البُعْد اللغوي في مقاصد الشريعة الإسلامية

حمادي الموقت*

الملخص

يتأسّس البحث في "البُعْد اللغوي في مقاصد الشريعة الإسلامية" على قضية معرفية، يراهن من خلالها التدليل على وجود علاقة طبيعية تربط اللغة بالمقصد الشرعي، اعتباراً للمنحى الذي يشتغل عليه، ومن أجله ذلك المقصد، في تبيين مصالح الفرد وحفظ كلّياته. فاللغة أصل منهجي حاكم على قضايا الفهم والتأويل للنصّ القرآني أو النبوي، لا مادة معرفية فحسب؛ والممارسة الفقهية والاجتهادية الجليلة لا تُبنى إلا على الممارسة اللغوية السليمة التي دعا إليها القرآن في غير ما موضع من آيه. لذا، كان فهم المقول يُبنى على فهم القول، وفهم القول لا يُطاوِعُ صاحبه إلا باللغة، ومعرفة كافية بفقهها وأسرارها.

الكلمات المفتاحية: الشريعة الإسلامية، المقاصد، العُرف، السياق، اللغة، التأويل.

Linguistic Dimension in the Purposes of Islamic law

Abstract

The study of "linguistic dimension in the purposes of Islamic law" is an epistemological issue through which it seeks to demonstrate the existence of a natural relationship between language and legitimate purpose for which the language is used; i.e., demonstrating the individual's interests and maintaining his or her overall requisites. Language is a methodological foundation for determining human understanding and interpretation of the text of the Qur'an or the Sunnah, and not simply a cognitive matter. The jurisprudential practice is based specifically on the proper linguistic practice required by the Qur'an in many places. The understanding of what is being said, therefore, should be built on understanding of what should be said, and this is dependent on the language and sufficient knowledge of its secrets.

Key words: Islamic legal system, legal intents, societal norm, context, language, interpretation.

---

* أستاذ مبرز في اللغة العربية، بني ملال، المغرب. البريد الإلكتروني: Abourayhana1@gmail.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١١/٩/٢٢م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٢/١٠/١٤م.

مقدمة:

نعتقد بأنّ القرآن الكريم يحوي معارف يقينية، ولا تُعدّ هذه المعارف مقصداً شرعيّاً في ذاتها فحسب، بل مقصداً شرعيّاً أساساً يُسهِم في تنمية بنية المجتمع الإسلامي، وتقويم سلوكه وفكره وعمله وعلمه بما يتواءم ومنطق الحكمة الإلهية من خَلقِه.

غير أنّ المعرفة تتعدّد بتعدّد مصادرها ومرجعياتها وغاياتها، فقد تكون معرفة متخصّصة، وعامّة، ونسبية، إلخ. وإذا اقتصرنا في ورقتنا هذه على استكناه البُعْد اللغوي في مقاصد الشريعة الإسلامية؛ فليس لمحوريته فحسب، بل لكونه -في نظري على الأقلّ- عمادَ هذه المقاصد التي تضمّنها الخطاب الرباني في آيِ القرآن، والنبوي في نصوص الحديث؛ إذ بصلاحه صلاح فهمها، وبفساده فساد فهمها. لذلك، كان فهم المقول يُبنى على فهم القول، وفهم القول لا يُطاوِعُ صاحبه إلا باللغة، ومعرفة كافية بفقهها وأسرارها. فلا نتصوّر فهماً سليماً للقرآن الكريم ولا للسنّة النبوية من دون معرفة جيدة باللغة وعلومها؛ من: نحو، وصرف، ومعجم، وبلاغة، ومناطات الدِّلالة، ومطلق ومقيّد، ومجمل ومفصّل. ثمّ إنّ غرض الشارع في البَدء كان تَبْيين البُعْد اللغوي وتبيُّنه في حياة الفرد الدينية والدنيوية، وشكل تعامله مع القرآن ومقاصده وأحكامه؛ لأنّ من شأن هذا الاهتمام، تحدّي المنكرين، وإثبات عجزهم عن الإتيان بمثله لفظاً ومعنىً، ولو حاولوا لماماً.

وما دامت الكتابات المقاصدية المعروفة[1] تُجمِع على أنّ مفهوم المقاصد يُمثِّل الغايات المستهدفة والنتائج والفوائد المرجوّة من وضع الشريعة جملة؛ ومن وضع أحكامها تفصيلاً؛ فيما يخدم مصلحة العباد، وينظِّم حياتهم مع الله أولاً، ومع ذواتهم ثانياً، ومع الآخرين ثالثاً، وَفق مقتضيات الشارع؛ تأتي أهمية هذه السطور لتوضِّح التعالق الوثيق القائم بين اللغة والمقصد الشرعي، من باب أنّ ما يُعرَف به الواجب فهو واجب، في أفق أن يتعرَّف القارئ الكريم خصوصيات اللغة العربية ومكانة شُعبها في تبيُّن الحُكمِ الشرعي، وحَدِّه،

[1] انظر: "مقاصد الشريعة" للطاهر بن عاشور، و"الفكر المقاصدي" لأحمد الريسوني، و"الاجتهاد المقصدي" للخادمي.

وزمنِه، والحكمةِ من سَنِّه، على أساس مبدأ "جلب المصالح ودرء المفاسد" الذي قامت عليه الشريعة الإسلامية كلُّها.

أولاً: حدود العلاقة بين مقاصد الشريعة ونظرية المعرفة

من بين أجلّ الإشكالات المطروحة الآن، على ساحة الفكر النقدي والنقد الفقهي، إشكال حدود العلاقة بين مقاصد الشريعة الإسلامية والمعرفة، ويحقّ لنا –في هذا الباب– القول مسبقاً بأنّ العلاقة كائنة مذ نزول أول آية من آيات القرآن الكريم، ومذ أن تكلّفت البشرية بحمل الرسالة، التي لم يكن محتواها سوى معارف همّت ذات الإنسان وحياته في كامل صورها، بَدءاً بخَلْقِه، وانتهاءً ببعثه وحسابه. والمعرفة سواء النسبية منها أو اليقينية، الخاصّة أو العامّة، المكتسبة أو الفطرية... تظلّ غير قابلة للتحديد أو الترسيم ما دام "التفكير هو تنفس العقل، وإذا ما توقف اختنق العقل. والتفكير هو ما يَهَب المعلومات معنى، ويجعل للمعرفة مغزى؛ لأن المعرفة تكشف لنا عن مغزاها من خلال التