة فى الدلالة.

خامسًا: أن المعانى النحوية والصرفية كانت أداة بارزة بل وسيلة ناجعة أحيانًا كثيرة، لدى السادة الأحناف فى معرض ردهم على من خالفهم القول، أو حتى على من خرج عن إجماعهم من أتباع المذهب كما رأينا مثلًا فى مثال اختلف فيه زفر مع جمهور الأحناف فى مسألة ترتيب أفعال الصلاة، ولقد أفصحت الأمثلة التى عرضت لها عن مدى قوة أهل المذهب وتمكنهم من مسائل العربية، ولا سيما أولئك الذين جمعوا بين دراسة الفقه واللغة.

سادسًا: أن السادة الأحناف فى معرض ردهم على المذاهب والآراء المخالفة، الذى انطلقوا فيه من مبعث نحوى أو صرفى لم يغفلوا أيضًا حجة المخالف التى تقوم أيضًا على دليل نحوى أو صرفى، فكان جزءٌ من المناقشة مصروفًا للرد على ما أورده المخالف من دليل نحوى أو صرفى، وأنهم فيما يبدو لى كانوا من أهل القدم الثابتة فى هذا المضمار، بل إنهم كشفوا عن مقدرة قوية فى التحليل الذى تدعمه أصول وقواعد اللغة، وأنه باستقراء من علق من النحاة المحايدين على المسائل نفسها نحوًا أو صرفًا يتبين لنا فى كثير من الأحيان سلامة التحليل النحوى والصرفى عند السادة الأحناف.

سابعًا وأخيرًا: أن السادة الأحناف كانوا يزاوجون أحيانًا فى مناقشتهم وتحليلهم للأدلة بين المعانى النحوية المختلفة كالعطف والإضافة مثلًا وذلك فى المسألة الواحدة، كما أنهم كانوا أيضًا يزاوجون بين المعانى النحوية والصرفية أحيانًا، كتحليلهم للصيغة الواردة محل الخلاف وإعرابهم للتركيب الذى وردت فيه، وهى مهارة عظيمة تدل على تشابك العلوم وتراسلها عندهم.

* * * *

الفصل الثانى
تعدد أوجه الإعراب والتصريف ومصادرهما وأثره فى التوجيه والاستنباط

وفيه مباحث:

* المبحث الأول: القراءات القرآنية وأثرها فى التوجيه.
* المبحث الثانى: الحديث النبوى وأثره فى التوجيه.
* المبحث الثالث: الشواهد الشعرية وأثرها فى التوجيه.
* المبحث الرابع: اختلاف المدارس النحوية وأثره فى التوجيه.

الفصل الثانى
تعدد أوجه الإعراب والتصريف ومصادرهما وأثره فى التوجيه والاستنباط

سبق أن تكلمنا عن ألفاظ كالاختلاف والتنوع والتعدد فى الفصل السابق، وهناك أشرنا إلى أن الفقه الإسلامى كان مداره على هذه الأنواع، فإما أن يتفق الفقهاء أو يختلفوا اختلافًا قائمًا على التضاد، أو أن يكون اختلافهم قائمًا على التنوع، ولعل هذا شأن العلوم الإسلامية كلها، فها هم النحاة نجد فى مسائلهم ما اجتمعوا عليه وإن اختلفوا فى تبريره، وما اختلفوا فيه لدرجة التضاد منعًا وجوازًا كالعطف على الضمير المخفوض من غير إعادة الخافض، والفصل بين المتضايفين بمعمول المضاف، والإتيان بصيغة فعائل من فعيلة أصلية الياء، وعمل الحرف محذوفًا، إلى غير ذلك من المسائل التى اشتهر الخلاف فيها وعرض لها النحاة وغيرهم، ومنه أيضًا ما تباينت آراؤهم فيه وإن لم تتضاد، فكان ذلك كله عاملًا من عوامل اختلاف التوجيه فى المسألة الواحدة، فكل يعمل أصله، وما استقر عليه العمل عنده سواءً كان ذلك مذهب مدرسة أو رأيًا خاصًّا، فنتج عن ذلك اختلاف الإعراب والتوجيه.

وهذا الذى ذكرناه وإن كان مبعث الخلاف فيه القواعد والأصول النحوية، إلا أنه تطرق أيضًا للأدلة الفقهية، فهى فى غالبها إما قرآن أو سنة أو قياس عليهما ومن ثم يحتاج إلى نوعين من الفهم: فهم للدلالات وفهم للتراكيب التى يحويها النص، فإن كانت الدلالة محتملة لجأنا إلى عوامل أخرى للوصول إلى المقصود، منها دور الوظائف النحوية والصرفية، فلعلها تحسم الخلاف وقد فعلت أحيانًا، ولكن قضية حسم المسألة بالوصول إلى الدلالة القطعية تزداد

صعوبة كلما تعددت أوجه الإعراب والتصريف فى الكلمة الواحدة، فاختلاف أحوال اللفظة المفردة من إعراب وتصريف قد يؤدى إلى اختلاف أو تنوع الأحكام، وأنا هنا لا أعنى بالاختلاف فى الإعراب والتصريف الاختلاف القائم على الاحتمال، بل أقصد الاختلاف القائم على الرواية، إذ إن الأول شأنه الاجتهاد وقد ذكرنا شيئًا منه فيما سبق وسيأتى منه الكثير إن شاء اللَّه، أما ما يعنينى فى هذا الفصل فهو الاختلاف الناتج عن اختلاف الرواية إعرابًا وتصريفًا، وكيفية معالجة الفقهاء لهذه المسألة، فهذا أمر أول، أما الأمر الثانى الذى يأتى على شرط هذا الفصل فهو دور المصادر النحوية والصرفية فى توجيه الأحكام واستنباط الأحكام منها، ونقصد هنا المصادر السماعية كالقرآن الكريم والحديث النبوى الشريف وأشعار العرب، وأيضًا المصادر الاجتهادية كآراء علماء النحو وأصحاب المدارس النحوية والصرفية المشهورة، وعليه فقد ارتأيت أن تنقسم مباحث هذا الفصل إلى ما يلى:

المبحث الأول: القراءات القرآنية وأثرها فى التوجيه.

المبحث الثانى: الحديث النبوى وأثره فى التوجيه.

المبحث الثالث: الشواهد الشعرية وأثرها فى التوجيه.

المبحث الرابع: اختلاف المدارس النحوية وأثره فى التوجيه.

****

المبحث الأول
اختلاف القراءات القرآنية وتوجيهها وأثره فى الأحكام

إن المطالع لكتب التوجيه والكشف عن أوجه اختلاف القراءات القرآنية، يلحظ ذلك التباين والتنوع، الذى يخدم المعنى العام فى إعراب تلك القراءات، بل إننى لا أكون مجازفًا أو متعسفًا إن قلت: إن تعدد أوجه الإعراب فى القراءات القرآنية فى اللفظة الواحدة، كان غرضًا فى ذاته ترتبت عليه فوائد لغوية وتفسيرية وفقهية وغيرها، ففى الجانب الفقهى نجد أن هذا الخلاف قد يعطى أحكامًا مختلفة بمجموع القراءات المتعددة فى اللفظة الواحدة، وهذا هو مدار الكلام فى هذا المبحث.

والأحناف كغيرهم ألموا باختلاف الرواية فى الألفاظ القرآنية، ومن ثم كان لهم فهمهم الذى راعى هذا التنوع فى الإعراب والتصريف فاختاروا منه ما يتوافق مع أصولهم وفهمهم وبنوا عليه أحكامهم.

فمن هذه المسائل قضية حكم الأرجل فى الوضوء، هل هى مغسولة أو ممسوحة؟ وذلك لورود النص القرآنى فيها بقراءتين، والأصل فيها ما جاء فى سورة المائدة من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾[(١)]، فقد قرئت بنصب اللام من «أرجلكم»[(٢)]، وقرئت بجرها[(٣)]،

---

(١) المائدة: ٦.

(٢) قراءة النصب قراءة عشرية قرأ بها منهم نافع وابن عامر وحفص والكسائى. انظر: السبعة ٢٤٢، البحر ٤/ ١٩٢، النشر ٢/ ٢٥٤، الإتحاف ١/ ٥٣٠.

(٣) قراءة الجر قراءة عشرية قرأ بها منهم ابن كثير وأبو عمرو وشعبة وحمزة وخلف ويعقوب وأبو جعفر، ومن غير العشرة قرأ بها أنس وعكرمة والشعبى والضحاك والباقر وغيرهم. انظر: =

ومن ثَمَّ اختلف الفقهاء فى استنباط الحكم منها هل هو المسح أو الغَسْل تبعًا لتعدد أوجه القراءة إعرابًا وتخريجًا، والأحناف هنا كغيرهم من الفقهاء خاضوا فى هذه المسألة وانتهوا فيها لرأى وافقوا فيه جمهور الفقهاء من أهل السنة، إلا أنهم قاموا بمناقشة مفيدة لأوجه الإعراب على كلتا القراءتين يجدر بنا أن نعرج عليها، ولأن هذه الآية وما فيها من قراءات قد حظيت باهتمام القراء والمفسرين والفقهاء والنحاة، حتى إنهم لم يتركوا فيها شاردة ولا واردة إلا ذكروها، فسأكتفى أنا هنا بالإشارة إلى ما ذكروه مع التركيز على موقف الفقهاء الأحناف من كلتا القراءتين، وهذا يقتضى فى نظرى أن أعرض للمسألة بالطريقة التالية:

أولًا: رأى النحاة فى القراءتين:

أما قراءة النصب ففيها وجهان، أحدهما: يفضى إلى الغَسْل، والآخر: يفضى إلى المسح، فالأول: أن تكون معطوفة على «وأيديكم» أى: اغسلوا وجوهكم وأيديكم وأرجلكم[(١)]، ولكن الاعتراض الذى قد يوجه لهذا الوجه أن لفظ «أرجلكم» قد فصل عما عطف عليه بجملة ليست جملة اعتراضية، بل أنشأت حكمًا جديدًا ومن ثم صار العطف عليها أولى، يقول ابن عصفور[(٢)] فى شرح جمل الزجاجى عن هذا الفصل: «وأقبح ما يكون ذلك بالجمل نحو قوله تعالى: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ﴾.

= السبعة ٢٤٢، البحر ٤/ ١٩١، النشر ٢/ ٢٥٤، الإتحاف ١/ ٥٣١.

(١) معانى القرآن للفراء ١/ ٣٠٢، معانى القرآن للأخفش ١/ ٢٥٤- ٢٥٥، معانى القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ١٥٢-١٥٣، إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٩، الكشف ١/ ٤٠٧، كشف المشكلات ١/ ٢٤٠، الدر المصون ٤/ ٢١٠.

(٢) على بن مؤمن بن محمد بن عصفور أبو الحسن الحضرمى، درس على الشلوبين، له تآليف عديدة منها: «شرح الجمل»، و«المقرب»، و«الممتع فى التصريف»، وغيرها، توفى سنة ٦٦٩ هـ، انظر ترجمته فى إشارة التعيين ٢٣٦، بغية الوعاة ٢/ ٢١٠.

ففصل بين «أرجلكم» وبين المعطوف عليه وهو «وجوهكم» بالجملة وهى «وامسحوا برءوسكم» لأنه ملتبس بالكلام، لأن المقصود بالجمع تعليم الوضوء، ولأجل واو العطف أيضًا الداخلة على «امسحوا»، ألا ترى أنها تربط ما بعدها بما قبلها، وحروف العطف كلها مشتركة فى العامل»[(١)]، وقد ذكر هذا الاعتراض أيضًا أبو حيان فى تفسيره وأشار إلى كلام ابن عصفور السابق[(٢)].

أما الوجه الثانى: أن تكون «وأرجلكم» معطوفة على موضع المجرور قبلها أى: امسحوا رءوسكم وأرجلكم، وهنا يكون الحكم فيها المسح[(٣)]، وقد رجح العكبرى الوجه الأول ولم يأبه بالفصل، بل إنه نقل أن ذلك جائز بإجماع العلماء[(٤)]، وأشار غيره أيضًا إلى ذلك ولكنهم رأوا أن الآية فيها تقديم وتأخير، يقول الزجاج[(٥)]: «والواو جائز فيها ذلك كما قال جل وعز: ﴿ يَٰمَرۡيَمُ ٱقۡنُتِي لِرَبِّكِ وَٱسۡجُدِي وَٱرۡكَعِي مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾[(٦)].

والمعنى: واركعى واسجدى لأن الركوع قبل السجود»، ونقله الفراء رواية عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه[(٧)].

أما قراءة الجر ففيها خمسة أوجه، **فالأول**: أنها مجرورة لفظًا منصوبة معنى وهى عطف على «وجوهكم» وبرروا الجر بالمجاورة للمجرور[(٨)]، وهى مسألة

---

(١) شرح جمل الزجاجى ١/ ٢٢٤-٢٢٥.

(٢) انظر: البحر المحيط ٤/ ١٩٢.

(٣) انظر: التبيان ١/ ٢٠٨، البحر ٤/ ١٩٢، الدر المصون ٤/ ٢١٠.

(٤) انظر: التبيان ١/ ٢٠٨.

(٥) معانى القرآن وإعرابه ٢/ ١٥٢-١٥٣.

(٦) آل عمران: ٤٣.

(٧) انظر: معانى القرآن للفراء ١/ ٣٠٢.

(٨) انظر: معانى القرآن للأخفش ١/ ٢٥٥، كشف المشكلات ١/ ٢٤١، التبيان ١/ ٢٠٩.

شهيرة فى النحو العربى مفادها أنه يجوز الجر على الجوار لفظًا مع اعتبار الإعراب الأصلى معنى عند أمن اللبس، وهو ما نسميه «الحمل على الجوار»، وهذه القضية اختلف فيها النحاة بين مجيز ومانع ولعله ليس من نفل القول هنا أن ألخص آراء النحاة فى هذه القضية لنفيد منه فى تحليلنا لكلام الأحناف بعد ذلك.

أ- المانعون:

منع بعض النحويين وجود هذه الظاهرة فى كلام العرب الفصحاء، وإن اختلفوا فى تفسير الظواهر التى عدها غيرهم دليلًا على وجود الظاهرة، فابن جنى مثلًا، وهو من الرافضين لها يفسر هذه الظواهر ويحملها جميعًا على حذف المضاف، ففى المثال المشهور عندهم: «هذا جحر ضب خرب» بكسر خرب يفسره هو بأن أصله «هذا جحر ضب خرب جحره، فيجرى «خرب» وصفًا على «ضب» وإن كان فى الحقيقة للجحر، كما تقول: مررت برجل قائم أبوه. فتجرى «قائم» وصفًا على رجل وإن كان القيام للأب لا للرجل»(١).

ومن المانعين أيضًا السيرافى(٢) كما نقل عنه صاحب الخزانة(٣)، ومنهم أبو البركات الأنبارى(٤)، ومن معربى القرآن الذين رفضوا حمل القرآن على هذه الظاهرة نجد أبا جعفر النحاس(٥)، وأبا إسحاق الزجاج(٦)، ومكى بن أبى

(١) الخصائص ١/ ١٧٢-١٧٣.

(٢) هو الحسن بن عبد الله أبو سعيد السيرافى توفى سنة ٣٦٨ هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ١/ ٣١٣-٣١٥، إشارة التعيين ٩٣-٩٤، بغية الوعاة ١/ ٥٠٧.

(٣) انظر: خزانة الأدب ٥/ ٨٨-٨٩.

(٤) انظر: الإنصاف ٢/ ٦١٥.

(٥) انظر: إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٩، والنحاس هو أحمد بن محمد بن إسماعيل المعروف بابن النحاس توفى سنة ٣٣٨، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ١/ ١٠١-١٠٤، إشارة التعيين ٤٥، بغية الوعاة ١/ ٣٦٢.

(٦) انظر: معانى القرآن وإعرابه ٢/ ١٥٣.

طالب[١]، وأبا حيان[٢]، وغيرهم[٣].

ب- المجيزون:

مِن هؤلاء أبو عبيدة[٤]، والأخفش[٥]، والزمخشرى[٦]، والباقولى[٧]، والعكبرى[٨]، وأول من أشار إلى هذا الاستعمال فيما نعلم هو سيبويه فى كتابه حيث قال[٩]: «ومما جرى نعتًا على غير وجه الكلام: هذا جحر ضبٍّ خربٍ»، وعلى كل فإن المجيزين قد وضعوا شروطًا للحمل على الجوار وإن كانت منثورة فى كتبهم فقد جمعها أحد الباحثين ووصل بها إلى خمسة شروط[١٠].

أما الوجه الثانى فى إعراب قراءة الجر فهو أن تكون «أرجلكم» معطوفة على «برءوسكم» لفظًا ومعنى، وتأخذ حكمها فى المسح، إلا أن المسح قد نسخ بوجوب الغَسْل من السنة، أو أنه محمول على بعض الأحوال كلبس الخف، وعزى ذلك إلى الشافعى، رحمه اللَّه[١١].

أما الوجه الثالث: فيقضى بأنها وإن عطفت على الرءوس التى حقها المسح فهى مغسولة إلا أن العطف على ما هو ممسوح أفاد فائدة أخرى وهى عدم

---

(١) انظر: مشكل إعراب القرآن ٢٠٠.

(٢) انظر: البحر المحيط ٢/ ١٩٢.

(٣) انظر: التبيان فى تفسير القرآن للطوسى ٣/ ٤٥٢.

(٤) انظر: مجاز القرآن ١/ ١٥٥.

(٥) انظر: معانى القرآن ١/ ٢٥٥.

(٦) انظر: الكشاف ٣/ ١٥٨.

(٧) انظر: كشف المشكلات ١/ ٣٤١.

(٨) انظر: التبيان ١/ ٢٠٩.

(٩) الكتاب ١/ ٤٣٦.

(١٠) انظر: الحمل على الجوار فى القرآن الكريم ٣٣.

(١١) انظر: الدر المصون ٤/ ٢١٥.

الإسراف فى الماء فى حال غسل الأرجل، قال الزمخشرى[١]: «فعطفت على الرابع[٢] الممسوح لا لتمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد فى صب الماء عليها».

الوجه الرابع: أنها مجرورة بحرف جر مقدر دل عليه المعنى، ويتعلق هذا الحرف بفعل مقدر أيضًا والتقدير: وافعلوا بأرجلكم غسلًا[٣]، وقال عنه أبو حيان أنه فى غاية الضعف[٤].

الوجه الخامس: أن يكون المسح بمعنى الغَسْل[٥]، ولا يخفى ما فيه إذ لو كان ذلك كذلك لصار الحكم على الرأس أيضًا بالغَسْل ولم يقل به أحد.

هذه هى مجمل الآراء التى وردت فى كتب النحاة والمعربين على كلتا القراءتين وقد رأينا أن التداخل بين الغَسْل والمسح يأتى على القراءتين، لا كما يظن البعض أن قراءة النصب محكمة أو قاطعة فى الغَسْل وأن الأخرى محتملة.

ثانيًا: رأى الفقهاء الأحناف:

أما الأحناف فالفرض عندهم على مقتضى القراءتين هو الغَسْل[٦]، شأنهم فى

---

(١) الكشاف ٢/ ١١.

(٢) حقه أن يقول الثالث لأنه العضو الثالث المذكور فى الآية، ولا يحتمل أن يكون التقدير: الفرض الرابع إذ إن الزمخشرى كان حنفيًا والأحناف لا يرون النية من الفروض، إذ هى عندهم شرط لتحصيل الثواب.

(٣) انظر: مشكل إعراب القرآن ٢٠٠، البيان فى غريب إعراب القرآن ١/ ٢٨٥، التبيان ١/ ٢١٠، الدر المصون ٤/ ٢١٥.

(٤) انظر: البحر ٤/ ١٩٢.

(٥) انظر: الكشف ١/ ٤٠٦. ونقل عن أبى زيد أنه خفيف الغسل، وانظر: الحجة فى القراءات السبع ١٢٩.

(٦) انظر: الآثار لأبى يوسف ١/ ٢، المبسوط للشيبانى ١/ ٣، المبسوط للسرخسى ١/ ٧٨-٧٩، تحفة الفقهاء ١/ ١١-١٢، بدائع الصنائع ١/ ١٠٩، تبيين الحقائق ١/ ٣١-٣٢، البناية ١/ ١٥٢-١٥٧، فتح القدير ١/ ١٤-١٥، البحر الرائق ١/ ٣٠.

ذلك شأن جمهور العلماء[١]، وهم مع استقرارهم على هذا الوجه إلا أنهم ناقشوا القراءات الواردة فى هذا النص، وكان لهم فيها تخريج مشابه لتخريج النحاة السابق، وإن لم يخل من مناقشة نحوية لوجوه الإعراب على كل قراءة، وأنا سأعرض آراء الفقهاء الأحناف بالطريقة التالية:

أ- أوجه الإعراب التى أوردها الأحناف لكلتا القراءتين:

ذكر الأحناف على تنوع بينهم فى التفصيل والاختصار أوجهًا عدة فى إعراب «أرجلكم» بقراءاته المتعددة[٢]، ولم يخرجوا عما قاله النحاة والمعربون والمفسرون، فقراءة النصب تحتمل العطف على الوجوه، وتحتمل العطف على الرءوس، والأول يعنى الغَسْل والثانى يعنى المسح، يقول الكاسانى رحمه اللَّه بعد أن ذكر أن النصب عطف على الوجوه والأيدى وهى مغسولة: «إلا أن فى هذا إشكالًا.. لأن قراءة النصب محتملة أيضًا فى الدلالة على كون الأرجل معطوفة على اليدين والرجلين[٣]، لأنه يحتمل أنها معطوفة على الرأس، والمراد بها المسح حقيقة، لكنها نصبت عطفًا على المعنى لا على اللفظ لأن الممسوح به مفعول به، فصار كأنه قال تعالى: «وَامْسَحُوا رُءُوسَكُمْ»[٤]، والإعراب قد يتبع اللفظ وقد يتبع

(١) انظر: الأم ١/ ٥٩-٦٠، بداية المجتهد ١/ ٢١-٢٢، نيل الأوطار ١/ ١٩٠-١٩٣.

(٢) هناك قراءة ثالثة فى لفظ «أرجلكم» رويت بالرفع، أغفلنا ذكرها فى تقديم هذه المسألة؛ أولًا لأن كثيرا من الأحناف قد أغفلها وثانيًا لأن إعرابها يؤدى إلى الخلاف نفسه، فالرفع على الاستئناف و«أرجلكم» مبتدأ وخبره محذوف تقديره: مغسولة أو ممسوحة، فالقراءة تؤدى إلى الخلاف نفسه الحاصل فى قراءتى النصب والجر. انظر: الدر المصون ٤/ ٢١٦.

(٣) خطأ وصوابه الوجه إذ الكلام على الرجلين وقد غفل المحققون عنه.

(٤) كتبت «وامسحوا برءوسكم» وهو خطأ لأنه يتكلم هنا عن المعنى لا عن اللفظ تفسيرًا لوجه النصب عطفًا على محل المجرور وهو هنا مفعول به فحقه أن يكتب كما أثبته، وهى من أخطاء المحققين، وقد وجدت منها الكثير أثناء قراءتى لكتاب بدائع الصنائع.

المعنى»[١]، وهذا ما سبق أن ذكره السرخسى من قبل[٢]، ورده الكمال بن الهمام من بعد[٣]، أما العينى[٤] فإنه يرى فى قراءة النصب وجهين أيضًا ولكنهما يدلان على الغَسْل إذ إن التقدير يختلف عنده قليلًا فيقول[٥]: «ثم اعلم أن النصب له وجهان: أحدهما أن يكون معطوفًا على «وجوهكم» فيشاركها فى حكمها فى الغَسْل، وإنما أخر عن المسح بعد المغسولين لوجوب تأخير غسلهما[٦] عن مسح الرأس عند قوم ولاستحبابه عند آخرين[٧]، والوجه الثانى: أن يكون عامله مقدرًا، وهو «اغسلوا» لا بالعطف على «وجوهكم» كما تقول: أكلت الخبز واللبن أى: وشربت اللبن، «وإن لم يتقدم الشرب بذكر، وههنا تقدم للغسل ذكر فكان أولى بالإضمار»، وعلى هذا فالأرجل عند العينى مغسولة على قراءة النصب، وقد نقل الكمال بن الهمام نصًّا عن ابن الحاجب[٨]، يؤيد الوجه الثانى القائل بالتقدير عند العينى، يقول ابن الهمام[٩] «وقول ابن الحاجب: إن العرب إذا اجتمع فعلان

(١) بدائع الصنائع ١/ ١١٤-١١٥.

(٢) انظر: المبسوط ١/ ٧٩.

(٣) انظر: فتح القدير ١/ ١٤. وابن الهمام وهو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد السيواسى السكندرى، كمال الدين المعروف بابن الهمام توفى سنة ٨١٦، انظر ترجمته فى هدية العارفين ٢/ ٢٠١.

(٤) هو محمود بن أحمد بن موسى، أبو الثناء العينتابى الحنفى توفى سنة ٨٥٥هـ. انظر: تفاصيل كثيرة عنه فى كتاب «بدر الدين العينى وأثره فى علم الحديث، للأستاذ صالح يوسف معتوق».

(٥) البناية شرح الهداية ١/ ١٥٤.

(٦) يعنى الرجلين.

(٧) ورد فى النص المحقق «لوجوب تأخير غسلهما عن مسح الرأس عند قدوم الاستجابة عند آخرين». وهو خطأ بين وكلام غير متناسق، والصواب ما أثبته إذ إن الترتيب واجب عند بعضهم سنة عند الأحناف كما هو معلوم فى كتب الفقه.

(٨) هو عثمان بن عمر بن أبى بكر أبو عمرو بن الحاجب توفى سنة ٦٤٦ هـ، انظر ترجمته فى إشارة التعيين ٢٠٤-٢٠٥، بغية الوعاة ٢/ ١٣٤-١٣٥.

(٩) فتح القدير ١/ ١٥، وسنذكر قريبًا تعليق ابن الهمام عليه.

متقاربان فى المعنى ولكل متعلق، جوزت حذف أحدهما وعطف متعلق المحذوف على متعلق المذكور كأنه متعلقه كقولهم: متقلدًا سيفًا ورمحًا..».

أما قراءة الجر فقد ذكر فيها الأحناف وجوهًا لا تخرج عن الوجوه التى ذكرها النحاة والمعربون، والتى ذكرتها قبلا، وخلاصتها أنها تخرج على الآتى(١):

١- أنها جر على الجوار لفظًا لمجاورتها «برءوسكم»، وإن كانت منصوبة معنى.

٢- أنها عطف على الرءوس لا على سبيل المسح ولكن للتنبيه على عدم الإسراف فى الماء.

٣- أن المسح المترتب على قراءة الجر محمول على حال لبس الخف، وتعقبه ابن الهمام؛ لأن الماسح على الخف ليس ماسحًا على الرجل حقيقة(٢).

٤- أن المسح يستعمل بمعنى الغَسْل الخفيف، فيقال: مسح على أطرافه إذا توضأ، وقال العينى(٣): «وفيه نظر».

فالأحناف هنا يؤولون قراءة الجر لتعطى معنى الغَسْل لا المسح وهم بذلك يتفقون مع جمهور النحاة والمعربين وكذلك جمهور الفقهاء كما صرح بذلك العينى رحمه اللَّه(٤).

---

(١) انظر: المبسوط للسرخسي١/ ٧٩، بدائع الصنائع ١/ ١١٣، تبيين الحقائق ١/ ٣٢، البناية ١/ ١٥٤-١٥٥، فتح القدير ١/ ١٤-١٥.

(٢) انظر: فتح القدير ١/ ١٥.

(٣) انظر: البناية شرح الهداية ١/ ١٥٥.

(٤) انظر: السابق ١/ ١٥٧، حيث ذكر أن وظيفة الرجلين فيها أربعة مذاهب

الأول: مذهب الأئمة الأربعة وغيرهم من أهل السنة والجماعة أن وظيفتها الغسل ولا يعتد بخلاف من خالف.

الثانى: أن وظيفتها المسح وهو مذهب الإمامية.

الثالث: أن الفاعل مخير بين المسح والغسل وهو مذهب الحسن البصرى وابن جرير الطبرى =

ب- موقف الأحناف من مسألة «العطف على المجاورة»: لقد قبل الأحناف قاعدة العطف على المجاورة ورأوا أنها قد جاءت فى القرآن الكريم وفى الحديث النبوى الشريف وفى كلام العرب البلغاء شعرًا ونثرًا، ومن ثم يجوز تخريج قراءة الجر عليها، يقول السرخسى(١): «والقراءة بالخفض عطف على الأيدى أيضًا وإنما صار مخفوضًا بالمجاورة... فإن قيل: الإتباع بالمجاورة مع حرف العطف لم تتكلم به العرب. قلنا: لا كذلك، بل جوزوا الإتباع فى الفعل مع حرف العطف، قال القائل: علفتها تبنًا وماءً باردًا. والماء لا يعلف ولكنه إتباع للمجاورة، وكذلك فى الإعراب قال جرير(٢):

فهل أنت إن ماتت أتانك راحل إلى آل بسطام بن قيسٍ فخاطبِ

أى فخاطب: جوز الإتباع مع حرف العطف وهو الفاء.

ويقول الكاسانى عن قراءة الجر: «ويحتمل أنها معطوفة على الوجه واليدين حقيقة، ومحلها من الإعراب النصب إلا أن خفضها للمجاورة، وإعطاء الإعراب بالمجاورة طريقة شائعة فى اللغة بغير حائل وبحائل، أما بغير الحائل فكقولهم: جحر ضبٍّ خربٍ، وماء شنٍّ باردٍ... وأما مع الحائل فكما فى قوله تعالى: ﴿يَطُوفُ

= والجبائى من المعتزلة.

الرابع: أن الواجب هو الجمع بينهما، وهو مذهب الظاهرية ورواية عن الحسن.

(١) المبسوط ١/ ٧٩.

(٢) البيت من الطويل وهو لجرير بن عطية قاله للفرزدق لما أراد الخطبة من آل بسطام بن قيس فى أبيات يقول فيها:

فهل أنت إن ماتت أتانك راحل إلى آل بسطام بن قيس فخاطب

فنل مثلها من مثلهم ثم لُمهمُ على دار مى بين ليلى وغالب

وإنى لأخشى إن رحلت إليهمُ عليك الذى لاقى يسار الكواعب

والشاهد فيه أنه كان حقه أن يقول: فخاطبٌ عطفا على «راحلٌ»، لكنه جر- عطفا على قيس للمجاورة- لموافقة القافية انظر: جمهرة أمثال العرب ١/ ٤٤٦.

عَلَيْهِمْ وِلْدَٰنٌ مُّخَلَّدُونَ ﴿١٧﴾ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ ﴾. إلى قوله: (وَحُورٍ عِينٍ) »[١]، وما قَبِله السرخسى والكاسانى، قَبِله أيضًا العينى وجعل منه قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ ﴿٢٦﴾﴾[٢]، قال[٣]: «على جر أليم، وإن كان صفة للعذاب»، أما الكمال ابن الهمام فلم يكتف بقبول ذلك الإعراب بل رفض طعن ابن الحاجب فيه، ورد عليه توجيهه، يقول[٤] : «فإن قلت حاصل هذا - أى رفض النصب بفعل مقدر والقول بالجر على المجاورة - تجويز أن يراد بالنص هذا الوجه من الاستعمال وتجويزه لا يوجب وقوعه، بل حتى توجبه قرينة كتعيين بعض مفاهيم المشترك وذلك منتف هنا، فالجواب بل ثابت وهو إطباق رواة وضوئه ﷺ على حكاية الغَسْل ليس غير، فكانت السنة قرينة منفصلة توجب إرادة استعمال الموافق لها بالنص، هذا وقد ورد الحمل على الجوار فى بعض الأحاديث، فإن صحت وقلنا بجواز الاستدلال بالحديث فى العربية لم يصح قوله: «ولا كلام فصيح»[٥].

وعليه فإن الفقهاء الأحناف قد قبلوا هذا التخريج على هذا الأصل، وهم فى

---

(١) بدائع الصنائع ١/ ١١٣، وضبطها فى النص المحقق «وحور عين» بالضم وحقه أن يضبطها بالكسر قراءة لحمزة والكسائى وأبى جعفر والحسن والأعمش إذ إن قراءة الضم لا إشكال فيها، فهى إما عطف على «ولدان»، وإما رفع على الاستئناف خبرا لمبتدأ محذوف، أما قراءة الجر فهى التى تحتمل الجر على المجاورة إذ إن الحور العين لا يطاف بها كبقية النعم المذكورة من المأكل والمشرب.
وانظر فى إعراب القراءتين التبيان ٢/ ٢٥٤، الدر المصون ١٠/ ٢٠٢- ٢٠٥.

(٢) هود: ٢٦.

(٣) البناية شرح الهداية ١/ ١٥٤.

(٤) فتح القدير ١/ ١٥، ولا يخفى ما فى الصياغة من ضعف.

(٥) هذه الجملة من الكلام الذى نقله ابن الهمام عن ابن الحاجب حين قال: «والحمل على الجوار ليس بجيد إذ لم يأت فى القرآن ولا كلام فصيح».

ذلك لم يكونوا بدعًا بين الفقهاء، بل قال بهذا القول غيرهم من فقهاء المذاهب، فهذا أبو حيان يقول فيما نقله عنه صاحب الخزانة: «وذهب بعض المتفقهة من أصحابنا الشافعية[١] إلى أن الإعراب على المجاورة لغة ظاهرة، وحمل على ذلك فى العطف الآية الكريمة - أى آية المائدة - وقوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ﴾[٢] قال: فخفض المشركين لمجاورة أهل الكتاب، وما ذهب إليه يمكن تأويله على وجه أحسن»[٣]، ومن المالكية نرى صاحب بداية المجتهد يقول[٤]. «وللجمهور تأويلات فى قراءة الخفض، أجودها أن ذلك عطف على اللفظ لا على المعنى».

ثالثًا : الترجيح:

لا شك أن كلتا القراءتين قد نقلتا بطريق متواتر، وأن الأمة تلقتهما بالقبول، كما أننا لا نستطيع أن ننكر أن متحصل إعراب القراءتين قد يؤدى إلى التداخل بين الحكمين؛ الغَسْل والمسح لاحتمال العطف على الممسوح أو المغسول، وعليه فلا بد من ترجيح لرأى معين فى هذه المسألة.

إن حاصل الآراء التى قد نخرج بها من جمع الأعاريب والتوجيهات تدور على الآتى:

١- أن يكون الغَسْل والمسح مقصودين معًا، وذلك باعتبار أن القراءتين بمثابة الآيتين كل واحدة جاءت بأمر خاص.

---

(١) بدأ أبو حيان حياته ظاهريًّا ثم تحول إلى مذهب الشافعية عندما ارتحل إلى مصر ووجد أن مذهب الشافعى هو المنتشر. انظر: أبو حيان النحوى ٧٥.

(٢) البينة: ١.

(٣) خزانة الأدب ٥/ ٩٥.

(٤) بداية المجتهد ١/ ٢٢، وهو للقاضى أبى الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد الشهير بـ «ابن رشد الحفيد» توفى ٥٩٥هـ.

٢- أن يكونا مقصودين معًا ولكن على سبيل التخيير، فأيها وقع كفى، والمتوضئ مخير فى ذلك.

٣- أن يكون أحدهما مقصودًا بعينه فلا يوجد مع وجود الآخر، أما الأول فلا سبيل إليه لاتفاق جمهرة العلماء القائلين بالغَسْل أو بالمسح على خلافه، ولم يشذ فى ذلك إلا الظاهرية كما سبق أن بينا، وأيضًا لأن اعتبار القراءتين بمثابة الآيتين أمر فيه نظر، لأن هذا الزعم قد يقبل فى الخلافات التى هى من قبيل التنوع، بأن يأتى الحكم المترتب على كل قراءة ليدعم هذا التنوع الذى يكون غرضه التخفيف والتوسعة غالبًا.

أما أن تأتى القراءات المتعددة فتنشئ أحكامًا متعددة فى حق الفعل الواحد، بحيث يتوجب على الفاعل الإتيان بها جميعًا لحصول الانقياد للأمر، فهذا مما يخالف بعض الأصول التى انبنى عليها الفقه الإسلامى وهى رفع الحرج والمشقة عن المكلفين، وقلة التكاليف، بل قد يوجب الفعل ونقيضه وهو ما تأباه الشريعة.

أما الثانى فلا سبيل إليه أيضًا إذ ليس فى الآية أو فى طرق قراءتها ما يدل على التخيير بين الفعلين، والاعتماد على احتمالات العطف ليس دليلًا على التخيير بمفرده إذ هو يفتقر إلى معنى إضافى يضفى عليه مظنة التخيير، إذ إنا لو اعتبرنا أن العطف جاء على الغَسْل لانتفى الآخر، ولو اعتبرنا أنه جاء على المسح لانتفى الغَسْل.

وعليه، فيبقى الاحتمال الثالث بأن يكون أحدهما مرادًا بعينه، فأما من اللغة فلا حجة قاطعة فى أن المراد الغَسْل أو المسح، ومع ذلك سنحاول أن نرجح لغويًّا بما تجود به القريحة مما ذكره العلماء وما لم يذكروه، فأنا أوافق الجمهور فيما ذهبوا إليه من أن المعنى المقصود هو الغَسْل لا المسح وذلك للآتى:

١- قوله تعالى: ﴿إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ بعد ذكر الأرجل، وهو حال أو جار ومجرور متعلق بحال مقدرة، أفادت التقييد، وسواء أدخل الكعبان فى الحد أم لم يدخلا، فإن وجوب الغَسْل لا بد أن يمتد إليهما، أما فى المسح فلا يظهر ذلك إذ إن المسح يكون على ظهر القدم.

٢- إن قول القائل: إن الفصل بين المتعاطفين بجملة ليست اعتراضية يمنع من الحمل على الغَسْل عطفًا على الوجوه والأيدى، ولا سيما فى مقام التعليم، أقول: إنه قول وجيه إلا أنى أرى أن لذلك مسوغًا، هو أننا إذا حللنا هذه الآية سنجد أن فيها خروجًا على المألوف فى ظاهرة أخرى وهى الترتيب فى زمن الشرط فأنت عندما تقول: إن تأتنى أكرمك، نجد أن الإتيان متقدم لفظًا ومعنى والإكرام لاحق لفظًا ومعنى، أما فى الآية فإن القيام إلى الصلاة متقدم لفظًا متأخر معنى، إذ لا صلاة بغير وضوء، فالقائم للصلاة لا بد أن يأتى بشروطها السابقة عليها ومنها الوضوء، أما فى الآية فإننا نجد أن زمن جواب الشرط قبل فعله[١]، وهذا يعطينا مسوغًا آخر لتبرير الفصل المذكور آنفًا.

٣- أن فعل الغَسْل يتضمن المسح على حين أن المسح لا يتضمن الغَسْل، إذ الغَسْل هو إسالة الماء، والمسح إصابة الموضع وفى الإسالة إصابة وزيادة، وهذا توفيق بين الأدلة.

ومن الأمثلة التى تعود لاختلاف الإعراب فى القراءات القرآنية قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾[٢]، فقد قرئت بالنصب فى لفظ:

(١) قد تُخرَّج مثل هذه الاستعمالات على أن فعل الشرط قصد به إرادة الفعل لا القيام به، ومنه أيضًا: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ [النحل ٩٨]، ونرد عليه بأن الإرادة المفتقرة إلى الفعل لا توجب ما يجب له حتى نبدأ بالشروع، فإرادة القراءة لا توجب الاستعاذة حتى نشرع فى القراءة.

(٢) البقرة: ١٩٦.

«العمرة»[(١)]، وقرئت بالرفع[(٢)]، فقراءة النصب عطفًا على الحج وقراءة الرفع على الاستئناف، وقد أثر اختلاف الإعراب فى كلمة «العمرة» فقهيًّا، حيث إن الفقهاء اختلفوا فى حكم العمرة هل هى فريضة كالحج، أم هى سنة، أم هى واجبة؟ ما يجعلها تنزل عن درجة الفرض وترتفع عن درجة السنة[(٣)]، وقد ذهب جمهور الأحناف والمالكية إلى أنها سنة مؤكدة[(٤)]، وقال بعضهم: إنها واجبة[(٥)]، وذهب الشافعية فى أظهر القولين والحنابلة إلى أنها فرض كالحج[(٦)]، واستدل كل واحد من هؤلاء بأدلة من القرآن والسنة وأقوال الصحابة رضوان اللَّه عليهم،

(١) هى قراءة الأئمة العشرة.

(٢) رويت عن بعض الصحابة، منهم على وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عباس وابن عمر ومن التابعين أبى حيوة والشعبى. انظر: مختصر الشواذ ١٩، البحر ٢/ ٢٥٥، الدر المصون ٢/ ٣١٣.

(٣) الفرق بين الفرض والواجب هو من مسائل الحنفية إذ إنهم يفرقون بينهما ويجعلون لكل حدًّا، فالفرض عندهم: ما ثبت بدليل قطعى لا شبهة فيه، كأركان الإسلام الخمسة التى ثبتت بالقرآن الكريم، وأيضًا ما ثبت بالسنة المتواترة أو المشهورة كقراءة القرآن فى الصلاة مطلقًا، وأما الواجب: فهو ما ثبت بدليل ظنى فيه شبهة، كصدقة الفطر وصلاة الوتر وصلاة العيدين، فقد ثبت كل واحد منها بخبر الواحد، وأما ما يترتب على هذا التقسيم فإن الفرض يثاب فاعله ويأثم تاركه ويكفر جاحده، أما الواجب فإنه يثاب فاعله ويلام تاركه ولا يكفر جاحده، وأيضًا فإن ترك الجزء المفروض من العمل يبطله، أما ترك الجزء الواجب من العمل فلا يبطله، فمن ترك القراءة فى الصلاة بطلت صلاته، ومن ترك قراءة الفاتحة لم تبطل، لأن الأمر جاء بمطلق القراءة فى القرآن، أما تخصيص الفاتحة فقد ثبت بخبر الآحاد، انظر: أصول الفقه الإسلامى ١/ ٥٣- ٥٥، الفقه الإسلامى وأدلته ١/ ٦٧، مقدمة فى دراسة الفقه الإسلامى ٨٩- ٩٠.

(٤) انظر: تحفة الفقهاء ١/ ٥٩٥، بدائع الصنائع ٣/ ٣٠٢، تبيين الحقائق ٢/ ٤١٧، البناية شرح الهداية ٤/ ٤٦١، البحر الرائق ٣/ ١٠٤، المسلك المتقسط فى المنسك المتوسط ٥٠٨، حاشية ابن عابدين ٢/ ٥١٩- ٥٢٠.

(٥) انظر: المراجع السابقة.

(٦) انظر: المراجع السابقة، وانظر: الأم ٣/ ٣٢٥، وما بعدها، رءوس المسائل ٢٥١-٢٥٢، تقويم النظر لابن الدهان ٢/ ١٥٢، بداية المجتهد ٢/ ٨٧، روضة الطالبين ١/ ٥٤٦، نهاية المحتاج ٣/ ٢٣٤-٢٣٥.

والذى يعنينا فى هذه المسألة هو ما يتعلق بإعراب آية البقرة السابقة وكيف اتخذ منها الأحناف دليلًا لهم مع اختلاف القراءة فيها.

أما من قال بالفرضية فقد استدل بآية البقرة السابقة على وجه القراءة المتواترة بالنصب، وقالوا: إن الأمر فى الآية يقتضى الوجوب، إذ إنه أمر بالحج وأشرك معه العمرة بالواو، ووجوب الحج ثابت بالقرآن المحكم والسنة المتواترة، والمشهورة، فينتقل ذلك الوجوب إلى العمرة للعطف.

وأما السادة الأحناف فقد ردوا على كلمات الشافعية والحنابلة القائلين بالفرضية بالآتى:

أولًا: أن لفظ العمرة فى الآية قد قرئ بالرفع والنصب، فعلى وجه الرفع يكون الكلام مستأنفًا؛ فـ «العمرة» مبتدأ، و«للَّه» خبره، والجملة استئنافية لا محل لها من الإعراب، وهنا أود أن أزيد الأمر وضوحًا، وذلك أن الجملة الاستئنافية هى الجملة التى تأتى فى أثناء الكلام، منقطعة عما قبلها صناعيًّا[(١)] لاستئناف كلام جديد[(٢)]، وعلى هذا فلا بد أن يكون الكلام قبلها تامًّا، فهل هو فى الآية السابقة كلامٌ تامٌّ؟ أقول: نعم، فقوله: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ﴾ أمر بأداء الحج مع استيفاء أركانه وواجباته وشروطه فيكون معناه: أدوا الحج كاملًا، وسنذكر قريبًا تفسيرًا آخر للإتمام، ولكنْ هنا سؤال مهم: إذا كانت الجملة الأولى تامة المعنى، والجملة الثانية (والعُمرَةُ للَّـهِ) جملة استئنافية فما فائدتها هنا إذا لم تشارك لفظ «الحج» فى الحكم ؟، لقد أجاب الكاسانى رحمه اللَّه عن ذلك بقوله[(٣)]: «وأما الآية الكريمة

(١) معنى ذلك أنها ليست متعلقة بما قبلها بإتباع أو إخبار أو وصفية.. وهذا لا ينفى وجود الارتباط المعنوى، لأن ارتباط المعنى لا يستلزم أن تكون الجملة فى محل إعراب.

(٢) انظر: حاشية الدسوقى على مغنى اللبيب ٢/ ٣٩٧- ٣٩٨، إعراب الجمل وأشباه الجمل ٣٦.

(٣) بدائع الصنائع ٣/ ٣٠٣.

فلا دلالة فيها على فرضية العمرة، لأنها قرئت برفع «العمرة».. وأنه كلام تام بنفسه غير معطوف على الأمر بالحج، أخبر اللَّه تعالى أن العمرة للَّه ردًّا لزعم الكفرة ؛ لأنهم كانوا يجعلون العمرة للأصنام على ما كانت عبادتهم من الإشراك»(١)، فالكلام على قراءة الرفع جاء على سبيل التنبيه، واكتسبت أهميتها من ذكرها تالية للحج الذى يصرفه الجميع للَّه دون غيره، وعلى هذا فلا دليل على الوجوب فى هذه الآية لمن قرأ بالرفع.

ثانيًا: أن الإتمام لا يعنى بالضرورة الفرضية، فقد نؤمر بإتمام شيء ونحن مخيرون فى فعله، كما فى صلاة السنة مثلًا، فالأمر فيها قائم على الإتمام لا على التهاون، يقول إمام الهدى رحمه اللَّه(٢): «ويحتمل الأمر بالإتمام ما روى عن على وابن مسعود رضى اللَّه عنهما، سئلا عن قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ قالا: من تمامهما أن تحرم من دويرة أهلك»(٣)، وأيضًا لأن لفظ الحج هنا مطلق يقع على حج الفريضة، كما يقع على غيره كحج النفل، فالأمر إذن محتمل.

ثالثًا: وهو اعتراض ساقه الكاسانى رحمه اللَّه، يقول فيه(٤): «وأما على قراءة العامة - أى بالنصب - فلا حجة له فيها أيضًا، لأن فيها أمرًا بإتمام العمرة، وإتمام الشيء يكون بعد الشروع فيه، وبه نقول: إنها بالشروع تصير فريضة»(٥)،

---

(١) وانظر: أيضًا فى ذلك تأويلات أهل السنة للماتريدى ٢/ ٧٠.

(٢) هو الإمام محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدى، من أجل أتباع الإمام الأعظم فى المشرق، وله مؤلفات كثيرة فى العقيدة والفقه والتفسير والكلام، توفى سنة ٣٣٣ هـ، انظر ترجمته فى الجواهر المضية ٣٧٥، تاج التراجم ٢٤٩- ٢٥٠.

(٣) انظر: تأويلات أهل السنة ٢/ ٧٠، وانظر أيضًا أحكام القرآن للجصاص ١/ ٣٦٢، تفسير أبى السعود ١/ ٢٤٩.

(٤) بدائع الصنائع ٣/ ٣٠٣.

(٥) على أصل الأحناف أن أفعال التطوع تصير واجبة بالشروع، فإما أن تتم وإما أن تقضى، كما إذا شرع فى صلاة ركعتى نفل وقطعهما فعليه القضاء.

إذن فالآية لفظًا وإعرابًا لا تؤدى إلى الوجوب.

وأنا سأكتفى بهذا القدر الذى عرضت له فى هذا المبحث الذى تناولت فيه أثر اختلاف توجيه القراءات القرآنية نحويًّا وصرفيًّا فى استنباط الأحكام وتوجيهها عند السادة الأحناف، على أنه هناك أمثلة أخرى[١] يظهر فيها ذلكم الأثر، وقد آثرت فى اختيارى السابق للقراءات محل الدرس والتحليل أن تعبر عن أنواع القراءات، فذكرت واحدة عشرية، وأخرى شاذة، وقصدت من ذلك إلقاء الضوء على ثقافة السادة الأحناف، ومدى إلمامهم بهذا الفن.

وبدراسة الأمثلة السابقة وغيرها مما لم يتسع المجال لعرضه فى هذا المبحث

(١) انظر: على سبيل المثال المسائل الآتية والتى كان لاختلاف القراءة دور فى الحكم فيها عند السادة الأحناف:
- مسألة وقت الطهارة من الحيض.
- مسألة تحديد معنى الصلاة الوسطى.
- مسألة حكم التتابع فى قضاء صوم رمضان.
- مسألة حكم السعى بين الصفا والمروة.
- مسألة فى وقت الفيء فى الإيلاء.
- مسألة فى حكم تتابع الصوم فى كفارة اليمين.
- مسألة النفقة على الأقارب.
- مسألة تحديد اليد المقطوعة للسرقة.
- مسألة فى ميراث الإخوة لأم.
وهناك عدة كتب صدرت فى بحث هذه المسألة بعامة وليس فى الفقه الحنفى خاصة، يمكن الرجوع إليها وفيها آراء السادة الأحناف منها:
- أثر القراءات فى الفقه الإسلامى، صبرى عبد الرءوف محمد عبد القوي- مكتبة أضواء السلف- الرياض، ط ١٤١٨.
- القراءات وأثرها فى التفسير والأحكام، محمد عمر سالم بازمول، دار الهجرة- الثقبة، ط ١ (١٤١٧هـ).
- القراءات المتواترة وأثرها فى الرسم العثمانى والأحكام الشرعية، د/ محمد حبش، دار الفكر، دمشق، ط ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.

أستطيع، أن أقول الآتى:

أولًا: أن القراءات القرآنية كان لها حضور فى استدلالات الأحناف وتوجيهاتهم، ولا سيما فى جانبها اللغوى الذى اختصصنا منه، ما يتصل بعلمى النحو والصرف، وأنها أحيانًا كانت دليلهم الأقوى فى المسألة، وإن لاحظنا قلة الأمثلة نسبيًّا قياسًا بغيرها من الأصول التى اعتمد عليها الأحناف فى الاستدلال أو التوجيه.

ثانيًا: أن السادة الأحناف قد اعتمدوا على القراءات بأنواعها فى استدلالهم، وإن كان هناك حضور ملحوظ للقراءات الشواذ إذ إنها سهلة التوجيه، وليس فيها مضايقة الشرع كالمتواترة.

ثالثًا: أن كثيرًا من القراءات الشواذ التى استدل بها الأحناف، إنما تسمى قراءة من باب التوسع فى المفهوم، والحق أنها أوجه فى التفسير، كما لاحظ السادة الأحناف أنفسهم ذلك وأشاروا إليه فى كتبهم، ونصوا على مخالفتها للمصحف العثمانى، وذلك مثل قراءات ابن مسعود وأُبىّ وابن عباس وغيرهم ممن أشرنا إليهم فى الحاشية.

رابعًا: أن السادة الأحناف كان عندهم إلمام نحوى وصرفى جيد، وذلك حين كانوا يوجهون تلك القراءات ويعربونها، وأنهم كانوا يتخيرون من تلك الوجوه ما يناسب رأيهم مع دعمه بالشواهد التى تؤيد ذلك الوجه أو ذاك، كما رأينا فى مسألة غسل الأرجل وغيرها.

***

المبحث الثانى
اختلاف توجيه الحديث النبوى
نحويًّا وصرفيًّا وأثره فى الأحكام

لقد جاء الحديث النبوى بأنواعه فى المرتبة الثانية بعد نصوص القرآن العظيم، وذلك تبع أصول السادة الأحناف، وهو يأتى دليلًا أوليًّا عند غياب النص القرآنى، كما أن للسنة سلطة أخرى، وهى سلطة الشرح والبيان، فتخصص وتقيد، وتضيف أحكامًا جديدة زيادة على ما ورد فى القرآن، ولكى يتم ذلك كان لا بد من الاستيثاق من أمرين: هما الثبوت والدلالة، والأحناف كغيرهم من الفقهاء أَوْلَوا هذين الأمرين اهتمامًا كبيرًا، فراحوا يتحرون صحة الأحاديث، وجعلوا لها شروطًا لقبول العمل بها، ولعل هذا ما أثار أهل الحديث ومن سار فى فلكهم، وتبع مسلكهم من الفقهاء، على السادة الأحناف واتهموهم، إما بالقصور فى معرفة علم الحديث رواية، أو بتقديم القياس عليه، وهذا أمر فيه تعسف ومجافاة للحقيقة، فالإمام رضى اللَّه عنه له مسند باسمه، وأبو يوسف كان عالمًا بالحديث متفوقًا فيه، ومحمد بن الحسن هو أحد أهم مصدرين رويا موطأ الإمام مالك وهو من أول المؤلفات الجامعة للحديث النبوى على أبواب الفقه وله فيه تعليقات وإضافات نافعة، وزفر بدأ حياته عالمًا فى الحديث.

وأنا هنا لا أرد على هذه الدعوى، فهى خارج حد هذا البحث، كما أن العلماء العدول قد كفونا مؤنة ذلك قديمًا وحديثًا، حيث أثبتوا بالأدلة القاطعة، والبراهين الساطعة، أن قدم الأحناف فى علم الحديث رواية، قدم ثابتة، وأن معارفهم فيه تصدر عن علم ورواية وإحاطة لا ينزلون فيها عن درجة أى مذهب آخر، بل يزيدون بما حباهم اللَّه من مقدرة فائقة، وقدرة بارعة على استنباط

الأحكام، وتوجيه النصوص، واستقراء الأمثال، وقياس الغائب على الحاضر، والبعيد على القريب، والاستعداد للنوازل، وهذا هو الجزء الثانى من دراسة الحديث، وهى الدلالة والمعانى، فالمعانى الفقهية موجودة وقائمة، ومدارها بين أمرين: الحظر والإباحة، وتأتى النصوص لتؤيد هذا أو ذاك، وذلك إذا كانت قطعية الثبوت قطعية الدلالة، أما إذا التبست معانيها لعلة فى السياق أو التركيب أو حتى لعلة خارجة عن النص، فهنا يجب على الفقيه الحصيف أن يستجلى ما غمض، مستعملًا فى ذلك كل ما يزيل الإلباس، ويكشف الغموض، ويوضح المعضل، حتى يصير المعنى واضحًا، والمراد بائنًا، ومن ثم يسهل الحكم فى المسائل.

وبما أن النبى ﷺ عربى، وهو أفصح الفصحاء، الذى علمه ربه، وأعطاه جوامع الكلم، فكان إمام المعربين، وحجة على الناطقين، وهو مع ذلك تنوعت أساليب بيانه، فتارة تأتى واضحة قاطعة، وتارة تأتى خفية محتملة، ولكلٍّ غرض وغاية مقصودة مرادة، أقل ما يقال فيها أنها - أى أساليبه وبياناته - جاءت مراعية لحال المخاطب، وحال المسألة مع مراعاة اختلاف الأزمنة والأمكنة وتغير أحوال الناس، فاختلاف ألفاظ البيان النبوى وإن جاء جزء منه نتيجة اختلاف الرواة وقوة ضبطهم عن النبى ﷺ، إلا أن جزءًا كبيرًا منه جاء مقصودًا لذاته، توسعة على هذه الأمة، ومن هذا التنوع والاختلاف اختلاف ألفاظ الحديث الشريف فى الإعراب والتصريف، وما يتبع ذلك من اختلاف فى الأحكام، وهذا ما سنلقى عليه الضوء فى الصفحات التالية، ونخص بالذكر موقف السادة الأحناف[1]، من هذا الاختلاف وكيف أفادوا منه فى توجيه واستنباط الأحكام.

(١) هناك مؤلفات كثيرة عنيت بهذا الأمر قديمًا وحديثًا منها:

- غريب الحديث للإمام أبى سليمان أحمد بن محمد بن إبراهيم الخطابى المتوفى سنة ٣٨٨هـ، =

فمن هذه الأمثلة ما وردت به الرواية فى اختلاف لفظ التلبية فى الحج والعمرة، فقد روى ابن عمر رضى اللَّه عنهما أنه قال: سمعت الرسول ﷺ يقول: «لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك»(١).

وقد وردت الرواية بكسر همزة إن وفتحها(٢)، يقول الكاسانى(٣): «اختلفت الرواية فى تلبية رسول اللَّه ﷺ فى هذه الكلمة، وهى قوله: «لبيك إن الحمد والنعمة لك، رويت بالكسر والفتح»، ثم يرجح الكاسانى وجه الكسر فيقول(٤): «والكسر أصح، وهكذا ذكر محمد فى الأصل(٥)، أن الأفضل أن يقول بالكسر، وإنما كان كذلك؛ لأن معنى الفتح فيها يكون على التفسير أو التعليل أى: ألبى بأن الحمد لك، أو ألبى لأن الحمد لك... وإذا كسرتها صار ما بعدها ثناء وذكرًا مبتدأ، لا تفسيرًا ولا تعليلًا، فكان أبلغ فى الثناء وهذا الذى نقله الكاسانى عن

= تحقيق عبد الكريم العزباوى، ط مركز إحياء التراث بجامعة أم القرى ١٩٨٣.

– الفائق فى غريب الحديث للزمخشرى، تحقيق محمد أبى الفضل إبراهيم ومحمد على البجاوى، ط عيسى البابى الحلبى– القاهرة ١٩٧١.

– إعراب الحديث النبوى للعكبرى، تحقيق عبد الإله نبهان، ط دار الفكر ببيروت ودمشق، سنة ١٩٨٩.

– شواهد التوضيح والتصحيح لابن مالك، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى، ط دار الكتب العلمية، بيروت.

(١) الحديث رواه ابن جريج عن نافع عن ابن عمر، ومالك عن نافع عن ابن عمر، وهو عند البخارى ومسلم وأبى داود والترمذى والنسائى وأحمد وابن حبان وابن خزيمة والبيهقى والطحاوى والدارقطنى والبغوى، انظر: جامع المسانيد والسنن ١٣/ ٧٩٦٧ حديث رقم ١٤٣١.

(٢) انظر: إعراب الحديث النبوى ٢٢٨، أوجز المسالك إلى موطأ مالك ٦/ ٢٣٠.

(٣) بدائع الصنائع ٣/ ١١٦.

(٤) السابق.

(٥) محمد هو محمد بن الحسن الشيبانى، و«الأصل» هو كتاب المبسوط له.

محمد نقله غيره عن الكسائى والفراء وثعلب من النحاة[١]، كما أنه الأكثر قبولًا عند أئمة المذهب، فقد نصوا عليه فى متونهم وشروحهم وحواشيهم، يقول صاحب الهداية[٢]: «والتلبية أن يقول... إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك. وقوله: «إن الحمد، والنعمة لك» بكسر الألف لا بفتحها ليكون ابتداء لا بناء»، ويعلق العينى على ذلك بأن الفتح فيه معنى التخصيص، والكسر فيه معنى التعميم، ويضيف أن الكسر هو اختيار جماعة من أهل اللغة والفقه[٣]، وقطع أيضًا بالكسر من متأخرى الأحناف الإمام ملا على القارى[٤].

على أن بعض الأحناف قد روى وجه الفتح، ورأى فيه وجهًا، ونقله بعضهم رواية عن الإمام الأعظم، يقول الزيلعى[٥]: «والمحكى عن أبى حنيفة وآخرين فتحها»، ويقول ابن عابدين[٦]: «وحكى الشراح عن الإمام الفتح وعن محمد والكسائى والفراء الكسر».

وهذا الخلاف وإن لم يكن له تأثير فى حكم التلبية إلا أن تحرير القول فيه يكتسب أهميته من جانب آخر، وهو علاقة النية بالذكر والتلبية، فعند السادة الأحناف لا يصير الحاج أو المعتمر شارعًا فى الإحرام إلا إذا أضاف إلى النية ذكرًا

(١) انظر: تبيين الحقائق ٢/ ٢٥٣، حاشية ابن عابدين ٢/ ٥٣٢.

(٢) الهداية مع شرح البناية ٤/ ١٧٣.

(٣) البناية شرح الهداية ٤/ ١٧٣.

(٤) المسلك المتقسط فى المنسك المتوسط ١١٢، والقارى هو على بن سلطان محمد القارى علامة زمانه، له مؤلفات عديدة فى الفقه والقراءات والعقيدة واللغة وغيرها من العلوم، توفى سنة ١٠١٤هـ، انظر ترجمته فى البدر الطالع ١/ ٤٤٥، الإمام على القارى وأثره فى علم الحديث لخليل إبراهيم ط دار البشائر الإسلامية- بيروت ١٩٨٧.

(٥) تبيين الحقائق ٢/ ٢٥٤. والزيلعى هو عثمان بن على بن محجن، أبو عمر الزيلعى من العلماء العارفين بالفقه واللغة والحديث، توفى سنة ٧٤٣، انظر ترجمته فى تاج التراجم ٢٠٤.

(٦) حاشية ابن عابدين ٢/ ٥٣٢.

أو تلبية، وهذا ما عليه جمهور الأحناف[١]، فالتلبية وما يقوم مقامها من ذكر أو تسبيح، وإن لم تكن جزءًا من نية الحج إلا أنها علامة على الدخول فى الإحرام وبداية الحظر، كالتكبير فى الصلاة، فإنه وإن لم يكن جزءًا من النية، إلا أنه علامة الدخول فيها، ومن ثم يحسن بالقائل أن يحرر اللفظ وأن يخرجه على أفضل صورة بأن يحمله على الأقوى فى المعنى، فإذا كان ذلك كذلك، فإنا نجد أن كثيرًا من الأحناف مال إلى رواية الكسر إذ إنها توحى بأن الملبى بعد أن مجد اللَّه وأجاب الدعوة إلى الحج أو العمرة[٢] بأن قال: لبيك اللهم لبيك. عاد واستأنف كلامًا جديدًا، بدأه بالتوكيد على أن كل ذلك مصروف إلى اللَّه وحده، فالحمد والنعمة والملك والتوحيد كلها معان قائمة بذاتها مستحقة للَّه بالأصالة.

وإذا ما جئنا إلى تحليل الروايتين، لنرى أيهما أقوى معنى نجد أن أول ما يتبادر إلى الذهن هو ما ذهب إليه جمهور الأحناف من أن رواية الكسر هى المقدمة؛ لأنها تضيف معنى جديدًا فى هذ الذكر، جاء فى موضعه، فقولنا: لبيك. هو إعلان بالخضوع والاستجابة للإله القادر الواحد الذى لا يُشْرَك معه غيره فى هذا النسك، لا البيت ولا المقام ولا عرفات ولا الصفا والمروة، فهذه الأماكن وإن كانت مقصودة مرادة فى الحج، إلا أن التوجه إليها لا لشيء فيها، وإنما لكونها وسائل تؤدى إلى حصول الخضوع حتى مع جهل العلة، فكأن القائل يقول: لبيك بطوافى ولبيك بسعيى ولبيك بوقوفى ولبيك بكل أفعالى وأقوالى، ومن ثم فإن تعدد الجمل هنا يفيد هذا الغرض، إذ إن الكلام بُدِئ بالإقرار بالتوحيد وأُنْهِيَ بذات الإقرار، وتوسط ذلك إقرار آخر يقضى باستحقاق المحامد وملكية

(١) انظر: تبيين الحقائق ٢/ ٢٥٥، البحر الرائق ٢/ ٥٦٥، حاشية ابن عابدين ٢/ ٥٣٣.

(٢) اختلف فى تحديد من هو الداعى ؛ فقال بعضهم هو اللَّه، وقيل: هو رسول اللَّه ﷺ، وقيل: هو سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام.

النعم وحصول الملك، على حين أن رواية الفتح تجعل الكلام كله متصلًا، إذ إن الإجابة وقعت لأنه مالك للحمد والنعمة والملك، وقد يقول قائل: إن كسر همزة «إن» وإن كان دليلًا على الاستئناف إلا أنه لا يمنع من احتمال وقوع التعليل أيضًا، وقد ورد ذلك فى مواضع عدة من القرآن الكريم وكلام العرب، فمنه قوله تعالى: ﴿قَالَ يَـٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَـٰلِحٍ﴾(١)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴿٢٦﴾ إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓا۟ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَـٰطِينِ﴾(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾(٣)، ومن كلام الناس قولهم: علم ابنك العلم إن العلم نافعه، إلى غير ذلك مما جاءت فيه الهمزة مكسورة على الاستئناف، وهو أيضًا تعليل لما سبق، وقد رد ابن عابدين على هذا الزعم وذكر أن ذلك وإن كان ممكنًا فإنه يبقى أن الأصل فى الهمزة المكسورة أن تأتى للاستئناف وأن مجيئها على غير هذه الصفة أمر محتمل، على حين أن المفتوحة هنا ليس فيها إلا التعليل(٤).

ومن النحاة الذين نصروا رواية الكسر، بل وضعفوا الوجه الآخر العكبرى حين قال(٥): «الكسر أجود لأنه يحصل منه عموم استحقاق الحمد للّه سبحانه، سواء لَبَّى أم لم يلب ويجوز الفتح على تقدير: لبيك لأن الحمد لك، وهذا ضعيف لوجهين: أحدهما: أن تعليل التلبية بالحمد غير مناسب لحضوره، والثانى: أنه يصير الحمد مقصورًا على التلبية».

ومن أمثلة اختلاف رواية الحديث إعرابًا وما تبع ذلك من أثر على الحكم،

(١) هود: ٤٦.
(٢) الإسراء: ٢٦، ٢٧.
(٣) التوبة: ١٠٣. وانظر: أيضًا آية النساء ١٠٣، والنحل ٩١، والإسراء ٣٤.
(٤) انظر: حاشية ابن عابدين ٢/ ٥٣٢.
(٥) إعراب الحديث النبوى ٢٢٨.

قوله ﷺ: «ذكاة الجنين ذكاة أمه»[١]. فقد اختلف الرواة فى ضبط «ذكاة» الثانية فرواها بعضهم بالرفع، ورواها بعضهم بالنصب، يقول ابن الأثير[٢] فى النهاية: «يروى هذا الحديث بالرفع والنصب، فمن رفعه جعله خبر المبتدأ الذى هو «ذكاة الجنين» فتكون ذكاة الأم هى ذكاة الجنين، فلا يحتاج إلى ذبح مستأنف، ومن نصب كان التقدير عنده: ذكاة الجنين كذكاة أمه، فلما حذف الجار نصب - المجرور - أو على تقدير: يذكى تذكية مثل ذكاة أمه، فحذف المصدر وصفته، وأقام المضاف إليه مقامه، فلا بد عنده من ذبح الجنين»[٣]، فهذا الذى ذكره ابن الأثير رحمه اللَّه هو مجمل آراء الفقهاء فى المسألة وبخاصة الأحناف، وأنا أذكر آراء الأحناف فى هذه المسألة عاطفًا عليها آراء غيرهم، ودليل كلٍّ إن شاء اللَّه، ولكن قبل ذلك أريد أن أحرر المسألة محل النظر لئلا تختلط أحكام المسائل المتعددة، فالحديث هنا يتحدث عما إذا ذبح الإنسان ذبيحة فوجد فى بطنها جنينًا

(١) ورد هذا الحديث عن عدد كبير من الصحابة، منهم أبو سعيد الخدرى وجابر بن عبد اللَّه وأبو هريرة وابن مسعود وعبد اللَّه بن عمرو وكعب بن مالك وغيرهم، ورواه عدد كبير من أصحاب المسانيد والسنن وغيرها من كتب الحديث:
فقد روى بلفظ:«قلنا يا رسول اللَّه، ننحر الناقة ونذبح البقرة والشاة، وفى بطنها الجنين، أنلقيه أم نأكله؟ فقال: كلوه إن شئتم، فإن ذكاته ذكاة أمه».
وروى أيضًا بلفظ: «أن رسول اللَّه ﷺ قال: ذكاة الجنين ذكاة أمه».
انظر: سنن أبى داود «كتاب الأضاحى»، والترمذى «كتاب الأطعمة»، وابن ماجه «كتاب الذبائح»، والدارقطنى «كتاب الصيد والذبائح والأطعمة»، والبيهقى «كتاب الضحايا».
وانظر: تخريج الروايات المتعددة فى المجموع ٩/ ١١٣-١١٤، البناية شرح الهداية ١١/ ٥٧٠-٥٧٢، حيث أورد إحدى عشرة رواية لأحد عشر صحابيًّا، فيض القدير شرح الجامع الصغير ٢/ ٥٦٣-٥٦٤، الهداية فى تخريج أحاديث البداية ٦/ ٢١٤-٢١٧، ٦/ ٢٢٠-٢٢٥.

(٢) المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم، مجد الدين أبو السعادات، صاحب التصانيف الشهيرة، ولد سنة ٥٤٤ هـ، وتوفى سنة ٦٠٦ هـ، انظر: تاريخ الإسلام ١٠/ ٥٤-٦٠.

(٣) النهاية فى غريب الحديث ٢/ ١٦٤.

ميتًا، هل يحل أكله دون تذكية اعتبارًا بذكاة أمه، أم أنه لا يجوز أكله البتة على اعتبار أنه ميتة من الميتات؟ وعلى هذا فإن هناك حالات أخرى لا تدخل فى معنى هذا الحديث، ولا تتأثر باختلاف الإعراب فيه، وهى واضحة الحكم عند السادة الفقهاء الأحناف وغيرهم، منها إذا ما ذُبحت الأم وخرج الجنين حيًّا، فلا بد من ذكاته ولا يعتد بذكاة أمه، إذ صارت له حرمة خاصة، ومنها أيضًا أنه حين تذبح الأم لا بد أن يكون الجنين تام الخلقة لجواز حله عند من يُحل ذلك، وإلا اعتبر مضغة فلا يؤكل، ومنها أيضًا أنه إذا أخرج حيًّا من بطن أمه، ومكث وقتًا يكفى لذبحه ثم مات، فإنه لا يجوز أكله لأنه صار ميتة، أما إن كانت المدة قليلة لا يتمكن فيها الذابح من الذكاة، فإنه يصير حلالًا بذكاة أمه قياسًا على الصيد عند جمهور العلماء(١).

ونعود لذكر آراء السادة الأحناف وغيرهم فى هذه المسألة، فى ضوء فهمهم لهذا الحديث خاصة وغيره من الأدلة عامة:

الرأى الأول: هو رأى أبى يوسف ومحمد بن الحسن من الأحناف ومعهم جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة، وهو أن الجنين إذا خرج ميتًا بعد تذكية أمه فإنه يحل، وإن اختلفوا بعد ذلك، فقد اشترط بعض الأئمة كمحمد بن الحسن ومالك وغيرهم وجود علامات الحياة، كاكتمال النمو وإنبات الشعر، وإلا اعتبر مضغة وحرم، ولم يشترط ذلك بعضهم الآخر(٢).

الرأى الثانى: وهو رأى الإمام الأعظم ومعه زفر والحسن بن زياد وإليه ذهب

---

(١) انظر فى هذه المسائل المبسوط للسرخسى ١٢/ ٨-١٠، بدائع الصنائع ٦/ ٢١٠-٢١٢، بداية المجتهد ٢/ ٢٠٥-٢٠٦، حاشية ابن عابدين ٦/ ٦١٥.

(٢) انظر: المبسوط للسرخسى ١٢/ ٨، بدائع الصنائع ٦/ ٢١٢، بداية المجتهد ٢/ ٢٠٥، تبيين الحقائق ٦/ ٤٦٣، البناية شرح الهداية ١١/ ٥٧٠، تكملة البحر الرائق ٨/ ٣١٢.

ابن حزم رحمه الله[١]، ويقضى بأن الجنين إذا خرج ميتًا من بطن أمه فلا يحل بحال، أشعر أم لم يشعر، اكتملت خلقته أم لم تكتمل[٢].

وإذ عدنا إلى الحديث سالف الذكر نجد أن كلا الفريقين قد استدل به لنصرة رأيه، وإن كان اختلاف الإعراب قد لعب دورًا فى هذا الاستدلال، فالقائلون بحل أكل الجنين اعتمادًا على تذكية أمه، نصروا رواية الرفع ورأوا أنها الأكثر شيوعًا عند الرواة، يقول القاضى عياض[٣]: «وقد وقع الخلاف بين العلماء بسبب اختلافهم فى الإعراب، كاختلافهم فى قوله عليه السلام: «ذكاة الجنين ذكاة أمه» فالحنفية ترجح نصب «ذكاة» الثانية، على مذهبها فى أنه يذكَّى مثل ذكاة أمه، وغيرهم من المالكية والشافعية ترجح الرفع، لإسقاطهم ذكاته، وعلى هذا يكون الإعراب عندهم أن «ذكاة» الثانية خبر لـ «ذكاة» الأولى والمعنى: ذكاة أم الجنين ذكاة له».

أما رواية النصب فقد أولوها على أنها نصب على الظرفية، والمعنى أن ذكاة الجنين حاصلة وقت ذكاة أمه، كقولهم: جئت طلوع الشمس، أى وقت طلوعها، أو أنها على تقدير حذف حرف الجر وانتصاب المجرور، والمعنى: ذكاة الجنين بذكاة أو من ذكاة أمه، ورأوا أن التقدير على هذا الوجه أقل من تقدير الأحناف الذى سنذكره عما قريب[٤].

---

(١) هو على بن أحمد بن سعيد بن حزم، أبو محمد الظاهرى الأندلسى، ولد بقرطبة سنة ٣٨٤ هـ، وتوفى سنة ٤٥٦هـ، انظر ترجمته فى تاريخ الإسلام ١٠/ ٥٤-٦٠.

(٢) انظر المصادر فى الحاشية قبل السابقة، المحلى ٧/ ٤١٩.

(٣) الإلماع ١٥٠، وعياض هو عياض بن موسى بن عياض اليحصبى الأندلسى، ولد سنة ٤٧٦هـ، وكان من كبار المالكية فى زمانه، توفى سنة ٥٤٤ هـ. انظر: البداية والنهاية ١٢/ ٢٥٢-٢٥٣.

(٤) انظر: المبسوط للسرخسى ١٢/ ٨-٩، الفروق للقرافى ٢/ ٤٦، حاشية الشبراملسى على نهاية المحتاج ٨/ ١١٢، حاشية الشلبى على تبيين الحقائق ٦/ ٤٦٤.

أما جمهور الأحناف ومن معهم فقد قدموا رواية النصب وتأولوا رواية الرفع، يقول الكاسانى[١]: «روى بنصب الذكاة الثانية، معناه: كذكاة أمه، إذ التشبيه قد يكون بحرف التشبيه، وقد يكون بحذف حرف التشبيه، قال تعالى: ﴿وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾[٢]، وقال عز شأنه: ﴿يَنظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ ٱلْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْمَوْتِ﴾[٣]، أى: كنظر المغشى عليه، وهذا حجة عليكم؛ لأن تشبيه ذكاة الجنين بذكاة أمه يقتضى استواءهما فى الافتقار إلى الذكاة». ورواية الرفع عنده محتملة، تحتمل النيابة، كما قالوا، وتحتمل أنها أيضًا على التشبيه كما فى قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾[٤] كما صرح بها فى آية سورة الحديد[٥].

أما السرخسى رحمه اللَّه، فقد سبق إلى فكرة أخرى فى تفسير هذا الحديث حين قال[٦]: «والمراد بالحديث التشبيه لا النيابة، أى: ذكاة الجنين كذكاة أمه، ألا ترى أنه ذكر الجنين أولًا، ولو كان المراد النيابة لذكر النائب أولًا دون المنوب عنه،.. ومثل هذا يذكر للتشبيه يقال: فلان شبه أبيه، وحظ فلان حظ أبيه، وقال القائل[٧]:

وعيناك عيناها وجيدك جيدها سوى أن عظم الساق منك دقيق

والمراد التشبيه».

---

(١) بدائع الصنائع ٦/ ٢١٦.

(٢) النمل: ٨٨.

(٣) محمد: ٢٠.

(٤) آل عمران: ١٣٣.

(٥) الحديد: ٢٠.

(٦) المبسوط ١٢/ ١٠.

(٧) البيت من الطويل وهو لمجنون ليلى. انظر: ديوانه ٢٠٧، سر صناعة الإعراب ١/ ٢٠٦، وروى ثمة بإبدال الكاف شينًا، وبدون نسبة فى الكامل ٢/ ١٠٣٨.

والذى يظهر لى فى هذه المسألة أن رأى الإمام أبى حنيفة ومن معه من تلاميذه وأتباعه وغيرهم أقوى، وأقرب إلى روح التحليل والتحريم فى باب الذبائح وذلك للآتى:

أولًا: أن تأويل رواية الرفع ليس قاطعًا فى الدلالة على ما يذهب إليه المخالفون، إذ إنه يبقى محتملًا كما سبق أن بينا، وقد يقول قائل: إن رواية النصب أيضًا محتملة، كما ذكر غير واحد ممن أولها، نقول: نعم وإن سلمنا بذلك فيبقى الحديث مفتقرًا لدليل آخر يرجح، وهو هنا من خارج النص.

فالأصل فى مثل هذه الحالات التحريم، لورود النص بتحريم الميتة، قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾[1]، وقوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ فمع بقاء الاحتمال فى توجيه روايات الحديث نتحامى إلى الأصل.

ثانيًا: أن حمل وجه الرفع على التشبيه - كما ذكرنا - أولى إذ إن حمله على ما ذهب إليه مخالفو الأحناف قد يؤدى إلى فساد المعنى، يقول الإمام الزيلعى شارحًا ذلك[2]: «يروى ذكاة أمه» بالنصب على المصدر، أى يذكى ذكاة مثل ذكاة أمه، وهذا يبين أن المراد بالرفع التشبيه، وإلا لفسد المعنى لأنه يؤدى إلى أن ذكاة الجنين هو ذكاة للأم، بمعنى أنه يكتفى به ويستغنى به عن ذكاة أمه، لأن قوله: «ذكاة الجنين» مبتدأ، و«ذكاة أمه» خبر، فيفسد بهذا المعنى.. وهذا كما تقول: كلام زيد كلام القوم، بمعنى أنه يكتفى به، ولا يحتاج إلى كلامهم، وإنما كان كذلك لأن المبتدأ والخبر إذا كانا معرفتين وجب تقديم المبتدأ وتأخير الخبر، بمعنى أن المتقدم هو المبتدأ والمتأخر الخبر»، وعلى ذلك فإنا إذ حملناه على التشبيه أدى إلى أن الجنين يعامل معاملة الأم، فإن خرج حيًّا وجبت ذكاته لجواز أكله، وإن خرج

(١) المائدة: ٣.

(٢) تبيين الحقائق ٦/ ٤٦٤ - ٤٦٥.

ميتًا حرم أكله ذبح أم لم يذبح لأنه ميتة.

ثالثًا: أنه لم يعهد فى هذا الباب، على ما فيه من مسائل، أن ذكاة نفس تصلح أن تكون ذكاة لنفسين، إذ إن الجنين فى حكم الحياة نفس على حدة وإن كانت مودعة فى الأم، ولذا فقد رتبوا أحكامًا على هذه الحياة المفترضة، فمن أسقط جنينًا من بطن أمه وجبت عليه الغرة(١)، ولا يكفى عنه اعتبار الجناية على الأم، وكذا العتق والوصية به وله، فلا يكون تبعًا لأمه فى ذلك(٢)، وقد يقول قائل: إذا كان ذلك كذلك فلم لم يجيزوا استثناءه فى البيع، كما لم يجيزوا استثناء اليد والرجل، ولِمَ يستحق العتق بعتق أمه؟ قلت: أما الأولى فلئلا يفسد البيع، لأنه لا يستطيع أن يقبض الأم دون الجنين، وأيضًا لأن فصل الجنين فى هذه الحالة يؤدى إلى مفسدة، كقطع اليد أو الرجل من الحيوان الحى، والتى تؤدى إلى حرمة الجزء المقطوع باتفاق الأئمة، أما فى العتاق فلئلا ينفصل من الحرة ولد رقيق كما هو حال جميع الأحرار، وأيضًا لغرض توسعة باب الإعتاق فى الإسلام، كما تصير الأمة أم ولد إذا أنجبت لسيدها.

وأختم هذا المبحث بمثال آخر اختلف فى رواية ألفاظ الحديث فيه، وكان الاختلاف من جهة الإعراب، وهذا الحديث هو قوله ﷺ: «من أحيا أرضًا ميتة فهى له، وليس لعرق ظالم فيه حق»(٣).

(١) الغرة هى العبد أو الأمة وفى الحديث: «قضى رسول الله ﷺ فى الجنين بغرة». انظر: الصحاح ٧٧٠ «غرر»، المغرب فى ترتيب المعرب ١٨٨-١٨٩، هذا إذا بقيت الأم حية أما إذا ماتت الأم فتلزم دية الأم عند السادة الأحناف ولا تلزم دية الجنين، لأنه لم ينفصل فصار جزءًا من أجزائها، انظر: رءوس المسائل ٤٧٦.

(٢) انظر: تبيين الحقائق ٦/ ٤٦٤.

(٣) هذا الحديث رواه غير واحد من أئمة الحديث، فرواه الإمام مالك فى كتاب الأقضية، ورواه أبو داود فى الخراج باب إحياء الموات، ورواه الترمذى فى باب إحياء الموات، والدارقطنى فى الأقضية، والبيهقى فى كتاب إحياء الموات وغيرهم كثير، وقد عرض الإمام العينى رحمه الله لروايات =

فقد روى الحديث بالتنوين والإضافة فى قوله: «لعرق ظالم»(١).

ولقد أفاد السادة الأحناف من هذا الحديث فى مواطن عدة، فقد استدلوا به فى باب الشرب وباب الغصب، وباب إحياء الأرض الموات، كما أنهم بنوا على إعرابه عدة أحكام، ولكن قبل أن أذكرها أود أن أفسر هذا الجزء من الحديث، فالحديث فى مجمله يتحدث عن إحياء الأرض الموات(٢)، وينص على أن من أحيا أرضًا مواتًا فهى له على سبيل التمليك وإن اختلف السادة الأحناف وغيرهم بعد ذلك فيما يتم به هذا الملك، هل هو بمطلق الإحياء، أم أنه بالإحياء وبإذن السلطان؟ فذهب إلى الأخير الإمام الأعظم رضى اللَّه عنه وتبعه جمهرة من أئمة الأحناف، وذهب إلى الأول أبو يوسف ومحمد بن الحسن من الأحناف، ومعهم الشافعى وأحمد(٣)، على حين أن الإمام مالكًا رضى اللَّه عنه فصل فقال: «يُحتاج إلى إذن الإمام فيما قرب من العمران مما يحتاج إليه الناس، أما الفيافى فلا تفتقر إلى إذنه»(٤).

= الحديث وذكر أنه ورد عن ستة من الصحابة، أورد رواياتهم عدد من أئمة الحديث، انظر إحصاء هذه الروايات جميعًا ومن وردت عنهم فى البناية شرح الهداية ١١/ ٢٢٢-٢٢٣.

(١) انظر بالإضافة إلى المراجع التى ذكرناها فى تخريج الحديث، بدائع الصنائع ٨/ ٣٠٩، البناية شرح الهداية ١١/ ٢٢٣، نيل الأوطار ٥/ ٣٣٥، أوجز المسالك إلى موطأ مالك ١٢/ ٢١٦.

(٢) الأرض الموات هى أرض خارج البلد ليست ملكًا لأحد ولا حقًّا لأحد، وهى مما لا ينتفع به لانقطاع الماء عنها أو لغلبته عليها أو لغير ذلك من الأسباب المانعة، ومثلها فى تلك الأزمنة الصحراوات الشاسعة خارج حدود المدن، والأرض المالحة والمستنقعات وغيرها مما لا يمكن استعماله إلا بالمعالجة، ومع ذلك اشترط فيها أيضًا ألا تكون جزءًا من مرافق البلد أو من محمياتها أو مراعيها أو مصادر ثروتها الطبيعية، انظر فى ذلك: الأم ٥/ ٧٧، بدائع الصنائع ٨/ ٣٠٥، المغرب فى ترتيب المعرب ٢٤١، التعريفات ٢٣٢.

(٣) انظر: الأم ٥/ ٧٧، المبسوط للسرخسى ٢٣/ ١٥٩، بدائع الصنائع ٨/ ٣٠٦، روضة الطالبين ٢/ ٥٧٠، تبيين الحقائق ٧/ ٧٨، تكملة البحر الرائق ٨/ ٣٨٦-٣٨٧، نيل الأوطار ٥/ ٣٣٥، أوجز المسالك إلى موطأ مالك ١٢/ ٢١٥.

(٤) انظر: نيل الأوطار ٥/ ٣٣٥، أوجز المسالك إلى موطأ مالك ١٢/ ٢١٥.

هذا ما يخص الجزء الأول من الحديث، أما الجزء الثانى الذى هو محل الكلام، فإن للسادة العلماء فيه عدة تفسيرات نذكرها إن شاء اللَّه: يقول النبى ﷺ عاطفًا على ما سبق: «وليس لعرقٍ ظالمٍ حق»، قلنا إن هناك رواية بتنوين «عرق» وهى الأشهر فى الرواية، وهناك أيضًا رواية بإضافة «عرق» إلى «ظالم»، فأما على رواية التنوين، فتكون «ظالم» صفة لـ «عرق» كما ذهب إلى ذلك بعض المفسرين(١)، وذهب بعضهم الآخر إلى أن «ظالم» صفة ولكنها لصاحب العرق، والتقدير: وليس لذى عرقٍ ظالمٍ حق، فالظلم صفة للفاعل الحقيقى وهو مالك العرق، وإنما جاء الوصف للعرق على سبيل المجاز(٢)، ولكن ما المقصود بالعرق هنا ؟

لقد تعددت تفسيرات الفقهاء والمحدثين لهذا اللفظ، فمنهم من فسره – على رواية التنوين – أنه عروق الأشجار تنبت فى أرض الغير بغير إذنه(٣)، ومنهم من قال: إنه كل ما احتفر أو أخذ أو غرس بغير حق فهو عرق ظالم(٤)، وقيل: إنما هو الغرس الذى يغرس فى الأرض على وجه الاغتصاب ليستوجبها(٥).

إذن، فمن العلماء من اكتفى فيه بنسبته للزرع سواء كان الزرع مقصودًا فى أرض الغير، أم امتدت أطرافه من ملك الزارع إلى ملك غيره، ومنهم من وسع المفهوم وجعله عَلَمًا على كل تعدٍّ باغتصاب منفعة من ملك الغير، هذا كله على وجه التنوين، ويستوى فيه جعل «ظالم» صفة للعرق أو لصاحبه المقدر، إذ إن

---

(١) انظر: النهاية فى غريب الحديث ٣/ ٢١٩، البناية شرح الهداية ١١/ ٢٢٣.

(٢) انظر: النهاية فى غريب الحديث ٣/ ٢١٩، المغرب فى ترتيب المعرب ١٧٥، تبيين الحقائق ٦/ ٣٢٩، البناية شرح الهداية ١١/ ٢٢٣.

(٣) انظر: بدائع الصنائع ٨/ ٣٠٩.

(٤) انظر: أوجز المسالك إلى موطأ مالك ١٢/ ٢١٦.

(٥) انظر: الفائق للزمخشرى ٢/ ٤١٠، غريب الحديث لابن الجوزى ٢/ ٨٨، النهاية فى غريب الحديث ٣/ ٢١٩، المغرب فى ترتيب المعرب ١٧٥، فتح القدير ٩/ ٣٤٣، البناية شرح الهداية ١١/ ٢٢٣.

نسبة العرق إلى الظلم جاءت على سبيل المجاز، وقد أورد بعضهم على هذا التوجيه اعتراضًا، فقال[١]: «أقول: فيما ذكر فى المغرب شيء[٢]، وهو أنه قدر المضاف أولًا، حيث قال: أى لذى عرق ظالم، وجعل وصف العرق بالظلم تجوزًا ثانيًا، وبينهما تنافر، لأنه إذا قدر المضاف يصير «ظالم» صفة له، لا لـ «عرق».. فيتم معنى الكلام على حقيقته، فلا يكون للمصير إلى التجوز وجه»، وهذا الذى ذكره ابن الهمام فى تفنيده لكلام المطرزى[٣]، لا نسلم به على إطلاقه، فلقد ذهب إليه غير واحد ممن فسروا الحديث، فهذا ابن الأثير يقول[٤]: «وهو على حذف المضاف، أى: لذى عرق ظالم، فجعل العرق نفسه ظالمًا، والحق لصاحبه، أو يكون الظالم من صفة صاحب العرق»، وعلى هذا فإن لفظ «ظالم» ما زالت متنازعة التشبيه، فمع تقدير المضاف المحذوف تصلح أن تكون صفة «لذى»، وتصلح أن تكون صفة لـ «عرق» والفرق أنها فى الأولى تخرج مخرج الحقيقة، وفى الثانية تخرج مخرج المجاز، فيظهر من هذا التحليل أن لما قاله المطرزى رحمه اللَّه وجهًا[٥]، أما سكوت الزمخشرى فى الفائق عن ذكر تفسير المطرزى سالف الذكر، والذى عده ابن الهمام دليلًا على دعواه حين قال[٦]: «وعن هذا ذكر الزمخشرى فى الفائق ما ذكره المطرزى فى المغرب، خلا القول بوصف العرق بالظلم على سبيل التجوز»،

(١) فتح القدير ٩/ ٣٤٣.

(٢) أى تقدير المطرزى للكلام بأن «ظالم» صفة «لذى» محذوف والكلام يعود على صاحب التعدى لا على وسيلته.

(٣) ناصر بن أبى المكارم عبد السيد بن على، أبو الفتح المطرزى، كان عالمًا باللغة والفقه، من علماء الأحناف فى عصره، توفى سنة ٦١٠هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٣/ ٣٣٩-٣٤٠، تاج التراجم ٣٠٩، بغية الوعاة ٢/ ٣١١.

(٤) النهاية فى غريب الحديث ٣/ ٢١٩.

(٥) المطرزى أثبت قدمًا فى اللغة من الكمال بن الهمام بلا شك.

(٦) فتح القدير ٩/ ٣٤٣.

أقول: إن هذا لا يعد دليل نفى بحال فالزمخشرى لم يعرض لإعراب «ظالم» بالمرة فى تعليقه على هذا الجزء من الحديث، يقول الزمخشرى[١]: «ليس لعرق ظالم.. أى ليس لذى عرق ظالم، وهو الذى يغرس فيها غرسًا على وجه الاغتصاب ليستوجبها بذلك».

وهناك اعتراض ثان أورده ابن الهمام رحمه اللَّه، نقلًا عمن لم يسمه، وفيه ينكر المعترض جعل «ظالم» صفة لـ «ذى»، ودليله لذلك المنع أن «ذى» معرفة و «ظالم» نكرة.

وقد رد ابن الهمام على ذلك ردًّا جليًّا فقال[٢]: «أقول: هذا الكلام من مثل ذلك أمر عجيب، فإن «ذا» الذى بمعنى صاحب لا يكون إلا مضافًا، ويكون نكرة إذا أضيف إلى نكرة، ومعرفة إن أضيف إلى معرفة، وعن هذا قال الجوهرى فى صحاحه[٣]: «وأما ذو الذى بمعنى صاحب، فلا يكون إلا مضافًا، فإن وصفت به نكرة أضفته إلى نكرة، وإن وصفت به معرفة أضفته إلى الألف واللام ولا يجوز أن تضيفه إلى مضمر ولا إلى زيد وما أشبهه»[٤]. اهـ.

وهنا المضاف إليه نكرة، فلا معنى لقوله: ولا مجال لكون ظالم نعتًا لذى لأنه معرفة، وكأن وهمه ذهب إلى «ذى» التى هى مؤنث «ذا» من أسماء الإشارة التى هى من أنواع المعارف».

---

(١) الفائق ٢/ ٤١٠.

(٢) فتح القدير ٩/ ٣٤٣.

(٣) انظر: الصحاح ٣٦٦-٣٦٧ «ذا».

(٤) هذا الكلام الأخير صحيح إذا كان الغرض من مجيئها التوصل بها إلى الوصف باسم الجنس كما تقول: هو ذو كرم، أما إذا لم يكن الغرض من مجيئها هذا التوصل، فالصحيح أنها تدخل على الأعلام والمضمرات كما فى: «ذو يزن»، و«ذو رعين»، وقولهم: ذووه وذويك. انظر: النحو الوافى ١/ ١١٠.

أما رواية الإضافة فى: «وليس لعرقِ ظالمٍ حق»، فإن «حق» هنا تعود على «العرق»، وإن أضيف إلى صاحبه إذ هو الجانى على الحقيقة، ويكون المعنى: وليس لعرق الغاصب ثبوت، يقول ابن الأثير(١) : «وإن روى عرق بالإضافة فيكون الظالم صاحب العرق، والحق للعرق، وهو أحد عروق الشجرة»، وهذا ما ذكره أيضًا أئمة الأحناف فى تفسيرهم لرواية الإضافة(٢).

ومع أن الأحناف لم يرجحوا بين الروايتين، كما رأينا فى أحاديث أخرى، فإننا نجد أنهم بنوا أكثر أحكامهم على رواية التنوين، وجعلوا من رواية الإضافة وجهًا مؤكدًا، وهذا يقودنا إلى ما بدأنا الحديث به وهو: كيف أفاد الأحناف من اختلاف رواية الحديث وإعرابه فى توجيه أحكامهم؟

وأقول: لقد أفاد الأحناف من هذا الحديث بروايته فى إثبات عدة أمور هى:

أولًا: جعل الأحناف من الحديث دليلًا لمذهبهم فى عدة أبواب من أبواب الفقه - كما سبق أن قلت - فلقد استدلوا به فى باب الشرب كما فعل ذلك السرخسى رحمه اللَّه(٣)، وأفاد به بعضهم فى باب إحياء الأرض الموات كما فعل الكاسانى رحمه اللَّه(٤)، وكثير منهم أفاد به فى باب الغصب ومن هؤلاء شراح الكنز(٥)، وصاحب الهداية وشراحه(٦).

ثانيًا: أنهم جعلوه دليلًا على أن إحياء الأرض الموات لا يستوجب ملكيتها

(١) النهاية فى غريب الحديث ٣/ ٢١٩.

(٢) انظر: فتح القدير ٩/ ٣٤٣، البناية شرح الهداية ١١/ ٢٢٣.

(٣) انظر: المبسوط للسرخسى ٢٣/ ١٥٩- ١٦٠، ذكره السرخسى فى باب الشرب لأن مسألة إحياء الأرض الموات كانت جزءًا من باب الشرب عنده.

(٤) انظر: بدائع الصنائع ٨/ ٣٠٦- ٣٠٩.

(٥) انظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ٦/ ٣٢٩، تكملة البحر الرائق ٨/ ٢١٢، والكنز هو الكنز الدقائق لأبى البركات النسفى، وقد تقدمت ترجمته.

(٦) انظر: العناية شرح الهداية ٩/ ٣٤٣، فتح القدير ٩/ ٣٤٣، البناية شرح الهداية ١١/ ٢٢٢- ٢٢٣.

بغير إذن السلطان، كما هو مذهب الإمام الأعظم خلافًا لتلميذيه، فهذا السرخسى يشرح ذلك بقوله[١]: «وقوله ﷺ: «من أحيا أرضًا ميتة» لبيان السبب، وبه نقول: إن سبب الملك بعد إذن الإمام هو الإحياء ولكن إذن الإمام شرط، وليس فى هذا اللفظ ما ينفى هذا الشرط، بل فى قوله عليه الصلاة والسلام: «وليس لعرق ظالم حق» إشارة إلى هذا الشرط، فالإنسان على رأى الإمام، والأخذ بطريق التغالب فى معنى عرق ظالم».

ثالثًا: أنهم جعلوا منه دليلًا على أن التعدى على أرض الغير وذلك بتحصيل منفعة سواء كانت المنفعة ما يزرع أو ما يبنى أو ما يحفر، فإن تلك الأفعال لا تؤدى إلى ملكية هذه الأرض، أو حتى تثبت حق الانتفاع بها، لأنه تعدٍّ على حق الغير وهو العرق الظالم[٢].

رابعًا: أنهم رتبوا على معنى هذا الجزء من الحديث، ولا سيما على رواية الإضافة، أنه لا حرمة لما ينتج عن هذا التعدى، فإن زرع زرعًا يؤمر بقلعه، وإن بنى بناية يؤمر بهدمها، يقول صاحب الهداية[٣]: «ومن غصب أرضًا فغرس فيها أو بنى قيل له: اقلع البناء والغرس وردها لقوله ﷺ: «وليس لعرق ظالم حق»».

وينقل صاحب البناية شرحًا لذلك عن تاج الشريعة، رحمه اللَّه[٤] يقول

---

(١) المبسوط للسرخسى ٢٣/ ١٦٠.

(٢) أشار الأحناف هنا إلى مسألة مهمة ألا وهى أن هذا الحكم مشروط بألا تزيد قيمة المنفعة على قيمة الأرض المغصوبة، فإن زادت فإن بعضهم يرى أن تبقى المنفعة ويضمن الغاصب قيمة الأرض، وخرجوا على ذلك مسائل منها مثلًا: ما إذا ابتلعت دجاجة شيئًا قيمًا ينظر أيهما أكثر قيمة، وأيضًا ما لو أدخل حيوان رأسه فى شيء وتعذر إخراجه، إلى غير ذلك من المسائل، انظر: تبيين الحقائق ٦/ ٣٢٩، تكملة البحر الرائق ٨/ ٢١٢- ٢١٣.

(٣) الهداية مع شرح البناية ١١/ ٢٢١- ٢٢٢.

(٤) اختلف فى اسمه اختلافًا كبيرًا، والذى يظهر أنه محمود بن أحمد بن عبد اللَّه بن جمال الدين العبادى المحبوبى البخارى كما رجحه عبد الحى اللكنوى، وذكر ابن قطلوبغا أنه محمود بن عبيد اللَّه =

فيه[١]: «وقال تاج الشريعة، وروى بالإضافة، أى: ليس لعرق الغاصب حق، أى ثبوت ودوام، بل يؤمر بقلعه»، ثم بعد ذلك لهم تفصيل فى كيفية تعويض صاحب الغرس أو البناء أو غيرهما[٢].

خامسًا: أنهم أيضًا جعلوا من الحديث دليلًا على أن من زرع زرعًا فى أرضه، فامتدت أغصان هذا الزرع إلى أرض غيره، فإنه لا يملك بذلك شيئًا ولا حق المنفعة، لأنها أيضًا من العرق الظالم[٣].

وفى الختام أقول: إننى أؤيد ما ذهب إليه الإمام الأعظم رضى اللَّه عنه فى مسألة إحياء الأرض الموات، وافتقار ملكيتها إلى إذن الإمام، إذ إن هذا يتوافق مع روح الشريعة، وصلاح العمران، واجتماع الخلق، وإلا صار الأمر مشاعًا، وعمت الفوضى، وكثر الخلاف بين الناس، وهو ما لا تقصد إليه الشريعة بحال، كما أن الحديث موضع الكلام بأعاريبه المتعددة لا يدل على ما ذهب إليه القوم، بل به نقول كما صرح بذلك السرخسى رحمه اللَّه، ولكنه كما قال مشروط بإذن الإمام، لأن الحديث يعطى حق الملكية لمن سبق أن أحياها لا من ادعى، والكل مفتقر لإقرار الإمام، وأقل ما يقال فيه أنه حديث محتمل كما أشار إلى ذلك الكاسانى رحمه اللَّه حين قال[٤]: «أما الحديث فيحتمل أنه يصير به شرعًا، ويحتمل أنه أذن لجماعة بإحياء الموات بذلك النص، ونحن نقول بموجبه، فلا يكون حجة مع الاحتمال»، ولا سيما مع ورود أدلة أخرى تؤيد مسألة موافقة الإمام للتملك.

= المحبوبى، له شرح على الهداية سماه الكفاية، انظر: تاج التراجم ٢٩١، الطبقات السنية ٤/ ٤٢٩- ٤٣٠، وفيها عرض لهذا الخلاف أيضًا.

(١) البناية شرح الهداية ١١/ ٢٢٣.

(٢) انظر: تبيين الحقائق ٦/ ٣٢٩- ٣٣٠، البناية شرح الهداية ١١/ ٢٢٥ وما بعدها، تكملة البحر الرائق ٨/ ٢١٣ وما بعدها.

(٣) انظر: المبسوط ٢٣/ ١٦٠.

(٤) بدائع الصنائع ٨/ ٣٠٩.

وبعد عرض الأمثلة السابقة فى هذا المبحث الذى خصصته لدراسة أثر اختلاف الإعراب فى ألفاظ الحديث النبوى على توجيه الأحكام واستنباطها فى المذهب الحنفى أستطيع أن أقول الآتى:

أولًا: أن الأحناف كانت لهم دراية تامة وواضحة باختلاف روايات الحديث، ولا سيما فى جانبها الإعرابى والصرفى وأنهم أفادوا من ذلك فى نصرة ما ذهبوا إليه، وأن الأمر ليس كما يزعم بعضهم، أن بضاعتهم فى الحديث كانت بضاعة مزجاة، وأنهم يقدمون عليها أصولًا أخرى.

ثانيًا: أن تعدد روايات الحديث النبوى واختلاف الرواية من جهة الإعراب، لا يعنى بالضرورة اختلاف الحكم، حيث رأينا أمثلة تعددت فيها أوجه الإعراب، وكان الحكم واحدًا، ورأينا أمثلة أخرى أفاد فيها الأحناف فى توجيههم للمسألة من وجه إعرابى معين، وهم مع ذلك لم يرفضوا الوجه الآخر، وإنما دائمًا كان لهم شرح وتفسير له.

ثالثًا: أن اختلاف روايات الحديث تنوعت بين اختلاف فى البنية الصرفية، واختلاف فى الوظائف والتراكيب النحوية وإن كان كثيرٌ منها ينصرف إلى النوع الثانى، وقد أعرضنا عن ذكر كثير من هذه الأمثلة خشية الإطالة[١]، ولكن كثيرًا منها نوقش أيضًا فى كتب غريب الحديث، وإن ركزت تلك الكتب على التوجيه دون تفصيل القول فى إفادة أهل المذاهب منها.

---

(١) انظر: على سبيل المثال:

- حديث نهى النبى عن بيع الحبل وحبل الحبل وروى وحبل الحبلة.
- حديث أصناف الربا الستة والرواية بالنصب وبالرفع.
- حديث: «لا نورث ما تركناه صدقة» برفع صدقة ونصبها.
- حديث: «هو لك عبد بن زمعة» بتنوين عبد مرفوعًا ونصب ابن على النداء أو رفع عبد على النداء وابن صفة له.
- حديث عقاب مانع الزكاة وقوله: «فإنا أخذوها وشطر ماله»، هل «شطر» على أنها فعل ماض مبنى للمفعول أو أنها مصدر مضاف.

المبحث الثالث
الشواهد الشعرية وأثرها فى التوجيه والاستنباط

لقد كانت الشواهد الشعرية دائمًا من أهم أدلة النحو والصرف، وكانت فى الأعم الأغلب عصب أدلة السماع، للحد الذى جعل بعضهم يقدمها على غيرها من الأدلة، الأمر الذى حدا ببعضهم أن ينكر هذه المغالاة فيقول[١]: «لا عجب أعجب ممن إن وَجَد لامرئ القيس أو لزهير أو لجرير أو الحطيئة أو الطرماح، أو لأعرابى أسدى، أو سُلمى، أو تميمى، أو من سائر أبناء العرب - لفظًا فى شعر أو نثر جعله فى اللغة وقطع به، ولم يعترض فيه، ثم إذا وجد للَّه تعالى خالق اللغات وأهلها كلامًا لم يلتفت إليه، ولا جعله حجة، وجعل يصرفه عن وجهه، ويحرفه عن موضعه، ويتحيل فى إحالته عما أوقعه اللَّه عليه»، ولقد أفاد السادة الأحناف من الشواهد الشعرية فى توجيه بعض الأحكام، وإن جاء كثير منها لشرح نصوص أو أدلة أخرى، أو للتمثيل لقاعدة نحوية أو وجه تصريفى اعتمده الأحناف فى كلامهم، أى إنها كانت تبعًا لغيرها فى الاستشهاد ولقد ظهر إبداعهم فى إنزال الشواهد على ما يناسبها من الأحكام، فمن ذلك ما قرره السادة الأحناف فى مسألة حذف الفاء من جواب الشرط وأثره فى الطلاق، وهو فرع عن مسألة ما لو قال قائل لامرأته: إن دخلت الدار أنت طالق، هل يقع الطلاق فى الحال، أو يتعلق بالدخول؟

اختلف السادة الأحناف فى هذه المسألة، فقد رووا عن محمد بن الحسن ومعه جمهور الأحناف أن الطلاق يقع فى الحال قضاءً، وقد تُقبل دعوى التعليق منه

(١) الكلام لابن حزم ونقله الأستاذ عباس حسن فى اللغة والنحو ٩٧ - ٩٨.

ديانة، وسبب ذلك عندهم كما يقول الكاسانى[١]: «لأنه ما علق الطلاق، لانعدام حرف التعليق، وهو حرف الفاء، وكان تنجيزًا لا تعليقًا، وإن عنى به التعليق دُيِّن فيما بينه وبين اللَّه عز وجل، لأنه عنى ما يحتمله كلامه»، على حين أن أبا يوسف رحمه اللَّه صحح هذا التعليق وجعله على تقدير حذف الفاء كما ورد فى قول الشاعر[٢]:

من يفعل الحسنات اللَّه يشكرها والشر بالشر عند اللَّه مثلان

أى: فاللَّه يشكرها، والذى حمل أبا يوسف على القول بهذا الوجه، هو أنه يذهب إلى تصحيح الشرط كلما أمكن ذلك[٣]، كما سبق أن أشرنا إليه فى الحديث عن النذر[٤].

ولكى نحلل كلا الرأيين لا بد أن نعود إلى أصل المسألة هنا وهو يتمثل فى أمرين: الأول: هو هل ذكر الفاء هنا واجب، وكيف نحمل ما ورد فى هذا البيت؟ والثانى: هو هل يجوز حذف الفاء اختيارًا ؟.

أما بالنسبة للأمر الأول فنقول وباللَّه التوفيق: إن النحاة تكلموا عن مواطن عدة يجب اقتران جواب الشرط بالفاء فيها، وأصل المسألة يعبر عنه ابن مالك رحمه اللَّه فى ألفيته حين يقول:

---

(١) بدائع الصنائع ٤/ ٦٠، وانظر: فى ذات الأمر: تبيين الحقائق ٣/ ١١٥، البحر الرائق ٤/ ٢٠.

(٢) البيت من البسيط وهو من الأبيات الشهيرة فى كتب النحو وغيرها، ومع ذلك فقد اختلف الرواة فى نسبته على ثلاثة آراء: الأول أنه لحسان بن ثابت كما فى الكتاب ٣/ ٦٤، والثانى أنه لابنه عبد الرحمن بن حسان كما فى المقتضب ٢/ ٧٠، وتعليق الشيخ عضيمة عليه كاف شاف فى حاشية (٣)، والثالث أنه لكعب بن مالك كما ذكره ابن السيرافى فى شرح أبيات سيبويه ٢/ ١٠٩.

(٣) انظر: بدائع الصنائع ٤/ ٦١، تبيين الحقائق ٣/ ١١٥، فتح القدير ٤/ ١٢٢، البحر الرائق ٤/ ٢٠، حاشية ابن عابدين ٣/ ٣٨٤.

(٤) انظر الكلام على تصحيح النذر فى ص٨٥ وما بعدها من هذه الدراسة.

واقرن بفا حتمًا جوابًا لو جُعـل شرطًـا لإن أو غيرهـا لم يَنْجَعِـل

«أى: إذا كان الجواب لا يصلح أن يكون شرطًا وجب اقترانه بالفاء، وذلك كالجملة الاسمية، نحو: إن جاء زيد فهو محسن..»(١)، وقد عدد العلماء المواطن التى يجب فيها اقتران جواب الشرط بالفاء، فمنهم من ذكر أنها ستة مواضع هى أن يكون الجواب جملة اسمية أو طلبية أو فعلية فعلها جامد أو مقترنة بقد أو بحرف الاستقبال أو بحرف له الصدارة كرُبَّ(٢)، ومنهم من ذكر أنها أحد عشر موضعًا، يقول ابن نجيم(٣) : «وذكر المرادى(٤) فى «شرح الألفية» أحد عشر موضعًا لوجوب الاقتران بالفاء وهى: الجملة الاسمية والفعلية الطلبية والفعل غير المتصرف والمقرون بالسين أو سوف أو قد أو منفيًّا بما أو لن وإن والمقرون بالقسم والمقرون برب، قال: فهذه الأجوبة تلزمها الفاء لأنها لا يصلح جعلها شرطًا»، والذى يبدو أنه لا فرق بين الكلامين إلا أن من جعلها أحد عشر فصَّل ما أجمله من قال بالستة، لأن حروف الاستقبال تشمل السين وسوف ولن، وما له الصدارة يشمل القسم ورب، ويعلق ابن نجيم رحمه اللَّه بعد ذكره آراء العلماء فى

(١) شرح ابن عقيل ٤/ ٣٧، وانظر: أوضح المسالك ٤/ ١٨٢، الوقوف على أمثلة قرآنية لورود حرف الفاء رابطًا لجواب الشرط، انظر: الفاءات فى النحو العربى والقرآن الكريم ٧٨- ٨٣.

(٢) انظر: شرح الكافية الشافية ٣/ ١٥٩٦- ١٥٩٧، أوضح المسالك ٤/ ١٨٢- ١٨٣.

(٣) البحر الرائق ٤/ ١٩، والأوجه التى نقلها ابن نجيم من كلام المرادى نظمها الكمال بن الهمام فى فتح القدير فقال من «الطويل»:

تعلم جـواب الشرط حتم قرانــه بفـــاء إذا ما فعلـــه طلبًا أتـــى
كـذا جامدًا أو مقسمًا كإن أو بقـد ورب وسين أو بسـوف ادر يـا فتى
أو اسميـة أو كان منفى مـــا وإن ولن من يحـد عما حددناه قـد عتى

(٤) هو الحسن بن قاسم بن عبد اللَّه بن على المرادى المصرى أخذ عن أبى حيان وله مؤلفات عديدة منها شروح التسهيل والألفية، وله «الجنى الدانى»، توفى سنة ٧٤٩ هـ، انظر ترجمته فى بغية الوعاة ١/ ٥١٧، تاريخ النحاة ٢٧٦- ٢٧٧.

هذه المسألة بقوله[١]: «والأضبط والأخصر ما ذكره الرضى[٢] أنها واجبة فى أربعة مواضع: أحدها الجملة الطلبية كالأمر والنهى والاستفهام والتمنى والعرض والتحضيض والدعاء، الثانى: الجملة الإنشائية كنعم وبئس وما تضمن معنى إنشاء المدح والذم وكذا عسى وفعل التعجب. والقسم الثالث: الجملة الاسمية، الرابع: كل فعلية مصدرة بحرف سوى لا ولم فى المضارع سواء كان الفعل المصدر ماضيًا أو مضارعًا». اهـ.

وظاهره أن الطلبية لا تدخل تحت الإنشائية ولذا صرح بعده بما يفيد التغاير فقال: «إن الجملة الإنشائية متجردة عن الزمان والطلبية متمحضة للاستقبال وتمامه فيه»[٣].

إذن، يتبين مما سبق أن جواب الشرط إذا كان جملة اسمية يجب اقترانه بالفاء، وهذا ما نجده فى هذا الشاهد الذى دلل به بعض الأحناف على ما ذهبوا إليه فى المسألة السالفة الذكر، من أن الفاء مضمرة، أما النحاة الذين عرضوا لهذا البيت فكثير منهم عد هذا الإضمار من باب الضرورة، يقول سيبويه[٤]: «وسألته - أى الخليل - عن قوله: إن تأتنى أنا كريم، فقال: لا يكون هذا إلا أن يضطر شاعر، من قبل أن «أنا كريم» يكون كلامًا مبتدأ، والفاء وإذا لا يكونان إلا معلقين بما قبلها، فكرهوا أن يكون هذا جوابًا حيث لم يشبه الفاء».

وهذا الذى ذكره سيبويه ردده من بعده عدد من النحاة كابن السراج[٥]

(١) البحر الرائق ٤/ ١٩- ٢٠.

(٢) هو محمد بن الحسن الاستراباذى له شرح على كافية وشافية ابن الحاجب، توفى سنة ٦٨٨، انظر ترجمته فى نشأة النحو ٢٤٤- ٢٥٧، الوسيط فى تاريخ النحو العربى ١٤٠- ١٤١.

(٣) انظر ما قاله الرضى فى شرحه على الكافية ٤/ ١١٠- ١١١.

(٤) الكتاب ٣/ ٦٤.

(٥) انظر: الأصول فى النحو ٣/ ٤٦٢، ذكره فى باب ضرورة الشاعر.

وابن يعيش[١] وأبى حيان[٢] والبغدادى[٣] وغيرهم[٤].

وأما المبرد فإن الرواية اختلفت عنه فروى بعضهم عنه أنه يجيز الحذف فى الشعر كسيبويه وغيره[٥]، وروى بعضهم الآخر عنه أنه يمنع الحذف فى اختيار الكلام وفى الشعر وأن رواية البيت عنده:

* مـن يفعـل الخير فالرحمـن يشكـره *

وعليه فلا شاهد هنا على الحذف[٦]، والصواب أن المبرد يجيز ذلك على ما رجحه الشيخ عضيمة فى تحقيقه للمقتضب[٧]، ولأن المبرد أيضًا ذكر البيت كما هو عند سيبويه وغيره وعلق عليه بقوله[٨]: «فلا اختلاف بين النحويين فى أنه على إرادة الفاء لأن التقديم فيه لا يصلح».

وعليه فإن ما ذهب إليه الأحناف فى هذا البيت هو رأى جمهور النحاة إن لم يكن كلهم كما صرح بذلك المبرد، ولكن السؤال هنا، هل يخدم هذا البيت بتوجيهه السابق ما ذهب إليه الأحناف، سواء أولئك القائلون بأن إضمار الفاء فى جواب الشرط يصح التعليق به ديانة لا قضاء، أم أولئك القائلون بصحته

(١) انظر: شرح ابن يعيش ٩/ ٣، وابن يعيش هو يعيش بن على بن يعيش، أبو البقاء الحلبى من العلماء الأفاضل وله شرح على المفصل مشهور، توفى سنة ٦٤٣ هـ، انظر ترجمته فى بغية الوعاة ٢/ ٣٥١- ٣٥٢، نشأة النحو ٢٥١- ٢١٦.

(٢) انظر: ارتشاف الضرب ٣/ ٣٠٥، ذكره فى باب الضرائر.

(٣) انظر: خزانة الأدب ٩/ ٤٩، والبغدادى هو عبد القادر بن عمر بن بايزيد بن الحاج أحمد البغدادى من أحسن المتأخرين معرفة باللغة والأدب والأشعار والحكايات كما يقول المحبى، توفى سنة ١٠٩٣ هـ، انظر ترجمته فى خلاصة الأثر ٢/ ٤٥١- ٤٥٣.

(٤) انظر: ما يجوز للشاعر من الضرورة ٢٤٩، ضرائر الشعر ١٦٠.

(٥) انظر: خزانة الأدب ٩/ ٥٠، ذكر أن النحاس نقل ذلك عنه.

(٦) انظر: مغنى اللبيب ١/ ١٨٧، شرح الشواهد للعينى ٤/ ٢٠.

(٧) انظر: المقتضب٢/ ٧٠ حاشية (٣).

(٨) المقتضب ٢/ ٧٠.

فى الحالين ؟

أقول: إن هذا يقودنا إلى إجابة السؤال الثانى الذى سبق أن قدمت به الكلام فى هذه المسألة، ألا وهو: هل يجوز حذف الفاء من جواب الشرط فى اختيار الكلام ؟

لقد أجاب ابن نجيم عن هذا السؤال بقوله[١]: «قلت: الخلاف مبنى على جواز حذفها اختيارًا، فأجازه أهل الكوفة وعليه فرع أبو يوسف، ومنعه أهل البصرة وعليه تفرع المذهب».

وأنا أقول: إن هذا الكلام الذى ذكره ابن نجيم من الأحناف من نسبة جواز حذف الفاء للكوفيين فى اختيار الكلام، ومنعه عند البصريين، إنما هو متأثر فيه بكلام الرضى رحمه اللَّه، وإن كان نص الرضى فى المسألة يقتصر على نسبة الجواز للكوفيين يقول الرضى[٢]: «وقد تحذف علامة الجزاء ضرورة فى موضع اللزوم كقوله: من يفعل الحسنات اللَّه يشكرها، وروى: من يفعل الخير فالرحمن يشكره، فلا ضرورة إذن، وأجاز الكوفية حذف العلامة اختيارًا، استدلالًا بقوله تعالى: ﴿ أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ ﴾[٣]. على قراءة الرفع[٤] وهى شاذة»، أما هذا الذى أورده ابن نجيم متأثرًا فيه بالرضى فأود أن أعلق عليه بالآتى:

أولًا: أن نسبة الجواز إلى الكوفيين هى مسألة فيها نوع من المجازفة، إذ إن

---

(١) البحر الرائق ٤/ ٢٠، ونقل نفس الكلام ابن عابدين وعزاه للبحر الرائق، ولم يضف على ذلك أى مراجع أخرى، انظر: حاشية ابن عابدين ٣/ ٣٨٤.

(٢) شرح الرضى على الكافية ٤/ ١١١.

(٣) النساء: ٧٨.

(٤) هى قراءة طلحة بن سليمان، انظر: مختصر الشواذ ٣٣، المحتسب ١/ ١٩٣، وانظر تعليق أستاذنا الدكتور شعبان صلاح على هذه القراءة فى كتابه مواقف النحاة من القراءات القرآنية ٣٤٢-٣٤٣.

المسألة بهذه الصورة لم ترد فى كتب الخلاف النحوى، ولا سيما بين البصريين والكوفيين كـ «الإنصاف»(١) و«التبيين»(٢) وكتاب «مسائل خلافية فى النحو»(٣)، وكتاب «ائتلاف النصرة فى اختلاف نحاة الكوفة والبصرة»(٤)، وكذلك كتاب «ما فات الإنصاف من مسائل الخلاف»(٥)، وأيضًا لم ترد فى المراجع النحوية الأساسية التى عرضت للمسألة، فهذا السيوطى وهو من المتأخرين نسبيًّا حيث كانت وفاته فى القرن العاشر أى بعد الرضى بنحو قرنين ونصف، يعرض لمسألة حذف الفاء فى اختيار الكلام فيقول(٦): «وفى جواز حذفها - أى الفاء - أقوال: أحدها: يجوز ضرورة واختيارًا، نقله أبو حيان عن بعض النحويين، وخرج عليه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾(٧)، ثانيها: المنع فى الحالين. قال أبو حيان: «فى محفوظى قديمًا أن المبرد منع من حذف الفاء فى الضرورة(٨)..، ثالثها وهو الأصح يجوز ضرورة ويمتنع فى السعة، وهو مذهب سيبويه».

ومن المحدثين الذين ناقشوا مسألة حذف الفاء الأستاذ عباس حسن وهو

---

(١) الإنصاف فى مسائل الخلاف لأبى البركات الأنبارى.

(٢) التبيين فى مسائل الخلاف بين الكوفيين والبصريين لأبى البقاء العكبرى.

(٣) لأبى البقاء العكبرى.

(٤) لعبد اللطيف بن أبى بكر الشرجى الزبيدى.

(٥) للدكتور فتحى بيومى حمودة.

(٦) همع الهوامع ٤/ ٣٢٧- ٣٢٨.

(٧) الأنعام: ١٢١، أقول نقل أبو حيان ذلك عن الحوفى، والحوفى هو على بن إبراهيم بن سعيد بن يوسف، أبو الحسن الحوفى عالم بالنحو والتفسير، وله «البرهان فى تفسير القرآن»، توفى سنة ٤٣٠هـ، انظر ترجمته فى بغية الوعاة ٢/ ١٤٠، وقد أنكر أبو حيان هذا التخريج وعزا الحذف إلى ضرورة الشعر وجعل «إنكم لمشركون» جوابًا لقسم محذوف، انظر: البحر ٤/ ١٣٤.

(٨) قد فندنا هذا القول فيما سبق.

أيضًا لم يشر إلى هذا الخلاف، يقول[١]: «هل يصح أحيانًا الاستغناء عن هذه الفاء الرابطة.. أجابوا: لا يصح الاستغناء إلا فى الضرورة الشعرية.. ومن النادر الذى لا يقاس عليه عندهم قوله ﷺ فى حديث اللقطة: «فإن جاء صاحبها، وإلا استمتع بها»[٢].

وعليه فإن خلو المصادر الرئيسة فى النحو من نسبة جواز حذف الفاء اختيارًا للكوفيين تخصيصًا يلقى ظلالًا من الشك على صحة هذا الكلام.

ثانيًا: أننا إذا حاولنا الاعتذار قدر الإمكان للكلام السابق من ابن نجيم الحنفى والذى نقله عن الرضى، أقول: إن هناك كلامًا للفراء وهو من شيوخ المدرسة الكوفية، قد يوحى بقبوله حذف الفاء، يقول الفراء[٣]: «والجزاء لا بد له أن يجاب بجزم مثله أو بالفاء، فإن كان ما بعد الفاء حرفًا من حروف الاستثناء وكان يرفع أو ينصب أو يجزم صلح فيه إضمار الفاء، وإن كان فعلًا أوله الياء أو التاء أو كان على جهة فَعَل أو فعلوا لم يصلح فيه إضمار الفاء، لأنه يجزم إذا لم تكن الفاء، ويرفع إذا أدخلت الفاء.. كقولك للرجل: إن شئت فقم، ألا ترى أن «قم» مجزومة ولو لم يكن فيها الفاء، لأنك إذا قلت: إن شئت قم. جزمتها بالأمر، فكذلك قول الشاعر:

من يفعل الحسنات اللَّه يشكرها والشر بالشر عند اللَّه مثلان

ألا ترى أن قولك: اللَّه يشكرها، مرفوع كانت فيه الفاء أو لم تكن، فلذلك صلح ضميرها[٤]»، وقد خرج الفراء على مثل هذا التوجيه وهو حذف الفاء،

(١) النحو الوافى ٤/ ٤٦٥- ٤٦٦.
(٢) سيأتى الكلام عنه إن شاء اللَّه.
(٣) معانى القرآن ١/ ٤٧٥- ٤٧٦.
(٤) أى إضمارها.

قوله تعالى: ﴿مَا جِئْتُم بِهِ ٱلسِّحْرُ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ سَيُبْطِلُهُۥٓ﴾(١)، فقال(٢): «وقد يكون: «ما جئتم به السحر» تجعل السحر منصوبًا، كما تقول: ما جئت به الباطل والزور، ثم تجعل «ما» فى معنى جزاء و«جئتم» فى موضع جزم إذا نصبت، وتضمر الفاء فى قوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَيُبْطِلُهُۥٓ﴾ فيكون جوابًا للجزاء».

ثالثًا: أن بعض النحاة قد روى عنهم تجويز ذلك الحذف فى الاختيار، وإن كانوا قلة، فمن هؤلاء الأخفش، فقد نَقل عنه غير واحد أنه يجيز ذلك(٣)، والذى عنده فى «معانى القرآن» أنه خرج على وجه الحذف قوله تعالى: ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ﴾(٤) أى: فالوصية للوالدين(٥).

وأيضًا من أشهر الذين أجازوا حصوله فى النثر وإن كان على قلة الإمام ابن مالك، وخرج عليه آيات وأحاديث منها الحديث سالف الذكر «فإن جاء صاحبها – أى اللقطة – وإلا استمتع بها»(٦). يقول ابن مالك معلقا(٧): «وهو مما زعم النحويون أنه مخصوص بالضرورة، وليس مخصوصًا بها، بل يكثر استعماله فى الشعر، ويقل فى غيره».

---

(١) يونس: ٨١.

(٢) معانى القرآن للفراء ١/ ٤٧٥.

(٣) انظر: البرهان فى علوم القرآن ٤/ ٣٠١، دراسات لأسلوب القرآن الكريم ٣/ ٢٠٢- ٢٠٣، إعراب الجمل وأشباه الجمل ٢٢٧، والأخفش هو سعيد بن مسعدة المجاشعى البصرى، أبو الحسن أكبر أصحاب سيبويه، ومن رءوس مدرسة البصرة، له «معانى القرآن»، وغيره، توفى سنة ٢١٥ هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٢/ ٣٦- ٤٤، بغية الوعاة ١/ ٥٩٠.

(٤) البقرة ١٨٠.

(٥) انظر: معانى القرآن للأخفش ١/ ١٥٨.

(٦) الحديث رواه البخارى ومسلم والترمذى وغيرهم عن أبى بن كعب، وفى أكثر الروايات جاء التصريح بالفاء، انظر: جامع المسانيد والسنن ١/ ٤٣- ٤٥.

(٧) شواهد التوضيح والتصحيح ١٣٣.

ويقول فى موضع آخر[١]: «ومن خص هذا الحذف بالشعر حاد عن التحقيق، وضيق حيث لا تضيق، بل هو فى غير الشعر قليل، وهو فيه كثير».

ومن الذين أجازوا ذلك ولكن بشرط أن يكون فعل الشرط ماضيًا، العكبرى حين عرض لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾[٢] قال[٣]: «حذف الفاء من جواب الشرط، وهو حسن إذا كان الشرط بلفظ الماضى، وهو هنا كذلك وهو قوله «وإن أطعتموهم».

ومن النحاة المحدثين نجد أستاذنا الدكتور شعبان صلاح قد عرض لهذه القضية حين ناقش مسألة ورود جواب الشرط مضارعًا مرفوعًا حين يكون الشرط مضارعًا مجزومًا، كما ورد فى قراءة طلحة بن سليمان سالفة الذكر، وكما ورد فى أبيات مشهورة لجرير وأبى ذؤيب، يقول أستاذنا[٤]: «وليس الحكم على ما سبق بالضعف مقبولًا عندى – أى تضعيف قراءة رفع «يدرككم» – إذ يكفى البيتان لينا صرا قراءة طلحة فى دلالتها على إمكانية ورود جواب الشرط مضارعًا مرفوعًا مع كون فعل الشرط مضارعًا مجزومًا، ولا بأس بعد ذلك من الحكم على مثل هذا الاستعمال اللغوى بالقلة، بدلًا من اللجوء إلى التأويل، كما فعل جمهور النحاة».

وبعد هذا العرض أعود إلى السؤال الذى سقته قبلًا، إلى أى مدى يمكن الاعتماد على مقتضى إعراب الشاهد الشعرى المذكور فى تأييد أىٍّ من الرأيين فى المذهب الحنفي؟ إن من ينظر إلى كلام جمهور علماء النحو يرى أنهم حملوا مثل

(١) شواهد التوضيح والتصحيح ١٣٣.
(٢) الأنعام: ١٢١.
(٣) التبيان فى إعراب القرآن ١/ ٢٦٠.
(٤) مواقف النحاة من القراءات القرآنية حتى نهاية القرن الرابع الهجرى ٣٤٣.

هذا الاستعمال على الضرورة، وأنهم ضعفوا وروده فى كلام الناس، وهذا يؤيد مذهب محمد بن الحسن الذى يفصل بين القضاء والديانة، فالقضاء يأخذ بما تعارف عليه الناس ويتعامل مع الحقائق لا مع النوايا، وعليه فلا وجه لمن قال: إن دخلت الدار أنت طالق، أن يزعم أنه عنى الشرط، ولكنه حذف الأداة قياسًا على ما ورد فى بعض الشواهد الشعرية، ويترتب على كلامه أنها تطلق فى الحال، كمن قال لامرأته: أنت طالق، ومع ذلك يُبقى له أهل هذا الرأى قدرًا من الاحتمالية، يصرف إليه الكلام ولكن هذا بينه وبين اللَّه إذ هو القادر على معرفة حقيقة نيته.

ومع ذلك يبقى أيضًا لرأى أبى يوسف وجه فى الجدل، إذ إن البيت شاهد على ما ذهب إليه من جواز حذف الفاء، وأيضًا وردت عدة شواهد نثرية تؤيد هذا، منها ما هو قرآن ومنها ما هو كلام النبى عليه الصلاة والسلام، ليس هذا فقط بل إن عددًا من علماء النحو تبنوا مذهب الجواز وإن عدوه من القليل، فإذا أضفنا لذلك أن الأصل هو تصحيح كلام العقلاء، كما يقول أهل الأصول وأن تصحيح الشرط أولى من إلغائه، وجدنا وجهًا جيدًا لرأى أبى يوسف رحمه اللَّه، وأنا أؤيد ما ذهب إليه أبو يوسف لأنه الأقرب إلى روح الشريعة، والأيسر على الخلق ولا سيما العوام منهم، ولعلى أختم الكلام فى هذه المسألة بترجيح ابن عابدين رحمه اللَّه حين يقول[١]: «قلت: ينبغى فى زماننا إذا قال: إن دخلت أنت طالق، أن يتعلق قضاء؛ لأن العامة لا يفرقون بين دخول الفاء وعدمه عند قصد التعليق، وقد صار ذلك لغتهم، ولا سيما مع وقوعه فى الكلام الفصيح كما مر... هذا ما ظهر لى واللَّه سبحانه وتعالى أعلم، ثم رأيت بعد كتابتى لهذا فى شرح نظم الكنز للعلامة المقدسى[٢]، أقول: ينبغى ترجيح قول أبى يوسف لكثرة حذف الفاء كما

(١) حاشية ابن عابدين ٣/ ٣٨٥.

(٢) هو على بن غانم المقدسى الحنفى المتوفى سنة ١٠٠٤ هـ من الأئمة الأعلام فى القرآن والقراءات =

سمعت، وقالوا: العوام لا يعتبر منهم اللحن فى قولهم: أنت واحدة بالنصب[١] الذى لم يقل به أحد. اهـ».

أما المثال الثانى الذى سنعرض له فى معرض حديثنا عن دور الشاهد الشعرى فى توجيه الأحكام واستنباطها فى المذهب الحنفى، فهو ما استدل به الأحناف فى باب الذبائح من أن طريقة الذبح تختلف باختلاف الحيوان، وأن السنة فى الإبل النحر وفى غيرها الذبح، وأنه يكره خلاف ذلك ولا يحرم[٢].

وقد استدل الأحناف لذلك بأدلة من القرآن والسنة، منها قوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ﴾[٣]، قالوا معناه: انحر الجزور وهى الإبل، أما فى البقر والغنم فقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾[٤]، وقال: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾[٥] أى بمذبوح وهو الكبش الذى افتدى به إسماعيل عليه السلام، هذا هو الأصل عند السادة الأحناف، لكن الكاسانى رحمه اللَّه أورد على هذا القول اعتراضًا قد يتمسك به بعضهم فى عدم التفريق بين هذه الأجناس - الإبل والبقر والغنم - وحجتهم فى ذلك ما روى عن جابر بن عبد اللَّه أنه قال: «نحرنا

= والفقه، وكتابه هو شرح على نظم صنفه الشيخ أحمد بن على الشهير بابن الفصيح المتوفى سنة ٧٥٥ وذلك لكتاب «كنز الدقائق» الشهير، وسمى هذا النظم «مستحسن الطرائق فى نظم كنز الدقائق»، انظر: فى ذلك هدية العارفين ١/ ١١، الأعلام ٤/ ٢٨٠.

(١) أى قصد: أنت طالقة واحدة.

(٢) انظر: طلبة الطلبة ٢٢٩ «ذبح»، تحفة الفقهاء ٣/ ٩٢، بدائع الصنائع ٦/ ٢٠٣، المغرب فى ترتيب المعرب ١٠٢«ذبح»، تحفة الملوك ١/ ٢٢١، تبيين الحقائق ٦/ ٤٦٢، تكملة البحر الرائق ٨/ ٣١٢، حاشية ابن عابدين ٦/ ٦١٤، وقد اتفق جمهور الأئمة مع الأحناف فيما ذهبوا إليه إلا الإمام مالكًا فإنه روى عنه أنه لا يجوز الذبح فى الإبل والنحر فى غيرها إلا لضرورة لنص الآية، انظر: بداية المجتهد ٢/ ٢٠٧، نيل الأوطار ٨/ ٤٩٠، وعزاه لابن القاسم من المالكية.

(٣) الكوثر: ٢.

(٤) البقرة: ٦٧.

(٥) الصافات: ١٠٧.

مع رسول اللَّه ﷺ البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة»[(١)]، فقد عطف البقر على الإبل التى حقها النحر فكان كما تقول: جاءنى زيد وعمرو، أى: جاء زيد وجاء عمرو[(٢)].

وقد أجاب الكاسانى على ذلك الاعتراض بأن الذبح مضمر فى الجملة الثانية فيكون الكلام: نحرنا البدنة وذبحنا البقرة، يقول الكاسانى[(٣)] : «فالجواب أن الذبح مضمر فيه، ومعناه: وذبحنا البقرة، على عادة العرب فى الشيء إذا عطف على غيره، وخبر المعطوف عليه لا يحتمل الوجود فى المعطوف، أو لا يوجد عادة، أن يضمر المتعارف المعتاد كما قال الشاعر[(٤)]:

ولقيت زوجك فى الوغى متقلدًا سيفًا ورمحًا

أى: متقلدًا سيفًا، ومعتقلًا رمحًا. وقال آخر[(٥)]:

---

(١) الحديث رواه مسلم وأصحاب السنن، انظر: جامع المسانيد والسنن ١١/ ٦٩٧٥ حديث رقم (١٥١٦)، البناية فى شرح الهداية ١٢/ ١٥- ١٦.

(٢) انظر: بدائع الصنائع ٦/ ٢٠٣.

(٣) بدائع الصنائع ٦/ ٢٠٣- ٢٠٤.

(٤) البيت من مجزوء الكامل وهو لعبد اللَّه بن الزبعرى وهو شاعر مخضرم كان يقع فى النبى عليه الصلاة والسلام ثم أسلم، أما البيت فإن الشطر الأول قد ورد فيه عدة روايات فبعضهم يرويه: يا ليت زوجك قد غدا، وبعضهم: يا ليت بعلك فى الوغى، وبعضهم: ورأيت زوجك فى الوغى، وهذا البيت مع شهرته إلا أن معظم المراجع لم تنسبه، انظر: ديوان عبد اللَّه بن الزبعرى ٣٢، وهو غير منسوب فى معانى القرآن للفراء ١/ ١٢١، معانى القرآن للأخفش ١/ ٢٥٥، الكامل للمبرد ١/ ٤٣٢، ٤٧٧، ٢/ ٨٣٦، الإيضاح للفارسى ١٦٩، الخصائص ٢/ ٢٩٧، الإنصاف ٢/ ٦١٢، الأشباه والنظائر ٢/ ١٠٨.

(٥) البيت من الرجز، ونسبه الفراء إلى بعض بنى أسد فى وصف فرس له، انظر: معانى القرآن للفراء ١/ ١٤، وبقيته:

* حتى شتت همالة عيناها *

وهو بغير نسبة فى كتاب الشعر ٢/ ٥٣٣، الخصائص ٢/ ٢٩٧، أمالى ابن الشجرى ٣/ ٨٢، ٨٣، الإنصاف ٢/ ٦١٣، الأشباه والنظائر ٢/ ١٠٨.

* عـلفتهـا تبنًا ومـاءً بـاردًا *

أى: علفتها تبنًا وسقيتها ماءً باردًا، لأن الرمح لا يحتمل التقلد أو لا يتقلد عادة، والماء لا يعلف، بل يسقى، كذا هاهنا الذبح فى البقر هو المعتاد فيضمر».

فالكاسانى بكلامه السابق وبمقتضى ما استدل به من أشعار العرب، ينصر ما ذهب إليه أهل المذهب، ويفسر الحديث على مقتضى هذين الشاهدين، وقبل أن أعلق على كلام الكاسانى أود أن أقدم أولًا بتعريف مصطلحى الذبح والنحر من منظور اللغة والفقه، أما من جهة اللغة، فالذبح هو الشق(١)، أما النحر فهو وإن جاء بمعنى الذبح إلا أنه اسم موضع القطع، قيل: هو أعلى الصدر، وقيل: هو موضع القلادة من الصدر(٢)، وبعضهم قال: النحر هو الطعن فى نحر البعير(٣)، إذن فالكلمتان فيهما تقارب من جهة المعنى، إذ إن كلتيهما تؤديان إلى إزهاق الروح، ونحن مع ذلك نلحظ فرقًا بينهما فى الاستعمال فكلمة «نَحَرَ» وما تفرع عنها أكثر استعمالًا فى باب إنهاء الحياة من كلمة «ذَبَحَ» وما تفرع عنها، فنحن نقول: انتحر فلان، ولا نقول: انذبح، ونقول: تناحر القوم إذا تقاتلوا حتى الموت، كما أن هذا التداخل بين المعنيين وأيضًا الشيوع الذى اتصفت به كلمة «النحر» انتقل إلى المعانى الشرعية، فترانا نقول ليوم العاشر من ذى الحجة: يوم النحر، مع أن غالب الفعل فيه هو الذبح سواء كان هديًا أم أضحية وهى فى غالبها تكون من الغنم.

---

(١) انظر: الصحاح ٣٦٩ «ذبح»، المشوف المعلم ١/ ٢٩٥- ٢٩٦، القاموس المحيط ٤٦٥ «ذبح»، تاج العروس ٦/ ٢١٢ باب الحاء فصل الذال.

(٢) انظر: الصحاح ١٠٢٥ «نحر»، القاموس المحيط ١٢٦٧ «نحر»، تاج العروس ١٤/ ١٠٠، باب الراء، فصل النون.

(٣) انظر: المغرب فى ترتيب المعرب ٢٤٦.

يقول صاحب تاج العروس[١]: «ولا يبعد أن يكون الأصل فيهما إزهاق الروح بإصابة الحلق والمنحر، ثم وقع التخصيص من الفقهاء، أخذوا من كلام الشارع ثم خصصوه تخصيصًا آخر»، والذى يظهر لى أنهما وإن تقاربا فى المعنى فإن لفظ «النحر» وما تفرع عنه أكثر دورانًا فى استعمال الحقيقة والمجاز، وذلك لسهولة اللفظ وتوسطه بحرف من أحرف الحلق، وأيضًا لأن لفظ «النحر» يتسم بالعموم أكثر من لفظ «الذبح»، فالأول يدل على الفعل، أما الثانى فيدل على الفعل والوسيلة.

أما إذا ما نظرنا إلى المعنى الشرعى فإننا نجد أن الفقهاء الأحناف قد فسروا هذين اللفظين، وجعلوا بينهما مواطن اتفاق، ومواطن اختلاف، فالكاسانى يقول[٢]: «والذبح هو: فرى الأوداج[٣] ومحله بين اللَّبَّة[٤] واللحيين.. والنحر: فرى الأوداج ومحله آخر الحلق».

وقال غيره: النحر قطع العروق فى أسفل العنق عند الصدر، والذبح قطع العروق فى أعلى العنق تحت اللحيين[٥]، فكلاهما فيه فرى وإن اختلف مكانه من الرقبة.

أما إذا عدنا إلى ما استدل به الكاسانى لنصرة مذهبه، فإنه باب نحوى شهير، هو باب الحمل على المعنى، وقد خرج عليه النحاة شواهد كثيرة منها ما ورد فى

---

(١) تاج العروس ٦/ ٢١٢.

(٢) بدائع الصنائع ٦/ ٢٠٢- ٢٠٣.

(٣) الفرى: هو الشق والقطع، والأدواج أربعة هى المريء والحلقوم والعرقان اللذان بينهما الحلقوم والمريء. انظر: القاموس المحيط ٩٩٤ (فرى)، الصحاح ١١٣٠ (ودج).

(٤) اللبة: المنحر، وهى موضع القلادة من الصدر، انظر: القاموس المحيط ١١٦١ (لبب).

(٥) انظر: تبيين الحقائق ٦/ ٤٦٢، البناية شرح الهداية ١١/ ٥٦٩، تكملة البحر الرائق ٨/ ٣١٢، حاشية ابن عابدين ٦/ ٦١٤.

نثر الكلام، ومنها ما جاء فى الشعر، حتى قال عنه ابن الشجرى[١]: إنه فن «متسع فى كلام العرب، يقدرون للثانى ما يصلح حمله عليه، ولا يخرج به عن المراد بالأول»[٢]، ومما ورد فى القرآن من ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ وَشُرَكَآءَكُمۡ﴾[٣]، أى: واجْمَعُوا شركاءكم، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ﴾[٤]، أى: وأحبوا الإيمان أو اعتقدوا الإيمان، أما أشعار العرب فقد ورد منه أيضًا غير البيتين السابقين شواهد أخرى منها مثلًا قول الشاعر[٥]:

إذا ما الغانيات برزن يومًا وزجَّجْن الحواجب والعيونا

أى: كحلن العيون، لأن العيون لا تزجج[٦]، وقول الآخر[٧]:

*** شَرَّاب ألبان وتمر وأقط ***

والتمر والأقط لا يشربان بل يؤكلان، ومع ذلك فإننا نجد إمامًا نحويًّا كأبى

---

(١) هو هبة اللَّه بن على بن محمد بن حمزة، أبو السعادات العلوى المعروف بابن الشجرى، من المشاهير فى اللغة والأدب وله الأمالى الشهيرة، توفى سنة ٥٤٢هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٣/ ٣٥٦-٣٥٧، بغية الوعاة ٢/ ٣٢٤.

(٢) أمالى ابن الشجرى ٣/ ٨٣، وانظر: ما كتبه أستاذنا الدكتور حماسة فى هذا الباب فى كتابه الرائع «النحو والدلالة»، وقد عرض لكثير من الشواهد الشعرية التى جرى فيها الإعراب على الحمل على المعنى دون اللفظ بتقدير فعل مناسب، انظر: النحو والدلالة ١٥٢- ١٥٨.

(٣) يونس: ٧١.

(٤) الحشر: ٩.

(٥) البيت من الوافر وهى للراعى النميرى، انظر: ديوانه ١٥٦، وهو غير منسوب فى الخصائص ٢/ ٢٩٧، الإنصاف ٢/ ٦١٠، شرح ابن عقيل ٣/ ٢٤٢.

(٦) زجج: أى دقق وطول ، انظر: القاموس المحيط ٥٥٣ (زجج).

(٧) البيت من الرجز المشطور ولا يعرف قائله كما ذكرت المصادر، انظر: المقتضب ٢/ ٥٠، الكامل ١/ ٤٣٢، ٤٧٧، ٢/ ٨٣٧، الإنصاف ٢/ ٦١٣، وعزاه محققو الحجة للفارسى إلى العجاج، انظر: الحجة ١/ ٣١٢، والأقط بتثليث الهمز شيء يطبخ من اللبن المخيض، انظر: القاموس المحيط ٥٤ (أقط).

على الفارسى[١] يرى أن هذا النوع من الاستعمال موطنه الشعر والضرورة، يقول الفارسى فى «الإيضاح»[٢]: «قوم من النحويين يقيسون هذا فى كل شيء، وقوم يقصرونه على ما سمع منه، وقوى هذا القول الثانى»، ويقول معلقًا على البيت الأول - الذى استشهد به الكاسانى -: «ألا ترى أن مثل متقلدًا سيفًا ورمحًا.. لا تكاد تجده فى حال سعة واختيار»[٣]، على حين أننا نراه يقول تعليقًا على آية سورة يونس التى ذكرتها أنا دليلًا على وروده فى النثر: «وزعم أبو الحسن[٤] أن قومًا يقيسون هذا الباب ويجعلونه مستمرًا، وأن قومًا يقصرونه على ما سمع والقول الأول عندى أقيس»[٥]، فما موقفه؟ وهل كان سيقبل تأويل الكاسانى السابق أم لا ؟.

أقول: إن الذى يبدو لى واللَّه أعلم أن أبا على يميل إلى قصر هذه الاستعمالات على الضرورة والشعر، إذ لا حاجة إلى إضمار الفعل فى نثر الكلام، وأما ما يبدو أنه تناقض فى كلامه الذى نقلته عن «الحجة» و«الإيضاح»، فإن عبد القاهر الجرجانى[٦] يشرح مقصده من كلمة «القياس» فيقول[٧]: «وأما ما حكاه عن

(١) هو الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الشهير بأبى على الفارسى من تلاميذ الزجاج وابن السراج وغيرهما من أئمة النحو، له مؤلفات كثيرة منها «الإيضاح»، و«الحجة»، و«البصريات» وغيرها الكثير، توفى سنة ٣٧٧ هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ١/ ٢٧٣- ٢٧٥، بغية الوعاة ١/ ٤٩٦.

(٢) الإيضاح ١٦٩.

(٣) الحجة ١/ ٣١١- ٣١٢.

(٤) يعنى الأخفش.

(٥) الحجة ٤/ ٢٨٩.

(٦) هو عبد القاهر بن عبد الرحمن، أبو بكر الجرجانى، إمام فى العربية واللغة والبلاغة، له شرح على الإيضاح و«دلائل الإعجاز»، و«أسرار البلاغة»، وغيرها، توفى سنة ٤٧١هـ. انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٢/ ١٨٨- ١٩٠، بغية الوعاة ٢/ ١٠٦.

(٧) المقتصد فى شرح الإيضاح ١/ ٦٤٤، وانظر: شرح شواهد الإيضاح ١٨٣.

أبى الحسن من أن قومًا يقيسون هذا فى كل شيء، وآخرين يقصرونه على المسموع فإنما يعنى أنهم يجوزون القياس فى النصب على المفعول معه»، وذلك أن أبا على الفارسى قد ذكر فى إعراب لفظ «الشركاء» فى الآية، أنه إما نصب على المفعول معه وأن هذه الواو بمعنى مع، أو أنه على تقدير فعل محذوف.

وعلى الرغم من موقف الفارسى السابق إلا أن هذا لا ينفى أن كثيرًا من النحاة قبل هذا الأسلوب، وخرج عليه قرآنًا وشعرًا[١]، وهذا ابن الأنبارى يقول تعليقًا على قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ﴾[٢]، على قراءة الكسر[٣]: «وقال قوم الأرجل معطوفة على الرأس فى الظاهر، لا فى المعنى، وقد يعطف الشيء على الشيء والمعنى فيه مختلف»[٤]، ويقول أستاذنا الدكتور حماسة[٥]: «فالحمل على المعنى إذن علاج لكل مخالفة بين ظاهر اللفظ والتقدير، أو بين العبارة المنطوقة والقواعد، أو - بما أوثره - بين الجملة وبنيتها الأساسية».

وقد يعترض معترض على الكاسانى فيقول: إن الشاهدين اللذين أوردهما لنصرة ما ذهب إليه من تقدير فعل «الذبح» فى الحديث عطفًا على «النحر»، تظهر فيهما المفارقة بين المعطوف والمعطوف عليه، فالرمح لا يتقلد لطوله، والماء لا يعلف لسيولته، أما ما ورد فى الحديث فهو جائز الوقوع، فليس هناك ما يمنع من النحر بدلًا من الذبح، ومن الذبح بدلًا من النحر، وعليه فقد يجوز العطف لفظًا ومعنى.

وأنا أقول: إن الكاسانى رحمه اللَّه قد أورد سببين للحمل على المعنى لا سببًا

(١) انظر: الدر المصون ١/ ١١١، ٦/ ٢٤١، ١٠/ ٢٠٤، ٢٨٥.
(٢) المائدة: ٦.
(٣) سبق تخريجها.
(٤) الإنصاف ٢/ ٦١٠.
(٥) النحو والدلالة ١٥٧.

واحدًا، فالأول: هو الامتناع بمعنى أن الفعل يمتنع حدوثه عقلًا وحقيقة كما هو الحال فى العلف بالتبن والماء، والثانى: هو عدم الاعتياد بمعنى أن العادة تجرى فى الثانى بخلاف الأول ومن ثم صار العطف من قبيل اللفظ، لا من قبيل المعنى، والعادة محكمة كما يقول أهل الأصول، وقد جرت العادة فى البقر والغنم وما فى معناهما بالذبح لا بالنحر، فيحمل الحديث على ذلك.

وأود أن أشير أيضًا إلى أن الكاسانى قد كان موفقًا جدًّا فى اختيار هذين البيتين دون غيرهما من الشواهد، إذ إن كل واحد منهما قد عبر عن سبب من أسباب الحمل على المعنى؛ فالأول قد ألمح إلى الاعتياد، والثانى دل على الامتناع.

بقى أن أشير إلى أن المقصود «بالكراهة» فى كلام الأحناف هنا، أنها الكراهة التنزيهية، لا الكراهة التحريمية كما صرح بذلك خاتمة المحققين الأحناف، الإمام ابن عابدين فى حاشيته حين قال[1]: «قوله - أى المصنف الحصكفى - وكره.. ينبغى أن تكون كراهة تنزيه».

أما المثال الأخير فى هذا المبحث فهو يبحث فى بنية الكلمة محل النقاش، وما ترتب على هذه البنية، وأصل المسألة يرجع إلى كتاب الشركة فى كتب الأحناف وغيرهم، ولعلى قبل أن أتكلم على المسألة وشواهدها الشعرية، أقدم ببعض التعريفات والتقسيمات الفقهية المتعلقة بمفهوم الشركة، وذلك من خلال استقراء كلام الفقهاء.

فالشركة فى اللغة هى إما مصدر من الفعل الثلاثى شرك أو هى اسم مصدر من الثلاثى المزيد شارك، ولفظ الشركة فيه ثلاث لغات: شِرْكة بكسر الشين وسكون الراء، وشَرِكة بفتح الشين وكسر الراء، وشَرْكة بفتح الشين وسكون

(١) حاشية ابن عابدين ٦/ ٦١٤، وعند الشافعية روايتان والمشهور عندهم أنه لا يكره كما نقل ذلك النووى رحمه الله، وقد أشرت إلى رأى المالكية فيما سبق، انظر: روضة الطالبين ١/ ٦٥٤.

الراء[١] ومعناها الاختلاط، أما فى الاصطلاح فقد تباينت تعريفات أهل المذاهب، كل على حسب الجهة التى ينظر منها إلى المسألة، والذى يعنينا هنا أكثر من غيره تعريف السادة الأحناف، فصاحب «الكنز»[٢] يعرفها بأنها «عبارة عن اختلاط النصيبين فصاعدًا، بحيث لا يعرف أحد النصيبين من الآخر»[٣]، أما الحصكفى فيعرفها بقوله[٤]: «عبارة عن عقد بين المتشاركين فى الأصل والربح»، وهى عند السادة الأحناف تنقسم إلى شركة ملك وشركة عقد، ولعل التقسيم الآتى يوضح أنواع الشركة عند السادة الأحناف[٥]:

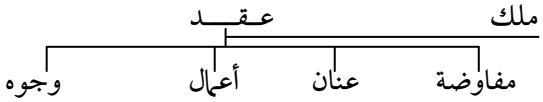
(١) انظر: فى ذلك الصحاح ٥٤٤- ٥٤٥ «شرك»، المشوف المعلم ١/ ٤٢٤، القاموس المحيط ٦٨١- ٦٨٢ «شرك»، تاج العروس ٢٧/ ١٣٣- ١٣٤ باب الكاف فصل الشين.

(٢) أبو البركات النسفى المتوفى سنة ٧١٠ هـ وقد سبقت ترجمته.

(٣) انظر: كنز الدقائق مع تبيين الحقائق ٤/ ٢٣٤.

(٤) انظر: الدر المختار مع حاشية رد المحتار ٤/ ٤٩٠.

(٥) انظر: بدائع الصنائع ٧/ ٥٠٢- ٥٠٤، تبيين الحقائق ٤/ ٢٣٤- ٢٣٦، وبعض الأحناف ومعهم المالكية والشافعية يقسمها كالآتى:

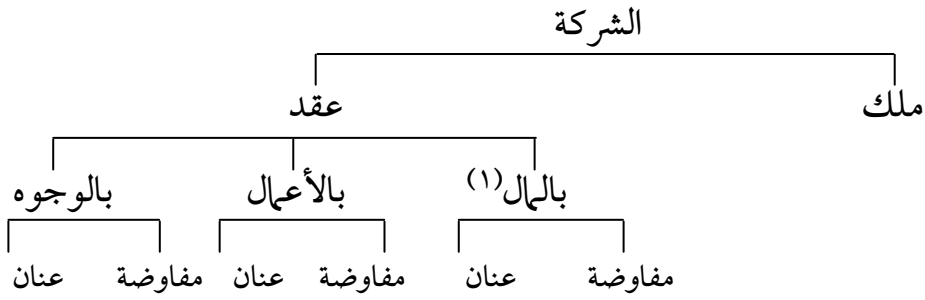


انظر: المبسوط للسرخسى ١١/ ١٦٢ وما بعدها، الهداية مع شرح البناية ٧/ ٣٧٤، حاشية ابن عابدين ٤/ ٤٩٧، وانظر تعليق ابن عابدين على كلام المصنف ثمة الذى تابع فيه تقسيم جمهور الأحناف أنه ستة أنواع، وانظر للشافعية روضة الطالبين ٢/ ٣١١-٣١٤، وللمالكية بداية المجتهد ٤/ ٣٥-٣٨.

أما المقصود بهذه الأنواع:

فشركة الأعمال: هى أن يشترك اثنان على عمل من الخياطة أو الدلالة أو الحمالة أو غيرها فيعملا فيه معًا على أن المكسب بينهما، وهذا النوع جائز بشروط عند الأحناف والمالكية والحنابلة وباطل عند الشافعية.

وشركة الوجوه: وهى أن يشترك اثنان ليس لهما مال ولكن لهما وجاهة عند الناس، فيستعملانها للشراء الآجل، ويبيعان بعد ذلك نقدًا على أن يكون الربح بينهما، وهذا النوع جائز عند الأحناف والحنابلة، باطل عند المالكية والشافعية. =



والذى يعنينا هنا هو ما يسمى بشركة العنان، وكيفية حصول هذه التسمية، فشركة العنان معناها: أن يشترك اثنان بماليهما على أن يعملا فيهما بأنفسهما، ويكون الربح بينهما حسب اتفاقهما، وأيضًا يكون كل واحد منهما وكيلًا عن صاحبه فى التصرف سواءً كان التوكيل عامًّا فى جميع الأنواع، أم خاصًّا بنوع معين(٢)، وعليه فإن شركة العنان مبنية على أصلين هامين هما: الأمانة والوكالة، ثم بعد ذلك لا يشترط تساوى المالين أو تساوى نسبة الربح، بل مرد كل ذلك إلى الاتفاق.

أما ما يخص التسمية فهذا هو موطن البحث، إذ إن السادة الأحناف ذكروا فى لفظ «العنان» أنه إما مشتق من «العنّ» بمعنى الاعتراض والظهور، أو مأخوذ

= وشركة المفاوضة: وهى أن يشترك اثنان ليكون ما يكسبان ويربحان بينهما على أن يتضمن العقد بينهما وكالة وكفالة وتساويا فى المال، وأن يكون دينهما واحدًا، فكل واحد منهما وكيل وكفيل لصاحبه، وهى جائزة عند الأحناف والمالكية، باطلة عند الشافعية والحنابلة لما تحويه من الغرر.
وشركة العنان: هى ما سنتكلم عنه بالتفصيل فى المتن.
انظر فى ذلك: المبسوط للسرخسى ١١/ ١٦٢ وما بعدها، رءوس المسائل ٣٢٥-٣٢٩، تقويم النظر لابن الدهان ٢/ ٤٦٠-٤٦٣، بداية المجتهد ٤/ ٣٥- ٣٨، الكافى لابن قدامة ٢/ ١٨٨-١٩٤، روضة الطالبين ٢/ ٣١١-٣١٤، تبيين الحقائق ٤/ ٢٣٦ وما بعدها.

(١) شركة المال: هى أن يتشارك اثنان فى رأس مال على أن يبيعا ويشتريا معًا أو شتى والمكسب بينهما على ما اشترطا.

(٢) انظر المراجع فى التخريجات السابقة.

من قولهم: عِنان الفرس، كما سنرى.

يقول السرخسى(١): «فأما العنان فهو مشتق من قول القائل: عنَّ لى كذا، أى عرض لى، قال امرؤ القيس(٢):

فَعَنَّ لنا سِرْبٌ كَأَنَّ نِعاجَه عَذَارَى دَوَارٍ فى مُلاءٍ مُذَيَّل(٣)

وهذا أيضًا ما ذكره جملة من الفقهاء الأحناف كالكاسانى(٤)، والزيلعى(٥)، والعينى(٦)، واستشهدوا له بالشاهد الشعرى نفسه، فعِنان فِعال من «العنّ» المصدر، يقول الجوهرى(٧): «عنَّ لى كذا يَعِنُّ ويَعُنُّ عَنَنًا أى: عرض واعترض، يقال: لا أفعله ما عن فى السماء نجم»، وجعل له صاحب القاموس عدة صيغ للمصدر فقال(٨): «عنَّ الشيء يَعِنّ ويَعُنّ عَنًّا وعَنَنًا وعُنُونًا إذا ظهر أمامك واعترض».

ويفسر الكاسانى ذلك بقوله(٩): «سمى هذا النوع من الشركة عِنانًا، لأنه يقع

(١) المبسوط للسرخسى ١١/ ١٦٢.

(٢) هو امرؤ القيس بن حجر بن عمرو بن ربيعة بن الحارث الكندى من شعراء الجاهلية المشاهير، صاحب أحد المعلقات السبع، توفى سنة ٨٠ قبل الهجرة، انظر ترجمته فى شرح القصائد السبع ٣-١٥، الأعلام ٢/ ١١.

(٣) البيت من الطويل وهو رقم ٦٤ فى معلقته المشهورة، والسرب: القطيع من البقر والظباء والنساء، والدوار صنم كانوا يدورون حوله فى الجاهلية، والملاء: الملاحف، والمذيل: إما هو السابغ أو ما له ذيل، ومعنى البيت أنه يصف قطيعًا من البقر يلوذ بعضه ببعض ويدور كما تدور العذارى حول الصنم. انظر: شرح القصائد السبع ٩٣، شرح القصائد العشر ٦١.

(٤) انظر: بدائع الصنائع ٧/ ٥٠٥.

(٥) انظر: تبيين الحقائق ٤/ ٢٤٤.

(٦) انظر: البناية شرح الهداية ٧/ ٣٩٧.

(٧) الصحاح ٧٤٩ «عنن»، وانظر: المشوف المعلم ١/ ٥٠٩. «عنن».

(٨) القاموس المحيط ٩٢١، «عنن».

(٩) بدائع الصنائع ٧/ ٥٠٥.

على حسب ما يعن لهما فى كل التجارات أو فى بعضها دون بعض، وعند تساوى المالين أو تفاضلهما»، ويزيد الزيلعى ذلك إيضاحًا حين يقول(١): «فكأنه ظهر له أن يشاركه فى البعض من ماله، لأن العنان لا يثبت على العموم من كل وجه».

أما الوجه الثانى الذى حمل عليه لفظ «العنان» فهو أنه مأخوذ من عِنان الفرس، وهو اللجام الذى يمسك به، يقول الفيروزآبادى(٢): «وككتاب - أى عِنان - سير اللجام الذى تمسك به الدابة»، ويشرح السرخسى رحمه اللَّه هذه العلاقة بين الاستعمالين فيقول(٣): «وقيل: هو مأخوذ من عِنان الدابة، على معنى أن راكب الدابة يمسك العنان بإحدى يديه ويعمل بالأخرى، وكل واحد من الشريكين يجعل عنان التصرف فى بعض المال إلى صاحبه دون البعض، أو على معنى أن للدابة عنانين، أحدهما أطول والآخر أقصر، فيجوز فى هذه الشركة أن يتساويا فى رأس المال والربح، أو يتفاوتا فسميت عنانًا».

أما الشاهد الثانى الذى استدل به الأحناف فى هذا الباب فهو أيضًا متعلق بشركة العنان، إذ إن البعض ادعى أن هذه التسمية حادثة وأن أهل الكوفة هم من أحدثها لتسمية نوع معين من المشاركة فى التجارة، ويرد الأحناف ذلك بأن هذا التركيب كان موجودًا أيام الجاهليين، وكان مستعملًا أيضًا وذكره النابغة فى أحد قصائده حين قال(٤):

---

(١) تبيين الحقائق ٤/ ٢٤٤.

(٢) القاموس المحيط ٩٢١ «عنن»، وانظر أيضًا الصحاح ٧٤٩، المغرب فى ترتيب المعرب ١٨٤.

(٣) المبسوط ١١/ ١٦٢، وانظر قريبا من هذا الشرح فى بدائع الصنائع ٧/ ٥٠٥، تبيين الحقائق ٤/ ٢٤٤، البناية شرح الهداية ٧/ ٣٩٧، البحر الرائق ٥/ ٢٩٠.

(٤) هو النابغة قيس بن عبد اللَّه بن عدى بن ربيعة الجعدى، المتوفى سنة ٥٠هـ، وهو غير النابغة زياد بن عمرو الشهير، انظر ترجمته فى الأعلام ٥/ ٢٠٧.

وشـــاركنا قريـــشًا فى تُقاهـــا وفى أحـــسابها شِـــرْكُ العِنـــان[١]

يقول الزيلعى ردًّا على الزعم السابق: «وقالا - أى مالك والشافعى - هذه كلمة تطرق بها أهل الكوفة ليمكنهم التمييز بين الشركة العامة والخاصة من غير أن يكون مستعملًا فى كلام العرب. وهذا خطأ، فإنه مستعمل فى كلام العرب، قال النابغة..»[٢]، وهذا الذى ذكره الزيلعى سبق إليه كل من السرخسى[٣]، والكاسانى[٤]، كما علق ابن مودود الموصلى[٥] على بيت النابغة السابق بقوله[٦]: «أى أخذنا نصيبًا من التقى والحسب مثل نصيب قريش منهما، كشركة العنان، لكل واحد نصيب من المال والكسب».

أما وقد فرغنا من عرض بعض أمثلة الشواهد الشعرية فى كتب السادة الأحناف، وتكلمنا عن دورها فى توجيه الأحكام ومدى إفادة الفقهاء الأحناف من هذا المصدر الرئيس فى النحو العربى، أستطيع أن أعلق بالآتى:

أولًا: أن الشواهد الشعرية التى وردت فى كتب السادة الأحناف هى مما تواطأ النحاة على ذكره فى كتبهم استدلالًا للظاهرة نفسها التى أورد الأحناف الشاهد لنصرتها، أى إنهم بذلك كانوا تبعًا لأئمة النحو، ولم يبتدعوا فى الباب شيئًا.

ثانيًا: أن الشواهد الشعرية وإن تعددت فى كتب السادة الأحناف، فإنها تأتى

---

(١) البيت من الوافر، انظر: ديوانه ١٦٤، تاج العروس ٢٧/ ١٣٤ (شرك).

(٢) تبيين الحقائق ٤/ ٢٤٤.

(٣) انظر: المبسوط للسرخسى ١١/ ١٦٢.

(٤) انظر: بدائع الصنائع ٧/ ٥٠٥.

(٥) هو عبد الله بن محمود بن مودود، أبو الفضل الموصلى من البارعين فى المذهب وله مختصر قيم فى المذهب سماه «المختار للفتوى» وشرحه فى الاختيار، توفى سنة ٦٨٣ هـ، انظر ترجمته فى الجواهر المضية ١٩٠، تاج التراجم ١٧٦-١٧٧.

(٦) الاختيار فى تعليل المختار ٣/ ١٢.

ثانية بعد شواهد النثر سواء كانت قرآنًا أو حديثًا نبويًّا، مما أورده السادة الأحناف لنصرة وجه نحوى أو صرفى، وهو الأمر الذى يتماشى مع عقلية الفقيه، إذ إن أول ما يتبادر إلى ذهنه، ويميل له قلبه هو الأدلة الشرعية، إذ إنه يرى أنها تغنى غناء غيرها، أما إذا افتقر إلى الشاهد من البابين فإنه يسير إلى غيرهما كالشاهد الشعرى وغيره.

ثالثًا: أن أكثر هذه الشواهد وردت فى كتب الشروح على حين أنها قلت لدرجة الندرة فى كتب المتون والحواشى فيما رجعت إليه من كتب أئمة المذهب وتلاميذهم، كما لاحظت أيضًا أن كثيرًا من هذه الشواهد تواتر الاستشهاد بها للأبواب والمسائل نفسها جيلًا بعد جيل، وكأن الفضل فى ذلك يرجع للمستشهد الأول، ومع ذلك فقد انفرد بعض الأئمة بذكر بعض الشواهد فى بعض المسائل دون غيرهم من المؤلفين والكاتبين فى المسألة، كما رأينا مثلًا مع الإمام الكاسانى.

رابعًا: أن بعض هذه الشواهد جاء لتأكيد قاعدة نحوية أو صرفية، وبعضها جاء على سبيل التمثيل، وبعضها الآخر جاء ليساعد فى تحديد معنى بعض المصطلحات الفقهية سواء أكان الاشتقاق من جهة اللفظ أم من جهة المعنى.

****

المبحث الرابع
اختلاف المدارس النحوية وأثره في التوجيه والاستنباط

انقسم النحو العربى كما هو معلوم إلى مدارس نحوية عدة: ولكنها - كما أقر بذلك كثير من الباحثين - ترجع فى أصلها إلى مدرستين مهمتين فى النحو واللغة، هما مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة، اللتان تمثلان عصب الفكر النحوى، والباحث فى نشأة العلوم الإسلامية يكاد يلحظ ذلك التقارب بين الفكر النحوى التأصيلى، والفكر الفقهى التأصيلى كما سبق أن بينا فى التمهيد، مما يشى أحيانًا بتوحد المنبع والمنطلق الفكرى فى تناول القواعد الكلية، بل وأحيانًا التفاصيل الجزئية.

وإذا كانت كل مدرسة نحوية تتسم بخصائص عامة تميزها عن الأخرى، فإننا نلحظ الشىء نفسه فى المذاهب الفقهية، فما هى إلا مدارس متعددة ومتنوعة، تنوعًا يشمل الكم الذى هو تحصيل الأدلة، والكيف الذى هو فهمها فى ضوء المعارف الأخرى الثابتة، وإذا كان الأمر كذلك، ولأن التوجيه النحوى بمفهومه العام هو أحد الأدلة التى يعمد إليها الفقيه فى الاستنباط والتوجيه، فإننا لا نتوقع بحال أن يتفق مذهب فقهى مع مدرسة نحوية فى كل ما ذهبت إليه، إذ إن الدوافع متنوعة، والأغراض متعددة، وهَمُّ الفقيه أن يبحث عن الدليل، وأن يفهمه كما أراده الشارع أو هكذا يجب أن يكون، ومن ثم فإن الكلام فى الفقه وإن كان يدور على الحلال والحرام وما فى معناهما، فإن مرده فى النهاية إلى الشرع، أما الكلام فى اللغة عامة والنحو خاصة وإن كان يدور على الجواز والمنع وما فى معناهما، فإن مرده فى النهاية إلى العرف، ومن هنا يأتى التنوع فالفقيه

يتخير من كلام النحاة ما يتوافق مع أصوله وإن خالف ذلك ما عليه مواطنوه، ولا لوم عليه إذ هو فقيه، والذى أعنيه هنا أن الفقيه يجب أن تكون مُطْلَقةً يداه، يتخير من الآراء النحوية ما ينصر مذهبه، وعليه فلا غرابة أن تجد فقيهًا يأخذ بقول بصرى فى مسألة، وبآخر كوفى فى مسألة أخرى، أو أن يعمل بمقتضى الرأيين معًا إذا كان ذلك ممكنًا.

أما النحاة أيضًا فلم يمنع انتماؤهم لمدرسة نحوية واحدة أن تتعدد مذاهبهم الفقهية، فالزمخشرى مثلًا يعده كثيرون من علماء المدرسة البغدادية التى هى فى غالب أمرها بصرية الهوى، كان حنفيًّا، والعكبرى الذى ينتمى للمدرسة نفسها والتوجه البصرى عينه كان حنبليًّا، على حين أن أبا حيان الذى لا يخفى هواه البصرى، كان شافعيًّا، والأمر نفسه نجده عند كثير من نحاة المغرب والأندلس، فمع هواهم البصرى كانوا إما مالكية أو ظاهرية.

أما مدار الكلام فى هذا المبحث فهو على أثر اختلاف المدارس النحوية فى توجيه واستنباط الأحكام عند السادة الأحناف، هل التزم الأحناف رأى مدرسة بعينها ؟ أو أنهم كانوا يتخيرون من آراء المدارس ؟ أو أنهم أفادوا من رأى الجميع؟

أما المثال الأول الذى نستفتح به الكلام فيأتى من باب افتتاح الصلاة، فقد اختلف الفقهاء بعامة فى الحد الذى يصير به المصلى شارعًا، وأيضًا فى صيغة الشروع فبعضهم قصر ذلك على صيغة معينة وهى قول المصلى فى بداية الصلاة «اللَّه أكبر»(١)، وبعضهم قال: تصح بـ «اللَّه أكبر» وبـ «اللَّه الأكبر» بالألف واللام(٢).

(١) هو مذهب الإمام مالك وأحمد رحمهما اللَّه، انظر: بداية المجتهد ١/ ١٣١، الكافى ١/ ٢٣٠.

(٢) هو مذهب الإمام الشافعى، رحمه اللَّه، انظر: الأم ٢/ ٢٢٧، تقويم النظر لابن الدهان ١/ ٣٨٧-٣٨٨.

أما السادة الأحناف فقد اختلفت الرواية عنهم أيضًا، فذهب الإمام أبو حنيفة ومحمد بن الحسن إلى أن الشروع فى الصلاة يصح بكل ذكر هو ثناء على اللَّه ويراد به تعظيمه(١).

وأبو يوسف يقول: إذا كان يحسن التكبير ويعلم أنه شرط للشروع فى الصلاة، فلا يصح إلا بألفاظ مشتقة من التكبير، ثم اختلف الرواة عنه فمنهم من روى أنه حدد ثلاث صيغ هى: اللَّه أكبر، واللَّه الأكبر، واللَّه الكبير(٢)، وزاد بعضهم على هذه الثلاثة رابعة هى: اللَّه كبير(٣)، وزاد بعضهم له صيغة خامسة هى: اللَّه الكبار(٤).

فإذا ما رجعنا إلى الإمام الأعظم رضى اللَّه عنه وتلميذه محمد بن الحسن رحمه اللَّه نجد أنهما اختلفا فى تحديد أقل ما يقع به الشروع، فذهب محمد أنه لا بد من ذكر الاسم والصفة كاللَّه أكبر، أو أعظم، أو الرحمن أعظم، ولا تصح عنده باللفظ المفرد، أما الإمام فقد روى عنه الحسن بن زياد أنه قال: تجوز بلفظ الجلالة فقط لأن فى لفظ «اللَّه» معنى التعظيم(٥)، وهذا يقودنا إلى المسألة التى حوت خلافًا بين مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة، وذلك أن المشايخ قالوا: إذا قال المصلى. اللهم اغفر لى. لا يصير شارعًا فى الصلاة إذ إن هذا سؤال وليس ذكرًا أو

(١) انظر: المبسوط ١/ ١٣٥، تحفة الفقهاء ١/ ٢١٥، بدائع الصنائع ١/ ٥٩٢، تبيين الحقائق ١/ ٢٨٦، البناية شرح الهداية ٢/ ١٧٣، البحر الرائق ١/ ٥٣٣-٥٣٤، حاشية ابن عابدين ١/ ٥٢٠-٥٢١، وعلى هذا يصير شارعًا إذا قال: سبحان اللَّه، أو: لا إله إلا اللَّه، أو: اللَّه أعظم، أو غير ذلك من جمل الثناء والذكر.

(٢) انظر: تحفة الفقهاء ١/ ٢١٥، بدائع الصنائع ١/ ٥٩٢، الهداية مع شرح البناية ٢/ ١٧٣.

(٣) انظر: المبسوط للسرخسى ١/ ١٣٦، الاختيار لتعليل المختار ١/ ٥٣، تبيين الحقائق ١/ ٢٨٦، البناية شرح الهداية ٢/ ١٧٣.

(٤) انظر: البحر الرائق ١/ ٥٣٣- ٥٣٤.

(٥) انظر: المبسوط ١/ ١٣٦-١٣٧، بدائع الصنائع ١/ ٥٩٤، تبيين الحقائق ١/ ٢٨٧، البحر الرائق ١/ ٥٣٥.

ثناءً، واختلفوا فى تخريج الكلام على أصل أبى حنيفة فيما لو قال: اللهم، فقال بعضهم: يصير شارعًا؛ لأن قوله: اللهم، بدل عن النداء: يا أَللَّه، وقال بعضهم: لا يصير شارعًا لأن الميم فى «اللهم» تنوب عن السؤال، وهذا الذى ذكره السادة الأحناف هو محل الخلاف بين البصريين والكوفيين فى لفظ «اللهم»، يقول السرخسى(١): «فإن قال: اللهم. فالبصريون من أهل النحو قالوا: الميم بدل عن ياء النداء فهو كقولك: يا أَللَّه، فيصير شارعًا عند أبى حنيفة، والكوفيون قالوا: الميم بمعنى السؤال: أى: يا أَللَّه أُمَّنا بخير، فلا يصير شارعًا به»، وهذا الذى ذكره السرخسى فى المسألة، ذكره أيضًا الكاسانى وإن لم يصرح بنسبة الخلاف إلى المدرستين، وإنما اقتصر على أن اللفظ موضع خلاف بين أهل اللغة(٢)، على حين أن الزيلعى(٣) والعينى(٤) وابن نجيم(٥) قد صرحوا بهذه النسبة، أما ابن عابدين فقد نسب الرأى الأول لسيبويه فى مقابل رأى الكوفيين(٦)، وإذا عدنا إلى ابن نجيم فإننا نجده يفصل فى شرح رأى كل من البصريين والكوفيين فيقول(٧): «والخلاف مبنى على معناه، فعند سيبويه والبصريين معناه يا أَللَّه، وضمة الهاء فيه هى الضمة التى بنى عليها المنادى، والميم المشددة فى آخره عوض عن حرف النداء المحذوف، ولا يجمع بينه وبين حرف النداء لئلا يلزم الجمع بين العوض والمعوض... وعند الكوفيين معناه: يا أَللَّه أُمَّنا بخير، أى: اقصدنا به، فحذف

(١) المبسوط للسرخسى ١/ ١٣٧.
(٢) انظر: بدائع الصنائع ١/ ٥٩٤-٥٩٥.
(٣) انظر: تبيين الحقائق ١/ ٢٨٧.
(٤) انظر: البناية شرح الهداية ٢/ ١٧٥.
(٥) انظر: البحر الرائق ١/ ٥٣٧.
(٦) انظر: حاشية ابن عابدين ١/ ٥٢٤.
(٧) البحر الرائق ١/ ٥٣٧.

حرف النداء والجملة اختصارًا لكثرة الاستعمال، فأبقيت ضمة الهاء على ما كانت عليه، وعوضت بالميم المشددة عن الجملة، ويجوز الجمع بين حرف النداء والميم لأنها ليست بعوض عنه».

وأنا سأتناول هذه المسألة من جانبين، الأول هو مدى صحة نسبة الأقوال السابقة، والثانى: هو ترجيح أحد القولين من كلام السادة الأحناف.

أولًا: أما ما يخص نسبة التوجهين السابقين للبصريين والكوفيين، فإننا لا نجد عناءً كبيرًا فى ذلك، إذ إن المسألة قد وردت واضحة جلية فى كتب النحو، ولا سيما الكتب التى تناولت مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، كما أنها قد وردت فى تلكم المصادر بنفس الوصف الذى ذكره السادة الأحناف فى كتبهم، يقول سيبويه(١): «اللهم نداء والميم ها هنا بدل من يا، فهى ها هنا فيما زعم الخليل رحمه اللَّه(٢) آخر الكلمة بمنزلة يا فى أولها، إلا أن الميم ها هنا فى الكلمة، كما أن نون المسلمين فى الكلمة بنيت عليها، فالميم فى هذا الاسم حرفان أولهما مجزوم والهاء مرتفعة لأنه وقع عليها الإعراب»، وهذا الذى ذكره سيبويه فى هذا اللفظ هو رأى البصريين من النحاة(٣) ومن تبعهم فى ذلك كابن مالك وشراحه(٤)، وهو ما نقله أصحاب كتب الخلاف(٥).

---

(١) الكتاب ٢/ ١٩٦.

(٢) هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم، أبو عبد الرحمن الفراهيدى، إمام النحو واللغة وأستاذ المدرسة البصرية، له «العين» ولم يكمله، وإليه ينسب علم العروض، توفى سنة ١٧٥ هـ وقيل ١٧٠ هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ١/ ٣٤١-٣٤٧، بغية الوعاة ١/ ٥٥٧-٥٦٠.

(٣) انظر: فى ذلك المقتضب ٤/ ٢٣٩، إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٥٠، أمالى ابن الشجرى ٢/ ٣٤٠، شرح ابن يعيش ٢/ ١٦، الإيضاح فى شرح المفصل ١/ ٢٨٩-٢٩٠، همع الهوامع ٣/ ٦٣-٦٤.

(٤) انظر: شرح الكافية الشافية ٣/ ١٣٠٦-١٣٠٧، شرح التسهيل ٣/ ٤٠١، شرح ابن عقيل ٣/ ٢٦٤-٢٦٥، المساعد على تسهيل الفوائد ٢/ ٥١١، شرح الأشمونى ٣/ ١٤٦-١٤٧.

(٥) انظر: الإنصاف ١/ ٣٤١-٣٤٧ مسألة «٤٧»، التبيين للعكبرى ٣٩٥-٣٩٩، ائتلاف النصرة ٤٧.

أما رأى الكوفيين فيشرحه الفراء بقوله[١]: «ونرى أنها كانت كلمة ضم إليها أُمّ، تريد: يا أللَّه أُمنا بخير، فكثرت فى الكلام فاختلطت. فالرفعة التى فى الهاء من همزة أم لما تركت انتقلت إلى ما قبلها»، وهذا الذى ذكره الفراء نقلته كتب النحو على أنه مذهب الكوفيين فى المسألة[٢].

وأنا لن أخوض فى تفاصيل هذه المسألة إذ إنها قد بحثت بما يكفى فى كتب السابقين واللاحقين، ولا يوجد ما يضاف فيها، وخلاصة القول هنا أن السادة الأحناف قد أنصفوا فى نسبة كل وجه إلى من قال به، وإن تباينت عباراتهم تخصيصًا وتعميمًا.

ثانيًا: أن الذى يترجح من كلام الأحناف بعامة أنهم يميلون إلى رأى البصريين فيما ذهبوا إليه فى أصل لفظ «اللهم»، ومن ثم يرتبون على ذلك حكمًا شرعيًّا وهو أن من يقول «اللهم» فى بداية صلاته يصير شارعًا على أصل أبى حنيفة رضى اللَّه عنه ليس هذا فقط، بل إن منهم من يرد على كلمات الكوفيين فى المسألة، يقول ابن نجيم بعد أن حكى القولين: «وقد رُدَّ هذا القول- أى رأى الكوفيين - بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالُواْ ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا﴾[٣] الآية، لأنه لا يسوغ أن يقال: يا أللَّه أمنا بخير إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر، فلا جرم أن صحح المشايخ القول بالصحة»[٤]، أى

(١) معانى القرآن للفراء ١/ ٢٠٣.

(٢) انظر: أمالى ابن الشجرى ٢/ ٣٤٠، الإنصاف ١/ ٣٤١ مسألة «٤٧»، التبيين للعكبرى ٣٩٥ وما بعدها، شرح ابن يعيش ٢/ ١٦، الإيضاح فى شرح المفصل ١/ ٢٩٠، المساعد على تسهيل الفوائد ٢/ ٥١١، ائتلاف النصرة ٤٧، همع الهوامع ٣/ ٦٤-٦٥، شرح الأشمونى ٣/ ١٤٦-١٤٧.

(٣) الأنفال: ٣٢.

(٤) البحر الرائق ١/ ٥٣٧.

بصحة الشروع تخريجًا على رأى البصريين، وقال فى موضع آخر[١]: «لو قال اللهم اختلفوا فيه والصحيح الجواز»، وهذا ما ذكره أيضًا الحصكفى ونقل أنه الأصح فى المذهب[٢]، ووافقه على ذلك ابن عابدين[٣]، أما العينى فإنه وإن وافق رأى البصريين فى المسألة[٤]، فإنه نقل عن بعض الأحناف نصرة رأى البصريين، ونقل عن بعضهم نصرة رأى الكوفيين، وإن كانت عبارته تدل على ميله لرأى البصريين، يقول العينى[٥]: «قال البصريون يصير شارعًا لأن الميم بدل من حرف النداء قال فى «الذخيرة» وفى «المحيط»[٦]: وهو الأصح، وقال الكوفيون: لا يصير شارعًا. قال فى الإسبيجابى[٧] و«الينابيع»[٨]: وهو الأظهر».

وعلى هذا فإننا نستطيع أن نقول: إن ما عليه العمل هنا هو نصرة رأى البصريين إذ هو الأقرب لما عليه الفتوى فى المذهب فى الأعم الأغلب، بقى أن

---

(١) السابق.

(٢) انظر: الدر المختار مع رد المحتار ١/ ٥٢٤.

(٣) انظر: حاشية ابن عابدين ١/ ٥٢٤.

(٤) انظر: شرح الشواهد للعينى ٣/ ١٤٦.

(٥) البناية شرح الهداية ٢/ ١٧٥.

(٦) الذخيرة والمحيط هما كتابان لبرهان الدين محمد بن محمد بن محمد السرخسى، المتوفى سنة ٥٧١هـ، انظر ترجمته فى الجواهر المضية ٢٧٤-٢٧٥، تاج التراجم ٢٤٨-٢٤٩، وانظر: نسبة الكتابين معًا له فى تاج التراجم ٣٥٢.

(٧) هو على بن محمد بن إسماعيل الإسبيجابى درس عليه المرغينانى، وكان أحفظ أهل زمانه، له شرح على مختصر الطحاوى، توفى سنة ٥٣٥ هـ، انظر ترجمته فى الجواهر المضية ٢٤١، تاج التراجم ٢١٢-٢١٣.

(٨) هو شرح لمختصر القدورى واسمه «الينابيع فى معرفة الأصول والتفاريع» لمحمد بن رمضان، أبى عبد الله الرومى، انظر: تاج التراجم ٢٦٠، أما مصطلح الأصح فهو فى مقابل الصحيح وهو المقدم عند جمهور العلماء، والأظهر يعنى إن دلالة الدليل عليه متجهة إليه أكثر من غيره، انظر: فى ذلك حاشية ابن عابدين ١/ ٧٨، رسم المفتى ٢٦، ٣٩.

أشير إلى أن العلامة الحنفى فخر الإسلام البزدوى[١] رأى فى هذه المسألة وجهًا ثالثًا يذكره ابن نجيم حين يقول[٢]: «وذكر فى شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام أن فيه قولًا ثالثًا، وهو أن الميم المشددة كناية عن أسماء اللَّه تعالى، قال: فهذا يوجب أن يصح الشروع به أيضًا..».

ومن الأمثلة التى وردت فى كتب السادة الأحناف وكان الخلاف بين المدارس النحوية عاملًا رئيسًا فى توجيه الحكم الفقهى، ما جاء فى كتاب الطلاق، وذلك إذا قال الرجل لامرأته: أنت طالق إذا لم أطلقك، أو إذا ما لم أطلقك، متى يقع الطلاق؟ هل يقع بعد انتهاء الكلام أو يقع عند تحقق العجز بالوقوع وذلك بموت أحد الزوجين أو كليهما؟ هذه مسألة وردت فى كثير من كتب السادة الأحناف، واتفق النقلة أن الفتوى فيها تختلف ما بين الإمام وتلميذيه إن لم تكن له نية، وتتفق إن كان له نية، وتفصيل الكلام كالآتى[٣]:

أولًا: إن كانت له نية بأن قال: عنيت بإذا الشرط، فهو بمنزلة ألا يقع الطلاق حتى يموت أحدهما: وهو هنا كقوله: أنت طالق إن لم أطلقك، لأن كلمة إن للشرط، وعليه فقد جعل عدم إيقاع الطلاق عليها شرطًا كى تطلق ولا يتيقن بوجود هذا الشرط ما بقيا حيين[٤]، وإن قال: عنيت بإذا الوقت، أى: متى لم أطلقك، يقع الطلاق حين يسكت عن الكلام، لأنه أول جزء من أجزاء الوقت لم

(١) سبقت ترجمته.

(٢) البحر الرائق ١/ ٥٣٧.

(٣) انظر: المسألة وأقوال السادة الأحناف فيها فى المبسوط للسرخسى ٦/ ١٣١، بدائع الصنائع ٤/ ٢٨٨-٢٨٩، تبيين الحقائق ٣/ ٥٩، البناية شرح الهداية ٥/ ٣٢٦-٣٢٧، فتح القدير ٤/ ٣٢-٣٤، البحر الرائق ٣/ ٤٧٧-٤٧٨.

(٤) يقول السادة الأحناف أن الطلاق حقيقة يقع فى هذه الحالة قبل موته بقليل، وإن لم يحددوا هذا القليل، لأن الشرط يقع مع تحقق اليأس من الحياة، وذلك لا يكون إلا فى آخر جزء من أجزاء الحياة، انظر: المراجع السابقة.

يطلق فيه، فيقع الطلاق[١].

ثانيًا: ألا تكون له نية، وهنا يظهر الخلاف بين الإمام رضى اللَّه عنه، وبين تلميذيه، فعلى قوله لا تطلق حتى يموت أحدهما، وعلى قولهما تطلق حين يسكت عن الكلام[٢]، ومرد الخلاف بينهما يرجع إلى اختلافهم فى دلالة «إذا» فى النحو، هل هى تدل على الزمان المجرد، أم تدل على الشرط المجرد، أم أنها تدل على الزمان الذى فيه معنى الشرط ؟.

يقول السرخسى[٣]: «أصل الخلاف بين أهل اللغة والنحو؛ فالكوفيون منهم يقولون «إذا» قد تستعمل للوقت، وقد تستعمل للشرط على السواء، فيجازى به مرة ولا يجازى به أخرى، وإذا كان بمعنى الشرط سقط فيه معنى الوقت أصلًا كحرف إن، وهو مذهب أبى حنيفة رحمه اللَّه تعالى، والبصريون رحمهم اللَّه تعالى يقولون: «إذا» للوقت ولكن قد تستعمل للشرط مجازًا، ولا يسقط به معنى الوقت إذا أريد به الشرط بمنزلة متى، وهو مذهب أبى يوسف ومحمد».

أما نسبة الكلام للكوفيين والبصريين بالصورة التى ذكرها السرخسى فقد نقلها أيضًا العينى فى البناية[٤]، والكمال بن الهمام فى فتح القدير[٥]، على حين أن الزيلعى اكتفى بذكر أحد الفريقين حين قال[٦]: «وذكر فى الغاية[٧] أن «إذا»

---

(١) انظر: المراجع السابقة.

(٢) انظر: مراجع التخريج السابقة.

(٣) المبسوط للسرخسى ٦/ ١٣١، وانظر: أيضًا أصول السرخسى ١/ ٢٤٥-٢٤٦، وحيثما أشرنا إلى المبسوط فى هذه المسألة، فإن الإحالة تقع أيضًا على كتاب الأصول، لأنه كرر فى الأصول ما ذكره فى المبسوط مع تغييرات طفيفة.

(٤) انظر: البناية شرح الهداية ٥/ ٣٢٧.

(٥) انظر: فتح القدير ٤/ ٣٣.

(٦) تبيين الحقائق ٣/ ٥٩- ٦٠.

(٧) الغاية هو شرح على الهداية ألفه الإمام أحمد بن إبراهيم السروجى المتوفى سنة ٦٣٧هـ، ووصل فيه =

شرطية عند الكوفيين والمبرد من البصريين، فإن وليها اسم كان بتأويل الفعل، وبعضهم قال: إذا دخلها «ما» يجازى بها، لأن «ما» تكفها عن الإضافة فيحصل الإبهام، والشرط بابه الإبهام وهذا صحيح»، ومعنى قوله: «شرطية» هنا، أنها شرطية محضة سقط منها معنى الوقت، إذ إن الجميع أقر بأنها تأتى للشرط، وإنما الخلاف فى لزوم الوقت أو عدمه.

هذا وقد اكتفى بعض السادة الأحناف بذكر الخلاف عاريًا عن النسبة كالكاسانى(١)، وابن نجيم الذى قال(٢): «وحاصله أن الإمام بنى مذهبه على أن «إذا» تخرج عن الظرفية وتكون لمحض الشرط وهو قول بعض النحاة، كما ذكره فى المغنى(٣): لكن ذكر أن الجمهور على أنها للظرفية متضمنة معنى الشرطية، وأنها لا تخرج عن الظرفية»، هذا خلاصة ما ورد فى كتب السادة الأحناف فى هذه المسألة، ونحن نرى هنا أن منهم من نسب الخلاف، وجعل لكل مدرسة نحوية رأيًا، ومنهم من اكتفى بنسبة أحد الرأيين، ومنهم من ذكر الخلاف بين النحاة بصيغة العموم، وإن جعل النحاة فريقين: جمهورًا وقلة، وهذا يقودنا بدوره إلى تحقيق القول فيما ورد بخصوص نسبة الأقوال تلك إلى الكوفيين والبصريين كما أوردها السادة الأحناف.

أقول: إننى حاولت أن أعثر، فيما رجعت إليه من كتب النحو وكتب الخلاف

= إلى كتاب الأيمان، وهناك كتاب آخر اسمه «غاية البيان ونادرة الأوان فى آخر الزمان» وهو شرح على الهداية أيضًا ألفه أبو حنيفة الفارابى الأتقانى المتوفى سنة ٧٥٨ هـ، ولكنه غير الكتاب المذكور إذ إن وفاة الزيلعى جاءت قبل وفاة الأتقانى. كما أن المؤلفين استعملوا «غاية البيان» للإشارة لكتاب الأتقانى، انظر: مثلًا البحر الرائق ٤/ ٤٨٥، كذا فى غاية البيان، وأيضًا حاشية ابن عابدين ٤/ ٢٥.

(١) انظر: بدائع الصنائع ٤/ ٢٨٨- ٢٨٩.

(٢) البحر الرائق ٣/ ٤٧٨.

(٣) انظر: مغنى اللبيب ١/ ١٠٩- ١١٠.

النحوى، قديمها وحديثها، على نسبة الرأيين السابقين لمدرستى النحو؛ الكوفية والبصرية بهذه الدقة، وهذا الفصل الذى ورد فى كتب بعض الأحناف، فلم أوفق، فالمسألة لا ذكر لها فى «الإنصاف» وهو وإن لم يحص كل مسائل الخلاف(١)، إلا أنه عمدة فى هذا الباب، وأيضًا ليست مذكورة فى كتابى العكبرى فى الخلاف(٢)، ولا فى كتاب «ائتلاف النصرة»، مع أن هذا الأخير قد ذكر فى كتابه مائتين وثلاثًا وعشرين مسألة، أى بزيادة على الإنصاف قدرها مائة مسألة ومسألة، غير ما أغفله من مسائل «الإنصاف» وأحل محله مسائل أخرى، ومن الكتب الحديثة فى الخلاف كتاب «ما فات الإنصاف» أورد فيه مؤلفه مائتين وثمانيا وثلاثين مسألة، تكلم فيها عن خلافات نحوية وصرفية، لم يذكر فيها هذه المسألة، وهذا أيضًا حال صاحب «الخلاف النحوى بين البصريين والكوفيين وكتاب الإنصاف»، فإنه لم يذكر المسألة فيما استدركه على صاحب الإنصاف.

أما كتب النحو وكتب معانى الحروف، فقد ناقشت قضايا كثيرة متعلقة بـ «إذا»، ولكنها لم تشر إلى هذا الخلاف الكوفى البصرى الذى نقله السادة الأحناف، وإن أشارت إلى مضمون الخلاف جملة دون عزو(٣).

ولعله ليس من نفل القول هنا أن نذكر طرفًا مما ذكره النحاة عن أقسام «إذا» ومعانيها، ولنأخذ ما كتبه عبد اللَّه بن بَـرِّى(٤) فى كتابه «جواب المسائل العشر»،

(١) انظر: ما كتبه الدكتور محمد خير الحلوانى حول هذه النقطة فى كتابه «الخلاف النحوى بين البصريين والكوفيين»، وكتاب الإنصاف ١١٧ - ١٢٠.

(٢) العكبرى له فى الخلاف كتاب «مسائل خلافية فى النحو»، وله «كتاب التبيين».

(٣) انظر: فى ذلك شرح ابن يعيش ٤/ ٩٥- ٩٩، الإيضاح فى شرح المفصل ١/ ٥١٠- ٥١٤، شرح الرضى ٣/ ١٨٤- ١٩٤، ارتشاف الضرب ٢/ ٢٣٧- ٢٤٠، مغنى اللبيب ١/ ١٠٢- ١١٨، همع الهوامع ٣/ ١٧٧- ١٨٢، دراسات لأسلوب القرآن الكريم ١/ ١٤٩- ١٩٠.

(٤) هو عبد اللَّه بن أبى الوحش برى بن عبد الجبار بن برى الشهير بابن برى، كان إمامًا فى اللغة والنحو والرواية والدراية، له شرح شواهد الإيضاح وعدة حواش أخرى هامة فى النحو واللغة، =

يقول ابن برى[١]: «اعلم أن «إذا» تنقسم أولًا على قسمين: أحدهما: أن تكون زمانية، والآخر: أن تكون مكانية، فالزمانية تنقسم إلى قسمين، أحدهما: أن تكون بمنزلة حرف الشرط فى إبهامه وسادة مسده، والآخر: أن تكون بمعنى الوقت مخلصة للظرفية وليس فيها إبهام الشرط، مثال الأولى نحو قولك: إذا جاء زيد أكرمته، فهذه بمنزلة: إن جاء زيد أكرمته، ومتى جاء زيد أكرمته، ألا ترى أن زمان المجيء مبهم غير معلوم، والمجيء فى نفسه ممكن أن يكون، وممكن ألا يكون؟... القسم الثانى من أقسام «إذا» الزمانية، وهى أن تكون بمعنى الوقت مخلصة للظرفية، ليس فيها عموم الشرط.. وذلك مثل قولهم: آتيك إذا احمر البسر. فهذى بمعنى الوقت لا غير، كأنك قلت: آتيك وقت يحمر البسر»، إذن فالفرق بين الزمانية الشرطية، والزمانية المحضة يكون فى أمرين: الأول: إبهام الزمن، والثانى: ألا يكون الفعل مقطوعًا بوقوعه، أما القسم الثانى من أقسام «إذا» كما أوردها ابن برى، فهى المكانية، وتسمى أيضًا الفجائية عند بعض النحاة. يقول ابن برى[٢]: «القسم الثانى من القسمة الأولى من أقسام «إذا» وهى المكانية، وذلك مثل قولهم: خرجت فإذا زيد. فـ «إذا» هنا ظرف مكان فى موضع خبر المبتدأ الذى هو زيد، تقديره: خرجت فبالحضرة زيد.. وعلى ذلك قوله سبحانه: ﴿فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ﴾[٣]، وقوله: ﴿فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾»[٤]، وقد اختلف النحاة فى «إذا» الفجائية تلك، فبعضهم قال: إنها ظرف زمان، وبعضهم قال: إنها ظرف مكان كما ذكر ابن برى، وعدها بعضهم حرفًا، يقول

= توفى سنة ٥٨٢ هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٢/ ١١٠، إشارة التعيين ١٦١، بغية الوعاة ٢/ ٣٤.

(١) جواب المسائل العشر ٢١- ٢٣.

(٢) جواب المسائل العشر ٢٩.

(٣) الأعراف: ١٠٨، الشعراء: ٣٣.

(٤) الأعراف: ١٠٧، الشعراء: ٣٢.

السيوطى مفصلًا ذلك[١]: «ومنه ﴿فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ﴾[٢]، وهى حينئذ حرف عند الكوفيين والأخفش، واختاره ابن مالك..، وظرف مكان عند المبرد والفارسى وابن جنى، وأبى بكر بن الخياط[٣]، واختاره ابن عصفور، وظرف زمان عند الرياشى[٤] والزجاج، واختاره الزمخشرى، وابن طاهر[٥] وابن خروف[٦] والشلوبين[٧] إبقاء لها على ما ثبت لها».

أقول: إن هناك أيضًا من عدها حرفًا بالإضافة إلى من ذكرهم السيوطى فى نصه السابق، كالمالقى[٨] والمرادى[٩]، وهو الأقرب عند الرضى كما صرح بذلك فى شرح الكافية[١٠]،.....

(١) همع الهوامع ٣/ ١٨٢.

(٢) طه: ٢٠.

(٣) هو محمد بن أحمد بن منصور، أبو بكر بن الخياط، له «معانى القرآن»، و«المقنع»، و«الموجز فى النحو»، وغيرها، توفى سنة ٣٢٠ هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٣/ ٥٤، إشارة التعيين ٢٩٣، بغية الوعاة ١/ ٤٨.

(٤) هو العباس بن الفرج، أبو الفضل الرياشى، كان عالمًا باللغة والشعر، وقتل سنة ٢٥٧ هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٢/ ٣٦٧-٣٧٣، إشارة التعيين ١٥٨، بغية الوعاة ٢/ ٢٧.

(٥) هو محمد بن أحمد بن طاهر، له تعليق على كتاب سيبويه، توفى سنة ٥٨٠هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٤/ ١٨٨، بغية الوعاة ١/ ٢٨.

(٦) هو على بن محمد بن على المعروف بابن خروف، إمام فى اللغة والنحو، له شرح على كتاب سيبويه وله شرح على جمل الزجاجى، توفى سنة ٦٠٩ هـ وقيل غير ذلك، انظر ترجمته فى إشارة التعيين ٢٢٨، بغية الوعاة ٢/ ٢٠٣.

(٧) هو عمر بن محمد بن عمر، أبو على الشلوبين الأزدى، أستاذ فى العربية والنحو، ظل يقرئ العربية ستين سنة، له شرح على الجزولية، وإملاء على سيبويه، توفى سنة ٦٤٥ هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٢/ ٣٣٢-٣٣٥، بغية الوعاة ٢/ ٢٢٤-٢٢٥.

(٨) انظر: رصف المبانى ٦١، والمالقى هو يحيى بن على بن أحمد، أبو زكريا المالقى الأندلسى، توفى بغزة سنة ٦٤٠ هـ، انظر ترجمته فى بغية الوعاة ٢/ ٣٣٧.

(٩) انظر: الجنى الدانى ٣٧٣.

(١٠) انظر: شرح الرضى ٣/ ١٩٤.

على حين أن الهروى[١] ذكر أنها ظرف من المكان[٢]، وقد ذكر النحاة فروقًا عدة بين «إذا» الزمانية و «إذا» المكانية أو الفجائية، نكتفى فيها بالإشارة دون العبارة فلتراجع فى مظانها[٣].

أما إذا عدنا إلى «إذا» الاسمية[٤]، فإننا نجد أن المرادى قد قسمها إلى أربعة أقسام لا إلى قسمين كما فعل ابن برى، فهى عنده تنقسم إلى الآتى:

١- أن تكون ظرفًا لما يستقبل من الزمان متضمنة معنى الشرط[٥].

٢- أن تكون ظرفًا لما يستقبل من الزمان مجردة عن معنى الشرط[٦]، ومثل لها بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ۝١﴾[٧].

٣- أن تكون ظرفًا لما مضى من الزمان، واقعة موقع إذ[٨]، ومثل لها بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوۡاْ تِجَٰرَةً أَوۡ لَهۡوًا ٱنفَضُّوٓاْ إِلَيۡهَا﴾[٩].

٤- أن تخرج عن الظرفية فتكون اسمًا مجرورًا بحتى كما ذكر بعضهم، أو مرفوعة على الابتداء، أو منصوبة على المفعولية على رأى بعض النحاة[١٠].

إذن ، فنحن أمام تقسيم آخر يوسع من معانى «إذا» ويجعل لها استعمالات

(١) هو على بن محمد، أبو الحسن الهروى، له «الأزهية»، و«المرشد»، وغيرهما، توفى سنة ٤١٥ هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٢/ ٣١١، بغية الوعاة ٢/ ٢٠٥.

(٢) انظر: الأزهية ٢١١.

(٣) ذكر ابن برى أنها ستة، وعدها المرادى خمسة، على حين أن ابن هشام ذكر منها أربعة، انظر: جواب المسائل العشر ٢٩-٣١، الجنى الدانى ٣٧٣-٣٧٤، مغنى اللبيب ١/ ١٠٨.

(٤) الاسمية هى الزمانية.

(٥) انظر: الجنى الدانى ٣٦٧.

(٦) انظر: الجنى الدانى ٣٧٠، وانظر: أيضًا همع الهوامع ٣/ ١٧٨.

(٧) الليل: ١.

(٨) انظر: الجنى الدانى ٣٧١، وانظر: أيضًا همع الهوامع ٣/ ١٧٩.

(٩) الجمعة: ١١.

(١٠) انظر: الجنى الدانى ٣٧١-٣٧٢، وانظر: أيضًا همع الهوامع ٣/ ١٧٨-١٧٩.

أخرى، وهذا الذى جعل ابن هشام[١] بعد أن قسمها إلى قسمين فقط: فجائية وغير فجائية، يعود ويستدرك على الثانية بثلاثة فصول تخرجها عن كونها ظرفية متضمنة معنى الشرط، فجعل الأول لمناقشة خروجها عن الظرفية، والثانى لخروجها عن الاستقبال، والثالث لخروجها عن الشرطية[٢].

وأنا أود بعد هذا العرض لأقوال النحاة فى معانى «إذا» وأقسامها، أود أن أسجل بعض الأمور المهمة:

أولًا: أن «إذا» ظرف للمستقبل متضمنة معنى الشرط غالبًا، كما صرح بذلك كل من كتب فيها ونقلنا عنهم[٣].

ثانيًا: أنها تنقسم إلى نوعين رئيسين: واحد مرده إلى الزمان، والآخر مختلف فيه ما بين المكانية والزمانية والحرفية.

ثالثًا: أن «إذا» الظرفية الشرطية قد تخرج عن معنى الظرفية، وقد تخرج عن معنى الشرطية، أما خروجها عن الظرفية فقد أنكره جمهور النحاة، وأما خروجها عن الشرطية فقد ورد فى القرآن وفى غيره من الكلام، كالواقعة بعد كيف[٤]، وبعد القسم[٥].

رابعًا: أن «إذا» وإن جاءت للشرط، فإنها لا تجزم فعلًا، فى عادة الكلام، ولم

---

(١) هو عبد اللَّه بن يوسف بن أحمد بن عبد اللَّه بن هشام، جمال الدين الأنصارى، الإمام المشهور صاحب التصانيف المعروفة، توفى سنة ٧٦١ هـ، انظر ترجمته فى إشارة التعيين ٤٠٣، بغية الوعاة ٢/ ٦٨-٧٠.

(٢) انظر: المغنى ١/ ١٠٩-١١٨.

(٣) انظر: فى ذلك المراجع التى أوردناها فى الحواشى السابقة، وانظر: أيضًا الدر المصون ١/ ١٣٢، النحو الوافى ٢/ ٢٧٨، وانظر: أروع ما جمع عنها من نصوص مع حسن تقسيم فيما كتبه شيخ النحاة المعاصرين الشيخ عضيمة فى دراسات لأسلوب القرآن الكريم ١/ ١٤٩ وما بعدها.

(٤) انظر: دراسات لأسلوب القرآن الكريم ١/ ١٦٥.

(٥) انظر: السابق ١/ ١٦٩-١٧٠.

يرد ذلك إلا فى ضرورة الشعر(١).

وبعد ما سبق من تحليل لمفهوم «إذا» واستعمالاتها النحوية، أعود مرة أخرى لكلام السادة الأحناف معلقًا بالآتى:

أولًا: أننى لم أستطع أن أقف على كلام للنحاة يؤيد تلك النسبة التى ادعاها بعض الأحناف(٢)، والتى تقضى بأن مذهب الكوفيين فى «إذا» أنها تستعمل للوقت، وللشرط على السواء، وأنها يجازى بها مرة، ولا يجازى بها أخرى، وأنها إذا جاءت بمعنى الشرط سقط فيها معنى الوقت فهى بمنزلة «إن»، على حين أن البصريين يقولون: إنها للوقت، ولكن قد تستعمل للشرط مجازًا، ولا يسقط منها معنى الوقت إذا أريد بها الشرط فهى بمنزلة «متى»، والذى وجدناه فى كتب النحو أن جمهور النحاة يقولون: إنها ظرفية متضمنة معنى الشرط، مع جواز مجيئها خالية من الشرط، لا فرق فى هذا القول بين نحوى كوفى، ونحوى وبصرى، والمحير فى الأمر أن إمامًا نحويًّا كبيرًا كالعينى قد ردد هذا الكلام فى شرحه على «الهداية» دون أن يحيل على كتاب سابق، وعليه فأنا أقول: إن الكاسانى وابن نجيم كانا أكثر توفيقًا فى شرح هذه المسألة حين اقتصر الأول على تشبيه «إذا» بـ «إن» فى حال الشرط المفتقر إلى الوقت، وبـ «متى» فى حال الشرط المتضمن للوقت، يقول الكاسانى(٣): «فإن أراد بـ «إذا» «إن» لا يقع الطلاق إلا فى آخر جزء من أجزاء حياته بالإجماع، وإن نوى به «متى» يقع الطلاق إذا فرغ من هذا الكلام وسكت، وإن لم يكن له نية، قال أبو حنيفة: هذه بمنزلة قوله «إن»، وقال

(١) انظر: شرح ابن يعيش ٤/ ٩٧، شرح الرضى ٣/ ١٨٧، الدر المصون ١/ ١٣٢-١٣٣، همع الهوامع ٣/ ١٧٧، النحو الوافى ٢/ ٢٧٨.

(٢) ذكر ذلك السرخسى وابن الهمام والعينى ووافقهم الزيلعى فى الكلام على الكوفيين كما سبق وذكرت.

(٣) بدائع الصنائع ٤/ ٢٨٨.

أبو يوسف ومحمد: هى بمعنى (متى)»، أما ابن نجيم رحمه اللَّه فقد نقلنا عنه أنه ذكر الخلاف فى سقوط معنى الظرفية، منسوبًا لجمهور النحاة فى مقابل بعضهم(١).

ثانيًا: أننى وجدت نصًّا للفراء، وهو من مشايخ المدرسة الكوفية، يذكر فيه أن «إذا» قد تأتى شرطية وحسب، وأنها تكون جازمة لفعل الشرط، مما قد يؤيد كلام الأحناف السابق، إلا أن تعليقه على الشواهد يسير فى الاتجاه نفسه الذى سار فيه جمهور النحاة الآخرين، يقول الفراء(٢): «من العرب من يجزم بـ «إذا»، فيقول: إذا تقمْ أقم، أنشدنى بعضهم(٣):

وإذا نطـــاوعْ أَمْـــرَ سَـــادَتِنا لا يَثْنِنَـــا جُـــبْنٌ ولا بُخْـــلُ

وقال آخر(٤):

واسْتَغْنِ ما أَغناك ربُّك بالغِنى وإذا تُصِبْكَ خصاصةٌ فتجملِ

وأكثر الكلام فيها الرفع، لأنها تكون فى مذهب الصفة، ألا ترى أنك تقول: الرطب إذا اشتد الحر، تريد فى ذلك الوقت. فلما كانت فى موضع صفة، كانت صلة للفعل الذى يكون قبلها، أو بعد الذى يليها، كذلك قال الشاعر(٥):

---

(١) انظر: البحر الرائق ٣/ ٤٧٨، وهؤلاء هم الأخفش وابن جنى وابن مالك على تفصيل بينهم سبق أن أشرنا إليه.

(٢) معانى القرآن للفراء ٣/ ١٥٨.

(٣) البيت من الكامل وهو لعمرو بن شأس من الشعراء المخضرمين، جعله ابن سلام فى الطبقة العاشرة من الجاهليين، ومطلع هذه القصيدة:

لا هُمَّ رَبَّ النـــاس إن كَذَبَـــتْ ليـلى فعُـــرَّ بِثِدْيهـــا ثُكْـــلُ

ووقع فيه «وإذا نطاوع» بضم العين، والشطر الثانى: لم يُرْونا عجز ولا بخل»، وانظر: منتهى الطلب من أشعار العرب ٨/ ٤٧.

(٤) سيأتى تخريجه فيما بعد.

(٥) سيأتى تخريجه فيما بعد.

وإذا تكـون شـديدةٌ أُدعـى لهـا وإذا يُحاس الحَيْسُ يُدعى جُندَبُ»

ونستطيع أن نعلق على النص السابق بالآتى:

١-أن الفراء يرى أن «إذا» أداة شرط غير جازمة فيها معنى الوقت، وهذا غالب أمرها، يظهر ذلك من قوله: «وأكثر الكلام فيها الرفع؛ لأنها تكون فى مذهب الصفة»، فالرفع هنا ضد الجزم الذى أورده فى مثاله وأبياته الشعرية، أما دلالة الظرفية فقد فهمناها من قوله «الصفة»، لأن «الصفة» عنده تقابل الظرف عند البصريين(١)، فإذا جاءت ولم يجزم المضارع فإنه يرتفع، وهذا معنى قوله «وأكثر الكلام فيها الرفع».

٢- أن الفراء ذكر أنها تجزم فى بعض لهجات العرب، فتعمل عمل «إن»، فقولهم: إذا تقمْ أقمْ، كمن قال: إن تقم أقم، ثم أورد بعد ذلك شاهدين من الشعر، فالفراء: هنا أتى بأمر جديد لم يذكره النحاة الذين رجعت إلى كلامهم، والذين ذكرت أقوالهم بالتفصيل قبل قليل، ذلك الأمر هو تمثيله لعمل «إذا» الجزم بغير الشعر، على حين أن جمهرة النحاة ذكروا أن ذلك لم يجز إلا فى الشعر.

فهل نفهم من ذلك أن الفراء يقول بما ذكره الأحناف فى رأس هذه المسألة والذى يقضى بأن النحاة الكوفيين يقولون بجواز مجيء «إذا» ظرفية خالية من معنى الشرط، وأنها قد تأتى «شرطية» خالية من معنى الظرفية ؟

أقول: إن الذى يرجع إلى نص الفراء السابق لا يستشعر ذلك لسببين: أولهما: أنه إنما روى ذلك عن بعض العرب ولم يختره مذهبًا، ولم ينسبه إلى أصحابه الكوفيين، بل رواه على سبيل الحصر، ثانيهما: أن تعليق الفراء بعد ذكره هذه الشواهد جاء فاصلًا قاطعًا، حيث قال: «وأكثر الكلام فيها الرفع لأنها تكون فى

(١) انظر: نحو القراء الكوفيين ٣٤٧.

مذهب الصفة»، وهذا كلام لا يختلف عن كلام النحاة الآخرين الذين صرحوا بأنها ظرفية شرطية لا تجزم إلا فى الشعر.

٣- أن كلام الفراء السابق يكفى لنصرة هذه القسمة التى أوردها السادة الأحناف حين نعريها عن نسبة الأقوال إلى الكوفيين أو البصريين، حيث إن الفراء روى عن بعض العرب جواز مجيء «إذا» شرطية جازمة كـ «إن»، من غير أن تحمل معنى الظرفية فى غير الشعر، إلا أن كلامه لا يكفى دليلًا لنسبة هذا الرأى إلى مدرسة الكوفة، إذ إن هذه الآراء لا يجوز أن تخفى على السادة النحاة الذين لم يشيروا إلى هذا الخلاف الكوفى البصرى، كما أنه كان لا بد أن يكون أكثر وضوحًا فى كلام الفراء، ولا سيما أنه عالج قضايا تخص «إذا» فى كتابه عدة مرات، رأينا أنه لم يخرج فيها عن قول النحاة الآخرين، وعليه فإن «إذا» عند الفراء ظرفية شرطية غير جازمة، فى الأعم الأغلب، تفيد معنى المستقبل وإن اتصلت بالماضى.

ثالثًا: أننا إذا قمنا بتحليل كلا الرأيين عند السادة الأحناف نجد أن ما ذهب إليه أبو يوسف ومحمد رحمهما اللَّه له وجه سائغ فى اللغة، وإن مال جمهرة الأحناف إلى رأى الإمام رضى اللَّه عنه، والسرخسى يعبر عن ذلك بقوله[(١)]: «فهما يقولان - أى أبو يوسف ومحمد - إذا تستعمل فيما هو كائن لا محالة، وليس فيه معنى الخطر[(٢)]، قال تعالى: ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾[(٣)]. ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ﴾[(٤)]، ويقال: الرطب إذا اشتد الحر، والبرد إذا جاء الشتاء، والشرط ما هو على خطر الوجود، فعرفنا أنه للوقت على الحقيقة، فعند عدم النية يحمل اللفظ على حقيقته»، وأيضًا

(١) المبسوط للسرخسى ٦/ ١٣١، وإن اختار رأى الإمام.
(٢) أى معنى الاحتمال.
(٣) التكوير: ١.
(٤) الانفطار: ١.

استدل هؤلاء على أن «إذا» تأتى للوقت دون أن يكون فيها معنى الشرط بقول الشاعر(١):

وإذا تكــون كريهــةٌ أُدْعــى لهــا وإذا يُحاسُ الحَيس يُدعى جُنْـدبُ(٢)

ولمعترض أن يقول: إن ما استُشهد به هنا لا يصلح دليلًا على إثبات معنى الوقت فى «إذا» دون معنى الشرط، إذ إن الآيتين والبيت الشعرى فيها معنى الشرط، وجواب الشرط فى الآيتين لفظ ﴿عَلِمَتۡ﴾(٣)، وجواب «إذا» فى البيت «أُدعى»، «يُدعى»، ويرد ابن الهمام رحمه اللَّه هذا الاعتراض، بأن من أورد هذه الشواهد لهما لم يوردوها ليُدلَّل على الفصل بين المعنيين: «بل المنقول لهما – أى أبى يوسف ومحمد – أنه لا يسقط عنها معنى الوقت المجرد فى المجازاة، فأورد الشاهدين لهما للدلالة على قيام الوقت مع الشرط، وليس لهما حاجة أن يبينا أنها للوقت المجرد عن الشرط، بل حاجتهما فى إثبات الاجتماع ليكون دفعًا ظاهرًا لقول الكوفيين»(٤).

إذن، فالصاحبان لم ينكرا أنها تأتى للشرط وإن كانت زمانية، بل إن هذا هو غالب حالها، إلا أنهما قالا: إن الفتوى تكون على حمل «إذا» على معناها

---

(١) البيت من الكامل، واختلف فى اسم الشاعر فقيل لعنتره العبسى، ورده كثير؛ لأنه ليس فى ديوانه، وعزاه سيبويه إلى رجل من مَذْحِج، وقيل: هو لهمام بن مرة، وقيل غير ذلك كثير، انظر: فى تخريج هذا البيت، وقصة الأبيات قبل هذا البيت شرح أبيات سيبويه لابن السيرافى ١/ ٢٣٠-٢٣٤، وهامش (٣) ص ٢٣١ من نفس الجزء.

(٢) انظر: الهداية للمرغينانى مع شرح البناية ٥/ ٣٢٦، تبيين الحقائق ٣/ ٥٩، البناية شرح الهداية ٥/ ٣٢٦، فتح القدير ٤/ ٣٢.

(٣) التكوير ١٤، الانفطار ٥.

(٤) فتح القدير ٤/ ٣٢-٣٣. وقد علقنا على نسبة القول للكوفيين قبل ذلك، وانظر: أيضًا معانى القرآن للفراء ١/ ٢٣٨، ٣/ ٢٤١، ٢٤٤ حيث صرح بأن جواب «إذا» هو ﴿عَلِمَتۡ﴾ فى الموضعين.

الحقيقى[١]، عند انعدام الدليل القطعى على أن القائل قصد الشرط.

أما ما استدل به الأحناف لرأى أبى حنيفة الذى يقول: إنها قد تتمحض للوقت، كما أنها قد تتمحض للشرط فهو قول الشاعر[٢]:

اسْتَغْنِ ما أَغْناك ربُّك بالغِنى وإذا تُصِبْك خصاصةٌ فَتَجَمَّلِ[٣]

فإذا هنا جاءت بمعنى «إن»، فجزمت فعل الشرط، ودخلت الفاء فى جوابه[٤].

واستشهد له أيضًا بعضهم بقول الشاعر[٥]:

إذا قَصُرَتْ أسيافُنا كان وصلُها خُطانا إلى أعدائنا فنضاربِ[٦]

فالشاهد هنا هو أن «إذا» جزمت جواب الشرط «كان»، «والماضى يستعمل فى الجزاء فى موضع المستقبل، فكأن التقدير أن «كان» فى موضع «يكن» المجزومة، فلذلك عطف عليها فعلًا مجزومًا وهو «نضارب»»[٧].

فالعلة هنا عند أبى حنيفة رضى اللَّه عنه، أن «إذا» لما كانت محتملة، فإن الطلاق لا يقع مع قيام الشك «ولا يقال: إذا ترددت كان الاحتياط فى الوقوع،

---

(١) أى معناها الأصلى وهو كونها ظرفًا للزمان.

(٢) البيت من الكامل، وهو لعبد قيس بن خفاف، انظر: المقاصد النحوية ٢/ ٢٠٣، شرح شواهد المغنى ١/ ٢٧١، وهو بلا نسبة فى الدر المصون ١/ ١٣٣، المغنى ١/ ١٠٨، ١١٢، همع الهوامع ٣/ ١٨٠.

(٣) انظر: المبسوط للسرخسى ٦/ ١٣١، بدائع الصنائع ٤/ ٢٨٩، الهداية ٥/ ٣٢٨، البناية شرح الهداية ٥/ ٣٢٨، فتح القدير ٤/ ٣٣-٣٤.

(٤) انظر: المصادر السابقة.

(٥) البيت من الطويل واختلف فى نسبته وفى قافيته أيضًا، فالأشهر أنه لقيس بن الخطيم الأنصارى، وقيل: إنه لغيره، أما القافية فقد رويت بكسر الباء، ورويت بالرفع، انظر: شرح أبيات سيبويه لابن السيرافى ٢/ ١٣٧-١٣٩ والتعليق ثمة حاشية ١، ٢، شرح المفصل لابن يعيش ٧/ ٤٧، الدر المصون ١/ ١٣٣.

(٦) انظر: تبيين الحقائق ٣/ ٥٩.

(٧) شرح أبيات سيبويه لابن السيرافى ٢/ ١٣٩.

تغليبًا لجانب الحرمة، لأنا نقول: يرجح بالأصل، وهو أنها فى عصمته بيقين، فلا تطلق بالاحتمال، كما إذا شك فى الوضوء أو الحدث ترجح بالأصل، وإن كان الأحوط إيجاب الوضوء»(١).

وأنا أود أن أفرق بين أمرين هنا، هما: كون «إذا» شرطية، وكونها جازمة، فليس بالضرورة أن «إذا» إذا جاءت لمعنى الشرط أن تجزم فعلًا، بل إنهم صرحوا كما سبق أن ذكرت أنها لم تجزم إلا فى الشعر، ولم يرد ذلك منهم فى سعة الكلام(٢)، والحجة القوية فى الشاهدين السابقين أن «إذا» جاءت فيهما بمعنى «إن» وهى خالصة للشرطية، وعليه فقد تأتى شرطية جازمة كما فى الشعر السابق، وقد تأتى شرطية غير جازمة كما هو غالب حالها، يقول الرضى(٣): «ولما كثر دخول معنى الشرط فى «إذا»، وخروجه عن أصله من الوقت المعين، جاز استعماله، وإن لم يكن فيه معنى «إن» الشرطية، وذلك فى الأمور القطعية... وذلك بمجيء جملتين بعده على طراز الشرط والجزاء، وإن لم يكونا شرطًا وجزاء كقوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ﴾.. إلى قوله: ﴿فَسَبِّحْ﴾»(٤).

رابعًا: أن الترجيح هنا ليس أمرًا سهلًا، وفى تقديرى أن الشواهد والظواهر النحوية تؤيد كلا الرأيين كما سبق أن ذكرت، وإن كنت أميل إلى رأى الإمام الأعظم رضى اللَّه عنه من أن «إذا» فى هذا السياق وهو قول القائل: أنت طالق إذا لم أطلقك. تحتمل معنى «إن»، وتحتمل معنى «متى» ومع بقاء الاحتمال، لا نوقع الطلاق حالًا مع قيام الشك، وإنما يقع بانعدامه، وهذا لا يكون إلا عند عدم

(١) تبين الحقائق ٣/ ٥٩.
(٢) إلا ما أورده الفراء فيما نقلته عنه رواية عن بعض العرب.
(٣) شرح الرضى على الكافية ٣/ ١٨٧.
(٤) سورة النصر.

القدرة على إنفاذ الطلاق، وهو ما أشاروا إليه بالموت ومقدماته لأحد الزوجين.

وأما المثال الأخير فى هذا المبحث والذى يظهر دور الخلاف النحوى ومدارسه فى توجيه الأحكام فى المذهب الحنفى فهو من باب القسم، وذلك حين ناقش السادة الأحناف مسألة حذف حرف القسم، وما يترتب عليه من اعتبار الكلام يمينًا بعد الحذف أم لا .

والذى عند السادة الأحناف بلا خلاف أنه يجوز إضمار حرف القسم أيا كان، مع اعتبار الجملة بدونه يمينًا[(١)]، وإن تنوعت آراؤهم بعد ذلك فى نوعية الحركة الإعرابية فى المقسم به، ومسألة الاستعاضة عن الحرف المحذوف بعلامة أخرى فى حال الإبقاء على الكسر من عدمه إلى غير ذلك من القضايا التى اختلفت فيها المدارس النحوية.

يقول السرخسى[(٢)]: «وكذلك - أى يكون يمينًا - إن قال: اللَّهِ، لأن من عادة العرب حذف بعض الحروف للإيجاز».

أما عبارة المرغينانى فاستعملت لفظ «الإضمار» حيث يقول:«وقد يضمر الحرف فيكون حالفًا، كقوله: اللَّهِ لا أفعل. لأن حذف الحرف من عادة العرب إيجازًا »[(٣)]، وكما قلت: اتفق الأحناف على هذا القدر من الكلام، ولكنهم تنوعت آراؤهم بعد ذلك فيما يترتب على هذا الحذف، فمنهم من اكتفى بذكر الخلاف النحوى فى المسألة، وأن الكوفيين يجيزون الحذف مع إبقاء الكسر دون

(١) انظر: أصول البزدوى مع كشف الأسرار ٢/ ٢٧٧-٢٧٩، المبسوط للسرخسى ٨/ ١٣٩-١٤٠، بدائع الصنائع ٤/ ١٤، كشف الأسرار ٢/ ٢٧٧-٢٧٩، تبيين الحقائق ٣/ ٤٢٩، العناية شرح الهداية ٥/ ٧٠، البناية شرح الهداية ٦/ ١٢٤-١٢٥، البحر الرائق ٤/ ٤٨٥، حاشية ابن عابدين ٤/ ٢٤-٢٥.

(٢) المبسوط للسرخسى ٨/ ١٣٩.

(٣) الهداية مع شرح البناية ٦/ ١٢٤-١٢٥.

عوض، وأن البصريين يجيزون الحذف على أن تبقى الكسرة إذا كان هناك عوض عن حرف القسم المحذوف، أما إذا لم يكن هناك عوض فإن العلامة الإعرابية تنقلب إلى فتحة أو ضمة واستثنوا من ذلك لفظ الجلالة لكثرة استعماله[١]، ومن الأحناف من أخذ برأى الكوفيين، وجمهورهم أخذ برأى البصريين كما سنرى.

أما من اكتفى بذكر الخلاف فى هذه المسألة دون أن ينحاز إلى فريق من الفريقين، فنجد منهم السرخسى رحمه اللَّه الذى اكتفى بذكر خلاف المدرستين، قال السرخسى[٢]: «إلا أن عند نحويى البصرة عند حذف حرف القسم يذكر منصوبًا بانتزاع حرف الخافض منه، وعند نحويى الكوفة يذكر مخفوضًا لتكون الكسرة دليلًا على محذوفه».

ومن هؤلاء أيضًا صاحب «الهداية»[٣] وشراحه[٤]، وصاحب «الكنز» دون شراحه[٥]، ومنهم الحصكفى الذى يقول فى ذلك[٦]: «وقد تضمر حروفه إيجازًا، فيختص اسم اللَّه بالحركات الثلاث، وغيره بغير الجر.. كقوله «اللَّه» بنزع الخافض، وجره الكوفيون».

---

(١) انظر: تفصيل هذه المسألة فى الإنصاف ١/ ٣٩٣-٣٩٩ مسألة «٥٧»، ائتلاف النصرة ١٤٦-١٤٧، وانظر: من كتب النحو: الكتاب ٣/ ٤٩٧- ٤٩٨، معانى القرآن للأخفش ٢/ ٢٧٠، المقتضب ٢/ ٣٢٠، المحلى فى وجوه النصب ٨٢- ٨٤، أصول النحو لابن السراج ١/ ٤٣١-٤٣٣، الإيضاح ٢١٠، اللمع ٢٥٧، شرح المفصل لابن يعيش ٩/ ١٠٣- ١٠٦، شرح التسهيل ٣/ ١٩٩- ٢٠٠، شرح جمل الزجاجى لابن عصفور ١/ ٥٥٩-٥٦٠، المساعد لتسهيل الفوائد ٢/ ٣٠٦- ٣٠٨، همع الهوامع ٤/ ٢٣٢- ٢٣٣.

(٢) المبسوط ٨/ ١٤٠.

(٣) انظر: الهداية مع البناية ٦/ ١٢٤- ١٢٥.

(٤) انظر: العناية شرح الهداية ٥/ ٧٠، البناية شرح الهداية ٦/ ١٢٤- ١٢٥.

(٥) انظر: كنز الدقائق مع تبيين الحقائق ٣/ ٤٢٩.

(٦) الدر المختار مع رد المحتار ٤/ ٢٤- ٢٥.

على حين أننا نجد من الأحناف من ينتصر لرأى الكوفيين ويستدل لذلك بنص من السنة، وبنص من الآثار، وهذا هو الكاسانى الذى يقول فى هذه المسألة(١): «ولو لم يذكر شيئًا من هذه الأدوات، بأن قال: اللَّه لا أفعل كذا، يكون يمينًا، لما روى أن رسول اللَّه ﷺ حلَّف ركانة بن زيد أو زيد بن ركانة حين طلق امرأته البتة، وقال: «اللَّهِ ما أردت بالبتة إلا واحدة»(٢) ؟ وبه تبين أن الصحيح ما قاله الكوفيون وهو أن يكون بالكسر، لأن النبى ﷺ ذكر «اللَّه» بالكسر، وهو أفصح العرب، وكذا روى عن ابن عمر وغيره من الصحابة أنه سأله واحد، وقال له: كيف أصبحت ؟ قال: خير عافاك اللَّه، بكسر الراء»(٣)، فالكاسانى ينصر رأى الكوفيين القائلين بالحذف وإبقاء الكسر، على حين أننا نجد من الأحناف من ينتصر لرأى البصريين ويؤيد مذهبهم، فهذا فخر الإسلام البزدوى(٤) يقول(٥):

---

(١) بدائع الصنائع ٤/ ١٤.

(٢) اختلف فى اسم راوى هذا الحديث، وذلك كما ذكر الكاسانى، والذى أورده ابن كثير فى جامع المسانيد هو يزيد بن ركانة، فقال: «حدثنا يزيد، حدثنا جرير بن حازم، حدثنا الزبير بن سعيد الهاشمى عن عبد اللَّه بن على بن يزيد بن ركانة، عن أبيه، عن جده أنه طلق امرأته البتة، فذكر ذلك للنبى عليه الصلاة والسلام فقال: ما أردت بذلك؟ فقال: واحدة، قال: اللَّه؟ قال: اللَّه. قال: هى على ما أردت»، رواه أبو داود والنسائى وابن ماجه، انظر: جامع المسانيد والسنن ٦/ ٣٦٢٩- ٣٦٣٠، وانظر: كلام ابن كثير أيضًا على ركانة بن عبد يزيد وإحالته الحديث على يزيد بن ركانة، جامع المسانيد ٢/ ٩٨٩- ٩٩٠.
والحديث له عدة طرق أوردها وبسط القول فيها الشيخ الألبانى فى إرواء الغليل ٧/ ١٣٩- ١٤٥، ورد فى بعضها بحذف حرف القسم، وبعضها بإثباته.

(٣) لم أقف عليه مرويًّا عن ابن عمر رضى اللَّه عنه، والذى عليه جمهور النحاة أنه من كلام رؤبة ولعله سمعه عنهم، انظر: كتاب الشعر ١/ ٥١- ٥٢، سر صناعة الإعراب ١/ ١٣٢، أمالى ابن الشجرى ١/ ٢٨٢، الإنصاف ٢/ ٥٣٠، شرح جمل الزجاجى لابن عصفور ١/ ٥٠٠ بدون نسبة، البسيط ١/ ٤٢٠، وقد ذكره الكاسانى لرؤبة فقط فى موضع آخر، انظر: ٤/ ٩٧.

(٤) سبقت ترجمته.

(٥) أصول البزدوى مع كشف الأسرار ٢/ ٢٧٧- ٢٧٨.

«وقد يحذف حرف القسم تخفيفًا: فيقال: اللَّه لأفعلنَّ كذا، لكنه بالنصب عند أهل البصرة وهو مذهبنا، وبالخفض عند أهل الكوفة».

وممن أيد رأى البصريين أيضًا دون أن يشير إلى ذلك، وإنما اكتفى بترديد كلامهم فى المسألة، الإمام الزيلعى فى شرحه على كنز الدقائق، حيث يقول فى ذلك[١]: «ثم إذا حذف الحرف ولم تعوَّض منه ها التنبيه، ولا همزة الاستفهام، ولا قطع ألف الوصل، لم يجز الخفض إلا فى اسم اللَّه، بل ينصب بإضمار فعل، أو يرفع على أنه خبر ابتداء مضمر»، وهذا هو عينه ما ذكره ابن نجيم[٢] وابن عابدين[٣] من بعد.

أما تفاصيل الخلاف البصرى الكوفى فى هذه المسألة فهى لا تعنينا كثيرًا فى هذا المقام، إذ إنها قد بحثت جيدًا فى كتب النحو والخلاف، ولكنى أود أن أعلق على عدة أمور تخص كلام السادة الأحناف فى المسألة:

أولًا: أن المثال الذى أورده السادة الأحناف وهو الحلف بلفظ الجلالة «اللَّه» لم يختلف نحاة البصرة والكوفة على مجيئه مجرورًا، فالكوفيون على أصلهم فى بقاء الكسر بعد الحذف، والبصريون استثنوا لفظ الجلالة من الانتصاب لكثرة استعماله فى الحلف، يقول ابن الأنبارى[٤]: «أما احتجاجهم بقولهم: «اللَّهِ لأفعلن» فإنما جاز ذلك مع هذا الاسم خاصة على خلاف القياس لكثرة استعماله، كما جاز دخول حرف النداء عليه مع الألف واللام دون غيره من الأسماء لكثرة الاستعمال»، وقد لاحظ علاء الدين البخارى[٥] هذا الأمر فعلق على المسألة

(١) تبيين الحقائق ٣/ ٤٢٩.

(٢) انظر: البحر الرائق ٤/ ٤٨٥.

(٣) انظر: حاشية ابن عابدين ٤/ ٢٥.

(٤) الإنصاف ١/ ٣٩٦، وانظر: أيضًا ائتلاف النصرة ١٤٧.

(٥) هو عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخارى، من أعلام الحنفية، له شرح على أصول =

بقوله[١]: «فعلى هذا لا خلاف فى المسألة، إذ الخلاف فى الأولوية لا فى الجواز».

ثانيًا: أن بعض النحاة صرح بأن الحرف المحذوف فى القسم هو الباء فقط، إذ إنه الأصل فى أحرف القسم، صرح بذلك الرضى[٢]، والسيوطى[٣]، على حين أن كثيرًا من النحاة اكتفى بذكر جواز الحذف دون أن يخص حرفًا بعينه، أما السادة الأحناف فقد تنوعت عبارتهم، فبعضهم أشار إلى أحرف القسم جملة فقال[٤]: «ولو لم يذكر شيئًا من هذه الأدوات»، وقال آخر: «وقد تضمر»[٥]، وبعضهم الآخر أورد الحرف على سبيل الجنس، فالبزودى مثلًا يقول[٦]: «وقد يحذف حرف القسم»، والمرغينانى يقول[٧]: «وقد يضمر الحرف»، لكننا نجد أن ابن عابدين يعلق على كلام من يقول بجواز حذف أحرف القسم جميعًا بقوله[٨]: «قوله – أى الحصكفى – وقد تضمر حروفه، فيه أن الذى يضمر هو الباء فقط، لأنها حرف القسم الأصلى».

ثالثًا: أن عبارات السادة الأحناف تنوعت فى مسألة حذف حرف القسم،

= البزدوى وشرح على الهداية توفى سنة ٧٣٠ هـ، انظر ترجمته فى الجواهر المضية ٢٠٧، تاج التراجم ١٨٨ – ١٨٩، الطبقات السنية ٤/ ٣٣٥– ٣٣٦.

(١) كشف الأسرار ٢/ ٢٧٩.

(٢) انظر: شرح الرضى على الكافية ٤/ ٣٠٢.

(٣) انظر: همع الهوامع ٤/ ٢٣٢.

(٤) انظر: بدائع الصنائع ٤/ ١٤.

(٥) ذكر هذه الجملة صاحب كنز الدقائق، وصاحب تنوير الأبصار، انظر: كنز الدقائق مع البحر الرائق ٤/ ٤٨٥، تنوير الأبصار مع رد المحتار ٤/ ٢٤.

(٦) أصول البزدوى مع كشف الأسرار ٢/ ٢٧٧.

(٧) الهداية مع البناية ٦/ ١٢٤.

(٨) حاشية ابن عابدين ٤/ ٢٤.

فمنهم من ذكر لفظ «الحذف» كالسرخسى[١] والبزدوى[٢]، ومنهم من استعمل لفظ «الإضمار» كصاحب الهداية[٣]، وصاحب الكنز[٤]، وصاحب تنوير الأبصار[٥]، ومنهم من استعمل «عدم الذكر»[٦]. ولقد حاول بعض الأحناف أن يحرر الألفاظ، وأن يفرق بين لفظ «الحذف» ولفظ «الإضمار».

يقول العينى رحمه اللَّه[٧]: «وذكر لفظ الحذف فى التعليل - أى من المرغينانى صاحب الهداية - بطريق المسامحة لما أن بين الإضمار والحذف فرقًا، فإن فى الضمير ما يبقى أثره نحو قوله: ﴿ٱنتَهُواْ خَيۡرًا لَّكُمۡ﴾[٨]، أى يكون الانتهاء خيرًا لكم، والمحذوف ما لا يبقى أثره، نحو قوله: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾»[٩]، وهذا الفرق أيضًا بين الحذف والإضمار ذكره من بعد ابن نجيم[١٠]، وابن عابدين[١١]. فهل يؤثر ذلك على اعتبار اليمين واقعًا أم لا؟ بمعنى أنه فى حال الجر يكون حالفًا لبقاء الأثر، وفى حال النصب لا يكون حالفًا لزواله، أقول: إن الإجابة بالنفى، وأن اللفظ سواء أكان جرًّا أم نصبًا هو يمين، كما صرح بذلك محققو هذه المسألة من الأحناف[١٢].

---

(١) انظر: المبسوط ٨/ ١٤٠.
(٢) انظر: أصول البزدوى مع كشف الأسرار ٢/ ٢٧٧.
(٣) انظر: الهداية مع البناية ٦/ ١٢٤.
(٤) انظر: كنز الدقائق مع البحر الرائق ٤/ ٤٨٥.
(٥) انظر: تنوير الأبصار مع رد المحتار ٤/ ٢٤، والمؤلف هو العلامة التمرتاشى.
(٦) انظر: بدائع الصنائع ٤/ ١٤.
(٧) البناية شرح الهداية ٦/ ١٢٥.
(٨) النساء: ١٧١.
(٩) يوسف: ٨٢.
(١٠) انظر: البحر الرائق ٤/ ٤٨٥.
(١١) انظر: حاشية ابن عابدين ٤/ ٢٤.
(١٢) انظر: السابق، وانظر: منحة الخالق على البحر الرائق ٤/ ٤٨٥.

وبعدُ: فهذه بعض الأمثلة التى أردت من ذكرها أن نلقى الضوء على ثقافة الأحناف النحوية من خلال معرفتهم وإلمامهم بمسائل الخلاف بين مدارس النحو، ودورها فى استنباط الأحكام وتوجيهها فى المذهب الحنفى، وسأكتفى فيها بما ذكرت، طلبًا للاقتصاد(١)، فمما سبق نستطيع أن نخلص إلى الآتى:

أولًا: أننا لاحظنا إلمام الأحناف بمسائل الخلاف النحوى بين النحاة بعامة، وبين المدارس النحوية بخاصة، ظهر ذلك فى مسائل عدة، كما أننا لاحظنا أن اهتمام الأحناف بهذا النوع من الكلام النحوى لم يقتصر على العلماء الأحناف الذين اشتهر عنهم العمل بالنحو واللغة كالزمخشرى والعينى وغيرهما، بل امتد ليشمل فقهاء المذهب الآخرين الذين كان جل اهتمامهم الفقه والأصول.

ثانيًا: أن عبارات السادة الأحناف تفاوتت كمًّا وكيفًا فى عرض هذا النوع من الخلاف، فعلى حين نجد منهم من شرح الخلاف شرحًا وافيًا ذاكرًا أطرافه وبعض أدلتهم، نجد بعضهم الآخر قد اختصر المسألة؛ إما بذكر طرفى الخلاف أو أحد أطرافه، أو ذكر الخلاف عاريًا عن النسبة والاكتفاء بذكر كلمة «النحو» أو «النحاة».

ثالثًا: أن مواقف السادة الأحناف تعددت من مسائل الخلاف، فنجدهم أحيانًا يكتفون بإيراد الخلاف فى المسألة المعينة دون ترجيح أو ميل، ونجدهم أحيانًا أخرى يختارون رأيًا على رأى، وإن لم يعن بالضرورة أن ينحاز كل الأحناف إلى هذا الرأى، رأينا ذلك فى المثال الأخير حين مال الكاسانى لرأى

(١) انظر أيضًا من هذه المسائل:
- اختلاف النحاة فى معانى «الواو».
- كلام الأحناف فى «وايم اللَّه» واختلاف المدرستين فى أصل الكلمة.
- مسألة تكرار المقسم به بحرف العطف وبغيره.
- مسألة اختلافهم فى رفع ما بعد «حتى» ومسائل أخرى.

الكوفيين، على حين مال جمهور الأحناف لرأى البصريين، واكتفى فريق ثالث بعرض الخلاف.

رابعًا: لاحظنا أن النحاة الأحناف المتأخرين والمتأخرين نسبيًّا يفضلون ما يختاره الأمام الأعظم رضى اللَّه عنه كوفيًّا كان أو بصريًّا، كما رأينا فى مسألة الطلاق، ولعل هذا فى حد ذاته يحتاج إلى استقصاء ودراسة خاصة، أعنى أن كوفية الإمام فى الفقه واضحة لا تخفى وكوفيته فى القراءة لا تخفى أيضًا إذ إن قراءته كانت لعاصم بن أبى النجود رحمه اللَّه، فبقيت مسألة كوفيته فى النحو تحتاج إلى مزيد من البحث والتحرى والتدقيق فى مجمل آرائه النحوية الفقهية.

****

الفصل الثالث

دور البنية فى توجيه الأحكام واستنباطها عند الفقهاء الأحناف

وفيه مباحث:

المبحث الأول: الجمع.

المبحث الثانى: المعرفة والنكرة.

المبحث الثالث: المصادر.

المبحث الرابع: صيغة فعيل.

المبحث الخامس: صيغة فاعل.

المبحث السادس: أفعل التفضيل.

المبحث السابع: اسم الفاعل.

المبحث الثامن: اسم المفعول.

الفصل الثالث
دور البنية فى توجيه الأحكام واستنباطها عند الفقهاء الأحناف

لقد آثرت أن أبدأ فى هذا الجزء من الدراسة بدراسة دور البنية فى توجيه السادة الأحناف لمسائل المذهب، لنعلم كيف أفاد فقهاء المذهب، سواء أكانوا من طبقة أبى حنيفة رضى اللَّه عنه وتلاميذه أم من طبقات المذهب الأخرى، كيف أفادوا من مسائلها فى توجيه واستنباط الأحكام، والذى أعنيه بكلمة البنية هنا هو الكلمة المفردة فى أبسط صورها من غير أن يكون للتركيب دور فيها، فهى ما يفيد الحكم ويظهر المعنى بصيغته ومدلوله، والذى دعانى إلى أن أبدأ بدراسة مسائل الصرف قبل مسائل النحو وأحرف المعانى، هو أن الصرف يتعامل مع الكلمة فى أبسط صورها، إذ يتعامل مع الحروف والحركات، فهناك أصل الكلمة وهناك ما يتفرع عنه من كلمات أخرى، ولكل معنى خاص، وإن تلاقت فى المعنى العام، فكل ذلك لا يتحدد بغير معرفة التركيب البنيوى للكلمات، فكلمة «صَنَع» تدل على الفعل فى زمن معين، فإذا صارت «صانعًا» دلت على من قام بالفعل وزال عنها معنى الزمنية، وإن جعلناها «اصطنع» صارت بمعنى آخر وهو فعل الصنع وزيادة، فإذا ما قلنا: «استصنع» كان فيها الفعل مع الطلب ليأخذ منها الفقهاء «قاعدة الاستصناع» فى الأعمال التجارية وقد قصدت من هذا أن أبين أن الجواز والمنع قد يتعلق أحيانًا بالبنية الصرفية للكلمة كما سنرى إن شاء اللَّه، ومع أن الأبواب الصرفية بطبيعتها ليست كثيرة قياسًا بالأبواب النحوية، إلا أننا نجد لها حضورًا ملحوظًا فى كتب السادة الأحناف.

وهذه أهم الأبواب التى سنقوم بدراستها فى هذا الفصل:

أولًا: الجمع.

ثانيًا: المعرفة والنكرة.

ثالثًا: المصادر.

رابعًا: صيغة فعيل.

خامسًا: صيغة فاعل.

سادسًا: أفعل التفضيل.

سابعًا: اسم الفاعل.

ثامنًا: اسم المفعول.

* * * *

المبحث الأول
أقل الجمع

هذا الباب هو من المسائل المشتركة بين النحو والصرف، فإذا نظرنا إليه من ناحية الإعراب، ومن ناحية ما يتعلق بتمييزه، وحاله حال الإفراد، وحاله حال التركيب، وما يلحق منه بالمثنى، وما يلحق بالجمع إلى غير ذلك من المسائل، أقول: إذا نظرنا إليه من هذه الجهة كان الكلام نحوًا، أما إذا درسناه من ناحية التركيب البنيوى للكلمات، ودُرس كما تدرس بقية الصيغ، كان مجاله الصرف، وهذا الأخير هو ما قصدناه فى هذا الباب، فنحن هنا نتكلم عن صيغ الجمع ودلالاته وأثر ذلك فى الأحكام عند السادة الأحناف.

فمن ذلك ما ورد من خلاف بين السادة الأحناف فيما بينهم من جانب، وبين غيرهم من أهل المذاهب من جانب آخر فى مسألة «أقل من تصح به صلاة الجمعة»، فقد اختلف السادة الأحناف فيما بينهم؛ فعلى حين ذهب الإمام رضى اللَّه عنه ومعه جمهور الأحناف كمحمد وزفر وغيرهما إلى أن أقل العدد هو ثلاثة غير الإمام ذهب أبو يوسف رحمه اللَّه إلى أنهم اثنان غير الإمام(١).

هذا رأى أئمة الحنفية، أما غيرهم فقد اختلفوا أيضًا، فالشافعية والحنابلة اشترطوا أن يجتمع لها أربعون(٢)، والمالكية لم يشترطوا الأربعين وقالوا بانعقادها بأقل من ذلك، ولكنهم فى ذات الوقت لم يقبلوا برأى الأحناف القائل بالثلاثة

(١) انظر: أصول السرخسى ١/ ١٦٥، المبسوط ٢/ ٣٩-٤٠، بدائع الصنائع ٢/ ٢١٠، الاختيار فى تعليل المختار ١/ ٨٩، تبيين الحقائق ١/ ٥٣١، البناية شرح الهداية ٣/ ٦٤-٦٦، البحر الرائق ٢/ ٢٦٢، حاشية ابن عابدين ٢/ ١٦٣.

(٢) انظر: الكافى ١/ ٣٢٣، روضة الطالبين ١/ ٢٨٩.

أو الأربعة، يقول ابن رشد الحفيد[١]: «ومنهم من لم يشترط عددًا، ولكن رأى أنه يجوز بما دون الأربعين، ولا يجوز بالثلاثة والأربعة، وهو مذهب مالك، وحدهم بأنهم الذين يمكن أن تتقرى بهم قرية»، على أن للفقهاء آراء أخرى كثيرة صفحنا عن ذكرها لأنها خارج حد هذه الدراسة، فلتراجع فى مظانها من كتب الخلاف الفقهى[٢].

ويلخص ابن رشد الحفيد رحمه اللَّه سبب الخلاف فى هذه المسألة بقوله[٣]: «وسبب اختلافهم فى هذا اختلافهم فى أقل ما ينطلق عليه اسم الجمع، هل ذلك ثلاثة، أو أربعة، أو اثنان؟ وهل الإمام داخل فيهم أم ليس بداخل فيهم؟ وهل الجمع المشترط فى هذه الصلاة هو أقل ما ينطلق عليه اسم الجمع فى غالب الأحوال؟ وذلك هو أكثر من الثلاثة والأربعة».

أما إذا عدنا إلى خلاف السادة الأحناف مع غيرهم، وأيضًا خلافهم فيما بينهم نجد أن مرده إلى مسألة أقل الجمع، فأبو يوسف القائل باثنين سوى الإمام، يرى أن أقل الجمع ثلاثة إلا أنه يعد الإمام واحدًا منهم، وذلك على ما رجحه عنه شمس الأئمة السرخسى فى أصوله حين يقول[٤]: «ظن بعض أصحابنا رحمهم اللَّه أن على قول أبى يوسف: أدنى الجمع اثنان، على قياس مسألة الجمعة، وليس كذلك، فإن عنده الجمع الصحيح ثلاثة، إلا أنه يجعل الإمام من جملة الجمع الذى تتأدى بهم الجمعة على قياس سائر الصلوات..»، أما الإمام أبو حنيفة ومن معه فإنهم يقولون: إن الشرط فى الجمعة الجماعة والإمام جميعًا فلا يدخل الإمام فى عدة

(١) بداية المجتهد ١/ ١٦٩.
(٢) أوصلها العينى إلى أربعة عشر رأيًا أحصاها فى البناية شرح الهداية ٣/ ٦٤.
(٣) بداية المجتهد ١/ ١٦٩.
(٤) أصول السرخسى ١/ ١٦٥.

الجماعة[١]، ويزيد السرخسى ذلك شرحًا بقوله[٢]: «وجه قولهما - أى الإمام ومحمد - الاستدلال بقوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾[٣]، وهذا يقتضى مناديًا وذاكرًا وهو[٤] المؤذن والإمام، والاثنان يسعون، لأن قوله: ﴿فَٱسْعَوْا۟﴾ لا يتناول إلا المثنى، ثم ما دون الثلاث ليس بجمع متفق عليه، فإن أهل اللغة فصلوا بين التثنية والجمع، فالمثنى وإن كان فيه معنى الجمع من وجه، فليس بجمع مطلق، واشتراط الجماعة ثابت مطلقًا»، أما الكاسانى رحمه اللَّه فيتناول شرح المسألة من جهة أخرى فيقول[٥]: «فوجه قول أبى يوسف: إن الشرط أداء الجمعة بجماعة وقد وجد؛ لأنهما مع الإمام ثلاثة، وهى جمع مطلق، ولهذا يتقدمهما الإمام ويصطفان خلفه، ولهما أن الجمع المطلق شرط انعقاد الجمعة فى حق كل واحد منهم، وشرط جواز صلاة كل واحد منهم.. ولا يحصل هذا الشرط إلا إذا كان سوى الإمام ثلاثة، إذ لو كان مع الإمام ثلاثة[٦]، لا يوجد فى حق كل واحد منهم إلا اثنان، والمثنى ليس بجمع مطلق»، إذن فشرط حصول الجماعة التى تجب بها الجمعة لا بد أن يكون متحققًا لغير المصلى لا به، فأقل الجمع ثلاثة إذا وجدوا صارت الجمعة واجبة على غيرهم، وصارت واجبة عليهم بوجود غيرهم هكذا شرحه الكاسانى رحمه اللَّه، وهذا ما

---

(١) انظر: أصول السرخسى ١/ ١٦٥.

(٢) المبسوط ٢/ ٤٠.

(٣) الجمعة: ٩.

(٤) حقه أن يقول: وهما المؤذن والإمام؛ لأن العادة جرت ألا يؤذن الإمام وإنما يؤذن بين يديه.

(٥) بدائع الصنائع ٢/ ٢١١.

(٦) هكذا فى النص المحقق ولو كان لفظ «ثلاثة» صوابًا هنا فعلى تقدير: ثلاثة مع كون الإمام واحدًا منهم فمع بمعنى الباء، والذى أثبته ابن نجيم نقلًا عن البدائع: «إذ لو كان مع الإمام اثنان». انظر: البحر الرائق ٢/ ٢٦٢.

ردده غيره من السادة الأحناف تخريجًا لقول الإمام ومحمد رحمهم اللَّه[١]. وعليه فإننا نستطيع أن نقول أن لا خلاف بين أئمة الأحناف فى اشتراط أقل الجمع لوجوب الجمعة، وإنما وقع الخلاف فى تحديد من يدخل فى حد هذا الأقل، وهم برأيَيْهم يختلفون عمن قال بوجوبها إذا وجد مع الإمام آخر[٢].

أما إذا جئنا إلى العماد الذى ارتكن إليه الأحناف فى هذه المسألة، وهو مفهوم «أقل الجمع»[٣]، فإننا نجد أنها قضية وقع فيها الخلاف قديمًا وحديثًا، وانقسم الناس فيها إلى فريقين: فريق ذهب إلى أن أقل الجمع اثنان لوجود بعض الشواهد التى تؤيد ذلك بالإضافة إلى أن المعنى اللغوى للفظ «الجمع»: أنه ضم الشيء إلى الشيء، وهذا متحقق فى الاثنين، وهما بخلاف الواحد الفرد، وفريق آخر ذهب إلى أن أقل الجمع هو ثلاثة، لأن اللغة جعلت لكل صنف لفظًا خاصًّا يجب ألا ينسحب على غيره فقالوا: هذا مفرد، وهذا مثنى، وهذا جمع، فدل على أن لكل واحد منهم حقًّا وحقيقة، وأن التجاوز فى استعمال كل لفظ فى موضعه إنما هو من باب التوسع والمجاز، وإلا فعند الاختلاف يجب الاحتكام إلى أصل الوضع، يقول الآمدى[٤]: «اختلف العلماء فى أقل الجمع: هل هو اثنان أو ثلاثة ؟ وليس محل الاختلاف ما هو المفهوم من لفظ الجمع لغة، وهو ضم شيء إلى شيء، فإن ذلك فى الاثنين والثلاثة، وما زاد من غير خلاف، وإنما محل النزاع فى اللفظ

(١) انظر: تبيين الحقائق ١/ ٥٣٢، البحر الرائق ٢/ ٢٦٢، حاشية ابن عابدين ٢/ ١٦٣.

(٢) ذهب إلى ذلك النخعى والحسن بن حى والطبرى والظاهرية، انظر: بداية المجتهد ١/ ١٦٩، البناية شرح الهداية ٣/ ٦٤.

(٣) انظر: عرض رأيى الفقهاء، القائلين بالثلاثة وهم الأحناف والحنابلة وبعض الشافعية، والقائلين بالاثنين وهم المالكية وبعض الشافعية ومحمد بن داود بن على الظاهرى، انظر تفصيل ذلك مع الأدلة فى الصعقة الغضبية ٤٦٣-٤٧٠.

(٤) الإحكام فى أصول الأحكام ١/ ٤٣٥، والآمدى هو على بن محمد، أبو الحسن الآمدى، المتوفى سنة ٦٣١ هـ، انظر ترجمته فى الأعلام للزركلى ٤/ ٣٣٢.

المسمى بالجمع فى اللغة». ثم راح الآمدى يعدد القائلين بالاثنين والقائلين بالثلاثة، ويذكر أدلة كل فريق مع ردود الآخرين عليها[١]، وهذا ما ذكره أيضًا صاحب «تلقيح الفهوم»[٢]، وإن زاد الخليل وسيبويه على من نسب إليهم القول بأن أقل الجمع اثنان، وذكر أيضًا أن جمهور المذاهب على أن أقل الجمع ثلاثة كما هو حال أصحاب أبى حنيفة وأكثر أصحاب الشافعى ومالك وبعض الأشعرية وجماعة من المعتزلة[٣]، ولكن الإمام العلائى ناقش فى بحثه هذا قضية أخرى تتعلق بمسألة أقل الجمع، وهى: إذا كان أقل الجمع ثلاثة فهل يصح إطلاقه على الاثنين مجازًا؟ يقول العلائى[٤]: «ثم اختلف فى صحة إطلاقه على اثنين على وجه المجاز، فقال قوم: لا يصح ذلك أصلًا، وقال المحققون: إنه يجوز التجوز به عن اثنين فقط... ومذهب الحنابلة أيضًا أنه حقيقة فى الثلاثة مجازٌ إن أريد به الاثنان، كقول الشافعى وأبى حنيفة رضى اللَّه عنهما»، أما الأصوليون الأحناف، فالأمر عندهم واضح أن أقل الجمع ثلاثة، فالسرخسى يقول[٥]: «فكل لفظ هو للجمع نحو الرجال والنساء.. فإنها عام صيغة، لأن واضع اللغة وضع هذه الصيغة للجماعة، قال: رجل ورجلان ورجال، وامرأة وامرأتان ونساء... فأدنى ما يطلق عليه هذا اللفظ - أى الجمع - ثلاثة، لأن أدنى الجمع الصحيح ثلاثة»، وذكر السرخسى أن ذلك منقول عن محمد بن الحسن فى كتابه «السير الكبير» وهو ما

(١) انظر: الإحكام فى أصول الأحكام ١/ ٤٣٥-٤٣٩.

(٢) هو خليل بن عبد اللَّه، أبو سعيد العلائى الشافعى، المتوفى سنة ٧٦١، وكتابه «تلقيح الفهوم» هو كتاب ناقش فيه المؤلف قضايا تختص بصيغ العموم فى الفقه وغيره وآراء العلماء فى مفهومها وحجيتها ومقتضاها. انظر: طبقات الشافعية ٦/ ١٠٤.

(٣) انظر: تلقيح الفهوم ٣٥٤.

(٤) تلقيح الفهوم ٣٥٤.

(٥) أصول السرخسى ١/ ١٦٤.

سبق وذكره البزدوى رحمه اللَّه وأعطى له أمثلة[١]، وأقره الجصاص رحمه اللَّه فى مناقشته مدلول العموم والخصوص[٢].

وهو ما ذكره أيضًا أبو زيد الدبوسى[٣] حين ناقش هذه المسألة فقال[٤]: «فأما قولنا: رجال، فلأن واضع اللغة لم يضع هذه الصيغة إلا علمًا على جمع.. ولهذا قالوا فيمن قال: لفلان علـيَّ دراهم، أنه يلزمه ثلاثة إلا أن يبين أكثر من ذلك، لأن أقل ما يتحقق فيه صيغة الجمع على ما قلناه ثلاثة»، إذن فهذا هو فصل القول عند الفقهاء الأحناف - أصوليين وغيرهم - أن أقل الجمع هو ثلاثة، وأن استعمال الاثنين فى الجمع إنما هو ضرب من المجاز والتوسع، أو أنه يجيء على المعنى لا على الحقيقة إذ إن الجمع معنى هو ضم الشيء إلى الشيء، ولكن ما هو موقف النحاة من هذه المسألة ؟

لقد أشار بعض من كتب فى الأصول أن النحاة يقولون بأن أقل الجمع ثلاثة وأن هذا هو المشهور عنهم، يقول صاحب «قواعد الأصول ومعاقد الفصول»[٥]: «وأقل الجمع ثلاثة وحكى عن أصحاب مالك وابن داود[٦] وبعض النحاة والشافعية اثنان»[٧].

---

(١) انظر: أصول البزدوى مع كشف الأسرار ٢/ ٤-٥.

(٢) انظر: أصول الجصاص ١/ ٥٠.

(٣) هو عبد اللَّه بن عمر بن عيسى، أبو زيد الدبوسى، من كبار فقهاء الحنفية فيما وراء النهر، له «تقويم الأدلة»، و«تأسيس النظر»، وغيرهما، توفى سنة ٤٣٠ هـ، انظر ترجمته فى تاج التراجم ١٩٢-١٩٣.

(٤) تقويم الأدلة ١١٩.

(٥) هو عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادى الحنبلى، المتوفى سنة ٧٣٩ هـ، وكتابه طبع منفردًا ومشروحًا عدة مرات.

(٦) هو محمد بن داود بن على الظاهرى ابن مؤسس المذهب، الأعلام ٦/ ٣٥٥.

(٧) قواعد الأصول ٢٠٤ مع شرحه المسمى تيسير الوصول للشيخ عبد اللَّه بن صالح الفوزان.

ويقول الدكتور الزحيلى[١]: «يلاحظ أن أقل الجمع عند جمهور النحاة والشرع ثلاثة»، أما الكلام الأكثر تفصيلًا والذى يشرح فيه قائله مذاهب أهل النحو فقد جاء على لسان الشوكانى[٢] رحمه اللَّه بعد أن ذكر أن من الأئمة من يرى أن أقل الجمع اثنان، يقول الشوكانى[٣]: «وحكاه ابن الدهان النحوى عن محمد بن داود وأبى يوسف[٤] والخليل ونفطويه، قال: وسأل سيبويه الخليل فقال: الاثنان جمع، وعن ثعلب أن التثنية جمع عند أهل اللغة»، ثم يذكر الشوكانى بعد ذلك رأى من قال بأن أقل الجمع هو ثلاثة فيقول[٥]: «المذهب الثانى: أن أقل الجمع ثلاثة وبه قال الجمهور، حكاه ابن الدهان النحوى عن جمهور النحاة، وقال ابن خروف فى شرح كتاب سيبويه أنه مذهب سيبويه».

هذا ما نقله مؤلفو الأصول عن النحاة، فماذا عن كلام النحاة أنفسهم؟ الحق أن هناك نصوصًا ملبسة فى كلام النحاة تحتاج إلى من يبرز لهذه المسألة فيحررها ويفصل القول فيها، ولعل بعضهم فعل ذلك مما لم أطلع عليه، فمثلًا ذكرنا أن ابن خروف نص على أن سيبويه مع مذهب الثلاثة كما نقل ذلك الشوكانى، إلا أننا إذا رجعنا إلى «الكتاب» نجد أنه مع الاثنين، يقول سيبويه[٦]: «وسألت الخليل رحمه اللَّه عن: ما أحسن وجوههما ؟ فقال: لأن الاثنين جميع، وهذا بمنزلة قول الاثنين: نحن فعلنا ذاك، ولكنهم أرادوا أن يفرقوا بين ما يكون منفردًا وبين

(١) أصول الفقه الإسلامى ١/ ٢٤١.

(٢) هو محمد بن على بن محمد بن عبد اللَّه، أبو عبد اللَّه الشوكانى الصنعانى، من كبار علماء اليمن عمل قاضيا فى صنعاء، له مؤلفات كثيرة فى الفقه والحديث والتفسير والتراجم وغيرها، توفى سنة ١٢٥٠ هـ، انظر ترجمته فى مقدمة نيل الأوطار، بقلم الدكتور وهبة الزحيلى، ط دار ابن الهيثم.

(٣) إرشاد الفحول ١٨٦.

(٤) نقلنا كلام السرخسى الذى أوضح فيه أن أبا يوسف لم يخالف بقية الأحناف فى أصل المسألة.

(٥) إرشاد الفحول ١٨٦.

(٦) الكتاب ٢/ ٤٨، وانظر: ٣/ ٦٢١-٦٢٣.

ما يكون شيئًا من شيء». وقد يقول قائل: إنه لا تعارض إذا اعتبرنا أن سيبويه قصد هنا الجمع اللغوى لا الجمع العددى، بمعنى أن الجمع هو ضم الشيء إلى الشيء وهو خارج حد هذه المسألة كما بين ذلك الآمدى وغيره، لكننا نرى أن سيبويه أكثر وضوحًا فى حسم المسألة فى نص آخر، يقول سيبويه فى باب ما يلحق التاء والكاف اللتين للإضمار إذا جاوزت الواحد: «فإذا عنيت مذكرين أو مؤنثين ألحقت ميمًا ، تزيد حرفًا كما زدت فى العدد، وتلحق الميم فى التثنية الألف، وجماعة المذكرين الواو، ولم يفرقوا بالحركة، وبالغوا فى هذا فلم يزيدوا لما جاوزوا اثنين شيئًا، لأن الاثنين جمع كما أن ما جاوزهما جمع، ألا ترى أنك تقول: ذهبنا، فيستوى الاثنان والثلاثة، وتقول: نحن، فيهما..»(١).

أما الأخفش فإننا نجد له نصًّا يقول فيه(٢): «وذلك أن ما بين العشرة إلى الثلاثة يكون جماعة، نحو ثلاثة رجالٍ وعشرة رجال»، فهذا نص قاطع من الأخفش إذ إنه أخرج الاثنين من كونها جماعة، ومع ذلك فإنه لم يصرح بذلك لأنه كان يتكلم عن تمييز العدد فى المسألة والمثنى لا يحتاج إلى تمييز بل يقال: رجلان، وإذا ما راجعنا كلام الفراء فإننا نجده يعلق على قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ﴾(٣). بقوله(٤): «وفى بعض القراءة: «وكنا لحكمهما شاهدين»(٥)، وهو مثل قوله: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ﴾(٦)، يريد: أخوين فما زاد، فهذا كقوله:

(١) السابق ٤/ ٢٠١.
(٢) معانى القرآن للأخفش ١/ ٢٣١.
(٣) الأنبياء: ٧٨.
(٤) معانى القرآن للفراء ٢/ ٢٠٨، وانظر: أيضًا ٢/ ١٩٥ قوله تعالى: ﴿وَأَطْرَافَ ٱلنَّهَارِ﴾، وانظر: ١/ ٣٠٦-٣٠٧ ﴿فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾.
(٥) قراءة ابن عباس، انظر: البحر ٧/ ٤٥٥.
(٦) النساء ١١.

﴿لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ﴾، إذ جمع اثنين»، والحق أن هذا نص صريح أن الفراء ينصر رأى جعل الاثنين جمعًا، إذ إن الدليل الذى أحال عليه من سورة النساء هو من أكبر الأدلة التى يعتمد عليها القائلون بجعل المثنى جمعًا، يقول الشوكانى(١): «واستدلوا أيضًا - أى القائلون بأن أقل الجمع اثنان- بقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ﴾ فأطلق الإخوة والمراد أخوان فما فوقهما إجماعًا، وأجيب بأنه أورد ذلك للاثنين مجازًا كما يدل على ذلك ما روى عن ابن عباس أنه قال لعثمان: ليس الأخوان إخوة فى لسان قومك، فقال عثمان: لا أنقض أمرًا كان قبلى وتوارثه الناس، أخرجه ابن خزيمة والحاكم..»

أما المبرد فإنه يذكر كلامًا محتملًا حين يقول(٢): «ولو أراد مريد فى التثنية ما يريده فى الجمع لجاز ذلك فى الشعر، لأنه كان الأصل، لأن التثنية جمع، وإنما معنى قولك، جمع: أنه ضم شيء إلى شيء»، فكلام المبرد وإن صرح فيه بأن التثنية جمع، إلا أنه عاد وفسر ذلك بأنه الجمع اللغوى، ويبقى موقفه من الجمع العددى غير واضح فى هذا النص، على حين أننا نجد الباقولى(٣) يصحح أن المثنى جمع فيعلق على آية الأنبياء السابقة بقوله(٤): «فدل - أى لفظ حكمهم - على أن الاثنين وما فوقهما جماعة»، ومع ذلك لا يسلم رأى الباقولى السابق من بعض التردد، فبعد أن قال مقولته السابقة عطف عليها تفسيرًا آخر يقضى بأن الجمع

(١) إرشاد الفحول ١٨٦.

(٢) المقتضب ٢/ ١٥٣.

(٣) هو على بن الحسين بن على، أبو الحسن الأصبهانى الباقولى ويلقب بجامع العلوم، له «كشف المشكلات»، فى إعراب القرآن، و«الجواهر» وغيرهما، توفى سنة ٥٤٣، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٢/ ٢٤٧-٢٤٩، إشارة التعيين ٢١٦، بغية الوعاة ٢/ ١٦٠، مقدمة كشف المشكلات للدكتور محمد أحمد الدالى: ٧-٤٩.

(٤) كشف المشكلات ٢/ ٨٧٣.

متحقق لوجود ثلاثة؛ الحكمين: داود وسليمان، والمحكوم عليه، كما أنه أيضًا أفرد بابًا فى «الجواهر» عنونه بقوله: «باب ما جاء فى التنزيل من الجمع يراد به التثنية»[(١)]، ولكن المتأمل للأمثلة ولتعليق الباقولى عليها يفهم أنه لا يقصد الجمع العددى وإنما قصد الجمع اللغوى أو الجمع على المعنى، يقول الباقولى تعليقًا على قوله تعالى: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ﴾: «أى قلباكما، مثل هذا لا يجوز فيه الإفراد استغناء بالمضاف إليه، وتجوز فيه التثنية اعتبارًا بالحقيقة، ويجوز فيه الجمع اعتبارًا بالمعنى»[(٢)].

ويقول فى موضع آخر[(٣)]: «واعلم أنه قد جاءت التثنية يراد بها الكثرة والجمع، كما جاء الجمع يراد به التثنية»، فهذه النصوص وما شابهها تشعر بأننا أمام أمرين: هما وجود حقيقة عددية لكل من المثنى والجمع، ووجود معنى يجمع بينهما يُتسامح فيه فى العدد لعلة فى النص.

أما الرضى فقد جاء قاطعًا فى المسألة وصرح بأن أقل الجمع ثلاثة[(٤)]، على حين أننا نجد الأستاذ عباس حسن من النحاة المحدثين ينقل عن اللغويين كلامًا آخر، فيقول[(٥)]: «وقد يكون المراد عند اللغويين من الاسم المجموع اثنين؛ لأن الجمع فى اصطلاحهم يطلق على الاثنين، كما يطلق على ما زاد على الاثنين ويؤيد هذا شواهد كثيرة فصيحة وفى مقدمتها القرآن»، وهو ما أيده الشيخ عضيمة ودافع عنه بقوة[(٦)].

---

(١) إعراب القرآن المنسوب للزجاج ٣/ ٧٨٧.

(٢) السابق.

(٣) السابق ٣/ ٧٨٨.

(٤) انظر: شرح الرضى على الكافية ١/ ٩٤.

(٥) النحو الوافى ١/ ١١٩ هامش (١).

(٦) أقام الشيخ عضيمة رحمه اللَّه مبحثًا خصصه لمسألة أقل الجمع فى كتابه الرائع «دراسات لأسلوب =

ومن كل ما سبق من كلام الفقهاء والأصوليين وأئمة النحو أستطيع أن أخلص إلى الآتى:

أولًا: أن الناس اختلفوا قديمًا وحديثًا فى تحديد أقل الجمع وذلك على قولين. الأول أنه اثنان، والثانى أنه ثلاثة.

ثانيًا: أن الفقهاء الأحناف ذهبوا إلى أن أقل الجمع هو الثلاثة، ولا يرد ذلك القول ما ورد عن أبى يوسف من أنه يقول بأنه اثنان، إذ قد بينا ذلك وقلنا إنه لا يختلف عن غيره من الأحناف.

ثالثًا: أن كلام النحاة فى المسألة غير قاطع فمنهم من قطع بالاثنين ومنهم من قطع بالثلاثة.

رابعًا: أننا لا بد أن نفرق بين الجمع العددى الذى يقتضى أن يكون العدد ثلاثة، وبين الجمع المجازى أو على المعنى الذى خرَّج عليه كثير من النحاة شواهدهم، والذى يخرج بدوره عن حد هذه المسألة كما صرح بذلك غير واحد من أئمة الأصول.

أما إذا أردنا الترجيح فإنه لا يسعنا بعد قراءة أدلة كل فريق إلا أن نرجح كلام السادة الأحناف ومن تابعهم، إذ إنه الأوفق دليلًا، والأكثر إمامًا، والأقرب لغة، ولسنا بدعًا فى هذا الأمر بل سبق إلى ذلك الترجيح من المتأخرين كثير؛ منهم الشوكانى رحمه اللَّه الذى يقول[1]: «وهذا هو الحق الذى عليه أهل اللغة والشرع وهو السابق إلى الفهم عند إطلاق الجمع، والسبق دليل الحقيقة، ولم يتمسك من

= القرآن الكريم» ذكر فيه كلامًا للنحاة وشواهد قرآنية وأخرى من كلام النبى تؤيد ما ذهب إليه من أن أقل الجمع اثنان، وإن كانت لا تسلم جميعها من قبول تأويل آخر. انظر: دراسات لأسلوب القرآن الكريم ٧/ ٢٠١-٢٠٧.

(١) إرشاد الفحول ١٨٦-١٨٧.

خالفه بشيء يصلح للاستدلال به»، وهو ما نص عليه أيضًا من المحدثين الشيخ محمد الخضرى[١]، وشارح قواعد الأصول[٢]، والدكتور الزحيلى[٣] وغيرهم، كما أننا نقول: إن ورود المثنى بمعنى الجمع لا يدل على أنه حقيقة فى الجمع، لأن المفرد أيضًا قد يعبر عنه بالجمع تجوزًا وهذا لا يخرجه عن كونه مفردًا حقيقة، وقد ورد فى آيات كثيرة فى جناب اللَّه وهى للتعظيم، بل وردت أيضًا فى خطاب غيره، فمن الأول قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ٱرۡجِعُونِ﴾[٤]، ومن الثانى قوله: ﴿أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأۡوِيلِهِۦ﴾[٥]، وكان يخاطب الملك تعظيمًا[٦]، كما أن النصوص أيضًا عبرت عن الجمع بصيغة المفرد ولا يدل ذلك أيضًا على قصد حقيقته وإنما قصدته كنوع من الأجناس كما فى قوله تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ كَانَتَا رَتۡقٗا﴾[٧]. فقال: «كانتا»، مع أن لفظ «السماوات» جمع، ومثله قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ﴾[٨]، فتزولا مثنى لهما مع أن السماوات وحدها جمع، ولعل قائلًا يقول: إنه نظر إلى النوع، فالسماوات نوع والأرض نوع، نقول: لقد جاءت بالجمع الصراح فى آية أخرى وهى قوله تعالى: ﴿بَل رَّبُّكُمۡ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلَّذِي فَطَرَهُنَّ﴾[٩] بالجمع.

(١) انظر: أصول الفقه للخضرى ١٥٤.
(٢) انظر: تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ٢٠٤.
(٣) انظر: أصول الفقه الإسلامى ١/ ٢٤١.
(٤) المؤمنون: ٩٩.
(٥) يوسف: ٤٥.
(٦) انظر: حاشية الجمل على تفسير الجلالين ٢/ ٤٧٩: قال: (قوله: ﴿أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم﴾ بلفظ الجمع؛ إما أنه أراد به الملك مع جماعة السحرة والكهنة والمعبرين أو أراد الملك وحده وخاطبه بلفظ الجمع على سبيل التعظيم).
(٧) الأنبياء: ٣٠.
(٨) فاطر: ٤١.
(٩) الأنبياء: ٥٦.

وعليه؛ فإننا نقول إن العدد المطلوب لصحة ووجوب صلاة الجمعة هو أقل العدد الذى يقع على الجمع وهو ثلاثة، مع اعتبار أن الجمع لا بد أن يقع لكل واحد من المصلين فالإمام لا بد أن يكون مع جمع أى ثلاثة، وكل مأموم لا بد أن يقع معه جمع أى ثلاثة غيره بمن فيهم الإمام تخريجًا على رأى الإمام الأعظم رضى اللَّه عنه كما سبق أن بيناه، كما أننا نزعم أن كل من حاول أن يحدد عددًا معينًا لصحة الجمعة كالاثنى عشر أو الأربعين..، فإن فى كلامه قصورًا، كما أن أدلته يمكن تأويلها على غير ما سيقت له، كما هو واضح فى كتب الفروع.

بقى أمر أخير أشير إليه؛ وهو أن الأحناف لم يفيدوا من مسألة تحديد مفهوم أقل الجمع فى هذه المسألة فقط، وإنما أفادوا منها فى مسائل فقهية عدة كالنذر والأيمان والطلاق والإقرار وغيرها، فمثلًا إن قال أحدهم: إن اشتريت عبيدًا فعلى كذا، لا يحنث بشراء الواحد أو الاثنين ويحنث إن اشترى ثلاثة ولم يؤد، ومثله: إن تزوجت نساءً فكذا، لا يحنث بزواج الأولى ولا الثانية، ويحنث بالثلاثة، أو قال: لفلان على دراهم، ولم يحدد و لم ينو فهى ثلاثة، أو اختلعت المرأة على ما فى يدها من دراهم وليس فى يدها شيء يجب عليها ثلاثة لأن الثلاثة أقل الجمع وهو متيقن، وما فوقه وإن كان جمعا فإنه مظنون بالأقل، فنعمل بالمتيقن.

على أننا نكتفى بهذا المثال فى باب الجمع خشية الإطالة والإسهاب وتكرار الكلام، إذ فيه كفاية عن غيره[1].

---

(١) انظر: فى ذلك أيضًا من كلام السادة الأحناف كلامهم على:
- قاعدة للأكثر حكم الكل.
- مدة قصر الصلاة ورد كلام الشافعى فى مسألة جمع القلة والكثرة.
- دخول الليالى فى الاعتكاف عند استعمال صيغة «أيام» بالجمع.
- قول القائل: «واللَّه لا أكلمك الجمع أو السنين أو الأزمنة»، والكلام على مفهوم اسم الجمع، وفيها خلاف بين الإمام الذى رأى فيها أنها تقع على أقصى جمع القلة، وبين تلميذيه اللذين =

المبحث الثانى
المعرفة والنكرة

هذا أحد الأبواب التى تدرس غالبًا فى قسم المقدمات النحوية، وأنا أذكرها هنا لأنها فى الحقيقة باب من أبواب البنية؛ إذ مدار الفرق بين ما هو معرفة وما هو نكرة بنية الكلمة لا الإعراب، فالفرق بين: جاء رجل، و: جاء الرجل، هو تنكير الأول وتعريف الثانى، مع كون كل منهما فاعلًا فى الجملة، ومثله فى: هذا كتاب، و: هذا كتابى؛ فكلاهما خبر، والأول نكرة، والثانى معرفة.

أما النكرة كما عرفها النحاة: فهى الاسم الذى يكون لكل واحد من جنسه على طريق البدل، ويجوز دخول الألف واللام عليه فى الغالب، ودخول «رب»، أو يكون جوابه نكرة(١)، أو هى كما قال الأستاذ عباس حسن: اسم يدل على شىء واحد، ولكنه غير معين(٢)، ويقسمها النحاة إلى قسمين: تامة وناقصة أو نكرة محضة وغير محضة، فمثال الأول: رجل وكتاب، فإنها ألفاظ تصدق على كل فرد من الأفراد، لعدم وجود قيد يجعلها مقصورة على بعضهم، فإذا جعلناها: كتاب فقه، ورجل علم، أو قلنا: رجل صالح، صارت نكرة غير محضة، لأنها قيدت على بعض الأفراد، فاكتسبت بهذا التقييد تخصيصًا، وهذا معلوم معروف لدارسى اللغة.

وأما المعرفة فتطلق على ما تعين وتحدد، وإن كانت المعارف تختلف فى درجات

= صرفاها إما إلى العهد أو الإطلاق.

– لو طلق امرأته بقوله: أنت طالق أحد عشر أو أحدًا وعشرين. تقع واحدة عند زفر، وثلاثة عند الأصحاب لاختلافهم فى حقيقة التركيب.

(١) انظر: الفصول فى العربية ٤٨.

(٢) انظر: النحو الوافى ١/ ٢٠٨.

التعيين والتعريف، فبعضها أقوى من بعض، وقد جعل النحاة المعارف سبعة أنواع: الضمير، العلم، اسم الإشارة، الاسم الموصول، المعرف بأل، المضاف إلى معرفة، النكرة المقصودة.

إذا علم هذا فنقول وباللَّه الحمد: لقد أفاد السادة الأحناف من مفهومى المعرفة والنكرة فى فصل القول فى بعض المسائل الفقهية، منها على سبيل المثال ما جاء فى باب الأيمان، من قول القائل: إن دخل دارى هذه أحد يكون كذا، فدخل هو لم يحنث، ومثله إن قال: إن دخل دارك هذه أحد، فدخلها المحلوف عليه، لم يحنث، فإن دخلها الحالف حنث(١).

وعلة ذلك عند السادة الأحناف يبينها الكاسانى رحمه اللَّه بقوله(٢): «إذا قال: إن دخل دارى هذه أحد... ففعل ذلك الحالف، لم يحنث، لأن قوله: أحد، نكرة، والحالف صار معرفة بياء الإضافة، والمعرفة لا تدخل تحت النكرة، لأن المعرفة ما يكون متميز الذات عن بنى جنسه، والنكرة ما لا يكون متميز الذات عن بنى جنسه، بل يكون مسماه شائعًا فى جنسه أو نوعه، ويستحيل أن يكون الشيء الواحد متميز الذات غير متميز الذات، وكذلك لو قال لرجل: إن دخل دارك هذه أحد... ففعله المحلوف عليه، لم يحنث؛ لأن المحلوف صار معرفة بكاف الخطاب، فلا يدخل تحت النكرة، وإن فعله الحالف حنث، لأنه ليس بمعرفة، لانعدام ما يوجب كونه معرفة، فجاز أن يدخل تحت النكرة».

ومثل ذلك عندهم ما لو قال: إن مس هذا الرأس أحد، وأشار إلى رأسه، لم يدخل الحالف فيه، لأنه وإن لم يضف الرأس إليه بياء الإضافة، إلا أن الرأس متصل به خلقة، فكان أقوى من الإضافة فى التعريف، هكذا قالوا.

---

(١) انظر: بدائع الصنائع ٤/ ١٦٧، الأشباه والنظائر لابن نجيم ١٥٦، حاشية ابن عابدين ٤/ ١٣٦.

(٢) بدائع الصنائع ٤/ ١٦٧.

والذى نفهمه من كلام السادة الأحناف هنا أن الحالف متى عرف نفسه بوسيلة من وسائل التعريف لم يدخل فى حد النكرة المشار إليه فى اليمين، وهى لفظ «أحد» فى الأمثلة السابقة، ففى المثال الأول تعرف الحالف بالإضافة فلم يدخل، وفى الثانى تعرف المحلوف عليه بالإضافة أيضًا فلم يدخل، على حين أن الحالف يدخل لأنه فى حد النكرة كغيره، وفى الثالث تعرف المحلوف عليه، لأنه أحد المعارف، وأيضًا للإشارة إليه، وهى علامة خارجية فصار كأنه قال: إن مس رأسى أحد، فلم يدخل الحالف فى الحد لأن رأسه بعض منه، وقد يميز الرجل ببعض ما فيه، كما هو الحال فى باب البدل، وفى باب المجاز، وكأنه قال فى الأمثلة السابقة: إن دخل الدار أحد غيرى، أو مس الرأس أحد غيرى، وما إلى ذلك.

وأنا أقول: إن هذه مسألة أصولية قبل أن تكون مسألة نحوية، وحدها: هل يدخل المتكلم فى عموم خطابه ؟

والجواب نجده فى كتب الأصول؛ فالذى عليه جمهور الفقهاء والأصوليين أنه يدخل فى عموم خطابه، ولا يخرج إلا بدليل، يقول الأسنوى[١]: «المتكلم يدخل فى عموم متعلق خطابه عند الأكثرين، سواءً كان خبرًا أو أمرًا أو نهيًا»، ويقول الشوكانى[٢]: «اختلفوا فى المخاطب بكسر الطاء هل يدخل فى عموم خطابه ؟ فذهب الجمهور إلى أنه يدخل ولا يخرج عنه إلا بدليل».

فعلى كلام أهل الأصول السابق كان يجب أن يدخل الحالف فى حد يمينه فى المثال الأول والثالث، كما دخل فى المثال الثانى مما ذكرته سابقًا، ولكن اجتمع له قرينتان تمنعان من دخوله فى الكلام، أما الأولى: فهى ما صرح به الكاسانى وهى

(١) التمهيد فى تخريج الفروع على الأصول ٣٤٥.

(٢) إرشاد الفحول ١٩٥، وانظر أمثلة تطبيقية لهذه القاعدة من كلام الأحناف فى الوصول إلى قواعد الأصول ٢٣٥-٢٣٨، حيث جاء بثمانية أمثلة لما يدخل ولما يخرج من الخطاب.

قرينة بنيوية مفادها أن المحلوف عليهم جاء التعبير عنهم بلفظ النكرة «أحد» فعم، ولكن الحالف خرج من هذا العموم لأنه جاء التعبير عنه بلفظ المعرفة، الناتج عن الإضافة، فصار مستثنًى من هؤلاء، أما القرينة الثانية والتى لم يصرح بها الكاسانى: فهى قرينة العادة، فقد تعارف الناس على أن المتكلم عن غيره لا يدخل نفسه فيهم، فمن يقول لغيره: عليكم أن تفعلوا كذا، لا يدخل فيهم، ولو أراد نفسه لقال: علينا أن نفعل، وكذا الحال فى مسألتنا، فالمتعارف عليه أنه يقصد غيره من الناس.

هذا وقد تكررت قاعدة استثناء المعرفة من الدخول تحت النكرة فى كتب السادة الأحناف وخرجوا عليها كثيرًا من المسائل التى تشبه ما نحن بصدده هنا، فهذا ابن نجيم يقول[١]: «المعرف لا يدخل تحت المنكر، قال: إن دخل دارى هذه أحد أو كلم غلامى هذا أو ابنى أو أضاف إلى غيره، لا يدخل المالك لتعريفه، بخلاف النسبة، ولو لم يضف يدخل لتنكيره، إلا فى الأجزاء كاليد والرأس، وإن لم يضف للاتصال»، وهذا أيضًا ما نص عليه التمرتاشى[٢] وتابعه الحصكفى[٣]، وتابعهما العلامة ابن عابدين[٤] .

أما النحاة فإننا نجد لبعضهم كلامًا يشبه كلام السادة الأحناف فى المسألة، فهذا جامع العلوم الباقولى يعلق على قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾[٥]، فى قراءة من قرأها بالضم والإضافة وكسر اللام فى «مثل»[٦] يعلق

(١) الأشباه والنظائر ١٥٦.
(٢) انظر: تنوير الأبصار مع حاشية ابن عابدين ٤/ ١٣٦.
(٣) انظر: الدر المختار مع حاشية ابن عابدين ٤/ ١٣٦.
(٤) انظر: حاشية ابن عابدين ٤/ ١٣٦.
(٥) المائدة : ٩٥.
(٦) قراءة نافع وابن كثير وأبى عمرو وابن عامر وأبى جعفر، انظر: الإتحاف ١/ ٥٤٢.

عليه بقوله[١]: «على تقدير: فجزاءُ مثلِ المقتول، لا يدخل تحته جزاء المقتول، ألا ترى قول الشاعر[٢]:

وقَـاكِ اللَّـهُ يـا بنـة آلِ عمـرو مِـن الإِخـوانِ أَمْثـالى وَنَفْـسى

فقالـت إنـه شـيخ كبـيرٌ وهـل نبأتهـا أَنِّـى ابـنُ أَمـسِ

فقال: أمثالى، ولو كان هو داخلًا تحت قوله: أمثالى، لم يقل: ونفسى، فلما أضيف إلى الاسم لم يدخل تحت الحكم، أعنى المضاف إليه، ألا ترى أنهم قالوا فى رجل قال لعبده: إن دخل دارى هذه أحد فأنت حر، فدخل هو لم يعتق لأنه قال: «دارى» وأضافه إلى نفسه، خرج عن الحكم المتعلق بدخول أحد»، وقريبًا من هذا الكلام الذى قاله الباقولى، نجد كلامًا لأبى على الفارسى يعلق به على القراءة نفسها[٣].

وعليه فالصواب الذى نراه، ما ذهب إليه أئمة المذهب فى هذا، فلا يصح أن يكون الفرد معرفة ونكرة فى آن، فإن اعتبرنا حال التعريف دل ذلك على خروجه مما وقع عليه التنكير وأنه قصد غيره، والاستعمال النحوى لا ينفى ذلك، إذ الإضافة أكسبته تخصيصًا ميزه عن غيره مما يدخل تحت العموم، فلا يدخل تحت هذا القسم إلا أن ينوى نفسه، باعتبار أنه أحد بنى آدم.

ومن الأمثلة التى أفاد منها الأحناف فى باب المعرفة والنكرة أيضًا ما جاء فى كتاب الإيلاء، من قول الرجل لزوجتيه: واللَّه لا أقرب واحدة منكما، ورد الخلاف بين السادة الأحناف، فالإمام رضى اللَّه عنه ومعه أبو يوسف يقولان:

---

(١) كشف المشكلات وإيضاح المعضلات ١/ ٣٦٩-٣٧٠.

(٢) البيتان من الوافر، وهما لدريد بن الصمة قالهما فى الخنساء وقد خطبها فردته، انظر: ديوانه ٨٢-٨٣، الحجة للفارسى ٣/ ٢٥٦.

(٣) انظر: الحجة ٣/ ٢٥٥-٢٥٦.

يصير موليًا منهما جميعًا، فإذا انقضت المدة ولم يقربهما بانتا جميعًا، أما محمد بن الحسن فقد قال: يكون موليًا من إحداهما، ووجه قول محمد أن قوله: واحدة منكما، بمثابة قوله: إحداكما، بدليل أنه إذا قرب إحداهما يحنث وتلزمه الكفارة، فدل على أن اليمين تناول إحداهما.

أما الإمام وأبو يوسف فقد فرقا بين الصيغة المذكورة وتأويل محمد لها من جهة التصريف، ويشرح الكاسانى ذلك بقوله[١]: «الفرق بين المسألتين - أى قوله: واحدة منكما أو إحداكما - أن قوله: إحداكما، معرفة، لأنه مضاف إلى الكناية[٢]، والكنايات معارف، بل أعرف المعارف، والمضاف إلى المعرفة معرفة، والمعرفة تختص فى النفى، كما تختص فى الإثبات، وقوله: واحدة منكما، نكرة، لأنها نكرة بنفسها ولم يوجد ما يوجب صيرورتها معرفة،وهو اللام أو الإضافة فبقيت نكرة، وأنها فى محل النفى تعم، والدليل على التفرقة بينهما أنه يستقيم إدخال كلمة الإحاطة والاشتمال، وهى كلمة «كل» على «واحدة منكما» ولا يستقيم على «إحداكما».

وعليه، فعلة الإمام وصاحبه هنا علة صرفية تعتمد على ما تخصص بالتعريف فصار منصرفًا إلى فرد بعينه، وما دخله التنكير فاستفاد منه العموم والشيوع فى الأفراد المذكورين، وقد اكتسب التعريف فى «إحداكما» من إضافة «إحدى» المنكرة إلى الضمير الذى هو أعرف المعارف، على حين بقيت «واحدة» على نكارتها لأنها لم تعرف ولم تضف، فلم تكتسب تعريفًا فعمت.

---

(١) بدائع الصنائع ٤/ ٣٥٥.

(٢) أى الضمير، واستعمال الكناية للإشارة إلى الضمير أمر اشتهر عن بعض النحاة حتى وصل إلى غيرهم كالقراء، فقد بوب القراء بابًا بعنوان «هاء الكناية» وهى للضمير المفرد الغائب، كما أنه استعمال ورد عند النحاة، ولاسيما الكوفيون فى مقابل الضمير، انظر: نحو القراء الكوفيين ٣٤٢.

أما المثال الأخير فقد ورد فى كتاب الصلاة، فى بيان الصلاة الواجبة[١]، وذلك أن الإمام أبا حنيفة قد ذهب إلى أن صلاة الوتر واجبة، على حين ذهب الصاحبان ومعهما جمهور أئمة المذاهب الثلاثة الباقية إلى أنها سنة مؤكدة[٢].

استدل كل فريق بأدلة من السنة تنصر رأيه، والذى يهمنا منها هنا هو حديث استدل به الإمام أبو حنيفة رضى اللَّه عنه وفسره الأحناف فى جزء منه تفسيرًا صرفيًّا لنصرة مذهب الإمام، وذلك ما روى عن النبى ﷺ أنه قال: «إن اللَّه زادكم صلاة، ألا وهى الوتر، فصلوها ما بين العشاء إلى طلوع الفجر»[٣].

وحجة الأحناف هنا فى أمرين؛ الأول: أنه أمر، ومطلق الأمر للوجوب، الثانى: أنه سماها زيادة، والزيادة على الشيء لا تتصور إلا من جنسه، يقول الكاسانى فى بدائعه[٤]: «الزيادة على الشيء لا تتصور إلا من جنسه، فأما إذا كان من غيره فإنه يكون قرانًا لا زيادة، ولأن الزيادة إنما تتصور على المقدر وهو الفرض، فأما النفل فليس بمقدر، فلا تتحقق الزيادة عليه، ولا يقال: إنها زيادة على الفرض، لكن فى الفعل لا فى الوجوب؛ لأنهم كانوا يفعلونها قبل ذلك، ألا ترى أنه قال: «ألا وهى الوتر»، ذكرها معرفة بحرف التعريف، ومثل هذا التعريف لا يحصل إلا بالعهد، ولذا لم يستفسروها، ولو لم يكن فعلها معهودًا لاستفسروا، فدل أن ذلك فى الوجوب لا فى الفعل، ولا يقال: إنها زيادة على

(١) أى التى هى دون الفرض وفوق مرتبة السنة وهى صلاة الوتر والعيدين.

(٢) انظر هذه المسألة فى: رءوس المسائل ١٦٢-١٦٣، بدائع الصنائع ٢/ ٢٢١-٢٢٥، تقويم النظر لابن الدهان ١/ ٣٦٦-٣٦٨، تبيين الحقائق ١/ ٤٢١-٤٢٤، البناية شرح الهداية ٢/ ٤٧٣-٤٨١، البحر الرائق ٢/ ٦٥-٦٨، مراقى الفلاح ٧١، حاشية ابن عابدين ٢/ ٣-٤.

(٣) الحديث روى بطرق عدة وعن جمع من الصحابة، منهم: عمرو بن العاص وابن عباس وأبى بصرة وخارجة بن حذافة، انظر تفصيل هذه الروايات فى نصب الراية ٢/ ١٠٨، البناية شرح الهداية ٢/ ٤٧٧-٤٧٩، نيل الأوطار ٣/ ٣٥.

(٤) بدائع الصنائع ٢/ ٢٢٣.

السنن، لأنها كانت تؤدى قبل ذلك بطريق السنة»، فالكاسانى فى هذا النص التفصيلى رد على عدة شبهات قد يثيرها المخالف، بعد أن أثبت أن لفظ الحديث جاء قاطعًا فى جعل الوتر زيادة على المتعارف عليه، والمتعارف عليه هو: إما فرض وإما سنة، فأما السنة فلا يعقل أن تقصد هنا لأن الوتر كان يؤدى على سبيل السنة من بادئ الأمر، فلا يعقل أن يزاد عليهم أمر هو قائم بالفعل، وأما الفروض فهى خمسة معروفة ليس فيها الوتر، فتقبل الزيادة، والزيادة لا بد أن تكون من جنس المزيد عليه، فإن كان فرضًا ففرض، وإن كان سنة فسنة، وقد أبطلنا مسألة السنية، فبقى ما وراءه وهو الفرض، ولكن الأحناف لمحوا شيئًا آخر وهو أن دليل الوجوب هنا دليل ظنى الدلالة، فانحط بالمأمور من درجة الفرضية إلى درجة الوجوب[١]، يقول ابن مودود الموصلى[٢]: «وقضيته الفرضية إلا أنه ليس مقطوعًا به، فقلنا بالوجوب».

أما موطن الاستشهاد هنا من كلام الكاسانى، فإنه ذكر فى معرض رده على شبهة المخالف، والتى يزعم فيها أن الزيادة المقصودة فى الحديث فى الفعل، لا فى الوجوب، أى فى صلاة الوتر نفسها، بحيث إنهم أمروا بالأداء لا على سبيل الوجوب، فرد الكاسانى ذلك بدليل صرفى؛ مضمونه أن النبى ﷺ ذكر لفظ «الوتر» معرفًا بالألف واللام، التى تفيد العهد، فلا بد أن ترجع إلى أمر معهود، يعرفه السامع لخبرة سابقة، والذى يدل على ذلك أنهم لما سمعوا ذلك الأمر من النبى عليه الصلاة والسلام لم يستفسروا عن المطلوب، ولم يسألوا: ما الوتر ؟ مع أنه لفظ مشترك يدخل فى الأعداد والأفعال، فدل ذلك أن الكلام يعود على معهود معلوم بدليل دخول «أل»، وذلك أنهم كانوا يؤدون الوتر على سبيل

(١) فرقنا فيما سبق بين الفرض والواجب فى عرف السادة الأحناف.

(٢) الاختيار لتعليل المختار ١/ ٦٠.

التطوع، فجاء النص ونقله لدرجة الوجوب، ولذا فإن بعض السادة الأحناف فضل أن يجمع كل هذه المعانى فى معرض حديثه عن حكم الوتر فقال[١]: «هو فرض عملًا، وواجب اعتقادًا، وسنة ثبوتًا»، وهو كلام جيد يفند كثيرًا من اعتراضات المخالف.

أما النحاة فمنهم من قسم «أل» التعريفية التى تدخل على الأسماء إلى ثلاثة أنواع: واحدة للجنس، وأخرى للعهد، وثالثة للحضور[٢]، وبعضهم ذهب إلى أنها نوعان: عهدية وجنسية[٣].

أما الجنسية فهى التى تأتى لاستغراق الأفراد وعلامتها أن يخلفها «كل» حقيقة كما فى قوله تعالى: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾[٤]، فهذا يشمل كل فرد من أفراد الإنسان، أو تأتى لاستغراق خصائص الأفراد، وهنا تخلفها «كل» مجازًا كما نقول: زيد الرجل علمًا، أى أنه الكامل فى هذه الصفة.

أما التى للحضور فهى كما يقول ابن يعيش[٥]: «فهى قولك لمن لم تره قط، ولا ذكرته: يأيها الرجل أقبل، فهذا تعريف لإشارتك إلى واحد بعينه، ولم يتقدمه ذكر ولا عهد».

فإذا ما جئنا إلى لام العهد نجد أن النحاة قد قسموها إلى ثلاثة أقسام[٦]؛ الأول: أن يكون مصحوبها معهودًا ذكريًّا، بأن يكون قد سبقت الإشارة إليه فى الكلام، كما هو الحال فى قوله تعالى: ﴿فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ﴾[٧]، وعلامة

(١) تنوير الأبصار مع حاشية ابن عابدين ٢/ ٣-٤.
(٢) انظر: شرح ابن يعيش ٩/ ١٩، الجنى الدانى ١٩٣.
(٣) انظر: ارتشاف الضرب ١/ ٥١٤، مغنى اللبيب ١/ ٦١، النحو الوافى ١/ ٤٢٣.
(٤) النساء: ٢٨.
(٥) شرح ابن يعيش ٩/ ٢٠.
(٦) انظر مراجع تخريج أقسام «أل» السابقة.
(٧) النور: ٣٥.

هذا النوع أن يسد الضمير مسدها مع مصحوبها، فمثلًا فى مثل: اشتريت فرسًا ثم بعت الفرس، نستطيع أن نقول: اشتريت فرسًا ثم بعته.

الثانى: أن يكون المعهود معلومًا فى الذهن، كقوله تعالى: ﴿إِذْ هُمَا فِي ٱلْغَارِ﴾[١]، فالغار وإن لم يكن مذكورًا فى كلام سابق، فإنه معلوم ذهنيًّا للسامع، وذلك بالخبرة السابقة.

الثالث: أن يكون معهودًا حضوريًّا، كما فى قولهم: جاءنى هذا الرجل، ونحو: خرجت فإذا الأسد، وجعل منه ابن هشام ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[٢].

فإذا ما أردنا أن نكشف عن نوع «أل» فى قوله ﷺ: «ألا وهى الوتر»، فإننا نجد أنها لا تصلح أن تكون للجنس بحال، لأن الجنس هنا هو الصلاة، ولا يصلح أن تكون من القسم الثالث عند ابن يعيش[٣]، وهى التى للحضور؛ لأن الكلام هنا قد سبق بالحديث عن الصلاة فى قوله: «إن اللَّه زادكم صلاة».

فهى إذن كما قال الكاسانى «أل» العهدية، وهى تقع هنا تحت النوع الثانى، أى المعهود الذهنى، لأنهم كان يكفيهم أن يقول: الوتر، فيعرفوا ما هو، لخبرتهم السابقة به، كما هو الغار فى آية التوبة.

وقد يقول قائل: إن لفظ الوتر هنا مضاف إليه حذف مضافه فأخذ إعرابه، والأصل: ألا وهى صلاة الوتر، أقول: هذا لن يغير من المعنى شيئًا، لأن الصلاة وإن كانت مذكورة سلفًا، فإنها جنس يقع على صلوات متنوعة كالجمعة والعيدين والجنازة والكسوف والخسوف والسفر، وغيرها مما يتفق فى الأصل ويختلف فى الهيئة، والوتر واحد منها له هيئة خاصة، فينصرف إلى معنى فى الذهن

(١) التوبة: ٤٠.

(٢) المائدة: ٣. وانظر: مغنى اللبيب ١/ ٦١.

(٣) هو عينه النوع الثالث من أنواع أل العهدية عند ابن هشام.

لا فى الذكر، بخلاف ما لو قال: إن اللَّه فرض عليكم صلوات، الصلوات الخمس.

وعليه نقول: إن تفسير الكاسانى فى هذا الحديث موضع الاستدلال تفسير صحيح، فلا بد أن ينصرف كلام النبى عليه الصلاة والسلام لمعهود فى الذهن، وإلا لاستفسر القوم عن ماهية هذه الصلاة، فدل سكوتهم على معرفتها، ومن ثم أفاد ذلك المعنى العام، وهو الدلالة على أن المقصود بالزيادة هنا الزيادة فى الحكم، لا الزيادة فى الفعل.

ومثل ذلك تمامًا استدل به الأحناف لصحة رأيهم فى كيفية أداء صلاة الكسوف، وهى ركعتان كسائر الصلوات، خلافًا لجمهور أئمة المذاهب، المالكية والشافعية والحنابلة، الذين قالوا: إنها ركعتان، فى كل ركعة ركوعان وقراءتان وسجودان(١). وقد استدل الأحناف بقوله ﷺ: «فإذا رأيتم من هذه الأفزاع شيئًا، فافزعوا إلى الصلاة والدعاء لينكشف ما بكم»(٢)، قال الأحناف: ومطلق الصلاة ينصرف إلى الصلاة المعهودة(٣)، ولا سيما أن عدة من الأحاديث الشريفة قد فسرت فعله ﷺ، وذكرت أنها كانت صلاة كغيرها دون زيادة فى ركوع أو قيام أو قراءة، ونحن لا يعنينا كثيرًا تفصيل الكلام فى الخلاف الواقع بين الأحناف وغيرهم فى هذه المسألة، والذى يعنينا أن الأحناف، قد استدلوا بأن «أل» هنا فى هذا الحديث للعهد وهو عهد ذهنى أيضًا، إذ إن الصلاة معروفة بالخبرة السابقة.

---

(١) انظر تفصيل الخلاف بين الأحناف وغيرهم فى رءوس المسائل ١٨٨-١٨٩، تحفة الفقهاء ١/ ١٩٥-٢٩٧، بدائع الصنائع ٢/ ٢٥٢-٢٥٥، البناية شرح الهداية ٢/ ١٣٦-١٤٢، نيل الأوطار ٣/ ٣٧٢.

(٢) الحديث رواه البخارى وغيره، انظر: مختصر صحيح البخارى للزبيدى ١٣٥، نيل الأوطار ٣/ ٣٦٩.

(٣) انظر بدائع الصنائع ٢/ ٢٥٣.

المبحث الثالث
المصادر

المصدر هو الحدث الدال على الفعل مجردًا عن الزمن متضمنًا أحرف فعله، فالفرق بينه وبين الفعل أن الفعل يدل على الحدث والزمن، على حين أن المصدر يدل على الحدث المجرد، والمصدر له أنواع وأقسام وأحكام وقواعد تحكم صيغته وعمله، بعضها نجده فى كتب النحو وبعضها نجده فى كتب الصرف، ومن الكتب ما جمع هذا وذاك، ونحن فى هذا الباب نود أن نلقى الضوء على مدى اعتماد السادة الأحناف على هذا العلم اللغوى فى توجيه الأحكام واستنباطها.

فمن هذه المسائل إذا طلق الرجل امرأته بلفظ المصدر، فقال لها: أنت الطلاق، هكذا بلفظ المصدر(١) معرفًا بالألف واللام، قال السادة الأحناف: إن كانت له نية واحدة وقعت واحدة، وإن كانت له نية اثنتين لم تصح نيته، وإن كانت له نية الثلاث وقعت ثلاثًا، فإن لم تكن له نية وقعت واحدة، وينطبق ذلك أيضًا على قوله: أنت طلاق(٢)، إلا أن زفر منهم قال: إن نوى باللفظ اثنتين وقعت كما نوى(٣).

---

(١) الطلاق معناه رفع القيد، يقال طلق تطليقًا وطلاقًا مثل سلم تسليما وسلامًا، والفعل المجرد منه طلَق وطلُق بفتح اللام وضمها، ورجح النسفى الفتح، والفقهاء يستعملون الضم من حد شرُف. انظر: تفصيل الكلام فى هذا اللفظ فى طلبة الطلبة ١٤٤.

(٢) انظر: المبسوط ٦/ ٨٩-٩٠، بدائع الصنائع ٤/ ٢٢٨-٢٢٩، تبيين الحقائق ٣/ ٤١-٤٣، البحر الرائق ٣/ ٤٥٢- ٤٥٣، حاشية ابن عابدين ٣/ ٢٧٦-٢٧٧.

(٣) وافقه مالك والشافعى، انظر: البناية شرح الهداية ٥/ ٣١٠، وذكر ابن رشد أن سبب الاختلاف يرجع إلى وقوع الطلاق بالنية دون اللفظ أو بالنية مع اللفظ المحتمل، انظر: بداية المجتهد ٣/ ٩٦.

وهذا تفصيل المسألة، يقول الكاسانى رحمه اللَّه[١]: «ولو قال: أنت الطلاق، ونوى الثلاث، صحت نيته؛ لأن الفعل قد يذكر بمعنى المفعول، يقال: هذا الدرهم ضرب الأمير، أى مضروبه، وهذا علم أبى حنيفة، أى: معلومه؛ فلو حملناه على المصدر للغى كلامه، ولو حملناه على معنى المفعول لصح، فكان الحمل عليه أولى، وصحت نية الثلاث؛ لأن النية تتبع المذكور، والمذكور يلازم الجنس».

ويقول فيمن نوى الاثنتين[٢]: «ولو نوى ثنتين لا على التقسيم[٣]، لا تصح نيته؛ لما ذكرنا أن «الطلاق» مصدر، والمصدر صيغته صيغة واحدة، فكان تحقيق معنى التوحيد فيه لازمًا، والاثنان عدد محض لا توجد فيه بوجه، فلا يحتمله اللفظ الموضوع للتوحيد وإنما احتمل الثلاث من حيث التوحيد، لأنه كل جنس ما يملكه من الطلاق فى هذا الملك، وكل الجنس جنس واحد بالإضافة إلى غيره من الأجناس»، إذن فمن نوى واحدة أو اثنتين وقعت واحدة، وإن نوى الثلاث وقعت ثلاثًا، وإن لم ينو قال الكاسانى[٤]: «لا يقع إلا واحدة، لأنه وإن عرف المصدر بلام التعريف الموضوعة لاستغراق الجنس[٥]، لكنه انصرف إلى الواحد بدلالة الحال؛ لأن إيقاع الثلاث جملة محظور[٦]، والظاهر من حال المسلم ألا

(١) بدائع الصنائع ٤/ ٢٢٨.
(٢) السابق ٤/ ٢٢٨-٢٢٩.
(٣) معناه أنه نواه أن تقع جملة واحدة كمن يطلق ثلاثًا بكلمة لا أنها طلقة ملفقة من أجزاء طلقتين.
(٤) بدائع الصنائع ٤/ ٢٢٩.
(٥) دل ذلك على وقوعه واحدة على المنكَّر إن لم ينو وهو قوله: أنت طلاق، ولا عبرة بخلاف الطحاوى وقوله فيه: إنه لا يكون إلا واحدة نوى أم لم ينو. انظر: بدائع الصنائع ٤/ ٢٢٨، البحر الرائق ٣/ ٤٥٢.
(٦) أى محظور سنة، إذ عده الأحناف من الطلاق البدعى وإن قالوا بوقوعه، وهو قول الأئمة الأربعة كما هو معلوم، ولم ير فيه الشافعى بدعة. انظر: الأم ٦/ ٤٥٧-٤٥٨، المبسوط للسرخسى ٦/ ٤-٥.

يرتكب المحظور، فانصرف إلى الواحد بقرينة الحال، وصار هذا كما إذا حلف لا يشرب الماء، أو لا يتزوج النساء.. أنه إن نوى كل جنس من هذه الأجناس، صحت نيته، وإن لم يكن له نية ينصرف إلى الواحد من كل جنس لدلالة الحال».

أما السرخسى فله تبرير آخر، يعبر عنه بقوله[١]: «وكذلك قوله: أنت الطلاق، فمعناه: أنت طالق الطلاق، حتى تسع فيه نية الثلاث، وقد يذكر المصدر، ويراد به الفعل[٢] يقال: إنما هو إقبال وإدبار، على سبيل النعت للمقبل والمدبر، وعلى هذا لو قال: أنت الطلاق، يقع به الطلاق بمنزلة قوله: أنت طالق»، وقول السرخسى: على سبيل النعت، يقصد به النعت الذى هو صفة الشيء، لا النعت الذى هو وظيفة نحوية، وإلا فهى هنا خبر، والخبر نوع من الوصف كما هو معروف.

وإذا ما أخذنا كلام صاحب «الهداية»، فإننا نراه يقول فى هذه المسألة: «ولو قال: أنت الطلاق، أو أنت طالق الطلاق، أو أنت طالق طلاقًا، فإن لم تكن له نية أو نوى واحدة أو ثنتين فهى واحدة رجعية، وإن نوى ثلاثًا فثلاث.. وأما وقوعه باللفظة الأولى[٣]، فلأن المصدر قد يذكر ويراد به الاسم، يقال: رجل عدل: أى عادل، فصار بمنزلة قوله: أنت طالق، وعلى هذا لو قال: أنت طلاق، يقع الطلاق به أيضًا»[٤].

وهذا الذى ذكره المرغينانى ذكره من بعده صاحب «الكنز»[٥]، وصاحب

(١) المبسوط ٦/ ٨٩.
(٢) فى الهداية وتبيين الحقائق: ويراد به الاسم وهو الأصوب.
(٣) أى: أنت الطلاق، إذ إن الثانية والثالثة الكلام فيها ظاهر.
(٤) الهداية مع البناية ٥/ ٣٠٩.
(٥) انظر: كنز الدقائق مع تبيين الحقائق ٣/ ٤١-٤٢، ومع البحر الرائق ٣/ ٤٥٢.

«تنوير الأبصار»[١].

وأنا أود أن أعلق على كلام الفقهاء الأحناف بالآتى:

أولًا: أن الأحناف اعتبروا لفظ «الطلاق» معرفًا أو منكَّرًا الذى هو مصدر، اعتبروه واحدًا من ألفاظ الطلاق الصريحة كطالق ومطلَّقة وطلقتِ وغيرها، وقالوا: يقع به الطلاق، واستدلوا لذلك بأن المصدر فيه معنى الاسم، وإن اختلفوا فى تقديره، فعلى حين جعله الكاسانى واقعًا موقع اسم المفعول: أى أنت مطلقة[٢]، أوله غيره باسم الفاعل[٣]، أى: أنت طالق.

واستدلوا لذلك بشواهد منها قول الشاعر[٤]:

* فإنما هى إقبال وإدبار[٥]*

أى هى مقبلة مدبرة.

وقول الآخر[٦]:

نوَّهتِ باسْمىَ فى العالمين وأَفْنَيْتِ عُمْرىَ عامًا فعاما

---

(١) انظر: تنوير الأبصار مع رد المحتار ٣/ ٢٧٦-٢٧٧.

(٢) انظر: بدائع الصنائع ٤/ ٢٢٨.

(٣) انظر: المبسوط للسرخسى ٦/ ٨٩، الهداية مع البناية ٥/ ٣٠٩، تبيين الحقائق ٣/ ٤٢، البحر الرائق ٣/ ٤٥٢.

(٤) شطر بيت من البسيط وهو للخنساء واسمها تماضر بنت عمرو بن الشريد، وهى صحابية، وصدره:

«ترتعُ ما رتعت حتى إذا ادَّكرت»

انظر: الديوان ٤٨، الكتاب ١/ ٣٣٧، معانى القرآن للأخفش ١/ ٩٧، المقتضب ٣/ ٢٣٠، الكامل ١/ ٣٧٤، شرح أبيات سيبويه ١/ ٢٨٢.

(٥) انظر: المبسوط للسرخسى ٦/ ٨٩، تبيين الحقائق ٣/ ٤٢.

(٦) البيتان من المتقارب، ولم أقف على قائلهما من الشعراء، وهما يردان فى كتب الفقه دون نسبة، انظر: الشرح الكبير ١٠/ ١٦٠، وورد فى عيون الأخبار أنهما لأعرابى قالهما فى امرأته. عيون الأخبار ٤/ ١٢٧.

فأنـتِ الطـلاقُ وأنـتِ الطـلاقُ وأنـت الطـلاقُ ثلاثًـا تمامًـا[١]

أى: فأنت طالق، ولذا لم يحتج فيه إلى النية لإيقاعه بل كرر اللفظ ثلاث مرات.

وبعضهم ثبته مصدرًا لفظًا ومعنى ولكنه جعله على تقدير حذف المضاف: أى أنت ذات الطلاق أو ذات طلاق[٢]، وبعض آخر رأى أنه جاء على المصدر الصريح على أن يجعل ذاتها طلاقًا للمبالغة، واستدل له بقول الشاعر[٣]:

فإنْ تَرفُقى يا هندُ فالرفقُ أيمـنُ وإنْ تَخرُقِى يا هندُ فـالخرقُ أَشْـأمُ

فأنت طـلاقٌ والطـلاقُ عزيمـةٌ ثلاثٌ ومن يخرُقْ أَعَـقُّ وأظلـمُ[٤]

فلفظ «الطلاق» أو «طلاق» هو من الألفاظ الصريحة فى الطلاق عند السادة الأحناف وغيرهم[٥]، إلا رأيًا للشافعية قالوا فيه: إنه من الكنايات وأنه يفتقر إلى النية إذ إن الأعيان لا توصف بالمصادر إلا مجازًا[٦]، وقد رد الأحناف على هذا الاعتراض فيما سبق أن نقلته من قولهم: هذا رجل عدل، أى: عادل، وأنه قد كثر فى كلامهم واشتهر استعماله حتى صار صريحًا.

ثانيًا: أن لمعترض أن يقول: إذا اعتبرت المصدر هنا الذى هو «الطلاق» بمعنى

---

(١) انظر: تبيين الحقائق ٣/ ٤٢، وذكر ثمة البيت الثانى قبل الأول، والأصوب ما ذكرته.

(٢) انظر: تبيين الحقائق ٣/ ٤٢، البحر الرائق ٣/ ٤٥٢.

(٣) البيتان من الطويل وهما غير منسوبين فى كل المراجع التى رجعت إليها، وهو ما قاله أيضًا الأستاذ عبد السلام هارون، وانظرهما فى مجالس العلماء للزجاجى ٢٥٩، المغنى ١/ ٦٤، الأشباه والنظائر ٥/ ١٠٤، خزانة الأدب ٣/ ٤٦١.

(٤) انظر: المبسوط للسرخسى ٦/ ٩٠، بدائع الصنائع ٤/ ٢٢٨، تبيين الحقائق ٣/ ٤٣، البحر الرائق ٣/ ٤٥٣.

(٥) ذكر العينى أنه كذلك عند مالك ورأى للشافعى، وجعله القفال- من الشافعية- من الكنايات. انظر: البناية شرح الهداية ٥/ ٣٠٩.

(٦) انظر: الشرح الكبير ١٠/ ١٥٩.

اسم الفاعل أو اسم المفعول، وجب أن يقع الطلاق واحدة، ولا تصح نية الثلاث، لأن مذهب الأحناف أن الألفاظ الصريحة كأنت طالق ومطلقة وطلقتك، تقع واحدة رجعية وإن نوى الأكثر أو الإبانة أو لم ينو شيئًا[(١)]. ويرد الزيلعى هذا الاعتراض بأنه وإن جاء بمعنى اسم الفاعل إلا أنه «مصدر فى أصله فيلاحظ فيه جانب المصدرية، كما يلاحظ فيه جانب المصدرية فى حق غيره، حتى استوى فيه المذكر والمؤنث، وكذا المفرد والتثنية والجمع، فكذا فى احتمال الجنس كله»[(٢)]، وهذا كلام جيد فنحن نقول: هذا رجل طلاق، أى: مطلِّق، وهذه امرأة طلاق، أى: مطلَّقة، وامرأة طلاق، وامرأتان طلاق، ونساء طلاق، على حين أننا نقول فى طالق: امرأة طالق، وامرأتان طالقتان، ونساء طالقات أو طُلَّق، كما أننا فى باب التضمين مثلًا، عندما نضمن فعلًا معنى فعل لا نفرض على الفعل المتضمِّن أن يأخذ كل أحكام الفعل المتضمَّن وإلا ضاعت قيمة التضمين أصلًا فهذا كذلك.

أما ابن نجيم فيحمله على أمر آخر فيقول[(٣)]: «وجوابه أنه حيث استعمل كان إرادة طالق به هو الغالب، فيكون صريحًا كما فى طالق الصريح، فيثبت له حكم طالق.. لكنه يحتمل أن يراد على حذف مضاف، أى: ذات طلاق، وعلى هذا التقدير تصح إرادة الثلاث، فلما كان محتملًا توقف على النية».

ثالثًا: أما الأمر قبل الأخير الذى أود أن أعلق به على هذه المسألة فهو أن جمهور الأحناف قبلوا التطليق بلفظ المصدر «الطلاق» معرفًا ومنكرًا، وجعلوه

(١) انظر: الهداية مع البناية ٥/ ٣٠٦، تبيين الحقائق ٣/ ٣٩-٤٠، البحر الرائق ٣/ ٤٤٥-٤٤٦، حاشية ابن عابدين ٣/ ٢٧٢-٢٧٥، ومذهب الأئمة الثلاثة ومعهم زفر من الأحناف أنه تجوز نية أكثر من واحدة ويقع ما نوى، وروى أنه كان رأى الإمام الأعظم ورجع عنه.

(٢) تبيين الحقائق ٣/ ٤٢.

(٣) البحر الرائق ٣/ ٤٥٢ بتصرف بسيط.

يقبل نية المتكلم فيقع واحدة إن نواها ويقع ثلاثة إن نواها، ولكنهم نصوا أنه لا يقع اثنتين وإن نواها، فإذا نوى اثنتين صارت واحدة رجعية، وخالفهم فى ذلك زفر وصحح وقوع نية الاثنتين، يقول صاحب «الهداية»(١): «ولا تصح نية اثنتين فيها، خلافًا لزفر رحمه اللَّه(٢)؛ هو يقول: إن الثنتين بعض الثلاث، فلما صحت نية الثلاث صحت نية بعضها ضرورة»، وقد رد الأحناف على ذلك، يقول الزيلعى(٣): «إنه - أى الثنتين - عدد محض ولفظ الجنس لا يدل عليه، فتلغو نيته، ونية الثلاث إنما صحت لكونها جميع الجنس(٤)، وهذا لأن اللفظ مفرد، فلا بد من مراعاته، غير أن الفرد نوعان: فرد حقيقى، وهو أدنى الجنس، وفرد حكمى وهو جميع الجنس، فأيهما نوى صحت نيته، لأن اللفظ يحتمله، ولا كذلك فى التثنية»(٥).

رابعًا: أما ما ذهب إليه الأحناف فى تأويلهم من أن المصدر قد يأتى بمعنى اسم الفاعل أو بمعنى اسم المفعول، فهو كثير وله شواهد من القرآن وغيره، تشهد لصحة تأويل السادة الأحناف، فمما ورد من المصادر وهو بمعنى اسم الفاعل فى القرآن قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ﴾(٦) أى: بفائزين(٧).

---

(١) الهداية مع البناية ٥/ ٣١٠.

(٢) وافقه المالكية والشافعية، انظر: البناية شرح الهداية ٥/ ٣١٠، واتفق الجميع إذا كانت المطلقة أمة، إذ إنها تبين بالاثنتين لا الثلاث.

(٣) تبيين الحقائق ٣/ ٤٢.

(٤) لأن الرجل من حقه فى طلاق زوجته الحرة ثلاث طلقات.

(٥) انظر: أيضًا قريبًا من هذا التأويل فى المبسوط للسرخسى ٦/ ٨٩، البناية شرح الهداية ٥/ ٣١٠، البحر الرائق ٣/ ٤٥٢، حاشية ابن عابدين ٣/ ٧٧.

(٦) آل عمران: ١٨٨.

(٧) انظر: التبيان فى إعراب القرآن ١/ ١٦٢.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا تُغْنِي ٱلْآيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾[١] أى: والمنذرون[٢]، ومن مجيئه بمعنى اسم المفعول، قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا۟ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا﴾[٣] أى: مرزوقًا لأن الرزق لا يأتى متشابهًا وإنما المرزوق، وقوله تعالى : ﴿وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ﴾[٤] أى: المحروث والمنسول[٥] ، وغير ذلك كثير جدًّا.

أما المثال الثانى فى هذا المبحث فهو من باب الصلح، ويقضى بأنه يجوز عند السادة الأحناف التصالح فى القتل العمد[٦] بدلا عن القصاص سواء كان البدل عينًا أم دينًا[٧]، وسواء كان البدل أقل من الدية أو أكثر، وسواء كان معلومًا أم مجهولًا جهالة غير متفاحشة[٨]، فإن كانت الجهالة متفاحشة فلا يجوز[٩]، واستدل السادة الأحناف بجملة من الأدلة منها قوله تعالى : ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ﴾[١٠] ففى الآية عندهم

(١) يونس: ١٠١.
(٢) انظر: البحر المحيط ٦/ ١١٠.
(٣) البقرة: ٢٥.
(٤) البقرة: ٢٠٥.
(٥) انظر: البحر المحيط ٢/ ٣١٦.
(٦) ويجوز عندهم أيضًا التصالح فى القتل الخطأ وشبه الخطأ، وكذلك فيما هو دون النفس إلا أنهم فى القتل الخطأ وشبهه لم يقبلوا الزيادة على الدية وعدوه ربًا.
(٧) اشترط الأحناف إن كان البدل دينًا، أى المال وما يقوم مقامه، أن يتم التقابض فى المجلس احترازا عن بيع دين بدين.
(٨) الجهالة غير المتفاحشة هى أن يسمى شيئًا يعرفه صاحب الحق، وأعطى له الأحناف مثالًا بالثوب الهروى فهو كنوع معروف وإن لم يكن حاضرًا.
(٩) كأن يقول: أصالحك على دار أو دابة دون تحديد فهذه أجناس تحتها أنواع فتقع فيها الجهالة الممنوعة، وانظر: هذه المسألة فى: المبسوط للسرخسى ٢١/ ١٠، بدائع الصنائع ٧/ ٤٨٣-٤٨٤، تبيين الحقائق ٥/ ٤٨٧، البناية شرح الهداية ١٠/ ١٠-١١، البحر الرائق ٧/ ٤٣٧.
(١٠) البقرة: ١٧٨.

ثلاثة دلائل يشرحها الكاسانى رحمه اللَّه بقوله[١]: «وقوله - عز وجل -: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ﴾، أى أعطى له، كذا روى عن عبد اللَّه بن عباس رضى اللَّه عنهما، وقوله - عز شأنه -: ﴿فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾، أى: فليتبع، مصدر بمعنى الأمر، فقد أمر اللَّه - تبارك وتعالى - الولى بالاتباع بالمعروف إذا أعطى له شيء، واسم الشيء يتناول القليل والكثير، فدلت الآية على جواز الصلح على القليل والكثير، وهذا بخلاف القتل الخطأ وشبه العمد، أنه إذا صالح على أكثر من الدية لا يجوز»، إذن فحجة الأحناف فى هذه الآية فى ثلاثة أشياء كما قلنا: تفسير معنى ﴿عُفِيَ لَهُۥ﴾ بأُعطى له، وتنكير لفظ «شيء» الذى يضفى عليه عمومًا يقع على القليل والكثير، واستعمال المصدر «اتباع» فى المطالبة والذى يهمنا هنا هو هذا الأمر الثالث، فقد فسر الكاسانى وغيره المصدر هنا على أنه مصدر بمعنى الأمر: أى فليتبع وليؤد، ولكن لكل فاعله: أى فليتبع الولى بالمعروف، وليؤد القاتل بإحسان.

وهذا الذى قدره الكاسانى من أن المصدر على معنى الأمر هو ما ذهب إليه جمهور النحاة والمعربين، وإن اختلفت تقديراتهم فالفراء يقول[٢]: «وهو بمنزلة الأمر فى الظاهر»، أما الأخفش فإنه يحمل الأمر فى المصدرين على ولى الدم فيقول فى تفسيره: «فعليه اتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان، أى الذى يطلب»[٣] وتابعه فى ذلك النحاس[٤]، أما الزجاج فإنه وإن رأى أن المصدر على الأمر فإنه يرى أنهما يحتملان أمرين: الأول أن يكون «اتباع» خاصًّا بولى الدم، و«أداء» خاصًّا بالقاتل، وتابعه فى هذا الوجه الزمخشرى[٥]، والثانى أن كلا المصدرين

(١) بدائع الصنائع ٧/ ٤٨٤.
(٢) معانى القرآن للفراء ١/ ١٠٩.
(٣) معانى القرآن للأخفش ١/ ١٥٧.
(٤) انظر: إعراب القرآن للنحاس ١/ ٢٨١.
(٥) انظر: الكشاف ١/ ٢٠٢.

خطاب للقاتل[١]، وهو ما نقله أيضًا أبو حيان[٢]، وهذا يخالف كما نرى توجيه الأحناف السابق من أن الاتباع أمر للولى.

أما الزمخشرى فقد قدر المعنى فى الآية على: فليكن اتباع، أو فالأمر اتباع[٣]، على حين قدره ابن عطية على أنه: فالواجب اتباع[٤]، وهذا التقدير الأخير لا يتناسب مع كلام السادة الأحناف، إذا قدرنا أن «مِن» فى آية البقرة تعود على الولى أو على المقتول، وأن «أخيه» تعود على القاتل والمعنى أخوة الإسلام، إذ لا يتوجب على الولى وجوبًا شرعيًّا القبول بالعوض بدل القصاص، وإنما هو بالخيار، فالمقصود بالأمر فى كلام السادة الأحناف أن يأتى بعد الرضا وأن يترجم إلى حسن الطلب، فهذا أمر يخص المقتول وأولياءه، وعليه فإن تقدير الآية على كلام السادة الأحناف هو الآتى: أن ولى الدم إذا أعطى له تعويضٌ، قليل أو كثير وقَبِلَه فليتبع المعروف فى الاستيفاء، فالمصدر جاء بمعنى الأمر الذى يدل على الندب والاستحباب.

أما إذا اعتبرنا أن «مِن» فى الآية تعود على القاتل، وأن «أخيه» يعود على ولى الدم، وأن «عُفِى» تعنى: يُسر له، فإن لفظ «فاتباع» مصدر بمعنى الأمر الذى هو للوجوب بمعنى أنه لا خيار للقاتل إلا أن يقبل بما هو دون القصاص سواء كان ذلك يساوى قيمة الدية أو أقل، وهذا هو مذهب جماعة من العلماء، قالوا: إن أولياء الدم إذا قبلوا الدية، فلا خيار للقاتل إلا أن يدفعها أو تدفعها العاقلة عنه،

---

(١) انظر: معانى القرآن وإعرابه ١/ ٢٤٨.

(٢) انظر: البحر المحيط ٢/ ١٥٢.

(٣) انظر: الكشاف ١/ ٢٠٢.

(٤) انظر: المحرر الوجيز ١/ ٤٢٦، وذكر ثمة أن الرفع فى مثل هذا الاستعمال دليل الوجوب، والنصب سبيل المندوب مثل ﴿فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ﴾.

قال بذلك الشافعية والحنابلة وهو قول لمالك رحمه اللَّه وغيرهم[١]، وقال الأحناف: وهو قول للمالكية أيضًا - إن الواجب هو القصاص، فلا تؤخذ الدية إلا برضا القاتل[٢]، والحق أن معنى الآية يحتمل كلام الفريق الأول، ولفظ المصدر يحتمل الدلالة على الوجوب، كما أنه أكثر تماشيًا مع روح الشريعة التى تعمل على حفظ الأنفس، والحث على العفو، وإحياء النفس الذى هو من أجل مقاصد الشريعة، والذى دعا السادة الأحناف إلى عدم القبول برأى جمهور الفقهاء أمران: الأول أن ظواهر آى القرآن تحدثت عن القصاص فى باب القتل العمد حقًّا على القاتل، ولم تتحدث عن واجب مالى، يقول الجصاص رحمه اللَّه[٣]: «ما تقدم ذكره من ظواهر آى القرآن بما تضمنه من بيان المراد من غير اشتراك فى اللفظ، يوجب القصاص دون المال، وغير جائز إيجاب المال على وجه التخيير إلا بمثل ما يجوز به نسخه، لأن الزيادة فى نص القرآن توجب نسخه»، الثانى: أن إيجاب الدية على القاتل وتحصيلها منه دون رضاه يعد أخذًا لماله بالباطل، وقد نهى الإسلام عن ذلك فى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ﴾[٤]، يقول الجصاص[٥]: «فحظر أخذ مال كل واحد من أهل الإسلام إلا برضاه على وجه التجارة»، كما استدل الأحناف بعدة آثار

(١) من القائلين بذلك أيضًا الأوزاعى والليث، انظر: أحكام القرآن للجصاص ١/ ٢١٠، أحكام القرآن للكيا الهراسى ١/ ٥٤-٥٥، المحرر الوجيز ١/ ٤٢٥، الكافى ٣/ ٣٢٠-٣٢١، تفسير القرطبى ٢/ ٢٥٤.

(٢) انظر: أحكام القرآن للجصاص ١/ ٢١٠، المحرر الوجيز ١/ ٤٢٥، تفسير القرطبى ٢/ ٢٥٤، وقال بذلك أيضًا: الثورى وابن شبرمة والحسن بن صالح.

(٣) أحكام القرآن للجصاص ١/ ٢١٠.

(٤) النساء: ٢٩.

(٥) أحكام القرآن للجصاص ١/ ٢١٠.

أخرى[١]، وأنا أخالف الجصاص فيما ذهب إليه من أنه لا يجوز أخذ مال كل واحد إلا برضاه، ففى باب النفقة مثلًا يجب على الرجل أن يعول من تجب إعالتهم عليه شرعًا كأولاده وزوجته وأبويه ويؤخذ منه ذلك قسرًا إن كان قادرًا، بل إنه يتوجب عليه شرعًا أن يقوم على ما يحفظ له حياته من أكل وشرب وغير ذلك ويجبر عليه، فإذا كان ذلك كذلك، وجب عليه المسير إلى الدية إذا تنازل أولياء الدم عن القصاص، ولعل السادة الأحناف قالوا ما قالوه حثًّا للناس على العفو إذا لم يرغبوا فى القصاص، وألا يتخذوا حقهم هذا غرضًا لتحصيل كسب دنيوى، وإن كان جائزًا.

هذا فى نظرى أهم ما ورد فى التعليق على استعمال المصدر فى هذه الآية.

أما الصيغة الأخيرة التى أفردها بدراسة فى مبحث المصادر فهى صيغة «الاستفعال»، وهى مصدر «استفعل»، وذلك أن الأحناف أجازوا نوعًا من أنواع المعاملات ولقبوه بـ «الاستصناع»[٢]، وصورته أن يقول إنسان لصانع،

---

(١) انظر: السابق ١/ ٢١٠-٢١١.

(٢) الاستصناع فى اصطلاح الفقهاء هو طلب العمل من الصانع فى شيء خاص بمقابل عوض معلوم، وذلك يعنى أنه عقد بين شخصين، الأول نطلق عليه «مستصنع»، والثانى «صانع»، أما الطرف الثالث فهو الشيء «المستصنع»، ولكل واحد من هؤلاء شروط مشروحة فى كتب الفقه وهذا النوع من التعامل قديم بين الناس، وهو منتشر فى عصرنا هذا وله صور عديدة، ولذا فقد أجازه الفقهاء على تفصيل بينهم، فمنهم من عده نوعًا من عقود السَّلَم كالمالكية والشافعية والحنابلة وزفر من الأحناف، ولم يجعلوه عقدًا منفصلًا، وجمهور الأحناف جعلوه عقدًا مستقلًّا، له أحكام خاصة.

وعليه فالكلام عن الاستصناع سيقتصر على آراء السادة الأحناف وهو عندهم جائز استحسانًا لا قياسًا، لأن القياس يمنع من بيع المعدوم والمستصنع حال الاتفاق معدوم، إلا أنهم أجازوه استحسانًا لما فيه من المصلحة، ولتعامل الناس به فى كل العصور، والأثر يقول: «ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن»، كما أنه ﷺ استصنع خاتمًا، فيترك القياس لذلك.

وقد جعل الأحناف لصحة عقد الاستصناع شروطًا فلتراجع فى كتب الفقه ولكن أود أن أذكر =

اصنع لى كذا من عندك، بثمن كذا، ويبين له نوع ما يعمل وقدره وصفته، فيقبل الصانع بذلك، ولكن الأحناف إلا زفر، بعد أن أقروا عقد الاستصناع وأجازوه اختلفوا فى المعقود عليه، هل هو العين أم العمل، أم أنه عقد على مبيع فى الذمة يشترط فيه العمل، ثلاثة أقوال فى المذهب الحنفى(١).

فالأول: هو رأى جمهور الأحناف، ومفاده أن المعقود عليه هو العين، وعلى ذلك فإنهم لا يمنعون صورة منه، وهى أن يأتى الصانع بالمطلوب المتفق عليه وقت التسليم وإن كان من صنع غيره، يقول السرخسى(٢): «والأصح أن المعقود عليه المستصنع فيه، وذكر الصنعة لبيان الوصف.. ألا ترى أنه لو جاء به مفروغًا عنه لا بصنعته أو من صنعته قبل العقد فأخذه كان جائزًا».

الثانى: هو رأى أبى سعيد البردعى(٣) - بالباء الموحدة والراء الساكنة والدال

= هنا بعض الفروق بين عقد الاستصناع وكل من عقد السلم والإجارة، فهما قريبان مما نتحدث عنه، أما عقد السلم فالفرق بينه وبين عقد الاستصناع أن:
- محل عقد السلم أنه دين فى الذمة على حين أن عقد الاستصناع على عين لا دين.
- يشترط فى السلم وجود أجل بعكس الاستصناع على رأى الإمام الأعظم.
- عقد السلم لازم باتفاق الأحناف، وعقد الاستصناع ليس بلازم عند أكثرهم.
- يشترط فى السلم القبض فى مجلس العقد، ويجوز فى الاستصناع التأجيل.
- المعقود عليه فى السلم يجب أن يكون موجودًا فى الأسواق خلافًا للاستصناع لا يشترط ذلك.
أما الفرق بينه وبين الإجارة أن الصانع يضع مادة الشيء المصنوع من ماله، لا من مال المستصْنِع.
أما الذى يقابل الاستصناع فى عصرنا فهو عقود المقاولة.
انظر: تفصيل كل ذلك فى موسوعة الفقه الإسلامى ٧/ ٩٠-٩٥، الفقه الإسلامى وأدلته ٥/ ٣٦٤٠ وما بعدها.

(١) انظر: تفصيل المسألة فى المبسوط للسرخسى ١٢/ ١٦٥-١٦٨، بدائع الصنائع ٦/ ٨٤-٨٥، تبيين الحقائق ٤/ ٥٢٦- ٥٢٧، البناية شرح الهداية ٨/ ٣٧٣-٣٧٧، البحر الرائق ٦/ ٢٨٣-٢٨٥، حاشية ابن عابدين ٥/ ٣٥٢-٣٥٥.

(٢) المبسوط للسرخسى ١٢/ ١٦٧.

(٣) هو أحمد بن الحسين، أبو سعيد البردعى أستاذ الكرخى، قدم بغداد فناظر داود بن على ورد عليه =

مفتوحة مهملة – ويقول: إن المعقود عليه هو العمل لا العين، واستدل لذلك بالصيغة، فقال: إن الاستصناع استفعال من الصنع وهو العمل، فتسمية العقد به دليل على أنه هو المعقود عليه(١).

الثالث: هو رأى الكاسانى رحمه اللَّه، وهو رأى متوسط بين الرأيين، ويقضى بأن الاستصناع هو عقد على مبيع فى الذمة شرط فيه العمل فالعقد على العين بشرط العمل، ويفسر الكاسانى ذلك بقوله(٢): «لأن الاستصناع طلب الصنع فما لم يشترط فيه العمل لا يكون استصناعًا فكان مأخذ الاسم دليلًا عليه، ولأن العقد على مبيع فى الذمة يسمى سلمًا وهذا العقد يسمى استصناعًا، واختلاف الأسامى دليل اختلاف المعانى فى الأصل»، فالكاسانى هنا يستدل بالصيغة التى فيها معنى الاستفعال، أى طلب الفعل ويفسر ذلك بأنه العمل، كما أنه يحتج بأن للاستصناع صيغة خاصة تنطبق على أوصاف معينة، فإذا تغير الوصف والتكييف انقلب العقد إلى موصوف آخر يقابل الأوصاف المذكورة، وهو عنده فى هذه الحالة عقد السلم الذى لا يشترط فيه العمل، بل تسليم العين التى هى فى مقابل الدين.

أما إذا نظرنا إلى عنوان المسألة «الاستصناع» فإنه يتكون من «الصنع» مع أحرف الزيادة، فالأصل أن نقول: صنع فلان كذا، فهو فعل متعد يأتى فى

= ونصر مذهب الأحناف، ودرس فيها زمنًا، ثم مات شهيدًا وهو فى طريقه للحج فى وقعة مع القرامطة سنة ٣١٧ هـ رحمه اللَّه، انظر ترجمته فى الطبقات السنية ١/ ٣٤١-٣٤٢، حاشية ابن عابدين ٥/ ٣٥٤.

(١) انظر: المبسوط للسرخسى ١٢/ ١٦٧، تبيين الحقائق ٤/ ٥٢٧، البناية شرح الهداية ٨/ ٣٧٤، البحر الرائق ٦/ ٢٨٤، الدر المختار مع حاشية ابن عابدين ٥/ ٣٥٤.

(٢) بدائع الصنائع ٦/ ٨٤-٨٥، والغريب أن الكاسانى عاد بعد ذلك وذكر كلامًا يوافق كلام الجمهور ويقضى بأن للصانع أن يسلم مصنوع غيره فإن قبله المستصنع جاز، ولعله قال ذلك استقصاء لآراء الاحناف. انظر: بدائع الصنائع ٦/ ٨٧.

الحقيقة ويأتى فى المجاز قال تعالى : ﴿وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى﴾[١]، أى جعلتك موضع الصنيعة ومقر الإحسان[٢]، أو أنه افتعال من الصنع أى اصطفيتك[٣]، وهو هنا مجاز عن القرب فى المنزلة، والدنو من الحضرة العلية.

فـ «صنع» دخلت عليها الألف والسين والتاء لتجعل منها «استصنع» وهى لطلب الصنع حقيقة أو مجازًا، فهو حقيقة فيما يقع على الأجرام ومجاز فيما يقع على المعانى[٤]، ثم جيء منه بالمصدر الذى هو «الاستصناع».

والذى أراه أن البنية الصرفية لعنوان هذا العقد تؤيد كلام البردعى والكاسانى، وإن كنت أميل إلى كلام الكاسانى، فالصيغة هى «الاستفعال» وهى تعنى طلب ما بعد الألف والسين والتاء كما تقول: استنصرت بفلان، أى طلبت نصرته، واستأمنت فلانًا، أى: طلبت أمنه أو أمانته، واستصنعته، أى: طلبت صنعته لا مصنوعه، وعليه فكلام من جعل العقد يقع على المبيع فقط، أى المستصنع لا يتوافق حقيقة مع منطوق اللفظ، ليس هذا فقط، بل ينتقل بالصورة إلى معنى عقد آخر وهو عقد السَّلَم الذى هو عقدٌ بين المسلِم والمسلَم إليه على مُسَلم هو العين سواءٌ جاءت من صنعته أو صنعة غيره، وهذا الذى جعل الجمهور لا يعتبرون الاستصناع عقدًا خاصًّا، وقد رد الجمهور من الأحناف على كلام البردعى بأن محمد بن الحسن قال[٥]: «إذا جاء به مفروغًا عنه فللمستصنع الخيار،

(١) طه: ٤١.

(٢) انظر: البحر ٧/ ٣٣٤.

(٣) انظر: الدر المصون ٨/ ٤٠.

(٤) فى معانى «استفعل». انظر: شذا العرف ٨٣-٨٤، وذكر ثمة أنها تكثر فى ستة معان: الأول: الطلب حقيقة أو مجازًا، الثانى: الصيرورة حقيقة أو مجازًا، الثالث: اعتقاد صفة الشيء مثل استحسن، الرابع: اختصار حكاية الشيء كاسترجع، الخامس: القوة كاستكبر، السادس: المصادفة كاستكرم واستبخل أى صادفته كريمًا أو بخيلًا.

(٥) المبسوط للسرخسى ١٢/ ١٦٧، وانظر: تبيين الحقائق ٤/ ٥٢٧، البناية شرح الهداية ٨/ ٣٧٤.

لأنه اشترى شيئًا لم يره، وخيار الرؤية إنما يثبت فى بيع العين، فعرفنا أن المبيع هو المستصنع فيه»، وأيضًا فندوا مسألة الصيغة، بأنها إنما جاءت لبيان الوصف يقول العينى(١): «الأصح أن المعقود عليه هو العين لأن المقصود هو المستصنع فيه وذكر الصفة لبيان الوصف». كما أنهم قالوا: إن للصانع أن يبيع المستصنع فيه لغير المستصنِع قبل أن يراه، ولو كان العمل هو المعقود عليه لما جاز أن يبيعه لغيره(٢).

أما الكاسانى فهو وإن قال بأن العقد على المبيع إلا أنه اشترط العمل، وهذا أمر أؤيده لأسباب منها: أن العقد إذا أسقطنا منه شرط العمل فإنه ينقلب سَلَمًا ولا بد من استيفاء شروط السَّلَم فيه وإلا صار باطلًا، وأيضًا أن المستصنِع عندما يطلب من الصانع شيئًا معينًا فإنه قد يقصد بذلك الصانع نفسه لخبرته ومهارته كما نفعل نحن الآن عندما نرغب فى حائك بعينه، أو بانٍ أو غير ذلك، فلا يمكن إغفال الصنعة والعمل عند العقد، وعليه فإن الصانع لو أتى به من غير صناعته ثبت الخيار للمستصنِع وإلا صار الأمر موغلًا فى المعدومية، إذ إن معرفة مهارة الصانع تقلل من نسبة الغرر والجهالة فى هذا العقد والله أعلم.

أما الكلام مع البردعى فإنه وإن كان له وجه لغوى فى الاحتماء بصيغة «الاستفعال» فإن الركون إليها على حدة يقترب بالعقد من مفهوم الإجارة، إذ إنها عقد على العمل، والاستصناع غير الإجارة، لأن الصانع يأتى بمادة الصنع والمستصنع فيه من عنده، بخلاف الإجارة.

وأنا أكتفى بهذه الأمثلة فى باب المصادر وإن كان هناك الكثير من الأمثلة والنماذج التى كان للمصدر فيها دور فى توجيه الأحكام واستنباطها عند السادة الأحناف(٣).

(١) البناية شرح الهداية ٨/ ٣٧٤.

(٢) انظر: تبيين الحقائق ٤/ ٥٢٧.

(٣) انظر: على سبيل المثال:

- مسألة قول الرجل لامرأته حصِّلى طلاقًا بصيغة المصدر، هل تملك واحدة أم ثلاثًا، ودور صيغة =

المبحث الرابع
صيغة فعيل

صيغة فعيل واحدة من الصيغ المرنة فى كلام العرب فهى تأتى لمعان عدة، فتأتى واحدةً من صيغ المبالغة، وتأتى صفة مشبهة، وكما أنها تأتى نائبًا عن اسم الفاعل تأتى نائبًا عن اسم المفعول، ولكل واحد من المعانى السابقة دلالة ومعنى.

ففعيل التى هى واحدة من صيغ المبالغة الخمسة تأتى للدلالة على إتيان الفعل من الفاعل بكثرة، إذ إن صيغة اسم الفاعل فى ذاتها مطلقة لا تدل بذاتها على قلة أو كثرة، بل هى صالحة للأمرين ما لم تقم قرينة أخرى تعين أحدهما دون الآخر(١)، إذن فالغرض من صيغ المبالغة ومنها «فعيل» أن تأتى على معنى اسم الفاعل مع دلالة الكثرة، ولذا فإننا نجد النحاة يدرسونها مع باب اسم الفاعل، يقول سيبويه(٢): «وقد جعل بعضهم فُعَّالًا بمنزلة فواعل، فقالوا:

= المصدر فى ذلك.

– معنى الإحداد وهل هو من حد أو أحد.

– معنى الرضاعة والكلام فى كسر الراء وفتحها ووقوع الهاء فى آخره.

– الكلام فى قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ﴾ ودلالة المصدر هنا وقد ناقشنا هذه المسألة بالتفصيل فيما سبق.

– جواز أكل السمك الطافى ورأى الأحناف أنه لا يجوز.

– الكلام فى النحر والذبح ودلالة هذين المصدرين وقد ناقشنا ذلك.

– المصدر بمعنى اسم المفعول وبمعنى اسم الفاعل فى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ وعليه فإن صيد المحرم لا يحل أكله ولو لغيره فهو كالميتة.

– شروط الهبة واختلاف الأحناف بين قائل بوجوب الإيجاب والقبول، وقائل بالإيجاب فقط وجعل القبول شرطًا للثبوت لا للوجوب وهو رأى جمهور الأحناف والاحتكام فى ذلك إلى صيغة المصدر.

(١) انظر: النحو الوافى ٣/ ٢٥٧.

(٢) الكتاب ١/ ١١٠.

قطان مكة... وأجروا اسم الفاعل، إذا أرادوا أن يبالغوا فى الأمر، مجراه إذا كان على بناء فاعل[١]، لأنه يريد به ما أراد بفاعل من إيقاع الفعل، إلا أنه يريد أن يُحدَّث عن المبالغة، فما هو الأصل الذى عليه أكثر هذا المعنى: فعول، وفعَّال، ومفعال، وفَعِل، وقد جاء: فعيل كرحيم وعليم وقدير..»، ويقول ابن معطى[٢] فى ألفيته[٣]:

وشبّهوا الأمثلة المبالغهْ ... بفاعل وتلك حال سائغهْ

فى مَثَل الفعَّال والفَعيل ... ومَثَل المفعال والفعول

وفَعِل أجروه مجرى فاعل ... وفُعُل يعمل كالفواعل

تقول زيدٌ حذرٌ عُيُوبًا ... وقومُ عمرٍو غُفُرٌ ذُنُوبا

وهو ما رجزه أيضًا ابن مالك فى ألفيته[٤]، ومع توافر النحاة على ذكر ما سبق أن بيناه من مجيء فعيل نائبة عن اسم الفاعل وعاملة عمل الفعل بقصد المبالغة والتكثير، ذكروا أيضًا أنها تأتى نائبة عن اسم المفعول، يقول ابن مالك فى ألفيته[٥]:

ونابَ نقلًا عنه[٦] ذو فعيل ... نحوُ فتاةٍ أو فتى كَحِيلِ

(١) بمعنى أن يكون اسم الفاعل من المجرد، فلا تأتى الصيغ من المزيد.

(٢) هو يحيى بن عبد المعطى بن عبد النور الزواوى المغربى الحنفى الشهير بابن معطى، ولد بالمغرب سنة ٥٦٤ وله مؤلفات أخرى غير الألفية، منها شرح على «المقدمة الجزولية» وشرح على «جمل الزجاجى»، و«البديع فى صناعة الشعر» وغيرها، توفى سنة ٦٢٨هـ على الأصح. انظر: ترجمته فى إنباه الرواة ٤/ ٣٨، بغية الوعاة ٢/ ٣٤٤.

(٣) انظر: شرح ألفية ابن معطى ٢/ ٩٨٨.

(٤) انظر: شرح ابن عقيل ٣/ ١١١.

(٥) انظر: السابق ٣/ ١٣٨.

(٦) أى عن اسم المفعول.

فنقول: امرأة جريح ورجل جريح أى: مجروحان.

وقد تخرج فعيل عن معنى المبالغة وتأتى صفة مشبهة، وهنا يمكن حملها على صيغ أخرى كما فى قوله تعالى: ﴿وَأَنۢبَتَتۡ مِن كُلِّ زَوۡجِۭ بَهِيجٍ﴾[١] أى مبهج على وزن مُفعِل، وقد استقصى الشيخ عضيمة فى كتابه «دراسات لأسلوب القرآن الكريم» كثيرًا من أمثلة القرآن الكريم التى تدلل على مجيء فعيل صفة[٢]، وبمعنى مُفعِل[٣]، وبمعنى مفاعل[٤]، فليراجعها من شاء ففيها الكفاية إن شاء اللَّه.

فمن أمثلة «فعيل» التى جاء بها الأحناف على أنها صفة مشبهة دون أن تحمل معنى اسم الفاعل أو اسم المفعول أو غيرهما ما ذهب إليه السادة الأحناف فى باب الزكاة من أنه يجب ألا تؤخذ من كرائم أموال الناس، وإنما تؤخذ من أواسطها، ولذلك منع الأحناف أخذ الزكاة من «الأكيلة» فى باب زكاة الحيوان، ونقلوا عن محمد بن الحسن رحمه اللَّه أنه فسر الأكيلة بالتى تسمن للأكل، وأنها ليست الأكيلة بمعنى المأكولة، وحجتهم فى ذلك دخول تاء التأنيث عليها مع أن اسم المفعول يستوى فيه المذكر والمؤنث، فنقول: رجل قتيل، وامرأة قتيل، أى: مقتول فيهما[٥]، وقد طعن بعضهم فى تفسير محمد بن الحسن وعدوه من اللحن وقالوا: إن الأكيلة بمعنى المأكولة، يقول أبو عمر النسفى[٦] فى هذه المسألة: «ولا يؤخذ

(١) الحج: ٥.

(٢) انظر: دراسات لأسلوب القرآن الكريم ٧/ ٦٧-٨٢.

(٣) انظر: السابق ٧/ ٨٣-٨٤.

(٤) انظر: السابق ٧/ ٨٥-٨٦.

(٥) انظر: المبسوط للسرخسى ٢/ ٢٣١، طلبة الطلبة ٩٣، بدائع الصنائع ٢/ ٤٤٣-٤٤٤، المغرب فى ترتيب المعرب ٢٠، حاشية ابن عابدين ٢/ ٣١٢.

(٦) هو عمر بن محمد بن أحمد بن لقمان، أبو عمر النسفى الحنفى، علامة محدث من أهل سمرقند، له باع كبير فى علم الأصول والتفسير والكلام والحديث والنحو، توفى سنة ٥٣٧ هـ، انظر ترجمته =

فى الصدقة الرُّبَّى والأكيلة والماخض، قال محمد رحمه اللَّه: الرُّبَّى التى تربى ولدها، والأكيلة التى تُسمَّن للأكل، والماخض التى فى بطنها ولد.. وقال فى مجمل اللغة: الرُّبَّى الشاة التى تحبس فى البيت للبن، والأكيل: المأكول، ومنه أكيلة السبع، والماخض: الحامل إذا ضربها الطلق، وزعم الطاعن أن تفسير محمد خطأ، بل - أى على تفسير المعترض على محمد رحمه اللَّه - الرُّبَّى: المرباة، والأكيلة: المأكولة.

وهذا الطعن مردود عليه، وتقليد محمد فى اللغة واجب فقد كان إمامًا جليلًا فى اللغة، وقلده أبو عبيد القاسم بن سلام(١) صاحب «غريب الحديث» و«غريب القرآن» و«الأمثال»، وكبار والتصانيف فى أشياء من اللغة مع جلالة قدره وعلو أمره»(٢).

إذن، هذا هو أصل المسألة، فمحمد بن الحسن فسر الأكيلة المستثناة من أن تكون جزءًا من الزكاة المدفوعة، لا أنها لا تزكى، فسرها بأنها ذلكم الحيوان الذى يُسمّن للأكل، وحجته فى ذلك أنها ليست من أوسط أموال الناس، بل إنها من أفضلها، وقد نهى الشرع عن أخذ كرائم أموال الناس كزكاة(٣)، كما أنه استثنى أيضًا التى ترضع وليدها وتقوم عليه، لأن فى ذلك ألـمًا للأم وهلاكًا محتملًا للولد، وكذلك التى فى بطنها حمل، لأنها صارت بالحمل اثنين وإن كانت حياة الجنين مظنونة.

= فى تاج التراجم ٢١٩-٢٢٠.

(١) هو القاسم بن سلام، أبو عبيد الهروى، إمام فى سائر الفنون، ولى القضاء زمنًا ثم جاور بمكة إلى أن مات سنة ٢٢٤ هـ، وقيل غير ذلك، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٣/ ١٢، بغية الوعاة ٢/ ٢٥٣-٢٥٤.

(٢) طلبة الطلبة ٩٢-٩٣.

(٣) انظر: مختصر صحيح البخارى للزبيدى ١/ ١٧١ حديث رقم (٧٣٩).

وللأحناف فى تفسير محمد السابق ثلاثة مسالك:

الأول: أن منهم من تبنى هذا التفسير ودافع عنه بقوة، فالنسفى يقول بعد عرض رأى محمد ورأى مخالفيه: «وتفسير الأكيلة بما فسره محمد أولى وأوفق للأصول.. لأن المفعول إذا أخرج على لفظ الفعيل يستوى فيه الذكر والأنثى، ولا يدخل فيها الهاء للتأنيث، يقال: امرأة قتيل وجريح، فإدخال الهاء فى الأكيلة يدلك على أنه ليس باسم المأكول نعتًا له، بل هو اسم لما أعد للأكل، كالضحية اسم لما أعد للتضحية»[(١)]، وبمثل هذا الحماس دافع الكاسانى عن تفسير محمد أيضًا، بل إنه نص على أن محمدًا إمام فى اللغة شأنه فى ذلك شأن أئمة اللغة الكبار كالخليل والكسائى والفراء وغيرهم[(٢)]، يقول الكاسانى[(٣)]: «وسئل أبو العباس ثعلب[(٤)] عن الغزالة، فقال: هى عين الشمس، ثم قال: أما ترى أن محمد بن الحسن قال لغلامه يومًا: انظر هل دلكت الغزالة ؟ يعنى: الشمس، وكان ثعلب يقول: محمد بن الحسن عندنا من أقران سيبويه»، كما دافع عنه المطرزى وهو من النحاة الفقهاء، وإن كانت لهجته أقلَّ حماسة من سابقيه، يقول[(٥)]: «والأكولة هى التى تُسمَّن للأكل، هذا هو الصحيح، وعن ابن شميل[(٦)] أن أكولة الحى قد

(١) طلبة الطلبة ٩٣.

(٢) انظر: بدائع الصنائع ٢/ ٤٤٣.

(٣) السابق ٢/ ٤٤٣-٤٤٤.

(٤) هو أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار، أبو العباس الشهير بثعلب، ولد سنة ٢٠٠ هـ ببغداد، صار إمامًا للكوفيين فى النحو واللغة، وله مؤلفات عدة منها «الفصيح»، و«المجالس»، توفى سنة ٢٩١ هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ١/ ١٣٨-١٥١، إشارة التعيين ٥١-٥٢، بغية الوعاة ١/ ٣٩٦-٣٩٨.

(٥) المغرب فى ترتيب المعرب ٢٠.

(٦) هو النضر بن شميل أحد أصحاب الخليل، كان إمامًا فى اللغة وله مؤلفات فى الغريب والنحو والفقه، توفى سنة ٢٠٤ هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٣/ ٣٤٨-٣٥٢، بغية الوعاة ٢/ ٣١٦- =

تكون «أكيلة» وهذا، إن صح، عذر لما روى عن محمد رحمه اللَّه فى استعمال الأكيلة فى معنى السمينة»، ودافع عن محمد بقوة أيضًا ابن عابدين فى حاشيته ورأى أنه إمام فى اللغة واجب الاتباع(١).

المسلك الثانى: هو الاعتذار لمحمد، وذلك أنه جاء بهذه الصيغة على مقتضى كلام الناس فى عصره، وإن كان غيره أولى منه، فالسرخسى ينقل عن يونس(٢) قوله: إن التى تسمَّن للأكل يطلق عليها الأكولة، أما الأكيلة فهى التى تكثر تناول العلف، فعلى تفسيره هذا تكون فعيل بمعنى فاعل، يقول السرخسى(٣): «قال يونس رحمه اللَّه هى الأكولة - أى المسمنة - وأما الأكيلة فهى التى تكثر تناول العلف، ولكن فى عادة العوام أنهم يسمون التى تسمن للأكل أكيلة، ومقصود محمد رحمه اللَّه تعالى تعليم العوام، فاختار ما كان معروفًا فى لغتهم ليكون أقرب إلى أفهامهم مع ما فيه من اتباع الأثر»(٤).

المسلك الثالث: أن من السادة الأحناف من أعرض عن استعمال لفظ «الأكيلة». واستعمل «الأكولة» عوضًا عنها فى ذات السياق الذى يستثنى هذه الأنواع من الأخذ، ومن هؤلاء الزيلعى فى شرحه على كنز الدقائق(٥)، وابن نجيم(٦)، والشيخ شلبى فى حاشيته على تبيين الحقائق(١)، وفسروا الأكولة بأنها

= ٣١٧.

(١) انظر: حاشية ابن عابدين ٢/ ٣١٢.

(٢) هو يونس بن حبيب، أبو عبد الرحمن الضبى مولاهم درس على أبى عمرو وروى عنه مشايخ البصرة والكوفة على السواء، توفى سنة ١٨٢ هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٤/ ٦٨-٧٣، إشارة التعيين ٣٩٦-٣٩٧، بغية الوعاة ٢/ ٣٦٥.

(٣) المبسوط ٢/ ٢٣١.

(٤) روى ذلك عن عمر بن الخطاب رضى اللَّه عنه، انظر: المغرب ٢٠.

(٥) انظر: تبيين الحقائق ٢/ ٦٢.

(٦) انظر: البحر الرائق ٢/ ٣٨٧.

السمينة التى أعدت للأكل، وهو تعريف محمد «للأكيلة».

أما إذا أردنا أن نحلل كلام السادة الأحناف الذين أيدوا رأى الإمام محمد بن الحسن رحمه اللَّه، وذلك من جهة الصرف، فإننا نجد أن تبريرهم الأهم صرفيًّا هو أن حمل لفظ «الأكيلة» على معنى المأكولة لا السمينة، يؤدى إلى جعل: فعيلة بمعنى مفعولة، وهو من وجهة نظرهم خلاف الأصل الذى يسوى بين المذكر والمؤنث فى فعيل الذى هو بمعنى المفعول، كما مثَّلوا لذلك بقولهم: رجل قتيل وجريح، وامرأة قتيل وجريح، وأنا أقول فى هذا: إن النحاة قد قعدوا لذلك بقاعدة مفادها أن الغالب فى «فعيل» التى بمعنى المفعول ألا تلحقها علامة التأنيث، وأقول: الغالب، لأنه ربما لحقتها لعلة معينة، يقول ابن مالك رحمه اللَّه فى ذلك[٢]:

ومنعوا ذى[٣] التاء من فعيل إن كان كالقتيل والكَحيل

وربما أُنِّث بالتا حملا على نظير زنة وأصلا

والعكس قد يأتى كما رميم من بعد «وهى» بعده عليم

ويشرح الإمام ابن مالك ذلك بقوله[٤]: «فإن كانت الصفة على «فعيل» بمعنى «مفعول» لم تلحقه التاء إلا إذا جرد عن الوصفية[٥] نحو: ذبيحة ونطيحة، فإن قُصدت الوصفية وعلم الموصوف[٦] جرد من التاء نحو «رجل

---

(١) انظر: حاشية الشيخ شلبى على تبيين الحقائق ٢/ ٦٢.

(٢) شرح الكافية الشافية ٤/ ١٧٣٢-١٧٣٣.

(٣) أى: هذه.

(٤) السابق ٤/ ١٧٤٠-١٧٤١.

(٥) يقصد بها هنا الأسماء المتجردة للاسمية المحضة، فلا تقع موصوفًا لا فى اللفظ ولا فى المعنى مثل رأيت أكيل الأسد، فكلمة «أكيل» هنا لم تجر وصفًا على موصوف معلوم لا لفظًا ولا معنى، فوجب التمييز بين المذكر والمؤنث بالتاء.

(٦) المقصود بالموصوف هنا الموصوف المعنوى لا الموصوف الذى هو وظيفة نحوية نسميها أحيانًا =

قتيل» و «امرأة قتيل».. وقد يشبه «فعيل» الذى بمعنى «فاعل» بهذا، ويشبه هذا به، فمن حَمْل الذى بمعنى «فاعل» على الذى بمعنى «مفعول» قول اللَّه تعالى : ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[١]... ومن حمل الذى بمعنى «مفعول» على الذى بمعنى «فاعل» قول العرب: خصلة حميدة وصفة ذميمة، بمعنى: محمودة ومذمومة».

أما إمام النحاة سيبويه فإنه يذكر أن «فعيل» إذا كان بمعنى «مفعول» فهو فى المؤنث والمذكر سواء تقول: شاة ذبيح، كما تقول: ناقة كسير، وتقول: هذه ذبيحة فلان وذبيحتك، وذلك أنك لم ترد أن تخبر أنها قد ذبحت، ألا تراك أنك تقول ذاك وهى حية، فإنما هى بمنزلة ضحية[٢]، إذن فإن سيبويه يفرق هنا فى هذا النص بين «فعيل» التى هى بمعنى المفعول، تلك التى تتجرد للاسمية، فالأولى لا تأخذ التاء، والثانية تقبلها، لقد حاول السيرافى أن يعلل هذا الفرق فأشار إلى «أن ما قد حصل فيه الفعل يذهب به مذهب الأسماء – أى لا تلحقه التاء – وما لم يحصل فيه ذهب به مذهب الفعل، لأنه كالفعل المستقبل، ألا ترى أنك تقول: امرأة حائض. فإن قلت: حائضة غدًا، لم يحسن فيه غير الهاء»[٣]، كما أن ابن عقيل يعلق فى شرحه على التسهيل على نص كلام ابن مالك رحمه اللَّه الذى يقول فيه: «لا تلحق التاء غالبًا صفة على مِفعال أو مُفعِل أو مِفعيل أو فَعول بمعنى فاعل،

= المنعوت، والذى يتبعه نعت بشروط معينة فهذا ليس مقصودًا، بل المقصود الموصوف الذى يتصل به معنى «فعيل»، فمثلًا عندما نقول: فتاة قتيل فإن «قتيل» هنا خبر عن المبتدأ، ومع ذلك فقد جرت وصفًا معنويًا على المبتدأ الذى هو بدوره وظيفة نحوية أخرى غير المنعوت، فلما كانت وصفًا معنويًّا خلت من التاء.

(١) الأعراف: ٥٦.

(٢) انظر: الكتاب ٣/ ٦٤٧.

(٣) الكتاب ٣/ ٦٤٧-٦٤٨ حاشية (١).

أو فعيل بمعنى مفعول إلا أن يحذف موصوف فعيل، فتلحقه ولشبهه بفعيل بمعنى فاعل، قد يُحمل أحدهما على الآخر»[(١)].

ويذكر ابن عقيل المستثنى من هذه القاعدة بقوله: «وخرج نحو: مريض وشريف، فإنهما للفاعل، فيقال للمؤنثة: مريضة وشريفة، وإن أريد بالأول أنه متخذ لكذا، دخلت الهاء، فتقول: هذه ضحية، للذكر والأنثى، وهذه ذبيحة بنى فلان»[(٢)]، والذى نلحظه من كلمة «غالبًا» فى كلام ابن مالك أن لحوق التاء فعيلًا بمعنى مفعول خلاف الغالب ولكنه ليس شاذًّا[(٣)].

وعلى هذا نقول إن القاعدة الصرفية التى قدمت بها الكلام فى هذا التحليل والتى تقضى بأن «فعيل» الذى بمعنى المفعول يستوى فيه المذكر والمؤنث وأنه يأتى خاليًا من علامة التأنيث، أقول هذه القاعدة تكتمل بذكر الاستثناءات التالية:

١- أن يذكر موصوف «فعيل» فيتميز به الكلام، أما فى حالة غيابه لفظًا أو معنى، فإن التاء تظهر فى المؤنث بخلاف المذكر دفعًا للالتباس كقولهم: رأيت جريحة، فى الإشارة للمؤنث، إذ لا يفهم المقصود بغير العلامة وإلا انصرف للمذكر.

٢- ألا تكون «فعيل» متضمنة معنى «فاعل»، فإن كانت، جاءت العلامة كقولهم: هو مريض وهى مريضة.

٣- ألا يكون المقصود باللفظ الإشارة إلى الاسم المجرد، أى: ألا تكون الإشارة إلى المفعولية مقصودة، كقولهم: ذبيحة بنى فلان، فهذه إن قصد بها أنها

(١) انظر: المساعد على تسهيل الفوائد ٣/ ٣٠١-٣٠٣.
(٢) المساعد على تسهيل الفوائد ٣/ ٣٠٢-٣٠٣.
(٣) انظر: شرح الأشمونى ٤/ ٩٦، حاشية الصبان ٤/ ٩٦.

متخذةٌ للذبح فهنا تلحقها تاء التأنيث كقولنا: الضحية، ونحن نقصد فعل التضحية لا المضحى به.

٤- التوسع فى المعانى، فيحمل ما هو بمعنى فاعل على ما هو بمعنى مفعول، فيأخذ أحكامه، ويحمل ما هو بمعنى مفعول على ما هو بمعنى فاعل فيأخذ أحكامه، وقد مثلنا لذلك.

وأختم تعليقى هذا بكلام الأستاذ عباس حسن حين علق على كلام النحاة وتأويلاتهم للأمثلة بقوله: «فالخير فى الاقتصار - أى فى إلحاق التاء فعيلًا بمعنى مفعول - على ما نقلناه عن بعض المحققين من أن الأكثر هو حذف التاء عند أمن اللبس، بسبب وجود الموصوف، وعدم استعمالها استعمال الأسماء غير المشتقة، وهذا رأى سديد يحسن الأخذ به، بالرغم من أن أكثر النحاة لم يذكروه مع جواز استعمال الرأى الآخر»(١).

وعليه فأنا أقول: إن لكلام محمد بن الحسن رحمه اللَّه ومن وافقه من فقهاء الأحناف وجهًا قويًّا فى اللغة، إذا اعتبرنا أن لفظ «الأكيلة» قد توافر فيه شروط حجب التاء إذ فسر بمعنى المفعول، كما ذهب إلى ذلك المخالف، كأن يكون السياق كالآتى: ويمنع قبض الزكاة من الشاة الأكيلة ومن الرُّبَّى ومن الماخض، فنقول هنا: نعم لا مسوغ لذكر التاء إذ لفظ «الأكيلة» جرى وصفًا للشاة ولا لبس هنا فيحسن حذف التاء إذا قصد معنى «المفعول»، أى: المأكولة، ويصير حملها على معنى السمينة أو التى تسمن للأكل مع الاحتفاظ بالتاء فى آخرها أولى وقد ظهرت التاء فى رواية «الأكولة».

ومع ذلك فإن الاحتجاج بمنع التاء من فعيل الذى بمعنى المفعول على الإطلاق كما أورده شراح مذهب محمد كالنسفى والكاسانى وغيرهما يبقى محل

(١) النحو الوافى ٤/ ٥٩٨.

نظر إذ إنا قد رأينا ما نص عليه الصرفيون من استثناءات، قد يتخرج عليها كلام مخالفى مذهب محمد، كأن يحمل ذكر التاء فى اللفظ المذكور وإن كان بمعنى مفعول على معنى فاعل كما سبق أن بينا.

أما المعنى الثانى من معانى «فعيل» الذى سنتحدث عنه فى هذا المبحث فهو «فعيل» التى بمعنى «فاعل»، وبيان ذلك أن السادة الأحناف اختلفوا فيما بينهم فيما يصلح للتيمم به، فذهب الإمام رضى اللَّه عنه ومعه محمد بن الحسن وزفر إلى أنه يجوز التيمم بكل ما هو من جنس الأرض، أما أبو يوسف رحمه اللَّه فعنه روايتان: الأولى خص فيها التراب، والثانية: قال: يصلح بالتراب والرمل(١).

يقول علاء الدين السمرقندى(٢): «قال أبو حنيفة ومحمد رضى اللَّه عنهما: يجوز التيمم بكل ما هو من جنس الأرض، وقال أبو يوسف: لا يجوز إلا بالتراب والرمل خاصة، وروى عن أبى يوسف رحمه اللَّه أنه لا يجوز إلا بالتراب وهو قوله

(١) انظر: المسألة فى أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٥٤٦-٥٤٩، المبسوط للسرخسى ١/ ٢٤٦-٢٤٧، تحفة الفقهاء ١/ ٧٨-٨٣، بدائع الصنائع ١/ ٣٣٥-٣٤١، الهداية مع البناية ١/ ٥٣١-٥٣٧، تبيين الحقائق ١/ ١٢١-١٢٣، البناية شرح الهداية ١/ ٥٣١-٥٣٧، البحر الرائق ١/ ٢٥٧-٢٦١، حاشية ابن عابدين ١/ ٢٥٧-٢٦٠. أما إذا نظرنا إلى المذاهب الإسلامية المشهورة ورأيها فى هذه المسألة فنجد أن أكثرهم توسعًا فى الباب هم المالكية ويليهم جمهور الأحناف، وأن أكثرهم تضييقًا هم الشافعية ويليهم الحنابلة وأبو يوسف، فالمالكية يجيزون التيمم بكل ما صعد على الأرض من أجزائها كالتراب والرمل والحجارة، بل وزادوا فى رواية الشجر والحشيش والثلج، أما الشافعية فقد اقتصروا على التراب بأنواعه ولو كان فى الثوب أو الجدار، ومنعوا غير ذلك مما أجازه الأحناف والمالكية، والحنابلة لهم رأى كالشافعية ولهم رأى كأبى يوسف فى قوله بجواز التراب والرمل، ولكل أدلته من السنة واللغة كما سنرى فى كلام الأحناف، انظر: رءوس المسائل ١١٦، تقويم النظر لابن الدهان ١/ ٢٣٧-٢٣٩، بداية المجتهد ١/ ٧٧، الكافى ١/ ١٢٢-١٢٤، روضة الطالبين ١/ ٩٤-٩٥.

(٢) تحفة الفقهاء ١/ ٧٩، والسمرقندى هو محمد بن أحمد بن أبى أحمد، علاء الدين السمرقندى، شيخ كبير جليل القدر من أئمة الأحناف وهو أستاذ الكاسانى ووالد زوجته، صنع تحفة الفقهاء وشرحها الكاسانى فى البدائع، توفى سنة ٥٣٩ هـ، انظر ترجمته فى تاج التراجم ٢٥٢.

الأخير وبه أخذ الشافعى».

أما أدلة جمهور الأحناف فهى كثيرة منها القرآن والسنة: فمن القرآن قوله تعالى : ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[١]، قالوا: الصعيد مشتق من الصعود وهو العلو، وسنعود لمناقشة هذا الدليل بالتفصيل، ومن السنة قوله ﷺ: «جُعلت لى الأرض مسجدًا وطهورًا»[٢]، والأرض لفظ عام يشمل التراب وغيره، يقول ابن نجيم فى تعليقه على الحديث السابق: «اللام فيها للجنس - أى الأرض - فلا يخرج شيء منها، لأن الأرض كلها جعلت مسجدًا، ما جعل مسجدًا هو الذى جعل طهورًا»[٣]، وكذلك استدلوا بقوله ﷺ لعمار بن ياسر: «إنما يكفيك أن تضرب بيدك الأرض»[٤] ولم يخصص التراب، والأرض فيها التراب وغيره، وأيضًا ما رواه البخارى من أن النبى ﷺ تيمم على الجدار[٥]، يقول الإمام الطحاوى فى تعليقه على هذا الحديث أن حيطان المدينة مبنية من حجارة سود من غير تراب، ولو لم تثبت به الطهارة لما فعله النبى ﷺ [٦]. كما أن الأحناف أيضًا ردوا على كلمات المخالفين بردود قوية فليراجعها من شاء فيما أحلت عليه

---

(١) النساء: ٤٣، المائدة: ٦.

(٢) هو جزء من حديث رواه غير واحد من الصحابة منهم جابر بن عبد الله وأبو هريرة، والحديث رواه البخارى فى كتاب التيمم، ومسلم فى كتاب المساجد، والترمذى فى السير، والنسائى فى الغسل، وابن ماجه فى الطهارة وغيرهم كثير، انظر: مختصر صحيح البخارى ١/ ٦٧ حديث رقم (٢٢٤).

(٣) البحر الرائق ١/ ٢٥٩.

(٤) الحديث فى البخارى ومسلم وغيرهما، انظر: مختصر صحيح البخارى ١/ ٦٧ حديث رقم (٢٢٦).

(٥) رواه البخارى عن أبى جهيم بن الحارث الأنصارى، انظر: مختصر صحيح البخارى ١/ ٦٧ حديث رقم (٢٢٥).

(٦) انظر: البحر الرائق ١/ ٢٦٠.

من مصادر.

ونعود للكلام على قوله تعالى : ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾، إذ عليها مدار الكلام فى هذا الباب، لقد فسر الأحناف «الصعيد» بأنه مشتق من الصعود وهو العلو يقول الكاسانى(١): «قال الأصمعى: فعيل بمعنى فاعل وهو الصاعد وكذا قال ابن الأعرابى(٢)، أنه اسم لما تصاعد حتى قيل للقبر صعيد لعلوه وارتفاعه، وهذا لا يوجب الاختصاص بالتراب، بل يعم جميع أنواع الأرض، فكان التخصيص ببعض أنواع الأرض تقييدًا لمطلق الكتاب، وذلك لا يجوز بخبر الواحد، فكيف بقول الصحابى»(٣). فالكاسانى فى هذا النص ينقل عن أئمة العربية أنهم جعلوا «الصعيد» فعيلًا بمعنى فاعل، ودلل بكلامهم على أن ذلك يشمل كل ما علا الأرض من جنسها، وهذا التفسير ذكره أيضًا البابرتى(٤) فى «العناية» حين علق على ذلك فقال(٥) «قال المصنف - يعنى المرغينانى -: سمى به لصعوده، وهو إشارة إلى أنه فعيل بمعنى فاعل، وإذ كان كذلك فتقييده بالتراب المنبت تقييد للمطلق بلا دليل».

وقد تابعهما الكمال بن الهمام رحمه اللَّه فى جعل «الصعيد» فى الآية فعيلًا بمعنى فاعل(٦)، وعلى هذا فإن ما يصلح به التيمم عند جمهور الأحناف هو كل ما من

(١) بدائع الصنائع ١/ ٣٣٧.

(٢) هو محمد بن زياد المعروف بابن الأعرابى ولد سنة ١٥٠ هـ وهو أحد أعلام اللغة والأنساب، توفى سنة ٢٣١هـ، انظر ترجمته فى البلغة ٢٦٤-٢٦٥.

(٣) يقصد ما رواه البعض من أن ابن عباس رضى اللَّه عنهما فسر الصعيد بأنه التراب الخالص.

(٤) هو محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين البابرتى، من أئمة الأحناف فى عصره له شرح على «أصول البزدوى»، وشرح على «الهداية» و«شرح ألفية ابن معطى»، وغيرها كثير، توفى سنة ٧٨٦هـ، انظر ترجمته فى تاج التراجم ٢٧٦-٢٧٧، بغية الوعاة ١/ ٢٣٩.

(٥) العناية شرح الهداية ١/ ١٣٣، ط دار الكتب العلمية.

(٦) انظر: فتح القدير ١/ ١٣٢، ط دار الكتب العلمية.

جنس الأرض، وقد جعل الأحناف لذلك ضابطًا نستطيع الاحتكام إليه، قال السمرقندى[١]: «ثم الحد الفاصل بين جنس الأرض وغيرها، أن كل ما يحترق بالنار فيصير رمادًا كالشجر والحشيش، أو ينطبع ويلين كالحديد والصفر[٢] وعين الذهب والفضة والزجاج ونحوها، فليس من جنس الأرض».

فعلى قول الإمام رضى اللَّه عنه ومن معه يجوز التيمم بالتراب والرمل والحصى والجص والطين بأنواعه والحجر الأملس والحوائط المطين منها والمجصص والملح الجبلى دون الهائى والآجر والخذف إن كان من طين، فإن خلط معه غيره لا يجوز[٣].

على أننا نرى من الأحناف من اعترض على هذا التأويل، أى جعل «صعيدًا» فى الآية فعيلًا بمعنى فاعل وتفسيره بأنه كل ما صعد على وجه الأرض من أجزائها، فالعينى يعلق على كلام البابرتى السابق بقوله[٤]: «قلت: ليس كذلك، بل يكون بمعنى مفعول يعنى مصعود، وإذا كان بمعنى فاعل على ما قاله: فيكون بمعنى صاعد، وليس المراد ذلك ها هنا، وإن كانوا قالوا: إنه يجيء بمعنى فاعل أيضًا، فالذى قلنا أشار إليه الخليل وابن الأعرابى وثعلب وهم الذين يُرجع إليهم فى هذا الباب»، فالعينى وهو من كبار النحاة أيضًا يرى أنها هنا وعلى مقتضى تفسير الأحناف تكون بمعنى المفعول.

---

(١) تحفة الفقهاء ١/ ٧٩-٨٠.

(٢) هو النحاس.

(٣) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٥٤٦، تحفة الفقهاء ١/ ٨٠-٨١، بدائع الصنائع ١/ ٣٣٩، لا بد أن أشير هنا إلى أن الإمام رضى اللَّه عنه وإن اتفق معه محمد بن الحسن على الأصل وهو جواز التيمم بكل ما هو من جنس الأرض إلا أن محمدًا اشترط أن يلتزق بيد المتيمم شيء من أجزائه، والإمام لم يشترط ذلك، تراجع المصادر التى ذكرتها فى أول هذه المسألة.

(٤) البناية شرح الهداية ١/ ٥٣٤.

والحق أنى لا ألحظ خلافًا واضحًا بين التفسيرين لأن من قال: إنه بمعنى «فاعل» يقصد به الظهور فهو ظاهر بائن للناس سواء كان وجه الأرض أو ما يعلوها مما يجوز التيمم به، والذى قال: «بالمفعول» ينظر إلى حقيقة أخرى وهى أن الأرض وما يُخرج منها مما هو من جنسها جائزٌ التيمم به فهو مصعود بالنظر إلى حقيقة الفاعل.

أما إذا جئنا إلى تحليل كلام السادة الأحناف من جهة الصرف، فإن لفظ فعيل تأتى بمعنى فاعل كثيرًا، وردت فى القرآن وغيره[١]، قال تعالى : ﴿يَٰٓأُخۡتَ هَٰرُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمۡرَأَ سَوۡءٖ وَمَا كَانَتۡ أُمُّكِ بَغِيّٗا ﴿٢٨﴾﴾[٢] أى: باغية، وقوله تعالى: ﴿عَنِ ٱلۡيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٞ ﴿١٧﴾﴾[٣] أى: قاعدين، فلا مانع أن نحمل «صعيدًا» على صاعد إذ الصاعد هو الظاهر المنكشف، وهو أقوى من حمله على التراب كما ذهب إلى ذلك أبو يوسف والشافعية والحنابلة، فهذا الزجاج يقول[٤] : «ولا يبالى أكان فى الموضع تراب أم لا؛ لأن الصعيد ليس هو التراب، إنما هو وجه الأرض، ترابًا كان أو غيره، ولو أن أرضًا كانت كلها صخرًا لا تراب عليها ثم ضرب المتيمم يده على ذلك الصخر لكان ذلك طهورًا إذا مسح به وجهه.. وإنما سمى صعيدًا لأنه نهاية ما يصعد إليه من باطن الأرض، لا أعلم بين أهل اللغة اختلافًا فى أن الصعيد وجه الأرض». فهذا نص قاطع من الزجاج يسير فى الاتجاه نفسه الذى قال به الأحناف عدا أبا يوسف، وقد اتفق الزمخشرى مع الزجاج فى كلامه السابق

(١) انظر: ما جمعه العلامة الشيخ عضيمة من نصوص قرآنية فى كتابه دراسات لأسلوب القرآن الكريم ٧/ ٦٧-٨٢.

(٢) مريم: ٢٨. وانظر: التبيان فى إعراب القرآن ٢/ ١١٢.

(٣) ق: ١٧. وانظر: الدر المصون ١٠/ ٢٤، ويمكن أن تكون بمعنى فُعول وفُعُل.

(٤) معانى القرآن وإعرابه ٢/ ٥٦، وانظر: أيضًا ٣/ ٢٦٩ تعليقه على قوله تعالى: ﴿صَعِيدًا جُرُزًا﴾.

وزاد عليه بقوله[١]:«فإن قلت: فما يصنع بقوله تعالى فى سورة المائدة : ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُ﴾[٢] أى: بعضه، وهذا لا يتأتى فى الصخر الذى لا تراب عليه[٣] ؟ قلت: قالوا[٤]: إن من لابتداء الغاية، فإن قلت: قولهم إنها لابتداء الغاية قول متعسف، ولا يفهم أحد من العرب من قول القائل: مسحت برأسه من الدهن ومن الماء ومن التراب إلا التبعيض ! قلت: هو كما تقول: والإذعان للحق أحق من المراء»، أما أبو حيان الذى بدأ حياته ظاهريًّا ثم صار شافعيًّا فى مصر فإنه لم ينكر كلام الأحناف السابق، ولم يرد على الزمخشرى كلامه، وهو الذى من عادته فعل ذلك[٥]، وأيد كلامهم أيضًا الألوسى[٦].

ومع ذلك فإن من النحاة من أيد كلام أبى يوسف ومن معه وفسر الصعيد بالتراب، فهذا الفراء[٧] يقول[٨]: «وقوله: «صعيدًا»، الصعيد التراب، و«الجرز»: أن تكون الأرض لا نبات فيها، يقال جرُزت الأرض وهى مجروزة..».

والذى أراه فى هذه المسألة أن أدلة السادة الأحناف ومن وافقهم، أدلة قوية

---

(١) الكشاف ١/ ٤٤٩.

(٢) المائدة: ٦.

(٣) انظر: تفصيل كلام أصحاب هذا الرأى فى الصعقة الغضبية ٤٤٢-٤٤٤.

(٤) انظر: رد السادة الأحناف على هذه النقطة فى أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٥٤٨، البناية شرح الهداية ١/ ٥٣٧، وقال ثمة: «علامة كلمة التبعيض أن يسد «بعض» مسدها كقراءة عبد اللَّه بن مسعود: (حتى تنفقوا بعض ما تحبون). قلت: لا يتصور ها هنا هذا التقدير فافهم»، وانظر: البحر الرائق ١/ ٢٦٠.

(٥) انظر: البحر المحيط ٣/ ٦٥٥-٦٥٧.

(٦) انظر: روح المعانى ٣/ ٤٢.

(٧) على الرغم من أننى لاحظت ميل الفراء لمذهب السادة الأحناف جملة فى مسائل أخرى ليس من شرط هذه الدراسة استقصاؤها، ومع ذلك فإن الفراء فى تفسيره هذا لم يخرج عن رأى الأحناف إذ قال به أبو يوسف منهم، فالفراء وافق بعض المذهب.

(٨) معانى القرآن للفراء ٢/ ١٣٤، وانظر: ٢/ ١٤٥ تعليقه على قوله تعالى: ﴿صَعِيدًا زَلَقًا﴾.

سواء كانت من مقتضى النص القرآنى، أو ما جاءت به السنة الشريفة، وأن تفسير الأحناف للصعيد بأنه الصاعد أى أنه مشتق من العلو والصعود تفسير تقبله اللغة لفظًا ومعنى، بل إن توسع الأحناف فى هذه المسألة فيه مزية التسهيل على الناس فى أمور عباداتهم، فلا يعقل أن نعمل النص على خلاف ما جاء له، فالأصل أن التيمم بدل عن الوضوء، كما أنه جاء تسهيلًا وترخيصًا، فلا يعقل أن تأتى الرخصة بأصعب أو بمثل ما جاء به الأصل وهو الوضوء، فتكليف الناس البحث عن التراب، ليس هذا فقط، بل نوع معين من التراب، أى الذى يقبل الإنبات كما قالت الشافعية والحنابلة، أمر فيه تشديد لا يتوافق مع روح الترخص الذى نستشعره فى آيتى النساء والمائدة، وفى حديث النبى ﷺ قولًا وفعلًا، والأوفق أن نترفق فى هذا فنوسع دائرة التيمم به.

لقد خرجت بعض فتاوى العلماء مرتبطة بواقعهم ومعطيات حياتهم، فالذى يعيش فى البادية غير الذى يعيش فى الحواضر، ولكل طبيعة وبيئة، وما دامت النصوص تتسع إلى تلبية احتياجات الكل، فلا بد من المسير إلى التوسعة ما لم تخالف نصًا قطعيًا، ولا أحسب أننا نرى فى كلام مخالفى الأحناف نصًا قطعيًا فى دلالته، فيبقى الاجتهاد ومراعاة مصالح الناس والحفاظ على مقاصد الشريعة التى قالت: «المشقة تجلب التيسير» و «رفع الحرج»، فلا يعقل أن يطلب من مريض فى مستشفى أن يحمل معه التراب لكى يتيمم إن منع من استعمال الماء، على ما فى ذلك من خطورة ومخالفة للقواعد أحيانًا[١].

ومن الصيغ أيضًا التى كانت معانى «فعيل» محورًا فيها، «فعيل» بمعنى

(١) أقول هذا لأننى وأنا أكتب هذه السطور أعيش فى بلد غربى يهتم الناس فيه بأمور النظافة كثيرًا ولا سيما فى المؤسسات العلاجية والطبية، ولهم فى ذلك قواعد صارمة قد لا تتماشى مع رأى أبى يوسف ومن معه.

«مفعول»، وقد أشرنا قبلًا أن «فعيل» تأتى بمعنى «مفعول» حين ناقشنا قضية لحوق تاء التأنيث مما لا داعى لإعادته، وسأكتفى هنا بعرض المثال باختصار(١)، وذلك أن الأحناف قالوا: إن الرجل إذا حلف لا يأكل من طبيخ امرأته فقدمت له أكلًا مطبوخًا لغيرها لم يحنث ولا شيء عليه، يقول الكاسانى رواية عن محمد بن الحسن فى «رجل حلف لا يأكل من طبيخ امرأته، فسخنت له قدرًا قد طبخها غيرها، إنه لا يحنث، لأن الطبيخ فعيل من طبخ، وهو الفعل الذى يسهل به أكل اللحم، وذلك وجد من الأول لا منها»(٢)، فالكاسانى هنا يجعل «فعيل» بمعنى مفعول، وعليه فمطبوخ المرأة هو المقصود باليمين لا مطلق المطبوخ الذى قد يأتى من ناحيتها بطبخ غيرها، فصار قوله: لا آكل طبيخك، يعنى لا آكل مطبوخك.

***

(١) انظر: ما جمعه العلامة الشيخ عضيمة فى كتابه دراسات لأسلوب القرآن الكريم عن «فعيل» بمعنى «مفعول» ٦/ ٤٣٥-٤٣٨.

(٢) بدائع الصنائع ٤/ ١٢٧.

المبحث الخامس
صيغة فَاعَلَ

لقد تكلم الدرس الصرفى عن صيغ كثيرة للأفعال فى صورتها المجردة والمزيدة لعبت صيغة الفعل فيها دورًا كبيرًا فى تحديد المعانى ضمن التركيب.

فمن هذه الصيغ صيغة «فَاعَلَ» من التفاعل بين شيئين ومثاله هنا مثال شهير فى كتب الفقه وهى قضية لمس المرأة؛ هل ينقض الوضوء أم لا؟ أقول: هذه قضية قديمة حديثة اختلف فيها الصحب الكرام والتابعون وأصحاب المذاهب الإسلامية المشهورة، وكتب فيها الفقهاء قراطيس لا تعد ولا تحصى بما لا زيادة فيه لمستزيد، وأنا وإن كنت قد أوردتها فسأركز فيها على الجانب اللغوى الذى يخص البحث، إذ إنه أيضًا وقع فيه الجدل والكلام، فمن عمدة الأدلة التى اعتمد عليها أئمة المذاهب قوله تعالى: ﴿أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾[(١)]، فكانت صيغة «فاعل» هنا موضعًا للخلاف والتأويل، على ما سنرى، بل إن الجميع قد أفاد منها فى تصحيح مذهبه، ولنبدأ أولًا بعرض الآراء الفقهية فى المسألة:

الأول: أن لمس المرأة لا ينقض الوضوء مطلقًا سواء أكان بشهوة أم بغير شهوة، وسواء أكان بحائل أم بغير حائل، وأن الحالة التى ينتقض فيها الوضوء هى المباشرة الفاحشة[(٢)]، ذهب إلى ذلك السادة الأحناف[(٣)].

---

(١) النساء: ٤٣، المائدة: ٦.

(٢) معنى المباشرة الفاحشة عند من قال بها هو أن يباشر الرجل امرأته من غير حائل، وينتشر ذكره لها، ويضع فرجه على فرجها مع اختلاف بسيط بينهم فى اشتراط خروج المذى أم لا، والصحيح عدم الاشتراط، انظر: تبيين الحقائق ١/ ٥٦-٥٧، البحر الرائق ١/ ٨١، مراقى الفلاح ١٧.

(٣) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٥١٩، بدائع الصنائع ١/ ٢٢٤، الاختيار ١/ ١٣، تبيين الحقائق ١/ ٥٨-٥٩، البناية شرح الهداية ١/ ٣٠٥، البحر الرائق ١/ ٨٥، مراقى الفلاح ١٧-١٨.

الثانى: أن لمس المرأة ينقض إذا كان بشهوة أو عن طريق القبلة سواءً كان اللمس بحائل أو بغير حائل، ويستوى فى ذلك من قصد الشهوة ومن وجدها، وهذا رأى المالكية(١).

الثالث: أن لمس المرأة ينقض الوضوء مطلقًا سواء أكان بشهوة أم بغير شهوة، واختلف أصحاب هذا الرأى فى بعض التفاصيل مثل من ينتقض وضوءه؛ اللامس أم الملموس أم كلاهما معًا، وكذلك اختلفوا فيما يستثنى من جسد المرأة كالشعر والظفر والسن، هل ينتقض بلمسه أم لا، والقائلون بنقض الوضوء بالصورة التى شرحتها من الفقهاء هم الشافعية(٢).

الرابع: هو كرأى المالكية السابق والذى يقضى بأنه ينتقض الوضوء إذا كان اللمس بشهوة، إلا أنه استثنى من المرأة شعرها وسنها وظفرها لأنه لا يقع الطلاق عليها بإيقاعه على هذه الأجزاء، وهذا رأى الحنابلة(٣).

الخامس: أن الوضوء ينتقض لمن لمس بقصد سواء أكان بشهوة أم بغير شهوة، وهذا مذهب الظاهرية(٤).

هذه هى أهم الآراء فى هذه المسألة أردت أن أقدم بها قبل مناقشة الجانب اللغوى، وقبله أيضًا أود أن أذكر أهم الأدلة التى استدل بها السادة الأحناف غير الجانب الصرفى فى الآية:

١- استدلوا بحديث السيدة عائشة أن النبى ﷺ كان يصلى وأنها كانت تنام بين يديه - أى قبالته - فتقول: «ورجلاى فى قبلته فإذا سجد غمزنى فقبضت

(١) انظر: بداية المجتهد ١/ ٤٣-٤٤، حاشية الخرشى على مختصر خليل ١/ ٢٨٨، حاشية الدسوقى على الشرح الكبير ١/ ١٩٧-٢٠١، أوجز المسالك إلى موطأ مالك ١/ ٢٧٦.

(٢) الأم ١/ ٣٧-٣٨، روضة الطالبين ١/ ٧٠-٧١، حاشية الشرقاوى ١/ ٧٤.

(٣) انظر: الكافى ١/ ٨٤-٨٥، الشرح الكبير ١/ ١٨٨، الروض المربع ١/ ٧٠.

(٤) انظر: المحلى لابن حزم ١/ ٢٤٥.

رجلى»[١]، فدل على أن لمسه لها لم يمنعه من إتمام صلاته.

٢- وكذلك استدلوا بأن النبى ﷺ كان يقبل بعض نسائه ولا يتوضأ[٢]، وفيه رد ليس فقط على الشافعية بل على المالكية أيضًا الذين نقضوا بالقبلة.

٣- حديث للسيدة عائشة أيضًا أنها افتقدت النبى ﷺ ليلة، قالت: «فجعلت أطلبه بيدى فوقعت يدى على قدميه وهما منصوبتان وهو ساجد»[٣].

وأعود إلى مناقشة الأحناف للآية الكريمة التى استدل بها الجميع فى نصرة مذاهبهم؛ كل على مقتضى فهمه، فهذا الجزء من الآية ورد مرتين، مرة فى سورة النساء ومرة فى سورة المائدة ونصه : ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً﴾، وكلمة «لامستم» وردت فيها قراءتان صحيحتان، (لامستم) بالمد[٤]، و(لمستم) بغير ألف[٥]، فواحدة على «فاعل» والثانية على «فَعَل».

أما السادة الأحناف، فقد حملوا «الملامسة» على الجماع فى قراءة المد، والقراءة الثانية وإن احتملت مطلق اللمس باليد وبغيرها، فإنها أيضًا تحتمل معنى الجماع لإضافتها إلى النساء، فيحمل المتشابه على المحكم، يقول الجصاص رحمه الله[٦]:

---

(١) الحديث رواه البخارى ومسلم من طريق أبى سلمة عن عائشة رضى الله عنها، انظر: صحيح مسلم ١/ ٣٨٥، حديث رقم (٢٧٢) طبعة دار إحياء التراث.

(٢) الحديث رواه أبو داود والترمذى وابن ماجه والنسائى معلقًا وأحمد والدارقطنى والبيهقى، والحديث ضعفه بعضهم ووصله الزيلعى فى نصب الراية من رواية ابن ماجه، انظر: نصب الراية ١/ ٧٢.

(٣) الحديث رواه مسلم من حديث أبى هريرة عن عائشة رضى الله عنها، انظر: صحيح مسلم ١/ ٣٥٢ حديث رقم (٢٢٢)، طبعة دار إحياء التراث.

(٤) بالمد قراءة نافع وابن كثير وأبى عمرو وابن عامر وعاصم وأبى جعفر ويعقوب ومعهم الحسن وابن محيصن، انظر: إتحاف فضلاء البشر ١/ ٥١٣.

(٥) بالقصر قراءة حمزة والكسائى وخلف ومعهم الأعمش، انظر: إتحاف فضلاء البشر ١/ ٥١٣.

(٦) أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٥٢٣-٥٢٤.

«فمن قرأ: (لامستم) فظاهره الجماع لا غيره، لأن المفاعلة لا تكون إلا من اثنين إلا فى أشياء نادرة، كقولهم: قاتله اللَّه وجازاه اللَّه وعافاه اللَّه ونحو ذلك، وهى أحرف معدودة لا يقاس عليها أغيارها، والأصل فى المفاعلة أنها بين اثنين كقولهم قاتله وضاربه وسالمه وصالحه ونحو ذلك، وإذا كان ذلك حقيقة اللفظ، فالواجب حمله على الجماع الذى يكون منهما جميعًا، ويدل على ذلك أنك لا تقول: لامست الرجل ولا لامست الثوب.. وإذا صح ذلك وكانت قراءة من قرأ: (أو لمستم) يحتمل اللمس باليد، ويحتمل الجماع، وجب أن يكون ذلك محمولًا على ما لا يحتمل إلا معنى واحدًا، لأن ما لا يحتمل إلا معنى واحدًا فهو المحكم، وما يحتمل معنيين فهو المتشابه»، وهذا الذى فصله الجصاص ذكره غيره من أئمة الأحناف كالكاسانى(١)، والزيلعى(٢)، وابن نجيم(٣)، وقد رد الشافعية ومن معهم على ذلك وقالوا: ليس كل مفاعلة تقتضى اثنين، بل قد تأتى من الواحد بدليل أن النبى ﷺ نهى عن بيع الملامسة(٤)، وهو أن المشترى إذا مس المبيع فقد وجب البيع، وهذا ليس فيه تفاعل بين اثنين، وكذلك قولك: شاهدت كذا لا يدل على المفاعلة، ولعل هذا يأخذنا لننظر رأى النحاة فيما قاله الأحناف وغيرهم فى معانى «فاعل»، فإذا ما رجعنا إلى أكبر موسوعة صرفية، وهى شرح الرضى على الشافية، فإننا نجد أن ابن الحاجب(٥) رحمه اللَّه نص على أن «فاعل لنسبة أصله

(١) انظر: بدائع الصنائع ١/ ٢٤٤.

(٢) انظر: تبيين الحقائق ١/ ٥٩.

(٣) انظر: البحر الرائق ١/ ٨٥.

(٤) انظر: مختصر صحيح البخارى ٢٢٤ حديث رقم (١٠٤٠).

(٥) هو عثمان بن عمر بن أبى بكر بن يونس، أبو عمرو الشهير بابن الحاجب لأن أباه كان حاجبًا لأحد الأمراء الصلاحيين، ولد سنة ٥٧٠ هـ فى صعيد مصر ثم انتقل مع والده إلى القاهرة وتعلم بها، له مؤلفات كثيرة منها الكافية والشافية والإيضاح فى شرح المفصل وغيرها كثير، توفى بالإسكندرية سنة ٦٤٦ هـ، انظر ترجمته فى بغية الوعاة ٢/ ١٣٤.

إلى أحد الأمرين متعلق بالآخر للمشاركة صريحًا، فيجيء العكس ضمنًا نحو ضاربته وشاركته.. وبمعنى فعَّل نحو ضاعفته، وبمعنى فَعَل نحو سافرت»[١]، ويعلق الرضى رحمه اللَّه على ذلك بقوله[٢]: «قوله: «صريحًا»: أن أحد الأمرين «صريحًا» مشارِك والآخر مشارَكٌ، فيكون الأول فاعلًا صريحًا والثانى مفعولًا صريحًا ويجيء العكس ضمنًا، أى: يكون المنصوب مشاركًا - بكسر الراء- والمرفوع مشارَكًا ضمنًا، لأن من شاركته فقد شاركك، فيكون الثانى فاعلًا والأول مفعولًا من حيث الضمن والمعنى»، أما عن معانى «فاعل» الأخرى، فإن ابن الحاجب جعل منها «فَعَل» بالتخفيف، ففاعل للمبالغة وهى بمعنى فَعَل كما فى سافر من سَفَر، وناولته الشيء من نُلْتُه إياه[٣]، ثم يضيف الرضى قائلًا[٤]: «وقد يجيء بمعنى جعل الشيء ذا أصله كأفعل وفعَّل نحو: راعنا سمعك. أى: اجعله ذا رعاية لنا كأرعنا، وعافاك اللَّه. أى: جعلك ذا عافية..».

إذن، فاعل لها عدة معان[٥]؛ فالأكثر فيها أنها تأتى للمشاركة والمفاعلة، وقد تأتى لغير ذلك، وعليه فإن كلام السادة الأحناف قد شابه بعض التعميم فى مسألة أن المفاعلة لا تكون إلا بين اثنين إلا فى أشياء نادرة لا يقاس عليها كما ذكر الجصاص وغيره، ومع ذلك فإنى أقول: إنهم لم يخطئوا فى حمل «لامستم» على الجماع الذى يتطلب مشاركة، وإن فاعل هنا جاءت للمشاركة، ولكن ليست المشاركة التى تقتضى فاعلين، بل فاعلًا ومفعولًا مع صحة العكس كما ذكر ابن الحاجب فى نصه السابق، فالرجل فاعل ومفعول، والمرأة كذلك، دل على

(١) شرح شافية ابن الحاجب ١/ ٩٦.
(٢) السابق ١/ ٩٨.
(٣) انظر: السابق ١/ ٩٩.
(٤) انظر: السابق.
(٥) انظر: شذا العرف فى فن الصرف ٧٨-٧٩.

ذلك الآتى:

١- أن الآيات التى وردت فى الطلاق والظهار والعدة تدل على أن المس والمباشرة واللمس بمعنى واحد(١).

٢- أن اللمس وإن كان حقيقة فى اليد مجازًا فى الجماع، فإن هناك من القرائن ما يصرف اللفظ من الحقيقة إلى المجاز، مثل ذكر النساء، كما أن الوطء حقيقته الدوس بالقدم، إلا أنه إذا أضيف إلى المرأة لم يفهم منه إلا الجماع.

٣- أن اختلاف القراءتين لفظًا لا يعنى اختلافهما معنى، بل الأولى حمل إحداهما على الأخرى، وبما أن هناك قراءة بالزيادة وأخرى بالنقص، فنحمل المنقوصة على الأخرى، لأن الزيادة فى المبنى تستوجب زيادة فى المعنى، ولا يقول قائل بتساوى المعنيين، وإلا كانت الزيادة هدرًا.

ومع ما سبق أن ذكرته والذى يظهر منه قوة قول السادة الأحناف ومن وافقهم فى هذه المسألة، فإن لقائل أن يقول: نعم نسلم بأن اللفظ يحتمل الحقيقة والمجاز، فهل نستطيع أن نحمله على الأمرين معًا ولا سيما أن فيه قراءتين ؟

لقد ناقش السادة الأحناف هذه المسألة جيدًا فى كتب الأصول، وانتهوا إلى أنه يستحيل حمل اللفظ الواحد على الحقيقة والمجاز فى الوقت نفسه(٢)، فالنكاح: يعنى العقد ويعنى الوطء فإذا ذكر لا يحمل عليهما معًا، واللمس يعنى المس باليد والجماع، وهو كذلك لا يحمل عليهما معًا وذلك لأسباب منها:

١- أن الحقيقة ما يكون مستقرًا فى موضوعه مستعملًا فيه، والمجاز ما يكون

---

(١) حاول الشافعية التفريق بين المس واللمس بفروق أوصلها بعضهم إلى ثمانية فروق، انظر: حاشية الباجورى ١/ ٧٣.

(٢) انظر: هذه المسألة فى أصول الجصاص ١/ ٢٠٤، أصول السرخسى ١/ ١٨٨، أصول الشاشى ٣٢-٣٣، كشف الأسرار ٢/ ٦٧-٦٩.

متجاوزًا عن موضوعه مستعملًا فى غيره، والشيء الواحد فى حالة واحدة لا يتصور أن يكون مستقرًّا فى موضعه ومتجاوزًا عنه لأن الشيء الواحد لا يحل مكانين.

٢- أنه لو صح الإطلاق عليهما يكون المستعمِل مريدًا لما وضعت له الكلمة أولًا لاستعمالها فيه غير مريد له أيضًا للعدول بها عما وضعت له، فيكون موضوعها مرادًا وغير مراد وهو جمع بين النقيضين.

٣- أن استعمال الكلمة فيما هى مجاز فيه يوجب إضمار كاف التشبيه لما عرف، واستعمالها فيما هى حقيقة فيه لا يوجب ذلك، وبين الإضمار وعدمه تناف.

٤- أن المجاز لا يعقل من الخطاب إلا بقرينة وتقييد، والحقيقة تفهم بالإطلاق من غير قرينة وتقييد، ويستحيل أن يكون الخطاب الواحد جامعًا بين الأمرين فيكون مطلقًا ومقيدًا فى حالة واحدة[(١)].

أما النقطة الثانية وهى مسألة القراءتين، فالسبيل فى ذلك أن القراءتين ليستا كالآيتين، كما حاول مخالفو الأحناف القول به، وذلك لأن حكم القراءتين لا يلزم معًا فى حالة واحدة، بل تقوم واحدة مقام الأخرى، ولو جعلا كالآيتين لوجب الجمع بينهما فى القراءة وفى المصحف والتعليم، وإلا صار هناك نقص فى الكتاب ولكن تقرآن على أن تقوم إحداهما مقام الأخرى، والأمر الثانى أن الصحابة رضوان الله عليهم علموا القراءتين ومع ذلك اختلفوا فى المسألة ولم يعتبروا مسألة القراءتين فى الجمع بين الآراء، ولم يحتج بها موجبو الوضوء من اللمس[(٢)].

---

(١) انظر هذه المسألة وعرض آراء الأصوليين والفقهاء فيها فى أصول الفقه الإسلامى ١/ ٢٩٥-٢٩٦، وانظر فى مسألة التعارض بين المعنى الحقيقى والمجازى: التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية ٢/ ٧٨-٨٣.

(٢) انظر: تفنيد هذه المزاعم فى أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٥٢٤.

إن تركيب الآية وأسلوبها يقتضيان أن يكون معنى الملامسة الواردة فيها الجماع، فاللَّه عز وجل ذكر أن من مسوغات التيمم عند فقد الماء المجيء من الغائط، والغائط يدل على الحدث الأصغر وصار النص مفتقرًا إلى ذكر الحال فى مسألة الحدث الأكبر، فجاء قوله: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ ليقول: إن التيمم يرفع الحدث الأكبر أيضًا، وهذا مقابل لما ورد فى صريح ذكر الماء حين قال تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾[1]، فمقتضى كلام المخالفين يقول بالتيمم بدلًا من الوضوء فى السفر والمرض والمجيء من الغائط وملامسة النساء، ولا ذكر للحدث الأكبر، على حين أن تفسير السادة الأحناف يشمل الأمرين جميعًا[2].

أما الترجيح فإننى أوافق السادة الأحناف فيما ذهبوا إليه وذلك للاعتبارات التالية:

١- أن الأدلة التى أوردها السادة الأحناف تدل دلالة قطعية على أن النبى عليه الصلاة والسلام قد لمس نساءه وهو متوضئ ولم يجدد، وهى أدلة صحيحة وردت فى الصحاح والسنن والمسانيد ولا يقدح فيها تلك التأويلات التى تكلفها الشافعية وغيرهم كأن يكون اللمس بحائل أو ما إلى ذلك، لأنه زيادة ظنية على النص.

٢- أن اعتماد القائلين بالنقض مع اللمس كان بعموم الآية، وقد دلت الأدلة من السنة ومن اللغة على التخصيص، فصار المصير إليه أولى.

---

(١) النساء: ٤٣.

(٢) ورد تفسير الملامسة فى الآية بالجماع عن عدد كبير من الصحابة والتابعين وكبار المفسرين، منهم على بن أبى طالب وأبى بن كعب وابن عباس وأبو حنيفة ومجاهد وطاووس والحسن البصرى وسعيد بن جبير والشعبى وقتادة والطبرى والشوكانى وغيرهم كثير فى كتب التفسير.

٣- أنه على الرغم من مجيء صيغة «فاعل» لغير المفاعلة والمشاركة، فإن أكثر أمرها يأتى على الصورة المذكورة، وحسن مجيئه فى الآية إضافته إلى «النساء».

٤- أن تأويل الأحناف يتفق مع روح الشريعة ومقاصدها، ومنها رفع الحرج عن الناس، فلا يعقل أن نطلب من الرجل أن يتوضأ لمجرد لمسه زوجته وهو الذى يحتاج إلى ذلك كثيرًا فى أثناء يومه.

٥- أن القاعدة الفقهية تقول: «الأصل بقاء ما كان على ما كان»[(١)]، فالأصل الطهارة، وكما أنها لا تنتقض بالشك، لا تنتقض باللمس سواء كان من الزوج أو الزوجة أو بين الأجانب إلا بدليل صحيح، ولا دليل يصحح النقض فى المسألة.

***

(١) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ٤٩، ترتيب الآلى فى سلك الأمالى ١/ ٣١٥، القواعد الفقهية على المذهب الحنفى والشافعى ١٢١.

المبحث السادس
أفعل التفضيل

أفعل التفضيل هو اسم مصوغ من المصدر للدلالة على أن شيئين اشتركا فى صفة وزاد أحدهما على الآخر فى تلك الصفة، وقياسه أن يأتى على «أفعل» وثبت مجيئه على غيرها فى كلمات بعينها مثل خير وشر[١]، كما أن معنى التفضيل قد يكون بين شيئين اشتركا فى صفة، أو أن شيئًا زاد فى صفة نفسه على شيء آخر فى صفته، فلا يكون بينهما وصف مشترك، كقولنا: العسل فى حلاوته أفضل من الخل فى حموضته، ويمكن أن يراد به ثبوت الوصف للمحل دون النظر إلى تفضيل كقولهم: الناقص[٢] والأشج[٣] أعدلا بنى مروان.

وعلى ذلك فإن السادة الأحناف قالوا: إن من قال لامرأته: أنت طالق أحسن الطلاق أو أعدله أو أكمله، فإن الطلاق ينصرف إلى طلاق السُّنة[٤]، ويقع بالتفصيل الآتى[٥]:

- إن كانت من ذوات الأقراء وقال ذلك فى طهر لم يجامعها فيه تقع تطليقة واحدة فى الحال إن لم تكن له نية.

- إن كانت حائضًا أو طاهرًا ولكنه جامعها فى هذا الطهر لم تقع الساعة، فإذا

---

(١) انظر: تفصيل القول فيه فى شذا العرف فى فن الصرف ١٢٧-١٣٢.

(٢) هو يزيد بن الوليد بن عبد الملك ويسمى يزيد الناقص.

(٣) هو عمر بن عبد العزيز خامس الخلفاء الراشدين.

(٤) طلاق السُّنة باختصار شديد هو أن يطلق الرجل امرأته فى طهر لم يجامعها فيه طلقة واحدة، فمن طلق امرأته وهى حائض فهو طلاق بدعى وكذلك من طلقها فى طهر جامعها فيه أو طلقها بلفظ الثلاث، وخالف الشافعى فى ذلك وقال ليس فى العدد بدعة، والمسألة معروفة مشهورة فى كل كتب الفقه، انظر: تحفة الفقهاء ٢/ ٢٥١-٢٥٤.

(٥) انظر: هذه الأحوال فى بدائع الصنائع ٤/ ١٩٦-١٩٧.

حاضت وطهرت وقعت بها تطليقة واحدة.

- إن قال ذلك ونوى ثلاثًا وقعت ثلاثًا بالتفصيل السابق، ولكن فى حالة الثلاث، تقع فى ثلاثة أطهار لا فى طهر واحد.

- إن أراد الثنتين لم تقع إلا واحدة لأن الاثنين عدد محض بخلاف الواحدة والثلاث اللذين يوافقان محلًا.

- إن نوى الإبانة لم تكن بائنة وإنما رجعية لأن لفظ الطلاق لا يدل على البينونة، وكذلك لفظ الحسن والعدل والكمال(١).

ونعود إلى المسألة وهى من قال لامرأته: أنت طالق أحسن الطلاق أو أعدله أو أكمله(٢)، فهذه الألفاظ جاءت على صيغة أفعل التى هى للتفضيل، وإن لم تكن هنا للمقارنة بين أمرين أو شيئين، يقول الكاسانى(٣): «وكذلك قوله - أى يُعد من طلاق السنة - أنت طالق أحسن الطلاق، أو أجمل الطلاق، أو أعدل الطلاق، لأنه أدخل ألف التفضيل، وأضاف إلى الطلاق المعرف باللام الواقع على الحسن، فيقتضى وقوع طلاق له مزية على جميع أنواع الطلاق بالحسن والجمال والعدالة، كما إذا قيل: فلان أعلم الناس، يوجب مزية له على جميع طبقات الناس فى العلم، وهذا تفسير طلاق السنة»، إذن فالوصف بأفعل التفضيل يقتضى مزية، تتحدد هذه المزية بنوع اللفظ، فإن كان من الألفاظ الدالة على المدح والخيرية فيلتحق بما هو خير، وهو هنا طلاق السنة فى مقابل طلاق البدعة، لأن طلاق البدعة وإن كان طلاقًا يترتب عليه ما يترتب على طلاق السنة(٤)، إلا أنه طلاق بَغَّضَ فيه

(١) هناك تفصيل لحالات أخرى لا تتعلق كثيرًا بما نحن فيه كحالات الآيسة والصغيرة والأمة المسلمة والكتابية، أعرضنا عن ذكرها طلبًا للاختصار.

(٢) انظر: هذه المسألة فى بدائع الصنائع ٤/ ١٩٨، تبيين الحقائق ٣/ ٧٠- ٧١، البحر الرائق ٣/ ٥٠٣.

(٣) بدائع الصنائع ٤/ ١٩٨.

(٤) هذا ما عليه جمهور الأئمة من المذاهب الأربعة وغيرهم، ولا يعتد بخلاف ذلك مما ذكره ابن تيمية =

الشارع وأثَّم فاعله فلا يكون خيرًا.

ويلتحق بهذه المسألة مسألة أخرى عكس هذه وصورتها هى أن يقول الرجل لامرأته: أنت طالق أشد الطلاق، أو أفحشه، أو أغلظه، مما هو على «أفعل» أيضًا ولكنه تفضيل فى جانب الذم، فالأحناف يقولون: إن الطلاق بهذه الصورة يقع واحدة بائنة إن نواها أو نوى اثنتين أو لم ينو شيئًا وإن نوى الثلاث فثلاث(١).

يقول المرغينانى(٢): «وكذا إذا قال: أنت طالق أفحش الطلاق، لأنه إنما يوصف بهذا الوصف باعتبار أثره، وهو البينونة فى الحال، فصار كقوله: بائن، وكذا إذا قال: أخبث الطلاق أو أسوأه».

ويقول فى موضع آخر مفسرًا الفرق بين ما يقع واحدة وما يقع ثلاثًا: «ولو قال لها: أنت طالق أشد الطلاق.. فهى واحدة بائنة، إلا أن ينوى ثلاثًا، أما الأول: فلأنه وصفه بالشدة وهو البائن لأنه لا يحتمل الانتقاض والارتفاض، أما الرجعى فيحتمله، وإنما يصح نية الثلاث لذكره المصدر»(٣)، ونفهم من هذا الكلام أن التعليل عند المرغينانى فى التفريق بين ما يقع واحدة وما يقع ثلاثًا يعتمد على أمرين من جهة اللغة - بخلاف أمر النية - الأول: هو صيغة أفعل التى تدل على وقوع الفعل وزيادة، ففى جملة: أنت طالق أفحش الطلاق، جاءت «أفحش» على أفعل التى هى لإظهار التفاوت سواء كان أصله أو نهايته، وهى فى

= وتلميذه ابن القيم رحمهما الله مخالفين بذلك اتفاق المذاهب الأمر الذى عوقب بسببه ابن تيمية كما ذكر ذلك ابن حجر فى تاريخه.

(١) انظر: بدائع الصنائع ٤/ ٢٤٢، تبيين الحقائق ٣/ ٧٠-٧١، البناية شرح الهداية ٥/ ٣٤٧-٣٥٠، البحر الرائق ٣/ ٥٠٠-٥٠١.

(٢) الهداية مع شرح البناية ٥/ ٣٤٧-٣٤٨.

(٣) الهداية مع شرح البناية ٥/ ٣٤٩.

ذات الوقت تعرب حالًا لبيان هيئة الطلاق[١]، وإذا كان الطلاق فيه المخفف الذى يقبل الارتفاض والانتقاض بمراجعة الزوج نفسه، أى بالرجعى، فإن لفظ الشدة أو الفحش مع وجود صيغة التفضيل، لا بد أن تنقله إلى مستوى أعلى وهو البائن الذى لا رجعة فيه إلا بعقد ومهر جديدين إن لم يكن قد استنفد حقه فى الثلاث.

أما الأمر الثانى الذى ذكره المرغينانى فى نصه السابق فهو الإضافة إلى لفظ المصدر، فقوله: أفحش الطلاق، أضيفت أفعل التفضيل إلى المصدر، والمصدر كما أثبتنا سابقا[٢]، اسم جنس يحتمل المفرد والجمع، ولا يحتمل الاثنين لأنه عدد محض فى باب الطلاق، فيجوز أن ينوى به الثلاث وتقع، ويشرح العينى هذه المسألة بقوله[٣]: «فإن قيل: هذا ينبغى أن يتيقن الثلاث بلا نية، لأنه لو قال: أنت طالق شديد، يقع البائن، وأشد أقوى منه فينبغى أن يصرف إلى الثلاث، قلنا: الجواب ذكرناه عند قوله: أفحش الطلاق، وهو أن المراد من أفعل التفضيل هنا مجرد الإثبات، لا إثبات التفضيل، فلا يجوز حمل مطلق اللفظ مع الاحتمال على الثلاث»، فصيغة أفعل عنده دلت على البينونة ولفظ المصدر دل على الثلاث، هذا هو فهم المرغينانى وتبعه فيه شراحه، وتبعه أيضًا ابن نجيم[٤]، على حين أن الكاسانى اعتبر أن صيغة أفعل نفسها تحتمل معانى البينونة الصغرى والكبرى، يقول الكاسانى[٥]: «لو قال: أنت طالق أشد الطلاق، فإن لم تكن له نية، أو نوى واحدة، فهى واحدة بائنة، لأن حكم البائن أشد من حكم الرجعى فيقع بائنًا،

(١) وقد تكون مفعولًا على القطع.
(٢) ذكرت ذلك فى حديثى عن مسألة: «أنت الطلاق أو أنت طلاق».
(٣) البناية شرح الهداية ٥/ ٣٤٩-٣٥٠.
(٤) انظر: البحر الرائق ٣/ ٥٠١.
(٥) بدائع الصنائع ٤/ ٢٤٢.

وإن نوى ثلاثًا فثلاث، لأن ألف التفضيل قد تذكر لبيان أصل التفاوت وهو مطلق التفاوت، وذلك فى الواحدة البائنة لأنها أشد حكمًا من الرجعية، وقد تذكر لبيان نهاية التفاوت وذلك فى الثلاث، فإذا نوى الثلاث، فقد نوى ما يحتمله كلامه فصحت نيته، وإن لم يكن له نية ينصرف إلى الأدنى، لأنه متيقن»، والزيلعى يؤيد ذلك ويفسر الأمر بزيادة إيضاح حين يقول[1]: «الطلاق يوصف بهذه الأشياء - أى ألفاظ أفعل - باعتبار أثره وهو البينونة، وهى متنوعة إلى خفيفة وغليظة، فأيها نوى صحت نيته، وإن لم ينو شيئًا يثبت الأدنى».

ونخلص من كل هذا إلى أن صيغة «أفعل» تلعب دورًا فى نوع الطلاق وعدده، وذلك على حسب نوع ورودها فإن جاءت بألفاظ المدح كأحسن وأجمل وقع الطلاق سنيًّا بالتفصيل الذى ذكرناه، وإن جاءت بألفاظ الشدة والذم وقع الطلاق بائنًا على التفصيل السابق أيضًا.

****

(١) تبيين الحقائق ٣/ ٧١.

المبحث السابع
اسم الفاعل

اسم الفاعل هو ما اشتق من مصدر المبنى للفاعل، للدلالة على من وقع منه الفعل أو تعلق الفعل به، ويأتى من الثلاثى على وزن «فاعل» ومن غيره على زنة مضارعه مع إبدال حرف المضارعة ميمًا، وكسر ما قبل آخره، فمثال الأول: ضرب ضارب، ومثال الثانى: أكرم مكرم[(١)]، واسم الفاعل من الأبواب المشتركة بين النحو والصرف، فباعتبار الصيغة هو جزء من الصرف، وباعتبار العمل يدرس فى أبواب النحو، ونحن هنا سنتناول تأثير الصيغة فى جانبها الصرفى.

فمن الأمثلة التى لعبت فيها صيغة اسم الفاعل دورًا فى توجيه الحكم عند السادة الأحناف، ما ورد فى قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ ۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۙ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾[(٢)]، فالآية تتحدث عما يحل لهم أكله بالصيد، فجاءت الإجابة أنهم يحل لهم أكل صيد الجارح المعلم وزادت في تفصيل ذلك بذكر لفظ «مكلبين».

وهنا نجد أن فى الآية كلمتين لهما مع غيرهما أثر كبير فى بيان الأحكام المتعلقة ببعض مسائل الصيد، وهاتان الكلمتان جاءتا بصيغة اسم الفاعل، فالأولى «الجوارح»، وهى جمع «جارح»، والثانية «مكلِّبين» وهى اسم فاعل «كلَّب».

أما كلمة «الجوارح» فقد أفاد الأحناف من دلالتها ومعناها، وأما الصيغة الثانية فقد أفاد الأحناف من مبناها ومعناها فى الفصل فى بعض القضايا المتعلقة بالصيد، ولذا فسأركز على كلمة «مكلبين» هنا، ذاكرًا ما أورده الأحناف فى

(١) شذ من ذلك بعض الألفاظ القليلة التى لا تهدم القاعدة مثل أحصن فهو محصن بالفتح، انظر: شذا العرف ١٢١.

(٢) المائدة: ٤.

تفسيرها من حيث البنية، ومن حيث المعنى.

لقد استدل السادة الأحناف بهذه الآية للدلالة على حل صيد الكلب المعلم، وكذلك الطائر المعلم، وما يقوم مقامهما مما يجوز الصيد به، وجمهور الأحناف الذين راجعت كلامهم فى هذه المسألة قد رووا فى لفظ «مكلِّبين» قراءة واحدة دالة على اسم الفاعل من «كلّب» بتشديد اللام، على حين أن الكاسانى وهو من أجلِّ الفقهاء الأحناف روى فيها قراءتين، يقول الكاسانى رحمه اللَّه تعليقًا على لفظ «مكلِّبين» فى الآية: «قرئ بالخفض والنصب»(١).

وأنا سأقوم بمناقشة هذه المسألة من عدة جوانب:

أولًا: مناقشة القراءات الواردة فى الآية فى لفظ «مكلبين»: سبق أن أشرت إلى أن الكاسانى أشار فى بدائعه إلى أنها تقرأ بالخفض والنصب، وراح يوضح ذلك فقال(٢): «بالخفض: صاحب الكلب.. وبالنصب: الكلب المعلم»، والذى يتضح من كلام الكاسانى أنه يقصد اللام من «مكلبين»، فهى إما على اسم الفاعل من «كلَّب» أو على اسم المفعول منه.

والحق أنى حاولت أن أقف على هذه القراءة فيما رجعت إليه من مصادر فلم أوفق – وقد رجعت إلى الكثير منها – وما وجدته فى هذه الكلمة قراءتان فقط واحدة للجمهور: «مكلِّبين»(٣) بتشديد اللام مكسورة من «كلَّب»، والأخرى بتخفيف اللام مكسورة «مكلِبين»(٤) من «أكلب»، ولا ذكر فى جميع ما رجعت

(١) بدائع الصنائع ٦/ ٢٥٢.

(٢) السابق ٦/ ٢٥٢- ٢٥٣.

(٣) انظر: معانى القرآن للفراء ١/ ٣٠٢، معانى القرآن وإعرابه ٢/ ١٤٩، الكشاف ٢/ ٨، تفسير القرطبى ٦/ ٦٨، البحر ٤/ ١٧٩، الإتحاف ١/ ٥٣٠.

(٤) قراءة ابن مسعود والحسن وأبى رزين بن عون. انظر: مختصر الشواذ ٣٧، المحتسب ١/ ٢٠٨، الكشاف ٢/ ٨، إعراب القراءات الشواذ ١/ ٤٢٩، تفسير القرطبى ٦/ ٦٨، البحر ٤/ ١٨٠، =

إليه من مراجع لقراءة النصب التى أشار إليها الكاسانى، ونحن وإن كنا نحسن الظن بالإمام الكاسانى ونقر بفضله وعلمه وسعة نقله، إلا أن خلو المصادر الأساسية التى يعتمد عليها فى تخريج مثل هذه القراءات، ككتب الرواية أو التوجيه أو التفسير، من هذه القراءة يلقى كثيرًا من الشك على وجودها أصلًا، ويقوى احتمال الوهم فى الرواية.

ثانيًا: أننا إذا راجعنا كتب المعاجم التى فسرت لفظ «مكلَّبين» بالفتح والتشديد كما رواه الكاسانى، نجدها تقول: إن «المكلَّب» هو المشدود المقيد، يقال: رجل مكلب: أى مشدود بالقِد، واستدلوا بقول الشاعر(١):

أباء بقتلانا من القــوم ضعفهم وما لا يعـد مـن أسـير مكلـب

وقيل أيضًا: هو مقلوب من مكبَّل(٢)، وعليه فإننا لو أردنا أن نصحح كلام الكاسانى الذى قال فيه «وبالنصب: الكلب المعلم»، على ضوء ما أوردنا من معنى «مكلب»، فإن كلامه يخرج مخرج المجاز لا الحقيقة، إذ لا معنى متحصل فى الآية من حمله على الحقيقة، فحصول القيد فى الحيوان الصائد ليس شرطًا وإنما شرطه التعلُّم كما هو مصرح به فى قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم﴾، وهذا يؤكد احتمال الوهم الذى ذكرته آنفًا.

ثالثًا: أننا إذا رجعنا إلى القراءات المروية فى لفظ «مكلِّبين» للجمهور وغيرهم، نجد أن بعض النحاة والمفسرين صرحوا بأن «فعَّل» و«أفعل» قد

= الاتحاف ١/ ٥٣٠.

(١) البيت من الطويل وفعولن فى أوله مقبوضة- أى حذف الخامس- وهو لطفيل الغنوى، ويروى «فباء بقتلانا من القوم مثلهم»، وأباء بكذا أى: قتل به، انظر: البيت فى ديوانه ٣٢، لسان العرب ١/ ٣٨، مقاييس اللغة ٥/ ١٣٤، المخصص ١٦/ ٣٠، الصحاح ٩٢٠، تاج العروس ٤/ ٩٦- ٩٧.

(٢) انظر: الصحاح ٩٢٠، تاج العروس ٤/ ٩٧.

تشتركان فى المعنى، يقول الزمخشرى[١]: «وقرئ مكلبين بالتخفيف، وأفعل وفعَّل تشتركان كثيرًا»، وهو ما ذكره أيضًا أبو حيان[٢]، والسمين الحلبى[٣]، إلا أن بعضهم الآخر قد حَمَل كل قراءة على معنى، فهذا الفراء يرى أن «مكلِّبين» بالتشديد تعنى: أصحاب الكلاب، يقال للواحد: «مكلِّب وكَلّاب»[٤]، وقال الزجاج[٥]: «رجل مكلِّب وكلَّاب أى صاحب صيد بالكلاب»، على حين ذهب بعضهم إلى أن «مكلِّبين» أى مؤدبين ومروِّضين لحيوان الصيد[٦].

أما «مُكْلِبين» من أكلب، وإن أعطاها البعض معنى «كلّب» كما قلنا[٧] إلا أن ابن جنى قال[٨]: «ينبغى أن يكون «مُكْلِبين» من قولهم: آسدت الكلب، أى: أغريته، وكذلك إكلاب الجوارح هو إغراؤها بالصيد وإسآدها عليه»، وقد ذكر الزجاج أن معنى «أكلب الرجل»، أصاب إبله الكَلَب[٩]، والكَلَب مس من الجنون[١٠]، وهذا المعنى مستبعد جدًّا، فى هذا السياق، وأقرب منه ما ذكره ابن جنى ولا سيما أن لفظ التعليم قد ذكر فى قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم﴾، فيتحصل من هذا الجزء من الآية شرط التعليم وإرسالها للصيد، إذ إن الفقهاء قد اختلفوا

(١) الكشاف ٢/ ٨.
(٢) انظر: البحر ٤/ ١٨٠.
(٣) انظر: الدر المصون ٤/ ٢٠٣، والسمين هو أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، شهاب الدين المعروف بالسمين لازم أبا حيان وولى نظارة الأوقاف والتدريس بجامع ابن طولون وله مؤلفات كثيرة منها «الدر المصون»، توفى سنة ٧٥٦ هـ، انظر ترجمته فى بغية الوعاة ١/ ٤٠٢.
(٤) معانى القرآن للفراء ١/ ٣٠٢.
(٥) معانى القرآن وإعرابه ٢/ ١٤٩.
(٦) انظر: الكشاف ٢/ ٨، البحر ٤/ ١٧٩، الدر المصون ٤/ ٢٠٢.
(٧) انظر: مراجع تخريج القراءة فيما سبق.
(٨) المحتسب ١/ ٢٠٨.
(٩) انظر: فعلت وأفعلت للزجاج ١١٩.
(١٠) انظر: تاج العروس ٤/ ٩٤.

أيضًا فى مسألة ما لو اصطاد الكلب المعلم صيدًا دون أن يرسله صاحبه.

رابعًا: أن لفظ «مكلِّبين» على القراءتين الواردتين فى كتب القراءات والتفسير يعرب حالًا من الضمير فى «علمتم»[(١)]، وهو ما أشار إليه بعض السادة الأحناف[(٢)]، والسؤال هنا أنه إذا كان لفظ التعليم منطوقًا به حاضرًا فى السياق، فما فائدة تأكيده بلفظ الحال؟ لقد أجاب الزمخشرى وغيره عن هذا التساؤل فقال[(٣)]: «فإن قلت: ما فائدة هذه الحال وقد استغنى عنها بعلمتم ؟ قلت: فائدتها أن يكون من يعلم الجوارح نحريرًا فى علمه مدربًا فيه موصوفًا بالتكليب»، وأضاف أبو حيان إلى ذلك بقوله[(٤)] : «واشتقت هذه الحال من الكلب وإن جاءت غاية فى الجوارح على سبيل التغليب، لأن التأديب أكثر ما يكون فى الكلاب، فاشتقت من لفظه لكثرة ذلك فى جنسه»، وعلى هذا التفسير الذى ذكره أبو حيان تكون الحال مؤسسة لا مؤكدة[(٥)].

أما على القراءة التى رواها الكاسانى رحمه اللَّه «مكلَّبين» فهى حال من «ما» أو من «الجوارح».

خامسًا: أن أكثر الفقهاء الأحناف قد رووا قراءة الجمهور، وفسروا اللفظ على أنه الترويض والتدريب[(٦)]، ولم يعرضوا للقراءة الأخرى إلا بعضًا منهم،

---

(١) انظر: معانى القرآن للفراء ١/ ٣٠٢، إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٨، الكشاف ٢/ ٨، التبيان ١/ ٢٠٧، البحر ٤/ ١٧٩، الدر المصون ٤/ ٢٠٢.

(٢) انظر: الكشاف ٢/ ٨، البناية شرح الهداية ١٢/ ٤٠٩.

(٣) الكشاف ٣/ ٨.

(٤) البحر ٤/ ١٧٩.

(٥) الحال المؤسسة هى التى تفيد معنى جديدًا لا يستفاد من الكلام إلا بذكرها، أما المؤكدة فهى التى لا تفيد معنى جديدًا، وإنما تقوى معنى تحتويه الجملة قبل مجيء الحال ولو حذف الحال لفهم. انظر: النحو الوافى ٢/ ٣٩١.

(٦) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٤٤٥، المبسوط للسرخسى ١١/ ٢٤١، تبيين الحقائق =

وإن لم يفرعوا عليها حكمًا جديدًا، يقول صاحب تكملة البحر الرائق[١]: «ومعنى مكلبين: معلمين الاصطياد ولأنه اجتمع فى الحيوان الصائد ما يوجب أن يكون آلة للذبح وهو كونه جارحًا قاطعًا بطبعه غير عاقل كالسكين، وما يمنع أن يكون آلة للذبح وهو كونه مختارًا فى فعله كالآدمى، والشرع جعل التعليم فيه بترك الأكل فيجرى على موجب اختيار صاحبه، فيعمل له لا لنفسه، فيصير آلة محضة لصاحبه كالسكين»[٢].

أما الكاسانى فقد ذكر قراءة الجمهور والقراءة التى علقت عليها قبلًا، وفسرهما بأن الخفض فى «مكلبين له معنيان وهما: أنه إما يدل على صاحب الكلب، أو يدل على حالة أخذ الصيد وهى التكالب والشدة[٣]، أما قراءة النصب «مكلبين» فهى تعنى: الكلب المعلم[٤]، ولم يفسر الكاسانى فائدة إعادة ذكر الكلب المعلم خاصة هنا، على معنى هذه القراءة، إذا كان الكلب متضمنًا على حسب تفسيره هو فى لفظ «الجوارح». يقول الكاسانى[٥] : «وأما الذى يرجع إلى آلة الذكاة – أى من شروط الذبح – فمنها أن يكون ما يصطاد به من الجوارح من الحيوانات من ذى الناب من السباع وذى المخلب من الطير معلمًا لقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ﴾، فإعادة ذكر الكلب المعلم بعد ذلك تَزَيُّد لا فائدة منه، والذى يظهر لى فى تفسير هذه القراءة – إن صحت – أن الزيادة هنا بإعادة التنصيص على الكلب المعلم جاءت لعامل خارجى، وهو أن النبى ﷺ

= ٧/ ١١٢، البناية شرح الهداية ١٢/ ٤٠٩.

(١) هو الإمام محمد بن حسين بن على الطورى القادرى الحنفى المتوفى سنة ١١٣٨هـ.

(٢) تكملة البحر الرائق ٨/ ٤٠٧.

(٣) انظر: بدائع الصنائع ٦/ ٢٥٢– ٢٥٣.

(٤) انظر: السابق ٦/ ٢٥٣.

(٥) بدائع الصنائع ٦/ ٢٥٢.

جاء عنه فيما رواه الجصاص بسنده عن أبى رافع أنه قال: «أمرنى رسول اللَّه ﷺ أن أقتل الكلاب، فقال الناس: يا رسول اللَّه ما أحل لنا من هذه الأمة التى أمرت بقتلها؟ فأنزل اللَّه: ﴿قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾»(١).

فجاء النص هنا إيضاحًا لهذا الأمر، فلا تكرار هنا إذ الحكم يصير هنا جواز اقتناء الكلاب للصيد، وجواز الأكل مما صادت.

وسأكتفى بالمثال السابق فى باب اسم الفاعل وإن وردت قضايا أخرى لعبت فيها صيغة اسم الفاعل دورًا فى توجيه الحكم عند السادة الأحناف(٢).

* * *

(١) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٤٤٢.

(٢) منها مثلًا لو قال رجل لرجل: يا زانئ بالهمز، وقال: قصدت به زانئ بمعنى صاعد.

- ومنها لو قال رجل لرجل: يا زانية، بالتاء وهى اسم فاعل زيدت فيه التاء.

- إثبات لزوم البيع دون خيار المجلس استنادًا إلى صيغة اسم الفاعل فى نص الحديث: «المتبايعان بالخيار»، ويحمل التفرق هنا على الأقوال لا الانتقال، أو يكون التفرق بعد الإيجاب وقبل القبول.

المبحث الثامن
اسم المفعول

اسم المفعول هو اسم مشتق يدل على معنى مجرد غير دائم للدلالة على من وقع عليه الفعل، ويصاغ من الثلاثى على وزن مفعول، ومن غيره على هيئة مضارعه مع إبدال حرف المضارعة ميمًا وفتح ما قبل آخره، مثال الأول: ضرب مضروب، ومثل الثانى أكرم مكرَم. وإذا كان الثلاثى معتل الوسط «أجوف» نحو صام وباع فإننا نأتى باسم المفعول على هيئة المضارع أيضًا مع إبدال حرف المضارعة ميمًا، ونحذف واو مفعول، فصام تصير مصوم وأصلها مصووم، وباع تصير مبيع وأصلها مبيوع، أما إذا كان الفعل معتل الآخر «ناقص»، فإننا نأتى باسم المفعول على هيئة مضارعه مع إبدال الحرف الأول ميمًا وتشديد الحرف الأخير فدعا تصير مدعوًّا، ورجا مرجوًّا[(١)]، إذا عرف هذا فإننا نقول: إن السادة الأحناف أفادوا من صيغة اسم المفعول فى توجيه بعض أحكامهم ومن ذلك ما ذكروه فى باب المحرم أكله من الحيوانات، فذكروا تحريم المجثمة، ثم اختلفوا فى ضبط اللفظ ومعناه، فذكروا أنها بفتح الثاء مشددة وقيل بكسرها[(٢)].

أما معناها فقد اختلف فيه أيضًا تبعًا للصيغة، فمن قال: إنها بالفتح «مجثمة»، رأى أنها «مفعول» للجثوم، يقول النسفى الحنفى رحمه اللَّه[(٣)]: «وبالفتح هو الصيد الذى يجثم عليه طائر فيقتله، فهذا نهى عن أكل ما قتله طائرٌ آخر جاثمًا عليه». فالطائر هنا «جاثم» والصيد «مجثوم عليه»، وقد مات بسبب الجثوم

(١) انظر: شذا العرف ١٢٣، النحو الوافى ٣/ ٢٧١-٢٧٤.

(٢) انظر: طلبة الطلبة ٢٢٢-٢٢٣، بدائع الصنائع ٦/ ١٩٣-١٩٤، المغرب فى ترتيب المعرب ٤٨-٤٩ «جثم».

(٣) طلبة الطلبة ٢٢٣.

فيحرم أكله، ولم يبين النسفى هنا إذا كان الطائر الصائد معلمًا أو لا، والذى يبدو أنه لا فرق إذ إن غير المعلم صيده محرم قولًا واحدًا، فيلحق هنا بما مات صدمًا أو خنقًا، وهذا الذى ذكره النسفى ذكره غيره من الأحناف كالكاسانى(١). أما المطرزى فقد فسر «المجثمة» بأنها المرمية، قال(٢): «بالفتح ما يُجثَّم ثم يرمى حتى يقتل، وعن عكرمة(٣): هى الشاة ترمى بالنبل حتى تقتل.. وعن أبى عبيد: هى المصبورة(٤) ولكنها لا تكون إلا فى الطير والأرانب وأشباهها»، ومع ذلك فقد نقل المطرزى عن الأحناف مثل ما ذكره النسفى والكاسانى، فقال(٥): «والذى فى الشروح أن المجثمة بالفتح: ما يَجْثِم عليه الكلب فيقتله دقًّا لا جرحًا».

إذن، فنحن هنا أمام عدة تفسيرات لرواية الفتح التى يذهب الجميع إلى أنها جاءت على «المفعول»، إلا أن أقوالهم تعددت فى بيان نوعه، فمنهم من ذهب إلى أن المفعول هنا جاء لأن المشار إليه صيد جثم الصائد عليه فمات، فهو مجثوم عليه، وبعضهم ذهب إلى أنه مُجثَّم أى مقيد ثم يرمى عليه بالنبل أو غيره فيقتل، وهو قريب مما سماه الفقهاء المصبور أى المحبوس، وبعضهم قال بذلك إلا أنه خصَّ المجثَّم بنوع معين من الحيوان كالأرانب والطير.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فإننا نجد أن بعضهم أشار إلى أن حركة الثاء كسرة وليست فتحة فتصير «مُجثِّمة»، وهنا تصير فاعلًا لا مفعولًا ويختلف المعنى، يقول النسفى(٦): «بالكسر الطائر الذى من عادته الجثوم على غيره ليقتله،

(١) انظر: بدائع الصنائع ٦/ ١٩٣.
(٢) المغرب فى ترتيب المعرب ٤٨.
(٣) هو عكرمة البربرى ثم المدنى، أبو عبد الله مولى ابن عباس، أحد العلماء الربانيين، توفى سنة ١٠٥هـ، انظر: تاريخ الإسلام ٣/ ٣٠٤-٣٠٨.
(٤) أى المحبوسة والمقيدة.
(٥) المغرب فى ترتيب المعرب ٤٨.
(٦) طلبة الطلبة ٢٢٣، وانظر: أيضًا مثله فى بدائع الصنائع ٦/ ١٩٣.

وهذا لسباع الطيور»، فالطائر هنا جاثم على غيره ومتسبب فى موته بذاك، فيصير اللفظ اسم فاعل من «جَثَّم».

وعلى حين أن النسفى خصه بسباع الطير، فإن المطرزى ذكر أنه يأتى فى كل ما جثم على الصيد كالفهد والأسد(١).

وأنا أود أن أعلق على هذه المسألة من جانبين:

الأول: هو أصل هذه المسألة:

أما أصل هذه المسألة فهو حديث للنبى عليه الصلاة والسلام رواه عدد من الصحابة منهم : جابر بن عبد اللَّه، وابن عباس، وأبو الدرداء، وفيه أنه ﷺ: «نهى عن كلِّ ذى خطفة(٢) ونهبة(٣) ومجثَّمة، وعن كل ذى ناب من السباع، ومخلب من الطير»(٤).

الثانى: آراء العلماء الآخرين غير الأحناف وعلماء اللغة:

أما العلماء الآخرون فإن الحنابلة يفسرون «المجثمة» تفسيرًا مثل تفسير السادة الأحناف، ويرون أنها التى تجعل غرضًا للرمى وأنها مثل المصبورة – المحبوسة –

---

(١) انظر: المغرب فى ترتيب المعرب ٤٨.

(٢) الخطفة: المرة من خطف واختلفوا فى معناه فقيل: هو ما يختطفه الجارح ويذهب به ولا يمسكه على صاحبه، وقيل: هى ما اختطفه الذئب وغيره من جسم الصيد شاة أو غيرها وإن قدر المالك على استرجاعه، وقيل: هو ما أبانه الجارح من جسم الصيد، لأنه أخذه من حى فصار ميتة. انظر: المغرب فى ترتيب المعرب ٨٩ «خطف».

(٣) النهبة: هى ما ينتهبه المقاتلون من الغنائم ويقومون بطهوه قبل القسمة، وقد ورد فى السنة أن النبى عليه الصلاة والسلام مر على بعضهم يطهو بعض ما انتهبه فأمر بإهراقه، وقيل هى بفتح النون وهى ما ينتهب بنابه كالفهد والأسد ونحوهما. انظر: المغرب فى ترتيب المعرب ٨٩.

(٤) انظر: الحديث فى سنن النسائى الكبرى ٣/ ٧٢ رقم ٤٥٢٧، سنن الترمذى ٤/ ٢٧٠، سنن البيهقى ٥/ ٢٥٤، المحلى ٧/ ٤٠٨، جامع المسانيد والسنن ٧/ ٣٩٧٧ رقم ١١٠٦٨، مجمع الزوائد ٤/ ٤٠، ٥/ ٢٥، ٤٧.

إلا أن المصبورة أكثر عمومًا، فالمصبورة تشمل كل الحيوان، على حين أن المجثمة تكون فى الطير وبعض الحيوان(١).

والقرطبى المالكى يفسرها بأنها المحبوسة على الموت، وهو نفس المعنى السابق(٢)، فهى عند الجميع اسم للمفعول.

أما اللغويون فإنهم اتفقوا مع الفقهاء على هذا المعنى فالزمخشرى يرى أنها البهيمة التى تُجثَّم ثم ترمى حتى تقتل(٣)، وهو ما يوافقه فيه ابن الأثير، الذى يشرح ذلك بقوله(٤): «هى كل حيوان يُنصب ويرمى للقتل، إلا أنها تكثر فى الطير والأرانب وأشباه ذلك مما يَجْثُم فى الأرض: أى يلزمها ويلتصق بها».

أما ابن قتيبة(٥) فإنه يفرق بين اسم الفاعل واسم المفعول فى الحكم،.... فيقول(٦): «وبين الجاثم والمجثَم فرق، فالجاثم من الصيد يجوز لك أن ترميه حتى تصطاده، والمجثم فهو ما ملكته فجثمته، ثم جعلته غرضًا ترميه حتى تقتله، وأما ما جثمته على الذكاة فليس من هذا».

وعلى ذلك فإن تفسير الأحناف للمجثمة قد اتفق فى جزء منه مع تفسير أهل اللغة وغيرهم من الفقهاء الآخرين، وهم أيضًا توسعوا فى فهم المقصود من ذلك اللفظ، فجعلوا من معناه المصيد الذى يَجثم الجارح عليه فيقتله، حيوانًا كان أم طائرًا، فهم بذلك جعلوا منه مفعولًا للجارح، ورتبوا على ذلك أن ما كان هذا

(١) انظر: المغنى لابن قدامة ٩/ ٣١٧، طبعة دار الفكر.
(٢) انظر: تفسير القرطبى ١/ ٣٧١.
(٣) انظر: الفائق ١/ ١٩٠.
(٤) النهاية فى غريب الحديث ١/ ٢٣٩.
(٥) هو عبد اللَّه بن مسلم بن قتيبة، أبو محمد الدينورى، كان ثقة فاضلًا عالمًا بالنحو واللغة، له «أدب الكاتب»، و«عيون الأخبار»، و«الشعر والشعراء» وغيرها، توفى سنة ٢٧٦ هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٢/ ١٤٣-١٤٧، بغية الوعاة ٢/ ٦٣.
(٦) غريب الحديث لابن قتيبة ١/ ٢٧٧.

وصفه أو وصف صيده فهو محرم مثله مثل الميتة.

وسأكتفى بما سبق أن درسته من أبواب صرفية، وإن كان هناك المزيد الذى يمكن أن نتكلم فيه مما كان جزءًا من التخريج الصرفى لمسائل فقهية سواء كان ذلك على مستوى الحكم أو التوجيه، مثل ذلك: كلامهم على مباحث صرفية أخرى كالتذكير والتأنيث، ومسألة الجموع، وتخريجهم مسائل على أحرف الزيادة وغيرها مما أعرضت عن مناقشته اكتفاء بما ذكرت وطلبًا للوسطية فى العرض، فنحن هنا فى مقام التمثيل والتدليل على الظواهر لا فى مقام الاستقراء التام لها، ومن ذا الذى يستطيع أن يستقرئ كل ما فى كتب الأحناف، وهم فى سعة علمهم، وكثرة تآليفهم قد كشفوا الأسرار، وردوا المحتار والتقت عندهم الأنهار مع البحار، فصارت هداية ونقاية وعناية وبناية، وفتحًا قديرًا، ونورًا موضحًا بُسط علمه، وظهرت آثاره، فأفاد منها كل حى ممن سلك سبيلهم، وممن خالفه، رحم اللَّه أئمتنا الأبرار الأطهار.

وإذا أردنا أن نعلق على مدى إفادة الفقهاء الأحناف من أبواب الصرف ومسائله فى توجيه الأحكام واستنباطها نستطيع أن نقول:

أولًا: أن حجم الحضور الصرفى فى كتب السادة الأحناف يعد أقل من نظيره النحوى فى جانبيه؛ ما يخص حروف المعانى، وما يخص التراكيب النحوية الأخرى، ولكن ذلك ليس بمستغرب، إذا كنا نسلم بأن هناك تداخلًا أحيانًا بين بعض المسائل النحوية والصرفية، هذا من جانب، ومن جانب آخر قلة الأبواب الصرفية قياسًا بالأبواب النحوية.

ثانيًا: أن السادة الأحناف أفادوا من مسائل البنية الصرفية فى كثير من أبواب الفقه كالعبادات والمعاملات والحدود وغيرها، وإن ظهر حضور بعض الصيغ فى أبواب بعينها، كصيغة المصدر مثلًا فى أبواب الطلاق والعتاق والأيمان والنذور،

وذلك له ما يبرره، إذ إن هذه الأبواب تعتمد فى جزء كبير من مسائلها على ما يتلفظ به المكلف ومن ثم ما يترتب على ذلك من مسئولية شرعية، فصار تصحيح كلامه همًّا شاغلًا للفقهاء، يُلجأ فيه إلى كل عناصر اللغة نحوًا وصرفًا ودلالة، حقيقة ومجازًا، وما إلى ذلك.

ثالثًا: لاحظت اتفاق الفقهاء الأحناف فى كثير من هذه المسائل، سواء فى ذكر التخريج أو تفسيره على المعنى نفسه، رأينا ذلك فى الكلام على المصدر والجمع وغيرهما من الصيغ الأخرى، وهذا يدل على أمرين:

الأول: أن ما يستدل به الأحناف فى مثل هذه المواطن من معانٍ صرفية هو ما تعارف عليه الناس، وتواطأ عليه أهل اللغة بما لا يدع مجالًا للخلاف، الأمر الذى تؤيده اللغة بقوة، ومثال ذلك ما اتفق الأحناف عليه خلافًا لغيرهم من الفقهاء من أن لفظ المصدر مقصودٌ لذاته فى كلمة «الصيد» من قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ﴾[1] فى مقابل ما ذهب إليه غيرهم من أنها بمعنى اسم المفعول.

وثانى الأمرين: الاستقرار الملحوظ فى أصول المذهب الذى رسخه أئمة عظام كالإمام الأعظم رضى اللَّه عنه وتلاميذه من بعده، فلا نرى فيها قديمًا وجديدًا إلا ما ندر مما جاء به مجتهدو المذهب المتأخرون وفى مسائل قليلة، الأمر الذى يظهر عند مذاهب أخرى، أو ذلك التعدد الشديد فى الآراء الذى نراه مثلًا عند بعضها الآخر ما يجعل الأقوال عند بعضهم فى بعض المسائل قد تصل إلى ثمانية آراء أو أكثر أو أقل فى المسألة الواحدة، أقول: هذا الاستقرار فى المذهب الحنفى ومسائله ظهر جليًّا فى أنواع الاستدلال الصرفى ومسائله.

رابعًا: أن كثيرًا من الاستدلالات الصرفية جاءت تفسيرًا لنصوص أخرى

(١) المائدة: ٩٦.

قرآنية أو حديثية، إلا أن جزءًا من ذلك المجهود ظهر جليًّا فى عنونة الأبواب الفقهية، فقد راعى السادة الأحناف فى التبويب مطابقة البنية الصرفية لعنوان الباب مع مضمونه، وقدم كثير من شراحهم تخريجًا صرفيًّا لعناوين الأبواب قبل الشروع فى الشرح، على أنى لاحظت أن ذلك قد أوجد بعض التنوع اليسير فى تسمية الأبواب، فمثلًا أكثر الفقهاء الأحناف كانوا يميلون إلى استعمال صيغة المصدر فى العنونة، فيقولون باب الطلاق والصيد والشرب وما شابهه، على حين أن بعضًا آخر فضل صيغة الجمع فيقول: باب الصيود والذبائح والأشربة، وبعضهم كان ينظر إلى المصدر كبنية فيقول باب التضحية، والبعض الآخر كان ينظر إلى الاسمية كعلم فيقول باب الأضحية.

هذا التنوع كان يعكس ثقافة صرفية، إذ إن عنوان الباب كان من أهم عناصر الكتابة، لما فيه من شروط تقتضى اشتماله على الجمع والمنع والإحاطة.

***

الفصل الرابع
دور أحرف المعانى فى توجيه الأحكام واستنباطها فى المذهب الحنفى

وفيه مباحث:

- الأول: إلى
- الثانى: أو
- الثالث: الباء
- الرابع: بل
- الخامس: ثم
- السادس: حتى
- السابع: من
- الثامن: الواو

الفصل الرابع
أحرف المعانى

ينقسم الحرف فى العربية إلى نوعين؛ نوع نسميه حرف مبنى، وآخر نسميه حرف معنى، أما حروف المبانى فهى حروف الأبجدية العربية التسعة والعشرون التى تتكون منها الكلمات، وقد أفردت بدراسات كثيرة تناولت كل أحوالها بدءًا من دراسة المخارج والصفات وانتهاءً بدراسة أحوالها من حيث الأصالة والزيادة والصحة والعلة والقلب والإبدال، وغير ذلك مما كان ساحة للدرس فى كتب الصرف والتجويد.

أما النوع الثانى فهى ما نسميه بأحرف المعانى، وهى أحرف من باب التوسع، أى أنه لا يلزم بالضرورة أن تكون حرفًا أبجديًّا واحدًا، ولكننا نطلق عليها اسم الحرفية لتقابل أنواعًا أخرى من الكلام؛ هى الاسم والفعل، فهى كما قال ابن مالك رحمه اللَّه:

كلامنا لفظ مفيد كاستقم واسم وفعل ثم حرف الكلم

فالاسم ما دل على معنى فى نفسه غير مقترن بزمن، والفعل كذلك إلا أنه لا بد أن يقترن بأحد الأزمنة، أما الحرف فهو ما لا يدل على معنى فى نفسه، بل يكتسب معناه من غيره، فـ «إنْ»: همزة ونون، فإن قلت: إنْ جاءنى زيد أكرمته، كانت شرطية، وإن قلت: إن عليك إلا البلاغ، صارت نافية بمعنى ما، وإن قلت: إنْ زيدًا لمنطلقٌ، صارت مخففة من الثقيلة عاملة عملها، فإذا حولت حركة همزتها إلى فتحة صارت «أَنْ» وهى أيضًا همزة ونون وصار لها معانٍ أخرى غير السابقة وإن احتملت بعضها، فهذا هو مفهوم حروف المعانى، صيغة تتكون مما يقل حتى يصير حرفًا واحدًا، أو يكثر حتى يبلغ خمسة أحرف، تأتى بمعنى مفيد

للكلام، يُكتسب من خلال التركيب لا الإفراد، وهذا ما نحن بصدد دراسته فى هذا الفصل، على أننا لن نستقصى كل الأمثلة التى ورد استعمال أحرف المعانى فيها دليلًا للاستنباط أو التوجيه لصعوبة ذلك وخروجه عن شرط هذه الدراسة، كما أننا لن نبوب لكل أحرف المعانى فهى كثيرة ومتنوعة على المستوى الرأسى وعلى المستوى الأفقى، فعلى المستوى الرأسى نجد أن عدد أحرف المعانى عدد كبير شغل قسمًا كبيرًا من الدراسات اللغوية عامة والنحوية خاصة، كما أُلِّفَتْ فيه مؤلفات كثيرة قديمًا وحديثًا كـ «الأزهية»، و«مغنى اللبيب»، و«الجنى الدانى»، و«رصف المبانى»، وغيرها الكثير والكثير.

أما على المستوى الأفقى فإن لكل حرف استعمالات عدة فقد يكون فى موطن مستعملًا لغرض ثم يأتى هو نفسه باستعمال آخر فى سياق ثانٍ، فـ «حتى» مثلًا تأتى جارة بمعنى إلى، وتأتى ناصبة للفعل المضارع بنفسها عند الكوفيين وبتقدير أن عند البصريين، وتأتى ابتدائية، و«أى» تأتى شرطية واستفهامية وموصولة وصلة للنداء وصفة للنكرة.

كل ذلك يدفعنا إلى الاقتصار فى دراسة حروف المعانى على بعضها دون بعضها الآخر، وعلى بعض الاستعمالات دون غيرها من الأوجه، لئلا نخرج عن القصد والمطلوب جريًا وراء الحصر والمرغوب.

أمر آخر أود أن أذكره قبل أن أبدأ الحديث عن أبواب هذا الفصل، ألا وهو أن كل كتب الأصول الحنفية تقريبًا قد أفردت بابًا لدراسة أحرف المعانى، وذلك لأهميتها وتأثيرها فى الأحكام، ولعل سائلًا يقول: لماذا خصت أحرف المعانى بدراسة؟

أقول: أولًا: لا نستطيع أن نحصر جهود الأصوليين اللغوية على دراسة أحرف المعانى فقط فكثير منهم درس أبوابًا نحوية أخرى فى كتبه لها تعلق

بالأصول مثل الشرط والاستثناء، كما درسوا أبوابًا لغوية أخرى ككلامهم على مباحث الحقيقة والمجاز وصيغ العموم فى اللغة وغيرها، إلا أن أبواب النحو جملة لم تكن مجالًا للبحث فى الأصول، لأنهم درسوا الأبواب التى لها تأثير كبير على الأحكام، والتى يكثر دورانها فى أبواب الفقه وأيضًا تلك التى يتخرج على قواعدها العامة أحكام فقهية فرعية.

ثانيًا: أن تعدد معانى أحرف المعانى ودخولها فى كثير من الأدلة السمعية؛ القرآنية والحديثية وغيرها، جعلها سببًا لتنوع كلام الفقهاء حكمًا واستنباطًا وتوجيهًا، فصار تحرير القول فيها تحريرًا لمسائل الخلاف الفقهى، وصار كل يعمل وفق أصوله، فمن يقول بأن الواو تفيد الترتيب رتب على ذلك أحكامًا، تختلف عمن يقول: إنها تفيد مطلق الجمع أصلًا، مع احتمال قصد الترتيب، وأنه أمر يتحدد من غير صيغة الواو. أقول كل ذلك دفع الأصوليين إلى فصل الخطاب فيها وصار الكلام على أحرف المعانى كالكلام على باقى أبواب الأصول كالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد والمنطوق والمفهوم والحقيقة والمجاز وغير ذلك من أبواب الأصول.

وأعود إلى مسألة حضور أحرف المعانى فى كتب الأصول الحنفية، فإننا مثلًا نجد أن السرخسى فى كتابه «الأصول» قد أفرد بابًا بعنوان: بيان معانى الحروف المستعملة فى الفقه[1] ناقش فيه جملة من أحرف المعانى واستعمالاتها فى الفقه وذلك مثل الفاء وثم وبل ولكن وأو وحتى وإلى وعلى ومن وفى والباء.

والبزدوى وشارحه علاء الدين البخارى فعلا الشيء نفسه فى «كشف الأسرار» وهو من أهم كتب الأصول الحنفية، إلا أنهما كانا أكثر توسعًا فى المادة والتحليل من السرخسى، فقد ناقشا حروف الجر وحروف القسم وحروف

(١) انظر: أصول السرخسى ١/ ١٩٥-٢٤٤.

الشرط بالإضافة إلى أحرف مفردة[١]، ومثل ذلك صنع الشاشى[٢] فى أصوله وإن كان أقل إحاطة من الكتابين السابقين تماشيًا مع منهج كتابه فى الاختصار[٣]، وكذا فعل العلامة الكمال ابن الهمام فى تحريره وتابعه شارحه ابن أمير الحاج[٤]، فى «التقرير والتحبير»[٥].

وهذا غيض من فيض، أكتفى فيه من العبارة بالإشارة، لئلا يكون الكلام فى هذا الباب نوعًا من النقل المحض مما سبق أن بينه ومثل له أهل الأصول، وهذا بدوره يجعلنى ألزم نفسى بأن أستقى الأمثلة التى تظهر دور أحرف المعانى فى التوجيه والاستنباط عند السادة الأحناف من كتب الفروع، لا كتب الأصول، وإنى وإن كنت سأرجع إلى كتب الأصول، فعلى سبيل التأصيل، لا التمثيل، إذ إن هذا النوع من التناول أكثر تعبيرًا واتساقًا مع عنوان البحث، الذى يحاول أن يحكم على السادة الأحناف ومدى إلمامهم باللغة نحوًا وصرفًا، ومدى إفادتهم من ذلك، وهذا لا يحصل تأصيلًا، بل من خلال تطبيقاتهم لهذه الأصول.

بقى أن أشير إلى أمر أخير، وهو أنه إذا كانت أحرف المعانى لا تستقل بذاتها أفرادًا، وإنما تكتسب معناها من خلال التركيب، فلماذا لم أدرسها فى فصل «التراكيب النحوية» مبحثًا من مباحثه، بدلًا من هذا الفصل ؟

---

(١) انظر: كشف الأسرار ٢/ ١٤٠- ٣٠٤.

(٢) هو أحمد بن محمد بن إسحاق، أبو على الشاشى، من كبار علماء الحنفية تفقه على الكرخى، وتوفى سنة ٣٤٤، وقيل إن الكتاب لنظام الدين الشاشى من علماء القرن السابع الهجرى، وهناك كتابان بنفس العنوان واحد لأبى على الشاشى والثانى لنظام الدين قدم له الدكتور القرضاوى، والذى يطلع عليهما يتأكد أنهما لمؤلف واحد.

(٣) انظر: أصول الشاشى ١١٩- ١٥٥.

(٤) هو محمد بن محمد بن محمد بن حسن، الشهير بابن أمير الحاج، القاضى الفقيه الحنفى، له مصنفات عدة فى الأصول والفروع، توفى سنة ٨٧٩ هـ، انظر ترجمته فى هدية العارفين ٢/ ٢٠٨.

(٥) انظر: التقرير والتحبير ٢/ ٥٠- ٩٧.

وأنا أقول: إن هذا الكلام يبدو قويًّا، ولا سيما أن كثيرًا من النحاة المتقدمين لم يقوموا بهذا الفصل، أقول ومع ذلك فإن للفصل هنا أهمية، منها أن هذا العلم حقيقة قد انفصل عن التراكيب النحوية فى كثير من مؤلفات النحاة، فصار علمًا بذاته، وثانيًا أن طبيعة الأمثلة التى تتخرج على مقتضى مفرداته تأخذ حكم الاطراد فى الأعم الأغلب، على حين أن استعمال التراكيب النحوية أو حتى البنية الصرفية لا يخرج فى كثير من الأحيان عن نطاق المسألة الفرعية المدروسة، وثالثًا أن التجارب الرائدة السابقة من الفقهاء المتقدمين والتى حاولت أن تدرس علاقة الفقه باللغة نحوًا وصرفًا، قد أفردت حروف المعانى بدراسة، وذلك نراه فى كتاب «الصعقة الغضبية فى الرد على منكرى العربية»[(١)]، وكتاب «الكوكب الدرى فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية»[(٢)]، وكتاب «الوصول إلى علم الأصول»[(٣)].

أقول: كل هؤلاء أفردوا حروف المعانى بدراسة منفصلة عن دراسة الأساليب النحوية الأخرى، استشعارًا لأهميتها وتفردها، ونحن بهداهم نقتدى. والله الموفق.

****

(١) الكتاب للإمام الطوفى الحنبلى المتوفى سنة ٧١٦ هـ، وقد تكلمنا عنه تفصيلًا فى المقدمة.

(٢) الكتاب للإمام الأسنوى الشافعى، المتوفى سنة ٧٧٢ هـ، وقد تكلمنا عنه تفصيلًا فى المقدمة.

(٣) الكتاب للإمام التمرتاشى الحنفى من علماء القرن العاشر الهجرى، وقد تكلمنا عنه تفصيلًا فى المقدمة.

المبحث الأول
«إلى» لانتهاء الغاية

اختلف السادة الأحناف فيما بينهم فى مسألة «الغاية» هل تدخل فى الـمُغَيَّا أم لا، فمنه مثلًا الخيار فى البيع، صورة ذلك أن يكون بين بائع ومشتر شرط الخيار[١] إلى وقت معلوم بأن يقول: شرط الخيار إلى الليل أو إلى الغد، هل يدخل الليل أو الغد فى الوقت، أم ينفذ البيع عند مجيئه، ودون استنفاذه ؟ مسألة اختلف فيها السادة الأحناف، ونستطيع أن نعبر عنها بصورة أخرى وهى: هل يلزم لسقوط شرط الخيار ضرورة[٢] انقضاء الغاية المضروبة أم أنها لا تدخل فى المغيا[٣]؟.

ومن ذلك أيضًا اختلافهم فى مسألة الوضوء، وما يجب غسله من اليد، الذى ورد ذكره فى قوله تعالى : ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾، وحده: هل تدخل المرافق

---

(١) الخيار فى البيع على أربعة أنواع: خيار الشرط، وخيار الرؤية، وخيار العيب، وخيار التعيين، وخيار الشرط يثبت بالشرط بخلاف خيارى الرؤية والعيب فإنهما لا يثبتان بالشرط، أما خيار التعيين فإنه يبيع له نوعين أو ثلاثة على أن يختار أحدهما أو أحدها وشرط الأحناف ألا يزيد عن ثلاثة استحسانًا. وشرط الخيار جائز عند الفقهاء، ومدته عند الأحناف ثلاثة أيام فما دونها على رأى الإمام وزفر، وقال الصاحبان: يجوز إذا سمى مدة معلومة طالت أم قصرت، ووافقهما الإمام أحمد، أما الإمام مالك فقد ذهب إلى أن مدة الخيار تتحدد بما تدعو إليه الحاجة، فالفاكهة مثلًا تفسد بسرعة فليس فيها إلا اليوم. انظر: تفصيل ذلك فى البناية شرح الهداية ٨/ ٤٨- ٥٠.

(٢) أفاد العلماء الأحناف أن ما يسقط الخيار المشروط ويجعل البيع لازمًا أمران: الأول: اختيارى، والثانى اضطرارى، أما الاختيارى فالإجازة بأن يجيز المشترط البيع. والاضطرارى يكون إما بانقضاء المدة المضروبة أو موت البائع فى مدة الخيار- خالف الشافعية فى ذلك- أو إجازة أحد الشريكين للبيع فى حال الشراكة. انظر: تفصيل ذلك فى بدائع الصنائع ٧/ ٢٩٠- ٢٩٤.

(٣) انظر: هذه المسألة فى المبسوط للسرخسى ١٣/ ٦٣- ٦٤، بدائع الصنائع ٧/ ٢٩١. البناية شرح الهداية ١/ ١٦٣- ١٦٤، وذكرها مع تفسير قوله: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾.

فى الغسل أم أنها الأذرع فقط دون عظم المفصل[١]؟.

أما هذه المسألة؛ فواحدة من مسائل الأصول الفقهية التى يتخرج عليها كثير من الفروع الفقهية[٢] والتى منها على سبيل المثال:

- تحديد عورة الرجل، وهل الركبة جزء منها أم لا؟ لورود الخبر بأنها من السرة إلى الركبة، فمن قال بدخول الغاية جعلها جزءًا منها، ومن قال بعدم دخولها لم يجعلها كذلك.

- تحديد مساحة الملك إذا قال: بعتك من هذا الحائط إلى هذا الحائط.

- وقوع الطلاق عاجلًا أو آجلًا فى مثل قوله: أنت طالق إلى شهر.

- الحنث فى اليمين إذا قال: واللَّه لا أكلمك إلى رمضان.

- المستحق بالإقرار لمن قال: لفلان على من درهم إلى عشرة.

وغير هذا من الأمثلة التى أوردها الفقهاء فى كتبهم وكانت معانى «إلى» فيصلًا فى الحكم.

أما المسألة التى بدأنا بها الكلام وهى خيار البيع لمن شرط الخيار إلى غد أو إلى الليل وما شابهه، فإن الفقهاء الأحناف قد اختلفوا فى هذه المسألة، كما اختلفوا فى غيرها وبيان ذلك أن الإمام الأعظم رضى اللَّه عنه قال: إن الغاية هنا تدخل فى الشرط، على حين أن رأى الأصحاب أنها لا تدخل؛ يقول السرخسى رحمه اللَّه[٣]:

---

(١) انظر: هذه المسألة فى: المبسوط للسرخسى ١/ ٧٦- ٧٧، تحفة الفقهاء ١/ ٨، بدائع الصنائع ١/ ٩٨- ١٠١، تبيين الحقائق ١/ ٣١، البناية شرح الهداية ١/ ١٦٢- ١٦٤، البحر الرائق ١/ ٢٧- ٣٠، حاشية ابن عابدين ١/ ١٠٥- ١٠٦.

(٢) انظر: هذه المسألة فى كتب أصول الأحناف، والتى منها على سبيل المثال: أصول السرخسى ١/ ٢٣٤- ٢٣٥، أصول الشاشى ١٤٤- ١٤٥، كشف الأسرار ٢/ ٢٦٤- ٢٦٩، التقرير والتحبير ٢/ ٨٣- ٨٩.

(٣) المبسوط للسرخسى ١٣/ ٦٣.

«وإن اشترى شيئًا على أنه بالخيار إلى الغد، أو إلى الليل، أو إلى الظهر فله الغد كله، والليل كله، ووقت الظهر كله فى قول أبى حنيفة، وقال أبو يوسف ومحمد[١] رحمهما اللَّه: له الخيار إلى طلوع الفجر، أو إلى أن تغيب الشمس، أو إلى أن تزول الشمس، ولا تدخل الغاية فى الخيار عندهما».

ويفسر الكاسانى قول الصاحبين بقوله[٢]: «وجه قولهما أن الغاية لا تدخل تحت ما ضربت له الغاية كما فى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾[٣]، حتى لا يجب الصوم فى الليل، وكما فى التأجيل إلى غاية أن الغاية لا تدخل تحت الأجل كذا هذا».

أما أبو حنيفة رضى اللَّه عنه فله فيما ذهب إليه تفسيران:

الأول: أن الغاية ثبت دخولها فى حد الكلام فى مواضع، وثبت عدم دخولها فى مواضع أخرى، فلا يزول الملك مع بقاء الشك فنعمل فيه بإدخال الغاية، وهذا لا يخص شرط البائع فقط، بل هو حق للمشترى؛ لأن البدل الذى فى جانب مَنْ له الخيار باق على ملكه سواء أكان للبائع أم للمشترى[٤]، يقول السرخسى نقلًا عن أبى حنيفة رضى اللَّه عنه: «قال أبو حنيفة رحمه اللَّه: الغاية تدخل فى الخيار؛ لأن مطلقه يقتضى التأبيد، ولأن فى لزوم البيع فى موضع الغاية شكًّا، وفى الآجال والإجارات، لا تدخل الغايات لأن المطلق لا يقتضى التأبيد، وفى تأخير المطالبة وتمليك المنفعة فى موضع الغاية شك»[٥].

---

(١) زفر رأيه معلوم فى كل الباب، أن ما بعد «إلى» لا يدخل فيما قبلها أبدًا، وقد تكلمنا فى ذلك وذكرنا حديثه مع الأصمعى، انظر ص٧٨ من هذه الدراسة.

(٢) بدائع الصنائع ٧/ ٢٩١.

(٣) البقرة: ١٨٧.

(٤) انظر: المبسوط للسرخسى ١٣/ ٦٤.

(٥) أصول السرخسى ١/ ٢٣٥.

الثانى: أن الغايات عند أبى حنيفة تنقسم إلى غاية إخراج[١] وغاية إثبات: «فغاية الإخراج تدخل تحت ما ضربت له الغاية، كما فى قوله تعالى : ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾[٢]، والغاية ها هنا فى معنى غاية الإخراج، ألا ترى أنه لو لم يذكر الوقت أصلًا لاقتضى ثبوت الخيار فى الأوقات كلها حتى لم يصح؛ لأنه يكون فى معنى شرط خيار مؤبد، بخلاف التأجيل إلى غاية لأنه لولا ذكر الغاية لم يثبت الأجل أصلًا، فكانت الغاية غاية إثبات، فلم تدخل تحت ما ضربت له الغاية»[٣].

إذن، فنحن أمام نوعين من الغايات، واحدة تقبل الدخول وأخرى لا تقبله، وهذا كله من جهة المعنى لا من جهة الحقيقة، إذ إن الكل يقبل الدخول من جهة الحقيقة، فقولنا: لفلان من هنا إلى هنا، لا يمتنع دخول ما بعد إلى فى المحدود حقيقة وإنما منعه الأحناف لعلة أخرى[٤].

أما الأولى التى لا تدخل فقد ذكر السرخسى وغيره أنها تأتى فى المساحات والأوقات، والثانية تأتى فى الأعضاء والأعداد، فمن قال لامرأته: أنت طالق من واحدة إلى ثلاث، وقعت ثلاثًا؛ لأن الأعداد لا يتصل بعضها ببعض، فنعتبر أكثر الأعداد ذكرًا وهو الثلاثة هنا[٥]، أما فى الأوقات فإنها متصلة فهنا لا تدخل الغاية، لأنه لو أدخل الغاية فى مثل : ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾ لوقع الوصال فى الصوم وهو ممنوع، فصار ذكر الليل لبيان مد الحكم إليه لا لإدخاله فى المغيا[٦].

---

(١) يسميها البعض غاية الإسقاط، وعبر بعضهم عن الغايتين بغاية الإخراج وغاية مد الحكم.

(٢) المائدة: ٦.

(٣) بدائع الصنائع ٧/ ٢٩١.

(٤) لأن هذا ملك ولا يثبت مع بقاء الشك.

(٥) انظر: المبسوط للسرخسى ١٣/ ٦٤.

(٦) انظر: البناية شرح الهداية ١/ ١٦٣.

ونحن نستطيع أن نلخص رأى الأحناف فى مسألة دخول ما بعد «إلى» فى المحدد، فى ثلاثة آراء، مع اعتبار أن الجميع ذكر أنها تأتى لانتهاء الغاية:

الأول: أنها تأتى لانتهاء الغاية مطلقًا، فأما دخول ما بعدها فى الحكم أو خروجه فأمر يدور مع الدليل، أى أنه لا بد من قيام دليل آخر عقلى أو نقلى يثبت الدخول أو الخروج، وهذا هو رأى الزمخشرى رحمه الله[١]، فمثال ما دخل ودل عليه الدليل قوله تعالى : ﴿مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾[٢]، لوقوع العلم أنه لا يسرى به إلى بيت المقدس من غير أن يدخله، ولصلاته بالأنبياء، ومما دل الدليل على خروجه قوله تعالى : ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ﴾[٣]، إذ لو دخلت الميسرة فى المحدود لم يكن هناك فرق بين الإمهال فى اليسر والإمهال فى العسر، ومنه آية الصيام لوجود الوصال.

أما آية الوضوء ودخول المرفقين على هذا الرأى فإنه لا مرجح قوى، يقول الزمخشرى[٤]: «وقوله: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾، ﴿إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ۚ﴾ لا دليل فيه على أحد الأمرين، فأخذ كافة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها فى الغسل، وأخذ زفر وداود[٥]، بالمتيقن، فلم يدخلاها».

الثانى: أنها للغاية، ولكن ما بعدها لا يدخل فى المحدود أو المغيا مطلقًا، وهو قول زفر، ويعتمد فيه على مثل الأدلة التى أوردناها كآية الصوم وآية الإنظار وغيرهما من الأدلة، وعليه فإنه لا تعتبر المرافق مغسولة فى الوضوء، ويفسر فعلها

---

(١) انظر: الكشاف ٢/ ١١. ونحن ننقل كلام الزمخشرى هنا كفقيه حنفى لا كنحوى.

(٢) الإسراء: ١.

(٣) البقرة: ٢٨٠.

(٤) الكشاف ٢/ ١١.

(٥) هو داود بن على إمام المدرسة الظاهرية.

بأنه جاء لبيان السنة لا الوجوب[١].

الثالث: أنها للغاية، ولكن دخول ما بعدها فى المحدود أو المغيا يتوقف على نوع الغاية، وهذا هو رأى جمهور الأحناف تبعًا للإمام الأعظم رضى اللَّه عنه، فإن كانت الغاية للفصل والبيان دخلت فى المحدود، وهى ما يسميها الأحناف غاية الإخراج، فلو لم تدخل «المرافق» لاشتبه لفظ اليد، إذ إنه يطلق على ما من الأصابع إلى الإبط، ولاستوعبت الوظيفة كل اليد وهو ما لم يقل به أحد، فجاء لفظ «المرافق» لبيان الحد الواجب استيعابه من اليد فدخلت فى ذلك الحد.

أما إن كانت الغاية لمد الحكم فلا تدخل كما هو الحال فى آية الصيام والإنظار إذ هى أوقات تحتمل الاتصال.

هذا هو مجمل آراء السادة الأحناف على تفصيل فى المسائل، ومع ذلك فإننا نجد عالمًا كبيرًا من فقهاء الأحناف يعلق على مجمل آراء الأحناف فى آية المائدة، والتى احتملت الآراء الثلاثة السابقة التى استنتجتها أنا من كلامهم، نراه يعلق بالنقد لها جميعًا، فيقول[٢]: «وفرقهم بين غاية الإسقاط وبين غاية المد، بأن صدر الكلام إن كان متناولًا لما بعد «إلى» فهى للإسقاط كمسألتنا- أى غسل المرافق ودخولها فى الحد - وإلا فهى للمد نحو : ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾[٣] ليس بمطرد لانتقاضه بالغاية فى اليمين، فإن ظاهر الرواية عدم الدخول، كما إذا حلف لا يكلمه إلى عشرة أيام لا يدخل العاشر مع تناول الصدر له[٤].. وكذلك رأس

(١) انظر: المبسوط للسرخسى ١١/ ٧٦.

(٢) البحر الرائق ١/ ٢٨- ٢٩.

(٣) البقرة: ١٨٧.

(٤) هناك روايتان عن الإمام الأعظم رضى اللَّه عنه فى هذه المسألة وفى نظائرها من مثل قولهم: لا أكلمك إلى رجب أو رمضان، فرواية الحسن بن زياد عنه أن هذه الغايات تدخل فى الحلف، لأن الأصل أنه على التأبيد فجاءت الغاية لإخراج ما وراءها، والذى فى ظاهر الرواية وهو مذهب =

السمكة فى قوله: «واللَّه لا آكل السمكة إلى رأسها»، فإنها لا تدخل مع التناول المذكور، وما ذكره المحققون ومنهم الزمخشرى والتفتازانى[١] من أن «إلى» تفيد معنى الغاية مطلقًا، فأما دخولها فى الحكم وخروجها عنه فأمر يدور مع الدليل.. فلا يفيد الافتراض، لأن الفعل لا يفيده، والحق أن شيئًا مما ذكروه لا يدل على الافتراض، فالأولى الاستدلال بالإجماع على فرضيتها»[٢].

وأهم ما ورد فى نص ابن نجيم السابق، أنه رفض مبدأ الاطراد فى حصول دخول ما بعد «إلى» وعدمه بناءً على تقسيم الأحناف للغايات، وأورد عليه اعتراضًا بمسألة الغاية فى اليمين وقد علقت على ذلك، وبمثال آخر هو: واللَّه لا آكل السمكة إلى رأسها، وأن الرأس غير داخل هنا، والذى ذكره ابن نجيم له وجاهته، إذ إن من يقول: قرأت من سورة الفاتحة إلى سورة المائدة، لا يفهم منه دخول سورة المائدة وجوبًا، ويحتاج ذلك أن ينص عليه كأن يقول: إلى نهاية سورة المائدة.

والأمر الثانى فى نص ابن نجيم السابق أنه وإن سلم بدخول ما بعد إلى فى المحدود فإنه لا يلزم من ذلك الوجوب والفرضية كما هو الحال فى آية الوضوء،

= جمهور الأحناف أنها لا تدخل لأن الكلام يحتمل الشك فلا يحمل الحكم عليه، ولأن الأيمان مبنية على العرف لا على اللغة فى الحكم، ولأن الكلام هنا لا يقتضى العموم والتأبيد بل يقع على أدنى ما يتناوله الكلام. انظر: تفصيل ذلك فى كشف الأسرار ٢/ ٢٦٨، منحة الخالق على البحر الرائق ١/ ٢٩.

(١) هو مسعود بن عمر بن عبد اللَّه، سعد الدين التفتازانى، اختلف فى مذهبه، فعده الأحناف حنفيًّا كما ذكر ذلك ابن نجيم هنا وملا على القارى فى طبقاته ورجحه الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، وذكر جمع آخر أنه شافعى، له مؤلفات كثيرة، وتوفى سنة ٧٩١ هـ، انظر ترجمته فى بغية الوعاة ٢/ ٢٨٥.

(٢) يقصد ما روى عن بعض الفقهاء، ومنهم الإمام الشافعى: أنه لا يُعلم مخالف فى هذه المسألة، انظر: الأم ١/ ٥٦ قال: «فلم أعلم مخالفًا فى أن المرافق مما يغسل»، والحق أن هناك من خالف مثل زفر والظاهرية وما رواه أشهب عن الإمام مالك.

بل قد يأتى ذلك لبيان الكمال.

هذا هو مجمل آراء السادة الأحناف فى هذه المسألة، استقرأناها من كتب الأصول والفروع، وعرضنا فيها لأصولهم وأدلتهم وتوجيههم، ويبقى أن نثنى بذكر آراء النحاة فى المسألة لتكتمل صورة العلاقة الفقهية النحوية، مع أننا لاحظنا أن أكثر كلام السادة الأحناف فى المسألة كان نحويًّا لغويًّا.

أما الكلام مع النحاة فإن النحاة أجمعوا أولًا على أن «إلى» تكون لانتهاء الغاية فى الزمان والمكان، يقول الرضى(١) «اعلم أن «إلى» تستعمل فى انتهاء غاية الزمان والمكان بلا خلاف»، ثم إنهم اختلفوا بعد ذلك فى مسألة دخول ما بعدها فى المحدود أو الغاية، وجمهورهم على انتفاء الدخول فى الأعم الأغلب(٢)، وإن نقلوا مجيئه عند وجود القرينة، يقول ابن الحاجب معبرًا عن هذا التنوع: «وقد جاءت «إلى» وما بعدها داخلٌ فى الحكم فيما قبلها، وجاءت وما بعدها غير داخلٍ، فمنهم من حكم بظهور الدخول، ومنهم من حكم بظهور انتفاء الدخول وعليه النحويون»(٣).

ويعلل ابن عصفور سبب انتفاء الدخول بقوله(٤): «وذلك أنه إذا اقترنت قرينة بما بعدها، فإن الأكثر فى كلامهم أن يكون ما بعدها غير داخل فيما قبلها، وقد يكون بخلاف ذلك، فإن عرى ما بعدها عن القرينة وجب الحمل على الأكثر، وأيضًا فإنها لانتهاء الغاية، فإن قلت: اشتريت المكان إلى الشجرة، فما بعد

(١) شرح الرضى على الكافية ٤/ ٢٧١.

(٢) انظر: هذه المسألة بالتفصيل فى: الكتاب ٤/ ٢٣١، الإيضاح فى شرح المفصل ٢/ ١٤٤، شرح جمل الزجاجى ١/ ٥١٦- ٥١٧، شرح الرضى على الكافية ٤/ ٢٧١، ارتشاف الضرب ٢/ ٤٤٩- ٤٥٠، الجنى الدانى ٣٨٥، مغنى اللبيب ١/ ٨٨، المساعد على تسهيل الفوائد ٢/ ٢٥٣- ٢٥٤.

(٣) الإيضاح فى شرح المفصل ٢/ ١٤٤.

(٤) شرح جمل الزجاجى لابن عصفور ١/ ٥١٧.

«إلى» هو الموضع الذى انتهى إليه المكان المشترى، فلا يتصور بذلك أن تكون الشجرة من المكان المشترى؛ لأن الشيء لا ينتهى ما بقى منه شيء..»، وقد أيد المرادى[١] وابن هشام[٢] هذا الكلام، ونص الأخير على أن الصحيح ألا يدخل ما بعدها فى الحد والغاية، وجعله ابن عقيل رأى أكثر المحققين[٣].

ومع ذلك فإننا لا نعدم من يؤيد فكرة الدخول من النحاة، فهذا ابن يعيش يقول[٤]: «وجائز أن تقول: سرت إلى الكوفة، وقد دخلت الكوفة، وجائز أن تكون قد بلغتها ولم تدخلها، لأن «إلى» نهاية، فجائز أن تقع على أول الحد، وجائز أن تتوغل فى المكان، ولكن تمنع من مجاوزته لأن النهاية غاية.. فعلى هذا تكون المرافق داخلة فى الغسل من قوله تعالى : ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾، ولا يعدل عن هذا الأصل إلا بدليل».

ويعود ابن يعيش أيضًا ويذكر كلامًا مشابهًا لكلام الفقهاء الأحناف وغيرهم للتدليل على دخول المرافق فى حد الغسل، فنراه يتكلم عن غاية الإسقاط، أى أن الغاية هنا مقصودها إخراج ما بعدها من الحد والغاية؛ لأنه محتمل من العموم الأول، يقول[٥]: «فلما قال: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾، صار إسقاطًا إلى المرافق، فالمرافق غاية فى الإسقاط، فلم تدخل فى الإسقاط، وبقيت واجبة الغسل»، على حين أن غيره من النحاة يستدل على الوجوب بدلالة فعل النبى عليه الصلاة والسلام وسنته، لا بدليل من النص[٦].

---

(١) انظر: الجنى الدانى ٣٨٥.
(٢) انظر: مغنى اللبيب ١/ ٨٨.
(٣) انظر: المساعد على تسهيل الفوائد ٢/ ٢٥٤.
(٤) شرح ابن يعيش ٨/ ١٤- ١٥.
(٥) شرح ابن يعيش ٨/ ١٥.
(٦) انظر: الإيضاح فى شرح المفصل ٢/ ١٤٤.

أما معربو القرآن من النحاة فلم يَخْرُجوا كثيرًا فى إعرابهم لآية المائدة عما قاله غيرهم من النحاة، كما نرى ذلك عند الزجاج(١)، وأبى حيان(٢)، والسمين(٣).

والذى نستطيع أن نخرج به من كلام السادة النحاة أن الأكثر فى «إلى» ألا يدخل ما بعدها فى الحد والغاية المضروبة، وأنه إنما يدخل فى ذلك الحد إن دلت قرينة على الدخول، ومع ذلك فقد قالوا: إنه باستقراء القرائن قد وجدوا أن أكثرها تدل على الخروج لا على الدخول، ولكن نقل أيضًا عن البعض تفصيل آخر مرده إلى جنس ما قبلها، قالوا: إن كان ما بعدها من غير جنس ما قبلها لم يدخل فى الغاية، وإن كان من جنسه احتمل الدخول وعدمه.

والذى أميل إليه فى مسألة «إلى» هو رأى الزمخشرى رحمه اللَّه، والذى يقضى بأن «إلى» فى ذاتها لا تحتمل دخولًا ولا خروجًا، وأن الخروج والدخول إنما يأتى من معنى آخر، ودليل إضافى، ففى آية الصيام منع دخول الليل لعدم الوصال، وهو منهى عنه، وفى آية الإسراء دخل ما بعدها لورود الدليل بالصلاة ولأنه مقتضى الإسراء وإلا صار بغير معنى، وفى قولهم: اشتريت فدانًا حده من هنا إلى الطريق، خرج الطريق بالعرف، لأنه مشاع بين الناس، وهكذا فى كل مسألة.

أما اعتراض ابن نجيم على كلام الزمخشرى هذا بأن هذا الفهم لا يقتضى وجوب غسل المرافق وإن دخلت فى الحد، بل قد يدل على السنية والكمال، فهو عندى مردود؛ لأن القرينة التى أدخلت المرافق هى فعله ﷺ، وفعله وإن كان محتملًا للسنية والندب، فإنه جاء هنا تفسيرًا لما أجملته الآية، والآية بدأت بفعل الأمر ﴿فَٱغۡسِلُواْ﴾ وهو منصرف إلى كل المغسول لا بعضه، فلما جاءت السنة

(١) انظر: معانى القرآن وإعرابه ٢/ ١٥٣، قال ثمة: «فالمرفق منقطع مما لا يغسل ودخل فيما يغسل».
(٢) انظر: البحر المحيط ٤/ ١٨٨ - ١٨٩.
(٣) انظر: الدر المصون ٤/ ٢٠٨.

وأبانت قدر المغسول وأدخلت فيه المرافق، دل ذلك على الوجوب فى الجميع ولا سيما أن لفظ الأيدى يحتمل ذلك الجزء وزيادة عليه.

والأدلة التى نتكلم عليها قد تكون أدلة من السياق نفسه أو من خارجه من معارف الشرع، أو العرف المعروف، فإن عُدِم الدليل فالأولى عدم الإدخال كما هو رأى الأصحاب فى المسألة التى أوردناها فى بداية الباب.

* * * *

المبحث الثانى

«أو»

هى أداة تدخل على اسمين أو فعلين، وموجبها باعتبار أصل الوضع يتناول أحد المذكورين، فقوله تعالى : ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[١]، يعلم أن الكفارة فى الحلق هى أحد الثلاثة لا مجموعها، وقد تأتى «أو» لمعان أخرى جرى استقصاؤها فى كتب النحو وحروف المعانى.

أما المثال الذى نحن بصدده هنا فهو قول القائل: واللَّه لا أكلم فلانًا أو فلانًا، متى يحنث ؟ قال الأحناف يحنث: إن كلم أحدهما[٢]، ويشرح الكاسانى علة ذلك بقوله[٣]: «لأن كلمة «أو» إذا ذكرت عقيب كلمة النفى أوجبت انتفاء كل واحد من المذكورين على الانفراد، قال تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾[٤] أى: ولا كفورا»، ويزيد التمرتاشى الأمر إيضاحًا بقوله[٥]: «قد تستعار هذه الكلمة للعموم، فتوجب عموم الأفراد فى موضع النفى، وعموم الاجتماع فى موضع الإباحة... إذا عرفنا هذا فنقول: إنما يحمل على هذه الاستعارة عند اقتران الدليل بالكلام، ومن الدليل على ذلك أن تكون مذكورة فى موضع النفى.. والأصل فيه أن النكرة فى موضع النفى تعم، ولا يمكن إثبات التعميم إلا وأن تكون بمعنى الواو للعطف، ولكن على أن يتناول كل واحد على الانفراد لا على

---

(١) البقرة: ١٩٦.

(٢) انظر: هذه المسألة فى بدائع الصنائع ٤/ ١١٣، الفتاوى التاتارخانية ٣/ ٣٩٩- ٤٠٠، الوصول إلى قواعد الأصول ١٨٤، وسيأتى ذكر مراجع أخرى من كتب الأصول الحنفية فى موضعه من المناقشة.

(٣) بدائع الصنائع ٤/ ١١٣.

(٤) الإنسان: ٢٤.

(٥) الوصول إلى قواعد الأصول ١٨٣ - ١٨٤.

الاجتماع كما هو موجب حرف الواو».

إذن، فقد جعل الأحناف هنا «أو» بمنزلة الواو، لا تلك التى لمطلق الجمع، وإنما واو تعم وذلك بوقوع المقصود من الكلام على أحد الأفراد، وهذا الذى أثبته الفقهاء الأحناف فى كتب الفروع، قرره أصوليو الأحناف فى كتب الأصول، مثل السرخسى(١)، والشاشى الذى يقول(٢): «ثم هذه الكلمة فى مقام النفى يوجب نفى كل واحد من المذكورين، حتى لو قال: لا أكلم هذا أو هذا يحنث إذا كلَّم أحدهما، وفى الإثبات يتناول أحدهما مع صفة التخيير كقولهم: خذ هذا أو ذلك»، وهذا هو أيضًا ما ذكره علاء الدين البخارى فى شرحه لأصول البزدوى(٣) ومن بعده ابن أمير الحاج فى تقريره على أصول ابن الهمام(٤).

فالمقصود هنا أن «أو» فى مثل هذا التركيب لا تثبت الخيار فى تعيين أحدهما؛ لأن الكل صار منفيًا، على عكس مقام الإنشاء والطلب، فإن صفة التخيير قائمة كما فى قوله: خذا هذا أو هذه، فلا يلزم أخذهما جميعًا، وعلى هذا المعنى الأخير يتخرج كثير من نصوص القرآن كالتخيير فى كفارة اليمين وجريمة الحرابة، وكفارة الحلق وغيرها مما جاء على التخيير.

وقد رتب السادة الأحناف على هذا الأصل أمثلة كثيرة منها مثلًا أنه لو قال لزوجتيه: لا أقرب هذه أو هذه، وانقضت المدة بانتا جميعًا(٥)؛ لأنه صار كقوله: لا أقرب هذه ولا هذه.

---

(١) انظر: أصول السرخسى ١/ ٢٣٠- ٢٣١.

(٢) أصول الشاشى ١٣٧- ١٣٨.

(٣) انظر: كشف الأسرار ٢/ ٢٢٩.

(٤) انظر: التقرير والتحبير ٢/ ٦٦.

(٥) هذا باب من الإيلاء وهو أن يحلف الرجل ألا يقرب زوجته ويشترط له انقضاء المدة وهى أربعة أشهر واليمين فيه واجب عندنا نحن الأحناف.

وقد استدل الأحناف لهذا بقوله تعالى : ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾[١]، قالوا: إن النهى هنا عن الأمرين جميعًا، فلا يعقل أن ينهاه عن طاعة أحدهما ويبيح له طاعة الآخر وكلاهما فى التحريم سواء، وقد يقول قائل: كلهم كانوا كفرة[٢] فما معنى القسمة، ولِمَ لَمْ يجمع بينهما بالواو ؟

لقد رد الأحناف ذلك الاعتراض من وجهين: أما الأول فقد ذكره الزمخشرى حين قال[٣]: «ولو قيل: ولا تطعهما جاز أن يطيع أحدهما، وإذا قيل: لا تطع أحدهما علم أن الناهى عن طاعة أحدهما، عن طاعتهما جميعًا أنهى، كما إذا نُهى أن يقول لأبويه: «أف» علم أنه منهى عن ضربهما عن طريق الأولى»، وأما الدفع الثانى فقد ذكره علاء الدين البخارى فقال[٤]: «معناه ولا تطع منهم راكبًا لما هو إثم داعيًا لك إليه، أو فاعلًا لما هو كفر داعيًا لك إليه، لأنهم إما أن يدعوه إلى مساعدتهم إلى فعل هو إثم أو كفر أو غير إثم ولا كفر، فنهى أن يساعدهم على الاثنين دون الثالث». وهذا معنى جيد وتخريج حسن، إذ إنه لا يقتضى المخالفة على الدوام، بل فى المعصية فقط.

هذا هو مجمل كلام السادة الأحناف فى المسألة، فماذا قال النحاة فيها ؟

لقد نص النحاة الذين ناقشوا معانى «أو» على أنها تأتى لمعان كثيرة أوصلها بعضهم إلى ثلاثة عشر وجهًا، كما فعل الهروى فى «الأزهية» وجعل من هذه المعانى مجيئها بمعنى «ولا» واستدل لها بقول الشاعر[٥]

---

(١) الإنسان: ٢٤.

(٢) قيل أنها نزلت فى عتبة بن ربيعة وهو الآثم، والوليد بن المغيرة وهو الكفور. انظر: تفسير القرطبى ١٩/ ١٤٩، وقيل نزلت فى أبى جهل. انظر: أسباب النزول للسيوطى ٤٤٤.

(٣) الكشاف ٤/ ٥٢١.

(٤) كشف الأسرار ٢/ ٢٢٩.

(٥) البيتان من المنسرح، وهما لمالك بن حريم، قالها بعد أن نال ثأره من قاتل أخيه. انظر: الأمالى =

مَا وَجْدُ ثكلى كما وجدت ولا وَجْدُ عَجُولٍ أضلَّها رُبَعُ
أَوْ وَجْد شيخ أضل ناقته يوم توافى الحجيج فاندفعوا

قال الهروى: «أراد: ولا وجد شيخ»(١).

ومثل ذلك ذكره المرادى فى «الجنى الدانى»، قال(٢): «وذكر ابن مالك أن «أو» توافق «ولا» بعد النهى، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا ﴿٢٤﴾﴾، وبعد النفى كقوله تعالى: ﴿أَوْ بُيُوتِ ءَابَآئِكُمْ﴾(٣) الآية».

أما الرضى فيرى فى مثل هذا التركيب أنه وإن كان يحتمل التخيير إلا أن القرينة تمنعه فى مثل قوله تعالى فى سورة الإنسان، يقول الرضى(٤): «فظهر أن معنى: ما رأيت زيدًا أو عمرًا: ما رأيت زيدًا ولا عمرًا، فى الأظهر، وكذا معنى: لا تضرب زيدًا أو عمرًا، ويحتمل احتمالًا مرجوحًا: لا تضرب أحدهما، واضرب الآخر، ويندفع هذا الاحتمال بمثل القرينة التى فى قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا ﴿٢٤﴾﴾، إذ لا يجوز أن يريد: لا تطع واحدًا منهما وأطع الآخر لقرينة الإثم والكفر»، لذا فقد ذهب جمع من النحاة أن «أو» فى الآية هى التى للإباحة كما تقول: جالس الحسن أو ابن سيرين، فأنت مخير بين أحدهما ولا يمنع ذلك من مجالسة كليهما، إلا أنهم قالوا: إن النهى إذا دخل الإباحة استوعب ما كان مباحًا باتفاق النحاة، وإذا دخل فى التخيير ففيه خلاف(٥).

أما الفرق بين معنى التخيير ومعنى الإباحة، فهو أن الإباحة يجوز فيها الجمع

= للقالى ٢/ ١٣٨- ١٣٩، وفيه: «يوم راح الحجيج إذ دفعوا».

(١) الأزهية للهروى ١٢٦.

(٢) الجنى الدانى ٢٣٠- ٢٣١.

(٣) النور: ٦١.

(٤) شرح الرضى على الكافية ٤/ ٤٠٠- ٤٠١.

(٥) انظر: الأزهية ١١٦- ١١٧، الجنى الدانى ٢٣١، مغنى اللبيب ١/ ٧٤- ٧٥.

بين الفعلين والاقتصار على أحدهما، أما التخيير فيتحتم أحدهما ولا يجوز الجمع، هذا فى حالة الإيجاب، وفى حالة النفى، كذلك هو الأمر على معنى الإباحة، فإن النهى يشمل الجميع ولا يصير مخيرًا، فتقع المعصية بمخالفة المنهى عنه مفردًا كان أو مجموعًا، أما على معنى التخيير فإن العلماء قد اختلفوا، فذهب السيرافى إلى أنه يستوعب الجميع، وذهب ابن كيسان(١) إلى جواز أن يكون النهى عن كل واحد وأن يكون عن الجميع(٢)، وعليه فمن يقول: واللَّه لا أكلم فلانًا أو فلانًا، معناه لا أكلم أحدهما، فأيهما فعل حنث به وذلك فى مذهب من رأى أنها للإباحة إلا أنها تعم فى النهى والنفى، أو على مذهب التخيير وفاقًا للسيرافى.

ولذلك فإنا لا نستطيع أن نحمل «أو» فى هذا المثال أو غيره مما أوردته على «الواو» لأنها لمطلق الجمع فى الأصالة فيصير الحلف على جمع الأفراد، لا على وقوع الفعل لأحدهما، فمن قال: واللَّه لا أكلم فلانًا وفلانًا، جاز أن نختصره فنقول: لا أكلم هذين، أما مع «أو» فلا تصح التثنية فدل ذلك على أن كل واحد منهما مقصود.

وعلى هذا الفهم نخرج مسألة الإيلاء، فمن قال لزوجتيه: لا أقرب هذه أو هذه، وانقضت المدة بانتا جميعًا، وإن قرب إحداهما خرجت من ربقة الإيلاء، وبقيت الأخرى لأن المعنى: لا أقرب هذه ولا هذه، أما إن قال: لا أقرب هذه وهذه، فكأنه قال: لا أقربكما، فيحنث بقرب أحدهما ولا تبين الأخرى، لأنه قصد الجمع ولم يفعل.

***

(١) هو محمد بن أحمد بن كيسان، أبو الحسن، أخذ عن المبرد وثعلب وكان إمامًا فى العربية توفى سنة ٢٩٩ هـ. انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٣/ ٥٧- ٦٠، إشارة التعيين ٢٨٩، بغية الوعاة ١/ ١٨.

(٢) انظر: الجنى الدانى ٢٣١، مغنى اللبيب ١/ ٧٤.

المبحث الثالث
الباء للإلصاق

هناك أمثلة كثيرة استعمل فيها الأحناف معنى «الإلصاق» فى حرف الباء، فهم يرون أن هذا هو معناها فى أصل الوضع، قال السرخسى(١): «وأما الباء فهى للإلصاق، فى أصل الوضع؛ وهو الحقيقة، وعليه دل استعمال العرب، يقول الرجل: كتبت بالقلم وضربت بالسيف، ولهذا صحبت الأثمان».

إذن، فإن الأصل فى الباء عند السادة الأحناف هو الإلصاق فهو المعنى الحقيقى، أما المعانى الأخرى التى تكلم عنها النحاة وخرج عليها الفقهاء فهى معان مجازية، ولعل هذا يدفعنا لتعريف الإلصاق.

يرى الأحناف أن الإلصاق هو تعلق الشيء على الشيء واتصاله به، وبذلك يكون ما دخل عليه «الباء» ملصقًا به، والطرف الآخر هو الملصق، ففى: كتب بالقلم: يكون القلم ملصقًا به والملصق هو الكتابة(٢).

ولقد أفاد الأحناف كثيرًا من هذا الضابط فى تخريج مسائل الفروع، كما أفادوا أيضًا فى ردهم وتفنيدهم لآراء المخالفين من أهل المذاهب الأخرى، كما فعلوا مثلًا فى المثال المشهور المتعلق بمسألة مسح الرأس، وتحديد مقدار الممسوح بناء على معنى الباء، وأنا لن أعرض لهذا المثال لشهرته التى تجعل الكلام فيه مكرورًا، لا يؤتى فيه بجديد، ولكنى عوضًا عن ذلك أذكر مثالًا آخر من كتاب الأيمان، وهو ما لو قال قائل لامرأته: أنت طالق إن خرجت من الدار إلا بإذنى أو بأمرى أو بعلمى، وما إلى ذلك، قال السادة الأحناف: لا بد لها من الإذن فى كل مرة تخرج

(١) أصول السرخسى ١/ ٢٤١، وانظر: نظيره فى أصول الشاشى ١٥٢، كشف الأسرار ٢/ ٢٥٠، التقرير والتحبير ٢/ ٧٩.

(٢) انظر: كشف الأسرار ٢/ ٢٥٠.

فيها وإلا طلقت[١]، وحجتهم فى ذلك أن الباء هنا للإلصاق، يقول الكاسانى[٢]:«وإنما كان كذلك لأنه جعل كل خروج شرطًا لوقوع الطلاق، واستثنى خروجًا موصوفًا بكونه ملتصقًا بالإذن، لأن الباء فى قوله: إلا بإذنى حرف إلصاق، هكذا قال أهل اللغة، ولا بد من شيئين يلتصقان بآلة الإلصاق»، فالشيئان هنا هما الملصق به وهو الإذن والملصق وهو الخروج، وعليه فلا بد من تجدد الإذن فى كل مرة حدث فيها خروج وإلا وقع الطلاق، واستدل الأحناف لذلك بقوله تعالى : ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾[٣]، فلا يعقل أنهم حصلوا على إذن مطلق أو اكتفوا بالأول، فهذا لا يصح فى جناب اللَّه، ولا يكون من أمثال الملائكة، وعلى هذا المعنى- أى الإلصاق - خرج الأحناف أمثلة كثيرة، منها مثلًا لو قال قائل لآخر: بعت منك هذا العبد بكُرٍّ من حنطة جيدة، قالوا: يكون الكرُّ ثمنًا حتى يجوز استبداله قبل القبض، لأن الملصق به هنا «الكُرُّ»[٤] وهو ثمن، أما لو عكس بأن قال: بعت منك هذا الكُرَّ بهذا العبد، صار العقد سلمًا[٥]، فلا يصح معجلًا وإلا بطل شرط السلم القائم على التأجيل، لأن العبد هنا صار ثمنًا،

(١) انظر: المسألة فى تحفة الفقهاء ٢/ ٤٤٨- ٤٤٩، بدائع الصنائع ٤/ ٩٥، تبيين الحقائق ٣/ ٤٥٣، البناية شرح الهداية ٦/ ١٦٢، فتح القدير ٥/ ١١١، البحر الرائق ٤/ ٥٢٦، حاشية ابن عابدين ٤/ ٦٤- ٦٥.

كما أنها وردت على سبيل التمثيل، فى كتب الأصول الحنفية، انظر: أصول السرخسى ١/ ٢٤١، أصول الشاشى ١٥٤، كشف الأسرار ٢/ ٢٥٨.

(٢) بدائع الصنائع ٤/ ٩٥.

(٣) مريم: ٦٤.

(٤) الكر هو مكيال لأهل العراق قدره أربعون إردبًّا، قال الفيروزآبادى. بالضم مكيال لأهل العراق، انظر: القاموس المحيط ١١٢٣ «كرر»، معجم لغة الفقهاء لقلعة جى ٣٧٩.

(٥) صورة السلم هى أن يشترى رجل من رجل مصنوعه أو مزروعه على أن يدفع كامل الثمن مقدمًا، ويكون التسليم لاحقًا لهذا المصنوع أو المزروع.

والكر مبيعًا[١]، ويشرح علاء الدين البخارى هذه المسألة بقوله[٢]: «إذا أدخل الباء فى الكر الموصوف - أى حنطة أو قمح - صار ثمنًا بدلالة الباء، وينعقد البيع مساومة، ووجب الكر فى الذمة حالًا، كما إذا سمى دراهم أو دنانير لأن المكيل والموزون مما يجب فى الذمة، ويصح التصرف فيها قبل القبض بالاستبدال كما فى سائر الأثمان، وإن أدخل الباء على العبد المشار، وأضاف العقد إلى الكُر الموصوف انعقد سلمًا، يصير العبد رأس مال السلم بدلالة الباء، لأن رأس المال هو الثمن فى السلم، ويصير الكُر مبيعًا لإضافة العقد إليه، فيعتبر شرائط السلم من التأجيل وقبض رأس المال فى المجلس، وعدم صحة الاستبدال به قبل القبض، وبيان مكان الإيفاء».

أما الكلام مع النحاة، فهم وإن ذكروا لها معانى كثيرة أوصلها ابن هشام رحمه اللَّه إلى أربعة عشر معنى، فإنهم وافقوا الأحناف فيما ذهبوا إليه من أن أصل الوضع فى الباء إنما هو الإلصاق وأن ما عدا ذلك إنما هو فرع عنه، بمعنى أنها قد تحتمل هذه المعانى ولكن معنى الإلصاق لا يفارقها[٣]، فهذا شيخ النحاة سيبويه ينص على ذلك، وكفى به إمامًا للصنعة، يقول سيبويه[٤]: «وباء الجر إنما هى للإلزاق والاختلاط، وذلك قولك: خرجت بزيد، ودخلت به، وضربته بالسوط: ألزقت ضَرْبك إياه بالسوط، فما اتسع من هذا الكلام فهذا أصله»، وابن السراج

(١) انظر: المسألة فى أصول السرخسى ١/ ٢٤١، أصول الشاشى ١٥٣، كشف الأسرار ٢/ ٢٥٠-٢٥١، الوصول لقواعد الأصول ١٨٨.

(٢) كشف الأسرار ٢/ ٢٥١.

(٣) انظر: الكتاب ٤/ ٢١٧، المقتضب ٤/ ١٤٢، وإن ذكر فى ١/ ١٧٧ أنها أيضًا للاستعانة، أصول النحو لابن السراج١/ ٤١٢- ٤١٣، الإيضاح ٢٠٠، اللمع ١٥٧، المغرب فى ترتيب المعرب ٢٩٢، ارتشاف الضرب ٢/ ٤٢٦، الجنى الدانى ٣٦، مغنى اللبيب ١/ ١١٨، شرح الأشمونى ٣/ ٢٢١.

(٤) الكتاب ٤/ ٢١٧.

يقول[١]: «الباء معناه الإلصاق، فجائز أن يكون معه استعانة، وجائز لا يكون، فأما الذى معه استعانة، فقولك: كتبت بالقلم[٢].. والذى لا استعانة معه فقولك: مررت بزيد».

أما الإلصاق الذى تكلم عليه الأحناف والنحاة فنوعان: نوع حقيقى كأمسكت بزيد، ومجازى: كمررت بزيد، لأن مظنة الإمساك فى الأول قائمة، أما فى الثانى: فإن المرور يكون عليه لا به، وضابط ذلك كما قال ابن هشام أن ما كان مفضيًا إلى نفس المجرور فهو حقيقى، أما ما كان مفضيًا إلى ما يقرب منه فهو مجازى[٣].

هذا هو كلام النحاة فى معنى «الباء» وهو كلام لا يخرج فى مجمله عن كلام السادة الأحناف، فكلاهما خرجا من معين واحد وهو معين اللغة، ولذا فإن السادة الأحناف وافقهم الصواب فى تفسيرهم وتخريجهم لبعض الفروع الفقهية على هذا الأصل العام، وهو أن الباء للإلصاق فى أصل معناها، سواء كان إنشاء منهم أو دفعًا لكلام المخالف، كما فعلوا مثلًا مع الشافعية فى مسألة مقدار الممسوح من الرأس، رادين زعمهم من أن الباء من ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾ للتبعيض، وهو أمر إن أيده بعض النحاة[٤]، إلا أن جلهم رفضه، حتى قال عنه ابن جنى[٥]: «فأما ما يحكيه أصحاب الشافعى رحمه اللَّه عنه من أن الباء للتبعيض

(١) أصول النحو لابن السراج ١/ ٤٢١- ٤١٣.
(٢) ذكر المبرد هذا المثال، واكتفى بالإشارة إلى الاستعانة، ولعل كلام ابن السراج شرح له.
(٣) انظر: مغنى اللبيب ١/ ١١٩.
(٤) ذهب إلى ذلك الأصمعى والفارسى والقتبى وابن مالك، انظر: شرح التصريح ١/ ٦٤٧.
(٥) سر صناعة الإعراب ١/ ١٢٣، وذكر ابن برهان فى شرحه على اللمع ١/ ١٧٤، أن من زعم أن الباء تفيد التبعيض فقد جاء أهل اللغة بما لا يعرفونه ونقل الطوفى إنكاره عن عدد كبير من اللغويين. انظر: الصعقة الغضبية ٣٧٨- ٣٧٩.

فشيء لا يعرفه أصحابنا، ولا ورد به ثبت».

وعلى هذا يتخرج أن من قال لامرأته: أنت طالق بمشيئة اللَّه أو برضاه أو بحكمه، أن الطلاق هنا لا يقع، لأنه ألصقه بالمشيئة أو الرضا أو الحكم وهى أشياء مجهولة لنا لا سلطان لنا عليها، فالمشيئة ملصق به والطلاق ملصق والباء أداة الإلصاق، أما إن ألصقها بمشيئة العبد بأن قال: أنت طالق بمشيئة زيد، فهى هنا أيضًا للإلصاق ولكنها ملصقة بمن يمكن أن تُعلم منه المشيئة، فهو نوع من التعليق والتمليك فصار بمثابة: أنت طالق إن شاء زيد، ومذهب الأحناف فى أمثاله أن الطلاق يقع إذا طلق فى المجلس الذى يعلم فيه بالتخويل، أما إذا انقضى المجلس فلا يملك ذلك، لأن «إن» تحتمل التعليق «الشرط» ولا تحتمل الوقت بخلاف «متى»، ونحن نحمله على «إن» لأنه أصل الباب فى الشرط.

ويتخرج عليه أيضًا أن من قال لعبده: إن أخبرتنى بقدوم فلان فأنت حر، قال: لا يتحرر إلا أن يكون صادقًا فى الخبر، فإن أخبره كاذبا لم يعتق، وذلك لأنه ألصق الخبر بالقدوم، فيقتضى ذلك خبرًا ملصقًا بالقدوم، وهذا لا يتصور قبل وجوده، لأنه إلصاق بالمعدوم فلا يقع الشرط.

* * * *

المبحث الرابع
« بل »
للإعراض وتدارك الغلط

أصل الوضع فى «بل» أن تكون لإثبات ما بعدها والإعراض عما قبلها على سبيل التدارك، فقولنا: جاءنى زيد بل عمرو، قصدنا الإخبار بمجيء زيد ثم تبين خطأ ذلك فأضربنا عنه إلى ذكر عمرو. هذا إذا كان الصدر محتملًا للرجوع، فإن لم يحتمل الرجوع صار الكلام عطفًا، يؤخذ فيه بالإثبات للأول والثانى جميعًا.

أما السادة الأحناف فقد أفادوا فى فروعهم من معنى «بل» فى توجيه عدد من المسائل، وإن ظهر بعض الخلاف بينهم فى الحكم على بعضها، وسأجلى ذلك الآن ببعض الأمثلة.

فمن ذلك تفريق الأحناف بين أسلوبين حويا كلمة «بل»، واقتربا تركيبًا، ومع ذلك اختلفا حكمًا، وذلك إذا قال قائل لامرأته: إن تزوجت فلانة فأنتِ طالق لا بل غلامى فلان حر، قال الأحناف: يعتق عبده الساعة، ولا تطلق امرأته حتى يقع الشرط، بمعنى أن الشرط يلزم الجملة الأولى لا ما بعد «بل»، على حين أنه لو قال: إن تزوجت فلانة فهى طالق لا بل فلانة، وهى امرأته، قالوا: لا تطلق امرأته حتى يقع الشرط[(١)].

فما الفرق بين الأمرين، ولماذا لم تطلق المرأة فى المثال الثانى كما تحرر العبد فى المثال الأول، وكلاهما جاء بعد «بل» التى يدور معناها على استدراك الغلط

(١) انظر: بدائع الصنائع ٤/٧٨. وأكثر مسائل «بل» جاءت فى أبواب الطلاق والأيمان والإقرار والدعوى، وهى كثيرة جدًّا فلتراجع ثمة.

والإعراض عن الأول ؟.

يقول الكاسانى فى شرحه لهذا الفرق: «ولو قال: إن تزوجت فلانة فهى طالق، لا بل غلامى فلان حر، عُتق عبده الساعة؛ لأن قوله: لا بل غلامى فلان حر، جملة تامة لكونها مبتدأ وخبرًا، فلا تفتقر إلى ما تقدم من الشرط، فلا يتعلق به، بخلاف ما إذا قال: إن تزوجت فلانة فهى طالق، لا بل فلانة، وهى امرأته، أن امرأته لا تطلق الساعة لأن قوله: لا بل فلانة، غير مستقل بنفسه، بل هو مفتقر إلى الكلام الأول، وذلك متعلق بالشرط، فيتعلق هذا أيضًا»(١).

فنرى هنا أن ما بعد بل قد يكون كلامًا متصلًا بما قبلها فيقع عليه الإعراض(٢)، أو قد يكون كلامًا مستقلًّا بذاته، فلا يقع به الإضراب.

ومن الأمثلة الأخرى الشهيرة فى باب «بل» ما وقع فيه الخلاف بين الفقهاء الأحناف فى مسألتين تبدوان متشابهتين، إلا أن الحكم فيهما اختلف عند جمهور الأحناف، وتفصيل ذلك، ما إذا قال رجل لامرأته المدخول بها: أنت طالق واحدة بل ثنتين، قال الأحناف باتفاق: تطلق ثلاثًا(٣)، على حين لو أن آخر قال: لفلان علىَّ ألف بل ألفان، فإنه يلزمه ألفان عند الإمام الأعظم وصاحبيه، ويلزمه ثلاثة عند زفر(٤).

فهنا نرى أن بعض الكلام قَبِل النقض وبعضه لم يقبل، ففى المثال الأول اعتبر

---

(١) بدائع الصنائع ٤/ ٧٨.

(٢) لا يقع الإعراض فى الكلام المتصل فى كل الأحوال، ولكن مرده أيضًا إلى نوع الكلام خبرًا وإنشاء كما سنرى فى الأمثلة التالية.

(٣) انظر: المبسوط للسرخسى ٦/ ١٤٦، تحفة الفقهاء ٣/ ٣٣٠، بدائع الصنائع ١٠/ ١٩٠، الوصول إلى قواعد الأصول ١٨٠، والمسألة ورد ذكرها فى كتب الأصول الحنفية.

(٤) انظر: المبسوط للسرخسى ١٨/ ١٠، تحفة الفقهاء ٣/ ٣٢٩- ٣٣١، بدائع الصنائع ١٠/ ١٩٠، الوصول لقواعد الأصول ١٨٠، وقد ورد ذكرها فى كتب الأصول أيضًا.

الأحناف ما قبل «بل» واعتدوا أيضًا بما بعدها فلم يكن ثمة إضراب فى المعنى وإن وقع فى اللفظ، يقول السرخسى فى بيان هذا: «لأن كلمة «لا بل» لاستدراك الغلط بإقامة الثانى مقام الأول، والرجوع عن الأول، وهو لا يملك الرجوع عما أوقعه، ولكنه يتمكن من إيقاع أخريين إذا كان قد دخل بها فتطلق ثلاثًا لهذا»(١)، وهذا ما ذكره الفقهاء الأحناف كالكاسانى(٢)، والبزدوى(٣)، والشاشى(٤)، والتمرتاشى(٥).

أما فى مسألة الإقرار السابقة، فإن الأمر مختلف على مقتضى فهم جمهور الأحناف، لأن الإقرار إخبار، والإخبار مما يقع فيه الغلط، فجاز الاستدراك عليه «فيقبل إذا لم يكن متهمًا فيه، وهو غير متهم فى الزيادة على المقر به، فتقبل منه بخلاف الاستدراك فى خلاف الجنس، لأن الاستدراك فى خلاف الجنس لا يقع عادة، فلا تقع الحاجة إلى استدراكه»(٦).

ولزيادة البيان ألخص ما ذكره العلاء السمرقندى فى هذا الخصوص، فهو قد قسم الاستدراك فى الإقرارات إلى ثلاثة أنواع(٧):

الأول: أن يكون ما بعد «بل» غير ما قبلها جنسًا، مثل أن يقول: على ألف درهم، لا بل مائة دينار، والحكم هنا أنه يلزمه الجميع الدراهم والدنانير، فكأنه قال: على ألف درهم ومائة دينار.

---

(١) المبسوط للسرخسى ٦/ ١٤٦، وانظر: أيضًا أصول السرخسى ١/ ٢٢٥.
(٢) انظر: بدائع الصنائع ١٠/ ١٩٠.
(٣) انظر: أصول البزدوى مع كشف الأسرار ٢/ ٢٠١- ٢٠٢.
(٤) انظر: أصول الشاشى ١٣١.
(٥) انظر: الوصول إلى قواعد الأصول ١٨٠.
(٦) بدائع الصنائع ١٠/ ١٩٠.
(٧) انظر: تحفة الفقهاء ٣/ ٣٢٩- ٣٣١.

الثانى: أن يكون ما بعد «بل» مثل ما قبلها جنسًا، وهذا مثل مسألتنا بأن يقول: على ألف درهم بل ألفان، وهنا اختلف الأحناف كما سبق أن أشرت، فالأصحاب يوجبون عليه ألفين استحسانًا، وزفر بن الهذيل يوجب عليه ثلاثة قياسًا، أما زفر فقد قاس المسألة على نظائرها، مثل مسألة الطلاق السابقة فلم يجز له أن يستدرك، فأبطل عمل «بل» معنى، وأما الجمهور فقد فرقوا بين نوعين من الكلام، الخبر والإنشاء؛ يقول البزدوى رحمه اللَّه[١]: «إنما وضعت هذه الكلمة- «بل» -للتدارك، وذلك فى العادات بأن ينفى انفراده، ويراد بالجملة الثانية كمالها بالأولى، وهذا فى الأخبار ممكن، كرجل يقول: سنى ستون بل سبعون، زيادة عشر على الأول، فأما الإنشاء فلا يحتمل تدارك الغلط»، ويزيد السرخسى الأمر إيضاحًا فى مسألة احتمال التدارك فيما إذا ما اتحد الجنس بقوله[٢]: «ألا ترى أنه لا يقول: حججت حجة، لا بل عمرتين، ويقول: حججت حجة، لا بل حجتين، وهذا بخلاف الطلاق، فإنه وإن كان بصيغة الإخبار، فهو إيقاع وإنشاء، وفى الإنشاءات لا يقع الغلط، فلا يمكن حمل الثانى على الاستدراك».

الثالث: أن يكون ما بعد «بل» غير ما قبلها صفة لا جنسًا كأن يقول: على كيلة قمح جيدة، لا بل وسط، قال الأحناف: يلزمه الأجود، قبل «بل» كان أم بعدها.

إذن، فهذه بعض الأمثلة التى كان لصيغة «بل» فيها دور فى توجيه الأحكام، وقد لاحظنا فيها أن الأحناف وإن أثبتوا لـ «بل» معنى أصيلًا وهو الإعراض واستدراك الغلط، فإنهم مع ذلك لم يعملوا بمقتضى هذا المعنى فى كل المسائل، لكنهم أدخلوا على عملها عوامل أخرى أثرت فى الحكم فى نهاية الأمر وإن لم

(١) أصول البزدوى مع كشف الأسرار ٢/ ٢٠٢.
(٢) المبسوط للسرخسى ١٨/ ١١.

تخرج «بل» عن عملها لفظًا، فلا يفهم من قولهم مثلًا فى مثال الطلاق المذكور أنها لم تأتِ للاستدراك، لقد عملت الاستدراك هناك، ولكن المستدرك عليه كان أحق بالوقوع حكمًا، فبقى حكمه، واستدرك عليه بحكم آخر فجاء الجمع بين الحكمين إذ إن الصيغة كانت إنشاءً، والحق أن هذا ما كان يجب فى مسألة الإقرار السابقة قياسًا، إلا أن الأحناف استحسنوا الانصراف عن الأول فى مثل هذا الكلام لأن العادة لا تمنع تدارك الكلام بنفى انفراد ما أقر به أولًا، لا بنفى أصله، لأن أصله وهو «الألف» داخل فى الكلام.

وعلى هذا نستطيع أن نفهم من كلام السادة الأحناف أن أحوال «بل» فى الاستدراك تكون كالآتى:

- يأتى بعدها كلام يستدرك به على الأول فنضرب عن الأول ونعمل الثانى، وهذا هو أكثر عملها.

- يأتى بعدها كلام يستدرك به على الأول فنعمل كلا الكلامين لأنه لا يجوز نقض الأول، ويكثر ذلك فى أبواب الطلاق والعتاق وغيرها مما يلزم.

- يأتى بعدها كلام يستدرك به على الأول، فنضرب عن الثانى ونعمل الأول، وذلك إذا كان الثانى أقل قيمة من الأول فى باب الإقرار.

هذا بعض ما قاله الأحناف فى مثل هذه المعانى، أما النحاة فإنهم أثبتوا نفس المعانى لـ «بل» فهى عندهم للاستدراك على الغلط، سواء أأخطأ فاستدرك، أم نسى فتذكر.

يقول سيبويه[(١)]: «وأما «بل» فلترك شيء من الكلام وأخذ غيره»، وهذا المعنى ذكره أيضًا المبرد[(٢)]،.....

(١) الكتاب ٤/ ٢٢٣، وانظر: كلامه فى ١/ ٤٣٠، ٤٣٤.

(٢) انظر: المقتضب ١/ ١٥٠.

وابن السراج[١]، والفارسى[٢]، وابن جنى[٣]، والهروى[٤]، وابن يعيش[٥]، والرضى[٦]، وابن أبى الربيع[٧]، وابن عصفور[٨]، وأبو حيان[٩]، والمرادى[١٠]، وابن هشام[١١]، وتوافر على ذكره كافة النحاة قديمًا وحديثًا.

هذا هو المعنى الرئيس عندهم، ومع ذلك فللنحاة تفصيل فيها نختصره فى الآتى:

أن «بل» إما أن يليها جملة، أو يليها مفرد، فإن وليها جملة كان معنى الإضراب على وجهين: إضراب إبطال، وإضراب إعراض، أما الإبطال فإنه يقتضى إبطال ما قبلها، وإثبات ذلك لما بعدها كما هو فى قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَلَدٗاۗ سُبۡحَٰنَهُۥۚ بَلۡ عِبَادٞ مُّكۡرَمُونَ﴾[١٢]، فـ «بل» هنا وليها جملة اسمية أى: هم عباد، انصرفنا بها عن الكلام الأول بعد إبطاله: أى هم ليسوا أولادًا بل عبادًا، أما النوع الثانى فيقتضى انتقالًا من غرض إلى آخر دون إبطال

(١) انظر: أصول النحو ٢/ ٥٧.
(٢) انظر: الإيضاح ٢٢٤.
(٣) انظر: اللمع ١٧٩.
(٤) انظر: الأزهية ٢٢٩.
(٥) انظر: شرح ابن يعيش ٨/ ١٠٥.
(٦) انظر: شرح الرضى ٤/ ٤١٧- ٤١٨.
(٧) انظر: البسيط فى شرح جمل الزجاجى ١/ ٣٤٠- ٣٤٢، وابن أبى الربيع هو عبيد اللَّه بن أحمد بن عبيد اللَّه بن محمد، الشهير بابن أبى الربيع الأموى العثمانى، عاش بإشبيلية حتى سقوطها ثم انتقل إلى سبتة، له مؤلفات عدة فى اللغة والآدب وغيرها، توفى سنة ٦٨٨ هـ، انظر ترجمته فى بغية الوعاة ٢/ ١٢٥، نشأة النحو ٢٦٤.
(٨) انظر: شرح جمل الزجاجى لابن عصفور ١/ ١٩٦- ١٩٧.
(٩) انظر: ارتشاف الضرب ١/ ٦٣٤- ٦٤٤.
(١٠) انظر: الجنى الدانى ٢٣٥- ٢٣٧.
(١١) انظر: مغنى اللبيب ١/ ١٣٠- ١٣١.
(١٢) الأنبياء: ٢٦.

الأول، كما هو فى قوله تعالى: ﴿وَلَدَيْنَا كِتَٰبٌ يَنطِقُ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٦٢﴾ بَلْ قُلُوبُهُمْ فِى غَمْرَةٍ مِّنْ هَٰذَا﴾[1]. فهذا وإن كان إضرابًا عن الكلام الأول إلا أنه لا يلغيه.

أما «بل» إن وليها المفرد، فهى عاطفة، ثم ننظر إلى صيغة ما تقدمها فإن كان إيجابًا أو أمرًا كما فى قولك: جاء زيد بل عمرو، واضْرب زيدًا بل عمرًا، فإنها فى هذه الحالة تجعل ما قبلها كالمسكوت عنه، فلا يحكم عليه بشيء، ويكون الحكم لما بعدها فالمجيء فى المثال الأول لعمرو وكذلك الضرب، أما إن تقدمها نفى أو نهى كما فى: ما قام زيدٌ بل عمرو، أو: لا يقم زيد بل عمرو، فالحكم أن يبقى ما قبلها على حالته، ويجعل ضده لما بعدها، فالقيام فى المثال الأول لعمرو وكذا فى الثانى، والتقدير فيهما على التوالى: بل قام عمرو، بل يقم عمرو.

هذا هو أهم ما يقال فى هذا الباب، وإن كان للنحاة بعض التفاصيل الأخرى التى لا تعنينا كثيرًا فى هذا السياق.

والسؤال هنا: أين هذا الكلام من كلام الأحناف السابق وتوجيههم؟ لقد قلنا: إن الأحناف وإن أقروا بأن «بل» تأتى للإضراب واستدراك الغلط، توقفوا فى إعمال هذا المبدأ فى بعض المسائل، منها مثلًا مسألة الطلاق، فقول القائل: أنت طالق واحدة بل اثنتين، يقتضى أن تطلق اثنتين؛ لأن هذه الجملة جاءت موجبة، وما بعد «بل» مفرد، فعلى كلام النحاة يصير ما قبلها مُضْرَبًا عنه، ويثبت الحكم لما بعدها وهو الثنتان هنا، هذا هو مقتضى كلام النحاة وقد أعمله الأحناف إلا زفر بتمامه فى مثال «الإقرار» فأوجبوا ما بعد «بل» على المقر، لا مجموع ما بعدها وما قبلها كما فى مثال الطلاق.

فما الصواب هنا ؟ والجواب عندى أن كلام السادة الأحناف صواب، وذلك

(١) المؤمنون: ٦٢- ٦٣.

للأسباب التى أوردوها وسبق أن قدمتها لفصلهم بين الخبر والإنشاء، مع اعتبار الانعقاد فى ألفاظ الطلاق والعتاق بدليل شرعى، لا سلطان للغة فى إبطاله إلا بدليل.

ومع ذلك فقد وجدت كلامًا لابن أبى الربيع يؤيد كلام الأحناف فهو يقسم معانى «بل» إذا جاءت فى كلام موجب إلى ثلاثة أغراض:

الأول: أن يأتى السياق على جهة الغلط، فتأتى بل فتزيل الغلط كما فى قولك: جاء زيد بل عمرو.

الثانى: أن يكون الكلام على جهة النسيان، فتزيله أيضًا.

الثالث: أن يبدو لك حين قلت: قام زيد، أن تخبر بقيام عمرو، وتضرب عن الإخبار بقيام زيد، وإن كان حقًّا، «و يكون فى انتقالك عن الأول إلى الثانى من المعنى ما لا يكون لو أخبرت بالثانى، ولم تنتقل إليه من الأول»[(١)]، فالعلة هنا معنوية لا لفظية، والغرض بلاغى وهو الإمعان فى الكلام عن الثانى، دون نفيه عن الأول، وذلك عن طريق الانصراف من الكلام عن الأول إلى الكلام عن الثانى، وهذا ما نحن بصدده فى مثال الطلاق، إذ إنه بقوة الشرع لا يجوز الانصراف عن الطلقة الأولى بعد خروجها، ولا سيما أنها غير معلقة بشرط، فتنفذ، ومع ذلك فإن الشرع نفسه يعطى الرجل الحق أن يطلق امرأته ثلاث مرات، فجاز له أن يستدرك بإنفاذ أخريين دون أن يهدم الأولى، ويصير الإضراب هنا إضراب إثبات لا إضراب إبطال.

أما المثالان الآخران اللذان بدأت بهما الكلام، فكلام الأحناف غير معارض لكلام النحاة، إذ إنه فى جملة: إن تزوجت فلانة فأنت طالق لا بل غلامى فلان حر، نجد هنا أن «بل» تلاها جملة فهى فى هذه الحالة للإضراب، وقد جعل له

(١) البسيط ١/ ٣٤١.

النحاة نوعين: إضراب إبطال وإضراب انتقال، وهذه الجملة من النوع الثانى، وأما جملة: إن تزوجت فلانة فأنت طالق، لا بل فلانة، وهى امرأته، نعم لا تطلق امرأته إلا بعد وقوع الشرط؛ لأن ما بعد «بل» كلمة مفردة فيتقرر فيها ما ذكرناه فى حالة الإفراد، إلا أنها وإن أعرض بها عن الكلام عن الأولى، فإن الكلام ما زال متصلًا، فيقع على الثانية ما وقع على الأولى المعرض عنها من الشرط الذى فى أول الكلام، فلا تطلق حتى يتزوج.

****

المبحث الخامس
«ثم» للعطف مع التراخى

«ثم» عند الأحناف حرف يفيد العطف على وجه التعقيب مع التراخى، وهو معنى اختص به هذا الحرف بأصل الوضع، ومعنى التراخى أن يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة فى الفعل المتعلق بهما، فإذا قلت: جاءنى زيد ثم عمرو، علم أن كليهما قد جاء ولكن وقعت فسحة بين مجيء زيد ومجيء عمرو، ولهذا فإن الأحناف اختلفوا فيما بينهم فى مسألة التراخى تلك، فقد جعلها الإمام الأعظم رضى اللَّه عنه فى اللفظ والحكم، أما الصاحبان فقد جعلاها فى الحكم دون اللفظ، فهى عند الإمام رضى اللَّه عنه بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولًا بعد الأول لإتمام التراخى، على حين أن التراخى عندهما يكون فى حكم الكلام لا لفظه لمراعاة معنى العطف فيه(١).

ولعلى أعطى مثالًا يوضح أثر الفرق بين الإمام وتلميذيه فى الحكم، فمن قال لامرأته المدخول بها: إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق، فإن الطلاق يقع اثنتين حالًا وتتعلق واحدة وهى الأولى بدخول الدار وذلك على مقتضى كلام الإمام الأعظم على حين أن الكل يتعلق بدخول الدار عند الصاحبين.

وعلة أبى حنيفة رضى اللَّه عنه أن «ثم» تفيد التراخى، والأصل فى كل شيء كماله، وكمال التراخى أن يكون فى اللفظ والحكم جميعًا، ولو كان فى اللفظ فقط أو فى الحكم فقط لصار موجودًا فى وجه دون وجه، ولا دليل على هذا الزعم، أما الصاحبان فإن التراخى عندهما راجع إلى الوجود، أى ما دل عليه اللفظ متراخيًا،

---

(١) انظر: هذه المسألة بالتفصيل فى: أصول السرخسى ١/ ٢٢٣- ٢٢٤، أصول الشاشى ١٢٨- ١٢٩، كشف الأسرار ٢/ ١٩٦- ١٩٧، التقرير والتحبير ٢/ ٥٩- ٦١.

كما فى كلمة «بعد» لا فى المتلفظ به لأنه متصل حقيقة بالعطف ولا يصح الانفصال مع العطف، فيبقى حكم الاتصال(١).

ومن الأمثلة التى استدل فيها الأحناف على صحة مذهبهم بمعنى «ثم»، ما ذهب إليه الأحناف فى مسألة تبييت النية لصوم رمضان من الليل، أو جواز إنشائها فى نهار اليوم نفسه فقد ذهب الأحناف إلى أنه تجوز النية لصوم رمضان بعد طلوع الفجر(٢)، خلافًا لجمهور الفقهاء من شافعية ومالكية وحنابلة، الذين أوجبوا تبييت النية من الليل(٣).

يقول السرخسى(٤): «وأما الكلام فى وقت النية، فلا خلاف فى أن أوله من وقت غروب الشمس لأن الأصل فى العبادات اقتران النية بحال الشروع فى الصوم.. فأما النية بعد طلوع الفجر لصوم رمضان فتجوز فى قول علمائنا رحمهم اللَّه، وعلى قول الشافعى رحمه اللَّه لا تجوز».

وقد استدل الأحناف بأدلة منها ما ورد فى القرآن ومنها ما ورد فى السنة النبوية(٥)، أعرضنا عن ذكرها كاملة طلبًا للاختصار، ولكن منها آية استدل بها

(١) انظر: تفصيل ذلك فى كشف الأسرار ٢/ ١٩٦- ١٩٧.

(٢) يقسم الأحناف الصوم من جهة النية إلى نوعين: صوم عين كرمضان والنذر المؤقت والنفل، وصوم دين كصوم القضاء والكفارات والنذر المطلق، أما صوم الدين فلا بد فيه عندهم من تبييت النية قبل طلوع الفجر، وأما صوم العين فيجوز بعد طلوع الفجر ما دام فى النهار أكثره وأيضًا صوم الدين لا يجوز بالنية المطلقة على حين أن صوم العين يجوز، وكل ذلك مشروح بالتفصيل فى كتب السادة الأحناف فلتراجع.

(٣) انظر: هذه المسألة فى أحكام القرآن للجصاص ١/ ٣٢١، المبسوط للسرخسى ٣/ ٦٦- ٦٧، تحفة الفقهاء ١/ ٥٣٤- ٥٣٥، بدائع الصنائع ٢/ ٥٨٥، بداية المجتهد ٢/ ٥٦، الكافى ١/ ٤٥٦، روضة الطالبين ١/ ٥٠١، الاختيار ١/ ١٣٥- ١٣٦، تبيين الحقائق ٢/ ١٤٩- ١٥٠/ البناية شرح الهداية ٤/ ٤- ٥، البحر الرائق ٢/ ٤٥٢- ٤٥٤، أوضح المسالك إلى موطأ مالك ٥/ ٢٤- ٢٥.

(٤) المبسوط للسرخسى ٣/ ٦٦ بتصرف يسير.

(٥) استدل الأحناف بأدلة منها: =

الأحناف فى جانبها اللغوى لتقوية مذهبهم فى مقابل مذهب الجمهور، فقد استدل الأحناف بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾.. إلى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ۚ﴾[(١)]، قال الأحناف: إن اللَّه أباح فى هذه الآية الأكل والشرب والجماع فى ليالى رمضان إلى طلوع الفجر، ثم أمر بالصيام عنها بعد طلوع الفجر، ولكن السياق جاء معطوفًا بـ «ثم» التى تفيد التعقيب مع التراخى، يقول الكاسانى[(٢)]: «لأن كلمة «ثم» للتعقيب مع التراخى، فكان هذا أمرًا بالصوم متراخيًا عن أول النهار، والأمر بالصوم أمر بالنية، إذ لا صحة للصوم شرعًا بدون النية[(٣)]، فكان أمرًا بالصوم بنية متأخرة عن أول النهار، وقد أتى به، فقد أتى بالمأمور به فيخرج عن العهدة، وفيه دلالة على أن الإمساك فى أول النهار يقع صومًا، وجدت فيه النية أو لم توجد، لأن إتمام الشيء يقتضى سابقية وجود بعض منه»، وهذا ما نص عليه الزيلعى فى «التبيين»[(٤)]، وأشار إليه من قبلهما الجصاص، دون تفصيل منه[(٥)].

ووجه الكلام هنا أن الأكل والشرب والجماع وهى محظورات الصيام، مباحة

= ما روى عن ابن عباس أنه ﷺ يصبح لا ينوى الصيام، ثم يبدو له فيصوم، وما روى عن عائشة رضى اللَّه عنها أنه كان يدخل على أهله فيقول: هل عندكم من غداء؟ فإن قالوا: لا، قال: إنى صائم»، وحديث صوم عاشوراء عند الشيخين أنه أمر رجلًا من أسلم أن أذن فى الناس.. ألا من أكل فليمسك، ومن لم يأكل فليصم» وغير ذلك، انظر: نيل الأوطار ٤/ ٦٠٨- ٦١١ وتخريج الأحاديث ثمة.

(١) البقرة: ١٨٧.

(٢) بدائع الصنائع ٢/ ٥٩٠.

(٣) خلافًا لزفر من الحنفية الذى لم يشترط النية لصوم شهر رمضان؛ لأنه زمن مخصوص لا يجوز فيه صوم غير رمضان، فلا يفتقر إلى التخصيص بالنية، والجمهور من أحناف وغيرهم على اشتراط النية.

(٤) انظر: تبيين الحقائق ٢/ ١٤٩.

(٥) انظر: أحكام القرآن للجصاص ١/ ٣٢١.

فى فترة الليل، فإذا جاء الفجر امتنع الصائم عن هذه الأشياء، وامتناعه يحدث فى لحظة معينة قاطعة فاصلة بين ما هو ليل وما هو صبح أو نهار، ومع ذلك فإننا نجد سياق الآية يعطف المنع على الغاية الفاصلة بعد الكلام على الإباحة وذلك فى قوله تعالى : ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ وذلك بحرف العطف «ثم» الذى يفيد التراخى، وبما أن الامتناع عن الأكل والشرب والجماع هو ركن الصيام، فلا يقع فيهما تراخ، دل ذلك على أن التراخى يقع فيما يقبل ذلك مما هو شرط للركن، لا جزءٌ منه، وهو النية هنا، قوى ذلك استعمال لفظ «الإتمام» الذى يعنى أن الشروع بالفعل قد بدأ فعلًا بالإمساك عن المفطرات، يقول السرخسى فى ذلك[١]: «اقتران النية بحالة الشروع ليس بشرط فى باب الصوم، بدليل جواز التقديم، فصارت حالة الشروع هنا كحالة البقاء فى سائر العبادات، وإذا جاز نيته متقدمة دفعًا للحرج، جاز نيته متأخرة عن حالة الشروع»، وهذا كلام جيد، لأنه على كلام الشافعية ومن معهم، قد يقال لهم: ماذا لو نوى فى أول الليل ثم أكل وشرب وجامع بعد النية، هل تلزمه نية جديدة؟ وماذا لو نام، واستيقظ قبل الفجر، هل ينشئ نية جديدة ؟ فإن قالوا: نعم تلزمه، فقد خرقوا خرقًا عظيمًا[٢]، وإن قالوا: لا يلزم الاتصال فقد قالوا بقولنا نحن الأحناف أن المشاركة ليست واجبًا.

أما معنى التراخى عند النحاة فى «ثم» فشيء فشا ذكره بينهم إلا ما شذ من قول بعضهم، فقد نص عليه المبرد، وفرق بينها وبين «الفاء» أنهما وإن جاءا لترتيب الثانى على الأول فإن «ثم» أشد تراخيًا من الفاء[٣]، وتابعه فى ذلك ابن

(١) المبسوط للسرخسى ٣/ ٦٧.
(٢) نقل ذلك عن بعض الشافعية، انظر: روضة الطالبين ١/ ٥٠١.
(٣) انظر: المتقضب ١/ ١٤٨.

السراج[١]، وابن جنى[٢]، وابن مالك[٣]، والرضى[٤]، والمرادى[٥]، وأبو حيان[٦]، وابن هشام[٧]، والسيوطى[٨] وغيرهم الكثير.

ومع ذلك فقد روى بعضهم عن الفراء أنه زعم أن معنى التراخى لا يلزم فى كل حال، وأنها قد تأتى بنفس معنى الفاء الذى يفيد الترتيب والتعقيب دون تراخ، واستدل الفراء فيما ذهب إليه بقولهم: أعجبنى ما صنعت اليوم ثم ما صنعت أمس أعجب، قالوا: لأن «ثم» هنا لترتيب الإخبار ولا تراخىَ بين الإخبارين[٩]، وكذلك استدلوا بقول الشاعر[١٠]:

كهَـزِّ الرُّدينـىِّ تحـت العَجَـاج جَـرى فى الأنابيـب ثـم اضْـطربْ

قالوا: إذ جرى هز أنابيب الرمح فلا بد أن يعقبه الاضطراب دون تراخ، وقد نسب الشيخ خالد الأزهرى[١١] هذا الرأى إلى الأخفش لا الفراء، قال[١٢]:

---

(١) انظر: أصول النحو ٢/ ٥٥.

(٢) انظر: اللمع ١٧٨.

(٣) انظر: شرح التسهيل ٣/ ٣٥١.

(٤) انظر: شرح الرضى ٤/ ٣٨٩.

(٥) انظر: الجنى الدانى ٤٢٦- ٤٣٢.

(٦) انظر: ارتشاف الضرب ٢/ ٦٣٨.

(٧) انظر: مغنى اللبيب ١/ ١٣٥.

(٨) انظر: همع الهوامع ٥/ ٢٣٦.

(٩) انظر: مغنى اللبيب ١/ ١٣٧.

(١٠) البيت من المتقارب وهو لأبى دؤاد الإيادى، انظر: ديوان حميد بن ثور وفيه بائية الإيادى تلك ٢٩٢، شرح التصريح ٢/ ١٦٥.

(١١) هو خالد بن عبد الله بن أبى بكر بن محمد المعروف بالشيخ خالد الأزهرى، ولد سنة ٨٣٨ فى جرجا بصعيد مصر ثم انتقل إلى القاهرة ودرس بالأزهر، له مؤلفات كثيرة، توفى سنة ٩٠٥ هـ، انظر ترجمته فى المدارس النحوية ٣٥٩.

(١٢) شرح التصريح ٢/ ١٦٤.

«وزعم الأخفش أن «ثم» قد تتخلف عن التراخى بدليل قولك: أعجبنى ما صنعت اليوم ثم ما صنعت أمس أعجب».

وأيًّا كان القائل بذلك، فإن هذا الاعتراض مردود، وكلامهم مؤول، لأن «ثم» فى البيت بمعنى الفاء(١)، أو أنه كما يقول الشيخ خالد الأزهرى(٢): «والظاهر أنه ليس كذلك، بل الإضراب والجرى فى زمن واحد. وجوابه أن الترتيب يحصل فى لحظات لطيفة»، أى أنه فيه تراخ وإن لم تكن المدة فيه طويلة وملحوظة، أما الجملة فهى على تقدير محذوف كما قال ابن هشام: «أى ثم أخبرك أن الذى صنعته أمس أعجب».

وعليه؛ فإن كلام الأحناف توافق مع رأى جمهور النحاة من أن «ثم» تأتى للترتيب والتراخى، وأنها جاءت فى آية الصيام تلك لتدل على أن الإتمام جاء معطوفًا على الإباحة ثم الحظر بذكر الغاية وهى استبانة وقت الفجر، وأن العطف بـ «ثم» دل على أن النية تجب متراخية عن وقت الامتناع، وقدر ذلك الأحناف بجواز حصولها بعد وقت الامتناع ما لم يفت جل النهار، عملًا بقاعدة أخرى وهى أن الأكثر يأخذ حكم الكل، فما دام أكثر النهار باقيًا، فإنشاء النية صحيح، فإن فات أكثره لم تصح، وهذا يشمل عندهم صوم العين كرمضان والنذر المؤقت وصوم النفل، والصواب ما رآه أئمتنا، لكثرة أدلتهم، وإيغالها فى الصحة حيث روى بعضها البخارى ومسلم، وكذلك لمساندة اللغة لهم فى فهم آية الصيام، مع سهولة تفنيد رأى الجمهور الذى اعتمد على حديث محتمل المعنى(٣).

---

(١) انظر: ارتشاف الضرب ٢/ ٦٣٨، مغنى اللبيب ١/ ١٣٧.

(٢) شريح التصريح ٢/ ١٦٥.

(٣) استدل الجمهور بحديث روى من عدة طرق، منها عن ابن عمر عن حفصة أن النبى ﷺ قال: =

المبحث السادس
«حتى» لانتهاء الغاية بمعنى «إلى»

تعتبر حتى من الحروف الجارة، كما أنها أيضًا تعتبر من حروف العطف، وهى وإن نصبت فعلًا بعدها، فإن فى عملها النصب بنفسها خلافًا شهيرًا بين البصريين والكوفيين، لعلنا نشير إليه فى أثناء المناقشة، وقد أثبت السادة الأحناف - فيمن ناقش معانى حتى - معنى الغاية لها كأصل للمعنى، يقول البزدوى(١): «هذه كلمة أصلها للغاية فى كلام العرب وهو حقيقة هذا الحرف، لا يسقط ذلك عنه إلا مجازًا ليكون موضوعًا لمعنى يخصه، وقد وجدناها تستعمل للغاية لا يسقط عنها ذلك، فعلمنا أنها وضعت له، فأصلها كمال معنى الغاية فيها وخلوصها لذلك بمعنى «إلى» كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾(٢)، وتقول: أكلت السمكة حتى رأسها، أى إلى رأسها»، وهذا الذى ذكره البزدوى هو ما عليه أصوليو الأحناف الآخرين كالسرخسى(٣)، والشاشى(٤)، وابن أمير الحاج(٥) وغيرهم.

والذى يفهم من كلام السادة الأحناف أن «حتى» وإن كانت فى أصل الوضع للغاية كإلى إلا أنها تحتمل معانى أخرى كاستعمالها للعطف المحض، فإن معنى

= «مَن لم يجمع الصيام قبل الفجر، فلا صيام له» رواه الخمسة، ورده الأحناف بعدة دفوع منها أن النفى هنا لنفى الكمال لا لنفى الصحة كما فى: «لا صلاة لجار المسجد». أى لا صلاة كاملة، ولم يقل أحد ببطلان صلاته فى البيت.

(١) أصول البزدوى مع كشف الأسرار ٢/ ٢٣٨- ٢٣٩.

(٢) القدر: ٥.

(٣) انظر: أصول السرخسى ١/ ٢٣٢.

(٤) انظر: أصول الشاشى ١٤٠.

(٥) انظر: التقرير والتحبير ٢/ ٧٣- ٧٨.

الغاية حينئذ غير مقصود.

ومع ذلك فقد يقول قائل: إذا كانت «إلى» تأتى للغاية، و«حتى» للغاية، فهل يؤدى ذلك إلى الترادف ؟ لقد أجاب علاء الدين البخارى على هذا التساؤل فى شرحه على أصول البزدوى بأن فرق بين «إلى» و«حتى»، قال[١]:«قد ثبت الفرق المانع من الترادف بينهما، وذلك أن الغاية فى «حتى» يجب أن تكون موضوعة بأن تكون شيئًا ينتهى به المذكور أو عنده كالرأس للسمكة، والصباح للبارحة[٢]، ولا يشترط ذلك فى (إلى)»، واستدل العلاء البخارى لذلك بقوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾، فلما كانت الأيدى تشمل ما بين أطراف الأصابع إلى المناكب صح دخول «إلى» ولم يصح دخول «حتى» لأن لفظ اليد يتعدى الغاية المضروبة، أما الفرق الثانى الذى أثبته العلاء البخارى فهو أن «حتى» لا تدخل على المضمر بخلاف «إلى»، وذلك لأن «الغاية فى «حتى» لما وجب أن يكون آخر جزء من الشيء أو ما يلاقى آخر جزء منه، والمضمر لا يمكن أن يكون جزءًا من الشيء، بل هو نفسه امتنع دخوله على المضمر»[٣]، وفرق ثالث ذكره العلاء البخارى وهو أن «إلى» تأتى فى مقابلة «مِن» التى هى لابتداء الغاية فتقول: سافرت من البصرة إلى الكوفة، ولا تقول: سافرت من البصرة حتى الكوفة، وذلك لأن «إلى» أكثر إيغالًا فى الغاية من «حتى» التى تفارق هذا المعنى

(١) كشف الأسرار ٢/ ٢٣٨.

(٢) يقصد فى قولهم: نمت من البارحة حتى الصباح.

(٣) كشف الأسرار ٢/ ٢٣٨، قال فى أصول النحو: «وغير سيبويه يجيز حتَّاه وحتَّاك فى الخفض، ولا يجيزون فى النسق.. والقول عندى ما قال سيبويه». أصول النحو ١/ ٤٢٦، وانظر: المنع فى الكتاب ٤/ ٢٣١، قال: «نقول: قمت إليه فجعلته منتهاك من مكانك ولا تقول: حتَّاه»، وعلى كل فالمنع هو مذهب جمهور البصريين على حين أجاز ذلك الكوفيون والمبرد، انظر: الجنى الدانى ٥٤٣.

إلى غيره[١].

إذا علم هذا، فإن السادة الأحناف قد أفادوا من ذلك فى تخريج كثير من المسائل فى كتب الفروع، وأشاروا إلى بعضها على سبيل التمثيل فى كتب الأصول، ومن ذلك ما ذكروه فى مسألة من مسائل كتاب الأيمان، وذلك بأن يقول الرجل لامرأته: أنت طالق إن خرجت من الدار حتى آذن لك[٢]، قالوا: إن الإذن مرة واحدة، فإن أذن لها مرة فخرجت ثم عادت ثم خرجت مرة أخرى بغير إذن لم يحنث ولم تطلق، وبيان ذلك عندهم أن كلمة «حتى» كلمة غاية بمعنى «إلى» وكلمة «إلى» لانتهاء الغاية، فكذا «حتى»، يقول الكاسانى موضحًا ذلك[٣]: «ألا ترى أنه لا فرق بين قوله: حتى آذن، وبين قوله: إلى أن آذن، وكلمة «أن» مضمرة، لأن «حتى» لما كانت من عوامل الأسماء، وما كان من عوامل الأسماء لا يدخل الأفعال البتة، فلم يكن بدّ من إضمار «أن» لتصير هى بالفعل الذى هو صلتها بمنزلة المصدر.. فيكون قوله: حتى آذن، أى حتى إذنى، وهو قوله: إلى إذنى، ولهذا أدخلوا كلمة «أن» بعد «إلى»، فقالوا: إلى أن آذن.. وإذا كان كذلك صار وجود الإذن منه غاية لحظر الخروج، والمضروب له الغاية ينتهى عند وجود الغاية فينتهى حظر الخروج ومنعه باليمين عند وجود الإذن مرة واحدة».

ومن نص الكاسانى السابق نستطيع أن نفهم الآتى:

أولًا: أن «حتى» للغاية وتأتى بمعنى «إلى» فتكون لمنتهى الغاية شأنها فى ذلك شأن «إلى».

---

(١) انظر: كشف الأسرار ٢/ ٢٣٩.

(٢) انظر: هذه المسألة فى: تحفة الفقهاء ٢/ ٤٤٩- ٤٥٠، بدائع الصنائع ٤/ ٩٧، تبيين الحقائق ٣/ ٤٥٣- ٤٥٤، البناية شرح الهداية ٦/ ١٦٢، فتح القدير ٥/ ١١٢، البحر الرائق ٤/ ٥٢٦، الدر المختار ٤/ ١٠٤.

(٣) بدائع الصنائع ٤/ ٩٧.

ثانيًا: أنها لما كانت من العوامل التى تختص بالأسماء شأنها فى ذلك شأن باقى حروف الجر، صار ممتنعًا دخولها على الفعل فإن دخلت عليه، افتقرت إلى ما يسوغ ذلك مما يدخل على الفعل عادة، وهو حرف «أن» هنا، وصارت «أن» وما بعدها بتأويل مصدر، فجاز دخول «حتى» عليه.

ثالثًا: أن «إلى» وإن افتقرت إلى مجيء «أن» بعدها لتسويغ دخولها على الفعل، إلا أن ظهور «أن» معها أظهر من «حتى» لاعتياد العرب على إظهاره مع «إلى» وإضماره مع «حتى».

رابعًا: أنه يترتب على هذا التفسير فى هذه المسألة عدم الافتقار إلى تكرار الإذن، إذ إنه مغيًّا لمرة واحدة، كما لو أن المستعمل هو «إلى أن» بدلًا من «حتى».

هذا هو مجمل ما نستطيع الخروج به من كلام الكاسانى الذى كرره غيره من الأحناف، وإن اختلفت العبارة، ولنا على ذلك تعليق، نبدؤه بذكر ما قاله النحاة فى هذا الخصوص.

- أما أن «حتى» تأتى لانتهاء الغاية، بمعنى «إلى»، فقد تواتر ذلك عنهم تأصيلًا وتخريجًا، وقد نص عليه سيبويه[(١)] وغيره[(٢)]، وإن احتملت معانى أخرى كما ذكر الأحناف ذلك وتواتر ذكره عند النحاة أيضًا.

- وأما أنها تأتى بمعنى «إلى أن» فهو أيضًا شيء نقله النحاة فى كتبهم، يقول سيبويه[(٣)]: «اعلم أن حتى تنصب على وجهين؛ فأحدهما: أن تجعل الدخول غاية لمسيرك، وذلك قولك: سرت حتى أدخلها، كأنك قلت: سرت إلى أن أدخلها..

(١) انظر: الكتاب ٤/ ٢٣١.

(٢) انظر: المقتضب ٢/ ٣٧، أصول النحو ١/ ٤٢٤، الإيضاح ٢٠٣، اللمع ١٦٢، الأزهية ٢٢٣، الفصول فى العربية ٣٣، شرح جمل الزجاجى لابن عصفور ١/ ٥١٥، الجنى الدانى ٥٤٢، مغنى اللبيب ١/ ١٤١- ١٤٢.

(٣) الكتاب ٣/ ١٦- ١٧.

وأما الوجه الآخر فأن يكون السير قد كان والدخول لم يكن، وذلك إذا جاءت مثل «كى» التى فيها إضمار «أن» وفى معناها وذلك قولك: كلمته حتى يأمر لى بشيء»، ولكن كيف نفرق هنا بين ما جاء على معنى «إلى أن» وما جاء على معنى «كى»؟.

أقول: الذى نفهمه من كلام النحاة ومن نص سيبويه السابق أن ما كان غرضًا فهو بمعنى «كى»، وما كان غاية فهو بمعنى «إلى أن»، فمن قال: سرت حتى أدخل المدينة، هى بمعنى «كى» إذ السير فى حد ذاته ليس غرضًا وإنما هو الدخول، أما إن قال: وقفت حتى تطلع الشمس، فلا تكون بمعنى «كى» لأن وقوفه ليس سببًا فى طلوعها، وإذا كان ذلك كذلك، فإن «حتى» فى المثال الذى ساقه الأحناف وهو قولهم: أنت طالق إن خرجت من الدار حتى آذن لك، لا يحتمل إلا معنى «إلى أن»، فليست هى التى بمعنى «كى»، وليست عاطفة، وليست ابتدائية، وإلا صار الكلام لغوًا.

هذا أمر، أما الأمر الثانى الذى أود أن أعلق عليه بخصوص توجيه السادة الأحناف، فهو أننا لاحظنا فيما نقلناه من كلام الكاسانى أنه اختار رأى البصريين فى مسألة إضمار «أن» بعد «حتى» لتعمل الجر فى الفعل[١]، على حين ذهب الكوفيون إلى أن «حتى» تنصب الفعل بنفسها، وتجر بنفسها دون الحاجة إلى إضمار «أن» فى النصب أو «إلى» فى الجر، والمسألة كما قلت من مسائل الخلاف النحوى، حيث يصفها ابن الأنبارى بقوله[٢]: «ذهب الكوفيون إلى أن «حتى» تكون حرف نصب ينصب الفعل من غير تقدير «أن»، نحو قولك: أطع اللَّه حتى

(١) وذلك بعد أن ينتصب الفعل بـ «أن» مضمرة، ويتأول الفعل وأن بمصدر يكون مجرورًا بـ «حتى»، وهو فى مسألتنا: حتى إذنى.

(٢) الإنصاف ٢/ ٥٩٧- ٥٩٨، وانظر: المسألة فى ائتلاف النصرة ١٥٣- ١٥٤.

يدخلك الجنة، واذكر اللَّه حتى تطلع الشمس، وتكون حرف خفض من غير تقدير خافض، نحو قولك: مطلته حتى الشتاء، وسوفته حتى الصيف، وذهب أبو الحسن على بن حمزة إلى أن الاسم يخفض بعدها بـ «إلى» مضمرة أو مظهرة[١]، وذهب البصريون إلى أنها فى كلا الموضعين حرف جر، والفعل بعدها منصوب بتقدير «أن» والاسم بعدها مجرور بها»، واختيار رأى أحد المدارس النحوية من قبل الفقهاء الأحناف أمر قد ناقشناه من قبل، إلا أننا نلاحظ أن الكاسانى نفسه وإن وافق آراء كوفية أشرنا إلى بعضها قبلًا، فقد وافق رأى البصريين هنا، وهذا يدل على نوع من التحرر أعطاه الفقيه لنفسه فى أن يختار ما عليه الدليل، وما ينصر قضيته دون النظر إلى مكان أو طائفة، ونحن لا يعنينا هنا أن نناقش أدلة كل فريق، إذ يكفينا أن نشير إلى أصل تخريج الأحناف للمسألة.

أما الأمر الثالث الذى أود أن أعلق به على كلام الكاسانى، فهو قوله[٢]: «أن ذلك على الإذن - أى يقع - مرة واحدة، حتى لو أذن لها مرة فخرجت ثم عادت، ثم خرجت بغير إذن لا يحنث»، وهذا الذى ذكره الكاسانى من براءة ذمة الحالف، وخروج المرأة من ربقة الحظر بإذن واحد، وأن خروجها بعد ذلك لا يفتقر إلى إذن جديد، أقول: إن هذا هو ما ردده كل الأحناف بالاتفاق فى مثل: حتى آذن لك، بخلاف ما لو قال: بإذنى، فإنها تفتقر إلى الإذن فى كل خروج تخرجه، وإلا حنث ووقع الطلاق، وقد أشرت إلى ذلك فى معرض حديثى عن معنى الإلصاق فى الباء.

ومع ذلك فلمعترض أن يقول: من أين أتيتم بهذا التحديد بالمرة الواحدة، وقد ورد فى القرآن ما يشى بالتكرار مع استعمال «حتى»، وذلك كما فى قوله تعالى:

(١) نسب هذا الرأى فى بعض المصادر إلى الفراء، انظر: الجنى الدانى ٥٤٢.

(٢) بدائع الصنائع ٤/ ٩٧.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾[1]، فالاستئذان لا يكون مرة واحدة، وإنما هو شيء يتجدد بتجدد الدخول، فلا يقع الأمر هنا على المرة الأولى قطعًا.

وأنا أرد هذا الزعم من جهتين:

١- أن «حتى» هنا تحتمل أن تكون بمعنى «إلا أن» كما وردت فى قوله تعالى: ﴿لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتَ ٱلنَّبِيِّ إِلَّآ أَن يُؤۡذَنَ لَكُمۡ﴾[2]، أى لا تدخلوا بيوتًا بغير استئذان.

٢- أننا لم نستفد الدليل على تكرار الإذن من لفظ «حتى»، بل عرفناه من النهى فى أولها: ﴿لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ﴾، فدخول دار إنسان بغير إذنه حرام، فصار الإذن واجبًا لكل دخول، لرفع الحرمة، لا بدلالة لفظ «حتى».

وأختم بنقل نص للكمال بن الهمام يرد فيه على هذه الدعوى، يقول ابن الهمام[3]: «وقد بحث بعضهم فى «حتى» أنها أيضًا توجب التكرار، واستدل بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ﴾، ﴿فَلَا تَدۡخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤۡذَنَ لَكُمۡ﴾، ونحن نقول: إن قام الإجماع على أن التكرار يراد فلا نزاع، وإنما الكلام فى أنه هل هو مؤدى اللفظ ؟ فقلنا: لا. فإنه إذا قال: حتى آذن لك، يكون قد جعل النهى عن الخروج مطلقًا مغيا بوجود ما هو إذن، وبمرة واحدة من الإذن يتحقق ما هو إذن فيتحقق غاية النهى فيزول المنع المضاف إلى اللفظ فإن كان مع آخر فبغيره من دليل آخر».

****

(١) النور: ٢٧.
(٢) الأحزاب: ٥٣.
(٣) فتح القدير ٥/ ١١٢.

المبحث السابع

«مِـــن»

«مِن» عند بعض الأصوليين من الأحناف تأتى للتبعيض باعتبار أصل الوضع، وإن احتملت عندهم معانى أخرى، فالسرخسى نص على ذلك بقوله[١]: «وكلمة «من» للتبعيض باعتبار أصل الوضع»، وهذا ما ذكره فخر الإسلام البزدوى نصًّا[٢]، على حين أننا نجد بعضهم الآخر قد نقل أنها تأتى لعدة معانٍ، منها: ابتداء الغاية ومنها التبعيض والتبيين كما أنها تأتى زائدة، إلا أنهم أرجعوا تلك المعانى لمعنى ابتداء الغاية نقلًا عن النحاة، يقول علاء الدين البخارى بعد أن نقل الأوجه السابقة: «وقال المحققون منهم - أى النحاة - الكل راجع إلى معنى ابتداء الغاية»[٣]، وهذا الخلاف نقله أيضًا ابن أمير الحاج، وأشار إلى أن كثيرًا من الفقهاء قالوا بالتبعيض، وأن أكثر أئمة اللغة قالوا : إنها لابتداء الغاية[٤].

أما فى الفروع فإننا نجد أن الأحناف خرجوا عددًا من المسائل على مقتضى معنى التبعيض فى «مِن»، فمنها ما ذهب إليه الأحناف فى مسألة ما لو حلف أحدهم ألا يأكل من ثمرة هذا البستان، فإن أكل بعضًا من أى شجرة حنث لأن «مِن» للتبعيض[٥]، ومنها أيضًا ما روى عن أبى يوسف، أنه لو قال: واللَّه لا أشرب من لبن هاتين الشاتين، فشرب بعضه؛ منهما أو من أحدهما حنث، أما إن لم

---

(١) المبسوط للسرخسى ١/ ٢٣٦.
(٢) انظر: أصول البزدوى مع كشف الأسرار ٢/ ٢٦٣.
(٣) كشف الأسرار ٢/ ٢٦٤.
(٤) انظر: التقرير والتحبير ٢/ ٨٢.
(٥) انظر: بدائع الصنائع ٤/ ١٣٤.

يذكر «مِن»، فإنه لا يحنث حتى يشرب من لبن كل شاة لانعدام التبعيض، هذا إذا كان اللبن فى الضرع[١]، ومنها أنه لو قال: واللَّه لا أشترى من هذين الرجلين، أنه لا يحنث حتى يشترى منهما، وإن قال: واللَّه لا آكل من هذين الرغيفين، يحنث بالأكل من أحدهما، والفرق بين هاتين المسألتين كما يقول الكاسانى[٢]: «أن «مِن» للتبعيض، ويمكن العمل بالتبعيض فى الأكل، ولا يمكن فى الشراء، لأن البيع لا يتبعض، فيحمل على ابتداء الغاية»، وهناك أمثلة كثيرة فى هذا الباب، إلا أنى أود أن أقف عند واحد منها لأن فى حكم المسألة خلافًا بين السادة الأحناف والمسألة هى: لو حلف إنسان ألا يشرب من دجلة أو من الفرات، قال أبو حنيفة رضى اللَّه عنه: لا يحنث ما لم يشرب منه كرعًا[٣]، فإذا أخذ الماء بيده أو بإناء لم يحنث، على حين أن أبا يوسف ومحمدًا قالا: يحنث بالجميع، كرعًا أو بإناء أو غرفًا بيده[٤].

أما حجة الصاحبين فاعتمدت على أن مطلق اللفظ يصرف إلى المتعارف عليه عند أهل اللسان، والمتعارف عليه هنا أن الشرب يحصل بوصول الماء من هذا المكان إلى الفم بأى وسيلة، وأن من استعمل أيًّا من هذه الوسائل يسمى شاربًا من دجلة أو الفرات «فيحمل مطلق الكلام على غلبة المتعارف، وإن كان مجازًا بعد أن كان متعارفًا؛ كما لو حلف لا يأكل من هذه الشجرة أو من هذا القدر، أنه ينصرف ذلك إلى ما يخرج من الشجرة من الثمر، وإلى ما يطبخ فى القدر من الطعام»[٥]، أما أبو حنيفة رضى اللَّه عنه فقد اعتمد على اللغة فى ذلك، وذلك كما

(١) انظر: بدائع الصنائع ٤/ ١٣٥.
(٢) السابق ٤/ ١٣٥.
(٣) الكرع هو تناول الماء بالفم من موضعه، انظر: المغرب فى ترتيب المعرب ٢٢٢.
(٤) انظر: هذه المسألة فى المبسوط للسرخسى ٨/ ٢٠١- ٢٠٢، بدائع الصنائع ٤/ ١٣٩، تبيين الحقائق ٣/ ٤٧٦- ٤٧٧، البناية شرح الهداية ٦/ ١٨٨- ١٨٩، البحر الرائق ٤/ ٥٥٠- ٥٥١.
(٥) بدائع الصنائع ٤/ ١٣٩.

يقول السرخسى أن: «حقيقة[١] الشرب من دجلة يكون بالكرع، وهذه حقيقة مستعملة، جاء فى الحديث أن النبى ﷺ، قال لقوم نزل عندهم: «هل عندكم ماء بات فى شَنٍّ، وإلا كرعنا»[٢]، وقد بينا أن الحقيقة إذا كانت مستعملة فاللفظ يحمل عليه دون المجاز والحقيقة مرادة، فإنه لو كرع يحنث.. لأن «من» للتبعيض فالحقيقة أن يضع فاه، على بعض دجلة، والحقيقة استعمال اللفظ فى موضعه والمجاز استعماله فى غير موضعه، ولا يتصور أن يكون اللفظ الواحد مستعملًا فى موضعه معدولًا به عن موضعه»[٣].

وعلى هذا فقد استدل جمهور فقهاء الأحناف لأبى حنيفة بأن «مِن» للتبعيض وأنه يقصد هنا: من بعض دجلة، وهذا يقع بمباشرة الشرب لا بالواسطة، وذلك أنه لو أخذ إناء فيه ماء من دجلة أو الفرات وشرب، كان شاربًا من الإناء حقيقة لا من الفرات، والماء الواحد لا يشرب من مكانين على الحقيقة، ولهذا لو قال: شربت من الإناء لا من الفرات، كان صادقًا، ولو قال: شربت من الفرات، كان كاذبًا.

ومع أن جمهور الفقهاء الأحناف اعتبروا- كما قلت- «مِن» فى هذه المسألة تبعيضية، فإن الكاسانى اعتبرها لابتداء الغاية يقول الكاسانى[٤]:«كلمة «من» ههنا - أى فى مثال: لا أشرب من الفرات - استعملت لابتداء الغاية بلا خلاف، لتعذر حملها على التبعيض إذ الفرات للنهر المعروف، والنهر اسم لما بين ضفتى الوادى لا للماء الجارى فيه؛ فكانت كلمة «من» ههنا لابتداء الغاية، فتقتضى أن يكون الشرب من هذا المكان».

(١) يقصد بالحقيقة هنا ما هو مقابل المجاز فى اللغة كما سنرى فى باقى النص.
(٢) انظر: مختصر صحيح البخارى للزبيدى ٤٥٤ حديث رقم ١٩٤٠، والشن: القربة.
(٣) المبسوط ٨/ ٢٠٢.
(٤) بدائع الصنائع ٤/ ١٣٩.

والصواب عندى ما ذهب إليه جمهور الأحناف؛ لأنه لم يقل أحد بأن الاستعمال الحقيقى لكلمة النهر يقصد بها المجرى فقط وإلا ما احتجنا إلى الوصف فنقول: هذا نهر، إذا كان فيه ماء، وهذا نهر خال من الماء، إذا أردت المجرى فقط، يقول الجوهرى(١): «وكل كثير جرى فقد نَهَر.. وأنهرت الدم أى أسلته»، فحقيقة التبعيض هنا تقع على الماء الذى هو جزء من النهر على الحقيقة، وقد علق العينى على قول من قال: «فمن أين يلزم أنه هنا للتبعيض.. قلت: دلت القرينة اللفظية والحالة هنا أن «مِن» هنا للتبعيض، وهذا ظاهر لا يخفى»(٢)، والذى يقصده العينى بالقرينة اللفظية هو وجود كلمة «أشرب» وهى لا تقع إلا على ما يشرب من الفرات وهو الماء، ومع ذلك فإن لكلام الكاسانى وجهًا أذكره بعد قليل.

أما النحاة فقد أثبتوا لـ «مِن» معانى كثيرة أوصلها ابن هشام إلى خمسة عشر معنى، وإن اتفقت نقولهم على بعضها، وأول هذه المعانى عندهم أنها لابتداء الغاية(٣)، وهذا هو الوجه المقدم عند النحاة(٤).

يقول المبرد(٥): «من وأصلها ابتداء الغاية، نحو سرت من مكة إلى المدينة.. وكونها فى التبعيض راجع إلى هذا، وذاك أنك تقول: أخذت مال زيد، فإذا أردت البعض، قلت: أخذت من ماله، فإنما رجعت بها إلى ابتداء الغاية».

فالنحاة يقدمون معنى الغاية على معنى التبعيض بخلاف جمهور الفقهاء من

(١) الصحاح ١٠٧٢ «نهر».

(٢) البناية شرح الهداية ٦/ ١٨٨.

(٣) جمهور البصريين على أنها لابتداء الغاية فى المكان دون الزمان، والكوفيون والأخفش والمبرد على أنها فيهما معًا، انظر: هذه المسألة فى الإنصاف ١/ ٣٧٠- ٣٧٦. ائتلاف النصرة ١٤٢- ١٤٤.

(٤) انظر: الكتاب ٤/ ٢٢٤، المقتضب ١/ ١٨٢، أصول النحو ١/ ٤٠٩، الإيضاح ١٩٩، اللمع ١٥٥، الأزهية ٢٣٢، الفصول فى العربية ٣٠، شرح جمل الزجاجى لابن عصفور ١/ ٥٠٥، الجنى الدانى ٣٠٨- ٣٠٩، مغنى اللبيب ١/ ٣٤٩.

(٥) المقتضب ١/ ١٨٢.

الأحناف الذين يقدمون معنى التبعيض على معنى الغاية، وقد جعل النحاة لمجيء «مِن» تبعيضية علامة، وهى قبول أن يسد «بعض» مسدها، وإلا فلا، فمثلًا فى قوله تعالى : ﴿لَن نَّنَالُواْ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾[1]، جاءت «بعض» مكانها فى قراءة ابن مسعود رضى اللَّه عنه: «بعض ما تحبون»[2].

فإذا طبقنا ذلك على المثال الذى أوردناه فى أول الكلام وهو قول القائل: واللَّه لا أشرب من الفرات أو دجلة، وجدنا أن «مِن» هنا «تبعيضية» لأن المقصود هنا الامتناع عن شرب بعض مائه، ولا سيما مع وجود لفظ الشرب.

ومع أنى قد سبق أن رجحت رأى جمهور الأحناف فى تفسير «مِن» وأنها تبعيضية فى المثال، إلا أن تفسير الكاسانى الذى يقضى بأنها لابتداء الغاية وأن المعنى: لا أشرب من هذا المكان، له وجه، بل هو الأقوى فى تخريج رأى أبى حنيفة رضى اللَّه عنه من جهة استعمال «مِن»، فعلى رأى الكاسانى يقع المنع على الموضع، وعلى كلامهم يقع على ما فيه، وإذا كان المنع سيقع على الموضع فلا بد من مباشرته لحصول الاتصال الذى يقع به المحظور، وهو الشرب، والاتصال المباشر لا يكون إلا بالنهل من الموضع، أما على شرح غيره فإن التبعيض – وإن وقع على بعض ما فى المكان الذى هو الماء – وحده لا يكفى دليلًا على إثبات اقتصار المخالفة على الكرع المباشر دون حصوله بوسيلة أخرى كالإناء واليد وغيرهما.

وعلى ذلك فإننا نحتاج مع دعوى التبعيض إلى دعوى الحقيقة والمجاز فى الفعل والتى لجأ إليها جمهور الشراح كما رأينا، وخلاصة الفرق بين التوجيهين فى اعتقادى أن توجيه الكاسانى أقوى فى نصرة رأى الإمام، وتوجيه جمهور الشراح أقرب إلى واقع اللغة، واللَّه أعلم.

---

(١) آل عمران: ٩٢.

(٢) انظر: البحر المحيط ٣/ ٢٦١.

المبحث الثامن
الـواو

أما الواو فقد ذكر لها الأحناف فى كتب الفروع عدة معانٍ، وخرجوا عليها مسائل إلا أنهم اتفقوا على أنها فى أصل الوضع تأتى لمطلق الجمع يقول السرخسى(١): «فلا خلاف أنه - أى حرف الواو - للعطف، ولكن عندنا هو للعطف مطلقًا، فيكون موجبه الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فى الخبر من غير أن يقتضى مقارنة أو ترتيبًا، وهو قول أكثر أهل اللغة، وقال بعض أصحاب الشافعى رحمه اللَّه: إنه موجب للترتيب..»، هذا هو الأصل العام الذى احتكم إليه الأحناف وتواطأ على ذكره الفقهاء الأحناف(٢).

ومع ذلك لم ينف الأحناف احتمالها لمعنى الترتيب، ولكنهم لم يجعلوه واجبًا فيها ولا أصلًا، وإنما هو أمر محتمل يرجحه شيء من النص، فهذا الكاسانى فى تعليقه على إحدى المسائل يثبت لها معنى الترتيب، يقول الكاسانى(٣): «فظاهر الآية(٤) وإن كان بحرف الواو الموضوعة للجمع المطلق، لكن المراد منه الجمع على سبيل الترتيب، والواو تحتمل ذلك».

وعلى هذا المعنى رفض الأحناف رأى الشافعية فى مسألة حكم الترتيب فى أفعال الوضوء، فعلى حين ذهب الشافعية إلى أن الترتيب واجب اعتمادًا على أن العطف جاء بالواو التى تفيد الترتيب، واعتمادًا على أسبقية الذكر، ذهب

---

(١) أصول السرخسى ١/ ٢١٥.

(٢) انظر: أصول الشاشى ١١٩، كشف الأسرار ٢/ ١٦١، التقرير والتحبير ٢/ ٥٠.

(٣) بدائع الصنائع ٣/ ٦١٤.

(٤) كان يعلق على قوله تعالى فى سورة النساء: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ﴾.

الأحناف إلى أنه ليس بواجب، وإنما هو مستحب، لأن الواو تفيد مطلق الجمع لا الترتيب هنا، والمسألة لشهرتها واستفاضة القول فيها قديمًا وحديثًا، سأُعرض عن ذكرها والاستدلال بها كمثال(١).

وإذا ما تأملنا فى كتب الفروع الفقهية فإننا نجد أن الواو قد ورد ذكرها وتخريج بعض الأحكام على معانيها كثيرًا، وبصورة لا تخطئها عين المتفحص، فمن ذلك مثلًا ما ورد فى مسألة عدد الزوجات المباح فى الإسلام، فعلى حين اتفقت المذاهب السنية على أنه لا يزيد على أربعة ذهب البعض إلى أنه يجوز ما فوق الأربعة، فيباح له الجمع بين التسع، وقال بعضهم: ثمانية عشر(٢)، ومرجع ذلك إلى فهم الآية التى فى سورة النساء، ودور حرف العطف فيها والآية هى قوله تعالى : ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ ﴾(٣)، أما من قال بالتسع(٤)، فقد قالوا: إن اللَّه تعالى ذكر هذه الأعداد بحرف الواو، وأنه للجمع، وجملتها تسعة فيقتضى جواز نكاح التسعة، وأما القائلون بالثمانية عشر(٥)، فقد استدلوا بذات الاستدلال إلا أنهم زادوا عليه أن لفظ المثنى ضعف الاثنين، ولفظ الثلاث ضعف الثلاثة، والرباع ضعف الأربعة فحاصل جمع هذه الأعداد ثمانية عشر.

---

(١) انظر: هذه المسألة فى رءوس المسائل ١٠٢، تقويم النظر لابن الدهان ١/ ١٦٢- ١٦٤، وقد وافق الإمام مالك الأحناف، ووافق الإمام أحمد الشافعية.

(٢) انظر: هذه المسألة فى أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٨٠- ٨١، تحفة الفقهاء ٢/ ١٨٥، بدائع الصنائع ٣/ ٤٤٣- ٤٤٧، تبيين الحقائق ٢/ ٤٨٣- ٤٨٤، البناية شرح الهداية ٥/ ٥٤- ٥٥، البحر الرائق ٣/ ١٨٦.

(٣) النساء: ٣.

(٤) ينسب هذا الرأى للقاسم بن إبراهيم والنخعى وابن أبى ليلى، انظر: تبيين الحقائق ٢/ ٤٨٣- ٤٨٤.

(٥) ينقل هذا الرأى عن بعض الشيعة وبعض الخوارج، انظر: البناية شرح الهداية ٥/ ٥٤.

أما السادة الأحناف- ومعهم جمهور الأئمة - فقد استدلوا على الاقتصار على الأربع بأدلة، منها: ما روى أن رجلًا أسلم وتحته ثمانى نسوة، فقال له النبى ﷺ: «اختر منهن أربعًا وفارق البواقى»(١).

أما الآية فقد ذهب الأحناف أن لا حجة لهم فيها وذلك للآتى:

١- أن كلمة المثْنَى ليست عبارة عن الاثنين وكذا الثلاث والرباع، وإنما معنى المثنى المرتان من الاثنين، والثلاث ثلاث مرات من الثلاثة. وهكذا، وذلك يزيد على التسعة أو حتى على الثمانية عشر، هكذا قال الكاسانى رحمه الله(٢).

٢- أن الواو فى الآية بمعنى «أو» على التخيير بين نكاح الاثنين أو الثلاث أو الأربع فى مقابل الواحدة، يقول الزيلعى(٣): «ولا حجة لهم فيما ذكروا لأن كلمة مثنى وثلاث ورباع وإن كانت تقتضى التكرار، لكن تفيد تكرار الناكح، لأن الخطاب للجمع، والواو بمعنى «أو» فلا تفيد الجمع، فصار نظير قوله تعالى: ﴿جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُوْلِيٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۚ﴾(٤)، ليس معناه أن لكل واحد منهم تسعة أجنحة أو ثمانية عشر..».

٣- أن يكون ذكر هذه الأعداد على سبيل التداخل، فالثلاث تدخل فيه المثْنَى، وهما يدخلان فى الرباع، كما هو الحال فى قوله تعالى: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ﴾(٥)، وبعده قال: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ﴾(٦) فالجملة هنا على حسب

(١) انظر: تخريج الحديث فى نيل الأوطار ٦/ ٥٤٩- ٥٥٠.
(٢) انظر: بدائع الصنائع ٣/ ٤٤٦.
(٣) تبيين الحقائق ٢/ ٤٨٤.
(٤) فاطر: ١.
(٥) فصلت: ٩.
(٦) فصلت: ١٠.

الجمع ستة، وقد ذكر اللَّه أيضًا أنه خلق السماوات فى يومين، فيصير الجميع ثمانية متعارضًا مع النصوص الأخرى التى قالت : إن جميع الخلق تم فى ستة أيام، فيؤدى ذلك إلى الخلف فى خبر من يستحيل عليه الخلف، وعليه فلا يفهم من الآيتين الأوليين إلا أنهما على سبيل التداخل، فاليومان داخلان فى الأربعة وهى مع يومى السماوات ستة(١).

٤- أن استعمال هذه الأعداد إنما جاء لإثبات أمر آخر قد لا يظهر من قول: انكحوا النساء من واحدة إلى أربعة، وذلك أنها جاءت منصوبة على الحال من فاعل «ما طاب»، ومعناها الإذن لكل واحد أن ينكح من النساء حتى الأربع مجتمعات أو متفرقات كقول القائل: اقتسموا هذه البدرة من المال، درهمين درهمين، أى: درهمين لكل واحد فى كل مرة، فدلت الآية على جواز العقد على اثنتين جملة أو ثلاث جملة وهو ما لا يفهم منه الجواز فى حالة الإفراد(٢).

ومع أن بعض الأحناف حمل الواو فى هذه الآية على معنى «أو» للتخيير، وذلك كالكاسانى والمرغينانى والزيلعى وابن نجيم، فإن بعضهم ذهب فيها مذهبًا آخر، وهو أنها جاءت على أصل الوضع وأنها لمطلق الجمع، وذلك كالجصاص الذى روى أنها جاءت على حقيقتها، يقول الجصاص(٣): «إن الواو على حقيقتها، ولكنه على وجه البدل، كأنه قال: وثلاث بدلًا من مثنى، ورباع بدلًا من ثلاث، لا على الجمع بين الأعداد»، وعلل ذلك الجصاص بأنه لو قيل: إنها بمعنى «أو»، لجاز ألا يكون الثلاث لصاحب المثنى، ولا الرباع لصاحب الثلاث، فجاء بالواو لإباحة الأربع لكل أحد ممن دخل فى الخطاب.

(١) انظر: بدائع الصنائع ٣/ ٤٤٧.
(٢) انظر: البحر الرائق ٣/ ١٨٦.
(٣) أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٨١.

وقد رد حمل الواو على «أو» أيضًا العينى بقوله[١]: «الأصح أن الواو بمعناها، لأن «أو» لا تستعمل إلا فى التخيير، والتخيير فى الحقيقة لا يدخل فى العدد، ومثل هذا التركيب يدل على جواز أحد الأعداد، كما فى قوله: اقتسموا هذا المال اثنين اثنين وثلاثة ثلاثة وأربعة أربعة».

أما النحاة والمعربون فجمهورهم وافق الأحناف على أن أصل معنى الواو هو الجمع المطلق دون مراعاة ترتيب أو مقارنة، فهذا سيبويه يقول[٢]: «فالواو التى فى قولك: مررت بعمرو وزيد، إنما جئت بالواو لتضم الآخر إلى الأول وتجمعهما، وليس فيه دليل على أن أحدهما قبل الآخر»، وهذا ما ذكره المبرد[٣]، وابن السراج[٤]، والفارسى[٥]، وابن جنى[٦]، وابن الدهان[٧]، وابن يعيش[٨]، وابن عصفور[٩]، وابن أبى الربيع[١٠]، والمرادى[١١]، وابن هشام[١٢]، والسيوطى[١٣]، وغيرهم كثير، ومع ذلك فقد نُقل عن قلة منهم أنها تقول بأن

(١) البناية شرح الهداية ٥/ ٥٤.
(٢) الكتاب ٤/ ٢١٦.
(٣) انظر: المقتضب ١/ ١٤٨.
(٤) انظر: أصول النحو ٢/ ٥٥.
(٥) انظر: الإيضاح ٢٢١.
(٦) انظر: اللمع ١٧٨، سر صناعة الإعراب ٢/ ٦٣٢.
(٧) انظر: الفصول فى العربية ٣٧.
(٨) انظر: شرح ابن يعيش ٨/ ٩٠.
(٩) انظر: شرح جمل الزجاجى لابن عصفور ١/ ١٧٩.
(١٠) انظر: البسيط ١/ ٣٣٤- ٣٣٥.
(١١) انظر: الجنى الدانى ١٥٨.
(١٢) انظر: مغنى اللبيب ٢/ ٤٠٨.
(١٣) انظر: همع الهوامع ٥/ ٢٢٣- ٢٢٥.

الواو تفيد الترتيب[١]، وهذا يقدح فى الإجماع الذى ادعاه بعض النحاة ويقضى بأن الواو لا تأتى للترتيب أبدًا.

والذى رجحه كثير من المحققين بعد دراسة أدلة كل فريق أنها تأتى لمطلق الجمع ولا يجب فيها الترتيب، يقول ابن أبى الربيع[٢]: «فمن ذهب إلى أن الواو تقتضى الترتيب فهو خطأ بين»، والذى يتفرع عن كلام النحاة والسادة الأحناف، أن الحال مع الواو على ثلاث طرائق:

١- أن يجتمع المعطوف والمعطوف عليه فى الفعل كما فى اختصم زيد وعمرو.

٢- أن يكون الأول قبل الثانى لدلالة إضافية تدل على التقدم كما فى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ﴾[٣]، لمعرفة ذلك من ترتيب أفعال الصلاة لا بدلالة الواو.

٣- أن يكون الثانى قبل الأول، وذلك أيضًا لدلالة خارجية مثل قوله تعالى: ﴿يَٰمَرۡيَمُ ٱقۡنُتِي لِرَبِّكِ وَٱسۡجُدِي وَٱرۡكَعِي﴾[٤].

وعلى ذلك فإن الواو وإن وافق التركيب فيها الترتيب فذلك لدلالة أخرى تدل عليه، لا بدلالة الواو نفسها، ومنه نعلم صواب رأى الأحناف فى المسألة الأولى التى اكتفيت فيها بالإشارة لشهرتها وهى مسألة وجوب الترتيب فى أفعال الوضوء؛ إذ تبين أن العطف بالواو لا يكفى دليلًا على قصد الترتيب، وهذا ابن جنى يشرح ذلك بقوله[٥]: «ولذلك لم يلزم عند أبى حنيفة وأصحابه من قوله عز

(١) من هؤلاء قطرب وثعلب وأبو عمر الزاهد غلام ثعلب والربعى وهشام الضرير وأبو جعفر الدينورى، وروى عن الفراء، انظر: الجنى الدانى ١٥٨- ١٥٩، مغنى اللبيب ٢/ ٤٠٩.

(٢) البسيط ١/ ٣٣٥.

(٣) الحج: ٧٧.

(٤) آل عمران: ٤٣.

(٥) سر صناعة الإعراب ٢/ ٦٣٣- ٦٣٤.

وجل : ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ الآية، تقديم بعض الأعضاء على بعض فى الغسل، وذلك أنها معطوفة بالواو ولا ترتيب فيها، وكلمنى بعضهم، فقال: أنا أوجدك فى الآية ترتيبًا، وهو قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ﴾ قال: والفاء للترتيب بخلاف.. فقلت له: قد ذهب عليك ما فى الحال؟ وذلك أن معنى قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ أى: إذا عزمتم على الصلاة وأردتموها، وليس الغرض - والله أعلم - فى قمتم النهوض والانتصاب، لأنهم قد أجمعوا أنه لو غسل أعضاءه قبل الصلاة قائمًا أو قاعدًا لكان أدى فرض هذه الآية، فالفاء إذن رتبت الغسل والمسح عقيب الإرادة والعزم، ولم تجعل للغسل مزية فى التقدم على المسح، لأن المسح معطوف على الغسل بالواو فى قوله: «وامسحوا» فجرى ذلك مجرى قولك: إذا قمت فاضرب زيدًا واشتم عمرًا، فلو بدأ بالشتم قبل الضرب كان جائزًا»، وهذا نص واضح وجيد فى توصيف المسألة.

أما مجيء الواو بمعنى «أو» فمعنى أثبته النحاة ونصوا عليه فى كتبهم ومثلوا له، فصاحب «الأزهية» يقول[١]: «وتكون بمعنى «أو» فى التخيير، كقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾، المعنى: أو ثلاث أو رباع»، وأشار المرادى إلى أنه مذهب بعض النحويين[٢]، كذا نقل ذلك ابن هشام وجعل لها ثلاثة أقسام من معانى «أو»: التقسيم والتخيير والإباحة[٣] وزاد السيوطى التعليل[٤]، وعلى ذلك فإن كلام الأحناف فى جعل الواو بمعنى «أو» على سبيل

(١) الأزهية ٢٤٢.
(٢) انظر: الجنى الدانى ١٦٦.
(٣) انظر: مغنى اللبيب ٢/ ٤١٢- ٤١٣.
(٤) انظر: همع الهوامع ٥/ ٢٣٠.

التخيير وافق كلام النحاة من حيث الأصل، ولكن هل ذهب النحاة المعربون فى الآية مذهب القائلين بذلك من الأحناف ؟

لقد قال بقول الكاسانى ومن معه، والذى يقضى بأن الواو فى الآية بمعنى «أو» للتخيير، الهروى كما سبق أن نقلت عنه وجعل الآية دليلًا على مجىء الواو بهذا المعنى(١)، على حين أن الزجاج لم يشر إليه فى إعرابه للآية، واكتفى بالتخريج على معنى العطف بالواو، فقال(٢): «ومعناه اثنين اثنين، وثلاثًا ثلاثًا، وأربعًا أربعًا».

أما أبو حيان فإنه رفض اعتبار الواو فى الآية بمعنى «أو» لأن ذلك يضعف المعنى ويغير المقصود، يقول أبو حيان(٣): «ولا يسوغ دخول «أو» هنا مكان الواو، لأنه كان يصير المعنى أنهم لا ينكحون كلهم إلا على أحد أنواع العدد المذكور، وليس لهم أن يجعلوا بعضه على تثنية وبعضه على تثليث، وبعضه على تربيع، لأن «أو» لأحد الشيئين أو الأشياء، والواو تدل على مطلق الجمع، فيأخذ الناكحون من أرادوا نكاحها على طريق الجمع إن شاءوا مختلفين فى تلك الأعداد، وإن شاءوا متفقين فيها محظورًا عليهم ما زاد».

والذى أراه أن الواو فى الآية جاءت على حقيقتها لما رأينا من ضعف المعنى على تقدير «أو» ولا سيما أننا نتكلم فى حكم فقهى يتعلق بحل وحرمة، فيجب أن نتخير له أفضل المعانى، كما أن صرف الحرف عن معناه شيء يخالف الأصل، فلا بد له من دليل قوى لحمله على ذلك المعنى، وأيضًا لأن مخاطر حمل الواو على حقيقتها مع المخالف أقل من تلك المخاطر إذا حملناها على «أو».

---

(١) انظر: الأزهية ٢٤٢.

(٢) معانى القرآن وإعرابه ٢/ ٩.

(٣) البحر المحيط ٣/ ٥٠٥.

أما المثال الأخير الذى أذكره فى معرض حديثى عن معانى الواو وكيف أفاد منها الأحناف فى تخريج بعض مسائلهم، فهو من كتاب الأيمان، وحده أن يقول قائل لامرأته: أنت طالق وإن دخلت الدار، فالحكم عند السادة الأحناف أنها تطلق حين تكلم به، لأنه كلام نافذ غير معلق، والجملة الثانية جاءت على سبيل التأكيد.

يقول الكاسانى[١]: «ولو قال: عنيت به التعليق، لا يصدق فى القضاء، ولا فيما بينه وبين الله لما ذكرنا أن الواو لا تحتمل التعليق، وذكر الكرخى[٢]، أنه يصدق فيما بينه وبين الله تعالى، لأن الواو تجعل زائدة، كما فى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُتِحَتۡ يَأۡجُوجُ﴾.. إلى قوله: ﴿وَٱقۡتَرَبَ ٱلۡوَعۡدُ ٱلۡحَقُّ﴾[٣]، قيل معناه: اقترب الوعد، والواو زائدة، لأن قوله: اقترب، جواب «حتى إذا».

والذى نفهمه أن الأحناف اتفقوا فى الحكم قضاءً واختلفوا ديانة، فالقضاء أنها تطلق الساعة، لأنه طلاق منجز والواو لا تصلح تعليقًا، فصح قوله فى الطلاق وصارت الجملة: «وإن دخلت الدار» توكيدًا لكلامه، والمعنى: أنت طالق دخلت أو لم تدخلى، ومثاله من كلام سيد الأنبياء عليه الصلاة والسلام: «من قال: لا إله إلا الله ثم مات على ذلك، دخل الجنة وإن زنا وإن سرق»[٤]، أما ديانة فقد ذكر الكرخى وهو من أئمة الأحناف الكبار أنه تصحيحًا للشرط

---

(١) بدائع الصنائع ٤/ ٦١.

(٢) هو عبيد الله بن الحسين بن دلال بن دَلَهم، أبو الحسن الكرخى، ولد سنة ٢٦٠ هـ، له مصنفات عدة وانتهت إليه رئاسة الأحناف بعد أبى خازم والبردعى، توفى سنة ٣٤٠ هـ، انظر ترجمته فى تاج التراجم ٢٠٠- ٢٠١.

(٣) الأنبياء: ٩٦، ٩٧.

(٤) الحديث رواه البخارى وغيره عن أبى ذر الغفارى فى باب اللباس، انظر: مختصر صحيح البخارى للزبيدى ٤٦٣ حديث رقم ١٩٨٧.

والتعليق، نحمل الكلام على زيادة «الواو» فيتصل الخبر بالشرط فيصح التعليق، واستدل له بدليل من القرآن احتمل زيادة الواو فى قول من يقول بالزيادة.

لقد رد الكاسانى هذا الحكم وهذا التوجيه بقوله[١]: «والجواب عن هذا أن الواو فى كلام العرب لم تجىء زائدة فى موضع تصلح للعطف أو للتحقيق، فلا يمكن أن تجعل ههنا زائدة».

والذى ذكره الكاسانى هو رأى جمهور البصريين من النحاة، فالمسألة واحدة من مسائل الخلاف النحوى، وخلاصتها أن الكوفيين والأخفش والمبرد وابن مالك أجازوا مجيء واو العطف زائدة، على حين أن جمهور البصريين رفض ذلك[٢]، واستدل كل فريق بأدلة تنصر مذهبه تستقصى فى كتب النحو وكتب الخلاف.

فالكاسانى بنى رأيه فى رفض تعليل الكرخى، على رأى البصريين فى المسألة، وقد رأينا من قبل فى مسائل أخرى أن الفقيه الحنفى ينحاز لما فيه قوة فى الدليل بغض النظر عن المدرسة النحوية.

والصواب فى اعتقادى هو ما ذهب إليه الكاسانى، فأنا وإن كنت أميل إلى رأى الكوفيين فى مسألة جواز زيادة الواو إلا أننا لا يجب أن نحمل الكلام على هذا الوجه إلا عند التباس المعنى بوجود الواو، فيصير القول بزيادتها عاملًا من عوامل السلاسة فى السياق، ففى آية سورة الأنبياء السابقة إسقاط الواو معنى، يسهم فى قصر الجملة وعدم تكلف الإضمار وكذلك فى آية سورة الزمر[٣]، وآية سورة الصافات[٤]، أما فى هذا السياق فقد جاءت الواو لفائدة توكيد الكلام

(١) بدائع الصنائع ٤/ ٦١.

(٢) انظر: هذه المسألة فى الإنصاف ٢/ ٤٥٦- ٤٦٢، ائتلاف النصرة ١٤٨.

(٣) هى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾ الزمر: ٧٣.

(٤) هى قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَسۡلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلۡجَبِينِ ١٠٣ وَنَٰدَيۡنَٰهُ﴾.. الصافات ١٠٣- ١٠٤.

بعطفه على الخبر، ولا سيما أن الاستعمال جرى عليه كثيرًا.

وبعد، فهذه بعض الأمثلة أردت من استظهارها أن نقف على مدى إفادة الأحناف فى أصولهم وفروعهم من معانى الواو الكثيرة، وإن كنت قد اقتصرت على بعضها فإن هناك الكثير والكثير من الأمثلة الأخرى، وفى أبواب متعددة من أبواب الفقه، مما تعلق فيه الحكم سلبًا وإيجابًا بمسائل العطف والترتيب وتراسل المعانى وغيرها من الوظائف التى لا تظهر إلا فى التركيب.

وبالكلام على الواو أكون قد وصلت إلى نهاية هذا الفصل الذى خصصته لدراسة حروف المعانى وأثرها فى استنباط الأحكام وتوجيهها فى المذهب الحنفى، ومما سبق أستطيع أن أخلص إلى الآتى:

أولًا: أن الأحناف كغيرهم اهتموا بدراسة أحرف المعانى، بل وأفردوا لها أجزاء فى كتب الأصول، فقلما تجد كتابًا أصوليًّا لم يخصص مبحثًا لدراسة أحرف المعانى على المستوى النظرى وعلى المستوى التطبيقى، وقد نقلنا عن بعض هذه الكتب فى بداية دراسة كل حرف، والأحناف أرادوا بذلك أن تكون هناك ضوابط عامة تحكم مسائل الفروع، فلما رأوا أن أحرف المعانى ما هى إلا أصول عامة يندرج تحت معانيها مسائل أخرى، جعلوها جزءًا من الدراسة الأصولية.

ثانيًا: أننا باستقراء الأمثلة نستطيع أن نقول: إن الأحناف اتفقوا مع النحاة فى كثير من أصول القول فى معانى هذه الأحرف، وإن القليل الذى انفردوا فيه بتأصيل لم يخرج عن قول النحاة جملة، وإن لم يوافق رأى جمهورهم أحيانًا، فمثال ما اختار فيه الأحناف اختيارًا يخالف جمهور النحاة قولهم فى معنى «مِن» وأن أصل معناها «التبعيض»، على حين أن النحاة يرون أن أصلها «ابتداء الغاية»، والذى أراه أن الأحناف كغيرهم من الفقهاء بنوا هذا التأصيل على استقراء الأمثلة الفقهية أكثر من استقرائهم للأمثلة اللغوية، فلما كثرت فى أمثلتهم

ورودًا بهذا المعنى جعلوه أصلًا، ومع ذلك نقول: إن التوافق قد أخذ مكانه فى معظم هذه الأحرف.

ثالثًا: أن اهتمام الأصوليين الأحناف بأحرف المعانى ظهر فى بعضها دون بعضها الآخر، فإذا أخذنا مثلًا أحرف الجر نجد أنهم قد ناقشوا منها: «إلى» و«الباء» و«حتى» و«على» و«فى» و«اللام»، بصورة مفصلة دون غيرها من الأحرف، كما أننا نلاحظ أن دراستهم لهذه الأحرف اقتصرت على بعض معانيها دون بعضها الآخر، وذلك أمر بدهى إذ إن الفقيه لا تعنيه التفاصيل اللغوية إلا ما دخل منها فى حيز التفسير الفقهى، وهذا المنهج فى الدراسة يتناسب كثيرًا مع طريقة الأصوليين الأحناف الذين ينطلقون من الفروع فى التأصيل، بمعنى أنهم كانوا يقررون قواعدهم على مقتضى ما نقل من الفروع عن أئمتهم، خلافًا لطريقة الشافعية والمتكلمين الذين كانوا يقررون الأصول من غير التفات إلى موافقة فروع المذهب لها أو لا، فما أثبتته العقول والحجج من القواعد أثبتوه، وما خالف ذلك نفوه، على عكس طريقة الأحناف التى بنت الأصول على استقراء الفروع، وهو خلاف معروف لدارسى أصول الفقه.

❋ ❋ ❋

الفصل الخامس
دور التراكيب النحوية فى توجيه الأحكام واستنباطها عند الأحناف

وفيه مباحث:

المبحث الأول: فى الجملة الاسمية.

المبحث الثانى: فى الجملة الفعلية.

المبحث الثالث: فى لواحق الجملتين.

المبحث الرابع: فى الأساليب النحوية.

الفصل الخامس
دور التراكيب النحوية فى التوجيه والاستنباط

سبق أن أشرنا إلى دور البنية الصرفية فى توجيه الأحكام واستنباطها فى الفقه الحنفى، ثم أردفنا هذا النوع من الدراسة بالكلام عن أحرف المعانى ودورها فى التوجيه والاستنباط، والآن نتكلم عن التراكيب النحوية ودورها فى توجيه الأحكام.

أما ما قصدته بقولى التراكيب النحوية، فهى تلكم الوظائف النحوية التى كان لها دور فى تفسير النصوص أو إصدار الأحكام، كالفاعلية والمفعولية والابتداء والحالية وغيرها، فنحن هنا لا نقصد إلى دراسة هذه الوظائف لحاجة فيها، وإنما لحاجة مستفادة منها؛ إما فى المسألة محل البحث، أو فى دليل يتعلق بالحكم الصادر فيها.

ولكثرة الوظائف النحوية فإننى سأقتصر على دراسة أهمها وأكثرها دورانًا فى كتب السادة الأحناف، كما إننى سأقسم الفصل إلى عدة مباحث، أدرس فى الأول منها الجملة الاسمية، وفى الثانى الجملة الفعلية، ثم الثالث أجعله لدراسة ما يلتحق بالجملتين من وظائف نحوية، ثم أختم كلامى بدراسة دور الأساليب النحوية فى التوجيه والاستنباط، وسأقسم المباحث الرئيسة إلى مطالب، أدرس فى كل مطلب وظيفة نحوية كان لها تأثير فى استنباط الأحكام أو توجيهها عند السادة الأحناف.

كما أود أن أشير قبل أن ألج فى مباحث هذا الفصل أن بعض المسائل التى سبق أن ناقشتها فى الفصلين الأولين أو حتى فى التمهيد تقع تحت حد هذا الفصل وشرطه، إذ إنها مسائل نحوية كان التركيب عامل الحكم أو التوجيه

فيها، ولكن ذكرتها هناك لأنها كانت تدخل تحت الظاهرة المعنون لها ثمة، على أنى لن أعيد الكلام عليها بحال، وإنما سأكتفى بالإشارة إن كانت إحداها تدخل فى حد المدروس هنا.

***

المبحث الأول
فى الجملة الاسمية

أولى المسائل التى نبدأ بها الكلام عن دور الجملة الاسمية بعناصرها فى توجيه الأحكام عند الأحناف، نأخذها من كتاب الحج، والمسألة تعرض لما يجب على من قتل صيدًا له نظير[١] وهو مُحْرِم، فعلى قول الإمام رضى اللَّه عنه وأبى يوسف رحمه اللَّه، يجب عليه القيمة أى قيمة الصيد المقتول، وعلى قول محمد يجب عليه المثل، أى: مثل الحيوان المقتول من النعم، ووافقه مالك والشافعى وأحمد وكثير من أهل العلم[٢].

أما عمدة الأدلة التى استند إليها الجميع فى هذه المسألة، فهى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ هَدۡيَۢا بَٰلِغَ ٱلۡكَعۡبَةِ أَوۡ كَفَّٰرَةٞ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوۡ عَدۡلُ ذَٰلِكَ صِيَامٗا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمۡرِهِۦ﴾[٣].

أما محمد بن الحسن ومن معه، فقالوا: إن الواجب بمقتضى الآية المثل من حيث الصورة والجثة، فينظر الحكمان إلى المصيد ويقدران ما يماثله من الحيوان الأهلى، فإن صاد ظبيًا جوزى بشاة للمشابهة فى الصورة والهيئة، وإن صاد نعامة

---

(١) قسم الفقهاء الصيد إلى ما له نظير فى الصورة والهيئة وما ليس له نظير، فالأول مثل الظبى نظيره الشاة، وحمار الوحش نظيره البقرة، والنعامة نظيرها البعير، أما ما ليس له نظير فمثل الحمام والعصفور وسائر الطيور.

(٢) انظر هذه المسألة فى المبسوط للسرخسى ٤/ ٩٢- ٩٣، رءوس المسائل ٢٦٨- ٢٦٩، تحفة الفقهاء ١/ ٦٤٤- ٦٤٥، بدائع الصنائع ٣/ ٢٣٨- ٢٤١، الاختيار ١/ ١٧٨- ١٧٩، تبيين الحقائق ٢/ ٣٧٨- ٣٧٩، البناية شرح الهداية ٤/ ٣٧٨- ٣٧٩، البحر الرائق ٣/ ٥١- ٥٢، حاشية ابن عابدين ٢/ ٦١٩- ٦٢٠.

(٣) المائدة: ٩٥.

جوزى ببعير للمشابهة فى الصورة والجثة، ولا عبرة إن زادت قيمة الجزاء عن الأصل أو قلت، لأن الله قال: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾، فنص على المثلية بقوله «مثل» ثم فسره بقوله: «من النعم» وهى صفة مخصصة، فـ «من» هنا – على قولهم – جاءت لتمييز الجنس وصار تقدير الآية عندهم: فجزاء من النعم وهو مثل المقتول. والمثلية تقتضى أن يشبهه فى الخلقة والصورة.

أما جمهور الأحناف فقالوا: إن الأصل فى المثل أن يكون مماثلًا صورة ومعنى، وأنه هنا غير معتبر بالإجماع، لأن من صاد ظبيًا لا نأمره بذبح ظبى، ولا من قتل نعامة ولا حمارًا وحشيًّا، بل الأمر يقع على حيوان آخر، فبقى اعتبار المشابهة فى الصورة كحال الظبى مع الشاة مثلًا، وهذا أيضًا لا اعتبار له لأن بعضه خرج عن الإرادة بالإجماع[١] أيضًا، وذلك فيما لا نظير له كالحمام والعصفور، حيث قال المخالفون فيه بالقيمة، فصار بعض المثل حقيقة وبعض المثل مجازًا، فلا يجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد[٢]، فتعين أن يعتبر المثل معنى، وهو القيمة، كما فيما لا نظير له.

ولقد فند الأحناف كلام المخالفين، وما استدلوا به فى آية سورة المائدة السابقة بدفوع نذكر منها الآتى:

أولًا: أن الله سبحانه وتعالى ذكر المثل منكرًا فى موضع الإثبات فيتناول واحدًا، وأنه اسم مشترك يقع على المثل من حيث المعنى، ويقع على المثل من حيث الصورة، فالمثل من حيث المعنى يراد من الآية فيما لا نظير له، فلا يكون الآخر مرادًا، إذ المشترك فى موضع الإثبات لا عموم له[٣]، يقول الشاشى[١]:

---

(١) أى إجماع الأئمة الفقهاء ممن اختلفوا فى هذه المسألة، لا الإجماع بمفهومه الأصولى.

(٢) تكلمنا عن هذه القضية الأصولية فيما مضى وذكرنا مذهب الأحناف فيها.

(٣) قضى أكثر الأحناف أن المشترك فى حالة الإثبات لا يمكن حمله على جميع معانيه فمثلًا «القرء» لا =

«وعلى هذا قلنا لا يجب النظير فى جزاء الصيد، لقوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾، لأن المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو القيمة، وقد أريد المثل من حيث المعنى بهذا النص فى قتل الحمام والعصفور ونحوهما بالاتفاق، فلا يراد المثل من حيث الصورة إذ لا عموم للمشترك أصلًا، فيسقط اعتبار الصورة لاستحالة الجمع»(١).

ثانيًا: وهو موطن الكلام النحوى فى هذه المسألة، أن استدلالهم بتقييد الكلام فى قوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾، لا يسلم لهم به، وذلك من وجهين - كما يقول الكاسانى رحمه اللَّه(٢)-:

١- أن قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ﴾ كلام تام بنفسه، لأنه يتكون من مبتدأ وخبر، «وقوله: ﴿مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾، يمكن استعماله على غير وجه التفسير للمثل، لأنه كما يرجع إلى الحكمين فى تقويم الصيد المتلف، يرجع إليهما فى تقويم الهدى الذى يوجد بذلك القدر من القيمة، فلا يجعل قوله: ﴿مِّثْلُ مَا قَتَلَ﴾ مربوطًا بقوله عز وجل: ﴿مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾، مع استغناء الكلام عنه، هذا هو الأصل، إلا إذا قام دليل زائد يوجب الربط بغيره»(٣).

٢- أنه جل وعلا وصل قوله: ﴿مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ بقوله: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾، وقوله: ﴿أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ﴾، وقوله: ﴿أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ

= يمكن حمله على الحيض والطهر معًا، ولا بد من حمله على أحدها بمرجح، وكذا رأى أكثرهم فى حالة النفى، على حين فرق بعضهم بين النفى والإثبات، فجعلوا له عمومًا فى النفى لا فى الإثبات، وخالف فى ذلك أكثر الشافعية فأجازوا عمومه فيهما، انظر: كشف الأسرار ١/ ٦٣.

(١) أصول الشاشى ٣٠.

(٢) انظر: بدائع الصنائع ٣/ ٢٤٠- ٢٤١.

(٣) بدائع الصنائع ٣/ ٢٤٠- ٢٤١.

صِيَامًا ﴾، فجعل الجزاء أحد هذه الثلاثة على سبيل التخيير لوجود «أو»، فلو كان «من النعم» تفسيرا لـ «مثل» لكان الطعام والصيام مِثلًا أيضًا لدخول «أو» بينهما وبين النعم، إذ لا فرق بين التقديم والتأخير فى الذكر، فيكون المعنى على ذلك: فجزاءٌ مثل ما قتل طعامًا أو صيامًا أو من النعم هديًا «لأن التقديم فى التلاوة لا يوجب التقديم فى المعنى، ولما لم يكن الطعام والصيام مِثلًا للمقتول، دل على أن ذكر النعم لم يخرج مخرج التفسير للمثل، بل هو كلام مبتدأ»(١).

هذه هى بعض أدلة جمهور الأحناف، وإن كان هناك غير ذلك أعرضت عن ذكره لئلا يصرفنا ذلك عن مقصود الكلام فى هذا المبحث؛ وهو دور الجملة الاسمية بعناصرها فى توجيه الأحكام عند الأحناف، وقد رأينا تفسير الأحناف السابق لآية المائدة وأنهم قالوا: إن جملة: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ﴾ جملة تامة من مبتدأ وخبر، والتقدير: فعليه جزاء مثل ما قتل، وعليه فلا تفتقر الجملة الاسمية هنا إلى كلام لاحق لتتم فائدة الكلام، وإذا كان الأمر كذلك، وأيضًا لأنا أثبتنا قبلًا أن «المثل» لا يمكن أن يقصد حقيقة أو حتى فيما يشبهه صورة ومعنى، لانعدامه فيما لا نظير له، أقول: فلا يبقى إلا أن يحمل على المعنى أى القيمة، ويكون المعنى: فعليه جزاء قيمة ما قتل.

أما قوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾، فإن السادة الأحناف أيضًا تكلموا عما يتعلق به، فقالوا: إنه يمكن أن يتعلق بـ «قتل» فيعود على الصيد لا على الجزاء، يقول السرخسى(٢): «ذكر الأصمعى وأبو عبيدة أن اسم النعم يتناول الأهلى والوحشى جميعًا، وأن معناه: فجزاء قيمة ما قتل من النعم الوحشى، وحمله على هذا أولى، لأن قوله: ﴿فَجَزَآءٌ﴾ مصدر، وما ذكر بعده وصف، فإنما يكون وصفًا

(١) السابق ٣/ ٢٤١.

(٢) المبسوط للسرخسى ٤/ ٩٣.

للمذكور، وذلك إذا حمل على ما بينا»، ولعل كلام السرخسى الأخير يحتاج لبيان، فإنه ذكر أن «جزاء» مصدر هنا وقد جاء موصوفًا، فلا يحسن أن نعلق به ﴿مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ لما قاله النحاة، فقد ذكروا أنه لا يصح أن يتعلق الجار والمجرور بالمصدر الموصوف، يقول السمين الحلبى فى معرض إعرابه لـ ﴿مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾: «قوله: ﴿مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ فيه ثلاثة أوجه... الثانى: أنه متعلق بنفس «جزاء» لأنه مصدر، إلا أن ذلك لا يجوز إلا فى قراءة من أضاف «جزاء» إلى «مثل»[(١)]، فإنه لا يلزم منه محذور، بخلاف ما إذا نونته، وجعلت «مثل» صفته أو بدلًا منه أو خبرًا له، فإن ذلك يمتنع حينئذ، لأنك إن جعلته موصوفًا بـ «مثل» كان ذلك ممنوعًا من وجهين؛ أحدهما: أن المصدر الموصوف لا يعمل، وهذا قد وصف..»[(٢)].

هذا إجمالًا ما ذهب إليه الأحناف فى هذه المسألة من جهة النحو، فالجملة الأولى عندهم تامة مفيدة لوجود المبتدأ والخبر، ولا يتعلق بها غيرها مما يفيد معنى جديدًا، فإذا ما نظرنا إلى كلام النحاة، فإننا نجد أنهم تنوعت آراؤهم بما يخدم كلا الرأيين، وإن كنا نستطيع أن نرجح كلام السادة الأحناف من خلال كلامهم، وهذا تفصيل كلام النحاة فى إعراب الآية:

أما قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ﴾ فقد اختلف النحاة فى سبب رفعه، فجمهور النحاة على أنه مبتدأ وإن اختلفوا فى خبره، فقدر الأخفش أن خبره محذوف والمعنى: فعليه جزاء مثل ما قتل[(٣)]، ووافقه مكى بن أبى طالب[(٤)]، وأبو حيان[(٥)]،

(١) قراءة الإضافة وعدم التنوين هى قراءة نافع وابن كثير وأبى عمرو وابن عامر وأبى جعفر، انظر: إتحاف فضلاء البشر ١/ ٥٤٢.

(٢) الدر المصون ٤/ ٤٢٠- ٤٢١، ومنع التعليق هنا لوجود الفصل.

(٣) انظر: معانى القرآن للأخفش ١/ ٢٦٤.

(٤) انظر: مشكل إعراب القرآن ٧/ ٢.

(٥) انظر: البحر المحيط ٤/ ٣٦٤.

والسمين الحلبى فى وجه[١]، وعلى هذا الوجه تكون «مثل» إما صفة لجزاء أو بدلًا منه.

وذهب بعضهم إلى أنه مرفوع على الخبر والمبتدأ محذوف وتقدير الكلام: فالواجب جزاءٌ[٢]، وعلى هذا الوجه أيضًا يمكن إعراب «مِثل» صفة أو بدلًا، أما الوجه الثالث: فإنه يرتفع على الفاعلية والتقدير: فيلزمه جزاءٌ[٣] وباقى الجملة على نفس الإعراب.

أما الزجاج فإنه ذهب فى وجه إلى أنه رفع على الابتداء وجعل خبره «مثل» يقول الزجاج[٤]: «ويكون أن ترفع «جزاء» على الابتداء، ويكون «مثل ما قتل» خبر الابتداء، ويكون المعنى فجزاء ذلك الفعل مثل ما قتل»، ومثل ذلك ذكره النحاس وإن قدره: فجزاء فعله مثل ما قتل[٥].

وهكذا نرى أن تأويل الأحناف لهذا الجزء من الآية يتفق مع رأى جمهور النحاة، أما قوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾، فأكثر المعربين على أنه صفة لـ «جزاء»، ذهب إلى ذلك الفارسى[٦] ومكى[٧]، وأبو حيان[٨]، والسمين فى وجه[٩]، وذلك يأتى على قراءة التنوين وقراءة الإضافة كما صرح بذلك غير واحد من المعربين.

(١) انظر: الدر المصون ٤/ ٤٢٠.
(٢) انظر: الحجة للفارسى ٣/ ٢٥٤.
(٣) انظر: الدر المصون ٤/ ٤٢٠.
(٤) معانى القرآن وإعرابه ٢/ ٢٠٧.
(٥) انظر: إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٤٠- ٤١.
(٦) انظر: الحجة ٣/ ٢٥٤.
(٧) انظر: مشكل إعراب القرآن ٢١٧.
(٨) انظر: البحر المحيط ٤/ ٣٦٥.
(٩) انظر: الدر المصون ٤/ ٤٢٠.

على حين أن الباقولى جعلها من صلة «قتل» أو من صلة «يحكم»، يقول الباقولى[١]: «والحال فى قوله: ﴿مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ من صلة «قتل»، وقيل: من صلة «يحكم»، ولا يتعلق بالمصدر لأن المصدر موصوف بقوله: «مثل» فيمن نون»، أما العكبرى فقد ذكر فى أحد أوجه إعرابه أنها حال من الضمير فى «قتل»[٢]، إذ التقدير: فجزاء مثل الذى قتله من النعم، والضمير هنا هو العائد على الموصول.

أما علاقة هذا الإعراب فى ﴿مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ بكلام الأحناف، فأقول على وجه إعرابه صفة لـ «جزاء» يضعف فى نصرة مذهب الأحناف، ويكون هذا الوجه أكثر نصرة لوجه محمد بن الحسن ومن معه من جمهور الفقهاء، إذ النكرة «فجزاء» تكون قد تخصصت بالوصف، ولا سيما إن صرفنا معنى لفظ المصدر على الوجوب فيصير المعنى: فالواجب جزاء من النعم.

أما على وجه تعلق ﴿مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ بـ «قتل» أو «يحكم» أو جعله حالًا من العائد على الاسم الموصول، فإن كل ذلك يؤيد كلام جمهور الأحناف، وقد سبق أن بيناه، وقد حاول الزمخشرى - وهو حنفى المذهب - أن يزيل الإشكال الحاصل من ﴿مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ على رأى الأحناف، فقال[٣]: «فإن قلت: فما يصنع من يفسر المثل بالقيمة بقوله: ﴿مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾، وبقوله: ﴿هَدۡيَۢا بَٰلِغَ ٱلۡكَعۡبَةِ﴾؟ قلت: قد خير من أوجب القيمة بين أن يشترى بها هديا أو طعامًا أو يصوم، كما خير اللَّه تعالى فى الآية، فكأن قوله: ﴿مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾، للهدى المشترى بالقيمة فى أحد وجوه التخيير، لأن من قوم الصيد، واشترى بالقيمة هديًا، فأهداه فقد جزى بمثل ما قتل من النعم»، وعلى ذلك يكون ﴿مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ و﴿هَدۡيَۢا﴾ مصروفا للهدى المشترى

(١) كشف المشكلات ١/ ٣٧٢.
(٢) انظر: التبيان ١/ ٢٢٦.
(٣) الكشاف ٢/ ٦٢.

بالقيمة، وليس بمثل المقتول صورة كما يقول الجمهور.

وقد وافق بعض النحاة رأى الأحناف صراحًا، وفسروا وأعربوا الآية على مقتضاه، فمنهم مثلًا الفراء الذى يعلق على الآية بقوله[١]: «من أصاب صيدًا ناسيًا لإحرامه معتمدًا[٢] للصيد حكم عليه حاكمان عدلان فقيهان، يسألانه: أقتلت قبل هذا الصيد ؟ فإن قال: نعم، لم يحكما عليه، وقالا: ينتقم اللَّه منك[٣]. وإن قال: لا، حكما عليه، فإن بلغ قيمة حكمهما ثمن بدنة أو شاة حكما بذلك عليه ﴿هَدۡيَۢا بَٰلِغَ ٱلۡكَعۡبَةِ﴾، وإن لم يبلغ ثمن شاة حكما عليه بقيمة ما أصاب دراهم، ثم قوماه طعامًا، وأطعمه المساكين لكل مسكين نصف صاع، فإن لم يجد حكما عليه أن يصوم يومًا مكان كل نصف صاع»، فكلام الفراء السابق قريب جدًّا من كلام جمهور الأحناف، وممن وافق أيضًا كلام جمهور الأحناف الباقولى الذى يقول[٤]: «والجزاء إنما هو القيمة دون النظير لقوله: ﴿يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾، وفى النظير لا يحتاج إلى الحكم، لأن كل أحد يعرف ذلك»، وهذه نقطة مهمة أثارها الأحناف كدليل لهم، وتقضى بأن اللَّه سبحانه نص على وجود الحكمين فى مثل هذه المخالفة، فلو كان معنى الجزاء مصروفًا إلى النظير فى الصورة والهيئة، لما احتاج الناس بعد الزمن الأول إلى الحكام، إذ إن قضاء السابقين يصير دليلًا، فننظر ما حكم به عمر رضى اللَّه عنه وعبد الرحمن بن عوف

(١) معانى القرآن للفراء ١/ ٣٢٠.

(٢) أى عامدًا.

(٣) يشير إلى ما روى عن ابن عباس والحسن وشريح والنخعى من أن من عاد لم يحكم عليه واللَّه تعالى ينتقم منه، وجمهور الفقهاء على أنه يحكم عليه وإن عاد، لأن عمر لما حكم مع عبد الرحمن بن عوف على قبيصة بن جابر لم يسألاه: هل أصبت قبله شيئًا؟ انظر تفصيل ذلك فى أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٦٦٨، أحكام القرآن للكيا الهراسى ٣/ ١١٣.

(٤) كشف المشكلات ١/ ٣٧٢.

رضى اللَّه عنه وننفذه دون الرجوع إلى الحكام، وأيضًا قد روى أصحاب مذهب المثل نظائر الصيود واشتهر ذلك فى كتب الفقه كما سبق وذكرنا فى الظبى كذا، وفى النعامة كذا، وفى الحمار الوحشى كذا، فإذا كان الأمر كذلك فما الحاجة إلى الحكمين إلا أن يكون وجود الحكمين لتقدير القيمة التى تتبدل من زمان إلى زمان، فلا يؤخذ بتقدير السلف فى زماننا لاختلاف قيمة الأشياء، ثم إنه قد يقتل الصيد فى مكان خارج الحرم وهو محرم، فتقدر القيمة على حسب الموضع الذى قتل فيه أو أقرب موضع منه إن كان فى برية، كما قال السادة الأحناف.

ومن النحاة الذين خالفوا رأى الأحناف نجد أبا حيان الذى يقول[١]: «وقد تعصب أبو بكر الرازى[٢] والزمخشرى لمذهب أبى حنيفة، ولفظ الآية ينبو عن مذهبه، إذ ظاهر الآية يقتضى التخيير بين أن يجزئ هديًا من النعم مثل ما قتل وأن يكفر بطعام مساكين وأن يصوم عدل الصيام»، ولا يخفى أن أبا حيان بدأ حياته ظاهريًّا وانتهى شافعيًّا كما سبق أن أشرت، فهو ينصر مذهبه، كما فعل الزمخشرى مع رأى الأحناف.

والمثال الثانى الذى نسوقه هنا فيما يتعلق بالجملة الاسمية، من كتاب اللعان، وحدُّه: هل اللعان واجب على الزوج القاذف أم أنه يتوجب عليه الحد، ولكنه يستطيع أن يخلص نفسه بالبينة أو اللعان، ذهب إلى الأول، وهو وجوب اللعان على الزوج الذى يقذف امرأته أو يشكك فى نسب أحد أولاده منها، أقول: ذهب إليه السادة الأحناف[٣]، على حين ذهب الشافعى إلى أنه يتوجب به الحد ابتداء

(١) البحر المحيط ٤/ ٣٦٥.

(٢) يعنى الجصاص.

(٣) انظر رأى الأحناف فى أحكام القرآن للجصاص ٣/ ٤١٩، بدائع الصنائع ٥/ ٢٧- ٢٩، تبيين الحقائق ٣/ ٢٢٦- ٢٢٧، البحر الرائق ٤/ ١٩٢- ١٩٣.

ولكن للزوج حق تخليص نفسه من ذلك باللعان[١]، يقول الكاسانى فى وصف المسألة: «وأما صفة اللعان فله صفات منها: أنه واجب عندنا، وقال الشافعى: ليس بواجب، إنما الواجب على الزوج بقذفها هو الحد إلا أن له أن يخلص نفسه عنه بالبينة أو باللعان، والواجب على المرأة إذا لاعن الزوج هو حد الزنى، ولها أن تخلص نفسها عنه باللعان، حتى إن للمرأة أن تخاصمه إلى الحاكم وتطالبه باللعان عندنا، وإذا طالبته يجبره عليه، ولو امتنع يُحبس لامتناعه عن الواجب عليه، كالممتنع من قضاء الدين، فيحبس حتى يلاعن، أو يكذب نفسه، وعنده - أى الشافعى - ليس لها ولاية المطالبة باللعان، ولا يجبر عليه ولا يحبس إذا امتنع، بل يقام عليه الحد»[٢]، وهذا الخلاف الذى ذكرنا يقع أيضا على المرأة فإذا لاعنها زوجها وجب عليها اللعان أو تصديق ما قال، ويجبرها القاضى عليه، وعند الشافعى، تخير بين اللعان أو الحد.

أما الشافعى فقد استدل بعموم قوله تعالى فى حد القذف ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾[٣]، فقد أوجب اللَّه الحد على القاذف دون تفريق بين زوج وغيره، إلا أنه ورد فى الآية الأخرى أنه يجوز له أن يخلص نفسه من الحد باللعان لا على سبيل الوجوب، واستدل أيضا بقوله تعالى: ﴿وَيَدْرَؤُا۟ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ﴾[٤]، دل على أن لعانها جاء دفعًا للعذاب الذى هو الحد، فقد وجب عليها الحد بلعانه، ولها الحق أن تدفعه بلعانها.

---

(١) انظر: أحكام القرآن للكيا الهراسى ٤/ ٣٠٤، روضة الطالبين ٣/ ٦١٦.

(٢) بدائع الصنائع ٥/ ٢٧- ٢٨.

(٣) النور: ٤.

(٤) النور: ٨.

أما الأحناف فقد اعتمدوا على أمرين؛ الأول: الاستدلال لما ذهبوا إليه، والثانى: تفنيد رأى الشافعية، أما الأول: فقد استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ أَزۡوَٰجَهُمۡ وَلَمۡ يَكُن لَّهُمۡ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمۡ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمۡ أَرۡبَعُ شَهَٰدَٰتِۭ بِٱللَّهِ﴾[١]، قالوا: فشهادة أحدهم أى: فالواجب شهادة أحدهم، فهى جملة اسمية بدئت بالمصدر على سبيل الأمر، أو أنها خبر أريد به الأمر، يقول الزيلعى[٢]: «أى: فالواجب شهادة أحدهم، أو نقول: إنه خبر أريد به الأمر، وهو أقوى وجوه الأمر، أو لأن المصدر المقرون بالفاء فى موضع الجزاء يراد به الأمر كقوله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾[٣]»، أما الكاسانى وإن استدل بهذا الجزء من الآية على وجوب اللعان، إلا أنه فسره بالجملة الفعلية، فقال[٤]: «أى فليشهد أحدهم أربع شهادات باللَّه، جعل سبحانه وتعالى موجب قذف الزوجات اللعان، فمن أوجب الحد فقد خالف النص».

أما الأمر الثانى وهو الرد على كلمات الشافعية، فقد ذهب الأحناف إلى أن العموم الذى استدل به الشافعية فى آية القذف قد نسخ منه الجزء الخاص بالزوجات، وجعل مكانه اللعان، يقول الجصاص[٥]: «فدلت هذه الأخبار[٦] على أن حد قاذف الزوجة كان الجلد، وأن اللَّه تعالى نسخه باللعان»، أما قوله تعالى: ﴿وَيَدۡرَؤُاْ عَنۡهَا ٱلۡعَذَابَ﴾ الآية، الذى استدل به الشافعية، فهذا لا دليل فيه، لأن العذاب هنا يمكن أن يقصد به الحبس، وهو ما يقول به الأحناف، إذ قالوا:

---

(١) النور : ٦.
(٢) تبيين الحقائق ٣/ ٢٢٦- ٢٢٧.
(٣) المجادلة : ٣.
(٤) بدائع الصنائع ٥/ ٢٨.
(٥) أحكام القرآن للجصاص ٣/ ٤١٩.
(٦) الأخبار منها آية اللعان فى سورة النور، وقصة هلال بن أمية مع امرأته.

تحبس حتى تلاعن، وكذلك لا دليل فى الآية أنه توجب، يقول الكاسانى[١]: «وأما قوله تعالى: ﴿وَيَدْرَؤُاْ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ﴾ فلا حجة له فيه، لأن دفع العذاب يقتضى توجه العذاب لا وجوبه، لأنه حينئذ يكون رفعًا لا دفعًا»، ويضيف الزيلعى لذلك بقوله[٢]: «والمراد بالعذاب فيما تلا والله أعلم، الحبس أو يحتمله، فلا يدل على ما قال، والعجب من الشافعى أنه لا يقبل شهادة الزوج عليها بالزنى مع ثلاثة عدول[٣]، ثم يوجب الحد عليها بقوله وحده، وإن كان عبدًا أو فاسقًا أو كافرًا».

ونعود لكلام الأحناف فى استدلالهم بمعنى الجملة الاسمية: ﴿فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ﴾، فنجد أن أكثر أعاريب النحاة تشهد لتوجيه الأحناف السابق، «فشهادة» عند بعضهم رفع على الابتداء والخبر محذوف، والتقدير: فعليهم شهادة، يقول الفراء[٤]: «وأما رفع ﴿فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ﴾ فإنه من جهتين: إحداهما: فعليه أن يشهد، فهى مضمرة، كما أضمرت ما يرفع ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ﴾[٥] وأشباهه»، ومثل هذا التوجيه ذكره مكى بن أبى طالب[٦]، والعكبرى[٧]، وأبو حيان[٨]، والسمين[٩]، وقد يكون «فشهادة» مبتدأ أيضًا والخبر مقدرًا، والمعنى:

(١) بدائع الصنائع ٥/ ٢٩.
(٢) تبيين الحقائق ٣/ ٢٢٧.
(٣) مذهب الأحناف أن الزوج إذا لم يبادر بالقذف، وشهد على زوجته مع آخرين اعتبرت شهادته، أما إذا بادر بالقذف فلا يعتبر شاهدًا، انظر حاشية الشيخ شلبى على تبيين الحقائق ٣/ ٢٢٧.
(٤) معانى القرآن للفراء ٢/ ٢٤٦.
(٥) البقرة: ١٩٦.
(٦) انظر: مشكل إعراب القرآن ٤٧٦.
(٧) انظر: التبيان ٢/ ١٥٤.
(٨) انظر: البحر المحيط ٨/ ١٦.
(٩) انظر: الدر المصون ٨/ ٣٨٥.

فشهادة واجبة[١]، وبعضهم أعرب «شهادة» أنها رفع على الخبر وأن التقدير: فالواجب شهادة أحدهم، أو فالحكم[٢].

ومن النحاة من فرع الإعراب على أوجه القراءة فى «أربع» فقد قرئت بالرفع وقرئت بالنصب[٣]، فذكر أن «شهادة» مبتدأ وخبره «أربع» عند من رفع العين من أربع[٤]، وأنها مبتدأ مؤخر، وخبره مقدم محذوف والتقدير: فعليهم شهادة أربع، فى قراءة من نصب «أربعًا»، ووافق النحاس ذلك فيما ذهب إليه فى إعراب القراءتين[٥].

أما وجه الرفع الأخير الذى أود أن أذكره هنا طلبًا للإحاطة، فهو أن يرتفع «شهادة» على الفاعلية، ويكون تقدير الكلام: فيكفى شهادة أحدهم، ذكره السمين الحلبى[٦].

فنحن هنا أمام أعاريب أكثرها يحمل الكلام على الجملة الاسمية، وإن كان هناك اختلاف فى تحديد المبتدأ والخبر، وهذا يتوافق مع توجيه السادة الأحناف، هذه واحدة، أما الثانية فإن كثيرًا من النحاة والمعربين جعل المقدر المحذوف لفظًا يدل على الوجوب، سواء أكان المقدر مبتدأ كما فى «فالواجب شهادة» أو «فالفرض شهادة»، أم كان المقدر خبرًا كما فى «فعليهم شهادة» أو «فشهادة واجبة»، وهذا يتسق مع مذهب السادة الأحناف الذى يقضى بأن اللعان[٧] واجب على من قذف

(١) انظر: البحر المحيط ٨/ ١٦، الدر المصون ٨/ ٣٨٥.
(٢) انظر: مشكل إعراب القرآن ٤٧٦، البحر المحيط ٨/ ١٦، الدر المصون ٨/ ٣٨٥.
(٣) قرأ حفص وحمزة والكسائى وخلف برفع العين، وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وشعبة وأبو جعفر ويعقوب من العشرة بالنصب، انظر: الإتحاف ٢/ ٢٩٢.
(٤) انظر: معانى القرآن وإعرابه ٤/ ٣٢، ووافقه الفراء فى هذا الوجه ٢/ ٢٤٦.
(٥) انظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ١٢٩.
(٦) انظر: الدر المصون ٨/ ٣٨٥.
(٧) يعبر عنه فى الآية لفظ الشهادة إذ هى اليمين الذى هو آلة اللعان.

امرأته، يتحتم عليه أو يحبس حتى يلاعن أو يكذب نفسه فيحد، خلافًا للشافعى الذى أوجب بالقذف الحد، مع احتمال اللجوء إلى اللعان لرفع الحد.

ولا ينتقض ذلك البتة اختلاف القراءة فى «أربع» فعلى وجه الرفع قلنا: إنها قد تكون خبرًا لـ «فشهادة»، وفى حالة النصب يكون الخبر مقدرًا، أو المبتدأ مقدرًا، وتنتصب «أربع» بالمصدر «فشهادة»، والتقدير: أن يشهد أحدهم أربع شهادات.

وعليه فإن كلام النحاة فى غالبه يتفق مع رأى الأئمة الأحناف فى المسألة.

وأما المثال الأخير الذى أذكره فى هذا الباب فهو من كتاب الصلاة، فى باب الأذان، وكلام الأحناف على حركة الإعراب فى راء «اللَّه أكبر»[١]، فالذى نخرج به من كلامهم أن لهم فيه أقوالًا، يعبر عنها ابن عابدين بقوله[٢]: «والحاصل أن التكبيرة الثانية فى الأذان ساكنة الراء للوقف حقيقة، ورفعها خطأ، وأما التكبيرة الأولى من كل تكبيرتين منه، وجميع تكبيرات الإقامة، فقيل: محركة الراء بالفتحة على نية الوقف، وقيل: بالضمة إعرابًا، وقيل: ساكنة بلا حركة.. والذى يظهر الإعراب لما ذكره الشارح[٣] عن الطلبة».

أما الرفع فمفهوم لأنه مقتضى الإعراب فلفظ الجلالة مبتدأ مرفوع و «أكبر» خبره وهو مرفوع أيضًا، فحين يصل المؤذن «اللَّه أكبر» الأولى بالثانية، فحق الراء أن ترتفع على مقتضى الإعراب، وهذا ما عليه جمهور الناس كما أشار إلى ذلك العينى حين قال[٤]: «قال الجوهرى: وعوام[٥] الناس يقولون: «اللَّه أكبرُ» بضم الراء».

---

(١) انظر هذه المسألة فى طلبة الطلبة ٧٢-٧٣، بدائع الصنائع ١/ ٦٤٢، تبيين الحقائق ١/ ٢٤٤، البناية شرح الهداية ٢/ ٩٦، البحر الرائق ١/ ٤٤٨-٤٤٩، حاشية ابن عابدين ١/ ٤١٦-٤١٧.

(٢) حاشية ابن عابدين ١/ ٤١٦.

(٣) يعنى الحصكفى، والطلبة هى كتاب طلبة الطلبة للنسفى.

(٤) البناية شرح الهداية ٢/ ٩٦.

(٥) يعنى عامة الناس لا العوام بالمفهوم الدارج.

وأما سكون الراء، فهو وإن كان يخالف مقتضى الإعراب فى الوصل، إلا أنهم أرجعوه إلى الأثر، حيث نقل الأحناف وغيرهم رواية عن إبراهيم النخعى أنه قال: «الأذان جزم، والتكبير جزم»، يقول ابن عابدين(١): «وروى ذلك عن النخعى موقوفًا عليه(٢)، ومرفوعًا إلى النبى ﷺ أنه قال: «الأذان جزم»..»، وقد أنكر كثير من الأئمة رفعه إلى النبى ﷺ ، وقد نقل ابن عابدين نفسه ذلك عن السيوطى فقال(٣): «سئل السيوطى عن هذا الحديث فقال: هو غير ثابت كما قال الحافظ ابن حجر، وإنما هو من قول إبراهيم النخعى»، على أن الأثر وإن لم يرتفع إلى النبى ﷺ ، فقد تواطأ الفقهاء والمحدثون على روايته كلامًا لإبراهيم النخعى(٤)، وهو من كبار الأئمة الفقهاء، ولا يظن به أن يخبر بما لم يسمع، وقد قال بقوله من الأحناف الكاسانى، والزيلعى الذى يقول(٥): «ويسكن كلماتها - أى الإقامة - لما روى عن إبراهيم النخعى أنه قال: شيئان يجزمان، كانوا لا يعربونهما الأذان والإقامة، يعنى على الوقف، لكن فى الأذان حقيقة وفى الإقامة ينوى الوقف».

أما الوجه الثالث وهو نصب الراء من «أكبر»، فقد نقله العينى رواية عن المبرد، وذلك حين ناقش حركة الراء فقال(٦): «وكان أبو العباس المبرد يفتح الراء الأولى، ويسكنها فى الثانية، فيحركها بالأول لالتقاء الساكنين»، وابن عابدين

(١) حاشية ابن عابدين ١/ ٤١٦.

(٢) أصل الموقوف: ما أضيف إلى الصحابى من قول أو فعل أو تقرير، ونقلوا منه نوعا آخر فيما لو جاء عن غير الصحابى، ولكنه لا بد أن يكون مقيدًا فيقال: وقفه فلان على الزهرى، مثلًا، وهو ما ذكره هنا ابن عابدين، حيث وقفه على إبراهيم، انظر: تيسير مصطلح الحديث ١٣٠-١٣١.

(٣) حاشية ابن عابدين ١/ ٤١٦.

(٤) انظر: مصنف عبد الرزاق ٢/ ٧٤، سنن الترمذى ٢/ ٩٤، تحفة الأحوذى ٢/ ١٦٤.

(٥) تبيين الحقائق ١/ ٢٤٤.

(٦) البناية شرح الهداية ١/ ٩٦.

أيضًا ينقل أن لشيخه عبد الغنى المقدسى[١] رسالة سماها «تصديق من أخبر بفتح راء اللَّه أكبر»، ويذكر ابن عابدين ملخص رأى شيخه فيقول[٢]: «وحاصله أن السنة أن يسكن الراء من «اللَّه أكبر» الأول، أو يصلها بـ «اللَّه أكبر» الثانية، فإن سكنها كفى، وإن وصلها نوى السكون فحرك الراء بالفتحة، فإن ضمها خالف السنة، لأن طلب الوقف على «أكبر» الأول صيره كالساكن أصالة فحرك بالفتح».

إذن، هذا هو مسوغ الأحناف، فالمقصود بالجزم الوارد فى كلام النخعى القطع عن الحركة بالوقف، لأن اصطلاح الجزم النحوى اصطلاح حادث، فإن صح رفع الكلام إلى النبى، لم يدل على ما نفهمه نحن الآن من أن الجزم هو التسكين أو الحذف الناتج عن التأثر بأحد عوامل الجزم، فإن كان ذلك كذلك فقد جاء نص بتسكين الراء، فصارت ساكنة به، فإن وصل التكبير الأول بالتكبير الثانى، التقى ساكنان، هما: الراء الساكنة واللام من لفظ الجلالة، فتتحرك الراء لالتقاء الساكنين، أما تحريكها بالفتح دون غيره، فلأن الفتحة أخف الحركات وأيضًا لأن اللام من لفظ الجلالة حركتها الفتحة فيقع التناسب فى الحركات، وهذا باب مشهور فى النحو.

هذا هو حاصل كلام السادة الأحناف فى هذه المسألة، وإذا ما أردت أن أعلق على هذه الأوجه التى رووها فى راء «اللَّه أكبر»، من جهة النحو والإعراب، أقول: إن كلام السادة الأحناف مؤيد من اللغة، ويمكن تخريج كلامهم على غيره من كلام النحاة.

أما الرفع فواضح لأنه الأصل، ولا يحتاج منا لإقامة دليل عليه، وأما الجزم فى

(١) سبقت ترجمته.

(٢) حاشية ابن عابدين ١/ ٤١٧.

حالة الوصل، فإنه ورد فى القراءات القرآنية وفى شعر العرب، فقراءة أبى عمرو بن العلاء البصرى[١] فيها الكثير من ذلك، مثل تسكين الراء من «يأمركم» و«ينصركم» و«يشعركم» وأمثاله.

يقول الإمام الشاطبى رحمه اللَّه[٢] عن قراءة أبى عمرو تلك[٣]:

وإسكان بارئكم ويأمركم له ويأمرهم أيضًا وتأمرهم تلا

وينصركم أيضًا ويشعركم جليل عن الدورى مختلسًا جلا

وحذف الحركة الإعرابية مما حقه الإعراب قضية مشهورة تكلم عنها الكثير، بما يكفينا مئونة إعادته هنا، إذ مرادنا هنا أن نبين أن لما ذكره الأحناف وجهًا.

ولعل قائلًا يقول: إن ما ورد من تسكين الراء فى قراءة أبى عمرو وفى بعض الأشعار، لا يشبه ما ورد فى الأذان، إذ الراء هناك كانت متوسطة حقيقة، وإن كانت متطرفة حكمًا، أما فى الأذان فهى متطرفة أى جاءت فى آخر الكلمة ثم وصلت بما بعدها، فلا بد هنا من اعتبار حرمة الإعراب، بالإبقاء على الحركة.

وأنا أقول: بل ورد عنهم فى مثل هذا أيضًا، كما فى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ﴾ فقد قرئت بسكون الراء وصلًا[٤]، فقد وجهها المعربون فى أحد الأوجه، بأن السكون جاء باعتبار حال الوقف، وأنه أجرى الوصل مجراه[٥].

---

(١) هو زبان بن العلاء بن عمار، أبو عمرو البصرى، إمام القراءة واللغة فى زمانه وأحد القراء العشرة المشهورين، توفى سنة ١٥٤ هـ، انظر ترجمته فى طبقات القراء ١/ ٢٦٢-٢٦٥.

(٢) هو القاسم بن فِيرُّه بن خلف بن أحمد، أبو محمد الشاطبى، العلامة الكبير، ولى اللَّه، الأستاذ فى اللغة والقراءات صاحب «حرز الأمانى»، و«عقيلة أتراب القصائد»، وغيرهما الكثير، ولد سنة ٥٣٨ هـ بالأندلس، وتوفى بالقاهرة سنة ٥٩٠ هـ، انظر ترجمته فى طبقات القراء ٢/ ٢٠-٢٢.

(٣) انظر: متن الشاطبية ٣٧.

(٤) قراءة الحسن البصرى وابن أبى عبلة، انظر: الدر المصون ١/ ٥٣٦.

(٥) انظر: البحر المحيط ١٠/ ٣٢٧، الدر المصون ١٠/ ٥٣٧.

وجعلوا منه أيضًا قول امرئ القيس[١]:

فاليوم أشربْ غير مستحقب إثمًا من اللَّه ولا واغل

بسكون الباء من «أشرب» وحقه أن يرفع بالضمة.

أما وجه النصب، فقد بينا علته عند السادة الأحناف وأنه قد جاء على سبيل التخلص من التقاء الساكنين، واختيرت الفتحة للمشاكلة ولسهولتها، وقد يقول قائل: إذا كانوا سيحركون الساكن للوصل، فلماذا لا يحركونه بحركته حال الإعراب وهى الضمة؟ وأنا أقول: هذا كلام جيد، ولكن الأحناف القائلين بذلك لا يرون أن الحركة الأصلية هى الضمة، وأنها سكنت للوقف، ولكنهم يرون أن الحركة الأصلية هى السكون لورود الأثر بها، ومن ثم فالتحريك لالتقاء الساكنين يخضع لمعيار آخر، وهو السهولة والتوافق مع ما بعده، وهذا الذى ذكروه قد ورد نظيره عند النحاة، فهم يوجهون قراءة: «الحمدِ للَّه» بكسر الدال[٢] التى حقها الرفع، بأنه طلب للتوافق الحركى، وهرب من الثقل، يقول الفراء[٣]: «وأما من خفض الدال من «الحمد»، فإنه قال: هذه كلمة كثرت على ألسن العرب حتى صارت كالاسم الواحد، فثقل عليهم أن يجتمع فى اسم واحد من كلامهم ضمة بعدها كسرة، أو كسرة بعدها ضمة، ووجدوا الكسرتين قد تجتمعان فى الاسم الواحد مثل إبل، فكسروا الدال ليكون على المثال من أسمائهم»، كما أن نظيرًا له جاء فى قراءة أبى جعفر فى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ﴾[٤] بضم التاء[٥] وحقها الجر، لموافقة ضمة الجيم.

(١) البيت من السريع، انظر: ديوانه ١٢٢.

(٢) قراءة الحسن البصرى، انظر: مختصر الشواذ ٩.

(٣) معانى القرآن للفراء ١/ ٣.

(٤) البقرة: ٣٤.

(٥) انظر: إتحاف فضلاء البشر ١/ ٣٨٧.

ولعل سائلًا يسأل: كيف يكون إعراب الجملة فى حالتى السكون والنصب؟ والجواب: أنه فى حالة السكون يكون لفظ الجلالة مبتدأ مرفوعًا، و«أكبرْ» خبرًا سكنت راؤه إجراء للوصل مجرى الوقف، وفى حالة النصب نقول: إن لفظ الجلالة مبتدأ، و«أكبرَ» خبر مرفوع بالضمة المقدرة منع من ظهورها اشتغال المحل بالحركة التى جىء بها للتخلص من التقاء الساكنين، كما هو الحال فى قراءة (الحمدِ للَّه) بالكسر، على أنه على كلا الوجهين جاءت قرائن أخرى تدل على أصل الإعراب وهو الابتداء والخبر؛ منها قرينة الرتبة والتضام.

ومن هنا نرى أن لكل ما ذكره الأحناف فى توجيه وجهى السكون والفتح وجهًا من العربية وإن لم يكن متواترًا مشهورًا، ولكن النحاة يذهبون إلى مثله فى هذا النوع من المسائل.

وأنا أود أن أختم كلامى بأن مسألة الحركة الإعرابية فى لفظ «اللَّه أكبر» لا يترتب عليها صحة وبطلان، فمن رفع فقد وافق الأصل وما عليه جمهور الناس، ومن سكن أو نصب فإن له وجهًا ولا يجب أن ينكر عليه، وليس لأحد أن يدعى أن من ينصب الراء فى «أكبر» أنه قد خرق خرقًا، وخالف أصلًا، لأننا قد بينا حجة الأحناف فى ذلك(١)، وإن كان الأولى فى رأيى أن نضم «الراء» موافقة

(١) أقول هذا لأنى عندما انتقلت إلى الولايات المتحدة لاحظت أن الأحناف المشارقة (الهند وباكستان وأفغانستان) لا يعرفون غير وجه النصب فى الأذان وفى الإقامة، وقد رأيت بعض الناس ينكر عليهم هذا من جهة اللغة، فكان القوم يشعرون بالحرج لعدم معرفتهم بقواعد العربية من جهة، ومن جهة أخرى لأنهم ورثوا النصب عن آبائهم ومشايخهم الأحناف، ولم تسكن خواطر بعضهم حتى شرحت الأمر للجميع.
كما أن أحدهم ذكر فى كتابه أن خلافًا حدث بين شيخ القراء فى الشام فى زمانه الشيخ عبد العزيز عيون السود المتوفى سنة ١٣٩٩ هـ وبين الشيخ الألبانى على هذه المسألة، وذكر أن الشيخ الألبانى أنكر النصب وعده بدعة وذكر أن الرواية فى «مسلم» بالرفع، فسأله الشيخ عبد العزيز، هل نص =

للمشهور فى الإعراب، وموافقة لغيرها من التكبيرات، كتكبيرات العيدين وغيرها.

***

= مسلم على الرفع أم أنه ضبط المطبعة، فسكت الشيخ الألبانى وانصرف، انظر القصة بتمامها كما رواها المؤلف فى: أثر الحديث الشريف فى اختلاف الأئمة الفقهاء ٤٧.

المبحث الثانى
الجملة الفعلية

فى هذا المبحث سأقوم بدراسة بعض القضايا، التى كان للجملة الفعلية أثر فى توجيه الأحكام فى الفقه الحنفى، على أنى سأقتصر هنا على دراسة أزمنة الفعل الثلاثة ودورها فى التوجيه، وأحيل بعض ما يتعلق بالجملة الفعلية إلى مبحثى لواحق الجمل، والأساليب النحوية.

فمن هذه المسائل ما جاء فى كتاب الطلاق وكتاب العتاق، إذا قال الرجل لامرأته: كونى طالقًا، أو: اطلقى، أو قال لأمته: كونى حرة، أو اعتقى، قال الأحناف: يقع الطلاق والعتاق منه، وإن جاءت بصيغة الأمر(١)، يقول ابن عابدين(٢): «وقوله: كونى طالقًا أو اطلقى، قال فى الفتح عن محمد(٣): إنه يقع، لأن «كونى» ليس أمرًا حقيقة لعدم تصور كونها طالقًا منها، بل عبارة عن إثبات كونها طالقًا، كقوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾(٤)، ليس أمرًا، بل كناية عن التكوين، كونها طالقًا يقتضى إيقاعًا قبل، فيتضمن إيقاعًا سابقًا، وكذا قوله: اطلقى، ومثله للأمة: كونى حرة»، فهذا ما عليه الأحناف فى هذا الاستعمال(٥)، فالفعل وإن جاء بصيغة الأمر إلا أنه لم يقصد به الأمر حقيقة، إذ ليس فى مقدرتها أن تكون طالقًا

(١) انظر المسألة فى بدائع الصنائع ٤/ ٢٢٣، كشف الأسرار ٢/ ٣١١، البحر الرائق ٣/ ٤٤١، الدر المختار مع حاشية ابن عابدين ٣/ ٢٨٠، حاشية ابن عابدين ٣/ ٢٨٠.

(٢) حاشية ابن عابدين ٣/ ٢٨٠.

(٣) محمد بن الحسن.

(٤) البقرة: ١١٧.

(٥) لم ينفرد الأحناف بذلك بل هذا ما عليه غيرهم من الأئمة أن «كونى طالقًا» من الألفاظ الصريحة فى الطلاق كـ «أنت طالق»، وإن جاءت بصيغة الأمر، انظر: حاشية البيجرمى ٤/ ٥، حاشية الشروانى ٨/ ١٣.

بغير لفظه أو تخويله، فهو إثبات جاء فى صيغة الأمر، واستدل له الأحناف بقوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾، وقد تكرر فى القرآن فى أكثر من موضع، ودلالته عندهم، أنه لم يأت على سبيل الأمر، وإن كانت صيغته أمرًا، بل هو كناية عن التكوين.

ولتحليل كلام الأحناف أرى أنه من الضرورى معرفة رأى المفسرين والمعربين فى قوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾، أما المفسرون فمنهم من جعله أمرًا ولكنه فسر ذلك الأمر بصورة خاصة تليق بجلال اللَّه، ومنهم من قال بمثل ما ذهب إليه الأحناف من أن الصيغة جاءت على الأمر وأن معناها الخبر، فمن الفريق الأول نجد ابن عطية، فبعد أن ناقش أوجه الإعراب فى الآية ورد كلامًا وقبل آخر، نراه يقول[١]: «وتلخيص المعتقد فى هذه الآية أن اللَّه عز وجل لم يزل آمرًا للمعدومات بشرط وجودها، قادرًا على تأخر المقدورات، عالمًا مع تأخر وقوع المعلومات، فكل ما فى الآية مما يقتضى الاستقبال، فهو بحسب المأمورات، إذا المحدثات تجىء بعد أن لم تكن، وكل ما يستند إلى اللَّه تعالى من قدرة وعلم وأمر فهو قديم لم يزل»، ويقول أيضًا[٢]: «ومن جعل من المفسرين «قضى» بمعنى أمضى عند الخلق والإيجاد، فكأن إظهار المخترعات فى أوقاتها المؤجلة قول لها كن.. وهذا كله يجرى مع قول المعتزلة، والمعنى الذى تقتضيه عبارة «كن» هو قديم قائم بالذات».

أما من رفض كونها للأمر الحقيقى فمنهم الإمام الأجل الفخر الرازى الذى يقول[٣]: «اعلم أنه ليس المراد من قوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾، هو أنه تعالى يقول له: كن، فحينئذ يتكون ذلك الشىء، فإن ذلك فاسد»، ثم راح

(١) المحرر الوجيز ١/ ٣٣٢.
(٢) المحرر الوجيز ١/ ٣٣٢- ٣٣٣.
(٣) مفاتيح الغيب ٤/ ٢٥.

الرازى يثبت فساد هذا الوجه، وذكر فى ذلك سبعة أسباب، ثم وصل إلى نتيجة مفادها «أن المراد من هذه الكلمة سرعة نفاذ قدرة اللَّه فى تكوين الأشياء، وأنه تعالى يخلق الأشياء لا بفكـرة ومعاناة وتجربة»[(١)] ، وممن قال بهذا القول أيضًا الزمخشرى فى تفسيره للآية، وذلك حين يقول[(٢)]: «أى: احدث، فيحدث، وهذا مجاز من الكلام وتمثيل، ولا قول ثم... وإنما المعنى أن ما قضاه من الأمور، وأراد كونه فإنما يتكون، ويدخل تحت الوجود من غير امتناع ولا توقف، كما أن المأمور المطيع الذى يؤمر فيمتثل لا يتوقف ولا يمتنع»، ومن هؤلاء أيضًا أبو حيان الذى أفاض فى نقل كلام المفسرين السابقين للآية، ثم ختم ذلك بتعليقه على الآية، فقال[(٣)]: «وظاهر الآية يدل على أن اللَّه تعالى إذا أراد إحداث شىء قال له: كن، تبينه الآية الأخرى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[(٤)]، وقوله ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾[(٥)]، لكن دليل العقل صد عن اعتقاد مخاطبة المعدوم، وصد عن أن يكون اللَّه تعالى محلا للحوادث، لأن لفظة «كن» محدثة، ومن يعقل مدلول اللفظ، وكونه يسبق بعض حروفه بعضًا، لم يدخله شك فى حدوثه، وإذا كان كذلك، فلا خطاب ولا قول لفظيًّا، وإنما ذلك عبارة عن سرعة الإيجاد وعدم اعتياصه، فهو من مجاز التمثيل وكأنه قدر أن المعدوم موجود يقبل الأمر ويمتثله بسرعة».

وهذا الذى نقلناه عن الفخر وغيره هو ما عليه جمهور المفسرين فى هذه الآية ونظائرها، وأن الأمر لم يأت على الحقيقة، وليس ثمة قول ولا لفظ على

(١) مفاتيح الغيب ٤/ ٢٦.
(٢) الكشاف ١/ ١٦٨.
(٣) البحر المحيط ١/ ٥٨٥.
(٤) النحل: ٤٠.
(٥) القمر: ٥٠.

الحقيقة[١].

وقد استدل هؤلاء على أن اللفظ قد يأتى بصيغة الأمر وليس ثمة أمر ببعض الشواهد، منها قول الشاعر[٢]:

إذ قالت الأنساع للبطن الحقى قِدْما فآضت كالفَنِيق الْمُحْنَقِ

فهنا لا يعقل الأمر من الأنساع للبطن، ولا يتوقع الاستجابة من البطن أيضًا، إنما هو أمر على سبيل تمثيل الحال، وكذلك استدلوا بقول الشاعر[٣]:

فأصبحت مثل النسر طارت إذا رام تِطيارًا يقال له قَع

وليس ثمة قول هناك، وكذلك لا استماع من النسر.

وقد توسط بعضهم فنقل الرأيين؛ رأى القائلين بالأمر على الحقيقة، ورأى القائلين بأنه إنما هو قضاء يريده عبر عنه بالقول، ولا أمر هناك على الحقيقة، ومن هؤلاء القرطبى رحمه اللَّه[٤].

أما النحاة والمعربون فأكثرهم على ما ذكره السادة الأحناف وإن روى بعضهم الخلاف فى المسألة، فهذا أبو على الفارسى يقول[٥]: «وأما قوله «كن» فإنه وإن كان على لفظ الأمر فليس بأمر، ولكن المراد به الخبر، كأن التقدير: يُكَوَّن فيكون، وقد قالوا: أكرم بزيد، فاللفظ لفظ الأمر، والمعنى والمراد الخبر، ألا ترى أنه بمنزلة: ما أكرم زيدًا.. وفى التنزيل: ﴿قُلْ مَن كَانَ فِى ٱلضَّلَٰلَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ

(١) انظر فى ذلك أيضًا اللباب فى علم الكتاب ٢/ ٤٢٦، تفسير أبى السعود ١/ ١٨٨.

(٢) البيت من الرجز وهو لأبى النجم، انظر: تفسير القرطبى ٢/ ٩١، الدر المصون ٢/ ٨٧، وبغير نسبة فى الخصائص ١/ ٣٦، والأنساع: الذى ينسج عريضًا على وسط الدابة، والفنيق: الفحل، والمحنق: الضامر، والمعنى: قالت الأحزمة للبطن: اضمر تلحق بالظهر وتلصق به.

(٣) البيت من الطويل وهو لعمرو بن حممة الدوسى، انظر: تفسير القرطبى ٢/ ٩١.

(٤) انظر: تفسير القرطبى ٢/ ٩٠- ٩١.

(٥) الحجة ٢/ ٢٠٥.

مَدًّا﴾[١] فالتقدير: مده الرحمن»، وهذا الذى ذكره الفارسى، ذكره غيره من المعربين كمكى ابن أبى طالب[٢]، وجامع العلوم الباقولى[٣]، وهو ما رجحه السمين الحلبى[٤]، على حين نجد أن الزجاج ينقل آراء عدة فيقول[٥]: «ومعنى الآية قد تكلم الناس فيها بغير قول؛ قال بعضهم: ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ إنما يريد: فيحدث، كما قال الشاعر[٦]:

امتلأ الحوض وقال قطنى مهلًا رويدًا قد ملأت بطنى

والحوض لم يقل، وقال بعض أهل اللغة: ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾، يقول له وإن لم يكن حاضرًا: كن، لأن ما هو معلوم عنده بمنزلة الحاضر، وقال قائل: ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾، له معنى من أجله، فكأنه إنما يقول: من أجل إرادته إياه «كن»، أى: احدث، فيحدث، وقال قوم: هذا يجوز أن تكون – أى «كن» – لأشياء معلومة أحدث فيها أشياء فكانت، نحو ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾[٧]، والله أعلم»، ولعلنا نلاحظ أن الزجاج هنا يتكلم بلسان المفسر أكثر منه النحوى، وعلى ذلك فإننا نستطيع أن نقول فى كثير من الاطمئنان: إن جمهرة المفسرين والنحاة تقول بقول السادة الأحناف فى مثل هذا التركيب، وإن الأحناف قد وفقوا فيما ذهبوا إليه من اعتبار: كونى طالقًا أو كونى حرة، وما إلى

(١) مريم: ٧٥.
(٢) انظر: مشكل إعراب القرآن ٣٩٥.
(٣) انظر: كشف المشكلات ١/ ٩٢.
(٤) انظر: الدر المصون ٢/ ٨٩.
(٥) معانى القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ١٩٩.
(٦) البيت من الرجز، وهو بدون نسبة فيما رجعت إليه من مصادر، انظر: الكامل ٢/ ٦١٥، مجالس ثعلب ١٥٨، الخصائص ١/ ٣٦، أمالى ابن الشجرى ٢/ ٥١، الإنصاف ١/ ١٣٠، شرح ابن يعيش ٢/ ١٣١.
(٧) البقرة: ٦٥.

ذلك، لفظًا صريحًا فى المعنى المقصود، لأن المرأة أو الأمة وإن خوطبت بلفظ الأمر، فإنه على سبيل الخبر، لأنهما لا يملكان إيقاع الطلاق أو العتاق من غير تخويل، فلا تملك الزوجة فكاكًا، ولا تملك الأمة حرية حتى تستجيب للأمر، فوقع موقع ما أوردناه فى أثناء الحديث من آيات قرآنية وأشعار للعرب، كان ظاهر لفظها الأمر وحقيقة معناها الخبر.

أما المثال الثانى فهو لصيغة المضارع، وصفة المسألة أن من قال: كل مملوك أملكه فهو حر، ولا نية له، يعتق ما عنده من مماليك حال التكلم، يقول الكاسانى مفسرًا ذلك[١]: «لأن صيغة أفعل وإن كانت تستعمل للحال والاستقبال، لكن عند الإطلاق يراد به الحال عرفًا وشرعًا ولغة، أما العرف فإن من قال: فلان يأكل أو يفعل كذا، يريد به الحال، أو يقول الرجل: أنا أملك ألف درهم، يريد به الحال، وأما الشرع فإن من قال: أشهد أن لا إله إلا اللَّه، يكون مؤمنًا، ولو قال: إن لفلان على فلان كذا، يكون شاهدًا، ولو قال: أقر أن لفلان على كذا، صح إقراره، وأما اللغة؛ فإن هذه الصيغة موضوعة للحال على طريق الأصالة، لأنه ليس للحال صيغة أخرى، وللاستقبال السين وسوف، فكانت الحال أصلًا فيها، والاستقبال دخيلًا، فعند الإطلاق يصرف إلى الحال»، أما إن كانت له نية بأن قال: عنيت ما يجد لى من عبيد فى المستقبل، فإن الأحناف قالوا: يعتق ما معه الآن وما يجد فى المستقبل، لأنه إن قال: «أردت به الاستقبال، فقد أراد صرف الكلام عن ظاهره، فلا يصدق فيه، ويصدق فى قوله: أردت ما يحدث فى ملكى فيه فى المستقبل، فيعتق عليه بإقراره»[٢].

ونستطيع أن نقول: إن هذا أصل تتفرع عنه مسائل كثيرة فى الفقه الحنفى

(١) بدائع الصنائع ٥/ ٢٦٩- ٢٧٠.
(٢) بدائع الصنائع ٥/ ٢٧٠.

وغيره، ومرده إلى دلالة صيغة المضارع هل هى تدل على الحال فقط، أم أنها تدل على الحال والاستقبال، وإذا كانت تدل عليهما فأيهما الأصل فيها وأيهما المحتمل؟

لقد ناقش أحد الفقهاء الأحناف هذه المسألة، ونقل أن للنحاة فى دلالة الفعل المضارع المثبت خمسة أقوال حكاها أبو حيان رحمه اللَّه، يقول التمرتاشى رحمه اللَّه[١]: «الفعل المضارع المثبت كقولنا: زيد يقوم، فيه خمسة أقوال حكاها أبو حيان؛ المشهور منها وهو ظاهر كلام سيبويه: أنه مشترك بين الحال والاستقبال، قال ابن مالك: إلا أن الحال يترجح عند التجرد، وفيه نظر، والثانى: حقيقة فى الحال مجاز فى الاستقبال، قال السعد[٢] فى بعض كتبه: وهو التحقيق، وهذا هو مذهب الفقهاء، وبه صرح ابن الهمام، والثالث: عكسه، والرابع: أنه فى الحال حقيقة، ولا يستعمل فى الاستقبال أصلًا، لا حقيقة ولا مجازًا، والخامس: عكسه»، فهذا نص من أحد الأئمة الأحناف المتأخرين نسبيًّا، فالتمرتاشى كما سبق وقلنا من علماء القرن العاشر الهجرى، أقول: إن هذا النص يدل على أن الأحناف كغيرهم أولوا صيغة المضارع المثبت والمنفى عناية خاصة، لما لها من تأثير فى بعض الأحكام الفقهية، ولا سيما فى تلك الأبواب التى تعتمد على صحة كلام المتكلم، كالبيوع والنذور والنكاح والطلاق والعتاق وغيرها، وإن كانت الأمانة تقتضى أن نقول: إننا نلحظ تأثر التمرتاشى بكلام الأسنوى الشافعى فى كتابيه «التمهيد»[٣] و«الكوكب الدري»[٤]، حيث عرض فيهما للمبحث نفسه، الأمر الذى لم ينكره التمرتاشى بل صرح به في مقدمة كتابه.

---

(١) الوصول إلى قواعد الأصول ١٥٠ - ١٥١.

(٢) سعد الدين التفتازانى المتوفى سنة ٧٩٢ هـ وقد سبقت ترجمته.

(٣) انظر: التمهيد فى تنزيل الفروع على الأصول ٣٣.

(٤) انظر: الكوكب الدرى ٢٦٩.

أما ما نقله التمرتاشي عن أبى حيان، فإننا نجده فى «الارتشاف»، فقد نقل أبو حيان أن فى الفعل المضارع خمسة مذاهب ونسبها إلى أصحابها، يقول أبو حيان[١] «والمضارع فيه خمسة مذاهب؛ أحدها: أنه لا يكون إلا مستقبلًا وهو مذهب الزجاج، الثانى: أنه مختص بالحال وهو مذهب ابن الطراوة[٢]، والثالث: وهو مذهب الجمهور، وهو أنه يكون للحال، ويكون للاستقبال، فقيل: هو مشترك كلفظة «عين»، وهو ظاهر مذهب سيبويه.. وقيل: إذا أريد به الحال، فهو بحق الأصلية، وإذا أريد به الاستقبال فهو بحق الفرعية، وهو مذهب الفارسى..، وقيل عكس هذا، وأن أصله المستقبل وهو مذهب الأستاذ أبى على بن طاهر».

إذن ، فهذا ما قاله النحاة فى دلالة المضارع كما نقله أبو حيان فى «الارتشاف»، وهو ما نقله عنه التمرتاشى فى «الوصول»، وحاول تطبيق مفرداته على بعض المسائل الفقهية، وعلى مقتضى كلام النحاة السابق، ولكننا نود أن نعود للمسألة التى بدأنا بها الكلام، فإننا نجد أن الكاسانى فى توجيهه للمسألة قد اختار رأيًا من هذه الخمسة، وذلك عندما قال[٣]: «هذه الصيغة – أى صيغة المضارع – موضوعة للحال على طريق الأصالة، لأنه ليس للحال صيغة أخرى، وللاستقبال السين وسوف، فكانت الحال أصلًا فيها، والاستقبال دخيلًا، فعند الإطلاق يصرف إلى الحال»، وهذا الذى ذكره الكاسانى نص التمرتاشى على أنه مذهب الفقهاء.

---

(١) ارتشاف الضرب ٣/ ٥.

(٢) هو سليمان بن محمد بن عبد الله السبائى، المعروف بابن الطراوة، كان أعلم أهل زمانه بالعربية، عاش ومات بالأندلس، وله مؤلفات كثيرة، توفى سنة ٥٢٨ هـ، انظر ترجمته فى إشارة التعيين ١٣٥، بغية الوعاة ١/ ٦٠٢.

(٣) بدائع الصنائع ٥/ ٢٧٠.

أما النحاة فمذهب الجمهور كما سبق أن نقله أبو حيان أنه يكون للحال والاستقبال جميعًا، وإن اختلفوا بعد ذلك فمنهم من جعله من الألفاظ المشتركة كلفظ «العين» ومنهم من قال كلامًا يشبه كلام الفقهاء على ما قرره التمرتاشى، فجعل دلالته على الحال بطريق الأصالة، ودلالته على الاستقبال بطريق الفرعية، ونقل ذلك عن أبى على الفارسى كما ذكر أبو حيان، وهذا الرأى الأخير هو ما أفتى الكاسانى على أساسه فى مسألتنا هذه وهى قول القائل: كل مملوك أملكه فهو حر، حيث لا نية له، فقد لاحظنا من كلام الكاسانى أنه وإن أقر أن «أملكه» تستعمل فى الحال والاستقبال، فإنها عند الإطلاق يراد بها الحال، واستدل لذلك بالعرف والشرع واللغة.

أما التمرتاشى فى كتابه «الوصول إلى قواعد الأصول»، فقد خرج بعض المسائل على مجمل كلام النحاة فى مسألة دلالة المضارع، فمنها مثلًا مسألة: هل ينعقد البيع بقول: أبيع، بدلًا عن بعت؟ فمن جعله للحال أوقع البيع، ومن جعله للاستقبال لم يوقعه(١)، ولإيقاعه يتطلب زيادة فى الكلام كقوله: أبيع الآن أو الساعة، وجعل منه التمرتاشى أيضًا، قول القائل لزوجته: طلقى نفسك، فقالت: أنا أطلق، قال التمرتاشى: لا يقع فى الحال شىء لكونه مشتركًا بين الحال والاستقبال(٢)، وكذلك جعل منه التمرتاشى أن من قال: أقسم أو أحلف أو أشهد، يكون حالفًا؛ «لأن هذه الألفاظ مستعملة فى الحلف عرفًا، وهذه الصيغ للحلف حقيقة، وتستعمل فى الاستقبال، بقرينة السين، أو سوف، أو إذا، أو لن، أو إن، فجعل حالفًا بها للحال»(٣)، وكذلك منها أن من قال: أشهد أن

(١) انظر: الوصول إلى قواعد الأصول ١٥١.
(٢) انظر: السابق ١٥٢.
(٣) الوصول إلى قواعد الأصول ١٥٤.

لا إله إلا اللَّه محمد رسول اللَّه، يكون مسلمًا حملًا له على معنى الحال[١].

وعليه، فإننا نستطيع أن نقول: إن مذهب الأحناف إجمالًا أن صيغة المضارع تدل على الحالية، مع احتمال دلالتها على الاستقبال وأن الترجيح فى المسائل ينصرف إلى هذه الدلالة عند انعدام القرائن التى تدل على الاستقبال.

أما آخر الأزمنة التى سأتكلم عنها فى هذا المبحث فهو الزمن الماضى، ومثاله من باب الإقالة[٢]، فالبيع الصحيح اللازم الخالى عن الخيار، لا يجوز رفعه إلا بالإقالة، بأن يقيل أحد المتعاقدين الآخر، فيقبل منه.

وقد اتفق الأحناف أن البيع يرتفع وتقبل الإقالة إذا كان اللفظان – أى لفظا الإيجاب والقبول – بصيغة الماضى، كأن يقول أحدهما للآخر: أقلتك، ويقول الآخر: قبلت، أو رضيت، ونحو ذلك، ولكنهم اختلفوا فيما إذا ما جاءت إحدى الصيغتين بلفظ الماضى، والأخرى بلفظ المستقبل ، يقول الكاسانى[٣]: «وهل تنعقد بلفظين يعبر بأحدهما عن الماضى وبالآخر عن المستقبل ؟ بأن قال أحدهما لصاحبه: أقلنى، فيقول الآخر: أقلتك، أو قال له: جئتك لتقيلنى، فقال: أقلت، فقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما اللَّه: ينعقد كما فى النكاح، وقال محمد رحمه اللَّه: لا ينعقد إلا بلفظين يعبر بهما عن الماضى كما فى البيع، وجه قوله: أن ركن الإقالة هو الإيجاب والقبول كركن البيع، ثم ركن البيع لا ينعقد إلا بلفظين يعبر بهما عن الماضى، فكذا ركن الإقالة، ولهما: الفرق بين الإقالة وبين البيع، وهو أن لفظة الاستقبال للمساومة حقيقة، والمساومة فى البيع معتاد، فكانت اللفظة

(١) انظر: الوصول إلى قواعد الأصول ١٥٤.

(٢) الإقالة هى رفع البيع برضا العاقدين، قال النسفى: «والإقالة الفسخ والرد وأصله الياء، وقال المبيع يقيله، من حد ضرب، لغة فى أقاله يقيله إقالة »، انظر: طلبة الطلبة ٢٩٦.

(٣) بدائع الصنائع ٧/ ٣٧٩- ٣٨٠.

محمولة على حقيقتها، فلم تقع إيجابًا بخلاف الإقالة، لأن هناك لا يمكن حمل اللفظ على حقيقتها، لأن المساومة فيها ليست بمعتادة، فيحمل على الإيجاب».

ونحن نلاحظ فى هذا النص الآتى:

أولًا: أن الإمام رضى اللَّه عنه ومعه أبو يوسف قد فرقا بين الإيجاب والقبول فى باب البيع ونظيره فى باب الإقالة، وأنهما لم يقبلا قياس الإقالة على البيع لاختلاف الطريقة.

ثانيًا: أنهما قاسا باب الإقالة على الإيجاب والقبول فى باب النكاح والذى يجيز أن يكون أحدهما بصيغة الأمر التى تدل على الاستقبال كـ «زوجنى»، على أن تكون الصيغة الثانية بصيغة الماضى، وذلك بدافع أن كلا العقدين لا تقع فيهما المساومة عرفًا، بخلاف عقد البيع الذى اشتهر وقوع المساومة فيه، فلا بد من حصوله بيقين.

ثالثًا: أننا لاحظنا أن محمدًا تمسك بقياس الإيجاب والقبول فى باب الإقالة، على الإيجاب والقبول فى باب البيع، فاشترط حصوله بصيغة الماضى فى اللفظين.

ولعلنا نحتاج هنا لبيان طرفى القياس وهما البيع والنكاح، أما البيع فإن الأحناف قد أجمعوا أنه ينعقد بصيغة الماضى فى الإيجاب والقبول كقولهم: بعت واشتريت، «لأن هذه الصيغة، وإن كانت للماضى وضعًا، لكنها جعلت إيجابًا للحال فى عرف أهل اللغة والشرع، والعرف قاض على الوضع»[(١)].

أما صيغة المضارع كأن يقول: أبيعك كذا، فيقول الآخر: اشتريت، أو قال: أبيع بكذا، وقال الآخر: أشترى، فهى صيغ تفتقر إلى النية، فإن نويا الإنفاذ وقع

(١) بدائع الصنائع ٦/ ٥٢٨، وانظر أيضًا البناية شرح الهداية ٨/ ٤- ٥، حاشية الشيخ شلبى على تبيين الحقائق ٤/ ٢٧٨- ٢٧٩.

البيع، يقول الكاساني[١]: «وإنما اعتبرنا النية ههنا، وإن كانت صيغة أفعل للحال هو الصحيح، لأنه غلب استعمالها للاستقبال، إما حقيقة وإما مجازًا، فوقعت الحاجة إلى التعيين بالنية».

أما البيع بصيغة الأمر كأن يقول قائل: بعنى هذا بكذا، فيقول البائع: بعت، فإنه لا ينعقد عند الأحناف إلا إذا وقع قبول آخر بأن يقول المشترى: اشتريت[٢].

وعليه، فإننى أستطيع أن أقول: إن عقود البيع عند الأحناف تقع على ثلاثة أنواع من جهة اللغة، فالأول: ما يقع بلفظين واحد للإيجاب وآخر للقبول، إذا كانا بصيغة الماضى، أو جاءا أو أحدهما بصيغة الحال على أن ينوى البيع، والثانى: ما يقع بثلاثة ألفاظ، بأن يكون هناك إيجابان وقبول، فيقول البائع للمشترى: اشتر منى هذا بكذا، فيقول المشترى: اشتريت، فيلزم على رأى الأحناف أن يقول البائع: بعت، والثالث: ما لا يقع بأن يكون الزمن المستعمل للحال ولا نية أو خالصًا للاستقبال أو يكون أحدهما بصيغة الاستفهام، مثل أن يقول المشترى للبائع: أتبيع منى هذا الشىء بكذا، فيقول البائع: بعت، فلا ينعقد حتى يحصل قبول ثالث، ومثله صيغة الأمر كما بينا.

أما النكاح وهو الطرف الثانى فى القياس فى مسألة الإقالة السابقة فحقه أن ينقاس عليه ما ينقاس على عقد البيع إذ هو من جهة العقد يفتقر إلى الإيجاب والقبول، فيفتقر بالتالى إلى صيغة النفاذ بالوصف الذى سبق أن أوردناه، إلا أن الأحناف خالفوا القياس لوجود النص، يقول المرغينانى[٣]: «النكاح ينعقد

---

(١) بدائع الصنائع ٦/ ٥٢٩، وانظر أيضًا البناية شرح الهداية ٨/ ٥، حاشية الشيخ شلبى على تبيين الحقائق ٤/ ٢٧٨، حيث نقل ذلك عن الإمام الطحاوى عن الإتقانى عنه.

(٢) انظر المصادر السابقة.

(٣) الهداية مع شرح البناية ٥/ ٦- ٧.

بالإيجاب والقبول بلفظين يعبر بهما عن الماضى، لأن الصيغة وإن كانت للإخبار وضعًا فقد جعلت للإنشاء شرعًا.. وينعقد بلفظين يعبر بأحدهما عن الماضى، وبالآخر عن المستقبل، مثل أن يقول: زوجنى، فيقول: زوجتك، لأن هذا توكيل بالنكاح»، أما النص فهو: «ما روى أبو يوسف أن بلالًا خطب إلى قوم من الأنصار، فأبوا أن يزوجوه، فقال: لولا أن رسول اللَّه أمرنى أن أخطب إليكم لم أخطب، فقالوا له: أملكت، ولم ينقل أن بلالًا رضى اللَّه عنه قال: قبلت، فتركنا القياس هنا بالنص»[(١)]، ولا نص فى البيع فيبقى على أصله فى القياس، وكذلك لأن البيع اشتهرت فيه المساومة، فتطلب ذلك قطعًا فى الدلالة على المقصود، على حين أن النكاح وما هو فى معناه، لا تعهد فيه المساومة كما سبق أن بينا.

وعليه فإن الإمام وأبا يوسف رحمهما اللَّه قد قبلا صيغة الاستقبال فى أحد طرفى صيغة الإقالة وهما الإيجاب والقبول، قياسًا على النكاح.

وأنا أقول فى الختام: إن مجىء الفعل بصيغة الحال أو الاستقبال وهو يدل على معنى المضى أمر وردت به النصوص، فمنه قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[(٢)]، أى: فلم قتلتم، دل عليه قوله: ﴿مِن قَبْلُ﴾[(٣)]، يقول الفراء[(٤)]: «يقول القائل: إنما ﴿تَقْتُلُونَ﴾ للمستقبل، فكيف قال: ﴿مِن قَبْلُ﴾ ونحن لا نجيز فى الكلام: أنا أضربك أمس، وذلك جائز إذا أردت بـ «تفعلون» الماضى، ألا ترى أنك تعنف الرجل بما سلف فتقول: ويحك لم

(١) بدائع الصنائع ٦/ ٥٢٩.
(٢) البقرة: ٩١.
(٣) انظر: معانى القرآن للفراء ١/ ٦٠- ٦١، معانى القرآن للأخفش ١/ ١٣٩، كشف المشكلات ١/ ٧٥، الدر المصون ١/ ٥١٧.
(٤) معانى القرآن للفراء ١/ ٦٠-٦١.

تكذب.. ومثله قول اللَّه: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ﴾ [(١)]، ولم يقل: ما تلت الشياطين، وذلك عربى كثير فى الكلام»، ومنه أيضًا قول الشاعر[(٢)]:

ولقد أمر على اللئيم يسبنى فمضيت ثمت قلت لا يعنينى

والمعنى: ولقد مررت ، بدلالة «فمضيت» و«قلت».

وعليه، فمن استعمل صيغة الحال أو الاستقبال فى عقود البيع، ونوى الإنفاذ، صدق فى هذا، وصح كلامه لغة وعرفا، أما من جهة اللغة، فقد أثبتنا جواز مجىء المضارع بمعنى الماضى، وهو كما قال الفراء كثير فى كلامهم، وأما من جهة العرف، فإن البيوع فى أعراف الناس تحتمل مثل هذا الاستعمال، فيقول: أبيعك، بمعنى: بعتك، وهذا يؤيد كلام السادة الأحناف فيما سبق أن مثلنا له.

* * *

(١) البقرة: ١٠٢.

(٢) البيت من الكامل واختلف فى نسبته على شهرته، فنسبه سيبويه إلى رجل من بنى سلول، وقيل: هو لشمر بن عمرو الحنفى، وقيل لغيره، انظر: الكتاب ٣/ ٢٤، الخصائص ٣/ ٢٣٥، أمالى ابن الشجرى ٣/ ٤٨.

المبحث الثالث
فى لواحق الجملتين

جرت عادة النحاة على تقسيم الجملة الاسمية إلى مبتدأ وخبر والجملة الفعلية إلى فعل وفاعل، ولعلهم قصدوا بذلك الجملة المفيدة فى أبسط صورها، على أنه فى كثير من الأحيان يلتحق بهاتين الجملتين بعض الوظائف النحوية الأخرى لإضافة فائدة جديدة، وهذه اللواحق درج النحاة على تسميتها بالفضلات، إذ إنها تأتى بعد استكمال ركنى الجملة مما يعد عمدة فى الكلام.

أقول: على الرغم من ذلك، فإن لها أهمية كبيرة فى الكلام، بل إننا أحيانًا نلاحظ أن المعنى لا يتم حقيقة إلا بوجود هذه اللواحق أو المقيدات، وأنا هنا سألقى الضوء على دور بعض هذه اللواحق فى توجيه الأحكام واستنباطها عند السادة الأحناف.

وقد قسمت هذا المبحث إلى عدة مطالب:

المطلب الأول: جعلته لدراسة المفعول المطلق.

المطلب الثانى: جعلته لدراسة الظرف.

المطلب الثالث: جعلته لدراسة الحال.

المطلب الرابع: جعلته لدراسة النعت.

المطلب الخامس: جعلته لدراسة العطف.

المطلب السادس: جعلته للإضافة.

***

المطلب الأول
المفعول المطلق

المثال الذى سأعرض له فى هذا المطلب من كتاب الطلاق، وصفته ما لو قال قائل لامرأته: أنت طالق طلاقًا، قال الأحناف على ما فى ظاهر الرواية أنه إن لم تكن له نية فهى واحدة، وإن نوى ثلاثًا، كان ثلاثًا، ولكن هناك رواية ذكرت فى «الجامع الصغير» عن أبى حنيفة أنه لا يكون إلا واحدة[١]، وقد عرضنا إلى مسألة مشابهة لهذه المسألة فى فصل البنية الصرفية عندما تحدثنا عن دور المصادر فى التوجيه، إلا أن جهة الكلام هنا مختلفة، لأننا نتناول التركيب هنا من جهة الإعراب، كما أن الحكم هنا فيه رواية أخرى عن الإمام الأعظم تزيد على ما ذكر ثمة فى مبحث المصادر، يقول السرخسي[٢]: «وأما إذا قال: أنت طالق طلاقًا، فقد روى أبو يوسف عن أبى حنيفة رحمهما اللَّه تعالى أنه لا تعمل نية الثلاث فيه، لأن المصدر يذكر لتأكيد الكلام، يقال: أكلت أكلًا، وقمت قيامًا، فلا تسع فيه نية الثلاث»، أما وجه من قال بوقوعه على حسب نيته واحدة أو ثلاثة[٣] «أن قوله: طلاقًا، مصدر، فيحتمل كل جنس الطلاق، لأن المصدر يقع على الواحد، ويحتمل الكل، قال اللَّه تعالى: ﴿لَّا تَدْعُواْ ٱلْيَوْمَ ثُبُورًا وَٰحِدًا وَٱدْعُواْ ثُبُورًا كَثِيرًا﴾[٤]، وصف الثبور الذى هو مصدر بالكثرة، والثلاث فى عقد واحد كل جنس الطلاق، فإذا نوى الثلاث فقد نوى ما يحتمله كلامه فتصح نيته، وإن لم

---

(١) انظر هذه المسألة فى المبسوط ٦/ ٨٩، بدائع الصنائع ٤/ ٢٢٧، تبيين الحقائق ٣/ ٤١- ٤٢، البناية شرح الهداية ٥/ ٣٠٩.

(٢) المبسوط للسرخسى ٦/ ٨٩.

(٣) ذكرنا قبلًا أنه لا تصح نية الثنتين لأنه عدد محض لا يحتمله لفظ المصدر.

(٤) الفرقان: ١٤.

يكن له نية يحمل على الواحد لأنه متيقن، وقد خرج الجواب عما سبق – يشير إلى رواية أبى يوسف عن أبى حنيفة – لأن الكلام إنما يحمل على التأكيد إذا لم يمكن حمله على فائدة جديدة، وههنا أمكن على ما بينا»[(١)]، أما الزيلعى فينصر رأى أصل الرواية بمعنى جديد حين يتكلم عن وقوع الطلاق بقوله: أنت طالق طلاقًا، فنراه يقول[(٢)]: «لأن ذكر النعت[(٣)] وحده يقع به الطلاق، ومع المصدر المؤكد له أولى». وبعد ذلك نراه يسير فى نفس الاتجاه الذى سار فيه جمهور الأحناف فى تفسير احتمالات المصدر من نية الواحدة والثلاث، ومن وقوع الواحدة مع انعدام النية.

وعليه، فإن الجديد هنا فى رأى الأحناف أنهم رووا قولا عن الإمام الأعظم رضى اللَّه عنه يقضى بأن ورود لفظ الطلاق مؤكدًا بالمفعول المطلق – المصدر – لا يزيد فى عدد الطلقات وإنما يخرج مخرج التأكيد للكلام كما هو الحال فى: أكلت أكلًا، فالمقصود هنا توكيد الفعل لا الإشارة إلى عدد الأكلات، ومثله: قمت قيامًا، فقوله: أنت طالق، تقع به واحدة رجعية[(٤)]، إذا لم يكن قد استنفد مرات الطلاق، ثم جاء المصدر ليؤكد هذا الإنفاذ فكأنه قال: أنت امرأة طالق طلاقًا، وأنا سأكتفى بمناقشة هذه الرأى إذ قد سبق أن ناقشنا رأى جمهور الأحناف فى باب المصادر.

أما من جهة النحو فإننا بصدد تركيب كان محل الكلام فيه على المصدر أو

(١) بدائع الصنائع ٤/ ٢٢٧.

(٢) تبيين الحقائق ٣/ ٤٢.

(٣) يقصد بالنعت هنا كلمة طالق لأن أصله الجملة: أنت امرأة طالق.

(٤) قول القائل: أنت طالق، لا يفتقر فيه إلى النية على مذهب الأحناف بل تقع به واحدة، خلافًا لزفر والشافعى اللذين قالا: يقع به ما نوى، فإذا نوى اثنتين أو ثلاثًا وقع ما نوى، انظر تفصيل ذلك فى المبسوط ٦/ ٨٨- ٨٩.

المفعول المطلق، فقد جاء لفظ «طالق» مؤكدًا بـ «طلاقًا» الذى هو مصدر مؤكد، ومع ذلك يبقى الأمر محل اجتهاد، هل يحتمل لفظ المصدر هنا التعدد أم لا يحتمله؟

إن الذى ينظر فى كتب النحاة يرى أنهم قسموا المصدر بحسب فائدته المعنوية إلى نوعين مهمين؛ هما المصدر المبهم، والمصدر المختص، أما المبهم فهو الذى يقتصر على معناه المجرد دون أن تجىء له زيادة معنوية بأن يكون مضافًا أو موصوفًا أو يكون عددًا، أو يعرف بـ «أل» التى للعهد، أما المختص فهو ما يدخله واحد من هذه الأشياء الأخيرة التى ذكرتها، فيأتى المصدر للتوكيد وبيان النوع مثلًا، أو للتوكيد وبيان العدد أو للنوع والعدد معًا، يقول ابن مالك فى «الكافية»(١):

وعــدًّا أو توكيــدًا أو تنويعًــا بــه أبــانوا كــاركعوا ركوعًــا

أو ركعتــين أو ركوعًــا حــسنًا واخشع خشوع التاركين للْـوَنى

فقد مثل ابن مالك هنا للنوعين معًا، فما جاء لمجرد التوكيد هو قوله: اركعوا ركوعًا، وما جاء لبيان العدد: اركعوا ركعتين، وما جاء لبيان النوع: اركعوا ركوعًا حسنًا، واخشع خشوع التاركين للتكاسل.

وهذا الذى ذكرناه ما عليه النحاة فى هذا الباب إجمالًا، فإذا ما أردنا أن نطبق مفردات هذا التقسيم السابق على المثال الذى اختلفت فيه الفتوى عند السادة الأحناف، وهو قوله: أنت طالق طلاقًا، فإننا نجد المصدر هنا هو من النوع المحض أو المبهم الذى جاء تأكيدًا لعامله، لا لبيان نوعه ولا لبيان عدده، والأصل أن يقع بهذه الصورة، لأن بإمكان القائل أن يقول: أنت طالق طلاقًا

(١) انظر: شرح الكافية الشافية ٢/ ٦٥٤، وانظر تفصيل القول على هذه الأنواع فى النحو الوافى ٢/ ٢٠٧-٢١٠.

سنيًّا أو بدعيًّا أو حسنًا أو شديدًا أو قبيحًا أو بائنًا، فيبين نوع الطلاق، أو يقول أنت طالق طلاقين، فيبين العدد، وهذا يشهد لرواية «الجامع الصغير» عن الإمام، يقول الكاساني[1]: «وفى الجامع الصغير عن أبى حنيفة، أنه لا يكون إلا واحدة، وجه هذه الرواية، أنه ذكر المصدر للتأكيد، لما ذكرنا أن قوله: طالق، يقتضى الطلاق، فكان قوله: طلاقًا، تنصيصًا على المصدر الذى اقتضاه «الطالق» فكان تأكيدًا..».

أما جمهور الأحناف، فقد اعتمدوا على معنى آخر، وهو أن مجىء المصدر كان لفائدة التوكيد نعم، ولكنه أيضًا يزيد فى المعنى، ففى: قمت قيامًا، أو: أكلت أكلًا، زاد المعنى على: قمت وأكلت، وهذا معلوم لا يجادل فيه أحد، ولكن الزيادة قد تأتى على سبيل تأكيد الفعل أو تأتى لتأكيده وبيان نوعه أو عدده أو هما معًا، ففى: قمت قيامًا، لا تحتمل إلا التأكيد لعدم احتمال الكلام هنا للعدد أو النوع، أما فى: طالق طلاقًا، فقد احتمل لفظ المصدر الزيادة فى العدد، لأنه هنا ليس مصدرًا وفقط بل هو جنس، فيقع على المفرد، ويقع على الجمع، ويقع على الواحد كما يحتمل الوقوع على الكل، واستدل الأحناف لذلك بآية سورة الفرقان السابقة الذكر، والتى جاء التصريح فيها باحتمال المصدر الإفراد والجمع، وهو بذات الصيغة، أما احتمال لفظ «طلاقًا» للواحد فبالأصالة وللثلاثة لأنها كل جنس الطلاق، فصح الحمل على أحدهما.

هذا وقد وجدت كلامًا لبعض النحاة يشبه كلام الأحناف السابق، فمثلًا فى قوله تعالى: ﴿كَانَتَا رَتْقًا﴾[2]، يقول الباقولى[3]: «ولم يقل رتقين، لأنه مصدر،

(١) بدائع الصنائع ٤/ ٢٢٧.
(٢) الأنبياء: ٣٠.
(٣) كشف المشكلات ٢/ ٨٦٢.

والتقدير: كانتا ذواتى رتق، و«كانتا» جُمعا على معنى القبيلين والصنفين»، ومنه أيضًا قوله تعالى: ﴿فَقُولَآ إِنَّا رَسُولُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[١]، يقول العكبري[٢]: «فى إفراده أوجه؛ أحدها: هو مصدر كالرسالة: أى ذوا رسول»، وهذا الإعراب سبق إليه الباقولى[٣]، وذكره أبو حيان[٤]، مع أنه ذكر بالتثنية فى موضع آخر[٥]، فالمصدر إذا أريد به الجنس وحد، وإذا أريد به العدد ثنى وجمع، وفى حالة الطلاق قصد الجنس يحتمل العدد، كما احتمله فى لفظ «رسول» عودًا على موسى وهارون، وهذا الأمر لاحظه السرخسى رحمه اللَّه فقال[٦]: «ثم ولئن صحت نية الثلاث – أى بلفظ طلاقًا – فلا تصح باعتبار العدد، بل باعتبار معنى العموم، لأن المصدر يحتمل الكثرة».

***

(١) الشعراء: ١٦.
(٢) التبيان ٢/ ١٦٧.
(٣) انظر: كشف المشكلات ٢/ ٩٨٤.
(٤) انظر: البحر المحيط ٨/ ١٤٥.
(٥) طه: ٤٧.
(٦) المبسوط للسرخسى ٦/ ٨٩.

المطلب الثاني
الظرف «المفعول فيه»

لقد عمرت كتب الفروع الحنفية بالأمثلة التى كان للظرف دور فى توجيه الأحكام فيها، ولا سيما فى أبواب الطلاق والنذور والأيمان وما شابهها، وطلبًا للاقتصاد سأكتفى بإيراد مثال واحد هنا من كتاب الطلاق، وهى مسألة فى إضافة الطلاق إلى الزمن، وذلك بأن يقول القائل لامرأته: أنت طالق غدًا أو أنت طالق فى غد، اختلف الأحناف فيما يصح من نيته للغد(١)، وتفصيل ذلك أنه لو قال: أنت طالق غدًا أو فى غد، فإنها تطلق مع أول الصباح إن لم تكن له نية بالإجماع بين أهل المذهب، أما إن قال: عنيت بالغد آخر النهار، فقد اختلفت الفتوى عند الأحناف، حيث إنهم فرقوا بين الاستعمالين، فإن قال: غدًا، بغير الحرف، وقال: عنيت آخر النهار، لم يصدق فى القضاء بالإجماع، وصدق فيما بينه وبين اللَّه، وإن قال: فى غد، بذكر الحرف، وقال: عنيت به آخر النهار، صدق قضاء عند الإمام الأعظم، ولم يصدق فيه عند الصاحبين، وإنما يصدق عندهما ديانة، يقول المرغينانى فى ذلك(٢): «ولو قال: أنت طالق غدًا، وقع عليها الطلاق بطلوع الفجر، لأنه وصفها بالطلاق فى جميع الغد، وذلك بوقوعه فى أول جزء منه، ولو نوى به آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء لأنه نوى التخصيص فى العموم، وهو يحتمله، لكنه يخالف الظاهر.. ولو قال: أنت طالق فى غد، وقال: نويت آخر النهار، دين فى القضاء عند أبى حنيفة رحمه اللَّه، وقالا: لا يدين فى القضاء خاصة، لأنه وصفها بالطلاق فى جميع الغد فصار بمنزلة قوله: غدًا».

(١) انظر هذه المسألة فى بدائع الصنائع ٤/ ٢٩٣- ٢٩٤، الهداية مع شرح البناية ٥/ ٣٢٢- ٣٢٣، تبيين الحقائق ٣/ ٥٣- ٥٤، البحر الرائق ٣/ ٣٦٥- ٣٦٧، حاشية ابن عابدين ٣/ ٢٩١.

(٢) الهداية مع شرح البناية ٥/ ٣٢٢- ٣٢٣.

أما حجة كل فريق فيبينها الكاسانى تفصيلًا بقوله[١]: «وجه قولهما: إن الغد اسم زمان، والزمان إذا قرن بالفعل يصير ظرفًا له، سواء قرن به حرف الظرف، وهو حرف «فى» أو لم يقرن به، فإن قول القائل: كتبت فى يوم الجمعة، ويوم الجمعة سواء، فكان ذكر حرف الظرف والسكوت عنه بمنزلة واحدة... ولأبى حنيفة: أن ما كان من الزمان ظرفًا للفعل حقيقة، وهو أن يكون كله ظرفًا له، يذكر بدون حرف الظرف، وما كان منه ظرفًا مجازًا، وهو أن يكون بعضه ظرفًا له، والآخر ظرف ظرفه، يذكر مع حرف الظرف، فلما قال: أنت طالق غدًا، بدون حرف الظرف، فقد جعل الغد كله ظرفًا للطلاق حقيقة، وإنما يكون كله ظرفًا للطلاق حقيقة إذا وقع الطلاق فى أول جزء منه، فإذا وقع فى أول جزء منه يبقى حكمًا وتقديرًا، فيكون جميع الغد ظرفًا له، بعضه حقيقة وبعضه تقديرًا، أما إذا وقع الطلاق فى آخر النهار لا يكون كل الغد ظرفًا له، بل يكون ظرف الظرف، فإذا قال: عنيت آخر النهار، فقد أراد العدول من الظاهر فيما يتهم فيه بالكذب، فلا يصدق فى القضاء، ويصدق فيما بينه وبين اللَّه تعالى، لأنه نوى ما يحتمله كلامه، ولما قال: أنت طالق فى غد، فلم يجعل الغد كلمة ظرف للطلاق حقيقة، بل جعله ظرف الظرف، وبين أن الظرف الحقيقى للطلاق هو جزء من الغد، وذلك غير معين، فكان التعيين إليه، فإذا قال: عنيت آخر النهار، فقد عين، فيصدق فى التعيين، لأنه نوى حقيقة كلامه، ونظيره ما إذا قال: إن صمت فى الدهر فعبدى حر، فصام ساعة، يحنث، ولو قال: إن صمت الدهر، لا يحنث إلا بصوم الأبد بالإجماع».

لقد آثرت أن أنقل نص الكاسانى السابق على طوله، لأنه من أكثر النصوص ثراء فى كتب الفروع الحنفية فى الدفاع عن رأى الإمام الأعظم وتوجيهه، وإن

(١) بدائع الصنائع ٤/ ٢٩٣- ٢٩٤.

كان الآخرون قد أجادوا فى بسط الكلام فى هذه المسألة.

وعليه فإن الصاحبين لم يفرقا بين ظهور «فى» الدالة على الظرفية وبين غيابها، على حين أن الإمام رضى اللَّه عنه قد لمح فرقًا بين ظهورها مع الظرف وغيابها عنه، ففى حالة ظهورها لا يقتضى الظرف الاستيعاب، بل إذا وقع فى جزء منه يكفى، كمن يقول: زيد فى الدار، يقتضى وجوده فى جزء من أجزائها، فالقاعدة أن الظرف لا يقتضى استيعاب المظروف فى حال ظهور الحرف.

والذى يظهر أنه لا فرق فى الدلالة على وقت الحدث بين من يقول: ذهبت إلى الجامعة صباحًا، وذهبت إلى الجامعة فى الصباح، ففى الجملة الأولى أراد أن يخبر عن ذهابه فى وقت معروف محدد ليميزه عن غيره من الأوقات كالظهر والعصر وغيرها، وهو مع ذلك يقع على كل ما يسمى «صباحًا» طالت مدته أو قصرت، وفى الجملة الثانية كذلك إلا أنه أظهر الحرف فصار هو الظرف لأن من معانى «فى» أن تكون للظرفية سواء المكانية أو الزمانية[1] والفرق هو فى الوظيفة النحوية، ففى: ذهبت إلى الجامعة صباحًا، تعرب «صباحًا» ظرفًا، أما فى جملة: ذهبت إلى الجامعة فى الصباح، فإن كلمة «الصباح» ليست ظرفًا وإنما هى مجرورة بفى، والظرف هو «فى الصباح»، وعليه فعلاقة الظرف فى الجملة الأولى بالفعل علاقة تشبه علاقته بالمفعول به، على حين أن علاقته فى الجملة الثانية علاقة تعلق، يقول علاء الدين البخاري[2]: «إن الظرف إذا اتصل به الفعل بغير واسطة، اقتضى استيعابه إن أمكن لأنه حينئذ شابه المفعول به، من حيث صار معمولًا للفعل، ومنصوبًا به، ألا ترى أنه إذا اتسع فى مثل هذا الظرف، ولم يقدر فيه حرف «فى» أخذ حكم المفعول به، حتى إذا أخبرت عنه بالذى عملت به ما

(١) انظر: مغنى اللبيب ١/ ١٩١.

(٢) كشف الأسرار ٢/ ٢٧٠.

عملت بالمفعول به فقلت فى مثل قولك متسعًا: سرت يوم الجمعة، الذى سرته يوم الجمعة، كما تقول: الذى ضربته زيد، ولم تقل: الذى سرت فيه يوم الجمعة».

وقد حاول أيضًا الشيخ شلبى أن يفرق بين ظهور الحرف وغيابه فى المعنى، فاستدل لذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ ٱلْأَشْهَٰدُ ﴿٥١﴾﴾[1]، يقول الشيخ شلبى[2]: «ذكر نصرتهم فى الدنيا مقرونة بحرف «فى» وذكر نصرتهم فى الآخرة غير مقرونة بـ «فى»، لأن نصرة اللَّه إياهم فى الآخرة مستوعبة لجميع الأوقات، دائمة لأنها دار جزاء، فأما نصرته إياهم فى الدنيا فقد تقع فى بعض الأوقات دون البعض لأنها دار ابتلاء».

أما النحاة فقد نصوا على أن الظرف هو الاسم المنصوب الدال على الزمان أو المكان متضمنًا معنى «فى» باطراد، يقول ابن مالك[3]:

الظرف وقت أو مكان ضمنا فى باطراد كهنا امكث أزمنا

ومع ذلك فإن العرب أسقطت حرف الجر منه إذا كان الاسم ظاهرًا، فإن كان مضمرًا استعمل بالحرف على الأصل، وإسقاط الحرف مع الظرف قياس مستمر فيه «لأن الفعل يطلب الزمان ببنيته، كما يطلب الحرف بحروفه، وهو يتعدى إلى المصدر بنفسه وينصبه، فأرادوا أن يكون تعدى الفعل إلى الزمان كتعدى الفعل إلى المصدر لاشتراكهما فى اقتضاء الفعل لهما»[4]، وعلى ذلك فإن ظهر الحرف مع المظهر، فإن المظهر لا يسمى ظرفًا، يقول ابن أبى الربيع[5]: «وإذا قلت: جلست فى يوم الخميس، فليس بظرف، لأنه جار على حد مجىء «بزيد» فى قولك: مررت

(١) غافر: ٥١.
(٢) حاشية الشيخ شلبى على تبيين الحقائق ٣/ ٥٤- ٥٥.
(٣) انظر: شرح ابن عقيل ٢/ ١٩١.
(٤) البسيط فى شرح جمل الزجاجى ١/ ٤٧٧.
(٥) السابق.

بزيد»، وإن نقل ابن عقيل الخلاف فى تسميته ظرفًا على سبيل الاصطلاح[١]، إلا أنه ليس بظرف من جهة الإعراب وإن تعلق بالعامل تعلق الظرف، يقول الأستاذ عباس حسن[٢]: «فلو كان مرفوعًا أو منصوبًا لداع آخر غير الظرفية، أو مجرورًا، ولو كان الجار هو «فى» الدالة على الظرفية فإنه لا يسمى ظرفًا، ولا يعرب ظرفًا ولو دل على زمان أو مكان».

وبتطبيق هذا الكلام على الجملتين السابقتين فى هذه المسألة وهما قوله: أنت طالق غدًا، وأنت طالق فى غد، فإننا نلحظ أن «غدًا» فى الجملة الأولى تعرب ظرفًا منصوبًا بلا خلاف، على حين أنها فى الجملة الثانية هى مجرورة بـ «فى» التى هى فى الحقيقة وقعت موقع الظرف، مع أن «غدًا» فى الجملتين تدل على الزمان الذى يلى اليوم، إلا أن اتصالها بالحرف فى الجملة الثانية مع كونها اسما ظاهرًا أخرجها من حد الظرفية إعرابًا، وكان من المقبول أن يتبع ذلك تغير فى المعنى، فعلى حين حملت الأولى معنى الاستيعاب أى: استيعاب المظروف وعدم قبول التخصيص لم تحمل الثانية هذا الاستيعاب وقبلت التخصيص، وهذا ما أشار إليه الكاسانى بقوله[٣]: «ولما قال: أنت طالق فى غد، فلم يجعل الغد كلمة ظرف للطلاق حقيقة، بل جعله ظرف الظرف، وبين أن الظرف الحقيقى للطلاق هو جزء من الغد، وذلك غير معين، فكان التعيين إليه، فإذا قال: عنيت آخر النهار فقد عين، فيصدق فى التعيين».

وقول الكاسانى «ظرف الظرف» يقصد به علاقة «آخر النهار» بالغد، فآخر النهار تصلح ظرفًا بمفردها، كمن قال: أنت طالق آخر نهار الغد، وكذلك «غدًا»

(١) انظر: شرح ابن عقيل ٢/ ١٩١.
(٢) النحو الوافى ٢/ ٢٤٤.
(٣) بدائع الصنائع ٤/ ٢٩٤.

ظرف بمفردها، إلا أن آخر نهار الغد جزء من الغد، فصارت نيته آخر النهار نية لبعض الظرف، أو ما سماه الكاسانى «ظرف الظرف» فتصلح مع ظهور «فى» ولا تصلح مع غيابها كما هو رأى أبى حنيفة رضى اللَّه عنه.

ولعل قائلًا يقول: قد ورد الظرف فى القرآن بغير الحرف وهو غير دال على الاستيعاب، بل ورد مخصوصًا بجزء من الزمن الدال عليه، وذلك فى قوله تعالى ﴿سُبْحَانَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا﴾[1]، فقد علم أن النبى عليه الصلاة والسلام ما قضى الليل كله فى الإسراء، بل بعضه كان إسراء، وبعضه كان معراجًا، وبعضه نام فيه.

والجواب على ذلك أن حذف «فيه» على مذهب أبى حنيفة يقتضى الاستيعاب وظهورها يجيز التخصيص، وهى هنا غائبة، ولكنا علمنا التخصيص فى الآية بدليل آخر غير الصيغة، وهو دليل الرواية والنص، فكان دليلًا خارجيًّا إضافيًّا غير مكتسب من صيغة «الظرف».

والذى أود أن أقوله فى نهاية هذه المسألة أننا لا نستطيع أن نعمم كلام أبى حنيفة السابق على كل أبواب الفقه، فمثلًا من يقول: أنا صائم غدًا، لا فرق بينه وبين من يقول: أنا صائم فى غد، وذلك لأن الصيام لا يصح شرعًا إلا باستيعاب جميع وقت الصوم، فمن يقول: نويت جزءًا من النهار لا يقبل منه ذلك لدلالة الشرع على خلافه.

***

(١) الإسراء: ١.

المطلب الثالث
الحال

ومن أمثلة هذا المطلب ما جاء عنهم فى مثل قول القائل: أد إلـيَّ ألفًا وأنت حر، أو من يقول لجماعة من المحاربين أرادوا الاستسلام: أدوا كذا وأنتم آمنون، قال الأحناف: هذا ونظائره لا يقع ما بعد الواو فيه إلا بوقوع الأول، لأن الواو هنا واو الحال، والجملة من بعده فى محل نصب حال قامت مقام الشرط فى الكلام، يقول التمرتاشى(١): «لو قال لعبده: أد إلـيَّ ألفًا وأنت حر حتى لا يعتق العبد إلا بالأداء، وإنما كان كذلك لأن العطف لم يجز هنا، لأن الجملة الأولى فعلية إنشائية، والثانية اسمية خبرية، وبينهما كمال الانقطاع، وإذا كان الواو للحال، والأحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط، تعلق الحرية بالأداء، فلا يعتق العبد إلا به».

والذى نفهمه من كلام التمرتاشى السابق أنه لاحظ فى هذا التركيب الآتى:

١- أن بين الجملتين اختلافًا؛ فالأولى فعلية بدأت بالأمر، والثانية اسمية على سبيل الخبر، وهذا يجعل احتمال التعاطف غير قائم.

٢- أن الواو هنا هى واو الحال والجملة بعدها فى محل نصب حال.

٣- أن الحال لما كان نوعًا من الوصف من جهة المعنى فإنه يفيد التقييد فى الإنشاء وغيره، كما هو الحال مع الشرط، فكأنه قال: إن تؤد ألفًا فأنت حر(٢).

---

(١) الوصول إلى قواعد الأصول ١٧٦- ١٧٧، وانظر المسألة أيضًا فى تبيين الحقائق ٣/ ١٨٩، البحر الرائق ٤/ ١٤١.

(٢) ذهب الأحناف إلى أن الأصل فى الحال أن تكون مقارنة لصاحبها مفيدة التقييد فى الإنشاء وغيره، كالتقييد بالوصف، وعلى هذا الفهم خرجوا مسائل كثيرة منها مثلًا:
- لو نذر أحدهم أن يصلى قائمًا لزمه القيام. =

أما من جهة النحو فإنه من المعلوم أن الحال بحسب الإفراد وعدمه ينقسم إلى مفرد وشبه جملة وجملة، مثله مثل الخبر والصفة، والجملة التى تقع موقع الحال لا بد أن تكون جملة خبرية، فلا تصح فيه الجمل الإنشائية، كما أن هذه الجملة لا بد أن تحوى رابطًا يربطها بصاحبها ليكون المعنى متصلًا بين الجملتين، وهذا الرابط قد يكون الواو، وقد يكون الضمير، أو هما معًا(١)، كما أن هذه الجملة قد تكون جملة اسمية وقد تكون جملة فعلية(٢).

أما الواو التى جاءت فى هذه المسألة فهى واو الحال، وهى واو تدخل على الجملة الاسمية، وتسمى أيضًا واو الابتداء، وهى وما بعدها قيد للكلام السابق، يقول ابن هشام(٣): «واو الحال الداخلة على الجملة الاسمية، نحو «جاء زيد والشمس طالعة» وتسمى واو الابتداء، ويقدرها سيبويه والأقدمون بإذ، ولا يريدون أنها بمعناها، إذ لا يرادف الحرف الاسم، بل إنها وما بعدها قيد للفعل السابق كما أن إذ كذلك».

وعلى ذلك فإن تقدير التمرتاشى السابق صحيح نحويًّا؛ فالواو هنا جاء بعدها جملة خبرية وهى جملة اسمية تتكون من مبتدأ وخبر والجملة السابقة جملة

= – لو قال: على أن أحج ماشيًا لزمه المشى.

– ولو قال: على حجة أو عمرة ماشيًا لم يجز له الركوب إلا بعد طواف الركن إذ به تعتبر الحجة، ويجوز الركوب فيما بعده إذ قد تم الحج حكمًا. انظر تفصيل هذه المسائل فى الوصول إلى قواعد الأصول ٢١٩– ٢٢٢.

(١) نقل ابن أبى الربيع وغيره الخلاف بين البصريين والكوفيين فى مسألة وجوب الواو كرابط حتى وإن وجد الضمير، فذكر أن البصريين يجيزون الربط بالضمير وحده على حين أن الكوفيين يوجبون الواو فى الجميع وإن لم تذكر فى الكلام كقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تَرَى ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَى ٱللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ﴾، انظر البسيط ٢/ ٨١٥– ٨١٦.

(٢) انظر تفصيل الكلام على ذلك فى شرح التصريح ١/ ٦٠٨– ٦١٣.

(٣) مغنى اللبيب ٢/ ٤١٤– ٤١٥.

إنشائية ما يمنع التعاطف، فكانت الواو وما بعدها حالًا مقيدًا للكلام الأول، وعملت معه عمل الشرط، فصار وقوع الثانى مترتبًا على وقوع الأول.

وهذا بدوره يأخذنا إلى المثال الثانى الذى اختلف فيه السادة الأحناف، وهو قول القائل لزوجته: أنت طالق وعليك ألف درهم، فقد ذهب الإمام الأعظم رضى اللَّه عنه إلى أنها تطلق فى الحال ولا شىء عليها سواء قبلت أم لم تقبل، وتعتبر هذه الطلقة طلقة رجعية، أما الصاحبان فقد قالا: إذا قبلت طلقت طلقة بائنة وعليها الألف[١][٢]، يقول صاحب الهداية[٣]: «ولو قال لامرأته: أنت طالق وعليك ألف، فقبلت، أو قال لعبده: أنت حر وعليك ألف، فقبل عتق العبد، وطلقت المرأة، ولا شىء عليهما عند أبى حنيفة رحمه اللَّه، وكذا إذا لم يقبلا، وقالا- أى الصاحبان -: على كل واحد منهما الألف إذا قبلا، وإذا لم يقبلا لا يقع الطلاق والعتاق».

أما حجة الصاحبين فيبينها الزيلعى بقوله[٤]: «لأن الواو تكون للحال، والأحوال شروط.. فيصير كأنه قال: أنت طالق فى حال وجوب الألف لى عليك»، وأيضًا لأن هذا التركيب يستعمل فى الأبدال «فإن من قال لآخر: احمل هذا الشىء إلى مكان كذا ولك درهم، فحمل يستحق الأجرة كما لو قال له: احمل

---

(١) صار الطلاق بائنًا عندهما لأنه طلاق على مال فهو فى أحكامه كالخلع، لأن كل واحد منهما طلاق بعوض، إلا أنهما يختلفان من وجه وهو أن العوض إذا بطل فى الخلع بأن وقع الخلع على ما ليس بمال متقوم كالخنزير والخمر يبقى الطلاق بائنًا، وفى الطلاق على مال إذا أبطل العوض وقع الطلاق رجعيًّا.

(٢) انظر هذه المسألة فى بدائع الصنائع ٤/ ٣٢٨- ٣٢٩، تبيين الحقائق ٣/ ١٨٩- ١٩٠، البحر الرائق ٤/ ١٤١- ١٤٢.

(٣) الهداية مع شرح البناية ٥/ ٥٢٣- ٥٢٤.

(٤) تبيين الحقائق ٣/ ١٨٩.

بدرهم»[١].

وأما حجة الإمام رضى اللَّه عنه كما يقول الكاساني[٢]: «أن كل واحد من الكلامين كلام تام بنفسه، أعنى قوله: أنت طالق، وقوله: وعليك ألف درهم، لأن كل واحد منهما مبتدأ وخبر، فلا يجعل الثانى متصلًا بالأول إلا لضرورة، والضرورة فيما كان الغالب فيه أن يكون بعوض، كما فى قوله: احمل هذا إلى بيتى ولك ألف، ولا ضرورة فى الطلاق والعتاق لأن الغالب وجودهما بغير عوض، فلا يجعل الثانى متصلًا بالأول من غير ضرورة، وأما قولهما: الواو واو حال، فممنوع، بل واو عطف فى الإخبار، معناه: أخبرك أنك طالق، وأخبرك أن عليك ألف درهم».

والذى نفهمه من كلام الكاسانى أن الإمام يفرق بين نوعين من الجمل، جملة الخبر المعطوفة على الإنشائية، والخبرية المعطوفة على الخبرية، ففى الأولى يقبل مجيئها حالًا على اعتبار أن الواو للحال كما فى: أد إلى ألفًا وأنت حر، وهو بذلك يتفق مع الصاحبين، وفى الثانية يجعل الواو عاطفة خبرًا على خبر إذا لم يكن ثمة مسوغ للحمل على الحال، والمسوغ هنا يكون أمرًا من خارج النص كالعرف والعادة، كما هو الحال فى باب الإجارة مثلًا.

أما النحاة فإنهم لم يفرقوا بين ما جاءت الجملة الأولى فيه خبرًا أو إنشاء، ففى: أتيتك والشمس طالعة، الواو هى واو الحال جمعت بين خبرين، والمعنى أتيتك والحال كذا، ومع ذلك فإن لكلام الإمام رضى اللَّه عنه فى مثل هذه المسائل وجهًا قويًّا، وذلك أن الحمل على العطف ممتنع فيما إذا اختلفت الجملتان خبرًا وإنشاء كما هو الحال فى: أد إلى وعليك ألف، لاختلاف نوع الجملتين، أما فى: أنت طالق

(١) بدائع الصنائع ٤/ ٣٢٨.
(٢) السابق ٤/ ٣٢٨- ٣٢٩.

وعليك كذا، فإن الأمر ما زال محتملًا، إذ يمكن أن يكون من باب عطف الجملة على الجملة، ويكون المعنى: أنت طالق وأنت مدينة، فهو من باب عطف الخبر على الخبر، بمعنى أن العطف يحمل على حقيقته حيث لا انقطاع فى الكلام، وعليه، فلا بد من دلالة من خارج النص تدل على قصد الشرط باستعمال الجملة الثانية حالًا، وهذه الدلالة واضحة فى مثل: احمل متاعى ولك ألف، لاختلاف الجملتين إنشاء وخبرًا وللعرف.

وعليه، فإن ما يحمل على الحال المقيد فى باب الطلاق ما إذا لو قال مثلًا: أدِّى إلى ألفًا وأنت طالق.

***

المطلب الرابع
النعت

لقد خرج السادة الأحناف عددًا من المسائل، كان لباب النعت النحوى دور فيها، بعض هذه المسائل كان يتعلق بالنعت نفسه وبعضها كان يتعلق بالمنعوت، مما يدرس عادة فى هذا الباب، ومن هذه المسائل ما ورد فى كتاب الطلاق، فى باب الكنايات، وذلك بأن يقول الرجل لامرأته: أنت واحدة، وهو ينوى الطلاق، ما يقع بذلك(١).

أما السادة الأحناف فلهم فيها تفصيل يرجع إلى نية المتكلم، وإلى العلامة الإعرابية التى جاءت مع كلمة «واحدة»، فجمهور الأحناف على أن من قال لامرأته: أنت واحدة، وهو ينوى الطلاق وقعت واحدة رجعية، من غير أن ينظر إلى الحركة الإعرابية، والتقدير عندهم: أنت طالق طلقة واحدة، أما بعضهم الآخر فقد فصل فى الأحكام بناء على اختلاف العلامة الإعرابية، يقول الزيلعى فى ذلك(٢): «ولا معتبر بإعراب الواحدة عند عامة المشايخ، وقال بعضهم: إن نصب الواحدة وقع، وإن لم ينو، لأنه نعت لمصدر محذوف، وإن رفع لا يقع شىء وإن نوى، لأنه نعت للمرأة، وإن سكنها يحتاج إلى النية لاحتمال الأمرين، والصحيح الأول، لأن العوام لا يفرقون بين وجوه الإعراب، ولأن الرفع لا ينافى الطلاق لأنه يحتمل أن نفس المرأة جعلها طالقًا للمبالغة، أى: أنت طلقة واحدة، كما يقال: رجل عدل». وهذا الذى ذكره الزيلعى ذكره غيره من أئمة الأحناف من أصحاب الشروح، وإن ذكر بعضهم أنه لا خلاف فى حالة الوصل والإعراب، إنما

(١) انظر هذه المسألة فى بدائع الصنائع ٤/ ٢٣٤- ٢٣٥، تبيين الحقائق ٣/ ٧٦- ٧٧، البحر الرائق ٣/ ٥٢٠، حاشية ابن عابدين ٣/ ٣٣٠.

(٢) تبين الحقائق ٣/ ٧٧.

الخلاف فى حالة الوقف، بمعنى أنه إن وصل ورفع لم يقع، وإن نصب وقع، وإن سكن يعمل بنيته، والصواب أن الكل فيه خلاف وأن مرجع ذلك إلى النية(١).

وإذا ما نظرنا إلى كلام الأحناف السابق وحللنا ما فيه نجد أن جملة: أنت واحدة، تحتمل عدة أمور باعتبار حال القائل؛ الأول: أن يرفع «واحدة» وهو ينوى الطلاق، والثانى: أن يرفعها وهو لا ينوى الطلاق، والثالث والرابع: أن ينصب وهو ينوى أو لا ينوى، والخامس والسادس: أن يسكن مع النية وعدمها، هذا هو مجمل الاحتمالات فى هذه المسألة، وعلى ذلك فإن الفقهاء الأحناف تنوعت آراؤهم، فبعضهم اعتد بالعلامة الإعرابية، وبالوظيفة النحوية دون أن ينظر لنية المتكلم، إذ أنها تنزل عنده بمنزلة الطلاق الصريح لا الكنائى، فمن قال: أنت واحدة – نصبًا – كأنه قال: أنت طالق واحدةً، أى: تطليقة واحدةً، وجرى ذلك على حذف الموصوف، وهو كثير شهير فى اللغة كما سنرى عند الحديث عن رأى النحاة فى مثل هذا التركيب، ومن رفع فقد أتى بها صفة صريحة لموصوف محذوف أيضًا، وتقدير الكلام عنده: أنت امرأة واحدة، أى متفردة لا مثيل لها، ويمكن أن تكون خبرًا مرفوعًا أيضًا، أى: أنت منفردة بين النساء، وعليه فلا يقع الطلاق وإن نوى، لأنه نوى ما لا يحتمله كلامه.

أما جمهور الأحناف وما رجحه أصحاب الشروح والحواشى أنه لا اعتبار للإعراب، وإنما الاعتبار للنية، يقول ابن عابدين(٢): «ولا اعتبار بإعراب الواحدة عند عامة المشايخ، وهو الأصح، لأن العوام لا يميزون بين وجوهه، والخواص لا يلتزمونه فى مخاطبتهم، بل تلك صناعتهم، والعرف لغتهم، ولذا ترى أهل العلم فى مجارى كلامهم لا يلتزمونه»، والذى نفهمه من كلام ابن عابدين السابق أن

(١) انظر: بدائع الصنائع ٤/ ٢٣٥.

(٢) حاشية ابن عابدين ٣/ ٣٣٠.

المعول عليه هنا هو العرف اللغوى المستعمل بين الناس فى مثل هذه الأبواب، فإنه أنكر أن يكون للإعراب دور هنا ورد الأمر إلى استعمال الناس، فإن اشتهر عنهم هذا الاستعمال فى إنفاذ الطلاق وقع به، ولا عبرة بالعلامة الإعرابية، إذ إن اعتبارها ليس من شأن العوام، وحتى الخواص الذين يعلمون الفرق بين الرفع والنصب وظيفة لا يلتزمون هذا فى مثل هذه التراكيب، وهذه الدعوى تتسق مع اتجاه ابن عابدين الذى يرجح العرف اللغوى المستعمل بين الناس فى باب الطلاق، كما سبق أن رأينا ترجيحه لرأى أبى يوسف فى مسألة حذف الفاء من جواب الشرط فى اختيار الكلام، كما هو فى مثل قولهم: إن دخلت الدار أنت طالق، وحينها صحح الشرط وقدر حذف الفاء، لأن العوام لا يفرقون بين إثبات الفاء وحذفها عند قصدهم الشرط.

والحق أن الأحناف لم يتفردوا بدراسة هذه المسألة، بل إنها وردت عند غيرهم، وبكلام أكثر تفصيلًا أحيانًا، فهذا الأسنوى الشافعى يناقش هذه المسألة ويذكر فيها وجوهًا أغفلها الأحناف فيقول[1]: «إذا قال لزوجته: أنت واحدة، ونوى طلاقها ثلاثًا، قلنا: فإن رفع واحدة وقعت الثلاث، وكأنه قال: أنت متوحدة عن الأزواج، أى: منفردة عنهم، والانفراد عنهم يصدق بذلك، وإن نصبه وقعت واحدة فقط والأصل: أنت طالق طلقة واحدة، فحذف المصدر وأقيمت صفته مقامه.. وإن جره أو أتى به ساكنًا، وقال: أردت الثلاث، كما فرضناه أولًا، فإن فسره بتفسير المرفوع أو المنصوب فحكمه ما سبق، وإن جهلنا المراد بموت أو غيره، فالقياس الحمل على الأقل وهو الواحدة، لأن صلاحيته للثلاث إنما هى على تقدير معنى الرفع ولم يتحقق»، فكلام الأسنوى هنا يتوافق مع كلام جمهور الأحناف، ويزيد عليه وجوهًا وتخريجًا، والكل يعول على نية

(١) الكوكب الدرى ٢٢٧.

المتكلم، ويحاول تصحيح الكلام على ما يوافقها.

أما إذا جئنا إلى التعليق على هذا الكلام من جهة النحو فإننا نجد أن من اعتبر نية المتكلم دون الالتفات إلى العلامة الإعرابية فإنه استعمل العرف فى تحديد الوظيفة النحوية، وجعله علمًا على الإعراب هنا، إذ إنه لا بد وأن يعرب الكلام، فإن قال: أنت واحدةٌ، بالرفع وقصد إيقاع الطلاق فإن الفقيه هنا يعتبر حاله ويصحح الكلام من جهة اللغة أيضًا، فيقول: إنه قصد: أنت طلقةٌ واحدة، أو: أنت واحدة عن الأزواج، أى: منفردة، وهو ينوى الطلاق، وأما إن نصب ولم ينو الطلاق، فإنه يصحح الكلام على أنه جاء على سبيل التوهم، فقد أراد الرفع ونصب وله نظائر فى اللغة، فلا يقع به الطلاق على نيته، وتعرب واحدة صفة لامرأة المقدرة، نصب توهمًا وحقه الرفع.

هذا هو فهم من اعتد بالعرف المستعمل بين المتكلمين، أما من اعتد بالإعراب وخرج عليه، ممن سبق أن أشرنا إليهم فى بداية الكلام، سواء فى حالة الرفع وما يترتب عليها من عدم وقوع الطلاق، أو حالة النصب وما يترتب عليها من وقوعه، فإننا نجد أنهم قد اعتمدوا فى تخريج كلامهم على قاعدة نحوية مفادها أنه يجوز حذف الموصوف وإقامة الصفة مكانه على أن تأخذ الصفة إعراب الموصوف المحذوف، وهذا الاستعمال نقله جل النحاة، فهذا سيبويه يقول[١]: «وسمعنا بعض العرب الموثوق بهم يقول: ما منهم مات.. وإنما يريد ما منهم واحد مات»، ومثل ذلك جاء عن المبرد[٢]، وأيضًا نقل ذلك ابن السراج عندما كان يتحدث عن الضرورة الشعرية، وذكر ثمة شروط إقامة النعت مقام المنعوت فقال[٣]:

(١) الكتاب ٢/ ٣٤٥.

(٢) انظر: المقتضب ٢/ ١٣٥ - ١٣٧.

(٣) الأصول فى النحو ٣/ ٤٦٢ - ٤٦٣.

«اعلم أن إقامة النعت مقام المنعوت فى الكلام قبيح، إلا أن يكون نعتًا خاصًّا، يخص نوعًا من الأنواع كالعاقل الذى لا يكون إلا فى الناس والكاتب وما أشبه ذلك، مما تقع به الفائدة ويزول اللبس»، ويزيد السيوطى الكلام إيضاحًا بقوله[١]: «ويقام نعته مقامه إن لم يكن ظرفًا أو جملة بأن كان مفردًا.. لتصح مباشرته، لما كان المنعوت يباشره، أو كان همًّا أى ظرفًا أو جملة والمنعوت بعض ما قبله من مجرور بمن نحو: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ﴾[٢] أى: وإن أحد، و﴿مِنَّا دُونَ ذَٰلِكَ﴾[٣] أى: قوم دون»، وقد نص النحاة أيضًا أنه لا يجوز حذف المنعوت اعتباطًا، بل لا بد أن تدل عليه قرينة ما وهذه القرائن هى:

١ - أن يتقدم ذكر المنعوت فى الكلام كما فى: ائتنى بماء ولو باردًا.

- أن النعت مما يختص بالمنعوت كما فى: مررت بكاتب وحائض.

- أن يكون مصاحبًا لما يعينه كما فى قوله تعالى: ﴿وَأَلَنَّا لَهُ ٱلْحَدِيدَ ۝١٠ أَنِ ٱعْمَلْ سَٰبِغَٰتٍ﴾[٤] أى: دروعًا.

- أن يقصد به العموم كما فى قوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ﴾[٥] أى: ولا شىء رطب.

- أن يكون مشعرًا بالتعليل كما فى: أكرم العالم وأهن الفاسق.

- كونه لمكان أو زمان نحو: جلست قريبًا منك، أى: مكانًا، وصحبتك طويلًا[٦].

---

(١) همع الهوامع ٥/ ١٨٦.
(٢) النساء: ١٥٩.
(٣) الجن: ١١.
(٤) سبأ: ١٠، ١١.
(٥) الأنعام: ٥٩.
(٦) انظر فى كل هذه القرائن همع الهوامع ٥/ ١٨٦.

وقد أفرد الباقولى لحذف المنعوت وإقامة النعت مقامه بابًا فى الجواهر، ووصفه بأنه جائز حسن فى العربية، وأنه يعد من جملة الفصاحة والبلاغة، ثم راح يعدد ما ورد منه فى القرآن الكريم(١).

ومثله فعل الشيخ عضيمة بعد أن قدم له بذكر بعض من ورد عنهم الكلام فى حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه وأتى فيه بشواهد لم يذكرها الباقولى فى بحثه السابق(٢).

وعليه فإن ما اعتمد عليه الأحناف من حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه، باب مشهور فى النحو تكلم عنه جل النحاة، وقد نقلنا بعض كلامهم والشروط التى وضعها النحاة لحدوث الحذف، والسؤال هنا: هل يتوافق تخريج الأحناف للمسألة مع شروط حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه ؟

لقد رأينا أن النحاة اشترطوا للحذف أن تكون ثمة قرينة تدل على المحذوف، كما أنه يجوز حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه إن لم تكن الصفة جملة أو شبه جملة، فإن كانت الصفة جملة أو شبه جملة فإن الحذف يجوز إذا كان بعض ما قبل الموصوف مجرورًا بمن أو فى أو أن يظهر الموصوف ظهورًا يستغنى معه عن ذكره، وكل ذلك مذكور بالتفصيل فى كتب النحو.

لقد حاول الكاسانى أن يقرب مسألة حذف الموصوف فى: أنت واحدة، بأن يقيسها على ما ورد فى كلامهم فقال(٣): «ولنا – أى الأحناف – أنه لما نوى الطلاق فقد جعل الواحدة نعتًا لمصدر محذوف، أى: طلقة واحدة، وهذا شائع فى اللغة، يقال: أعطيته جزيلًا، وضربته وجيعًا، أى: عطاء جزيلًا، وضربًا وجيعًا،

(١) انظر: إعراب القرآن المنسوب للزجاج ١/ ٢٨٦- ٣٠٨.
(٢) انظر: دراسات لأسلوب القرآن الكريم ١٠/ ٤٥٠- ٤٥٩.
(٣) بدائع الصنائع ٤/ ٢٣٤.

ولهذا يقع الرجعى عندنا دون البائن».

والذى أراه إجابة عن السؤال السابق وعلى ضوء كلام النحاة أن القرينة هنا غير جلية، بل إن الكلام محتمل، وأن الأحناف وغيرهم قد اعتمدوا على قرينة من خارج اللغة، وهى نية المتكلم، أما كلامهم على نوع العلامة الإعرابية، ففرع عن مسألة النية أيضًا، فمثلًا فى وجه الرفع: أنت واحدة، لمن قال إنها تحتمل الطلاق كالأسنوى الشافعى وابن عابدين الحنفى، نجد أنهم تكلفوا تقدير صفة محذوفة، إذ الكلام عندهم: أنت واحدة متفردة عن الأزواج، وهذا فى الكلام العادى لا نحتاج فيه إلى التقدير، إذ يكفينا أن نعرب: أنت مبتدأ، وواحدة خبر، والمعنى: أنت متفردة، وصفًا للمرأة فى المدح أو الذم، إذ إن المبتدأ يطلب خبرًا يتم به الكلام، فلو احتملت الكلمة أن تكون خبرًا أو تكون صفة، قدمنا جانب الخبرية لأنه أحد العمد، وبه تتم الفائدة.

وكذا الحال فى وجه النصب: أنت واحدة، فإنه وإن كان الأقرب فى الدلالة على المحذوف، إلا أن الجملة تفتقر إلى عامل من غير النحو لتحديد هذا المحذوف إذ هو محتمل، فيمكن أن يكون القائل قد قصد الإخبار عن غير الطلاق كأن يكون الكلام عن الحيض مثلًا، ولذا فإن بعض الفقهاء قد فطن إلى هذا فراح يوجد مع هذا الكلام قرائن أخرى مرجحة، مثل قرينة الحال، يقول الكاساني[1]: «فالحال لا يخلو ؛ إما أن كانت حالة الرضا وابتدأ الزوج بالطلاق، وإما إذا كانت حالة مذاكرة الطلاق وسؤاله، وإما أن كانت حالة الغضب والخصومة»، فيقع الطلاق على نيته فى حالة الرضا، ويقع بدلالة الحال فى النوعين الأخيرين.

(١) بدائع الصنائع ٤/ ٢٣٥.

ومن الأمثلة أيضًا التى تقع تحت شرط هذا المطلب ما ورد عنهم فى كتاب الأيمان، حيث فرق الأحناف بين نوعين من الكلام، وإن كان موردهما النحوى واحدًا، وذلك بأن يقول قائل: واللَّه لا أتزوج امرأة، وهو ينوى كوفية أو بصرية، أو يقول نفس الكلام: لا أتزوج امرأة، وهو ينوى عربية أو حبشية، قال الأحناف: لا تصح نيته فى الأول ولا يصدق فيما بينه وبين اللَّه ولا فى القضاء، وقالوا: تصح فى الثانى ويصدق فيما نواه، ويشرح الكاسانى ذلك بقوله[١]: «جعل قوله: عربية أو حبشية، بيان النوع، وقوله: كوفية أو بصرية، وصفًا، فجوز تخصيص النوع، ولم يجوز تخصيص الوصف، لأن الصفة ليست بمذكورة، والجنس مذكور، وهو قوله: امرأة؛ لأنه يتناول كل امرأة ؛ لأنه فى موضع النفى، فتعمل نيته فى نوع دون نوع لاشتمال اسم الجنس على الأنواع».

إننا نلحظ هنا فى كلتا الجملتين أن المحذوف هو الصفة سواء كانت جنسًا عامًّا أو نوعًا خاصًّا، فـ «عربية» صفة محذوفة و«كوفية» صفة محذوفة على نيته، ومع ذلك فقد فرق الأحناف فى الحكم بدليل آخر، وهو أن لفظ امرأة جاء نكرة فى سياق النفى، وهذا عند أهل الأصول يفيد العموم فجاز تخصيصه بالصفة الدالة على النوع، ولم يجز تخصيصه بالصفة التى هى أعم من الفرد وأقل من النوع، وهذا كلام مستفاد فى مجمله من أهل الأصول والمنطق، أما اللغة فلا يجب أن تفرق بين صفة وأخرى فى هذا الباب، إذ إن الصفة تأتى لتقييد الموصوف، وهذا التقييد يقع فيما يعم، وفيما يخص.

أما حذف الصفة فجائز وسائغ فى اللغة، ورد منه فى القرآن وفى غيره من الكلام، يقول ابن مالك[٢]: «وقد يحذف النعت للعلم به، فيكتفى بنيته، كقوله

(١) بدائع الصنائع ٤/ ١٤٤، وانظر: كشف الأسرار ٢/ ٣٦٠.

(٢) شرح التسهيل ٣/ ٣٢٤.

تعالى: ﴿وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوْمُكَ وَهُوَ ٱلْحَقُّ﴾[١] أى: قومك المعاندون، وكقوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَىْءٍۭ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾[٢] أى: كل شىء سلطت عليه أو أمرت بتدميره»، ونقل السيوطى أن حذفه قليل «لأنه جىء به فى الأصل لفائدة إزالة الاشتراك أو العموم فحذفه عكس المقصود»[٣]، ومع ذلك فقد جاء منه فى القرآن الكريم كما سبق أن أشرت، ما استقصى كثيرًا منه الشيخ عضيمة فى كتابه «دراسات لأسلوب القرآن الكريم»[٤]، كما أن كثيرًا من معربى القرآن قد ذهب إلى ذلك فى توجيه وإعراب آيات الذكر الحكيم[٥].

وعليه، فإننى أقول: إن الأحناف لم يعتدوا بنية المتكلم إذا كان الكلام قائمًا على حذف الصفة، إذ إن الكلام بغيرها يصير محتملًا، ولا بد من مسوغ يسوغ نية المتكلم، وهذا المسوغ يأتى من عامل آخر غير عامل تقدير الصفة المحذوفة، كما هو فى المثال الذى نتحدث عنه، فقوله: لا أتزوج امرأة، كلام يحتمل عشرات التقديرات، كأن تنسب إلى لون أو بلد أو طائفة أو فرقة دينية أو مهنة معينة، أو صفة خُلُقية أو خِلْقية وما إلى ذلك، فلا يصح الكلام مع الحذف للشيوع والعموم، فيقع على الجميع أى كل ما هو موصوف بأنه امرأة، أما إن نوى جنسًا عامًّا، فإن الأحناف أجازوا التخصيص بالصفة المحذوفة الدالة على الجنس العام، لأن التخصيص هنا يأتى لبيان هذا العموم، ففى: لا أتزوج امرأة، وقع الكلام نكرة فى سياق النفى ما أكسبه العموم، فقبل تخصيص النوع بتقدير صفة محذوفة.

---

(١) الأنعام: ٦٦.

(٢) الأحقاف: ٢٥.

(٣) انظر: همع الهوامع ٥/ ١٨٨.

(٤) انظر: دراسات لأسلوب القرآن الكريم ١٠/ ٤٥٩- ٤٦٢.

(٥) انظر على سبيل المثال: كشف المشكلات ٢/ ٧٨٢، ٨٤٢، ١٠٠٦، ١٢٢٣، ١٣٥٦، ١٤٦٧.

وأنا أقول: إن تحرير المسألة بالصورة السابقة عند الأحناف متأثر بالأصول أكثر من تأثره بالنحو والإعراب لما سبق أن بينته من أن المحذوف صفة على كل الأحوال، أما قبول التخصيص ببعضها دون بعضها الآخر فهو مبحث أصولى لا نحوى.

***

المطلب الخامس
العطف

لقد سبق أن عرضت لبعض قضايا العطف حين ناقشت دور أحرف المعانى فى توجيه الأحكام واستنباطها فى المذهب الحنفى، وحينها اقتصر الكلام على أحرف العطف ودورها فى التوجيه، أما هنا فإنى سأناقش دور العطف من جانب آخر، ألا وهو فائدة العطف كوظيفة نحوية فى الكلام، ودور ذلك فى الأحكام.

لقد اهتم الأحناف بمفهوم العطف فى الاستعمالات الفقهية رأينا ذلك فيما سبق، وسنراه فيما نعرض إليه هنا، فمن معانى العطف التى استند إليه الأحناف بقوة فى بيان الأحكام وتوجيهها قاعدة مهمة كررها الأحناف فى كتبهم، وهى «أن العطف يقتضى المغايرة» بمعنى أنه لا يجوز عطف الشىء على نفسه، لقد ذكر الأحناف ذلك فى جملة من الأحكام(١).

فمن هذه المسائل ما ذهب إليه الأحناف فى كتاب الزكاة، عندما كانوا يفصلون القول فيمن يستحق الزكاة، فذكروا الأنواع المذكورة فى قوله تعالى:

---

(١) منها على سبيل المثال:

- أن التحريمة فى بداية الصلاة شرط وليست ركنًا كما هو مذهب الشافعية وغيرهم، واستدل الأحناف بقوله تعالى: ﴿وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ﴾ فعطف الصلاة على الذكر الذى هو التكبير والعطف دليل المغايرة.

- أن وضع اليد فى الصلاة هو تحت السرة لورود النص به، ورد الأحناف على من استدل بقوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ﴾ أى ضع يدك قرب النحر أى الصدر، بأن المقصود: صل صلاة العيد وانحر الجزور، لئلا يؤدى إلى عطف الشيء على نفسه، لأن وضع اليد جزء من الصلاة.

- ذهب الأحناف إلى أن حج القران يقتضى طوافين وسعيين، على حين ذهب الشافعى إلى أنه يكتفى بطواف وسعى، واستدل الأحناف بلفظ النية: لبيك اللهم عمرة وحجًّا، والعطف يقتضى المغايرة.

- من حلف لا يأكل فاكهة فأكل تمرًا أو رمانًا لم يحنث لقوله تعالى: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾.

﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾(١)، فذكروا أن الفقراء غير المساكين خلافًا لمن ذكر من الأحناف أنهم يدخل بعضهم فى بعض، ومثله كذلك فى باب الوصية أن من أوصى للفقراء فلا يدخل فيه المساكين ومن أوصى للمساكين لا يدخل فيه الفقراء، لأنهما صنفان مختلفان، واستدل الأحناف لذلك بدلالة العطف فى آية سورة التوبة، وأنه يقتضى المغايرة(٢)، يقول الكاساني(٣): «وما قاله بعض مشايخنا: إن الفقراء والمساكين جنس واحد فى الزكاة، بلا خلاف بين أصحابنا، بدليل جواز صرفها إلى جنس واحد... غير سديد، بل لا خلاف بين أصحابنا فى أنهما جنسان مختلفان.. والدليل عليه أن اللَّه تعالى عطف البعض على البعض والعطف دليل المغايرة فى الأصل، وإنما جاز صرف الزكاة إلى صنف واحد لمعنى آخر»(٤).

فالكاسانى فى هذا النص ينكر على صاحب هذا القول حكايته الإجماع بين الأحناف على اعتبار الفقراء والمساكين صنفًا واحدًا.

وينص الكاسانى على أنهما صنفان بدليل أن الآية عطفت الثانى على الأول، والعطف دليل المغايرة، يقول ابن نجيم(٥): «ولا خلاف فى أنهما صنفان وهو الصحيح، لأن العطف فى الآية يقتضى المغايرة، وإنما الخلاف فى أنهما صنفان أو

(١) التوبة: ٦٠.

(٢) انظر المسألة فى بدائع الصنائع ٢/ ٤٦٧، البناية شرح الهداية ٣/ ٤٤٨- ٤٤٩، البحر الرائق ٢/ ٤١٩- ٤٢٠.

(٣) بدائع الصنائع ٢/ ٤٦٧.

(٤) المعنى الآخر هو دفع الحاجة عن المحتاج، وذلك يقع إذا صرفت لجنس واحد أو أكثر وأيضًا لأن اللام فى الآية للاختصاص لا للتسوية، ولو أراد التسوية لقال «بين».

(٥) البحر الرائق ٢/ ٤١٩.

صنف واحد فى غير الزكاة كالوصية والوقف والنذر، فقال أبو حنيفة بالأول وهو الصحيح كما فى غاية البيان، وأبو يوسف بالثانى».

وثمرة هذا الخلاف تظهر فيما لو أوصى رجل بثلث ماله لفلان وللفقراء والمساكين، فعلى قول أبى يوسف رحمه اللَّه: لفلان النصف وللفقراء والمساكين النصف، وعلى قول الإمام الأعظم رضى اللَّه عنه: لفلان الثلث وللفقراء والمساكين كل واحد منهما ثلث(١).

لقد لاحظنا أن الأئمة الأحناف قد اعتمدوا فى التفريق بين الكلمتين ومدلولهما على قاعدة نحوية مفادها أن العطف يقتضى المغايرة، وهذا هو الأصل فى العطف، ومعنى ذلك أنه لا يجوز عطف الشىء على نفسه، وهو هو ذاتًا، فنحن لا نقول: جاء زيد وزيد، ونحن نقصد زيدًا واحدًا، ولا نقول: جاء زيد وعمرو، وزيد هو عمرو على أن له اسمين، فهذا الفرق نجده مثلًا فى قوله تعالى: ﴿وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾(٢)، فالطائفون غير العاكفين، وإن وقع الطواف من العاكفين، والركع السجود غيرهما، وإن جاز وقوع الركوع والسجود من الطائفين ومن العاكفين، فكأنه قال: أصلحا البيت ليكون محلًّا للطواف والاعتكاف والركوع والسجود، وهذه أعمال متباينة.

ولقد أشار بعض النحاة إلى هذا الأصل، فهذا ابن الشجرى يعلق على قول الشاعر(٣):

---

(١) انظر: البناية شرح الهداية ٣/ ٤٤٨- ٤٤٩.

(٢) البقرة: ١٢٥.

(٣) البيت من الكامل وهو لشاعر يسمى رياح بن سنيح- وقال ابن الشجرى أن اسمه سفيح بن رباح- ذكره فى معرض رده على جرير الذى قال:

لا تطلبن خؤولة فى تغلب فالزنج أكرم منهم أخوالا =

كان ابن ندبةَ فيكمُ من نجلنا وخُفافٌ المتحمل الأثقالا

يقول ابن الشجري[١]: «وخفاف هو ابن ندبة، فلا يجوز أن يكون ارتفاعه بالعطف عليه، لأن عطف الشيء على نفسه غير جائز، ولكنك ترفعه بالابتداء».

ومع ذلك فقد وردت بعض النصوص التى يمكن أن يستشكل بها على كلام الأحناف، فمنها مثلًا قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾[٢] فقد عطف جبريل وميكال على الملائكة وهم من الملائكة، وكذلك قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾[٣]، فقد عطف الصلاة الوسطى على لفظ الصلوات وهى بعض منها، وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَشْكُواْ بَثِّى وَحُزْنِىٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾[٤] والبث هو الحزن على قول من سوى بينهما فى المعنى أو قال إنهما مترادفان، وكذلك قول الشاعر[٥]:

ألا حبذا هند وأرض بها هند وهند أتى من دونها النأى والبعد

فقد ذكر النأى والبعد وهما بمعنى عند البعض أو من المترادفات وقول الشاعر[٦]:

حُيِّيت من طلل تقادم عهده أقوى وأقفر بعد أم الهيثم

وأقوى وأقفر معناهما: خلا، فما موقف النحاة من مثل هذا الاستعمالات ؟

= فرد عليه الشاعر بقصيدة يمدح فيها الزنج، انظر: الكامل ٢/ ٨٦٢، أمالى ابن الشجرى ١/ ٣٠٠- ٣٠٣.

(١) أمالى ابن الشجرى ١/ ٣٠٣.

(٢) البقرة: ٩٨.

(٣) البقرة: ٢٣٨.

(٤) يوسف: ٨٦.

(٥) البيت من الطويل وهو للحطيئة، انظر: ديوانه ٦٥، أمالى ابن الشجرى ٢/ ٢٣٤.

(٦) البيت من الكامل وهو لعنترة العبسى، انظر: شرح القصائد السبع ٢٩٨.

وما أثر كلامهم على تخريج الأحناف لمثل هذه المسائل ؟ وللإجابة على هذين السؤالين سأقوم بتحرير القول فى مسألة أن العطف يقتضى المغايرة وذلك بمناقشة الآتى:

أولًا: الأصل الذى يعتمد عليه العطف، ثانيا: مسألة عطف الخاص على العام والعكس، ثالثًا: مسألة عطف الشيء على ما فى معناه، وأخيرًا ذكر المؤيدين والمعارضين لعطف الشيء على نفسه.

أولًا: أقول: إن الأصل عند النحاة هو عدم جواز عطف الشيء على نفسه إذ إن العطف يقتضى التشريك، ولا يعقل أن يكون ثمة تشريك بين الشيء ونفسه، إذ إنه هو حقيقة، فيصير الكلام بالعطف لغوًا، وقد رأينا كلام ابن الشجرى السابق الذى صرح فيه بعدم جواز عطف الشيء على نفسه، تعليقًا على قول الشاعر:

كان ابن ندبة فيكم من نجلنا وخُفَافٌ المتحمل الأثقالا

ثانيًا: أنه ورد عن جمع من النحاة جواز عطف بعض المتبوع على متبوعه، وهو ما يعبر عنه أحيانًا بالعام والخاص، يقول ابن مالك فيما اختصت به الواو عن غيرها من حروف العطف «ويجوز أن يعطف بها بعض متبوعها تفصيلًا على نحو: ﴿وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾، و«على الصلوات والصلاة والوسطى»»[(١)]، وهذا أيضًا ذكره غير ابن مالك، فقد ذكر ابن هشام مثله ومثَّل له بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَـٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ﴾[(٢)]، فالنبى ﷺ ونوح عليه السلام متضمنان فى لفظ النبيين[(٣)].

(١) شرح التسهيل ٣/ ٣٥٠.
(٢) الأحزاب: ٧.
(٣) انظر: مغنى اللبيب ٢/ ٤١١.

ومع ذلك فإن هذا الأمر ليس باتفاق جميع النحاة فقد نقل أبو حيان[١]، وابن عقيل[٢]، والسيوطي[٣]، خلاف أبى على الفارسى وابن جنى فى ذلك، يقول السيوطي[٤]: «قال الفارسى وابن جنى: ما جاء من ذلك لم يندرج تحت ما قبله، بل أريد به غير ما عطف عليه، لأن المعطوف غير المعطوف عليه».

وكذلك فإن «حتى» تشترك مع الواو فى عطف الخاص على العام، يقول ابن هشام[٥]: «ويشاركها – أى الواو – فى هذا الحكم الأخير «حتى» كمات الناس حتى العلماء وقدم الحجاج حتى المشاة، فإنها عاطفة خاصًّا على عام»، ويقول ابن عقيل[٦]: «المعطوف بحتى بعض متبوعه بأن يكون واحدًا من جمع نحو: ضربت القوم حتى زيدًا، أو جزءًا من أجزاء نحو: أكلت السمكة حتى رأسَها، فلا يجوز: ضربت الرجلين حتى أفضلهما، لأن المعطوف بها ليس واحدًا من المذكورين».

والذى أراه من مراجعة الأمثلة التى استدل بها النحاة وغيرهم على جواز هذا النوع من العطف أن علة العطف هنا علة بلاغية لا علة نحوية، وفائدته تخصيص المعطوف بمزية على بقية الأفراد المذكورين فى المعطوف عليه، يقول السمين الحلبى تعليقًا على الآية من سورة البقرة: «وذكر جبريل وميكال بعد اندراجهما أولًا تنبيهًا على فضلهما على غيرهما من الملائكة، وهكذا كلما ذكر خاص بعد عام، وبعضهم يسمى هذا النوع بالتجريد، كأنه يعنى به أنه جرد من

(١) انظر: ارتشاف الضرب ٢/ ٦٣٤.
(٢) انظر: المساعد على تسهيل الفوائد ٢/ ٤٤٥.
(٣) انظر: همع الهوامع ٥/ ٢٢٥.
(٤) السابق.
(٥) مغنى اللبيب ٢/ ٤١١.
(٦) المساعد على تسهيل الفوائد ٢/ ٤٥١.

العموم الأول بعض أفراده اختصاصًا له بمزية»[١].

وقد لاحظ بعض الأحناف هذا النوع من التفريق بين المسائل، فقال معلقًا على مسألة تكبيرة الإحرام والخلاف فى كونها شرطًا أو ركنًا: «وقوله – أى الشرنبلالى «ويشترط التحريمة» هو قول الشيخين[٢] لقوله تعالى: ﴿وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ﴾، فإنه عطف الصلاة عليها، والعطف يقتضى المغايرة، وليس من عطف الكل على الجزء، فإنه إنما يكون لنكتة بلاغية، وهى غير ظاهرة هنا»[٣].

ثالثًا: أنه ورد عن النحاة أيضًا جواز عطف الشىء على ما يرادفه أو ما فى معناه، كما سبق أن مثلت لذلك بآية سورة يوسف، وبيتى الحطيئة وعنترة، وقد اختص النحاة الواو بجواز هذا النوع من العطف[٤]، وجعل منه ابن مالك بعض ما يعطف بـ «أو» كما فى قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَكْسِبْ خَطِيٓـَٔةً أَوْ إِثْمًا﴾[٥]، يقول السيوطي[٦]: «وقال ابن مالك: قد يشاركها – أى الواو – فى ذلك «أو» نحو: ﴿ وَمَن يَكْسِبْ خَطِيٓـَٔةً أَوْ إِثْمًا﴾، وسبقه إليه ثعلب فيما حكاه صاحب المحكم عنه فى قوله: ﴿عُذْرًا أَوْ نُذْرًا﴾[٧] قال: العذر والنذر واحد».

أما المسوغ الذى أجاز النحاة من خلاله مثل هذا الأسلوب فهو اختلاف اللفظين، يقول محمد بن القاسم الأنباري[٨]، معلقًا على بيت عنترة: «وقوله:

---

(١) الدر المصون ٢/ ٢٣.

(٢) الشيخان هما الإمام رضى اللَّه عنه وأبو يوسف رحمه اللَّه.

(٣) حاشية الطحطاوى على مراقى الفلاح ١/ ١٤٥.

(٤) انظر: مغنى اللبيب ٢/ ٤١١- ٤١٢.

(٥) النساء: ١١٢.

(٦) همع الهوامع ٥/ ٢٢٦.

(٧) المرسلات: ٦.

(٨) محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأنبارى أحد الأئمة المشهورين وشيخ من شيوخ مدرسة الكوفة له «الزاهر»، و«الأمالى»، و«شرح المعلقات» وغيرها، توفى سنة ٣٢٨ هـ، انظر =

«أقوى» معناه خلا... و«أقفر» معناه كمعنى أقوى، فلما اختلفت اللفظتان نسق إحداهما على الأخرى، كما قال عدى بن زيد[١]:

وقـــددت الأديـــم لراهـــشيه وألفـــى قولهـــا كـــذبًا ومينـــا

أراد بالمين الكذب فنسقه عليه لما خالف لفظه»[٢]، ويقول الزجاج تعليقًا على قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[٣]: «وقيل: الشرعة والمنهاج جميعًا الطريق، والطريق ههنا الدين، ولكن اللفظ إذا اختلف أوتى منه بألفاظ تؤكد بها القصة والأمر»[٤]، ومثل ذلك فعل الفارسى تعليقًا على قوله تعالى: ﴿وَإِن تَلْوُۥٓاْ أَوْ تُعْرِضُواْ﴾[٥]، قال[٦]: «ولا ينكر أن يتكرر اللفظان لمعنى واحد.. نحو:

* وهنـد أتى من دونها النـــأى والبعد * »

فها نحن نرى جملة من كلام النحاة تجيز عطف الشىء على ما فى معناه إذا اختلف اللفظان، ولكننا نراهم رووا ذلك أكثر ما رووه مع «الواو» وبعضهم رواه مع «أو» كما رأينا عند الفارسى وابن مالك وما نقله السيوطى عن ثعلب.

ومع ذلك فإن من النحاة من خرج مثل هذه الأساليب على أصل العطف الذى يقتضى التغاير، وحاول أن يوجد فرقًا بين المعطوف والمعطوف عليه، فهذا

= ترجمته فى إنباه الرواة ٣/ ٢٠١- ٢٠٩، بغية الوعاة ١/ ٢١٢- ٢١٤.

(١) البيت من الوافر، انظر ديوانه ١٨٣، ويروى «وقدمت»، ويروى «مبينًا» بدلا من «ومينا» وعليه فلا شاهد.

(٢) شرح القصائد السبع ٢٢٩.

(٣) المائدة: ٤٨.

(٤) معانى القرآن وإعرابه ٢/ ١٨٤.

(٥) النساء: ١٣٥.

(٦) الحجة ٣/ ١٨٦.

الزجاج ينقل تعليقًا للمبرد على قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، يقول الزجاج[١]: «قال أبو العباس محمد بن يزيد: شرعة معناها ابتداء الطريق، والمنهاج الطريق المستمر... والنأى المفارقة قلَّت أو كثرت، والبعد إنما يستعمل فى الشىء البعيد».

فنحن نرى أن من النحاة من يفرق فى المعانى كما افترقت الألفاظ وإن كانت المعانى متقاربة، فهذا لا يعنى الاتحاد فى المعنى، ولعل هذا يأخذنا إلى النقطة التالية.

رابعًا: أن من أهل اللغة من أنكر أن يكون ثمة اتفاق تام فى المعانى مع اختلاف الألفاظ، فهذا أبو هلال العسكري[٢] قد ألف كتابًا أسماه «الفروق اللغوية» قسمه إلى ثلاثين بابًا، ناقش فيها مسألة اختلاف المعانى باختلاف الألفاظ وذلك فى الكلمات التى تتقارب معانيها الدلالية، وبدأ كتابه بباب عنوانه «الإبانة عن كون اختلاف العبارات والأسماء موجبًا لاختلاف المعانى فى كل لغة والقول فى الدلالة على الفروق بينها»، يقول العسكري[٣]: «الشاهد على أن اختلاف العبارات والأسماء يوجب اختلاف المعانى أن الاسم كلمة تدل على معنى دلالة الإشارة وإذا أشير إلى الشىء مرة واحدة فعرف، فالإشارة إليه ثانية وثالثة غير مفيدة، وواضع اللغة حكيم لا يأتى فيها بما لا يفيد فإن أشير منه فى الثانى والثالث إلى خلاف ما أشير إليه فى الأول كان ذلك صوابًا، فهذا يدل على أن كل اسمين يجريان على معنى من المعانى، وعين من الأعيان فى لغة واحدة، فإن

(١) معانى القرآن وإعرابه ٢/ ١٨٥.

(٢) هو الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكري، أبو أحمد اللغوي، ولد سنة ٢٩٢ هـ وله مصنفات جليلة فى اللغة، توفى سنة ٣٨٢ هـ، انظر ترجمته فى إنباه الرواة ١/ ٣١٠- ٣١١، بغية الوعاة ١/ ٥٠٦.

(٣) الفروق اللغوية ١٠-١١.

كل واحد منهما يقتضى خلاف ما يقتضيه الآخر، وإلا لكان الثانى فضلًا لا يحتاج إليه»، ثم ذكر العسكرى بعد ذلك كلام المبرد السابق الذى نقله الزجاج فى إعراب القرآن وزاد عليه من كلام المبرد بقوله[١]: «قال – أى المبرد – ويعطف الشىء على الشىء وإن كانا يرجعان إلى شىء واحد، إذا كان فى أحدهما خلاف للآخر، فأما إذا أريد بالثانى ما أريد بالأول فعطف أحدهما على الآخر خطأ، لا تقول: جاءنى زيد وأبو عبد اللَّه، إذا كان زيد هو أبو عبد اللَّه».

وقد علق العسكرى على ما نقله عن المبرد بقوله[٢]: «والذى قاله ههنا فى العطف يدل على أن جميع ما جاء فى القرآن وعن العرب من لفظين جاريين مجرى ما ذكرنا من العقل واللب، والمعرفة والعلم، والعمل والفعل معطوفًا أحدهما على الآخر، فإنما جاز هذا فيهما لما بينهما من الفروق فى المعنى، ولولا ذلك لم يجز عطف زيد على أبى عبد اللَّه إذ كان هو هو».

ومع ذلك فإننا نرى من يقف على النقيض من ذلك ويرى جواز هذا النوع من العطف، فهذا الباقولى فى كتابه «الجواهر» يعقد الباب الثامن والخمسين للتمثيل لهذا النوع من العطف ويسمى الباب «باب ما جاء فى التنزيل معطوفًا وليس المعطوف مغايرًا للمعطوف عليه وإنما هو هو أو بعضه»[٣]، وفى هذا الباب نرى أن الباقولى عرض لبعض الآيات القرآنية التى كان مدار العطف فيها على ما تقارب معنى، فمنها قوله تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾[٤]، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ٱلْفُرْقَانَ

(١) الفروق اللغوية ١١.
(٢) السابق ١١– ١٢.
(٣) انظر: إعراب القرآن المنسوب للزجاج ٣/ ٨١٨.
(٤) الأنفال: ٤٩.

وَضِيَآءً﴾[١]، ومنها: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾[٢]، وغير ذلك مما ورد فى الذكر الحكيم.

والحق أنه بتأمل هذه الآيات نلحظ أن هناك فرقًا بين هذه المتعاطفات، وإن تقاربت معانيها، بل إننا نجد أن الباقولى نفسه ذكر فى «الجواهر» قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟﴾[٣] كأحد هذه الأدلة على أن المعنى: ولتجدنهم أحرص من الناس على حياة ومن الذين أشركوا، والذين أشركوا هم من الناس[٤]، ومع ذلك نجده يفصل القول فى ذلك، ويكشف عن العلة البلاغية لهذا العطف فى مكان آخر، فيقول[٥]: «ووقف قوم على قوله: ﴿أَشْرَكُوا۟﴾ وقالوا: التقدير: ولتجدنهم أحرص من الناس على حياة ومن الذين أشركوا، فحمل الكلام على المعنى. فقيل لهم: هذا لا يصح لأن المشركين قد دخلوا تحت قوله: ﴿أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ﴾، فيكون فى الآية تكرار، والجواب أن المشركين وإن دخلوا تحت قوله: ﴿أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ﴾، جاز تخصيصهم بالذكر لشدة عنادهم، كما أن جبرئيل وميكائيل خصا بالذكر وإن دخلا تحت الملائكة تفخيمًا لهما وتشريفًا وكذلك ههنا».

والذى نخلص إليه من العرض السابق لكلام النحاة وأهل اللغة فى مسألة العطف، وهل يشترط فيه التغاير أم يجوز عطف الشىء على نفسه، أن الأصل المتفق عليه عند الجميع أن يختلف المعطوف عن المعطوف عليه، ومع ذلك فقد ورد فى لسانهم عطف الشىء على ما فى معناه، وكذلك عطف الجزء على الكل،

(١) الأنبياء: ٤٨.
(٢) الحجر: ٨٧.
(٣) البقرة: ٩٦.
(٤) انظر: إعراب القرآن المنسوب للزجاج ٣/ ٨١٨.
(٥) كشف المشكلات ١/ ٧٧.

وعطف الكل على الجزء، وذلك لعلة بلاغية تفهم من السياق، وأيضًا فإننا نخلص إلى أن بعض النحاة منع عطف الشيء على نفسه وأول ما ورد ظاهره بذلك، وأن منهم من أجاز واستدل له بالكتاب وكلام العرب.

وإذا ما عدنا إلى المثال الذى أوردناه فى أول الكلام وهو آية سورة التوبة التى تذكر أصناف مستحقى الزكاة، فإننا نجد أن اللغة قد فرقت بين الفقير والمسكين، وإن اختلف الناس فى أيهم أشد حاجة على ما هو مشروح فى كتب التفسير والفقه، فقد روى عن ثعلب أنه حكى أن بعض العرب سئل: أفقير أنت ؟ قال: لا بل مسكين(١). ففرق بين الحالين، ولكن لما كان كلاهما محتاجًا مستحقًّا للعطية زكاة كانت أو صدقة تساهل الناس فى استعمال كل مكان الآخر، هذا أمر، أما الأمر الثانى الذى يؤيد كلام جمهور الأحناف فى التفرقة بين الكلمتين أن الآية وردت فى ذكر أصناف مستحقى الزكاة على سبيل الحصر، وهذا النوع من الآيات لا بد أن يكون لكل لفظ فيه مدلول ينصرف إليه جزء من الزكاة، ولو أراد اللَّه أن يؤكد حاجة الفقراء وتقديمهم على غيرهم بعطف المساكين عليهم وهم هم فى الحقيقة لكان الأولى حذف الواو بينهما، أما مع وجود الواو العاطفة التى عطفت بقية الأنواع الثمانية، فلا بد من صرف كل نوع إلى طائفة معينة، والدليل على ذلك أن من هؤلاء الأصناف من يستحق الزكاة من جهة واحدة، ومنهم من يستحقها من أكثر من جهة، فالعاملون عليها يمكن أن يكونوا أيضًا من الفقراء، أو من الغارمين، وكذلك ابن السبيل، فلا يمنع ذلك من اعتبار الصفة أو الصفات عند إخراج الزكاة.

أما المثال الثانى فى هذا المبحث فقد ورد فى كتاب الذبائح، فقد ذكر الأحناف أن التسمية شرط لحل الذبيحة للذاكر، ثم ناقشوا بعض الأمور التى تتعلق

(١) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٣/ ١٧٩.

بالتسمية، فقالوا: إن ركنها ذكر اسم من أسماء اللَّه تعالى كلفظ الجلالة أو الرحمن أو الرحيم، وجعلوا شروطًا لوقوع هذا الركن؛ منها: أن تكون التسمية من الذابح، وأن يريد بها التسمية على الذبيحة، وأن يجرد اسم اللَّه عن اسم غيره، وأن يقصد بالتسمية خلوص التعظيم لا غرضًا آخر كالدعاء(١).

والذى يعنينا هنا هو الشرط المتعلق بتجريد اسم اللَّه عن اسم غيره، فقد ذكر الأحناف أن الذابح لو قال مثلًا: بسم اللَّه ومحمد رسول اللَّه، فإنه يُنظر إلى العلامة الإعرابية فى كلمة «محمد»(٢)، يقول الكاسانى رحمه اللَّه(٣): «ولو قال: بسم اللَّه ومحمد رسول اللَّه، فإن قال: ومحمد، بالجر، لا يحل، لأنه أشرك فى اسم اللَّه عز شأنه، اسم غيره حيث عطف، وإن قال: محمد، بالرفع، يحل لأنه لم يعطفه، بل استأنف فلم يوجد الإشراك، إلا أنه يكره لوجود الوصل من حيث الصورة، فيتصور بصورة الحرام، فيكره، وإن قال: ومحمدًا، بالنصب، اختلف المشايخ فيه، فقال بعضهم: يحل، لأنه ما عطف، بل استأنف إلا أنه أخطأ الإعراب، وقال بعضهم: لا يحل، لأن انتصابه بنزع الخافض، كأنه قال: ومحمدٍ، فيتحقق الإشراك، فلا يحل، هذا إذا ذكر الواو، فإن لم يذكر بأن قال: بسم اللَّه محمد رسول اللَّه فإنه يحل كيفما كان، لعدم الشركة».

هذا جملة ما ذكره الكاسانى، وهو قد جعل صيغة التسمية هنا على حالين: حال الوصل بحرف العطف، وحال الوصل بغيره، فأما الأولى فالحكم يتحدد على حسب نوع العلامة الإعرابية، ففى حالة الجر يكون العطف قائمًا صورة ومعنى،

(١) انظر تفصيل ذلك فى تحفة الفقهاء ٣/ ٩٤-٩٥، بدائع الصنائع ٦/ ٢٤٤- ٢٤٥.

(٢) انظر هذه المسألة فى بدائع الصنائع ٦/ ٢٤٥، تبيين الحقائق ٦/ ٤٥٣، البناية شرح الهداية ١١/ ٥٤٦، تكملة البحر الرائق ٨/ ٣٠٨، حاشية ابن عابدين ٦/ ٦١٠-٦١١.

(٣) بدائع الصنائع ٦/ ٢٤٥.

فكأنه قال: بسم اللَّه وبسم محمد، وهو إشراك يخالف التجريد الذى تكلمنا عنه فلا يحل، أما فى حالة الرفع، فهو وصل من جهة الصورة فقط لأنه عطف جملة على جملة تخالفها فى المعنى، فمحمدٌ فى جملة: «ومحمدٌ رسول اللَّه» مبتدأ مرفوع، فكأنه استأنف كلامًا جديدًا ولكنه جاء موصولًا بجملة التسمية فكُرِه.

أما فى حالة النصب فقد اختلفوا فى الحكم، فمنهم من حمل النصب على إرادة الرفع ولكن المتكلم أخطأ فنصب، وهنا تحل، ومنهم من قال: إنه جر ولكنه نصب على نزع الخافض، فيحرم لأنه يكون وصلًا صورة ومعنى.

أما الحالة الثانية وهى خلو الكلام من حرف العطف فقد عمم الكاسانى الحكم، وذهب إلى أن الكلام يكون فى حكم الانفصال لعدم الإشراك بين الجملتين، وعليه فإنه يحل، على حين أننا نجد الزيلعى يذكر فيه كلامًا يشبه الكلام فى حالة العطف بالواو، فيقول(١): «وهذا النوع - أى الإشراك - على ثلاثة أوجه؛ أحدها: أن يذكره موصولًا من غير عطف فيكره ولا تحرم الذبيحة مثل أن يقول: بسم اللَّه محمد رسول اللَّه، بالرفع، لأن اسم الرسول غير مذكور على سبيل العطف فيكون مبتدأ، لكن يكره لوجود الوصل صورة، وإن قال بالخفض لا يحل، ذكره فى «النوازل»(٢)، وقال بعضهم: هذا إذا كان يعرف النحو، والأوجه ألا يعتبر الإعراب بل لا يحرم مطلقًا بدون العطف(٣)، لأن كلام الناس اليوم لا

(١) تبيين الحقائق ٦/ ٤٥٣.

(٢) هو كتاب النوازل لأبى الليث السمرقندى المتوفى سنة ٣١٠ هـ.

(٣) الجملة الأخيرة وردت فى النص «بل يرحم مطلقًا بالعطف»، وقد أثبت الصواب الذى يتفق مع السياق وأفدت فيه من حاشية الشيخ شلبى على التبيين إذ علق عليه بقوله: «هكذا هو فى جميع ما وقفت عليه من النسخ وهو غير ظاهر، لأن الكلام فيما إذا لم يكن هناك عطف، والظاهر أن يقال: بل لا يحرم مطلقًا بدون العطف». انظر: حاشية الشيخ شلبى على تبين الحقائق ٦/ ٤٥٣، وانظر: تعليق ابن عابدين ٦/ ٦١١.

يجرى عليه».

فالزيلعى فى النص السابق نقل عن بعضهم أنه يعامل غير المعطوف معاملة المعطوف، فيحل بالرفع ويحرم بالجر، والقياس أن يكون فيه التفصيل فى النصب.

هذا هو مجمل تخريج الجملتين من جهة الإعراب، إلا أننا نرى ابن عابدين يعرب وجه النصب فى قول القائل: بسم اللَّه محمدًا رسول اللَّه، أنه منصوب لفظًا مجرور محلًّا على البدل من لفظ الجلالة، يقول ابن عابدين(١): «ولو بالجر أو النصب حرم.. لأنه يكون بدلًا مما قبله على اللفظ أو المحل»، أما على اللفظ فظاهر، وأما على المحل، فلعله يقصد اختلاف المعربين فى سبب جر لفظ الجلالة فى «بسم اللَّه»، فقد ورد عنهم أن سبب الجر إما الإضافة أو حرف الجر المقدر، يقول السمين الحلبى(٢): «واللَّه فى «بسم اللَّه» مضاف إليه، وهل العامل فى المضاف إليه المضاف أو حرف الجر المقدر أو معنى الإضافة ؟ ثلاثة أقوال خيرها أوسطها»، فكأنه قال: أبدأ بذكر اللَّه، أى بأن أذكر اللَّه.

بقى من كلام السادة الأحناف أن أشير إلى أن بعضهم نقل رأيا يقضى بعدم اعتبار الخطـأ فى النحو، يقول ابن عابدين(٣): «وقال بعضهم على قياس ما روى عن محمد أنه لا يرى الخطأ فى النحو معتبرًا فى الصلاة ونحوها: لا تحرم الذبيحة، كذا فى الذخيرة»(٤).

وبعد، فقد رأينا كيف لعبت العلامة الإعرابية فى هذا المثال مع وجود حرف

(١) حاشية ابن عابدين ٦/ ٦١٠.
(٢) الدر المصون ١/ ٢٣.
(٣) حاشية ابن عابدين ٦/ ٦١١.
(٤) ذكرنا قبلًا أنها لبرهان الإسلام محمد بن محمد السرخسى المتوفى سنة ٥٧١ هـ.

العطف وعدمه دورًا فى تحديد الحكم الفقهى، ومن ثم توجيهه عند السادة الأحناف، فالكلام واحد والأحكام متعددة تعدد العلامة، وإذا ما أردنا أن نحلل كلام الأحناف السابق من جهة النحو ومن جهة الحكم، فإننا نرى أن الأحناف قد أصابوا فى توجيه الإعراب رفعًا ونصبًا وجرًّا، وإن لم يحصوا كل الأوجه الممكنة فى الإعراب، فمثلًا فى حالة النصب اكتفوا بذكر أنه قد يكون بدلًا على المحل، أو يكون أراد الرفع فأخطأ، وفيه أيضًا أنه قد يكون نصبًا على القطع، وأيضا فى حالة الجر فبالإضافة إلى ما ذكروه، يمكن أن ينجر على تقدير حذف المضاف فيكون المعنى: بسم اللَّه وبركة محمد رسول اللَّه، وهذا فى ظنى لا يغير من الحكم شيئًا وإن لم يكن فيه إشراك بين اسم اللَّه واسم غيره، فإن فيه إشراكًا بين اسم اللَّه ومعنى آخر يرجع إلى حضرة النبى الأعظم، وهذا وإن كان جائزًا فى الدعاء على الأصح من كلام السلف، ومن كلام مشايخنا وأئمتنا، فإنه لا يحسن فى هذا المقام، إذ الذبح شعيرة مخصوصة، له أحكام مخصوصة منها تجريد الاسم الأعظم عن المشاركة، فيصح بغير الإشراك وإن أضيف كلام آخر، كقول القائل: بسم اللَّه صلى اللَّه على سيدنا محمد، وإن كان الأولى ألا يفعل[1].

وعلى كل فليس واجبًا على السادة الأحناف استقصاء كل الأوجه الإعرابية، ولا سيما تلك التى لا تغير فى الأحكام شيئًا، وهذا يقودنا بدوره إلى مسألة الأحكام التى أطلقها السادة الأحناف، فأقول: إن هذه المسألة ليست مسألة سهلة ولا تقف هنا عند حد مسألة الذبح المذكورة، بل تتعداها إلى كثير من أبواب الفقه الأخرى كالعقود والأيمان والنذور والوقف والطلاق والعتاق وغيرها من الأبواب التى يدور فيها الحكم مع اللفظ المنطوق، لا مع النوايا فقط.

(١) انظر: حاشية ابن عابدين ٦/ ٦١٠.

لقد حاول الفقهاء أن يجدوا حلا لكثير مما يدخله الإشكال من ناحية ألفاظ المتكلمين، وأتوا فى ذلك بالكثير، منها مثلًا التفريق فى باب الأحكام بين ما يقع قضاءً، وما يقع ديانة، فقد يُدَيَّن القائل فى القضاء، ولا يُدَيَّن فيما بينه وبين اللَّه إعمالًا لنيته ومقصوده من الكلام.

ومع ذلك فقد أولى الفقهاء ما يتلفظ به الناس عناية خاصة وحاولوا تخريج كلام الناس على ما يصح فى الشرع واللغة، بمعنى أنهم اعتدوا بما يلفظ به المتكلم وجعلوه دليلًا على ما يريده، ولذا فقد قعدوا بعض القواعد التى تسير فى هذا الاتجاه؛ منها مثلًا «إعمال الكلام أولى من إهماله»، وأن الأصل «تصحيح كلام المتكلمين». وما إلى ذلك.

والحق أننا هنا أمام أمرين؛ الأول: اعتبار ما يقوله الناس لفظًا ومن ثم مؤاخذتهم على ذلك، والثانى: محاولة الاعتذار لهم إن كان كلامهم يفضى إلى تشديد الأحكام عليهم، وأنا أقول: إننا لا نستطيع أن نتجاهل ألفاظ المتكلمين تمامًا، ونعتمد على غيرها فى تحديد المراد من الكلام، فاللغة معين المعانى، ووسيلة التخاطب بين الناس، والأصل أن يقصد المتكلم ما يقول، فإن خرج عنه ما يند عن الاستعمال اللغوى الصحيح لم نتسرع بإهمال الكلام، بل يجب أن ننظر لحال المتكلم، فإن كان من أهل اللسان بما لا يخطئ مثله فى هذا الاستعمال آخذناه بكلامه، وقبلنا تأويله إن كان فى اللغة ما يؤيده، وإن كان ممن لا يميز الكلام نحوًا وصرفًا، وإنما يجرى فيه على ما اشتهر بين أقرانه، نظرنا إلى العرف المعروف بين أهل هذه الطبقة من الناس وحملنا كلامه على غالب مضمون كلامهم.

فمثلًا فى المثال السابق مظنة أن يخطئ العارف باللغة فى مقتضى العطف قليلة، فإن جر فى موضع الرفع آخذناه بما يقول وأمره إلى اللَّه، أما العامى فإننا ننظر فى حاله فإن كان من أهل إخلاص التوحيد، الذين لا يصرفون القربات والنسك إلا

للَّه، عفى عن خطئه وعلمنا أنه ما قصد بالشركة إلا أن ينشئ كلامًا جديدًا، مفاده الثناء على النبى، وإن كان ممن اشتهر عنه هذه الشركة لم نقبل منه ذلك فى هذا الباب، لأنه قائم على التجريد.

***

المطلب السادس
الإضافة

لقد أفاد الأحناف كثيرًا من مسائل الإضافة فى تخريج آرائهم الفقهية، وذلك لأن باب الإضافة النحوى باب متسع يحوى قضايا نحوية شهيرة لم يفد منها النحاة فقط فى تأصيل المسائل، بل أفاد منها المعربون والمفسرون والشراح.

ومن قضايا الإضافة التى نجد لها حضورًا كبيرًا فى كتب الأحناف ما يتعلق بمعنى الإضافة، وقضية حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وقضية إضافة الشىء إلى نفسه وما إلى ذلك.

ومن المسائل التى أفاد منها الأحناف فى باب الإضافة ورأيت أن كلامهم فيها يحتاج إلى تحرير وتدقيق ما جاء عنهم فى مسألة زكاة الأرض، وهل يجب فى الأرض أحد نوعى الزكاة؛ العشر أو الخراج، أم إنهما قد يجتمعان فى أرض واحدة؟ فالذى ذهب إليه الأحناف أن الأرض الواحدة لا يجتمع عليها العشر والخراج(١)، على حين ذهب الشافعية إلى أنهما قد يجتمعان(٢).

---

(١) انظر المبسوط للسرخسى ٢/ ٢٧٥- ٢٧٦، رءوس المسائل ٢١٤- ٢١٥، تحفة الفقهاء ١/ ٤٩٧- ٤٩٨، بدائع الصنائع ٢/ ٥٠١- ٥٠٢.

(٢) انظر: تقويم النظر لابن الدهان ٢/ ٦٧- ٦٩، روضة الطالبين ١/ ٤٢٨.

والعشر هو الزكاة المفروضة على ما يخرج من أرض المسلمين، وإطلاق العشر من باب التوسع إذ إن بعضها يزكى بنصف العشر، وقد حدد الفقهاء الأرض العشرية وهى كل أرض العرب وكل أرض أسلم أهلها طوعًا وكل ما اتخذه المسلم من بستان أو عن طريق إحياء أرض ميتة بإذن الإمام، والأراضى التى تفتح عنوة وتقسم بين المحاربين.

أما الخراج فهو ضريبة على ما يخرج من الأرض أو غيرها وقد يكون منتوجًا وقد يكون مالًا، وينقسم المأخوذ خراجًا إلى نوعين:

خراج وظيفة وخراج مقاسمة، فأما خراج الوظيفة فهو ما وظفه عمر رضى اللَّه عنه على أهل الخراج فصار سنة متبعة وتفصيله فى كتب الفقه والأحكام، وأما خراج المقاسمة وهو أن يفتح =

وقد استدل كل فريق لنصرة مذهبه بأدلة من السماع، فقد استدل الشافعية بما رواه عبد اللَّه بن عمر رضى اللَّه عنه أن النبى ﷺ قال: «فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريًّا – أى الذى يشرب بعروقه من غير سقى – العشر، وما سقى بالنضح نصف العشر»(١). والذى أفاده هذا الحديث عندهم أنه يعم فى كل أرض؛ خراجية كانت أو عشرية(٢).

أما الأحناف فقد استدلوا على رأيهم بالمنقول والمعقول؛ أما المنقول فما رواه ابن مسعود عن النبى ﷺ أنه قال: «لا يجتمع عشر وخراج فى أرض مسلم»(٣)، أما الدليل من المعقول فهو من جهة اللغة، يقول الكاسانى فى وصف منع أخذ العشر والخراج معًا من أرض واحدة(٤): «لأن سبب وجوبهما واحد، وهو الأرض النامية، فلا يجتمعان فى أرض واحدة، كما لا يجتمع زكاتان فى مال واحد.. والدليل على أن سبب وجوبهما الأرض النامية أنهما يضافان إلى الأرض، يقال: خراج الأرض وعشر الأرض.. والإضافة تدل على السببية، فثبت أن سبب الوجوب فيهما هو الأرض النامية.. وعلى هذا قال أصحابنا فيمن اشترى أرض عشر للتجارة أو اشترى أرض خراج للتجارة أن فيها العشر أو الخراج، ولا تجب زكاة التجارة مع أحدهما».

= الإمام بلدًا فيترك لهم أراضيهم على أن يؤخذ منهم نصف الخارج أو ثلثه أو ربعه ويكون حكم الخراج حكم العشر وإن اختلف المقدار.

انظر تفصيل كل ذلك فى : الخراج لأبى يوسف ٢٥- ٧٥، بدائع الصنائع ٢/ ٥٠١- ٥١٦.

(١) الحديث رواه البخارى فى كتاب الزكاة، انظر مختصر صحيح البخارى للزبيدى ١٧٤ حديث رقم ٧٥٥.

(٢) انظر : تقويم النظر لابن الدهان ٢/ ٦٧.

(٣) الحديث رواه البيهقى فى سننه ٤/ ١٣٢، وقال: حديث باطل وصله ورفعه، وذكره ابن عدى فى الكامل ٧/ ٢٧١٠، وابن الجوزى فى الموضوعات ٢/ ١٥١.

(٤) بدائع الصنائع ٢/ ٥٠١.

ويقول الكاسانى فى موضع آخر عن السبب نفسه[١]: «ألا ترى أنه يضاف الكل إليها، يقال: عشر الأرض، وخراج الأرض، وزكاة الأرض، وكل واحد من ذلك حق اللَّه تعالى، وحقوق اللَّه تعالى المتعلقة بالأموال النامية لا يجب فيها حقان منها بسبب مال واحد كزكاة السائمة مع التجارة».

ها قد رأينا أن الكاسانى قد أبان عن رأى الأحناف عندما فرق بين نوعين من الأراضى فى هذا الباب وأن سبب التفرقة بينهما راجع فى جزء منه إلى وظيفة نحوية؛ هى الإضافة إذ إن الإضافة عنده تدل على السببية، فقولنا: عشر الأرض، هو مضاف ومضاف إليه دل على أن هذا النوع من الأرض يؤخذ منه قيمة معينة، وبما أن الأرض لا يستقطع منها حقيقة إذ لا يتصور هذا، فإنه يقع على ما ينمو فى هذه الأرض، وهذا عينه نجده فى قولنا: خراج الأرض، وهو هنا أوضح دلالة على معنى النماء[٢].

وقد كرر الأحناف هذا المعنى فى أكثر من موضع فسبب وجوب الصلوات هو دخول الوقت، وسبب الصوم هو دخول الشهر، وسبب وجوب صدقة الفطر هو الفطر[٣].

يقول علاء الدين البخارى[٤] : «إنما يعرف السبب بنسبة الحكم إليه أى إضافته إليه كقولك: صلاة الظهر، وصوم الشهر، وحج البيت، وحد الشرب، وكفارة القتل، وتعلقه به أى تعلق الحكم بالسبب بألا يوجد بدونه ويتكرر

(١) بدائع الصنائع ٢/ ٥٠٢، وانظر غيره مما أشرت إليه قبلًا من مصادر هذه المسألة.

(٢) ذكر الأحناف أن النماء فى باب الخراج ينقسم إلى حقيقى أو تقديرى، فالحقيقى عندما يباشر صاحب الأرض الزراعة فيخرج منها محصول، فهنا يؤخذ منه الخراج، والتقديرى إذا لم يزرع أرضه وعطلها عمدًا فيجب عليه الخراج أيضًا لأن التقصير جاء من قبله، فإن هلك المحصول بغير عمد منه لم يجب عليه شىء، انظر: بدائع الصنائع ٢/ ٥٠١- ٥٠٢.

(٣) انظر: بدائع الصنائع ٢/ ٥٤٤، وانظر: ٤/ ٥٠.

(٤) كشف الأسرار ٢/ ٤٩٦، وانظر : ٢/ ٤٩٨.

بتكراره، لأن الأصل فى إضافة الشىء إلى الشىء أن يكون الشىء المضاف إليه سببًا للمضاف، وأن يكون الشىء المضاف حادثًا بالمضاف إليه كقولك: كسب فلان، أى حدث بفعله واختياره لأن الإضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الأصل فيها الإضافة إلى أخص الأشياء به ليحصل التمييز وأخص الأشياء بالحكم سببه لأنه ثابت به فكانت الإضافة إليه أصلًا».

هذا هو أهم ما ذكره الأحناف فى هذه المسألة فيما اطلعت عليه والذى نخلص به من كلامهم أن حكم الشىء قد يظهر من خلال التركيب، كما هو الحال فى الإضافة إذ إن الأصل فى الإضافة عندهم أنها تدل على السببية، ما يظهر علة الأحكام؛ ففى الصلاة مثلًا نجد أنها تتوجب بدخول الوقت وذلك بدليل إضافتها إليه، فإن أضيفت إلى غير الأوقات المعروفة تغير الحكم لتغيير السبب، فقولنا: صلاة النفل، لا يدل إلا على الاختصاص.

أما من جهة النحو فإننا نجد أن المعنى الأقوى والأظهر الذى ترتد إليه الإضافة هو التعريف والتخصيص، فهذا ابن هشام يفرد فصلًا فى «المغنى» يذكر فيه الأمور التى يكتسبها الاسم بالإضافة فيذكر منها[١]:

١- التعريف كما فى : غلام زيد.

٢- التخصيص كما فى : غلام امرأة.

٣- التخفيف كما فى : ضارب زيد ، إذا أردت الحال أو الاستقبال.

يقول ابن هشام[٢]: «فإن الأصل فيهن أن يعملن النصب، ولكن الخفض أخف منه، إذ لا تنوين معه ولا نون – يعنى فى مثل ضاربو زيد – ويدل على أن هذه الإضافة لا تفيد التعريف قولك: الضاربا زيد والضاربو زيد، ولا يجتمع على

(١) انظر : مغنى اللبيب ٢/ ٥٨٧- ٥٩٦.

(٢) مغنى اللبيب ٢/ ٥٨٧، وانظر: دراسات لأسلوب القرآن ١٠/ ٢٦٦- ٢٧٦.

الاسم تعريفان».

٤- إزالة القبح أو التجوز: كما فى : مررت بالرجل الحسن الوجه، لأن الوجه إن رفع قبح الكلام لخلو الصفة لفظًا عن ضمير الموصوف، وإن نصب حصل التجوز بإجرائك الوصف القاصر مجرى المتعدى.

٥- تذكير المؤنث: كما فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾(١).

٦- تأنيث المذكر: كقولهم : قُطِعَت بعض أصابعه.

٧- الظرفية: نحو قوله تعالى: ﴿تُؤْتِيَ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ﴾(٢).

٨- المصدرية: كما فى قوله تعالى: ﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾(٣).

قال السمين(٤): «أى منقلب منصوب على المصدر والناصب له «ينقلبون» وقدم لتضمنه معنى الاستفهام».

٩- وجوب التصدير كما فى : غلامُ مَن عندك؟ والمضاف هنا مبتدأ مقدم، وفى: صبيحةَ أىِّ يوم سفرك؟ والمقدم هنا هو الخبر.

هذه هى أهم الأمور التى قد يكتسبها الاسم بالإضافة.

كما أننا نجد أن النحاة قد ذكروا أنواعًا من الإضافة لا يظهر فيها معنى السببية نذكر بعضًا منها:

١- إضافة الموصوف إلى صفته كما فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ

---

(١) الأعراف: ٥٦.

(٢) إبراهيم: ٢٥.

(٣) الشعراء: ٢٢٧.

(٤) الدر المصون ٨/ ٥٦٧.

ٱلْيَقِينِ﴾[١] واليقين فى المعنى نعت للحق، وكما فى قولهم: خبر السوء، هذا على مذهب من أجاز مثل هذه التراكيب[٢].

٢- إضافة الصفة إلى الموصوف كما فى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ﴾[٣]. قال أبو حيان[٤]: «هو من إضافة الصفة إلى الموصوف أى الإنس والجن الشياطين».

٣- الإضافة لأدنى ملابسة كما فى قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾[٥].

يقول أبو حيان[٦]: «وأضيفت الليلة إلى الصيام على سبيل الاتساع، لأن الإضافة تكون لأدنى ملابسة، ولما كان الصيام ينوى فى الليلة ولا يتحقق إلا بصوم جزء منها صحت الإضافة».

٤- إضافة المحل للحال فيه كما فى قوله تعالى: ﴿وَٱجْعَلْنِى مِن وَرَثَةِ جَنَّةِ ٱلنَّعِيمِ﴾[٧].

٥- إضافة الشىء إلى جنسه كما فى: ثوب خز، وخاتم فضة[٨].

٦- إضافة المسمى إلى الاسم كما فى قوله تعالى: ﴿أَذَٰلِكَ خَيْرٌ نُّزُلًا أَمْ شَجَرَةُ ٱلزَّقُّومِ﴾[٩].

---

(١) الواقعة: ٩٥.
(٢) انظر : شرح ابن يعيش ٣/ ١٠- ١١.
(٣) الأنعام: ١١٢.
(٤) البحر المحيط ٤/ ٦٢٤.
(٥) البقرة: ١٨٧.
(٦) البحر المحيط ٢/ ٢١١.
(٧) الشعراء: ٨٥، وانظر: حاشية الجمل ٣/ ٢٨٤.
(٨) انظر : فقه اللغة وأسرار العربية ٣٣٤.
(٩) الصافات: ٦٢، وانظر: حاشية الجمل ٣/ ٥٣٣.

فهذه بعض صور الإضافة التى لا نلمح فيها معنى السببية وعلى هذا فإنا نقول: إن المعنى الأهم الذى تدل عليه الإضافة هو التعريف والتخصيص، يقول الزمخشرى[١]: «وإضافة الاسم إلى الاسم على ضربين معنوية ولفظية، فالمعنوية ما أفاد تعريفًا كقولك: دار عمرو، أو تخصيصًا كقولك: غلام رجل، ولا تخلو فى الأمر العام من أن تكون بمعنى اللام كقولك: مال زيد وأرضه وأبوه وابنه وسيده وعبده، أو بمعنى من كقولك: خاتم فضة وسوار ذهب وباب ساج». ويقول[٢]: «واللفظية أن تضاف الصفة إلى مفعولها كقولك: هو ضارب زيد.. أو إلى فاعلها كقولك: زيد حسن الوجه.. و لا تفيد إلا تخفيفًا فى اللفظ والمعنى كما هو قبل الإضافة».

وقد خالف بعضهم صراحًا ما ذهب إليه من نقلت عنهم من الأحناف من أن الإضافة فى الأصل تدل على السببية فقال[٣]: «ومجرد الإضافة لا تدل على السببية لأن الشىء قد يضاف إلى سببه، وقد يضاف إلى شرطه ويضاف إلى محله، فإن قالوا: إن الأصل ما قلنا، قلنا: ليس كذلك لأن الإضافة لا تدل إلا على التعريف، وكل ما يصلح تعريفًا للشىء يصلح للإضافة التى قلتم، وعلى أنه يقال: دين اللَّه، فيضاف إلى اللَّه، فهل نقول: إن اللَّه تعالى سبب للوجوب».

ونحن بعد هذا العرض للمسألة السابقة وما يتعلق بها من استدلال نصل إلى نقطة مهمة هى: هل يعقل ألا يستوعب الأحناف المعنى الحقيقى للإضافة، ويتجوزوا فى استعماله بالصورة التى أوردتها والتى لم نجد لها سندًا من كلام النحاة؟

---

(١) المفصل مع شرح ابن يعيش ٢/ ١١٨.
(٢) السابق ٢/ ١١٩.
(٣) قواطع الأدلة فى الأصول ٢/ ٣٠٠.

والجواب يأتى بالنفى، فالحق أن كلام الفقهاء الأحناف فى هذا الباب وإن كان يبدو كلامًا لغويًّا يقوم على فهم معنى الإضافة بتحليل التراكيب، إلا أن الأصل فيه بحث آخر يتعلق بالأصول وعلم الكلام، وهذا يؤيد ذلك التداخل الشديد بين العلوم عند القدماء.

أما مسألة علم الأصول فهى تدرس عادة تحت عنوان «أسباب الشرائع» وتبحث بيان الطرق التى تعرف بها المشروعات، وخلاصة الرأى فيها ما ذكره علاء الدين البخارى فى «الكشف» حين قال[1]: «قال عامة أصحابنا – يعنى الأحناف – وبعض الشافعية وعامة المتكلمين أن لأحكام الشرع أسبابًا تضاف إليه والموجب للحكم فى الحقيقة والشارع له هو اللَّه دون السبب.. وهو اختيار الشيخ أبى منصور رحمه اللَّه – يعنى إمام الهدى أبا منصور الماتريدى – فإنه ذكر فى «مأخذ الشرائع» أن أوقات الصلاة أسباب لوجود العبادات. وقال جمهور الأشعرية: للعقوبات وحقوق العباد أسباب يضاف وجوبها إليها، فأما العبادات فلا تضاف إلا إلى إيجاب اللَّه تعالى وخطابه»، فالكلام هنا فى إضافة السبب إلى المسبب من جهة الشرع.

ومع أن المسألة فى أصلها مسألة أصولية إلا أن الإضافة كوظيفة نحوية قد لعبت فيها دورًا، فراح كل فريق يثبت قوة رأيه من خلال تحليل التركيب الإضافى؛ فقول الأحناف أن الإضافة تدل على السببية هو بالنظر إلى علاقة الحكم بالموجب أو السبب بالمسبب، وهو أمر يقع فى التركيب الإضافى، ولكننا لا نستطيع أن نقول أنه يطرد فى النحو ولذلك فإن إمامًا حنفيًّا ماتريديًّا كبيرًا كأبى المعين النسفى صاحب العقائد، اعترض على هذا ونقل اعتراضه علاء الدين

(١) كشف الأسرار ٢/ ٤٩٢.

البخارى حين قال[١]: «واعترض الشيخ أبو المعين رحمه اللَّه على هذا الكلام – أى أن الأصل فى الإضافة أن تدل على السببية – فقال: هذا كلام فاسد لأن أهل اللغة ما وضعوا الإضافة لمعرفة الحدوث ولا فهموه منها البتة، وإنما وضعوها للتعريف وفهموا منها الاختصاص الموجب للتعريف، وكذا الإضافة إلى غير اللَّه تعالى فى اللغة شائع، ولو كان وضع الإضافة دالًّا على الحدوث لما جازت إضافة الأشياء إلى غير اللَّه عز وجل حقيقة لتأديها إلى الشركة فى الإحداث، وقد تضاف الأجسام والجواهر إلى العباد فيقال: دار عبد اللَّه، وفرس زيد، وسيف خالد، ويقال: هذا عبد فلان، كما يقال: عبد اللَّه. فثبت أن الإضافة لا تدل على الحدوث»، ثم راح النسفى يفند كلام الأحناف وغيرهم فى مسألة صلاة الظهر وصوم الشهر وكفارة القتل مما يزعم الأحناف وغيرهم أن الإضافة فيها دلت على سبب الوجوب.

وأنا لا أود أن أستغرق فى الكلام فى هذه المسألة فهى أمر فرعى فى هذا المقام، والذى أردته من إيراد هذه المسألة وبتوجيهها السابق عند الأحناف إظهار التداخل الكبير بين اللغة من جانب وبين الفقه من جانب آخر، حتى يستعير البحث الفقهى – أصولًا وفروعًا – بعض المباحث اللغوية للاستشهاد، ولكنه لا يفعل ذلك حتى يعيد صياغة هذه القواعد اللغوية من خلال الأمثلة الفقهية الخاصة، فنجد أنفسنا أمام بحث ظاهره لغوى وحقيقته أصولية، وعلى ذلك قد يقع التوافق التام مع كلام النحاة أو لا يقع، إذ إن الفقيه فى نهاية المطاف تحكمه أصول وقواعد أوسع من اللغة.

أما إذا جئنا لهذه المسألة بالخصوص وهى أن الإضافة تدل على السببية فى

(١) كشف الأسرار ٢/ ٤٩٧، والذى يقرأ كلام أبى المعين يعرف أنه لا يخالف الماتريدية فى أن الوجوب بالسبب تقديرًا لا حقيقة، وإنما خلافه فى تفصيل القول على ذلك؛ هل السببية جاءت من الإضافة أصالة أم ترجيحًا، انظر بقية كلامه فى ٢/ ٤٩٨.

مثل: عشر الأرض وخراج الأرض وصدقة الفطر وصلاة الظهر وكفارة القتل، فأنا أقول: إن إضافة السبب إلى المسبب أو الحكم إلى الموجب فى مثل هذه التراكيب يؤيد هذه الدعوى إلا أننا لا نستطيع أن نعمم هذه القاعدة فى جميع الكلام، كما أن هناك عوامل أخرى قد يظهر من خلالها الوجوب فى التراكيب الإضافية كالشرطية والظرفية فمثلًا فى قولهم: صلاة العصر، قد يكون معنى الشرطية حاضرًا إذا قدرنا «عند» فتجب الصلاة عند العصر، أو نقدر معنى الظرفية أى أن الواجب يحصل فى هذا الوقت.

وعليه فالصواب فى مثل هذه التراكيب الإضافية التى أوردها الأحناف أن يقال: إن ثمرة الإضافة التعريف، ولن يحصل إلا بالاختصاص، وهو تميز الشىء عن غيره بما يوجب ذلك من صفة لا يشاركه فيها غيره أو اسم علم أو نحو ذلك، فقولنا: صوم الشهر وصلاة الظهر، تعريف لهما فيختص كل واحد منهما بصفة لا يشاركه فيها غيره من جنسه.

هذا هو المثال الأول فى هذا المطلب أما المثال الثانى والأخير فإنه يتناول قضية خلافية من قضايا الإضافة، وصورة المسألة عند الأحناف أن من حلف فقال: وحق اللَّه. هل يعتبر يمينًا أو لا؟ يقول الكاسانى(١): «ولو قال: وحق اللَّه، لا يكون حالفًا فى قول أبى حنيفة ومحمد وإحدى الروايتين عن أبى يوسف، وروى عنه رواية أخرى أنه يكون يمينًا، ووجهه أن قوله: وحق اللَّه، وإن كان إضافة الحق إلى اللَّه تعالى، لكن الشىء قد يضاف إلى نفسه فى الجملة، والحق من أسماء اللَّه تعالى؛ فكأنه قال: واللَّه الحق. ولهما أن الأصل أن يضاف الشىء إلى غيره لا إلى نفسه، فكان حلفا بغير اللَّه تعالى فلا يكون يمينًا»، وقد تكرر ذلك الخلاف أيضًا بين أبى حنيفة ومحمد من جهة وأبى يوسف من جهة لذات العلة فى مسألة من

(١) بدائع الصنائع ٤/ ١٨.

فاته الحج بعد الشروع فيه لسبب فإن الأحناف قالوا: إنه يتحلل من إحرامه بعمل العمرة من الطواف والسعى والحلق أو التقصير، ولكنهم اختلفوا فى موجب هذه الأعمال: هل هو إحرام الحج أو إحرام العمرة؟ فذهب أبو يوسف إلى الأخير، وذهب الإمام ومحمد إلى الأول واستدلا بقول الصحابة: فليحل بعمل العمرة، حيث «أضاف العمل إلى العمرة، والشىء لا يضاف إلى نفسه هو الأصل»(١).

إذن، فسبب اختلاف الحكم هنا جاء من الأصل النحوى هل يجوز إضافة الشىء إلى نفسه أو لا؟.

أما هذه المسألة فهى من القضايا الخلافية فى النحو، وهى كذلك من القضايا المشهورة فى كتب الخلاف النحوى، وعليه فسأكتفى أنا هنا بإيراد الآراء النحوية دون الخوض فى تفاصيل المسألة، وأدلة المخالفين استغناء بما ورد فى كتب النحو.

أما النحاة فمنهم من أجاز إضافة الشىء إلى نفسه، ومنهم من منع(٢)، يقول عبداللطيف الزبيدى(٣): «ذهب الكوفيون إلى جواز إضافة الشىء إلى نفسه إذا اختلف اللفظان بدليل قوله عز وجل: ﴿وَلَدَارُ ٱلْآخِرَةِ﴾(٤)، ﴿وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ﴾(٥)، وذهب البصريون إلى منعه، لأن الإضافة يراد بها تعريف الجنس والتخصيص، والشىء لا يتعرف بنفسه ولا يتخصص، ولو كان كذلك لم

(١) بدائع الصنائع ٣/ ٢٨٩.

(٢) انظر تفصيل هذه المسألة فى معانى القرآن للفراء ١/ ٣٣٠، ٣/ ٧٦، الأصول فى النحو ٢/ ٨-١٠، الإيضاح ٢١٣- ٢١٤، البغداديات ١٣٤، الإنصاف ٢/ ٤٣٦- ٤٣٨، شرح ابن يعيش ١/ ٥٤، ٣/ ٩-١١، ائتلاف النصرة ٥٤- ٥٥، همع الهوامع ٤/ ٢٧٥- ٢٧٧.

(٣) ائتلاف النصرة ٥٤-٥٥.

(٤) يوسف: ١٠٩، النحل: ٣٠.

(٥) ق: ٩.

يضف».

ومن البيان السابق لاختيار كل فريق نحوى، يتبين أن أبا يوسف قد وافق الكوفيين فى تجويز إضافة الشىء إلى نفسه إذا اختلف اللفظان كما فى المسألة الفقهية التى ذكرتها، أما الإمام الأعظم رضى اللَّه عنه ومعه محمد وجمهور الأحناف فقد تابعوا البصريين فى ذلك ولم يعتدوا بمثل هذه التراكيب فلم يرتبوا على قول القائل: وحق اللَّه. يمينًا، فصار والعدم سواء، لأن اللَّه هو الحق.

ومن بعد، فهذه بعض المسائل الفقهية التى كان للإضافة وقضاياها دور فى توجيه الأحكام عند السادة الأحناف أكتفى بها وبما سبق أن ذكرته فى أجزاء هذه الدراسة مما يتعلق بالإضافة لبيان دور هذه الوظيفة النحوية، وكيف أفاد الأحناف منها فى التوجيه والاستنباط.

***

المبحث الرابع
فى الأساليب النحوية

فى هذا المبحث أقوم بدراسة بعض المسائل الفقهية التى كان للأساليب النحوية دور فى توجيه الأحكام فيها، ومصطلح الأساليب النحوية هو مصطلح حادث نسبيًّا إذ إن القدماء لم يخصوا ما يقع تحت هذا المسمى بهذه التسمية، بل كانت تدرس مفرداته فى أبواب عدة فالاستثناء مثلًا كان يدرس مع المنصوبات، والشرط مع الجملة الفعلية، وما إلى ذلك مما جرى عليه المؤلفون.

وأنا سأقسم هذا المبحث إلى عدة مطالب فى كل مطلب أدرس أسلوبًا نحويًّا، وعليه فسيكون المبحث مقسمًا إلى الآتى:

المطلب الأول: الاستثناء.

المطلب الثانى: النداء.

المطلب الثالث: الشرط.

المطلب الرابع: القسم.

***

المطلب الأول
الاستثناء

لقد اهتم الأحناف بهذا الباب اهتمامًا كبيرًا فعقدوا له فصلًا فى كتب الأصول، وناقشوا كثيرًا مما يتفرع عليه فى كتب الفروع، إذ إن كثيرًا من مسائله تعتبر من القواعد العامة التى يندرج تحتها كثير من مسائل الفروع، فالسرخسى مثلًا فى أصوله يفرد فصلًا يتكلم فيه فى بيان أوجه التغيير فى الكلام، ويبين أن التغيير فى الكلام يأتى عن طريق الاستثناء، يقول السرخسي[(١)]: «أما بيان التغيير: فهو الاستثناء، كما قال تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾[(٢)] فإن الألف اسم موضوع لعدد معلوم، فما يكون دون ذلك العدد يكون غيره لا محالة، فلولا الاستثناء لكان العلم يقع لنا بأنه لبث فيهم ألف سنة، ومع الاستثناء إنما يقع العلم لنا بأنه لبث فيهم تسعمائة وخمسين عامًا»، ومثل ذلك صنع الشاشى فى أصوله[(٣)]، وكذلك التمرتاشى فى «الوصول»[(٤)]، وفى كتب الفروع الفقهية نجد أنهم اهتموا بباب الاستثناء، فهذا الكاسانى يفصل القول فى الاستثناء فيذكر أنه عند أهل الفقه على نوعين: استثناء وضعى، واستثناء عرفى، «أما الوضعى فهو أن يكون بلفظ موضوع للاستثناء، وهو كلمة «إلا» وما يجرى مجراها، نحو «سوى» و «غير» وأشباه ذلك، وأما العرفى: فهو تعليق بمشيئة اللَّه،

(١) أصول السرخسى ٢/ ٣٨.

(٢) العنكبوت: ١٤، واختلف النحاة فى الاستثناء من أسماء الأعداد، بين مجيز مطلقًا ومانع مطلقًا ومجيز إذا كان المستثنى من غير أسماء العقود كالعشرة والعشرين، انظر: شرح جمل الزجاجى لابن عصفور ٢/ ٣٨٣- ٣٨٤، ارتشاف الضرب ٢/ ٢٩٥- ٢٩٦.

(٣) انظر: أصول الشاشى ١٦١- ١٦٢.

(٤) انظر: الوصول إلى قواعد الأصول ٢٠٩- ٢١٨.

وأنه ليس باستثناء فى الوضع، لانعدام كلمة الاستثناء، بل الموجود كلمة الشرط، إلا أنهم تعارفوا إطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع»[١]، ثم راح الكاسانى بعد ذلك يعدد شروط صحة الاستثناء، فذكر منها: أن يكون الاستثناء موصولًا فى الكلام بما قبله، فلو حصل الفصل بين المستثنى والمستثنى منه من غير ضرورة لم يصح الاستثناء[٢]، وذكر منها أيضًا أن يكون المستثنى بعض المستثنى منه لا كله[٣]، كما أن الأحناف أجازوا الاستثناء من العدد[٤].

إذا علم هذا فإن الأحناف قالوا: إن قال الرجل لامرأته: أنت طالق ثلاثًا إلا واحدة، وقعت اثنتين لصحة الاستثناء، وإن قال: أنت طالق ثلاثًا إلا ثلاثًا، وقعت ثلاثًا وبطل الاستثناء لأنه استثنى الكل من الكل وهو غير جائز عندهم[٥]، واختلف الأحناف، فيما لو قال: أنت طالق ثلاثًا إلا واحدة وواحدة وواحدة، فقال أبو حنيفة ومحمد: يقع الطلاق ثلاثًا ويلغو الاستثناء، وقال أبو يوسف: جاز استثناء الأولى والثانية، وبطل استثناء الثالثة، وتلزمه طلقة واحدة، ويشرح الكاسانى علة ذلك عندهم بقوله[٦]: «وجه قوله – أى أبى يوسف – أن استثناء الأولى والثانية استثناء البعض من الكل، فصح، إلا أنه لو سكت لجاز، فأما استثناء الثالثة فاستثناء الكل من الكل، فلم يصح، فالتحق بالعدم فيقع

(١) بدائع الصنائع ٤/ ٣٣١- ٣٣٢.
(٢) انظر: السابق ٤/ ٣٣٣.
(٣) انظر: السابق ٤/ ٣٣٦.
(٤) انظر: الوصول إلى قواعد الأصول ٢٠٩.
(٥) انظر هذه المسائل فى بدائع الصنائع ٤/ ٣٣٦، الوصول إلى قواعد الأصول ٢١١، وقد ذكر بعض الأحناف جواز هذا النوع من الاستثناء وعده من باب الرجوع، واستثنى منه ما لا يصح الرجوع عنه كالطلاق والعتاق ورد ذلك الأكثرون من الأحناف، انظر: الوصول إلى قواعد الأصول ٢١٠- ٢١١.
(٦) بدائع الصنائع ٤/ ٣٣٧.

واحدة، ولأبى حنيفة ومحمد أن أول الكلام فى الاستثناء يقف على آخره، فكان استثناء الكل من الكل، فلا يصح، كما لو قال: أنت طالق ثلاثًا إلا ثلاثًا، ولأنه لما قال: إلا واحدة وواحدة وواحدة، فقد جمع بين الكل بحرف الجمع، فصار كأنه قال: إلا ثلاثًا».

أما رأى النحاة فى مثل هذه المسائل، فإننا سنعرض فيه لأمرين؛ الأول: مسألة استثناء الأعداد، الثانى: مسألة استثناء الكل من الكل.

أما ما ذكره النحاة فى مسألة الاستثناء من العدد، فإن أبا حيان نقل فى هذا الأمر ثلاثة مذاهب؛ الأول: أنه يجوز مطلقًا، وقال أبو حيان إنه اختيار شيخه أبى الحسن ابن الضائع(١)، وذكر أن الأخفش أجاز: مر بى عشرة إلا واحدًا، ولم يجز: مر بى رجال إلا واحدًا(٢). والثانى: المنع مطلقًا وذكر أنه اختيار ابن عصفور(٣)، وهو مذهب ابن عصفور حقًّا كما فى شرحه على الجمل، يقول ابن عصفور(٤): «ومنهم من ذهب إلى أنه لا يجوز أن يكون المستثنى عقدًا من العقود.. فإن لم يكن المستثنى عقدًا جاز، نحو قولك: عندى مائة إلا ثلاثة، لأنه أخصر من قوله: عندى سبعة وتسعون، أو مثله، فجاز لذلك، وهذا فاسد، لأنه مبنى على أنه يجوز الاستثناء من العدد، وذلك فاسد، لأن أسماء العدد نصوص، والنصوص لا يجوز الاستثناء منها، لأن الاستثناء منها يؤدى إلى إخراج النص عن نصيته».

أما المذهب الثالث: فإنه يفصل القول، فيرى أن المستثنى إذا كان عقدًا

(١) هو على بن محمد بن على بن يوسف الكتامى المعروف بابن الضائع، درس على الشلوبين وغيره، وله تصانيف باهرة منها شرح للجمل ونقد على مقرب ابن عصفور وغيرها كثير، توفى بغرناطة سنة ٦٨٠ هـ، انظر ترجمته فى:إشارة التعيين ٢٣٥، بغية الوعاة ٢/ ٢٠٤.

(٢) انظر: ارتشاف الضرب ٢/ ٢٩٥، وانظر: الأصول ١/ ٣٠٤.

(٣) انظر: ارتشاف الضرب ٢/ ٢٩٥.

(٤) شرح جمل الزجاجى لابن عصفور ٢/ ٣٨٣.

كالعشرة والعشرين فإنه لا يجوز، وإن كان غير عقد فإنه يجوز[١].

وعلى هذا فإننا نرى أن الأحناف قد مالوا إلى المذهب الأول الذى يجيز استثناء العدد مطلقًا، يقول التمرتاشى فى ذلك[٢]: «الاستثناء من العدد جائز، فإنْ من جنسه صح إجماعًا، وإنْ من خلافه، لو من المقدرات كالكيلى والوزنى والمتفاوت عددًا صح، وطرح قيمته، وإن أتى على كله، وإن من خلافه صورة ومعنى كقوله: علـىَّ ألف دينار إلا ثوبًا، لا يصح ويلزمه الألف».

أما الأمر الثانى الذى أود أن أعلق عليه نحويًّا من كلام السادة الأحناف فى الأمثلة السابقة، فهو استثناء الكل من الكل، وقد رأينا أن الأحناف فى الرأى الأصح والمشهور رفضوا هذا النوع من الاستثناء، ولم يعتدوا بقول بعضهم إنه يصح لأنه يعتبر رجوعًا، والرجوع غير جائز، وعليه فقد أوقعوا الطلاق بالعدد المذكور أولًا إذا كان ما بعد أداة الاستثناء مثله، وهذا ما عليه النحاة أيضًا، فهذا أبو حيان يقول[٣]: «ونص أصحابنا على أنه لا يجوز أن يكون المستثنى مستغرقًا للمستثنى منه، ولا زائدًا عليه، لا يجوز أن تقول: عندى عشرة إلا عشرة، ولا عندى عشرة إلا أحد عشر، وذكروا اتفاق النحاة على ذلك، وهو مخالف لما تقدم ذكره عن الفراء»، والذى يقصده أبو حيان بما تقدم ذكره عن الفراء أنه أجاز له: علـىَّ ألف إلا ألفين، فأجاز زيادة المستثنى على المستثنى منه، إلا أن الفراء عد ذلك من الاستثناء المنقطع[٤]، وهذا الذى ذكره أبو حيان ذكره السيوطى أيضًا فى الهمع[٥]، وعلى هذا نجد أن رأى الأحناف اتفق مع رأى النحاة أيضًا فى مسألة

(١) انظر: ارتشاف الضرب ٢/ ٢٩٥.
(٢) الوصول إلى قواعد الأصول ٢٠٩- ٢١٠.
(٣) ارتشاف الضرب ٢/ ٢٩٥.
(٤) انظر: ارتشاف الضرب ٢/ ٢٩٤.
(٥) انظر: همع الهوامع ٣/ ٢٦٨- ٢٦٩.

استثناء الكل من الكل، وأنهم اتفقوا مع النحاة على عدم جوازه، ومن ثم اعتبروا ما بعد «إلا» لاغيًا وصححوا ما قبلها، يقول التمرتاشي[١]: «الاستثناء المستغرق باطل، ولو كان فيما يقبل الرجوع كوصية إن كان بلفظ الصدر أو مساويًا لما تقرر من أنه الحاصل بعد الثنيا[٢]، ولا حاصل بعد الكل فيكون رجوعًا، والرجوع عن الإقرار باطل موصولًا كان أو مفصولًا كذا فى العناية[٣] وغيرها».

ومما سبق نستطيع أن نخلص إلى الآتى:

١- أن الأحناف أجازوا الاستثناء من العدد وخرجوا عليه مسائل، وهم بذلك قد اتفقوا مع كثير من النحاة الذين أجازوا ذلك كما سبق أن نقلنا.

٢- أن الأحناف رفضوا استثناء الكل من الكل وألغوا ما بعد أداة الاستثناء وصححوا ما قبلها إقرارًا، وهم بذلك أيضًا قد اتفقوا مع جمهرة النحاة الذين منعوا ذلك، وقد رأينا أن أبا حيان قد نقل الإجماع على ذلك حكاية عن بعضهم.

ومن قضايا الاستثناء الأخرى التى لعبت دورًا فى توجيه الأحكام عند السادة الأحناف قضية تعدد المستثنى منه، وصورتها أن يأتى الاستثناء بعد جمل متعاطفة تحتمل وقوع الاستثناء منها كل على حدة، كأن يقول القائل: حبست دارى على أعمامى، ووقفت بستانى على أخوالى، وتركت سقايتى لجيرانى إلا أن ينتقلوا. فعلى أيها يقع الاستثناء ؟

لقد ناقش الأحناف هذه القضية فى معرض حديثهم على قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ

(١) الوصول إلى قواعد الأصول ٢١٠.

(٢) أى بعد الاستثناء.

(٣) انظر: العناية شرح الهداية ٧/ ٣٢٨- ٣٢٩.

وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ﴿٤﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾[١]، وهى مسألة مشهورة فى كتاب الشهادات فى باب من تقبل شهادتهم ومن لا تقبل شهادتهم[٢].

أما السادة الأحناف فمذهبهم أن الاستثناء فى اللغة يرجع إلى ما يليه وأنه لا يرجع إلى ما تقدمه إلا بدلالة، أما الشافعية فقد خالفوا فى ذلك وقالوا: هو ظاهر فى الكل ولا يعود على الأخيرة إلا بقرينة، وهى مسألة أصولية نحوية اختلف فيها الأصوليون كما اختلفت الرواية عن النحاة أيضًا، وإن كان ظاهرًا تأثر النحويين بالأصوليين فى هذه المسألة كما سنرى.

أما الكلام على آية سورة النور السابقة وما يترتب عليها من أحكام، فإن السادة الأحناف ذهبوا إلى إبطال شهادة المحدود فى قذف، وهنا أود أن أبين أن الأحناف لم يبطلوا شهادة القاذف إلا إذا أقيم عليه الحد، فإن أقيم عليه الحد ردت شهادته فى الحوادث[٣].

على حين ذهب جمهور الأئمة من المالكية والشافعية والحنابلة إلى قبول شهادته إن أحدث توبة[٤]، واستدل الأحناف وغيرهم بآية النور السابقة.

أما الأحناف فقد صرفوا الاستثناء إلى قوله: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾، فأخرجوا التائب من وصف الفسق، وقالوا: إن المستثنى يقع على ما يسبق أداة الاستثناء، ولا عبرة بغيره إلا أن يقوم دليل على إرادة الكل، واستدل الأحناف

---

(١) النور: ٤-٥.

(٢) انظر هذه المسألة فى أحكام القرآن للجصاص ٣/ ٤٠٣- ٤١٢، المبسوط للسرخسى ١٦/ ١٤٧- ١٥١، تبيين الحقائق ٥/ ١٧٠- ١٧٢، البناية شرح الهداية ٩/ ١٣٦- ١٣٨، البحر الرائق ٧/ ١٣٣- ١٣٤، حاشية ابن عابدين ٧/ ٥٤٢- ٥٤٣.

(٣) انظر المصادر السابقة.

(٤) انظر: أحكام القرآن للكيا الهراسى ٤/ ٣٠٠- ٣٠٢، بداية المجتهد ٤/ ٢٤٥- ٢٤٦، الكافى ٤/ ٣٢٩.

على ذلك بأدلة منها:

١-قوله تعالى: ﴿إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥٩﴾ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ﴾[1]، فكانت المرأة مستثناة من المنجين لأنها تليهم.

٢-أن اللَّه سبحانه وتعالى قد نص فى الآية على أبدية عدم قبول الشهادة حين قال: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا﴾.

٣-أن احتمال الكل هنا غير قائم لأن الجمل وإن جاءت معطوفة بحرف العطف، إلا أنها اختلفت خبرًا وإنشاء، فعلى حين جاءت ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ و﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا﴾ جاءتا إنشائيتين، جاءت الأخيرة ﴿وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ خبرية، ما يدل على اختلاف الأحكام.

٤- أن المخالفين سلموا بأن التوبة لا تَجُبُّ الحد ولا ترفعه، فإن من تاب من قذف ما زال محلًا للجلد، فعلم أن الاستثناء عمل فى البعض دون الكل، فكان صرفه إلى ما يليه أولى لأنه الأقرب، كما يعود الضمير إلى أقرب مذكور.

٥- أن جملة ﴿وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ ليست معطوفة على ما قبلها، بل هى جملة مبتدأة، والواو هنا للاستئناف، فكأنه عطف ما يقع على القاذف على سبيل الحد وهو الجلد ورد الشهادة، ثم أنشأ كلامًا مبتدأ بذكر الفسق ولصوقه بالقاذف إلا أن يتوب.

وقد استدل الأحناف أيضًا بأدلة أخرى من العقل والنقل على صحة ما ذهبوا إليه، أعرض عن ذكرها لأنها تخرج عن شرط هذا البحث.

أما الجمهور فقد ردوا عليهم من جهة اللغة أيضًا فقالوا: إن ما بعد «إلا» يجب أن يقع على ما قبلها سواء أكان مفردًا أم مجموعًا بحرف العطف، لأن العطف يقتضى الاشتراك، وقصر الاستثناء على بعض المشترك يحتاج إلى دليل

(١) الحجر: ٥٩- ٦٠.

وقرينة، وهى غير موجودة فى آية سورة النور، فمن يقول: امرأتى طالق وعبدى حر وعلى كذا إلا أن أدخل الدار، وقع الاستثناء على الجميع، حتى إن شيئًا من ذلك لا يجب إذا دخل الدار، وتقع جميعًا بعدم دخوله.

وكذلك استدلوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ﴾[1]، فقد رجع الاستثناء فى النص السابق على جميع ما سبق دون الجزء الأخير وهو قوله تعالى: ﴿وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.

وقد رد الأحناف على ما سبق بأن مذهبهم فى مثل هذا واضح وهو أن الاستثناء فى اللغة يقضى برجوع المستثنى إلى ما يليه ولا يرجع إلى ما تقدمه إلا بدلالة، وقد قامت الدلالة فى آية سورة المائدة، وهى قوله تعالى: ﴿مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ﴾، يقول ابن نجيم[2]: «وأما رجوع الاستثناء إلى الكل فى آية المحاربين فلدليل اقتضاه وهو قوله: ﴿مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ﴾، فإنه لو عاد إلى الأخير، أعنى قوله: ﴿وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ لم يبق له فائدة لأن التوبة تسقطه مطلقًا، ففائدته سقوط الحد»، لأن من تاب بعد القدرة يدخل تحت رحمة اللَّه أيضًا فى الآخرة، فكان الاستثناء على ما يقع فى الدنيا وهو الحد بتفاصيله.

هذا هو أهم ما قد يذكر من جهة النحو والإعراب فى هذه المسألة تأييدًا لرأى كل فريق، وإن كان فى الآية الكثير مما يقال، ومما أورده أصحاب كل مذهب نصرة لمذهبهم.

فإذا ما جئنا إلى رأى النحاة والمعربين، فإننا نجد أن بينهم فى مثل هذا

(١) المائدة: ٣٣- ٣٤.

(٢) البحر الرائق ٧/ ١٣٣.

التركيب خلافًا، وقد عرض لهذه المسألة بالتفصيل كل من أبى حيان والسيوطى، وأنا سأنقل الآراء النحوية فيها كما أوردها السيوطى فى «الهمع»، وحد المسألة – كما سبق أن ذكرت – إذا ورد الاستثناء بعد جمل عطف بعضها على بعض فهل يعود على الكل أم على الأخير ؟ أورد السيوطى أن فيه المذاهب الآتية(١):

الأول: أن الاستثناء يعود على الكل إلا أن يقوم دليل على إرادة البعض وأيده السيوطى، ونقل أنه رأى ابن مالك، وعدوا منه آية سورة النور السابقة، فقالوا: إن التوبة ترفع الفسق ورد الشهادة معًا.

الثانى: أنه يعود للكل إن سيق الكل لغرض واحد، فإن اختلفت الأغراض فهو للأخير، ومثال الأول: حبست دارى على أعمامى، ووقفت بستانى على أخوالى وسبلت سقايتى لجيرانى إلا أن يسافروا، ومثال الثانى: أكرم العلماء، واحبس ديارك على أقاربك، وأعتق عبيدك إلا الفسقة منهم.

الثالث: أنه إن كان العطف بين ما تقدم الاستثناء بالواو عاد على الكل، وإن كان بالفاء أو «ثم» عاد على الأخير فقط، وذكر السيوطى أن هذا رأى ابن الحاجب.

الرابع: أنه خاص بالجملة الأخيرة، وعليه أبو حيان، يقول أبو حيان(٢): «وحمله على أنه مستثنى من الجميع خطأ»، وقال(٣): «وليس يقتضى ظاهر الآية عود الاستثناء إلى الجمل الثلاث، بل الظاهر هو ما يعضده كلام العرب وهو الرجوع إلى الجملة التى تليها».

الخامس: إن اتحد العامل فللكل، وإن اختلف فللأخيرة خاصة إذ لا يصح

(١) انظر تفصيل الأقوال السابقة فى همع الهوامع ٣/ ٢٦٣- ٢٦٤.
(٢) ارتشاف الضرب ٢/ ٣١٠.
(٣) البحر المحيط ٨/ ١٥.

عمل العوامل المختلفة فى مستثنى واحد.

هذا هو مجمل ما نقله النحاة فى هذه المسألة، أما المعربون، فإننا نجد أن منهم من أيد رأى الأحناف فى الآية، ومنهم من أيد رأى الجمهور، فهذا الفراء يقول نصًّا بقول الأحناف، وذلك فى معرض تفسيره لآية سورة النور، يقول الفراء(١): «القاذف لا تقبل لها شهادة، توبته فيما بينه وبين ربه، وشهادته ملقاة، وقد كان بعضهم يرى شهادته جائزة إذا تاب، ويقول: يقبل اللَّه توبته، ولا نقبل نحن شهادته»، فهذا الفراء يجعل رأيه من رأى الأحناف خلافًا لجمهور الأئمة، وممن أيد رأى الأحناف أيضًا الزمخشري(٢)، والباقولي(٣)، وأبو حيان(٤) على حين أن الزجاج أيد رأى الجمهور وانتصر له، فقد قال بعد أن عرض الرأيين ووجه استدلال كل فريق: «والقياس قبول شهادة القاذف إن تاب... فليس القاذف بأشد جرمًا من الكافر، فحقه أنه إذا تاب وأصلح قبلت شهادته كما أن الكافر إذا أسلم وأصلح قبلت شهادته»(٥)، وهذا ما نفهمه أيضًا من كلام النحاس ؛ إذ يفسر المعنى بقوله(٦): «والمعنى: ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا إلا الذين تابوا». واكتفى العكبري(٧) والسمين الحلبي(٨) بإيراد الخلاف فيها دون أن يرجحا رأيًا.

وهكذا نرى أن المسألة أيضًا محل خلاف بين النحاة والمعربين، وإن كنا نلحظ تأثر كل نحوى بمذهبه الفقهى، إلا من شذ من بعضهم.

(١) معانى القرآن للفراء ٢/ ٢٤٥- ٢٤٦.
(٢) انظر: الكشاف ٣/ ٢٧٢.
(٣) انظر: كشف المشكلات ٢/ ٩٣٨.
(٤) انظر: البحر المحيط ٨/ ١٥.
(٥) معانى القرآن وإعرابه ٤/ ٣١.
(٦) إعراب القرآن للنحاس ٣/ ١٢٨.
(٧) انظر: التبيان ٢/ ١٥٣- ١٥٤.
(٨) انظر: الدر المصون ٨/ ٣٨٢- ٣٨٤.

وعليه فإن الترجيح من خلال التركيب النحوى، أمر محتمل فقد رأينا اختلاف النحاة فى المسألة شأنهم شأن الفقهاء بل إننا لاحظنا تأثرهم بكلام الفقهاء، وإن أعربوا الآية نحويًّا، وهذا أبو حيان يصرح بذلك نصًّا فيقول(١): «وفى هذه المسألة خلاف وتفصيل فى علم أصول الفقه». وهذا السيوطى ينقل عنه رأيه فى مسألة المستثنى الوارد بعد جمل متعاطفة.

فيقول(٢): «قال أبو حيان: هذه المسألة قل من تعرض لها من النحاة ولم أر من تكلم عليها منهم سوى ابن مالك فى التسهيل، وإليها نادى فى «شرح اللمع»، قلت: والأمر كما قال، فإن المسألة بعلم الأصول أليق»، ومع ذلك فإن رأى السادة الأحناف تحفه الأدلة، وتقويه القرائن التى ذكرناها حين عرضنا لتوجيه كلامهم فى أول حديثنا فى هذه المسألة، ففيه كفاية، وأيضًا لأن فى الآية قرينة تدل على أن الاستثناء راجع إلى الجملة الأخيرة وحدها، وذلك أن قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾، جملة مستأنفة بصيغة الإخبار منقطعة عما قبلها، جيء بها لدفع ما عساه يخطر بالبال من أن القذف لا يصلح أن يكون سببًا لهذه العقوبة، لأنه خبر يحتمل الصدق والكذب، ولربما قال القائل ما قال حسبة من باب النهى عن المنكر، فتقع الشبهة بهذا الزعم، فيدرأ عنه الحد، فجاء قوله: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾، دفعًا لهذا التوهم، والمعنى أن كل قاذف عاجز عن إثبات ذلك بأربعة شهداء، يستحق العقوبة ورد الشهادة لأنه قد فسق بهتك عرض المسلم بغير فائدة، ثم جاء الاستثناء ليرفع عنه ديمومة الوصف بالفسق مع حدوث التوبة، على أن يقع عليه أصل الحد وما يتبعه من رد الشهادة.

أما تمسكهم بأن التوبة تَجُبُّ ما قبلها من الذنوب، وأن التائب من الذنب

(١) ارتشاف الضرب ٢/ ٣١٠.

(٢) همع الهوامع ٣/ ٢٦٣.

كمن لا ذنب له، فنقول: هذا فيما بينه وبين اللَّه، أما ما يخص أحكام الدنيا، فإن التوبة لا ترفع العقوبة، إذا كانت تتعلق بحقوق الناس، فالقاتل لا يعفى عنه بمجرد توبته، بل حتى يعفو أولياء الدم، يقول الكاساني(١): «لا خلاف فى حد الزنى والشرب والسكر والسرقة أنه لا يحتمل العفو والصلح والإبراء بعدما ثبت بالحجة لأنه حق اللَّه تعالى خالصًا لا حق للعبد فيه، فلا يملك إسقاطه... وأما حد القذف إذا ثبت بالحجة فكذلك عندنا لا يجوز العفو عنه والإبراء والصلح». فيظهر من ذلك أن هناك عقوبات لا ترتفع فى الدنيا لا بالتوبة ولا بغيرها، منها هذه.

أما قولهم: إن رد الشهادة أبدًا فيه مفسدة فوات الحقوق على أصحابها، والأصل حفظ الحقوق على أصحابها، فنقول: إن رد الشهادة جاء على سبيل العقوبة، مثله مثل قطع يد السارق، فإنه يضيع عليه فوائد أيضًا، بل إنه يجعل منه شخصًا معوقًا ناقص القدرة، ومع ذلك جاءت تلك الأحكام لعلة أخرى وهى حماية المجتمع المسلم من هذه الآفات التى تهدد سلامته ووحدته وأمنه، فإن وقع بعض الضرر على بعض الناس بفعلهم، فإن النتيجة المتحصلة من إنفاذ العقوبة أو التهديد بإنفاذها أعظم من هذا الضرر، ثم إننا نفرق بين شهادة التحمل وشهادة الأداء، فالممنوع منه هو شهادة الأداء، بدليل قوله: ﴿وَلَا نَقْبَلُوا۟﴾.

أما آخر القضايا التى أود أن أعرض لها فى باب الاستثناء فهى مسألة الاستثناء من الاستثناء، وقد عرض الأحناف لهذه المسألة فى عدة أبواب فقهية، وكلامهم فيها واحد.

وصفة هذه المسألة ما لو قال قائل لامرأته: أنت طالق ثلاثًا إلا ثلاثًا إلا واحدة، قال الأحناف: تقع واحدة، يقول الكاساني(٢): «والأصل فى مسائل الاستثناء من

(١) بدائع الصنائع ٩/ ٢٤٨.
(٢) بدائع الصنائع ٤/ ٣٣٩.

الاستثناء أن لتخريجها طريقين؛ أحدهما: أنه ينظر إلى الاستثناء الأخير فيجعل استثناء مما يليه، ثم ينظر إلى ما بقى منه، فيجعل ذلك استثناء مما يليه، هكذا إلى الاستثناء الأول، ثم ينظر إلى الباقى من الاستثناء الأول، فيستثنى ذلك القدر من الجملة الملفوظة، فما بقى منها فهو الواقع... والثانى: يرجع إلى عقد اليد، وهى أن تعقد العدد الأول بيمينك، والثانى بيسارك، والثالث تضمه إلى ما فى يمينك، والرابع بيسارك تضمه إلى ما بيسارك ثم تطرح ما اجتمع فى يسارك من جملة ما اجتمع فى يمينك فما بقى فى يمينك فهو الواقع». وعليه ففى المثال السابق نطرح الواحدة من الثلاث فتبقى اثنتان، ثم نطرحهما من الثلاث فتبقى واحدة، ومثله أيضًا إذا قال: وهبت مالى إلى أحفادى إلا أبناء ابنتى الكبرى إلا عمرًا، وكان عمرو أحد أبنائها علم أن عمرًا داخل فى الهبة مثل باقى الأحفاد.

أما من جهة النحو فإن النحاة قد نقلوا مذاهب فى مثل هذا التركيب، ذكرها الإمام السيوطى فى «الهمع»، وخلاصة كلامه هناك[1] أن تكرار الاستثناء له غرضان، إما أن يأتى على سبيل التأكيد أو لغير التأكيد، فإن جاء على سبيل التأكيد اعتبرت أداة الاستثناء زائدة ويكون ما بعد الثانية بدلًا من الأولى، نحو: قام القوم إلا محمدًا إلا أبا بكر، وأبو بكر هى كنية محمد.

أما إن جاء التكرار لغير التأكيد، فقد ذكر السيوطى للنحاة عدة مذاهب:

الأول: وعليه البصريون والكسائى، أن الأخير يستثنى من الذى قبله، والذى قبله يستثنى من الذى قبله إلى أن ينتهى إلى الأول فإن قال: له على عشرة إلا تسعة إلا ثمانية، فيكون عليه تسعة، لأن الثمانية الأخيرة تستثنى من التسعة فيبقى واحد يستثنى من العشرة فتبقى تسعة.

الثانى: أنها كلها راجعة إلى الاسم المستثنى منه، فإن قال: له على مائة درهم

(١) انظر: همع الهوامع ٣/ ٢٦٦- ٢٦٧.

إلا عشرة إلا اثنين، كان عليه ثمانية وثمانون، لأن العشرة تؤخذ من المائة، فيتبقى تسعون، ثم تؤخذ الاثنان منها.

الثالث: أن الاستثناء الثانى منقطع، ونسب هذا الرأى للفراء وبيانه أن من قال: له على مائة درهم إلا عشرة إلا اثنين، فإن ما عليه اثنان وتسعون، ولكن طريقته فى ذلك أنه أقر بمائة استثنى منها عشرة ثم أقر باثنين، فكأنه قال: له عندى مائة إلا عشرة سوى الاثنين التى عندى.

وهذا الذى ذكره السيوطى فى «الهمع» سبق أن ذكره غيره من النحاة كابن عصفور(١)، وأبى حيان(٢)، وله دليل من القرآن وهو قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّآ أُرۡسِلۡنَآ إِلَىٰ قَوۡمٖ مُّجۡرِمِينَ ٥٨ إِلَّآ ءَالَ لُوطٍۖ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمۡ أَجۡمَعِينَ ٥٩ إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ﴾(٣)، ففى هذه الآيات جرى استثناء آل لوط من عداد المجرمين، وجرى استثناء امرأة لوط من عداد الناجين، يقول الباقولي(٤): «اعلم أنهم جعلوا هذه الآية دليلًا على أن الاستثناء من الإثبات نفى، ومن النفى إثبات، وبنوا على هذا الأصل مسائل منها: أنهم قالوا: إن رجلًا لو قال لامرأته: أنت طالق ثلاثًا إلا اثنتين إلا واحدة وقعت طلقتان، لأنه لما قال: أنت طالق ثلاثًا إلا اثنتين وقعت واحدة، لأن اثنتين استثناء من ثلاث، وموجب الثلاث إلا اثنتين واحدة، فلما قال: إلا واحدة، بعد الثنتين – والثنتان منفيتان من الثلاث – كانت واحدة ثابتة، فتصير مع الأولى طلقتين»، ولعلنا نلاحظ أن الباقولى هنا اتبع مذهب الفراء فى الحساب، حيث إنه جعل الاستثناء فى حكم المنقطع، فكأنه قال: أنت طالق ثلاثًا

(١) انظر: شرح جمل الزجاجى ٢/ ٣٨٩- ٣٩١.

(٢) انظر: ارتشاف الضرب ٢/ ٣١٠- ٣١٢.

(٣) الحجر: ٥٨- ٦٠.

(٤) كشف المشكلات ٢/ ٦٦٩.

إلا اثنتين سوى واحدة أخرى، فتقع ثنتان، وهذا يتفق مع الطريقة الثانية التى ذكرها الكاسانى فى النص السابق ويؤدى إلى نفس النتيجة، أما أبو جعفر النحاس فإنه يذكر كلام الأحناف فى المسألة، فيقول[١]: «﴿إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥٓ﴾ استثناء من الهاء والميم – يعنى فى ﴿مُنَجُّوهُمۡ﴾ – وتأول أبو يوسف هذا على أنه استثناء رُدَّ على استثناء، وهو قول أبى عبيد القاسم بن سلام: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّآ أُرۡسِلۡنَآ إِلَىٰ قَوۡمٖ مُّجۡرِمِينَ ٥٨ إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ﴾ فاستثناهم من المجرمين ﴿إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥٓ﴾ فاستثناها من قوم لوط فصارت مع المجرمين، كما تقول: له على عشرة إلا أربعة إلا واحدًا فيكون سبعة، لأنك استثنيت من الأربعة واحدًا، فصار مع الستة فصارت سبعة.. قال أبو جعفر: الذى قاله أبو يوسف كما قال عند أهل العربية»، وقد اتفق العكبرى مع الباقولى فى توجيه الآية[٢].

أما الزمخشرى فإنه رفض أن يكون التركيب فى الآية من قبيل الاستثناء من الاستثناء «لأن الاستثناء من الاستثناء إنما يكون فيما اتحد الحكم فيه، وأن يقال: أهلكناهم إلا آل لوط إلا امرأته»[٣]، أما فى الآية فقد اختلف الحكمان، وعليه فإن امرأته فى الآية استثناء من الضمير المجرور فى ﴿لَمُنَجُّوهُمۡ﴾، وهو استثناء لا علاقة له بما قبله، أما أبو حيان فقد صحح أن يكون الكلام قد خرج على أنه استثناء من الاستثناء فقال[٤]: «إنه لما كان الضمير فى ﴿لَمُنَجُّوهُمۡ﴾ عائدا على آل لوط، وقد استثنى منه المرأة، صار كأنه مستثنى من آل لوط، لأن المضمر هو الظاهر فى المعنى».

---

(١) إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٣٨٥.

(٢) التبيان ٢/ ٧٦.

(٣) الكشاف ٢/ ٥٦١.

(٤) البحر المحيط ٦/ ٤٨٧.

وأخيرًا أستطيع أن أقول: إن هذا النوع من التراكيب قد برع فيه الفقهاء بعامة والأحناف بخاصة، وأن كلام الأحناف فى تخريجه يتفق مع ما تعارف عليه أهل اللغة أو يتفق مع جمهورهم، وأن الأحناف قد أفادوا كثيرًا من مسائل الاستثناء فى تخريج كثير من القضايا الفقهية وإن كان جلها يعتبر من المسائل الافتراضية.

* * *

المطلب الثانى
النداء

من مسائل النداء ما نجده فى كتاب الإعتاق، وصفة المسألة أن يقول قائل لعبده: يا حر، أو يا معتق، أو يا عتيق، قال الأحناف: يعتق العبد إلا أن يكون اسمه حرًّا أو عتيقًا(١)، يقول المرغينانى(٢): «ولو قال له: يا حر، يا عتيق، يعتق لأنه نداء بما هو صريح فى العتق وهو لاستحضار المنادى بالوصف المذكور، هذا هو حقيقة فيقتضى تحقق الوصف فيه، وأنه يثبت من جهته فيقتضى ثبوته تصديقًا له.. إلا إذا سماه حرًّا ثم ناداه: يا حر، لأن مراده الإعلام باسم علمه وهو ما لقبه به». ويزيد الكاسانى الأمر إيضاحًا حين يعلل سبب الحكم بالعتق حال النداء فيقول(٣): «لأنه ناداه بما هو صريح فى الدلالة على العتق لكون اللفظ موضوعًا للعتق والحرية، ولا يعتبر المعنى بالموضوعات، فيثبت العتق من غير نية، كقوله: أنت حر أو عتيق أو معتق»، ويشرح كذلك الكاسانى علة عدم الإعتاق فى حال ما لو كان اسم العبد حرًّا فيقول(٤): «وذكر محمد أنه لو كان اسم العبد حرًّا وعرف بذلك الاسم، فقال له: يا حر. لا يعتق؛ لأنه إذا كان مسمى بذلك الاسم معروفًا به فالنداء يحمل على الاسم لا على الصفة فلا يعتق».

والذى نخلص به أن الأحناف هنا أجروا النداء فى الحالة الأولى وهى ألا يكون اسمه حرًّا مجرى الخبر، فكأنه قال لعبده: أنت حر، ويكون تقدير الكلام:

---

(١) انظر هذه المسألة فى بدائع الصنائع ٥/ ٢٢٥- ٢٢٦، كشف الأسرار ٢/ ١٢٠، تبيين الحقائق ٣/ ٣٣٨، البناية شرح الهداية ٦/ ٧- ٨، البحر الرائق ٤/ ٣٨٢- ٣٨٣.

(٢) الهداية مع شرح البناية ٦/ ٧.

(٣) بدائع الصنائع ٥/ ٢٢٥.

(٤) السابق ٥/ ٢٢٦.

يا عبدى أنت حر.

أما لو قال لعبده: يا بنى، فإنه عندهم لا يعتق، وكذلك يا أخى، وذلك يوضحه ابن نجيم بقوله[1]: «لا يقع العتق بهذه الألفاظ.. لأن النداء إعلام المنادى، إلا أنه إذا كان بوصف يمكن إثباته من جهته كان لتحقيق ذلك الوصف فى المنادى استحضارًا له بالوصف المخصوص كما فى قوله: يا حر.. وإن كان النداء بوصف لا يمكن إثباته من جهته كان للإعلام المجرد دون تحقيق الوصف لتعذره، والبنوة لا يمكن إثباتها حالة النداء من جهته لأنه لو انخلق من ماء غيره لا يكون ابنًا له بهذا النداء فكان لمجرد الإعلام».

إذن، فنحن هنا أمام عدة عبارات كلها جاءت على سبيل النداء الذى توافر فيه ما يتطلبه أسلوب النداء، فهناك المنادِى والمنادَى وأداة النداء فى كل واحد منها، ومع ذلك اختلف الحكم، ففى الجملة الأولى؛ من قال لعبده: يا حر، وهذا ليس اسمه، نجد أن النداء وقع على صفة من صفات العبد، فكأنه أراد أن يخبره بعتقه فوصفه بالصفة ثم ناداه بها فقال: يا حر، أما فى الجملة الثانية: يا حر، واسمه حر، فلا صفة بل إنه ناداه باسمه، فكأنه قال: يا محمد أو يا عبدى، فيقع النداء على حقيقته، لا موقع الخبر، على حين نجد أن من قال فى الجملة الثالثة: يا بنى، قد وقع منه النداء على الحقيقة لأنه لو أراد الخبر لم يصدق فى ذلك، لأنه ليس بابن له على الحقيقة، ولا يستطيع أن يخبر بذلك على زعم أنه كابنه، لأن هذا لا يغير من الحقيقة العرفية، فيبقى أنه نداء على الحقيقة بقصد إظهار التحنن والعطف، كما يفعل الكبير مع الصغير.

ومن مسائل النداء أيضًا ما ذكره الأحناف فيمن قال لامرأته: يا طال، بقصد

(١) البحر الرائق ٤/ ٣٨٣.

الترخيم، يقول الحصكفى[١]: «ولو قال لها: كونى طالقًا أو اطلقى أو يا مطلقة، بالتشديد وقع، وكذا: يا طال، بكسر اللام وضمها، لأنه ترخيم»، وفرق ابن نجيم بين أسلوبين من الكلام، كل منهما جاء مرخمًا، فيقع الطلاق فى أحدهما بلا نية، ويفتقر الثانى إلى النية، يقول ابن نجيم[٢]: «لو قال: أنت طال، لم يقع إلا بالنية إلا فى حالة مذاكرة الطلاق أو الغضب، ولو قال: يا طال، بكسر اللام وقع الطلاق وإن لم ينو».

فها نحن نرى أن الأحناف فرقوا بين الترخيم إذا وقع فى النداء، وإذا ما جاء مع غير النداء، ففى حالة النداء نجد أنهم ذكروا أن الطلاق يقع من غير اشتراط نية وقوعه بقول القائل لامرأته: يا طالِ، بالكسر، و:يا طالُ، بالضم على أن الكلام وقع منه مرخمًا هنا على أحد مذهبى الترخيم وهما: حذف الآخر مع الإبقاء على الحركة الأصلية لما قبل المحذوف، أو حذف الآخر ونقل حركته إلى ما قبل المحذوف وهى هنا الضمة، وعليه فإنه فى كلتا الحالتين يخرج الكلام مخرج: يا طالق، صريحًا فى الطلاق، أما فى: أنت طال، فإن من الأحناف من فرق فى الأحكام على حسب العلامة الإعرابية، ومنهم من اشترط نية الطلاق أو ما يقوم مقام النية كالغضب أو مذاكرة الطلاق، وهذا دليل سياقى لا دخل له بالإعراب مثله مثل النية، وقد نقلنا نصًّا لابن نجيم يؤيد هذا الكلام، أما من اعتبر العلامة الإعرابية، فمنهم الحصكفى الذى كان يعدد حالات وقوع الطلاق باللفظ الصريح دون الافتقار إلى النية فعد منها قول القائل: «أو: أنت طال، بالكسر، وإلا توقف على النية»[٣]، وذلك أنهم عدوه بالكسر ترخيمًا، أما بغيره فمحتمل فلا

(١) الدر المختار مع حاشية ابن عابدين ٣/ ٢٨٠- ٢٨١.
(٢) البحر الرائق ٣/ ٤٤٤.
(٣) الدر المختار مع حاشية ابن عابدين ٣/ ٢٨١.

يقع إلا بالنية، وقلَّ من ذكر من الأحناف ما لو فتح اللام، والذى ذكره ابن عابدين أنه لو قال: يا طالَ، بالفتح فإنه يفتقر إلى النية[١]، والقياس أن يكون الحكم كذلك حال السكون.

وقد ذكر ابن عابدين اعتراضًا لأحدهم على إنفاذ الطلاق بـ «يا طالُ» بالضم من غير نية، يقول ابن عابدين[٢]: «واعترض بأنه ينبغى توقف الضم أيضًا على النية، لأنه إذا لم ينتظر الآخر لم تكن مادة «طلق» موجودة، ولا ملاحظة فلم يكن صريحًا بخلاف الكسر على لغة من ينتظر، قلت: قد يجاب بأن الضم فى نداء الترخيم لما كان لغة ثابتة لم يخرج به اللفظ عن إرادة معناه المراد به قبل النداء، فإن كل من سمع اللفظ المرخم يعلم أن المراد به نداء تلك المادة، وأن انتظار المحذوف وعدمه أمر اعتبارى قدروه ليبنوا عليه الضم والكسر، وإلا لزم أن يكون المنادى اسمًا آخر غير المقصود نداؤه».

هذا هو أهم ما ذكره الأحناف فى هذه القضية، والمطلع على علم النحو العربى يلاحظ بسهولة توافق كلام الأحناف مع ما قرره النحاة فى مثل هذه الأساليب، وإن كان المنزع مختلفًا فهو عند الفقهاء يعتمد على الوقوع وعدمه، على حين أنه عند النحاة يعتمد على صحة الكلام وخطئه، فلقد قرر النحاة أن الترخيم بمعنى حذف أواخر الأسماء المفردة تخفيفًا جائز، وإن قالوا: إنه فى النداء جائز مطلقًا وفى غيره يقتصر فيه على الضرورة[٣].

---

(١) انظر حاشية ابن عابدين ٣/ ٢٨٠.

(٢) السابق ٣/ ٢٨١.

(٣) انظر الكتاب ٢/ ٢٣٩، الأصول فى النحو ١/ ٣٥٩، الإيضاح ١٩١- ١٩٢، اللمع ١٩٨- ١٩٩، شرح المقدمة الكافية ٢/ ٤٣٥، شرح ابن يعيش ٢/ ١٩، ارتشاف الضرب ٣/ ١٥٢، المساعد على تسهيل الفوائد ٢/ ٥٤٦.

يقول سيبويه[١]: «والترخيم حذف أواخر الأسماء المفردة كما حذفوا غير ذلك من كلامهم.. واعلم أن الترخيم لا يكون إلا فى النداء إلا أن يضطر شاعر، وإنما كان ذلك فى النداء لكثرته فى كلامهم، فحذفوا ذلك كما حذفوا التنوين، وكما حذفوا الياء من قومى ونحوه فى النداء».

أما ما تكون عليه الحركة الإعرابية بعد حذف الآخر، فإن النحاة ذكروا فى ذلك طريقتين، يقول ابن جنى[٢]: «وهو فى الكلام على ضربين: أحدهما أن تحذف آخر الاسم وتدع ما قبله على ما كان عليه من الحركة أو السكون[٣]، والآخر: أن تحذف وتجعل ما بقى بعد الحذف اسما قائمًا بنفسه كأن لم تحذف منه شيئًا»[٤]، ويقول ابن مالك فى ذلك:

وإن نويتَ بعد حذفٍ ما حذف فالباقى استعمل بما فيه ألف
واجعله إن لم تنو محذوفًا كما لو كان بالآخر وضعا تُمِّما
فقل على الأول فى ثمود يا ثمو ويا ثمى على الثانى بيا[٥]

وقد جعل النحاة لحصول الترخيم فى الأسماء شروطًا مذكورة فى كتب النحو فلتراجع هناك[٦]، ولكن الذى يعنينا هنا مدى توافق كلام الأحناف مع ما ذكره النحاة، ولإيضاح ذلك أقول الآتى:

أولًا: أن الأحناف فرقوا بين نوعين من الترخيم، نوع وقع مع النداء وآخر وقع فى غير المنادى، أما الأول فقد اعتد الأحناف بما وقع منه مع لفظ الطلاق،

(١) الكتاب ٢/ ٢٣٩.
(٢) اللمع ١٩٨.
(٣) يطلق النحاة على هذه الطريقة: لغة من ينوى المحذوف أو لغة من ينتظر.
(٤) يطلق النحاة على هذه الطريقة: لغة من لا ينوى المحذوف أو من لا ينتظر.
(٥) انظر: شرح ابن عقيل ٣/ ٢٩٢.
(٦) انظر تفصيل هذه الشروط فى المراجع التى ذكرتها قبلًا، وفى النحو الوافى ٤/ ١٠٢- ١٠٤.

بقول القائل: يا طال، رفعًا وخفضًا واعتبروه لفظًا صريحًا فى الطلاق كمن قال: يا طالق، إذ إن الترخيم جائز فى مثل هذا مطلقًا(١)، مشهور فى كلامهم، فاعتبر فيه اللفظ دون النية، كما هو الحال مع ألفاظ الطلاق الصريحة، على حين أنهم اختلف عنهم الكلام فيما ورد مع غير النداء كأنت طال، فذكر بعضهم افتقاره إلى النية أو ما ينوب عنها، واعتبر بعضهم ذلك فيما إذا كانت حركة اللام غير الكسرة، فإن كانت مكسورة صارت صراحًا فى الطلاق، وهذا الذى ذكره الأحناف مرده إلى كلام النحاة فى مسألة ما يقع فيه الترخيم، فمع النداء يأتى مطلقًا، ومع غيره يأتى ضرورة للشاعر، ولا ضرورة فى سعة الكلام فلا يقع عندهم إلا مع النية أو ما ينوب عنها كأن تطلب المرأة من زوجها الطلاق فيقول لها: أنت طال، أو فى موضع الغضب والاختلاف.

ثانيًا: أن الأحناف بنوا أحكامهم فى نفاذ الطلاق على نوع العلامة المتصلة بآخر الاسم المرخم، فإن كانت كسرة والأسلوب نداء وقع الطلاق على لغة من ينتظر، وهذا عندهم أقوى الأساليب فى الدلالة على: يا طالق، وهذا يتفق مع ما ذكره ابن جنى من أن الكسر هو الأقوى فى مثل هذا، يقول ابن جنى فى الحكم على الطريقتين: «أحدهما على: يا حارُ، وهو الضعيف، والآخر على: يا حارِ، وهو القوى»(٢).

وإن كانت العلامة هى الضمة مع النداء فإن الطلاق يقع عندهم صريحًا أيضًا لأن هذا أحد المذاهب المروية فى مثل هذا التركيب وذكره بالضمة مع النداء يدل على أن الضمة هى علامة القاف انتقلت للام لما أخذت اللام موقع القاف

(١) الأظهر عند الشافعية أن كل ذلك يفتقر إلى النية، ولم يعدوه من ألفاظ الطلاق الصريحة لأنه محتمل؛ انظر الكوكب الدرى ٣٧٢، نهاية المحتاج ٦/ ٤٢٨.

(٢) الخصائص ٢/ ٣١٧ طبعة الهيئة العامة للكتاب.

من الكلمة، فصارت منادى مبنيًّا على الضم، أما إن كانت العلامة هى الفتحة أو السكون فلا تدل أى منهما على المقصود إذ لا تقعان بحكم الإعراب تحت باب الترخيم إعرابًا فيفتقر الكلام إلى النية.

والذى أراه فى مثل هذا أن الكل يفتقر إلى النية أو ما يقوم مقامها واللَّه أعلم، وذلك لأن لفظ: يا طال، رفعًا وجرًّا ما زال يحتمل غير لفظ طالق، كأن يقول لها: أنت طالب أو أنت طالع أو يا طال ترخيم طالب أو طالع.

على أن النية التى أتكلم عنها هنا هى إحدى أمرين: إما أن تكون نية الطلاق أو تكون نية حذف القاف وبها أيضًا يقع الطلاق صريحًا، فإن لم تكن هناك نية نظرنا إلى القرائن الأخرى التى قد تدل على الطلاق كقرينة مذاكرة الطلاق أو فى حال الغضب والاشتجار.

***

المطلب الثالث
الشرط

إن المتأمل فى كتب الفروع الفقهية لا تخطئ عينه ذلك الحضور الملحوظ لمسائل كان أسلوب الشرط فيصلًا فى الحكم فيها، فأسلوب الشرط مع الاستثناء هما من أكثر الأساليب دورانًا فى أبواب فقهية كثيرة كالطلاق والعتاق والنذور والأيمان وما إلى ذلك من أبواب فقهية كان مرد الحكم فيها غالبًا إلى الصيغة المستعملة.

وقد سبق أن ذكرت بعض أمثلة الشرط فى الفصلين الأول والثانى، وأنا هنا سأبنى على ما سبق أن ذكرت، بمعنى أنى سأكتفى بإيراد بعض مسائل الشرط التى لم يسبق لى مناقشتها فيما سبق لبيان أهمية هذا الأسلوب النحوى فى توجيه الأحكام عند الفقهاء الأحناف.

فمن هذه المسائل ما ورد عنهم فى تعدد الشرط والجواب واحد، وذلك بأن يكون هناك شرطان وجواب واحد يصلح أن يكون جوابًا لكل واحد منهما.

ولقد ذكر الأحناف عدة صور لهذه المسألة، وذلك مرده لموقع الشرط والجواب، وأيضًا لعلاقة الشرطين بعضهما ببعض، وتفصيل ذلك كالآتى:

أولًا: أن يكرر الشرط بدون حرف العطف كأن يقول مثلًا: إن تزوجت فلانة إن تزوجت فلانة فهى طالق، وذلك له عدة صور أيضًا :

الأولى: هى ما ذكرت أن يقدم الشرطين على الجزاء، والرأى عند الأحناف فى مثل هذا أن اليمين انعقدت بالقول الثانى، ويصير الشرط الأول لغوًا.

يقول الكاسانى[1]: «ولو كرر الشرط وعلق به جزاء واحدًا، فإن كرر بدون

(١) بدائع الصنائع ٤/ ٧٥.

حرف العطف بأن قال: إن تزوجت فلانة إن تزوجت فلانة فهى طالق، فاليمين انعقدت بالقول الثانى، والقول الأول لغو، وكذلك «إذا متى»، و «إن إذا»، و «إن متى» وكذلك إن بدأ بـ «إذا» وأخر «إن» أو قال: «إذا»، ثم قال: «متى» لأن الشرط لا يتعلق به حكم إلا بانضمام الجزاء إليه، وقد ضم الجزاء إلى الشرط الثانى؛ لأنه موصول به حقيقة، فيقطع عن الأول، فبقى الأول من غير جزاء فلغا». فالأحناف فى هذه الصورة أعملوا الشرط الثانى المتصل بالجزاء، وأهملوا الأول لانعدام الجزاء والوصل إذ القطع وقع بالشرط الثانى.

الثانية: أن يتقدم الجزاء على الشرطين، يقول الكاسانى[١]: «وإن قدم الجزاء فقال: أنت طالق إن تزوجتك إن تزوجتك[٢]. انعقدت اليمين بالكلام الأول، والكلام الثانى لغو؛ لأن الجزاء تعلق بالشرط الأول، والثانى غير معطوف عليه؛ فبقى شرطًا لا جزاء له فلغا».

الثالثة: أن يوسط الجزاء بين الشرطين، فيقول: إن دخلت هذه الدار فعبدى حر إن دخلت هذه الدار، نقل الأحناف عن محمد بن الحسن أنه قال فى ذلك: «ينبغى فى القياس ألا يحنث حتى يدخل الدار دخلتين، ولكنا نستحسن ونجعله حانثًا بالدخلة الأولى، وجه القياس أن تكرار الشرط يمكن أن يحمل على فائدة، وهو أنه أراد به العطف، فصار الشرط دخولها مرتين. ووجه الاستحسان أن التكرار يجعل ردًّا للكلام الأول؛ لأن الغرض من هذه اليمين المنع والظاهر أن الإنسان يمنع نفسه من أصل الدخول دون التكرار»[٣]، هذا إذا لم ينو دخلتين فإذا نواهما وقع ما نوى لأن ظاهر كلامه يحتمله.

---

(١) بدائع الصنائع ٤/ ٧٥.

(٢) زدت «إن تزوجتك» لإيضاح المسألة.

(٣) بدائع الصنائع ٤/ ٧٥- ٧٦.

أما إن استبدل بـ «إن» الأولى «إذا»، بأن قال: إذا دخلت الدار فعبدى حر إن دخلت الدار، فإن اليمين عندهم تنعقد بالشرط الأخير ويصير الكلام الأول لغوًا، يقول الكاسانى عن علة ذلك الحكم: «فإنما انعقدت اليمين بالكلام الآخر والكلام الأول لغو؛ لأن «إن» شرط محض؛ ألا ترى أنه لا يستعمل إلا فى الشرط، و «إذا» قد يستعمل فى الوقت، ولا بد من تعليق الطلاق بأحدهما، فتعليقه بالشرط المحض أولى»[(١)].

ثانيًا: أن يكرر الشرط مع حرف العطف كأن يقول: إن تزوجتك وإن تزوجتك فأنت طالق، وهذا أيضًا يأتى على صور ثلاث؛ الأولى: ما ذكرته أن يتقدم الشرطان المعطوفان على الجزاء، وفى هذه الحالة لا يقع الطلاق حتى يقع الشرطان، ففى المثال السابق لا بد أن يتزوجها مرتين حتى يقع الطلاق «لأنه لما عطف أحد الشرطين على الآخر فقد علق الجزاء بهما، فيتعلق بهما»[(٢)]. والصورة الثانية: أن يقدم الجزاء على الشرطين المعطوفين فيقول: أنت طالق إن تزوجتك وإن تزوجتك، فهذا يقع على تزويج واحد.

يقول الكاسانى[(٣)] : «ولقد قدم الطلاق فقال: أنت طالق إن تزوجتك فإن تزوجتك، فهذا على تزويج واحد، وهو مخالف للباب الأول؛ لأن الكلام الأول تم بالجزاء والشرط، فإن أعاد الشرط بعد تمام الكلام لم يتعلق به حكم»، وهكذا نرى أن الحكم فى هذه الصورة يشبه استحسان محمد بن الحسن فى نفس الصيغة بدون حرف العطف، فالكلام قد تم بذكر الشرط الأول، ولغا الشرط الثانى وإن كان معطوفًا بالحرف لعدم افتقار الكلام إليه، ولأنه جاء ولا جزاء له فصار كالعدم.

---

(١) بدائع الصنائع ٤/ ٧٥.

(٢) السابق ٤/ ٧٦.

(٣) السابق.

والصورة الثالثة التى تأتى مع حرف العطف أن يوسط الجزاء فيقول: إن تزوجتك فأنت طالق وإن تزوجتك، وقد أفتى الأحناف فى مثل هذا أنها تطلق بكل واحد من التزوجين «لأنه عطف التزويج على الجزاء، فصار الجزاء مضمرًا فيه، كأنه قال: إن تزوجتك فأنت طالق»(١).

والكاسانى يقصد بهذه الجملة الأخيرة، أن جملة : وإن تزوجتك، التى جاءت بعد الجزاء، أنها على تقدير: إن تزوجتك فأنت طالق، لأنه لما عطفها على جزاء الأولى اكتسبت منه جزاء مضمرًا بدلالة الصريح، فيقع الطلاق بكل زواج منهما.

هذا إذا اتفقت جهة الكلام فى الشرطين لفظًا ومعنى، أما إذا اختلفت جهة الكلام لفظًا ومعنى فإن الحكم عند الأحناف يتنوع تنوعًا آخر، وذلك بأن تتعدد جمل الشرط وكل واحد منها يطلب أمرًا معينًا ويكون الجزاء لكل الشروط واحدًا، كأن يقول قائل: إن أكلت إن لبست فأنت طالق، فالأكل غير اللبس وكلاهما جاء على سبيل الشرط، والجزاء واحد وهو «فأنت طالق»، وهذا النوع من الشرط له أيضًا حالات تشبه فى تقسيمها ما أوردناه فيما لو اتحد الكلام فى فعل الشرط لفظًا ومعنى، وبيان ذلك عند الأحناف ما يلى:

أولًا: أن يذكر الشرطين ويجمع بينهما بحرف العطف وهنا تحصل ثلاث صور: الأولى أن يقدم الشرطين على الجزاء فيقول: إن قدم زيد، وإن قدم عمرو فأنت طالق لا يقع حتى يقدما «لأنه عطف شرطًا محضًا على شرط لا حكم له، ثم ذكر الجزاء فيتعلق بهما فصارا شرطًا واحدًا فلا يقع إلا بوجودهما، فإن نوى الوقوع بأحدهما صحت نيته بتقديم الجزاء على أحدهما»(٢)، ونحن نرى هنا أن الحكم قد اتفق مع المسألة الأولى وهى تكرار الشرط لفظًا ومعنى، فهناك تعلق

(١) بدائع الصنائع ٤/ ٧٦.

(٢) حاشية ابن عابدين ٣/ ٣٩٩.

الشرطان بالجزاء، فلا يقع إلا بهما معًا، وكذلك هنا وإن اختلفت جهة الكلام، أما الصورتان الثانية والثالثة فأن يقدم الجزاء على الشرطين، أو يوسط الجزاء بينهما، فيقول مثلًا: أنت طالق إن جاء زيد وإن قام عمرو، أو يقول: إن جاء زيد فأنت طالق وإن قدم عمرو، وهنا ذكر الأحناف أن الحكم يتوقف على أحدهما، فإن جاء زيد وقع الطلاق، وكذا إذا وقع الفعل من عمرو، يقول ابن عابدين(١): «وإن كان بالعطف توقف على أحدهما قدم الجزاء أو وسطه». وهذا أيضًا يتفق مع ما سبق فى حال اتفاق الكلام لفظًا.

ثانيًا: أن يذكر الشرطين بغير حرف العطف، كأن يقول: إن أكلت إن لبست فأنت طالق، وهنا أيضًا نجد ثلاث صور:

الأولى: أن يقدم الشرطين على الجزاء، فهنا لا يقع الطلاق حتى يقع جميع المشروط على ترتيب يقضى بتقديم المؤخر أولًا، يقول ابن عابدين(٢): «أو بأن كرر الشرط بغير عطف، كإن أكلت إن لبست فأنت طالق. لا تطلق ما لم تلبس ثم تأكل وتقدم المؤخر، والتقدير: إن لبست فإن أكلت فأنت طالق... وعلى هذا إذا قال: إن أعطيتك إن وعدتك إن سألتنى فأنت طالق. لا تطلق حتى تسأله أولًا ثم يعدها ثم يعطيها، لأنه شرط فى العطية الوعد وفى الوعد السؤال فكأنه قال: إن سألتنى إن وعدتك إن أعطيتك»، واشترط الأحناف لذلك ألا يكون الشرط الثانى مترتبًا على الأول عرفًا كأن يقول: إن دعوتنى إن أجبتك فأنت حر، فالإجابة هنا لا تحصل إلا بحصول الدعوة التى هى الشرط الأول، فيعود الكلام إلى أصل الترتيب قدم أو أخر، يقول ابن عابدين(٣): «وهذا إذا لم يكن الشرط

(١) السابق.

(٢) السابق.

(٣) حاشية ابن عابدين ٣/ ٣٩٩.

الثانى مترتبًا على الأول عادة، وكان الجزاء متأخرًا عن الشرطين أو متقدمًا عليهما، وإلا كان كل شرط فى موضعه، كإن أكلت إن شربت فأنت حر، حتى إذا شرب ثم أكل لم يعتق، وكذا إن دعوتنى إن أجبتك أو إن ركبت الدابة إن أتيتنى، يقر كل شرط فى موضعه، لأنهما إذا كانا مرتبين عرفًا أضمرت كلمة (ثم)». أما الصورة الثانية فهى عكس الأولى وذلك أن يتقدم الجزاء على الشرطين كأن يقول: أنت طالق إن أكلت إن لبست، والحكم هنا كالحالة الأولى، فلا يقع الطلاق إلا بوقوعهما معًا على ترتيب تقديم الأخير، ففى المثال السابق لا بد من وقوع اللبس ثم الأكل .

يقول ابن عابدين(١): «إذا كرر أداة الشرط بلا عطف توقف الوقوع على وجودهما، لكن إن قدم الجزاء عليهما أو أخره فالملك يشترط عند آخرهما وهو الملفوظ به أولًا على التقديم والتأخير»، وابن عابدين هنا يعنى أن الملفوظ به أولًا قدم الجزاء أو أخر، يأتى آخرًا فى ترتيب الوقوع وإلا لا يقع الجزاء. أما الصورة الثالثة: فهى أن يتوسط الجزاء الشرطين فيقول: إن دخلت الدار فأنت طالق إن كلمت فلانًا، فهنا لا يقع الجزاء إلا بهما معًا، فلا بد من حصول الدخول والكلام، وتفصيل القول فى هذا يبينه ابن عابدين بقوله(٢): «إن توسط الجزاء بين الشرطين يقر كل شرط فى موضعه، لأنه تخلل الجزاء بين الشرطين بحرف الوصل وهو الفاء، فيكون الأول شرطًا لانعقاد اليمين، والثانى شرط الحنث، كإن دخلت الدار فأنت طالق إن كلمت فلانًا». والحاصل من كل الصور السابقة؛ مع العطف وغيره: إنه إذا توالى شرطان أو أكثر بلا عطف توقف الوقوع على وجودهما، لكن إن قدم الجزاء عليهما أو أخره فلا يقع الجزاء إلا عند آخرهما وهو هنا الملفوظ به

(١) السابق.

(٢) حاشية ابن عابدين ٣/ ٣٩٩.

أولًا وذلك إعمالًا للتقديم والتأخير، وإن وسطه فلا بد منهما معا مع وقوع كل شرط فى موضعه، هذا إذا لم يكن ثمة عطف، فإن عطف توقف الوقوع على أحدهما قدم الجزاء أو وسطه، فإن أخره توقف عليهما. ولعلنا نلاحظ اختلاف الأحكام هنا بعض الشىء عما ذكرناه فى المسائل الأولى التى اتفق فيها الشرطان لفظًا ومعنى.

هذه أهم الصور التى ترد فى مثل هذا التركيب والتى كان للشرط ونوعه، وطريقة حصوله مع غيره، دور فى تحديد الحكم الفقهى، ونحن حين نقرأ كلام الأحناف فى هذه المسائل نجد أن مخرج الكلام هنا قد جاء من جهة النحو والإعراب، لا دليل فيه غير ذلك، اللهم إلا ما ورد عنهم من تحكيم العرف والعادة فى بعض الصور، كما أننا نلاحظ أن أكثر ما يرد من هذه المسائل فى الأبواب الفقهية يأتى فى تلك الأبواب التى تعتمد على كلام المتكلم مؤاخذة وعفوًا، كأبواب الطلاق والأيمان والعتاق والنذور وغيرها.

فإذا ما أردنا أن نعلق على هذه الأحكام من جهة النحو فإننا نجد أن النحاة قد عرضوا لهذه المسألة وهى توالى الشروط معطوفة وغير معطوفة، وإن لم يأتوا بكل الصور الافتراضية فى مثل هذا التركيب كما فعل الفقهاء والأصوليون، ولكن فيما كتبوه كثير من الإبانة لأحكام هذا الباب.

فمن هؤلاء نجد ابن مالك رحمه اللَّه يذكر هذه المسألة فى «الكافية الشافية» فيقول[1]:

وأوَّلُ الشرطين دون عطف ... جوابه مُغْنٍ بغير خُلْف

ومع عطف الجواب لهما ... إن تؤما وتلمَّا تكرما

(١) شرح الكافية الشافية ٣/ ١٦١٣.

فابن مالك هنا يفرق بين حالتين اجتمع فيهما شرطان على جزاء واحد، الأولى: أن يجتمع الشرطان بغير حرف العطف، فهنا يكون الجواب المذكور للأول منهما تقدم الجزاء أو تأخر، أما الشرط الثانى عنده فهو مقيد للشرط الأول كتقييده بحال واقعة موقعه، أى إن الثانى يحل محل الحال المقيدة للشرط الأول، وقد مثل ابن مالك لهذا النوع بمثالين الأول تقدم فيه الشرطان على الجزاء، وذلك فى قول الشاعر(١):

إن تستغيثوا بنا إن تُذْعَروا منا معاقل عزٍّ زانها كرم

يقول ابن مالك(٢): «فهذا بمنزلة أن تقول: إن تستغيثوا بنا مذعورين تجدوا منا معاقل عز، فالشرط الأول هو صاحب الجواب، والثانى يفيد ما يفيده الحال من التقييد». أما المثال الثانى فقد تقدم فيه الجزاء على الشرطين، وذلك فى قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِيٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾(٣). يقول ابن مالك(٤): «وصاحب الجواب أول الشرطين، والثانى مقيد له مستغن عن جواب، والتقدير: إن أردت أن أنصح لكم مرادًا غيكم لا ينفعكم نصحى». فهل نفهم من كلام ابن مالك أنه يعمل أحد الشرطين ويهمل الآخر؟ الأمر الذى قد تظهر ثمرته فى الأحكام الفقهية، والجواب أنه لا يفهم ذلك من كلام ابن مالك، بل إنه كان يتكلم عن حكم نحوى، وهو أى الشرطين أحق بالجواب إعرابًا، ومع ذلك فإنه وإن جعله للأول منهما، فإنه جعل الثانى حالًا مقيدة للشرط الأول، فصارت جزءًا منه، كمن يقول: على أن أصلى قائمًا، فقد أوجب

(١) البيت من البسيط ولم أقف على قائله، انظر: شرح الأشمونى ٤/ ٣١، همع الهوامع ٤/ ٣٣٨.
(٢) شرح الكافية الشافية ٣/ ١٦١٤.
(٣) هود: ٣٤.
(٤) شرح الكافية الشافية ٣/ ١٦١٥.

على نفسه صلاة موصوفة بهيئة معينة لا يقبل منه غيرها، وقد ذكرنا ذلك تفصيلًا فى باب الحال.

أما أبو حيان فإنه يقول[١]: «إذا توالى شرطان فصاعدا بغير عاطف فالجواب للسابق، ويحذف جواب المتأخر لدلالة جواب المتقدم عليه»، وأشار أيضًا إلى تفسير ابن مالك السابق، إلا أنه نقل فيه وجهًا آخر، يقول أبو حيان[٢]: «وعند بعضهم يجعله متأخرًا فى التقدير... فأول الشرط يصير أخيرًا سواء كانت مرتبة فى الوجود أم غير مرتبة، مثال ذلك: إن أعطيتك إن وعدتك إن سألتنى فعبدى حر، ومثل غير المرتبة: إن جاء زيد إن أكل إن ضحك فعبدى حر، فالسؤال أول ثم الوعد ثم الإعطاء، والضحك أول ثم الأكل ثم المجىء.

واختلفت أقوال الفقهاء فى هذه المسألة فمنهم من أجاب بما ذكرنا، وهو الصحيح، وبه ورد السماع، ومنهم من جعل الجواب للأخير وجواب الثانى الشرط الثالث وجوابه، وجواب الشرط الأول الشرط الثانى وجوابه[٣]، فإذا وقع الأول ثم الثانى ثم الثالث عتق العبد، وكأن الفاء عنده محذوفة، ومنهم من قال: يلزم العتق بحصولها كلها ولا يلتفت إلى تقديم فعل منها وتأخيره». ونقل السيوطى فى هذه المسألة الرأيين الأولين اللذين ذكرهما أبو حيان[٤]، ومثله فعل الصبان[٥] الذى يزيد الأمر تفصيلًا بقوله[٦]: «ومن فروع هذه المسألة ما إذا قال

(١) ارتشاف الضرب ٢/ ٥٦٢.

(٢) السابق.

(٣) هذا هو رأى العكبرى، انظر: التبيان ٢/ ٣٨.

(٤) انظر: همع الهوامع ٤/ ٣٣٧- ٣٣٨.

(٥) هو محمد بن على الصبان، أبو العرفان المصرى، من كبار علماء القرن الثالث عشر الهجرى له الحاشية المشهورة على شرح الأشمونى وغيرها، توفى بالقاهرة ١٢٠٦ هـ، انظر ترجمته فى عجائب الآثار للجبرتى، أحداث عام ١٢٠٦ هـ.

(٦) حاشية الصبان ٤/ ٣٠.

لامرأته: إن أكلت إن شربت فأنت طالق. فلا تطلق على الأصح إلا إذا شربت ثم أكلت، لأن التقدير عليه: إن شربت فإن أكلت فأنت طالق، فالثانى أول والأول ثان، وعلى مقابله[١] لا تطلق إلا إذا أكلت ثم شربت لأن التقدير عليه: إن أكلت فإن شربت فأنت طالق، فالأول أول والثانى ثان، واعلم أن تصحيح الأول هو على مذهب أصحابنا الشافعية وكذا الحنفية».

ثم أضاف الصبان بعد ذلك أن «مذهب مالك الطلاق سواء أتت بالشرطين مرتبين كما هما فى اللفظ أو عكست الترتيب»[٢].

كما يجيب الصبان أيضًا - نقلًا عن بعضهم[٣] - عن سؤال مهم مفاده أنه إذا كنا سنجعل الجواب للشرط الأول، وجواب الثانى محذوفًا دل عليه المذكور، فلماذا يشترط وقوع الشرطين لحصول الجزاء كما هو الحال مثلًا فى: إن أكلت إن شربت فأنت طالق؟ يقول الصبان فى ذلك[٤]: «وجه اشتراطهم لوقوع الطلاق مجموع الأمرين أنهم لو أوقعوا الطلاق بأيهما كان بناء على إمكان كون جواب الأول محذوفًا مدلولًا عليه بجواب الثانى، فلزم إيقاع الطلاق بالاحتمال وهو خلاف قاعدة الشرع».

ونعود الآن للنوع الثانى الذى ذكره ابن مالك فى الكافية، وهو أن يتوالى الشرطان بحرف العطف، وقد ذكر أن الحكم هنا أن الجواب لهما جميعًا، يقول ابن مالك[٥]: «فإن توالى شرطان بعطف فالجواب لهما معًا كقولى... إن تؤما وتلما تكرما، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِن تُؤْمِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَلَا يَسْـَٔلْكُمْ

(١) يقصد الرأى الثانى الذى يجعل الجواب للأول.
(٢) حاشية الصبان ٤/ ٣١.
(٣) نقل ذلك عن الشمني.
(٤) حاشية الصبان ٤/ ٣١.
(٥) شرح الكافية الشافية ٣/ ١٦١٥.

أَمْوَٰلَكُمْ ﴿٣٦﴾ إِن يَسْـَٔلْكُمُوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبْخَلُوا﴾[١]، ففى الآيتين نجد أن الشرطين تقدما معطوفين[٢] والجواب «يُؤْتِكُمْ» و «تَبْخَلُوا» على التوالى لكل واحد من الشرطين.

أما الأشمونى فإنه وإن ذكر كلام ابن مالك السابق، إلا أنه زاد عليه مذهبًا آخر فى مثل هذا التركيب، يقول الأشمونى[٣] «وقال غيره – أى غير ابن مالك – إن توالى الشرطان بعطف الواو فالجواب لهما نحو: إن تأتنى وإن تحسن إلى أحسن إليك، أو بـ «أو» فالجواب لأحدهما نحو: إن جاء زيد أو إن جاءت هند فأكرمه أو فأكرمها، أو بالفاء فنصوا على أن الجواب للثانى، والثانى وجوابه جواب الأول، وعلى هذا فإطلاق المصنف – يعنى ابن مالك – محمول على العطف بالواو»[٤].

وخلاصة كلام النحاة أن توالى الشرط له حالتان: إما أن يتوالى مع حرف العطف، أو يتوالى بغيره، فإن لم يأت حرف العطف فبعض النحاة جعل الجواب للأول ذكرًا، وإن اختلفوا بعد ذلك فى الشرط الثانى وجوابه، فقال بعضهم: هو محذوف دل عليه المذكور، وقال بعضهم: الشرط الثانى بمثابة الحال المقيدة للشرط الأول، وبعض النحاة جعل الجواب للآخر ذكرًا، ثم هو وجوابه فى محل جواب للشرط السابق وهكذا.

كما أن النحاة تنوعت آراؤهم أيضًا فى ترتيب وقوع الشروط المتعددة، فما رواه أبو حيان وقال عنه إنه الصحيح وأيده فيه جمع من النحاة أن الآخر ذكرًا هو

---

(١) محمد: ٣٦- ٣٧.

(٢) ذكر هنا الشرطين من غير إعادة أداة الشرط.

(٣) شرح الأشمونى على ألفية ابن مالك ٤/ ٣١- ٣٢، وانظر النحو الوافى ٤/ ٤٨٩- ٤٩٠.

(٤) لم يذكر ابن مالك توالى الشرطين بالعطف أو بغيره فى الألفية المشهورة وإنما ذكره فى الكافية.

الأول وقوعًا ثم السابق فالسابق.

أما فى حالة العطف بالحرف فإن النحاة تنوعت آراؤهم أيضًا فمنهم من قال: إن الجواب للشرطين أو الشروط جميعًا، ومنهم من قال: إن ذلك يرجع إلى نوع حرف العطف فإن كان العطف بالواو وقع للجميع، وإن كان بأو فالجواب لأحدهما، وإن كان بالفاء فالجواب للثانى وهو وجوابه جواب للأول لمعنى الترتيب فى الفاء.

هذا هو مجمل كلام النحاة فى هذه المسألة، فأين يقع كلام الأحناف من هذا؟ الحق أننا لو تأملنا كلام النحاة فإننا لا نجده يشمل كل الصور السابقة التى أوردتها نقلًا عن الأحناف، كما أن هذا الأمر ليس واجبًا، بل يكفى أن يرد فى كلامهم الأصل العام الذى تتفرع عنه المسائل، وهو هنا متحصل، فقد ناقش النحاة مسألة دخول الشرط على الشرط وأعطوا لذلك أمثلة وأصدروا أحكامًا يمكن أن يقاس ما غاب عنها على ما حضر منها وبتطبيق ذلك نجد أن كلام الأحناف قد اتفق فى جملته مع كلام جمهرة النحاة، فقد اتفق كلام الأحناف مع كلام النحاة فى مسألة جعل الجواب لكلا الشرطين إذا كان هناك عطف بالواو وتقدم الشرطان على الجزاء كقول القائل: إن جاء زيد وقدم عمرو حصل كذا، وكذلك اتفق كلام الأحناف مع ما رجحه أبو حيان وغيره من اعتبار الجواب واقعًا للشرط المتأخر ذكرا، ومن ثم يبدأ به فى ترتيب الوقوع فى مثل: إن أعطيتك إن وعدتك إن سألتنى فعبدى حر، وأشار الصبان كما سبق أن نقلت أن هذا هو مذهب الشافعية والأحناف.

ومع ذلك فإننا نجد أن بعض الصور قد خالف فيها الأحناف كلام بعض النحاة، فمثلًا فى الشروط التى يترتب بعضها على بعض نص الأحناف على أن قاعدة أن المتأخر فى الذكر هو المتقدم فى الوقوع لا تنطبق على ما يفهم فيه

الترتيب بطريق العرف والعادة كما فى : إن دعوتنى إن أجبتك فكذا، لأن العرف يقضى بأن تكون الدعوة واقعة قبل الإجابة، وهذا يخالف ما رواه أبو حيان عن بعضهم حين قال[١]: «وعند بعضهم يجعله متأخرًا فى التقدير.. فأول الشرط يصير أخيرًا سواء كانت مترتبة فى الوجود أم غير مترتبة».

وإجمالًا فإنى أرى أن جميع الصور التى أوردها الأحناف فى هذا الباب لها وجه من النحو مقبول، وإن لم ير نظير لها فى كلام النحاة، وقد سبق أن بينت حجج السادة الأحناف بما يكفينا إعادة الكلام عليها من جهة النحو.

***

(١) ارتشاف الضرب ٢/ ٥٦٢.

المطلب الرابع
القسم

قد سبق أن ذكرت بعض مسائل القسم وتكلمت على إعراب المقسم به بعد حذف الأداة، وهنا سأناقش مسألة أخرى عرض لها الأحناف فى كتبهم، وهذه المسألة هى دخول القسم على القسم[(١)]، وصفة المسألة أن يحلف إنسان على شىء ويكرر المحلوف به فيقول: واللَّه واللَّه لا أفعل أو واللَّه والرحمن لا أفعل، وما شابه ذلك، وقد ذكر الأحناف أن ذلك يأتى على عدة صور ترجع فى أصلها إلى عدة أمور؛ هى طريقة الجمع بين القسمين عطفًا بالحرف أو وصلًا بغيره، وأيضًا الاسم المحلوف به هل هو ذات اللفظ أم أن الثانى غير الأول؟ وأخيرًا هل ذكر المقسم عليه لكل واحد من القسمين أم لهما جميعًا؟ ولعلى أزيد الأمور وضوحًا بعرض الصور التالية:

الأولى: أن يذكر المقسم به مكررًا بغير حرف العطف ثم يذكر المقسم عليه؛ فيقول: واللَّه الرحمن ما فعلت كذا، وهذه تعتبر يمينًا واحدة «لأنه لم يذكر حرف العطف، والثانى يصلح صفة للأول على أنه أراد به الصفة؛ فيكون حالفًا بذات موصوف لا باسم الذات على حدة، وباسم الصفة على حدة»[(٢)]، وهذا يستوى فيه اتفاق الاسم المحلوف به واختلافه، ولكن إن اتفق الاسم بأن قال: واللَّه واللَّه ما فعلت كذا، يكون الثانى تأكيدًا لا صفة «إلا أن ينوى به يمينين ويصير قوله: «اللَّه» – أى الثانى – ابتداء يمين بحذف حرف القسم»[(٣)].

---

(١) انظر المسألة فى بدائع الصنائع ٤/ ٣٠-٣١، كشف الأسرار ٢/ ٢٧٩، البحر الرائق ٤/ ٤٨٩-٤٩٠، الدر المختار ٤/ ١٥-١٦، حاشية ابن عابدين ٤/ ١٦.

(٢) بدائع الصنائع ٤/ ٣٠.

(٣) السابق.

الصورة الثانية: مثل الأولى ولكنه يجمع بين القسمين بحرف العطف، فيقول: واللَّه واللَّه ما فعلت كذا أو واللَّه والرحمن ما فعلت كذا، وهنا تعددت الرواية عن الأحناف، فأبو حنيفة وأبو يوسف فى رواية عنهما ومحمد بن الحسن، قالوا: إنهما يمينان، أما الرواية الأخرى عن أبى حنيفة وأبى يوسف ووافقهما زفر أنها يمين واحدة(١).

أما حجة الرواية الأولى التى تقضى بأنهما يمينان «أنه لما عطف أحد الاسمين على الآخر، فكان الثانى غير الأول، لأن المعطوف غير المعطوف عليه، فكان كل واحد منهما يمينًا على حدة، بخلاف ما إذا لم يعطف؛ لأنه إذا لم يعطف أحدهما على الآخر يجعل الثانى صفة للأول... لهذا يستحلف القاضى بالأسماء والصفات من غير حرف العطف فيقول: واللَّه الرحمن الرحيم الطالب المدرك، ولا يجوز أن يستحلف مع حرف العطف لأنه ليس على المدعى عليه إلا يمين واحدة»(٢).

أما حجة الرواية الثانية التى تقضى بأنهما يمين واحدة أن حرف العطف قد يستعمل للاستئناف، وقد يستعمل للصفة، فإنه يقال: فلان العالم والزاهد والجواد والشجاع، فاحتمل المغايرة واحتمل الصفة فلا تثبت يمين أخرى مع الشك(٣)، والذى يعنيه أصحاب هذا القول أن الواو فى مثل هذا التركيب تحتمل أن تكون عطفًا وتحتمل أن تكون التى للقسم فلا يقع يمين ثانية مع الشك.

وفرق بعضهم فى هذا النوع من القسم بين ما إذا كان اللفظان متحدين أو

---

(١) اكتفى الحصكفى بذكر أنهما يمينان، وذكر ابن عابدين فى حاشيته عليه الخلاف الذى ذكرت، وإن أشار إلى أن الأصح أنهما يمينان، انظر حاشية ابن عابدين ٤/ ١٦، وكلام الحصكفى بأعلى الصفحة.

(٢) بدائع الصنائع ٤/ ٣٠.

(٣) انظر السابق.

مختلفين، فالمتحدان أن يقول: واللَّه واللَّه، والمختلفان أن يقول: واللَّه والرحمن، فجعل الأول يمينًا واحدة والثانى يمينين.

يقول علاء الدين البخارى[١]: «قوله واللَّه واللَّه لا أكلمك، فكلمه... تلزمه كفارة واحدة فى ظاهر الرواية لأن عطف الشىء على نفسه قبيح، فيجعل الواو للقسم فكان ردًّا للأول كأنه سكت عليه واستأنف الكلام فكان يمينًا واحدة فلا يلزمه بالهتك إلا كفارة واحدة»، وهو ما أشار إليه الكاسانى أيضًا وجعله استحسانًا من محمد بن الحسن وحمله على التكرار لتعارف الناس عليه[٢].

وخلاصة ما سبق أن الرواية تعددت عن الأحناف فيما إذا تعدد المحلوف به مع العطف، فمنهم من اعتبر ذلك تعددًا فى الأيمان، ومنهم من اعتبره يمينًا واحدة، ومنهم من نظر إلى نوع المحلوف به، فإن اتحد اللفظ جعله يمينًا واحدة، وإن اختلف جعله متعددًا.

وقد أشار الكاسانى إلى أن الخلاف فى هذه المسألة راجع أيضًا إلى اختلاف أهل اللغة فيه، يقول الكاسانى[٣]: «والحاصل أن أهل اللغة اختلفوا فى هذه المسألة فى أن هذا يكون يمينًا واحدة، أو يكون يمينين، ولقب المسألة أن إدخال القسم على القسم قبل تمام الكلام هل يجوز؟ قال بعضهم: لا يجوز، وهو قول أبى على الفسوى[٤]، والخليل، حتى حكى سيبويه عن الخليل أن قوله عز وجل: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ۝١ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ﴾[٥] يمين واحدة، وقال بعضهم: يجوز، وهو

(١) كشف الأسرار ٢/ ٢٧٩.
(٢) انظر بدائع الصنائع ٤/ ٣١.
(٣) بدائع الصنائع ٤/ ٣٠- ٣١.
(٤) هو أبو على الفارسى ويقال الفسوى نسبة إلى فسا من بلاد فارس. انظر: الأنساب للسمعانى ٦/ ٣٠٥.
(٥) الليل: ١- ٢.

قول الزجاج والفراء، حتى قال الزجاج : «إن قوله عز وجل: ﴿صٓ﴾[١] قسم، وقوله عز وجل: ﴿وَٱلۡقُرۡءَانِ ذِى ٱلذِّكۡرِ﴾[٢] قسم آخر»، وسنعود إن شاء اللَّه إلى هذا الكلام لاحقًا.

الصورة الثالثة: أن يذكر المحلوف به والمحلوف عليه فى جملة ثم يذكر محلوفًا به ومحلوفًا عليه مرة أخرى، وهنا ذكر الأحناف أنهما يمينان جمع بينهما بحرف العطف أم لم يجمع، كما لو قال: واللَّه لا أفعل كذا واللَّه لا أفعل كذا «لأنه لما أعاد المقسم عليه مع الاسم الثانى علم أنه أراد يمينًا أخرى؛ إذ لو أراد الصفة أو التأكيد لما أعاد المقسم عليه»[٣].

هذه هى أهم الصور الواردة فى مثل هذا النوع من الكلام وقد رأينا أن الكاسانى أشار إلى خلاف النحاة فى أصل المسألة وهو دخول القسم على القسم قبل تمام الكلام بذكر المقسم عليه، وأشار ثمة إلى رأى الخليل وسيبويه والفراء والزجاج، وأنا هنا سأقوم بالتعليق على هذا الكلام.

أولًا: أما ما عزاه الكاسانى للخليل نقلًا عن سيبويه واستنتج منه أن الخليل يقول: إنها يمين واحدة، فهو مذكور فى «الكتاب» وفى غيره من المصادر التى نقلت هذا الرأى عن الخليل، يقول سيبويه[٤]: «وقال الخليل فى قوله عز وجل: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ۝١ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ۝٢ وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلۡأُنثَىٰٓ﴾[٥] الواوان الأخريان ليستا بمنزلة الأولى، ولكنهما الواوان اللتان تضمان الأسماء إلى الأسماء فى قولك: مررت بزيد وعمرو، والأولى بمنزلة الباء والتاء، ألا ترى أنك تقول: واللَّه

(١) ص: ١.
(٢) ص: ١.
(٣) بدائع الصنائع ٤/ ٣١.
(٤) الكتاب ٤/ ٥٠١.
(٥) الليل: ١- ٣.

لأفعلن، ووالله لأفعلن، فتدخل واو العطف عليها كما تدخلها على الباء والتاء. قلت للخليل: فلم لا تكون الأخريان بمنزلة الأولى؟ فقال: إنما أقسم بهذه الأشياء على شيء واحد، ولو كان انقضى قسمه بالأول على شيء لجاز أن يستعمل كلامًا آخر فيكون، كقولك: بالله لأفعلن، بالله لأخرجن اليوم، ولا يقوى أن تقول: وحقك وحق زيد لأفعلن، والواو الآخرة واو القسم، لا يجوز إلا مستكرهًا لأنه لا يجوز هذا فى محلوف عليه إلا أن تضم الآخر إلى الأول وتحلف بهما على المحلوف عليه». فهذا نص واضح من الخليل أن دخول القسم على القسم قبل ذكر المقسم عليه لا يجوز إلا مستكرهًا أى بتأويل ضعيف كما يقول السيرافى: «بأن يضمر للأول مقسم عليه محذوف يدل عليه الثانى»(١). وهذا الذى ذكره الخليل هو ما عليه جمهور النحاة كما سنرى.

أما ما نسبه الكاسانى للزجاج من جعل ﴿صٓ وَٱلۡقُرۡءَانِ﴾ قسمين منفصلين، فلم أجده نصًّا فى «معانى القرآن» والذى وجدته له أنه قال بالعطف حين علق على أول سورة «ص»، يقول الزجاج(٢): «وقوله: ﴿وَٱلۡقُرۡءَانِ ذِى ٱلذِّكۡرِ﴾ عطف عليها، المعنى أقسم بصاد وبالقرآن ذى الذكر.. وجواب قوله: صاد والقرآن ﴿إِنَّ ذَٰلِكَ لَحَقّٞ تَخَاصُمُ أَهۡلِ ٱلنَّارِ﴾»(٣). وقال قوم: ﴿كَمۡ أَهۡلَكۡنَا مِن قَبۡلِهِم مِّن قَرۡنٖ﴾»(٤). والذى نفهمه من تفسير الزجاج أنه جعل كل واحد منهما قسمًا بدليل قوله: المعنى أقسم بصاد وبالقرآن. فأعاد الحرف.

ثانيًا: أما رأى النحاة فجمهورهم على المنع، أى منع عطف قسم على قسم

(١) الكتاب ٤/ ٥٠١ هامش (٣).
(٢) معانى القرآن وإعرابه ٤/ ٣١٩.
(٣) ص: ٦٤.
(٤) ص: ٣.

سابق قبل ذكر جواب الأول، يقول ابن جنى فى معرض تعليقه على بيت لبيد الذى يقول فيه[١]:

ولقد علمت لتأتين منيتى إن المنايا لا تطيش سهامها

يقول ابن جنى[٢]: «فكأنه قال: واللَّه لتأتين منيتى، فإن قلت: فإذا جعلت علموا جاريًا مجرى القسم بما ذكرته – ذكر ذلك قبل أن يستشهد بالبيت – وعندك أن اللام فى «لقد» دالة على القسم المحذوف، فكأنه عندك: واللَّه لقد علموا، وقوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا﴾[٣] جار مجرى القسم، فكيف يجوز على هذا دخول القسم على القسم؟ أوَ لا ترى أن سيبويه والخليل ذهبا فى قوله تعالى ذكره: ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا ۝١ وَٱلْقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا﴾[٤] أن جميع ما بعد الواو الأولى من الواوات إنما هو واو عطف، وليس بواو قسم لئلا يدخل قسم على قسم، فيبقى الأول منهما غير مجاب؟ فالجواب: أن ذلك إنما جاز فى «علموا» من حيث كان إنما هو فى معنى القسم وليس قسمًا صريحًا، وإنما هو بمنزلة: أشهد لقد كان كذا». فهذا ابن جنى يؤول ما بدا ظاهره خلاف ما عليه جمهور النحاة من رفض توالى القسم بعد القسم قبل تمام الكلام.

وممن أشار إلى الرأيين فى مثل هذا التركيب ورجح المنع الرضى حين يقول[٥]:

---

(١) البيت من الكامل وهو أحد أبيات معلقته التى مطلعها:

عفت الديار محلها فمقامها بمنى تأبد غولها فرجامها

وصدر البيت فيها هو: صادفن منه غرة فأصبنها، انظر: شرح القصائد السبع ٥٥٧، شرح القصائد العشر ١٧٩، وذكره سيبويه كما أورده ابن جنى فى الكتاب ٣/ ١٠٩– ١١٠.

(٢) سر صناعة الإعراب ١/ ٤٠٠– ٤٠١.

(٣) البقرة: ١٠٢.

(٤) الشمس: ١– ٢.

(٥) شرح الرضى على الكافية ٤/ ٣٠٦.

«وإذا تكررت الواو بعد واو القسم نحو قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ۝١ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ﴾ فمذهب سيبويه والخليل أن المتكررة واو العطف، وقال بعضهم هى واو القسم والأول أقوى»، ثم راح الرضى يفسر ترجيحه السابق بقوله[١]: «لأنها لو كانت واو القسم لكانت بدلًا من الباء ولم تفد العطف وربط المقسم به الثانى وما بعده بالأول، بل يكون التقدير: أقسم بالليل، أقسم بالنهار، أقسم بما خلق، فهذه ثلاثة أيمان كل واحد منها مستقل، وكل قسم لا بد له من جواب، فتطلب ثلاثة أجوبة، فإن قلنا حذف جوابان استغناء بما بقى بعد الحذف، فالحذف خلاف الأصل، وإن جعلنا هذا الواحد جوابًا للمجموع، مع أن كل واحد منها لاستقلاله يطلب جوابًا مستقلًّا فهو أيضًا خلاف الأصل، فلم يبق إلا أن يقول: القسم شىء واحد، والمقسم به ثلاثة، والقسم هو الطالب للجواب، لا المقسم به، فيكفيه جواب واحد، فكأنه قال: أقسم بالليل والنهار وما خلق: إن سعيكم لشتى؛ أى أقسم بهذه الثلاثة إن الأمر كذا». وقد ذكر السمين كلامًا يشبه كلام الرضى[٢].

أما السيوطى فقد كان قاطعًا فى المنع فيما إذا كرر بغير حرف العطف وذكر أن الجواز هو رأى الأخفش، يقول السيوطى[٣]: «ويجمع بين أيمان توكيدًا سواء اختلف حرف القسم أم لا، لكن إن اختلف الحرف لم يؤت بالثانى حتى يوفى الأول جوابه، فيقال: تاللَّه لأفعلن بالكعبة لأفعلن، خلافًا للأخفش فى تجويزه الموالاة، فيقال: واللَّه تاللَّه باللَّه لا أفعل، كما يقال: واللَّه واللَّه لا أفعل»، والذى نفهمه من كلام السيوطى أنه لو كرر بالحرف جاز كما مثل له فى قوله: واللَّه واللَّه

(١) السابق ٤/ ٣٠٦- ٣٠٧.
(٢) انظر الدر المصون ١/ ٨٠.
(٣) همع الهوامع ٤/ ٢٦٠.

لا أفعل.

وعليه فإن لكل رأى من رأيى الأحناف السابقين وجهًا من اللغة يؤيده، وإن كان جمهور النحاة يؤيد كلامهم ما ذهب إليه أبو حنيفة وأبو يوسف فى رواية عنهما، واختاره زفر وذلك باعتبار المحلوف به المكرر بحرف العطف يمينًا واحدًا، وهو ما أميل إليه، ولا سيما أن العوام الذين يريدون تأكيد اليمين لا يفرقون بين وجود حرف العطف وعدمه فى حال إرادة التأكيد، وهذا ما روى عن محمد بن الحسن فى «النوادر» كما ذكر الكاسانى، يقول الكاسانى[١]: «وروى عن محمد فى «النوادر» أنه يمين واحدة، كأنه استحسن، وحمله على التكرار لتعارف الناس». وقال[٢]: «ولو قال: واللَّه واللَّه لا أفعل كذا، ذكر محمد أن القياس أن يكون عليه كفارتان ولكن أستحسن فأجعل عليه كفارة واحدة، وهذا كله فى الاسم المتفق، ترك محمد القياس، وأخذ بالاستحسان لمكان العرف لما زعم أن معانى كلام الناس عليه».

أما بقية الصور فلا تحتاج إلى كثير إيضاح من جهة النحو فتكرار المحلوف به من غير الأداة يحتمل ما ذكره الأحناف من أنه جاء على سبيل التوكيد إن كان الاسم متفقًا، وعلى سبيل الصفة إن كان مختلفًا فيقع به يمين واحدة، وأما إن انفصل القسمان بأن يذكر المقسم به ويتبعه بالمقسم عليه ثم يكرر ذلك فهما يمينان لأن كل جملة قد استقلت نحويًّا عن الأخرى حيث اكتملت فيها الوظائف النحوية والتى تقضى بمجىء حرف القسم والمقسم به والمقسم عليه، يستوى فى ذلك الجمع بينهما بحرف العطف أو الوصل من غير حرف كما سبق أن بينا.

---

(١) بدائع الصنائع ٤/ ٣١.

(٢) السابق.

وبالكلام على القسم نكون قد وصلنا إلى آخر ما قررنا دراسته فى هذا الفصل الذى تناول دور التراكيب النحوية فى توجيه الأحكام واستنباطها فى المذهب الحنفى، ومما سبق نستطيع أن نخلص إلى الآتى:

أولًا: أننا إذا نظرنا إلى مضمون هذا الفصل نجد أن أكثر أبواب النحو قد تم دراستها والإفادة منها، وهذا يدل على أمرين مهمين فى هذا السياق: الأول أن الأحناف كان لديهم إحاطة كبيرة بالأبواب والتراكيب النحوية، ما ظهر أثره فى تسخيرهم هذه الأبواب والتراكيب لخدمة الاستنباط والتوجيه، الثانى: أن علاقة النحو بالفقه علاقة قوية وحاضرة يشهد لها ذلك الحضور الملحوظ لمعظم أبواب النحو فى كتب الأصول والفروع الفقهية.

ثانيًا: أننا لاحظنا توافق كلام الأحناف مع كلام النحاة جملة أو كلام بعضهم أحيانًا فى كل ما عرضنا إليه من مسائل كما أننا لم نلحظ عندهم شذوذًا أو اتباعًا للغريب المستهجن فى تخريج المسائل من جهة النحو.

ثالثًا: أننى لاحظت أحيانًا أن الفقهاء قد أضفوا على بعض القواعد النحوية أحكامًا خاصة كان مبعثها الفهم الفقهى للتركيب، بمعنى أن الفقيه فى إعرابه للكلام كان ينظر إلى قرائن أخرى من خارج السياق لترجيح إعراب على إعراب، هذه القرائن بعضها من السياق اللغوى، وبعضها الآخر من المعارف الفقهية الثابتة بمعنى أن سلطة الشرع وأدلته المستقرة كانت تتفاعل أحيانًا مع أوجه الإعراب، رأينا ذلك جليًّا فى بعض مسائل الطلاق والأيمان وغيرها.

رابعًا: أننا لاحظنا أن العلاقة النحوية الفقهية، كانت تنعكس أحيانًا، فبدلًا من أن يؤثر النحو وأحكامه فى الفروع والأصول الفقهية، وفى الفقهاء وجدنا أن عددًا من النحاة قد تأثر بالفقهاء وصار ينقل كلامهم فى تخريج المسائل، كما رأينا ذلك عند الفراء والزجاج وأبى حيان والسيوطى وغيرهم، فكان كل واحد منهم

يورد المسائل على هيئتها عند الفقهاء فى المسائل والقضايا النحوية.

خامسًا: أننا لاحظنا تنوع الروافد النحوية عند الأحناف فقد وافقوا البصريين فى مسائل، ووافقوا الكوفيين فى مسائل، واختلفت آراؤهم بين المدرستين أحيانًا، وهذا يتماشى مع حرية الفكر واستقلالية التناول التى اشتهر بها أئمتنا الأحناف.

سادسًا: أن السادة الأحناف كانوا يوردون الأحكام الفقهية أحيانًا عارية عن النسبة، وأحيانًا كانوا ينسبون الآراء إلى أصحابها فقد نقلوا عن الخليل وسيبويه والفراء والأخفش والمبرد وثعلب والزجاج والفارسى وابن جنى... ومن اللغويين نقلوا عن أبى عبيد والأصمعى وغير هؤلاء كثير.

وهذا يدل أيضًا على ما سبق أن أشرت إليه من الموسوعية والإحاطة من جانب، ويدل أيضًا على التنوع وحرية الفكر.

سابعًا: أننى لاحظت ميول بعض النحاة الواضحة للمذهب الحنفى، بعضها جاء صريحًا كما هو الحال عند الزمخشرى، وبعضها جاء قريبًا من الصريح، وذلك كاستعمالهم عبارات مثل «أصحابنا» إشارة إلى الأحناف، أو عبارة «عندنا» فى الإشارة للمذهب، نجد ذلك عند ابن جنى والباقولى، كما أن الميول الحنفية ظهرت عند بعض النحاة من خلال تبنى آرائهم فى بيان المسائل أو تفسير القرآن، وجدنا ذلك عند الفراء مثلًا.

ثامنًا: أن أثر الوظائف النحوية فى فقه الأحناف تنوع قلة وكثرة بتنوع الوظيفة النحوية، فقد برزت أبواب نحوية بروزًا واضحًا فى كتب الفروع والأصول النحوية، فأبواب الاستثناء والشرط والعطف وما يتعلق بها تأتى فى مقدمة الأبواب النحوية من حيث الحضور فى كتب الأحناف ليس فقط من ناحية كثرة الورود، ولكن من ناحية تنوع المسائل والقضايا المتعلقة بكل باب

من هذه الأبواب، على حين أن هناك وظائف نحوية أخرى لم تسجل لها كتب الأحناف حضورًا ملحوظًا فى توجيه الأحكام واستنباطها، وذلك مثل أبواب البدل والتنازع والاشتغال والتمييز، لذا فقد أعرضنا عن دراستها وإن كان لها بعض الأمثلة القليلة التى استطعت جمعها.

تاسعًا: أننى لاحظت أن أكثر ما جاء به الأحناف من تخريج آرائهم على مقتضى الاستعمال النحوى كان فى أبواب الفقه التى تلعب فيها صيغة الكلام دورًا كبيرًا، كأبواب الطلاق والعتاق والنذور والأيمان والوصايا والوقف وغيرها مما أشرت إليه فى موطنه، وهذا يتناسب مع ما هو موجود عند غير الأحناف، فمن يراجع «الكوكب الدرى» للأسنوى يجد أن معظم أمثلته من هذه الأبواب، وإن كنت أزعم أنى فى هذه الدراسة استطعت أن أغطى كثيرًا من أبواب الفقه الأخرى كأبواب العبادات والمعاملات والحدود وغيرها.

وأخيرًا، أود أن أقول: إن هذا ما جادت به القريحة وسطره القلم فيما يخص هذه الدراسة، ونسأل اللَّه أن يبارك فيها فيجبر ما نقص، وأن يتجاوز عما كان فيها من خطأ أو سهو أو غفلة، إنه ولى ذلك والقادر عليه.

* * *

الخاتمة

وفيها أهم النتائج والتوصيات

الخاتمة

لقد قامت محاولات عدة فى السابق لكشف العلاقة بين علوم اللغة من جهة والعلوم الشرعية من جهة أخرى، ثم انبجست عن هذه المحاولات دراسات أخرى أكثر تخصصًا أرادت أن تكشف عن علاقة اللغة بأحد أفرع العلوم الشرعية كالفقه والتفسير والقراءات وغيرها، بل لم تقف هذه النوعية من الدراسة عند هذا الحد فراحت تكون أكثر تحديدًا فى جانبى العلاقة؛ اللغة من جانب والعلم الشرعى المدروس من جانب آخر، ففى جانب اللغة كانت تتحدد الدراسة بنوع الفرع اللغوى، فاللغة فيها النحو والصرف والبلاغة والدلالة وغيرها من مفردات العلوم اللغوية، كما أن الفروع المدروسة من العلوم الشرعية تفتقت عن مباحث أكثر تحديدًا وتميزًا، ففى جانب الفقه الإسلامى مثلًا نجد الأصول الفقهية، والفروع الفقهية والمذاهب وغيرها من الأقسام التى يعنى بها دارسو الفقه الإسلامى .

وعليه، فقد صار لتحديد المدروس فى كل جانب من الجانبين ميزة، إذ إن تخصيص الدراسة بفرع من فروع العلوم اللغوية فى مقابل علم من العلوم الشرعية أو قسم من ذلك العلم، يسهم فى إثراء الدراسة، ويكشف عن حقيقة العلاقة المدروسة دون الوقوع فى التعميم، وذلك باستعمال أمثلة لا تنطبق على كل المفردات المدروسة، ومن ثَمَّ قد يترتب على ذلك نتائج خاطئة، وها أنا ذا قد سرت فى الاتجاه الذى يفضل التحديد فى طرفى العلاقة المدروسة، فكان النحو والصرف هما سبيلى فى جانب الدراسة اللغوية، والفقه الحنفى وجهتى فى جانب الدراسة الفقهية، على أن تجمع بينهما علاقة التأثير والتأثر، أى أثر النحو والصرف بما فيهما من قضايا فى استنباط الأحكام وتوجيهها عند الفقهاء

الأحناف، وكان هذا هو الأصل العام، وإن كنت قد أشرت أحيانًا فى أجزاء هذه الدراسة إلى التأثير العكسى، أى أثر الأصول والفروع الفقهية فى التقعيد النحوى.

لقد أردت لهذه الدراسة أن تكشف عن مدى إفادة الفقهاء الأحناف من علمى النحو والصرف فى التوجيه والاستنباط، ولا سيما أن الفقهاء الأحناف قد اشتهر عنهم التوسع فى مصادر الاستنباط الفقهى، فكان طبيعيًّا أن يعمدوا إلى اللغة فيفيدوا منها كما أفادوا من غيرها فى هذا المجال.

على أنى لم أرد لهذه الدراسة أن تقتصر على دراسة علاقة قواعد النحو والصرف من جانب بالأحكام الفقهية الحنفية من جانب آخر فقط، ولكن أردت لها أن تكشف بعض العلاقات الأخرى التى قد تظهر ثقافة الفقهاء الأحناف أيضًا، فالمقصود إذن هو إماطة اللثام عن علاقة الأحكام الفقهية فى المذهب الحنفى باللغة نحوًا وصرفًا من خلال إظهار دور الأخيرين فى الأحكام، وكذلك معرفة مدى إلمام الفقهاء الأحناف بالقواعد اللغوية، ما يكشف عن ثقافة أصحاب المذهب فى هذا الجانب، والذى دفعنى إلى هذا أمران:

الأول: انتماء كثير من أتباع المذهب أئمة ومقلدين إلى طائفة العجم، وما قد يعنيه هذا عند بعض الباحثين من نسبة التقصير فى فهم قواعد اللغة للفقهاء الأحناف.

الثانى: زعم لمسته عند دارسى الأصول الفقهية مفاده أن الفقهاء الشافعية هم أثبت الناس قدمًا فى هذا المجال، إذ إنهم يرجعون فيه إلى إمام المذهب سيدنا الإمام الشافعى، رحمه اللَّه، الذى كان حجة فى اللغة كما صرح بذلك كثيرون، للحد الذى ذهب فيه بعضهم إلى أن ما ضمنه الشافعى فى كتابيه «الأم» و«الرسالة» من تراكيب يحتج بها فى اللغة مثلها مثل كلام العرب.

لقد لاحظت أن الأحناف أيضًا يرفعون شأن محمد بن الحسن فى اللغة، ويجعلون منه إمامًا واجب التقليد، وينقلون عن أئمة اللغة إطراءً كثيرًا فيه، قد رأينا الكثير منه فى أجزاء هذه الدراسة ما يحاكى ما يراه الشافعية فى إمام مذهبهم، هذا من جانب، ومن جانب آخر أردت لهذه الدراسة أن تسير فى الاتجاه الذى اخترته لنفسى والذى مال إليه عدد من الباحثين؛ هذا الاتجاه الذى يحاول الربط بين العلوم المتنوعة، ولا سيما تلك التى تتقارب مشاربها، كعلاقة اللغة بالعلوم الشرعية أو بأحد أفرادها، إذ إن هذا النوع من الدراسة يثرى جانبى الدراسة، ويكشف عن عمق وأصالة الثقافة الإسلامية، فهى ثقافة فى غالبها ترجع إلى منابع واحدة، وروافد متقاربة، ما يرفع عنها تهمة التأثر بالغريب القادم، والجديد الحادث.

لقد استطاعت الدراسة إجمالًا أن تبرز دور اللغة نحوًا وصرفًا فى الأحكام الفقهية، وهذا أمر مهم يخدم أهم صفات الفقه الإسلامى، فإن من أهم صفاته المرونة والتى تعنى صلاحيته لكل زمان ومكان مع مراعاة اختلاف أحوال الناس، فالفقه الإسلامى لكى يتصف بهذه الصفة كان لا بد وأن يستعمل كل معارف الناس فى بيان الحكم الشرعى، أو فى ترجيح بعض الآراء الفقهية على بعض، أو فى بيان حكمة الشارع فيما شرع، والفقيه الحقيقى هو الذى يستطيع أن يستخدم كل المعارف وعلى رأسها قواعد اللغة، فلا يتحير إذا افتقر إلى الدليل السماعى قرآنًا أو خبرًا أو أثرًا، بل يعمد إلى ما لديه من معارف إنسانية تواترت واتفق عليها الناس فيفيد منها، وقد رأينا ذلك واضحًا فى فقه السادة الأحناف، فقواعد اللغة كانت حاضرة فى أحكام كثيرة، إما تفسيرًا وإبانة لغرض الشارع، أو استنباطًا لأحكام لا تظهر من الأدلة السماعية، وهذا يرد على مزاعم كثيرة من المستشرقين الذين اتهموا الفقه الإسلامى بالجمود والوقوف عند حدود

النصوص، ونحن لا ننكر أن الفقه الإسلامى فى أصله يعتمد على نصوص المشرع وناقل الشريعة ﷺ، إلا أنه أيضًا ومن خلال تفويض المشرع اعتمد على مصادر أخرى كالعرف الذى تنوعت أنواعه، فكان منها العرف اللغوى، ولعلى أزيد هذا الأمر إيضاحًا فأقول: إن من يدرس الفقه الإسلامى وأدلته يعلم أن هناك نوعين من اللغة يتعامل معهما الفقه الإسلامى، الأول: هو لغة المشرع، والثانى: هو لغة المكلف، والذى نراه أن الفقهاء وإن أولوا اهتمامًا كبيرًا لدراسة لغة المشرع، إلا أنهم تناولوا أيضًا لغة المكلف، فمثلًا نجد أن اللَّه سبحانه وتعالى سمى فى كتابه السمك الذى يخرج من البحر لحمًا طريًّا، ومع ذلك صرح الفقهاء الأحناف وغيرهم أن من حلف ألا يأكل لحمًا، لم يحنث بأكل السمك، وكذلك فإن اللَّه سمى الشمس سراجًا، وقال الفقهاء: إن من حلف ألا يكتب على ضوء السراج لم يحنث بالكتابة على ضوء الشمس، اعتبارًا لعرف المتكلم وهو هنا لغته.

أما ما قصدته بالمرونة وقدمت له بقولى: «صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان مع مراعاة أحوال الناس»، فهو أن تكون الشريعة قادرة على تنظيم حياة البشر فى علاقاتهم الثلاث: علاقة الفرد بربه، وعلاقته بنفسه، وعلاقته بغيره، فالشريعة التى لا تلبى احتياجات هذه العلاقات الثلاث، هى شريعة إما جامدة أو منقوصة، وحاشا أن يتصف الفقه الإسلامى والشريعة الإسلامية بهذه الصفة، وعليه فلم تقف مصادر التشريع عند حد ما ورد به السماع، بل تخطته إلى كل ما يكسبها هذه المرونة دون المساس بالأصول والثوابت.

وأنا أزعم أن مثل هذه الدراسات تميط اللثام عن بعض المصادر التى يعمد إليها الفقه الإسلامى فى تقوية نفسه، وأن قوة الفقيه تظهر جلية فى مدى إلمامه وتحصيله لكل أدوات الاجتهاد الفقهى وفى مقدمتها قواعد اللغة.

لقد كانت الرحلة مع هذه الدراسة طويلة ومتنوعة، رأيت فيها التزام

الاختصار، وعدم التكرار، وقد اقتضى ذلك أن تنقسم الدراسة إلى فصول ومباحث تعددت وتنوعت بتنوع الجهة المدروسة، كما أنها أدت إلى نتائج خاصة استقرئت من الفصول، وإلى نتائج عامة شملت الدراسة جملة أذكرها فى السطور التالية، كما أنها انتهت إلى بعض التوصيات لمن يهتم بهذا النوع من الدراسة أذكرها بعد النتائج، إن شاء اللَّه.

* * *

أهم النتائج

أولًا: أول ما يمكن أن أذكره من نتائج لهذه الدراسة، أنها توصلت إلى النتيجة نفسها التى سبق إليها جمع من المؤلفين والدارسين، والتى تقول بتأثر الأحكام والأصول الفقهية بقواعد اللغة، وأنه لا مجال لإنكار ذلك؛ الأمر الذى حدا بالطوفى أن يؤلف كتابه «الصعقة الغضبية فى الرد على منكرى العربية»، وأن هذا التأثير لا يقف عند حد تفسير النصوص، أو المصطلحات، بل تعداه إلى استنباط الأحكام الفقهية من التفسيرات النحوية والصرفية وغيرها من مباحث اللغة.

ثانيًا: أن اللغة بعامة وعلم النحو – بمفهومه العام – بخاصة كما كان لهما تأثير فى مسائل الفقه عند الأحناف وعند غيرهم، قد تأثرا بالمعارف الفقهية أيضًا، وذلك على مستويين:

الأول: هو تأثير أصول الفقه فى أصول النحو تقعيدًا، الأمر الذى دفع بعض من ألف فى أصول النحو إلى أن يستعير كلام الفقهاء ومصطلحاتهم، وأن يقتفى أثرهم فى طريقة التفريع والتقسيم.

الثانى: هو تأثر بعض النحاة فى آرائهم النحوية بما أورده الأصوليون والفقهاء من كلام فى بعض المسائل التى كان الفصل فيها من جهة تحليل كلام المتكلم لغة، ولا سيما من جهة التركيب النحوى، وذلك مرده إلى كثرة ورود الأمثلة فى كتب الفقه عنها فى كتب النحو.

ثالثًا: أن الدراسة ناقشت ما نسبه بعضهم خطأً إلى بعض أئمة الأحناف، من قلة إلمامهم بقواعد اللغة نحوًا وصرفًا، وضعف ذلك المنزع فى كتاباتهم، وأثبتت الدراسة خطأ هذا الزعم، وأن ما ينسب إلى الأئمة الكبار فى المذهب كأبى حنيفة

رضى اللَّه عنه أو أبى يوسف ومحمد وزفر وغيرهم من تلاميذه، رحمهم اللَّه جميعًا؛ أقول: إن ما نسب إليهم فى هذا الشأن يرجع إلى سوء فهم كلامهم، أو عدم إلمام المخالف بكل قواعد التخريج النحوى.

رابعًا: باستقراء كتب الأصول والفروع الحنفية نجد أنهم قد تعددت طرائقهم فى الاستدلال النحوى والصرفى، فتارة نجد أن المعانى والوظائف النحوية والبنية الصرفية جاءت عمدة فى باب الاستنباط والتوجيه، بحيث لا نجد عندهم دليلًا رئيسًا آخر فى الباب.

وتارة أخرى نجد أن التوجيه النحوى أو الصرفى لم يأت دليلًا مباشرًا، بل جاء تفسيرًا وبيانًا لدليل آخر، كإعراب آية أو حديث، أو تفسير تركيب أو بنية كلمة، وأخيرًا قد يأتى الدليل النحوى والصرفى ردًّا لمذهب المخالف.

خامسًا: أن البحث استطاع أن يدلل على إحاطة السادة الأحناف بمصادر الاستدلال اللغوى والتى يأتى على رأسها القرآن الكريم وقراءاته، ثم حديث النبى ﷺ لمن أجاز الاستدلال به، وقد رأينا أن الأحناف مالوا إلى الاستدلال به، ثم المصدر الأشهر فى النحو واللغة وهو شعر العرب، ثم أخيرًا إحاطة الأحناف بالقواعد النحوية واختلاف المدارس النحوية فى التقعيد أو فى التطبيق.

سادسًا: أن الأحناف قد أفادوا فى توجيه الأحكام واستنباطها من تنوع آراء النحاة فى المسألة الواحدة، وما نتج عن ذلك من اختلاف المدارس النحوية، وأننا لاحظنا أن إلمام الأحناف بهذا النوع من الخلاف كان كبيرًا، ولم يكن وقفًا فقط على الفقهاء النحاة أو النحاة الفقهاء، بل رأيناه منثورًا فى كتب الفقهاء الآخرين الذين لم يُشتهر عنهم العمل بالنحو، وأن الأحناف كانوا يقفون من مسائل الخلاف النحوى المذهبى موقف من يبحث عن الصواب بغض النظر عن الانتماء الزمانى أو المكانى.

سابعًا: أن الدراسة توصلت إلى أن الأحناف قد أفادوا كثيرًا من المباحث التى تعالج البنية الصرفية فى توجيه الأحكام واستنباطها، وإنى وإن كنت قد لاحظت قلة حضور هذا النوع من الاستدلال قياسًا بما ورد فى كتب الأحناف من ارتكان إلى تراكيب نحوية فى توجيه المسائل الفقهية، فإنى أزعم أن لهذا ما يبرره إذا أخذنا فى الاعتبار قلة الأبواب الصرفية إذا ما قيست بنظائرها النحوية.

ثامنًا: أن الدراسة قد أبانت عن مدى اهتمام السادة الأحناف بما يسميه النحاة واللغويون «أحرف المعانى»، وأنهم أولوا ذلك اهتمامًا كبيرًا، فأفردوها بدراسة فى معظم كتب الأصول، كما أنهم أفادوا مما جاء منها فى كتب الفروع، والحق أن من ينظر إلى فعل الفقهاء الأحناف يلحظ أن الأحناف كغيرهم من الفقهاء، جعلوا من أحرف المعانى ودلالاتها أصولًا عامة يفسر النص على مقتضاها، وأنها بذلك لحقت بمباحث أخرى عامة، كانت اللغة هى صاحبة القول الفصل فيها، كالكلام على الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص والدلالات وغيرها.

تاسعًا: أن الدراسة أثبتت بالأدلة والأمثلة ذلك الحضور الكبير للتراكيب النحوية فى كلام السادة الأحناف، حيث إن أكثر أبواب النحو بمفهومه الخاص، قد أفاد منها الأحناف فى توجيه الأحكام، كما أن الدراسة أثبتت توافقًا كبيرًا بين ما ذكره النحاة فى هذه الأبواب، وما استدل به الأحناف فى مسائلهم.

على أن ذلك لم يمنع الفقهاء الأحناف من أن يعملوا فكرهم فيستخرجوا من كلام النحاة أو مما يقاس عليه إجابات لمسائل فقهية ليس لها نظير فى كلام العرب أو قواعد النحاة، والفقهاء الأحناف ليسوا بدعًا فى ذلك، فقد فعل هذا غيرهم من أصحاب المذاهب ولا سيما الشافعية.

عاشرًا: أن من النتائج التى توصلت إليها الدراسة أيضًا أن الفقيه فى توجيهه للمسائل التى ترجع إلى صحة الكلام من جهة اللغة، لم يكن محكومًا فقط بكلام

النحاة، بل إنه كان يعتبر بعض العوامل الأخرى التى تحكم الفتوى كحال المتكلم من حيث العلم والجهل بصحيح الكلام، وأيضًا باعتبار السياق وهى قرينة يعتمد عليها النحاة أيضًا أحيانًا فى التصويب والتخطئة، وإن كانت من خارج بنية الكلام، وأيضًا اعتبار العرف والعادة وغيرها من الأمور التى تحكم الفقيه فى الفتوى، دون أن تكون ملزمة للنحوى فى غالب الأمر.

حادى عشر: أن الدراسة ومن خلال النقول والإحالات كشفت عن ميول بعض النحاة للمذهب الحنفى، هذه الميول التى جاء بعضها صريحًا، وجاء بعضها ظاهرًا من خلال تبنى آراء الأحناف الفقهية، لا سيما فى كتب التفسير والإعراب.

ثانى عشر: أن الدراسة أيضًا أثبتت أمرًا أحسبه مهمًّا وهو أن الفقيه حنفيًّا كان أو غيره، قد يستعير كلام النحاة فيعيد صياغته على أمثلة الفقهاء ويتوسع فيه سعة المسائل الفقهية، حتى يصير كلام الفقهاء أصلًا فى الباب، يظهر صداه عند النحاة مرة أخرى، فنراهم أسرى له، يتبعون الفقهاء فى الأحكام وفى الأمثلة.

وعلى ذلك أقول: إن الدراسة فى بعض مباحثها أثبتت أن للفقهاء أحيانًا لغة خاصة بهم، وأن لهم أمثلة يكثر دورانها بينهم، ظاهر هذه الأمثلة لغوى، وباطنها فقهى، يعطى الفقيه على مقتضى هذه الأمثلة أحكامًا تجمع بين الأحكام اللغوية والفقهية، ما يميل بهذه الأمثلة إلى أن تصبح مسكوكًا خاصًّا بالفقه والفقهاء، يستعيرها غيرهم منهم.

هذه هى أهم النتائج العامة التى توصلت إليها الدراسة، وإن كان هناك الكثير من النتائج الأخرى التى أعرضت عن ذكرها هنا، اكتفاءً بما ذكرته دبر كل فصل من فصول الرسالة، وفيها ثمة زيادة تفصيل وبيان.

***

أهم التوصيات

من خلال ما تم دراسته من مادة قامت على منهج تحليلى ، تغلب عليه الوصفية ولا يخلو من المعيارية، وأيضًا من خلال ما توصلت إليه من نتائج خاصة وعامة توصى الدراسة بالآتى:

*** التوصية الأولى :**

لقد لاحظت فى أثناء عملى فى هذا البحث والذى يقوم على بيان أثر النحو والصرف فى توجيه الأحكام واستنباطها فى الفقه الحنفى ، أى يكشف العلاقة بين اللغة نحوًا وصرفًا كجانب مؤثر والفقه الإسلامى ممثلًا فى المذهب الحنفى كجانب متأثر، لاحظت أن جلّ من كتب فى هذا المجال سار فى الاتجاه نفسه الذى يكشف العلاقة بين اللغة والفقه على أن يكون الفقه هو الجانب التطبيقى لقواعد اللغة، وقلما وجدنا من يدرس العلاقة فى صورتها العكسية، حيث يسترشد النحو بكلام الفقهاء فى بيان الأحكام النحوية.

والتأثير الذى أقصده هنا ليس من باب تأثير الأصول والقواعد العامة فى الأصول والقواعد العامة، فهذه قد بحثت قديمًا وحديثًا وكتاب «الاقتراح» للسيوطى خير دليل على تأثر النحاة بالأصول الفقهية فى مجال التقعيد، ولكن ما أقصده هنا أن تقوم دراسة يكون هدفها استقراء آراء النحاة فى إعراب الكلام وبيانه فى ضوء الأحكام الفقهية، فتتخرج الفروع النحوية على الأصول والفروع الفقهية، ولقد أشرت أنا إلى بعض ذلك فى أجزاء هذه الرسالة، ونقلت نصوصًا للنحاة ذكروا فيها أن تفصيل الكلام على بعض المسائل إنما هو فى كتب الأصول والفروع الفقهية، وهذا يؤيد ما أدعو إليه من إقامة دراسة تكشف العلاقة بين العلمين على أن تنعكس العلاقة فتكون الفروع الفقهية هى المؤثر، والفروع

النحوية هى المتأثر، ولعل أفضل ما يمكن الاعتماد عليه فى هذا الباب كتب إعراب القرآن وبيانه، وكتب تفسير آيات الأحكام، وكتب الحواشى النحوية، ولا سيما لهؤلاء الذين ظهر انتماؤهم المذهبى كالصبان والخضرى والجمل والدسوقى وغيرهم.

*** التوصية الثانية :**

لاحظت الدراسة أن هناك من النحاة من ظهرت انتماءاتهم الفقهية ظهورًا واضحًا، وذلك إما بنص منهم كما هو الحال مثلًا مع الزمخشرى الحنفى أو العكبرى الحنبلى، أو أبى حيان الشافعى، أو مكى بن أبى طالب المالكى، وهناك من ظهرت ميولهم الفقهية من خلال آرائهم المبثوثة فى كتبهم، ولذا فإن الدراسة توصى بأن تكون هناك دراسة تبحث فى الاتجاه الفقهى عند طائفة النحاة الذين لا يعرف لهم مذهب معروف مشهور بين أصحابهم أو من ترجم لهم، فمثلًا سيبويه عاصر ثلاثة من الأئمة وتلاميذهم، فقد توفى الإمامان أبو حنيفة ومالك قبل وفاته وعاش جزءًا من إمامة الشافعى، كما عاصر غيرهم من الأئمة المجتهدين والكسائى مع أنه عاصر جملة من أئمة الأحناف، إلا أن الأخبار اكتفت بإيراد خلافه معهم وترصده لهم، ولم تذكر شيئًا عن انتمائه المذهبى الفقهى ، ومثل ذلك الفراء وإن أشرت أنا إلى ميوله الحنفية، وقل مثل ذلك عن رجال القرن الثالث الهجرى كالمبرد وثعلب، ومثله عن رجال اشتهروا فى القرن الرابع كالزجاج والفارسى وابن جنى ، وإن كنت أشرت إلى ميول الأخير الحنفية، ولعل الفارسى مثله، ومثل ذلك كثير.

وعليه، فإن الدراسة توصى بأن تقوم دراسة لاتجاهات النحاة الفقهية من خلال كتاباتهم النحوية سواء أكانت كتبًا نحوية خالصة أم كتبًا فى التخريج النحوى .

*** التوصية الثالثة:**

توصى الدراسة بأن يكون هناك معجم فقهى لغوى للمسائل التى كان فصل القول فيها لغويًّا، بحيث يكون دليل الترجيح لغويًّا، مع بيان حجة كل مذهب، على أن يكون هذا المعجم قائمًا على الاستقراء التام لأبواب الفقه ومسائله، والأَوْلى أن يتوافر على هذا المعجم جمع من الباحثين.

*** التوصية الرابعة:**

تخص هذه التوصية دارسى الشريعة، ولكنها تأدت إلىَّ من خلال النظر فى مسائل الفقه الحنفى فروعًا وأصولًا، وتقضى بأن تقوم دراسة تكشف عن أثر آراء الإمام زفر ابن الهذيل الحنفى فى اختيارات الإمام الشافعى الفقهية، فالحقيقة أن الإمام زفر كثيرًا ما كان يخرج عن آراء أئمة المذهب الآخرين، وينفرد برأى دونهم، وإن تعددت دوافعه، رأينا أن بعضها كان لغويًّا، وبعضها الآخر كان لأسباب أخرى، كما لاحظنا اتفاق الشافعى مع زفر فى أكثر هذه المسائل، فلو أضفنا إلى ذلك أن زفر رحمه اللَّه قد توفى سنة ١٥٨هـ، وأن الشافعى رحمه اللَّه قد ولد سنة ١٥٠هـ، وأنه قد اطلع على آراء الأحناف فى العراق من محمد بن الحسن وغيره ممن نقل آراء زفر، أقول: إن علمنا كل ذلك فلربما وصلنا إلى اقتناع مفاده أن لزفر تأثيرًا قويًّا فى اختيارات الإمام الشافعى التى خالف فيها جمهور الأحناف، وإن كان بعضها قد أتى من باب وقوع الحافر على الحافر، فإن مظنة التأثر هى الأقوى، وأنا أكتب هذه الأسطر لا أدرى فعلًا إن كان بعضهم قد درس المسألة أم لا.

وبعدُ: فهذه أهم النتائج والتوصيات التى استطاع القلم أن يسطرها، وقد جاءت ختامًا لهذه الدراسة التى أرجو لها التوفيق والقبول، فقد حاولت فيها جهدى، وأجمعت فيها أمرى، حتى بدت على ما بدت عليه، فما كان فيها من

توفيق فمِن اللَّه العزيز الكريم، وما كان فيها من تقصير فمنى ومن الشيطان الرجيم، وأسأل اللَّه أن يتقبلها خالصة لوجهه الكريم، وأن يتجاوز عما كان فيها من خطأ أو غفلة أو وهم مرجعه إلى طبيعة الإنسان، كما أسأله أن يفتح لها قلوب وعقول من يقرؤها من أساتذتى فتحوز رضاهم، وتنال تقديرهم ومباركتهم وإجازتهم.

إنه ولى ذلك والقادر عليه، وصلى اللهم وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

****

الفهارس العامة

١ - فهـرس الآيـات القرآنيـة.

٢ - فهرس الحديث الـشريف .

٣- فهـــــرس الـــــشعر .

٤ - ثبـت المـصادر والمراجـع.

٥ - فهـرس الموضـوعـــات.

١- فهرس الآيات القرآنية

الآيـــــــــة	رقمهـا	الصفحـــة
سورة الفاتحة		
﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾	٤	٧١
سورة البقرة		
﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا﴾	٢٥	٢٤٨
﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا﴾	٣٤	٣٨٩
﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾	٦٥	٣٩٦
﴿إِنَّ اللَّـهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾	٦٧	١٧٠
﴿قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّـهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾	٩١	٤٠٤
﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ ...﴾	٩٦	٤٤٣
﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ.. ﴾	٩٨	٤٣٦، ٤٣٧
﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ...﴾	١٠٢	٤٠٥، ٥٠٦
﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾	١١٧	٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٦
﴿وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾	١٢٥	٤٣٥
﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ ...﴾	١٧٨	٢٤٨، ٢٤٩
﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ﴾	١٨٠	١٦٧
﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ...﴾	١٨٧	٨٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٤، ٣٤١، ٣٤٢، ٤٥٦

﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّـهِ ...﴾	١٩٦	١٣٣، ١٣٥، ١٣٦، ٣٢٠، ٣٨٣
﴿وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ﴾	٢٠٥	٢٤٨
﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّـهِ قَانِتِينَ ﴾	٢٣٨	١٠٦، ٤٣٦
﴿فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾	٢٨٠	٣١٣
سورة آل عمران		
﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِى لِرَبِّكِ وَاسْجُدِى وَارْكَعِى مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾	٤٣	١٢٢، ٣٦٢
﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ...﴾	٧٥	٧٩
﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾	٩٢	٣٥٦
﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾	١٣٣	١٤٨
﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾	١٤٠	٨٩
﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾	١٨٥	٧٢
﴿فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ﴾	١٨٨	٢٤٧
سورة النساء		
﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾	٣	٣٥٨، ٣٦٣
﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾	١١	٢٢٤، ٢٢٥
﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾	٢٨	٢٣٨
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾	٢٩	٢٥١

﴿وَاللَّاتِى تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِى الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾	٣٤	٣٥٧
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾	٤٣	٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٥، ٢٧٧، ٢٨٢
﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ﴾	٧٨	١٦٤
﴿وَمَنْ يُهَاجِرْ فِى سَبِيلِ اللَّـهِ يَجِدْ فِى الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً﴾	١٠٠	٣٠
﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا﴾	١١٢	٤٣٩
﴿وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا﴾	١٣٥	٤٤٠
﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾	١٥٩	٤٢٧
﴿انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ﴾	١٧١	٢١١
سورة المائدة		
﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ ...﴾	٣	١١٣، ١٤٩، ٢٣٩
﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾	٤	٥٤، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٤، ٢٩٥
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ	٦	١٢٠، ١٢١، ١٣٣، ١٧٦، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٢، ٢٧٥، ٢٧٧، ٢٨٢، ٣٠٩، ٣١٢،

أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾		٣١٣، ٣١٧، ٣١٨، ٣٢٨، ٣٤٦، ٣٦٣
﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّـهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا﴾	٣٣	٤٧١
﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ﴾	٣٤	٤٧١
﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾	٤٨	٤٤٠، ٤٤١
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾	٩٥	٢٣٣، ٣٧٢، ٣٧٣ – ٣٧٩
﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾	٩٦	١٠٨، ١٠٩، ٣٠١
سورة الأنعام		
﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ﴾	٥٩	٤٢٧
﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ﴾	٦٦	٤٣١
﴿فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى﴾	٩٥	٧١
﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ﴾	١١٢	٤٥٦
﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾	١٢١	١٦٥، ١٦٨
﴿وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا...﴾	١٤٦	٩٨، ٩٩

سورة الأعراف

﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللَّـهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ ٥٦ ٢٦٤، ٤٥٥

﴿فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ﴾ ١٠٧ ١٩٥

﴿فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ﴾ ١٠٨ ١٩٥

سورة الأنفال

﴿وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾ ١٦ ٨٩

﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّـهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا﴾ ٣٢ ١٨٩

﴿إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ ٤٩ ٤٤٢

سورة التوبة

﴿إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ﴾ ٤٠ ٢٣٩

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّـهِ﴾ ٦٠ ٩٦، ٤٣٤

﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ ١٠٣ ١٤٤

سورة يونس

﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾ ٧١ ١٧٤

﴿مَا جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ إِنَّ اللَّـهَ سَيُبْطِلُهُ﴾ ٨١ ١٦٧

﴿وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ١٠١ ٢٤٨

سورة هود

﴿إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ﴾ ٢٦ ١٣٠

﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّـهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ ٣٤ ٤٩٥

﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾	٤٦	١٤٤
سورة يوسف		
﴿أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ﴾	٤٥	٢٢٨
﴿قَالَ هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ﴾	٦٤	٧٩
﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾	٨٢	٢١١
﴿إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّى وَحُزْنِى إِلَى اللَّـهِ﴾	٨٦	٤٣٦
﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ﴾	١٠٩	٤٦١
سورة إبراهيم		
﴿تُؤْتِى أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ﴾	٢٥	٤٥٥
سورة الحجر		
﴿قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُجْرِمِينَ﴾	٥٨	٤٧٧، ٤٧٨
﴿إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ﴾	٥٩	٤٧٠، ٤٧٧، ٤٧٨
﴿إِلَّا امْرَأَتَهُ﴾	٦٠	٤٧٠، ٤٧٧، ٤٧٨
﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِى وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾	٨٧	٤٤٣
سورة النحل		
﴿لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾	١٤	١١٣
﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ﴾	٣٠	٤٦١
﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾	٤٠	٣٩٤
﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾	٤٤	٤٨
﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّـهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾	٩٨	١٣٣

سورة الإسراء

﴿سُبْحَانَ الَّذِى أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى﴾ ١ ٣١٣، ٤١٧

﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾ ٢٦ ١٤٤

﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾ ٢٧ ١٤٤

سورة الكهف

﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا﴾ ٢٣ ٦٩

﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّـهُ﴾ ٢٤ ٦٩

سورة مريم

﴿يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ ...﴾ ٢٨ ٢٧١

﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾ ٦٤ ٣٢٦

﴿قُلْ مَنْ كَانَ فِى الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا﴾ ٧٥ ٣٩٥، ٣٩٦

سورة طه

﴿فَإِذَا هِىَ حَيَّةٌ تَسْعَى﴾ ٢٠ ١٩٦

﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى﴾ ٤١ ٢٥٥

سورة الأنبياء

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ ١٦ ٨٧

﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ﴾ ١٨ ٨٠

﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾ ٢٦ ٣٣٥

﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا﴾ ٣٠ ٢٢٨، ٤١٠

﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾	٣٥	٧٢
﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً﴾	٤٨	٤٤٢، ٤٤٣
﴿بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِى فَطَرَهُنَّ﴾	٥٦	٢٢٨
﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾	٧٢	١١٢
﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾	٧٨	٢٢٤، ٢٢٥
﴿حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ﴾	٩٦	٣٦٥
﴿وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ﴾	٩٧	٣٦٥
سورة الحج		
﴿وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾	٥	٢٥٩
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾	٧٧	١٠٧، ٣٦٢
سورة المؤمنون		
﴿وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾	٦٢	٣٣٦
﴿بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ مِنْ هَذَا﴾	٦٣	٣٣٦
﴿قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ﴾	٩٩	٢٢٨
سورة النور		
﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ...﴾	٤	٣٨١، ٤٦٨ - ٤٧٠، ٤٧٤، ٤٧٥
﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾	٥	٤٦٩
﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ﴾	٦	٣٨٢، ٣٨٣

﴿وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ﴾	٨	٣٨١ - ٣٨٣
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا﴾	٢٧	٣٥١
﴿فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾	٢٨	٣٥١
﴿فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ﴾	٣٥	٢٣٨
﴿أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ﴾	٦١	٣٢٣
سورة الفرقان		
﴿لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُورًا وَاحِدًا وَادْعُوا ثُبُورًا كَثِيرًا﴾	١٤	٤٠٧
سورة الشعراء		
﴿فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾	١٦	٤١١
﴿فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ﴾	٣٢	١٩٥
﴿فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ﴾	٣٣	١٩٥
﴿وَاجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ﴾	٨٥	٤٥٦
﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾	٢٢٧	٤٥٥
سورة النمل		
﴿وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾	٨٨	١٤٨
سورة العنكبوت		
﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾	١٤	٤٦٤
﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾	٥٧	٧٢
سورة لقمان		
﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ﴾	١١	١٠٩

سورة الأحزاب

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ﴾ ٧ ٤٣٧

﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ ٥٣ ٣٥١

سورة سبأ

﴿وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ﴾ ١٠ ٤٢٧

﴿أَنِ اعْمَلْ سَابِغَاتٍ﴾ ١١ ٤٢٧

سورة فاطر

﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ ١ ٣٥٩

﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾ ٤١ ٢٢٨

سورة الصافات

﴿أَذَلِكَ خَيْرٌ نُزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ﴾ ٦٢ ٤٥٦

﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ ١٠٧ ١٧٠

﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ﴾ ١٣٧ ٧٩

سورة ص

﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ ١ ٥٠٤، ٥٠٥

﴿كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ﴾ ٣ ٥٠٥

﴿إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ﴾ ٦٤ ٥٠٥

سورة غافر

﴿غَافِرِ الذَّنْبِ﴾ ٣ ٧١

﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا ...﴾ ٥١ ٤١٥

سورة فصلت

﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾ ٩ ٣٥٩

﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ﴾	١٠	٣٥٩
سورة الأحقاف		
﴿قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا﴾	٢٤	٧٣
﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾	٢٥	٤٣١
سورة محمد		
﴿يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ﴾	٢٠	١٤٨
﴿وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ﴾	٣٦	٤٩٧، ٤٩٨
﴿إِنْ يَسْأَلْكُمُوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبْخَلُوا﴾	٣٧	٤٩٨
سورة ق		
﴿وَحَبَّ الْحَصِيدِ﴾	٩	٤٦١
﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾	١٧	٢٧١
سورة القمر		
﴿إِنَّا مُرْسِلُو النَّاقَةِ﴾	٢٧	٧٢
﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾	٥٠	٣٩٤
سورة الواقعة		
﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ﴾	١٧	١٢٩، ١٣٠
﴿وَحُورٌ عِينٌ﴾	١٩	١٣٠
﴿بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ﴾	١٨	١٣٠
﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾	٩٥	٤٥٥، ٤٥٦
سورة المجادلة		
﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾	٣	٣٨٢

سورة الحشر

﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ﴾ ٩ ١٧٤

سورة الجمعة

﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّـهِ﴾ ٩ ٢١٩

﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا﴾ ١١ ١٩٧

سورة التحريم

﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّـهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ ٤ ٢٢٦

سورة الملك

﴿فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ﴾ ١٥ ٣٠

سورة المعارج

﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾ ١ ٧٨

سورة نوح

﴿وَاللَّـهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا﴾ ١٩ ١٠١

﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا...﴾ ٢٨ ١٠٥

سورة الجن

﴿مِنَّا دُونَ ذَلِكَ﴾ ١١ ٤٢٧

سورة المزمل

﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ ٢٠ ١٠٧

سورة المدثر

﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ﴾ ٦ ٣٨٨

سورة الإنسان		
﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾	٢٤	١٠٠، ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٣
سورة المرسلات		
﴿عُذْرًا أَوْ نُذْرًا﴾	٦	٤٣٩
سورة التكوير		
﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾	١	٢٠٢
﴿عَلِمَتْ﴾	١٤	٢٠٣
سورة الانفطار		
﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾	١	٢٠٢
﴿عَلِمَتْ﴾	٥	٢٠٣
سورة المطففين		
﴿وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ﴾	٣٠	٧٩
سورة الأعلى		
﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾	١٥	١٠٤، ٤٣٩
سورة الشمس		
﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا﴾	١	٥٠٦
﴿وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا﴾	٢	٥٠٦
سورة الليل		
﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى﴾	١	١٩٧، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٧
﴿وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى﴾	٢	٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٧
﴿وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى﴾	٣	٥٠٤

سورة القدر

﴿حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ ٥ ٣٤٥

سورة البينة

﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ﴾ ١ ١٣١

سورة الكوثر

﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾ ٢ ٩٤، ١٧٠

سورة النصر

﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّـهِ وَالْفَتْحُ﴾ ١ ٢٠٥

﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّـهِ أَفْوَاجًا﴾ ٢ ٢٠٥

﴿فَسَبِّحْ﴾ ٣ ٢٠٥

* * *

٢- فهرس الحديث الشريف

الحديث	الصفحة
«أحلت لنا ميتتان ودمان»	١١٣
«اختر منهن أربعًا وفارق البواقى»	٣٥٩
«إذا ثوب للصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون ...»	٩٧
«الأذان جزم»	٣٨٦
«اللَّه ما أردت بالبتة إلا واحدة»	٢٠٨
أمرنى رسول اللَّه ﷺ أن أقتل الكلاب ..	٢٩٥
«إن اللَّه زادكم صلاة ، ألا وهى الوتر...»	٢٣٦
أن عائشة افتقدت النبي ﷺ ليلة ...	٢٧٧
أن النبى ﷺ تيمم على الجدار	٢٦٨
أن النبى ﷺ كان يقبل بعض نسائه ولا يتوضأ	٢٧٧
أن النبى ﷺ نهى عن بيع الملامسة	٢٧٨
«إنما يكفيك أن تضرب بيدك الأرض»	٢٦٨
أنه ﷺ نهى عن كل ذى خطفة ونهبة ومجثمة ..	٢٩٨
«جعلت لى الأرض مسجدًا وطهورًا»	٢٦٨
«ذكاة الجنين ذكاة أمه»	١٤٥، ١٤٧، ١٤٩
«فإذا رأيتم من هذه الأفزاع شيئًا ...»	٢٤٠
«فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر ، وما سقى بالنضح نصف العشر»	٤٥٢
كنت أنام بين يدى رسول اللَّه ﷺ ورجلاى فى قبلته...	٢٧٦
«لا يجتمع عشر وخراج فى أرض مسلم»	٤٥٢

«لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك لبيك» ١٤١
«ما صنع أبو جهل» ٦٢
«مثلكم ومثل اليهود والنصارى كرجل استعمل عمالًا...» ٨٤
«مفتاح الصلاة الطهور ...» ١٠٦
«من أحيا أرضًا ميتة فهى له وليس لعرق ظالم حق» ١٥٠، ١٥١، ١٥٢ – ١٥٦
«من قال : لا إله إلا اللَّه ثم مات على ذلك، دخل الجنة وإن زنا وإن سرق» ٣٦٥
نحرنا مع رسول اللَّه ﷺ البدنة عن سبعة... ١٧٠، ١٧١
«هل عندكم ماء بات فى شَنٍّ ، وإلا كرعنا» ٣٥٤
«هو الطهور ماؤه الحل ميتته» ١٠٨

***

٣- فهرس الشعر

أول البيت	القافية	الشاعر	الصفحة
كهز	اضطرب	أبو دؤاد الإيادى	٣٤٣
أرب	الثعالب	عباس بن مرداس، وقيل: أبو ذر الغفارى، وقيل غيرهما	٧٩
وإذا تكون	جندب	عنترة، وقيل: همام بن مرة، وقيل غير ذلك	٢٠١، ٢٠٣
فهل أنت	فخاطب	جرير	١٢٩
إذا قصرت	فنضارب	قيس بن الحطيم	٢٠٤
أباء بقتلانا	مكلب	طفيل الغنوى	٢٩١
ولقيت	ورمحا	عبد اللَّه بن الزبعرى	١٧١
صلى عليه	سرمدا	-	٩
ألا حبذا	والبعد	الحطيئة	٤٣٦، ٤٤٠
وينطق	جورا	عبد اللَّه بن المبارك	٤١
رأيت	خيرا	عبد اللَّه بن المبارك	٤١
يقايس	نظيرا	عبد اللَّه بن المبارك	٤١
ترتع	وإدبار	الخنساء	٢٤٤
وبنى	الآساس	أبو القاسم غسان بن محمد	٤١
فقالت	أمس	دريد بن الصمة	٢٣٤
والناس	للناس	أبو القاسم غسان بن محمد	٤١
وضع	وقياس	أبو القاسم غسان بن محمد	٤١

وقاك	ونفسى	دريد بن الصمة	٢٣٤
شراب	وأقط	-	١٧٤
ما وجد	ربع	مالك بن حريم	٣٢٣
أو وجد	فاندفعوا	مالك بن حريم	٣٢٣
فأصبحت	له قعِ	عمرو بن حممة الدوسى	٣٩٥
وعيناك	دقيق	مجنون ليلى	١٤٨
إذا قالت	المحنق	أبو النجم	٣٩٥
كان ابن ندبة	الأثقالا	رياح بن سنيح، وقيل: سفيح بن رباح	٤٣٦، ٤٣٧
وإذا نطاوع	بخل	عمرو بن شأس	٢٠٠
واستغن	فتجمل	عبد قيس بن خفاف	٢٠٠، ٢٠٤
فعن لنا سرب	مذيل	امرؤ القيس	١٨٠
فاليوم	واغل	امرؤ القيس	٣٨٩
فإن ترفقى	أشأم	-	٢٤٥
هلا سألت	تعلمى	عنترة بن شداد	٧٩
فأنت الطلاق	تماما	-	٢٤٥
نوهت	فعاما	-	٢٤٤
إن تستغيثوا	كرم	-	٤٩٥
حييت	الهيثم	عنترة بن شداد	٤٣٦
فأنت طلاق	وأظلم	-	٢٤٥
امتلأ	بطنى	-	٣٩٦
وشاركنا	العنان	النابغة الجعدى	١٨٢

من يفعل	مثلان	حسان بن ثابت، وقيل: عبدالرحمن بن حسان، وقيل: كعب بن مالك	١٦٠، ١٦٣، ١٦٦
إذا ما الغانيات	والعيونا	الراعى النميرى	١٧٤
وقددت	ومينا	عدى بن زيد	٤٤٠
ولقد أمر	يعنينى	رجل من بنى سلول، وقيل: شمر بن عمرو الحنفى، وقيل غير ذلك	٤٠٤
ولقد علمت	سهامها	لبيد بن ربيعة	٥٠٦
علفتها	عيناها	بعض بنى أسد	١٧٢
إن أباها	غايتاها	رؤبة بن العجاج، وقيل: أبو النجم العجلى، وقيل غيرهما	٦١

* * *

٤- ثبت المصادر والمراجع

١- الآثار – لأبى يوسف يعقوب بن إبراهيم – دار الكتب العلمية – بيروت.

٢- آراء ولى الله الدهلوى فى تاريخ التشريع الإسلامى – لسلمان الحسينى الندوى- دار السنة للنشر والتوزيع – لكنؤ – الهند – ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

٣- الإبهاج فى شرح المنهاج – لتقى الدين على بن عبد الكافى السبكى وولده تاج الدين عبد الوهاب – علق عليه: محمود أمين السيد – دار الكتب العلمية – بيروت – ط١ – ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

٤- أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح فى الإسلام – لعبد الحليم الجندى – دار المعارف – القاهرة - ط٣.

٥- أبو حيان النحوى – للدكتورة: خديجة الحديثى – مكتبة النهضة – بغداد - ط١ - ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م.

٦- إتحاف فضلاء البشر – لأحمد بن محمد البنا الدمياطى – تحقيق: د/ شعبان محمد إسماعيل – عالم الكتب – بيروت – ط١ - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٧- أثر الحديث الشريف فى اختلاف الأئمة الفقهاء – لمحمد عوامة – دار البشائر الإسلامية – بيروت – ط٤ – ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٨- أثر اللغة فى اختلاف المجتهدين – لعبد الوهاب عبد السلام طويلة – دار السلام – القاهرة – ط٢ - ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٩- الإجماع – لابن المنذر النيسابورى – تحقيق: طه عبد الرءوف سعد – مكتبة الصفا – القاهرة – ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

١٠- الإحكام فى أصول الأحكام – لسيف الدين أبى الحسن على بن أبى على بن محمد الآمدى – ضبطه وعلق عليه: إبراهيم العجوز – دار الكتب العلمية – بيروت – ط٥ – ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

١١- أحكام القرآن - لعماد الدين بن محمد الطبرى الكيا الهراسى – دار الكتب العلمية – بيروت – ط١ – ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
١٢- الاختيار لتعليل المختار – لعبد الله بن محمود بن مودود الموصلى – تحقيق: عبد اللطيف محمد عبد الرحمن – دار الكتب العلمية – بيروت - ط١ – ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
١٣- ارتشاف الضرب من كلام العرب – لأبى حيان الأندلسى – تحقيق: د/ مصطفى أحمد النحاس – مطبعة المدنى – القاهرة – ط١ – ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
١٤- إرشاد أهل الملة إلى إثبات الأهلة – للشيخ محمد بخيت المطيعى الحنفى – اعتنى به حسن أحمد إسبر – دار ابن حزم – بيروت – ط١ – ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
١٥- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول – للإمام محمد بن على بن محمد الشوكانى – دار الكتب العلمية – بيروت.
١٦- أسباب النزول – للسيوطى – تحقيق: حامد أحمد الطاهر – دار الفجر للتراث – القاهرة – ط١ – ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
١٧- إشارة التعيين فى تراجم النحاة واللغويين – لعبد الباقى بن عبد المجيد اليمانى- تحقيق: الدكتور عبد المجيد دياب – مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية – ط١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
١٨- الأشباه والنظائر على مذهب أبى حنيفة النعمان – لزين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم – وضع حواشيه: زكريا عميرات – دار الكتب العلمية – بيروت – ط١ – ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
١٩- أصول الجصاص المسمى الفصول فى الأصول - لأحمد بن على الجصاص الرازى – تحقيق: د/ محمد محمد تامر – دار الكتب العلمية – بيروت - ط١ –

١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
٢٠- أصول السرخسى - لأبى بكر محمد بن أحمد السرخسى - تحقيق: د/ رفيق العجم - دار المعرفة - بيروت - ط١ - ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٢١- أصول الشاشى - لأحمد بن محمد بن إسحاق الشاشى - ضبط وتصحيح: عبد اللَّه محمد الخليلى- دار الكتب العلمية - بيروت - ط٢ - ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
٢٢- أصول الشاشى - لنظام الدين الشاشى «القرن السابع» - تحقيق: محمد أكرم الندوى - دار الغرب الإسلامى - بيروت - ط١ - ٢٠٠٠م.
٢٣- أصول الفقه - للشيخ محمد الخضرى - دار الفكر - بيروت - ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
٢٤- أصول الفقه الإسلامى - للدكتور: وهبة الزحيلى - دار الفكر - دمشق - ط١٥ - ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
٢٥- الأصول فى النحو - لأبى بكر بن السراج - تحقيق: عبد الحسين الفتلى - مؤسسة الرسالة - بيروت - ط٤ - ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٢٦- أصول النحو العربى فى نظر النحاة ورأى ابن مضاء وعلى ضوء علم اللغة الحديث - للدكتور: محمد عيد - عالم الكتب - بيروت - ١٩٧٣م.
٢٧- الأصول والفروع بين الدراسات الفقهية والنحوية - للدكتور أحمد علم الدين الجندى - حوليات كلية دار العلوم - عدد ٦ - سنة ١٩٧٥/ ١٩٧٦م.
٢٨- إعراب الجمل وأشباه الجمل - للدكتور: فخر الدين قباوة - دار الآفاق الجديدة - بيروت - ط٣ - ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
٢٩- إعراب الحديث النبوى - لأبى البقاء العكبرى - تحقيق: عبد الإله نبهان - دار الفكر - دمشق - ط١ - ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
٣٠- إعراب القراءات الشواذ - لأبى البقاء العكبرى - تحقيق: محمد السيد أحمد عزوز - عالم الكتب - بيروت - ط١ - ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٣١- إعراب القرآن – لأبى جعفر النحاس – تحقيق: زهير غازى زاهد – عالم الكتب – بيروت – ط٣ – ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
٣٢- الاقتراح فى علم أصول النحو وجدله – لجلال الدين السيوطى – تحقيق: طه عبد الرءوف سعد – مكتبة الصفا – القاهرة – ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٣٣- الأم – لمحمد بن إدريس الشافعى – تحقيق: الدكتور رفعت فوزى عبد المطلب – دار الوفاء – المنصورة – ط٣ – ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
٣٤- الأمالى – لأبى على القالى – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – ١٩٧٥م.
٣٥- أمالى ابن الشجرى – لهبة اللَّه بن على بن محمد بن حمزة – تحقيق: د/ محمود محمد الطناحى – مكتبة الخانجى – القاهرة.
٣٦- الإمام محمد بن الحسن الشيبانى وأثره فى الفقه الإسلامى – للدكتور محمد الدسوقى – دار الثقافة – الدوحة – ط١ – ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
٣٧- إنباه الرواة على أنباه النحاة – للقفطى – تحقيق: محمد أبى الفضل إبراهيم – دار الكتب المصرية – ١٩٥٠م.
٣٨- أوجز المسالك إلى موطأ مالك – لمحمد زكريا الكاندهلوى – المكتبة الأمدادية – مكة المكرمة – ط٣ – ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
٣٩- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك – لابن هشام الأنصارى – تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد – دار الطلائع – القاهرة – ط٢٠٠٤م.
٤٠- البحر الرائق شرح كنز الدقائق – لزين الدين ابن نجيم الحنفى – تخريج: الشيخ زكريا عميرات – دار الكتب العلمية – بيروت – ط١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٤١- البحر المحيط – لأبى حيان الأندلسى – بعناية: زهير جعيد – دار الفكر – بيروت – ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
٤٢- بدائع الصنائع فى ترتب الشرائع – لعلاء الدين الكاسانى – تحقيق: على معوض، وعادل عبد الموجود- دار الكتب العلمية – بيروت – ط٢- ١٤٢٤هـ

- ٢٠٠٣م.
٤٣- بداية المجتهد ونهاية المقتصد – لأبى الوليد محمد بن أحمد بن رشد الشهير بابن رشد الحفيد – تحقيق: فريد عبد العزيز الجندى – دار الحديث- القاهرة – ط ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
٤٤- البداية والنهاية – لابن كثير – تحقيق: د. حامد أحمد الطاهر – دار الفجر للتراث – القاهرة – ط١ – ١٤٢٤هـ -٢٠٠٣م.
٤٥- البرهان فى علوم القرآن – لبدر الدين الزركشى – تحقيق: محمد أبى الفضل إبراهيم – دار التراث – القاهرة.
٤٦- البسيط فى شرح جمل الزجاجى – لابن أبى الربيع – تحقيق: د/ عياد بن عيد الثبيتى – دار الغرب الإسلامى – بيروت – ط١ – ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.
٤٧- بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة – لجلال الدين السيوطى – تحقيق: محمد أبى الفضل إبراهيم – المكتبة العصرية – بيروت.
٤٨- البلغة فى تراجم أئمة النحو واللغة – للفيروزآبادى – تحقيق: محمد المصرى – دار سعد الدين – دمشق - ط١ – ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٤٩- البناية شرح الهداية – لبدر الدين العينى – تحقيق: أيمن صالح شعبان – دار الكتب العلمية – بيروت – ط١ - ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
٥٠- البيان فى غريب إعراب القرآن – لأبى البركات الأنبارى – تحقيق: طه عبد الحميد – الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر – القاهرة – ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.
٥١- تاج التراجم – لأبى الفداء زين الدين قاسم بن قطلوبغا السودونى – تحقيق: محمد خير رمضان يوسف – دار القلم – دمشق – ط١ – ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
٥٢- تاج العروس من جواهر القاموس – للسيد محمد مرتضى الزبيدى – تحقيق: د/ عبد المنعم خليل إبراهيم، والأستاذ كريم سيد محمد – دار الكتب العلمية –

بيروت – ط ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م.
٥٣- تاريخ الإسلام – للذهبى – تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا – دار الكتب العلمية – بيروت – ط١ – ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م.
٥٤- تاريخ بغداد – للحافظ أبى بكر أحمد بن على الخطيب البغدادى – دار الكتب العلمية – بيروت.
٥٥- تاريخ التشريع الإسلامى – لمناع القطان – مؤسسة الرسالة – بيروت – ط١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م.
٥٦- تاريخ الفقه الإسلامى – لمحمد على السايس – تحقيق: د/ محمد وهبى سليمان – دار الفكر – دمشق – ط٢ – ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م.
٥٧- تاريخ المذاهب الإسلامية – للإمام محمد أبى زهرة – دار الفكر العربى – القاهرة – ١٩٩٦م.
٥٨- تأويلات أهل السنة – لأبى منصور الماتريدى – تحقيق: مجدى باسلّوم – دار الكتب العلمية – بيروت – ط١ – ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م.
٥٩- التبيان فى إعراب القرآن – للعكبرى – المكتبة التوفيقية – القاهرة.
٦٠- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق – لفخر الدين عثمان بن على الزيلعى – تحقيق: أحمد عزو عناية – دار الكتب العلمية – بيروت – ط١ – ١٤٢٠هـ – ٢٠٠م.
٦١- التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين – لأبى البقاء العكبرى – تحقيق ودراسة : عبد الرحمن السليمان العثيمين – مخطوط بجامعة الملك عبد العزيز – كلية الشريعة – ١٣٩٦هـ – ١٩٧٦م.
٦٢- تحفة الأحوذى شرح سنن الترمذى – لمحمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفورى – دار الكتب العلمية – بيروت.
٦٣- تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندى – تحقيق: الدكتور محمد زكى عبد البر – مكتبة دار التراث – القاهرة – ط٣ – ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م.

٦٤- تحفة الملوك «فى فقه مذهب الإمام أبى حنيفة النعمان» – لمحمد بن أبى بكر بن عبد القادر الرازى – تحقيق: د/ عبد الله نذير أحمد – دار البشائر الإسلامية – بيروت – ط١ – ١٤١٧هـ.
٦٥- ترتيب اللآلى فى سلك الأمالى – لمحمد بن سليمان الشهير بناظر زاده – تحقيق: خالد بن عبد العزيز آل سليمان – مكتبة الرشد – الرياض – ط١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م.
٦٦- التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية – لعبد اللطيف عبد الله عزيز البرزنجى – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م.
٦٧- التعريفات – للشريف الجرجانى – وضع فهارسه: محمد باسل عيون السود – دار الكتب العلمية – بيروت – ط ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.
٦٨- تفسير أبى السعود – لأبى السعود محمد بن محمد بن مصطفى العماوى الحنفى – وضع حواشيه: عبد اللطيف عبد الرحمن – دار الكتب العلمية – بيروت – ط١ – ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م.
٦٩- تفسير القرطبى – لمحمد بن أحمد الأنصارى القرطبى – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – ط٣.
٧٠- التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب – للفخر الرازى – دار الكتب العلمية – بيروت – ط١ – ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.
٧١- التقرير والتحبير على تحرير ابن الهمام فى علم الأصول بين اصطلاحى الحنفية والشافعية – لابن أمير حاج – المطبعة الأميرية ببولاق – القاهرة – ١٣١٦هـ.
٧٢- تقويم الأدلة فى أصول الفقه – لأبى زيد الدبوسى – تحقيق: عدنان العلى – المكتبة العصرية – بيروت – ط١ – ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٦م.
٧٣- تقويم النظر فى مسائل خلافية ذائعة – لأبى شجاع محمد بن على بن شعيب ابن الدهان – تحقيق: الدكتور صالح بن ناصر بن صالح الخزيم – مكتبة الرشد – الرياض – ط١ – ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م.

٧٤- تكملة البحر الرائق شرح كنز الدقائق – لمحمد بن حسين بن على الطورى القادرى الحنفى - تحقيق: زكريا عميرات- دار الكتب العلمية – بيروت – ط١ – ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٧٥- تلقيح الفهوم فى تنقيح صيغ العموم – للحافظ خليل بن كيكلدى العلائى – تحقيق د/ عبد اللَّه بن محمد بن إسحاق آل الشيخ – طبعة خاصة بالمؤلف ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
٧٦- التمهيد فى تخريج الفروع على الأصول – لعبد الرحيم بن الحسن الأسنوى – تحقيق: د/ محمد حسن هيتو – مؤسسة الرسالة – بيروت – ط١٤٠٠هـ.
٧٧- تنوير الأبصار «مع حاشية ابن عابدين» - للتمرتاشى – دار الفكر – بيروت – ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
٧٨- تيسير مصطلح الحديث – للدكتور محمود الطحان – دار المعرفة – ط٧ – ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٧٩- تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاقد الفصول لعبد المؤمن بن عبد الحق الحنبلى – شرح: عبد اللَّه بن صالح الفوزان – دار ابن الجوزى – ط٢ – ١٤٢٧هـ.
٨٠- الجامع الصغير فى النحو – لأبى عبد اللَّه محمد بن شرف الزبيرى – تحقيق: محمد هلال – كلية الدعوة الإسلامية – طرابلس – ١٩٨٦م.
٨١- جامع المسانيد والسنن الهادى لأقوم سنن - للحافظ ابن كثير - دار الفكر ودار الكتب العلمية – بيروت – ط٢– ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢م.
٨٢- جمهرة أمثال العرب – لأبى هلال العسكرى – تحقيق: محمد أبى الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش – دار الفكر – بيروت – ط٢ – ١٩٨٨م.
٨٣- الجنى الدانى فى حروف المعانى – للحسن بن قاسم المرادى – تحقيق د/ فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

٨٤- الجواهر المضية فى طبقات الحنفية – لعبد القادر بن أبى الوفاء القرشى – اعتنى به: محمد عبد اللَّه الشريف – دار الكتب العلمية – بيروت – ط١ – ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م.
٨٥- حاشية البيجرمى على شرح منهج الطلاب – لسليمان بن عمر بن محمد البيجرمى – المكتبة الإسلامية – ديار بكر بتركيا.
٨٦- حاشية الخرشى على مختصر سيدى خليل – لمحمد بن عبد اللَّه بن على الخرشى – ضبط: الشيخ زكريا عميرات – دار الكتب العلمية – بيروت – ط١٤١٧هـ – ١٩٩٧م.
٨٧- حاشية الدسوقى على الشرح الكبير للدردير – لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقى – تخريج: محمد عبد اللَّه شاهين – دار الكتب العلمية – بيروت – ط٢ – ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م.
٨٨- حاشية رد المحتار على الدر المختار (معروفة بحاشية ابن عابدين) – لمحمد أمين الشهير بابن عابدين – دار الفكر – بيروت – ط١ – ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٥م.
٨٩- حاشية الشبراملسى على نهاية المحتاج - لنور الدين على بن على الشبراملسى القاهرى – دار الكتب العلمية – بيروت – ط٣ – ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م.
٩٠- حاشية الشرقاوى على تحفة الطلاب - لعبد اللَّه بن حجازى الشرقاوى – دار المعرفة – بيروت.
٩١- حاشية الشروانى على تحفة المحتاج – لعبد الحميد الشروانى – دار الفكر – بيروت.
٩٢- حاشية الشهاب على تفسير البيضاوى – لشهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجى – ضبط وتخريج: عبد الرازق المهدى – دار الكتب العلمية – بيروت – ط١٤١٧هـ – ١٩٩٧م.
٩٣- حاشية الصبان على شرح الأشمونى - لمحمد على الصبان – دار إحياء الكتاب

العربى – عيسى البابى الحلبى وشركاه – القاهرة.
٩٤- حاشية الطحطاوى على مراقى الفلاح - لأحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوى – المطبعة الأميرية ببولاق – القاهرة – ط٣ – ١٣١٨هـ.
٩٥- الحجة فى القراءات السبع – لابن خالويه – تحقيق: عبد العال سالم مكرم – دار الشروق – القاهرة – ط٢ – ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
٩٦- الحجة للقراء السبعة – لأبى على الفارسى – تحقيق: بدر الدين قهوجى وآخرين – دار المأمون للتراث – دمشق – ط٢ – ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
٩٧- حسن المحاضرة – لجلال الدين السيوطى – المطبعة الشرقية – ١٣٢٧هـ.
٩٨- الحمل على الجوار فى القرآن الكريم – للدكتور عبد الفتاح أحمد الحموز – مكتبة الرشد – الرياض – ط١ – ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٩٩- الخلاف النحوى بين البصريين والكوفيين وكتاب الإنصاف – للدكتور: محمد خير الحلوانى – دار الأصمعى ، دار القلم العربى – حلب.
١٠٠- الدر المختار (مع حاشية ابن عابدين) للحصكفى – دار الفكر – بيروت – ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
١٠١- الدر المصون فى علوم الكتاب المكنون - لأحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبى – تحقيق : د/ أحمد محمد الخراط – دار القلم – دمشق – ط٢ – ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.
١٠٢- ديوان الحطيئة – تحقيق: د/ نعمان طه – مكتبة الخانجى – القاهرة – ط٢ – ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.
١٠٣- ديوان حميد بن ثور (فيه بائية أبى دؤاد الإيادي) - صنعه عبد العزيز الميمنى – الدار القومية للطباعة والنشر – القاهرة.
١٠٤- ديوان الخنساء – دار صادر – بيروت – ١٩٦٣م.
١٠٥- ديوان الراعى النميرى – تحقيق: ناصر الحانى – مطبوعات المجمع العلمى –

دمشق – ١٣٨٣هـ.
١٠٦- ديوان عبد اللَّه بن الزبعرى (شعر عبد اللَّه بن الزبعري) – تحقيق: الدكتور يحيى الجبورى – مؤسسة الرسالة – بيروت – ١٩٨١م.
١٠٧- ديوان عدى بن زيد العبادى – تحقيق: محمد جبار المعيبد – دار الجمهور للنشر – بغداد.
١٠٨- ديوان عنترة بن شداد – تحقيق: عبد المنعم عبد الرءوف شلبى – المكتبة التجارية – القاهرة.
١٠٩- ديوان مجنون ليلى – جمعه وحققه: عبد الستار فراج – مكتبة مصر – القاهرة.
١١٠- رءوس المسائل – للزمخشرى – تحقيق: عبد اللَّه نذير أحمد – دار البشائر الإسلامية – بيروت – ط٢ – ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م.
١١١- رسائل ابن عابدين – لابن عابدين – دار إحياء التراث العربى – بيروت.
١١٢- رصف المبانى فى شرح حروف المعانى – ليحيى بن على المالقى – تحقيق: أحمد الخراط – مطبوعات مجمع اللغة العربية – دمشق – ١٩٧٥م.
١١٣- روح المعانى – للألوسى – ضبط: على عبد البارى عطية – دار الكتب العلمية – بيروت – ط١ – ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م.
١١٤- الروض المربع بشرح زاد المستقنع – لمنصور بن يونس البهوتى – مكتبة الرياض الحديثة – الرياض – ط١ – ١٩٧٠م.
١١٥- روضة الطالبين وعمدة المفتين – لأبى زكريا يحيى بن شرف النووى – تحقيق د. خليل مأمون شيحا – دار المعرفة – بيروت – ط ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م.
١١٦- زاد المعاد فى هدى خير العباد – لابن قيم الجوزية – تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعبد القادر الأرنؤوط – مؤسسة الرسالة – بيروت – ط٣، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢م.
١١٧- السبعة فى القراءات – لأبى بكر بن مجاهد – تحقيق: الدكتور شوقى ضيف –

دار المعارف – القاهرة – ط٣.
١١٨- سبل السلام شرح بلوغ المرام – لمحمد بن إسماعيل اليمنى الصنعانى – علق عليه: فواز أحمد زمرلى، وإبراهيم محمد الجمل- دار الريان للتراث.
١١٩- سر صناعة الإعراب – لأبى الفتح بن جنى – تحقيق: د/ حسن هنداوى – دار القلم – دمشق – ط٢ – ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
١٢٠- سنن البيهقى الكبرى – لأحمد بن الحسين بن على البيهقى – تحقيق: محمد عبد القادر عطا – مكتبة دار الباز – مكة المكرمة – ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
١٢١- سنن النسائى الكبرى – لأحمد بن شعيب النسائى – تحقيق: عبد الغفار سليمان البندارى، وسيد كسروى حسن- دار الكتب العلمية – بيروت – ط١ – ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
١٢٢- السنة ومكانتها فى التشريع الإسلامى – للدكتور مصطفى السباعى – المكتب الإسلامى – ط٢ – ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
١٢٣- سيبويه إمام النحاة – لعلى النجدى ناصف – عالم الكتب – القاهرة – ط٢ – ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
١٢٤- شذا العرف فى فن الصرف - لأحمد بن محمد بن أحمد الحملاوى – علق عليه: د/ محمد عبد المعطى – دار الكيان للطباعة.
١٢٥- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك – لبهاء الدين عبد الله بن عقيل – تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد – دار التراث – القاهرة – ط٢٠ – ١٤٠٠- ١٩٨٠م.
١٢٦- شرح أبيات سيبويه – لأبى محمد يوسف بن أبى سعيد السيرافى - تحقيق: د/ محمد على سلطانى – مطبوعات مجمع اللغة العربية – دمشق – ١٣٩٦هـ – ١٩٧٦م.
١٢٧- شرح أبيات المغنى – للخطيب البغدادى – تحقيق: عبد العزيز رباح، وأحمد

يوسف الدقاق- دار المأمون للتراث – دمشق – ١٣٩٣هـ – ١٩٧٣م.
١٢٨- شرح ألفية ابن معطى – لعبد العزيز بن جمعة الموصلى – تحقيق ودراسة: د/على موسى الشوملى – مكتبة الخريجى – الرياض – ط١ – ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.
١٢٩- شرح التصريح على التوضيح – للشيخ خالد الأزهرى – تحقيق: محمد باسل عيون السود – دار الكتب العلمية – بيروت – ط١ – ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.
١٣٠- شرح جمل الزجاجى – لأبى الحسن بن عصفور الإشبيلى – تحقيق: فواز الشعار – دار الكتب العلمية – بيروت – ط١ – ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م.
١٣١- شرح الرضى على الكافية – لرضى الدين الاستراباذى – تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر – منشورات جامعة قار يونس – بنغازى – ط٢ – ١٩٩٦م.
١٣٢- شرح شافية ابن الحاجب – لرضى الدين الاستراباذى – تحقيق: محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف، ومحمد محيى الدين عبد الحميد- دار الكتب العلمية – بيروت – ط١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م.
١٣٣- شرح شواهد الإيضاح – لعبد اللّه بن برى – تحقيق: د/ عيد درويش – مطبوعات مجمع اللغة العربية – القاهرة – ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.
١٣٤- شرح الشواهد على شرح الأشمونى – لبدر الدين العينى – دار إحياء الكتب العربية – القاهرة.
١٣٥- شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات – لمحمد بن القاسم الأنبارى – تحقيق: عبد السلام هارون – دار المعارف – القاهرة – ط٥.
١٣٦- شرح القصائد العشر – للخطيب التبريزى – ضبط: عبد السلام الحوفى – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م.
١٣٧- شرح الكافية الشافية – لابن مالك – تحقيق: د/ عبد المنعم أحمد هريدى – دار المأمون للتراث – دمشق – ط١- ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م.

١٣٨- الشرح الكبير «مع المغنى» - لشمس الدين عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسى – تحقيق: د/ محمد شرف الدين خطاب وآخرين- دار الحديث – القاهرة ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

١٣٩- شواهد التوضيح والتصحيح - لجمال الدين بن مالك – تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقى – دار الكتب العلمية – بيروت.

١٤٠- الصعقة الغضبية فى الرد على منكرى العربية – لنجم الدين الطوفى – تحقيق: د/ محمد بن خالد الفاضل – مكتبة العبيكان – الرياض - ط١ – ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

١٤١- الطبقات السنية فى تراجم الحنفية - لتقى الدين بن عبد القادر التميمى الحنفى – تحقيق: د/ محمد الحلو – دار الرفاعى للنشر والطباعة والتوزيع – الرياض – ط١ – ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

١٤٢- طبقات النحويين واللغويين - للزبيدى – تحقيق: محمد أبى الفضل إبراهيم – دار المعارف – القاهرة – ط٢ – ١٣٩٢هـ - ١٩٧٣م.

١٤٣- طلبة الطلبة فى الاصطلاحات الفقهية – لأبى حفص عمر بن محمد النسفى – تحقيق: خالد عبد الرحمن العك – دار النفائس – بيروت – ط٢ – ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

١٤٤- العناية شرح الهداية – لمحمد بن محمد بن محمود البابرتى – دار الفكر – دمشق.

١٤٥- العناية شرح الهداية (مع فتح القدير) للبابرتى – تعليق: الشيخ عبد الرازق غالب المصرى – دار الكتب العلمية – بيروت – ط١ - ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣هـ.

١٤٦- غاية النهاية فى طبقات القراء – لابن الجزرى – بعناية ج. برجستراسر – دار الكتب العلمية – بيروت – ط١ – ٢٠٠٦م – ١٤٢٧هـ.

١٤٧- غريب الحديث – لابن الجوزى – تحقيق: عبد المعطى القلعجى – دار الكتب

العلمية – بيروت – ط١ – ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.
١٤٨- غريب الحديث – لابن قتيبة الدينورى – تحقيق: د/ عبد الله الجبورى – مطبعة العانى – بغداد – ط١ – ١٣٩٧م.
١٤٩- الفاءات فى النحو العربى والقرآن الكريم – للدكتور: شرف الدين على الراجحى – دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية – ١٩٩٥م.
١٥٠- الفائق – للزمخشرى – تحقيق: على محمد البجاوى، ومحمد أبى الفضل إبراهيم – ط عيسى البابى الحلبى وشركاه – القاهرة.
١٥١- الفتاوى التاتارخانية فى الفقه الحنفى – لعالم بن العلاء الأندريتى الدهلوى الهندى – تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن – دار الكتب العلمية – بيروت – ط١ – ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م.
١٥٢- الفتاوى الكبرى – لأحمد بن عبد الحليم ابن تيمية – دار القلم – بيروت – ط١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.
١٥٣- فتح القدير – لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسى المعروف بابن الهمام – دار الفكر – بيروت – ط٢.
١٥٤- فتح القدير – للكمال بن الهمام – تعليق: الشيخ عبد الرازق غالب المصرى – دار الكتب العلمية – بيروت – ط١ – ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م.
١٥٥- الفتوحات الإلهية بتفسير الجلالين للدقائق الخفية (حاشية الجمل على الجلالين) – لسليمان بن عمر بن منصور المعروف بالجمل – طبعة المطبعة الشرقية العامرة – مصر – ١٣٠٣هـ.
١٥٦- الفروق – لشهاب الدين الصنهاجى المعروف بالقرافى – دار المعرفة – بيروت.
١٥٧- الفروق اللغوية – لأبى هلال العسكرى – تحقيق: حسام الدين القدسى – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٤٠١هـ – ١٩٨١م.

١٥٨- فعلت وأفعلت – لأبى إسحاق الزجاج – تحقيق: ماجد حسن الذهبى – الشركة المتحدة للتوزيع – دمشق.
١٥٩- الفقه الإسلامى وأدلته – للدكتور: وهبة الزحيلى – دار الفكر – دمشق – ط٩ – ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م.
١٦٠- فقه اللغة وأسرار العربية – للثعالبى – تحقيق: مصطفى السقا وآخرين – دار الفكر – بيروت.
١٦١- فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم – إعداد: مركز الدراسات القرآنية – مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف – المدينة المنورة – ١٤٢٤هـ.
١٦٢- فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت فى أصول الفقه بهامش المستصفى – لعبد العلى اللكنوى الأنصارى – المطبعة الأميرية ببولاق – القاهرة – ١٣٢٢هـ.
١٦٣- فيض القدير شرح الجامع الصغير – لعبد الرءوف المناوى – دار الفكر – دمشق – ١٣٩١هـ – ١٩٧٢م.
١٦٤- قواطع الأدلة فى الأصول – لأبى المظفر منصور بن محمد السمعانى – تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعى – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م.
١٦٥- القواعد الفقهية على المذهب الحنفى والشافعى – للدكتور: محمد الزحيلى – مجلس النشر العلمى – جامعة الكويت – ط٢ – ٢٠٠٤م.
١٦٦- الكافى «فى فقه الإمام أحمد»- لموفق الدين بن قدامة المقدسى- تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعى، وأحمد محروس جعفر- دار الكتب العلمية – بيروت – ط١ – ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م.
١٦٧- الكامل – لأبى العباس المبرد – تحقيق: د/ محمد أحمد الدالى – مؤسسة الرسالة – بيروت – ط٣ – ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م.
١٦٨- كتاب الأزهية فى علم الحروف – لعلى بن محمد الهروى – تحقيق: عبد المعين

الملوحى – مطبوعات مجمع اللغة العربية – دمشق – ١٣٩١هـ – ١٩٧١م.
١٦٩- كتاب سيبويه – لأبى بشر عمرو بن عثمان بن قنبر – تحقيق: عبد السلام هارون – دار الجيل – بيروت.
١٧٠- كتاب الشعر – لأبى على الفارسى – تحقيق: د/ محمود محمد الطناحى- مكتبة الخانجى – القاهرة – ط١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.
١٧١- الكشاف عن حقائق التنزيل – للزمخشرى – راجعه: يوسف الحمادى – مكتبة مصر – القاهرة.
١٧٢- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوى – لعلاء الدين عبد العزيز ابن أحمد البخارى – وضع حواشيه: عبد الله محمود محمد عمر – دار الكتب العلمية – بيروت – ط١ – ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م.
١٧٣- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها – لمكى بن أبى طالب – تحقيق: د/ محيى الدين رمضان – مؤسسة الرسالة – بيروت – ط٥ – ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م.
١٧٤- كشف المشكلات وإيضاح المعضلات لجامع العلوم الباقولى – تحقيق: د/ محمد أحمد الدالى – مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق – ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م.
١٧٥- اللغة والنحو – لعباس حسن – دار المعارف – القاهرة.
١٧٦- اللمع فى العربية – لأبى الفتح بن جنى – تحقيق: د/ حسين محمد محمد شرف – ط خاصة بالمحقق ط١ – ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م.
١٧٧- المبسوط – لمحمد بن أحمد بن أبى سهل السرخسى – تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعى – دار الكتب العلمية – بيروت – ط ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م.
١٧٨- المبسوط – لمحمد بن الحسن الشيبانى – تحقيق: أبى الوفا الأفغانى – إدارة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية – كراتشي.

١٧٩- متن الشاطبية – لأبى القاسم الشاطبى – ضبط وتصحيح: محمد تميم الزعبى – مكتبة دار المطبوعات الحديثة – المدينة المنورة – ط٢ – ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م.
١٨٠- مجالس ثعلب – لأحمد بن يحيى ثعلب – تحقيق: عبد السلام هارون – دار المعارف – القاهرة – ط٥.
١٨١- مجالس العلماء – لأبى القاسم الزجاجى – تحقيق: عبد السلام هارون – مكتبة الخانجى – القاهرة – ط٣ – ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م.
١٨٢- مجمع الزوائد – لابن حجر الهيثمى – دار الريان للتراث – القاهرة – ١٤٠٧هـ.
١٨٣- المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز – لعبد الحق بن عطية – تحقيق: الرحالة الفاروق وآخرين – مطبوعات وزارة الأوقاف – قطر – ط٢ – ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م.
١٨٤- المحلى – لابن حزم الظاهرى – دار الآفاق الجديدة – بيروت.
١٨٥- المحلى «وجوه النصب» – لأبى بكر أحمد بن الحسن بن شقير – تحقيق: د/ فائز فارس – مؤسسة الرسالة – بيروت – ط١ – ١٤٠٨هـ – ١٩٨٧م.
١٨٦- مختصر صحيح البخارى المسمى التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح – لزين الدين أحمد بن عبد اللطيف الزبيدى – تحقيق: إبراهيم بركة – دار النفائس – بيروت – ط٢ – ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م.
١٨٧- مختصر فى شواذ القرآن – لابن خالويه – تحقيق: برجستراسر وآرثر جفرى – مكتبة المتنبى – القاهرة.
١٨٨- المدارس النحوية – للدكتور: شوقى ضيف – دار المعارف – القاهرة – ط٨.
١٨٩- مراقى الفلاح شرح نور الإيضاح – لحسن بن عمار بن على الشرنبلالى – دار الإيمان – دمشق – ط٢ – ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.
١٩٠- المساعد على تسهيل الفوائد – لابن عقيل – تحقيق: د/ محمد كامل بركات –

مركز إحياء التراث – جامعة أم القرى – ط٢ – ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
١٩١- المستصفى من علم الأصول – لأبى حامد الغزالى – مطبعة مصطفى محمد – ط١ – ١٣٥٦هـ.
١٩٢- المسلك المتقسط فى المنسك المتوسط على لباب المناسك – لملا على القارى – دار الكتب العلمية – بيروت – ط١ – ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
١٩٣- مشكل إعراب القرآن- لمكى بن أبى طالب – تحقيق: ياسين محمد السواس – دار اليمامة للطباعة والنشر – دمشق – ط٢ – ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
١٩٤- المشوف المعلم فى ترتيب الإصلاح على حروف المعجم - لأبى البقاء العكبرى – تحقيق: ياسين محمد السواس – جامعة أم القرى – مركز البحث العلمى وإحياء التراث الإسلامى – ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
١٩٥- معانى القرآن – لأبى الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش – تحقيق: د/ فائز فارس – طبعة خاصة بالمؤلف – ط٢ – ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
١٩٦- معانى القرآن – لأبى زكريا يحيى بن زياد الفراء – تحقيق: د/ عبد الفتاح شلبى وآخرين – دار السرور – القاهرة.
١٩٧- معانى القرآن وإعرابه – لأبى إسحاق الزجاج – تحقيق: د/ عبد الجليل شلبى – عالم الكتب – بيروت – ط١ – ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
١٩٨- معجم شواهد العربية – لعبد السلام هارون – الخانجى – القاهرة – ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.
١٩٩- معجم الصحاح – لإسماعيل بن حماد الجوهرى – اعتنى به خليل مأمون شيحا – دار المعرفة – بيروت – ط٢ – ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
٢٠٠- معجم مصنفات القرآن الكريم - للدكتور على شواخ إسحاق – دار الرفاعى – الرياض – ط ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
٢٠١- معرفة القراء الكبار – للذهبى – تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعى – دار

الكتب العلمية – بيروت – ط١ – ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م.
٢٠٢- المغرب فى ترتيب المعرب – لناصر الدين المطرزى – تحقيق: محمود فاخورى، وعبد الحميد مختار- مكتبة لبنان – بيروت – ط١ – ١٩٩٩م.
٢٠٣- مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب – لابن هشام الأنصارى – تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد – المكتبة العصرية – بيروت – ط ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م.
٢٠٤- مفاتيح الغيب – للفخر الرازى – دار الكتب العلمية – بيروت – ط١ – ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.
٢٠٥- المقتصد فى شرح الإيضاح – لعبد القاهر الجرجانى – تحقيق: د/ كاظم بحر المرجان – منشورات وزارة الثقافة والإعلام – الجمهورية العراقية – ١٩٨٢م.
٢٠٦- المقتضب – لأبى العباس محمد بن يزيد المبرد – تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة – ط٢ – ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م.
٢٠٧- مقدمة فى دراسة الفقه الإسلامى – للدكتور محمد الدسوقى والدكتورة أمينة الجابر – دار الثقافة – الدوحة – ط١ – ١٤١١هـ – ١٩٩٠م.
٢٠٨- من آراء الزجاج النحوية «قراءة فى معانى القرآن وإعرابه» – للدكتور: شعبان صلاح حسين – دار الثقافة العربية – القاهرة – ١٤١١هـ – ١٩٩١م.
٢٠٩- منتهى الطلب من أشعار العرب – جمع: محمد بن المبارك بن محمد بن ميمون – تحقيق وشرح: د/ محمد نبيل طريفى – دار صادر – بيروت – ط ١٩٩٩م.
٢١٠- منحة الخالق على البحر الرائق «مطبوعة مع البحر الرائق شرح كنز الدقائق» – لابن عابدين – تحقيق: زكريا عميرات – دار الكتب العلمية – بيروت – ط١ – ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م.
٢١١- المنصف شرح كتاب التصريف للمازنى – لابن جنى – تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا – دار الكتب العلمية – بيروت – ط١ – ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م.

٢١٢- مواقف النحاة من القراءات القرآنية حتى نهاية القرن الرابع الهجرى – للدكتور: شعبان صلاح حسين – دار غريب – القاهرة – ٢٠٠٥م.
٢١٣- موسوعة الإجماع فى الفقه الإسلامى - لسعدى أبى حبيب – دار الفكر – دمشق – ط٢ – ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
٢١٤- موسوعة الفقه الإسلامى «جمال عبد الناصر» - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة – ١٣٩١هـ.
٢١٥- نحو القراء الكوفيين – لخديجة أحمد مغنى – المكتبة الفيصلية – مكة المكرمة – ط١ – ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.
٢١٦- النحو الوافى – لعباس حسن – دار المعارف – القاهرة – ط١٣.
٢١٧- النحو والدلالة – للدكتور: محمد حماسة عبد اللطيف – دار الشروق – القاهرة – ط١ – ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
٢١٨- نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة – للشيخ محمد الطنطاوى – دار المعارف – القاهرة – ط٢.
٢١٩- النشر فى القراءات العشر – لابن الجزرى – تصحيح: على محمد الضباع – دار الكتب العلمية – بيروت.
٢٢٠- نصب الراية لتخريج أحاديث الهداية – لعبد اللَّه بن يوسف الزيلعى – تحقيق: محمد يوسف البنورى – دار الحديث – القاهرة.
٢٢١- نظم الدرر فى تناسب الآيات والسور - لبرهان الدين أبى الحسن إبراهيم بن عمر البقاعى – تخريج عبد الرازق المهدى – دار الكتب العلمية – بيروت – ط٣ – ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
٢٢٢- النهاية فى غريب الحديث – لأبى السعادات المبارك بن محمد الشهير بابن الأثير – تحقيق: طاهر أحمد الزاوى ، ومحمود محمد الطناحى – المكتبة العلمية – بيروت – ١٣٩٩هـ.

٢٢٣- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج – لشمس الدين محمد بن أبى العباس الأنصارى الشهير بالشافعى الصغير – دار الكتب العلمية – بيروت – ط٣ – ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٢٢٤- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار – لمحمد بن على الشوكانى – تحقيق: د/ محمد محمد تامر، ومحمد عبد العظيم – دار ابن الهيثم – القاهرة – ٢٠٠٤م.

٢٢٥- الهداية فى تخريج أحاديث البداية – لأحمد بن محمد بن الصديق الغُمارى – تحقيق: يوسف المرعشلى، وعدنان شلاق – عالم الكتب – بيروت – ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٢٢٦- هدية العارفين فى أسماء المصنفين – لإسماعيل باشا البغدادى – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

٢٢٧- همع الهوامع فى شرح جمع الجوامع - لجلال الدين السيوطى – تحقيق: د/ عبد العال سالم مكرم – عالم الكتب – القاهرة – ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

***

٥- فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحة

مقدمة الطبعة الأولى..... ٥

المقدمة ٩

تمهيد..... ٣٤

الفصل الأول: طرائق الاستدلال النحوى والصرفى عند الفقهاء الأحناف..... ٨٢

المبحث الأول: كون الظواهر النحوية والصرفية دليلًا أصيلًا ٨٤

المبحث الثانى: كون الظواهر النحوية والصرفية تفسيرًا لدليل أصيل ٩٤

المبحث الثالث: أن تكون الظواهر النحوية والصرفية وسيلة لرد مذهب المخالف..... ١٠٢

الفصل الثانى: تعدد أوجه الإعراب والتصريف ومصادرهما وأثره فى التوجيه والاستنباط..... ١١٧

المبحث الأول: اختلاف القراءات القرآنية وتوجيهها وأثره فى الأحكام ١٢٠

المبحث الثانى: اختلاف توجيه الحديث النبوى نحويًا وصرفيًا وأثره فى الأحكام..... ١٣٩

المبحث الثالث: الشواهد الشعرية وأثرها فى التوجيه والاستنباط ١٥٩

المبحث الرابع: اختلاف المدارس النحوية وأثره في التوجيه والاستنباط..... ١٨٤

الفصل الثالث: دور البنية فى توجيه الأحكام واستنباطها عند الفقهاء الأحناف ٢١٤

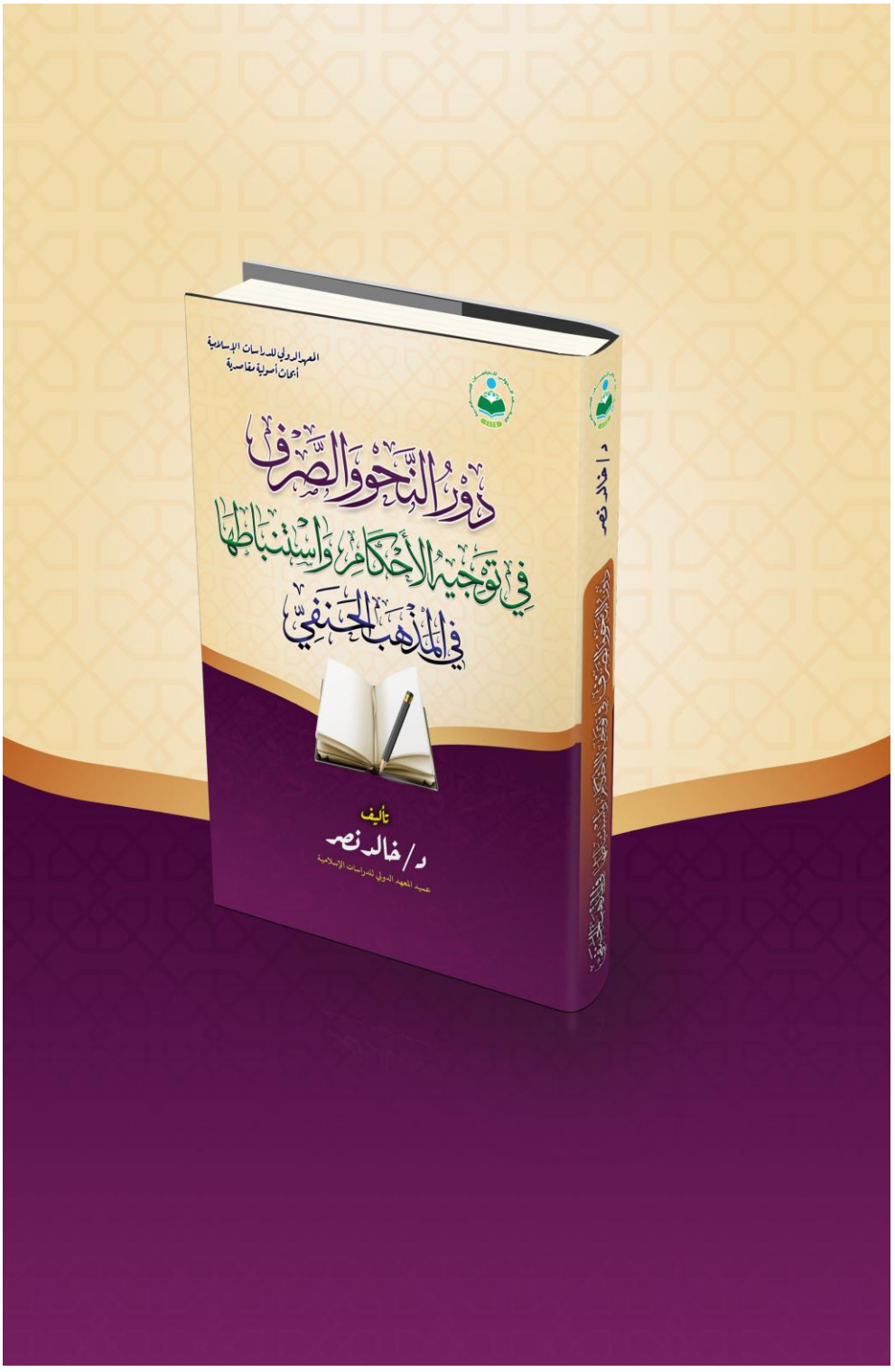
المبحث الأول: أقل الجمع ٢١٧

المبحث الثانى: المعرفة والنكرة..... ٢٣٠

المبحث الثالث: المصادر ٢٤١
المبحث الرابع: صيغة فعيل ٢٥٧
المبحث الخامس: صيغة فَاعَلَ ٢٧٥
المبحث السادس: أفعل التفضيل ٢٨٤
المبحث السابع: اسم الفاعل ٢٨٩
المبحث الثامن: اسم المفعول ٢٩٦
الفصل الرابع: أحرف المعانى ٣٠٣
المبحث الأول: «إلى» لانتهاء الغاية ٣٠٩
المبحث الثانى: «أو» ٣٢٠
المبحث الثالث: الباء للإلصاق ٣٢٥
المبحث الرابع: « بـل » للإعراض وتدارك الغلط ٣٣٠
المبحث الخامس: «ثم» للعطف مع التراخى ٣٣٩
المبحث السادس: «حتى» لانتهاء الغاية بمعنى «إلى» ٣٤٥
المبحث السابع: «مِـــــن» ٣٥٢
المبحث الثامن: الـــواو ٣٥٧
الفصل الخامس: دور التراكيب النحوية فى التوجيه والاستنباط ٣٦٩
المبحث الأول: فى الجملة الاسمية ٣٧٢
المبحث الثانى: الجملة الفعلية ٣٩٢
المبحث الثالث: فى لواحق الجملتين ٤٠٦
المطلب الأول: المفعول المطلق ٤٠٧
المطلب الثاني: الظرف «المفعول فيه» ٤١٢
المطلب الثالث: الحال ٤١٨

المطلب الرابع: النعت.....٤٢٣
المطلب الخامس: العطف ٤٣٣
المطلب السادس: الإضافة ٤٥١
المبحث الرابع: فى الأساليب النحو ية ٤٦٣
المطلب الأول: الاستثناء ٤٦٤
المطلب الثانى: النداء ٤٨٠
المطلب الثالث: الشرط ٤٨٧
المطلب الرابع: القسم.....٥٠٠
الخاتمة ٥١٢
أهم النتائج.....٥١٧
أهم التوصيات ٥٢١
الفهارس العامة.....٥٢٥
١- فهرس الآيات القرآنية ٥٢٦
٢- فهرس الحديث الشريف.....٥٤٠
٣- فهرس الشعر ٥٤٢
٤- ثبت المصادر والمراجع ٥٤٥
٥- فهرس الموضوعات.....٥٦٧

* * *


المعهد الدولي للدراسات الإسلامية
أبحاث أصولية معاصرة
دور النحو والصرف
في توجيه الأحكام واستنباطها
في المذهب الحنفي
تأليف
د/ خالد نصر
عميد المعهد الدولي للدراسات الإسلامية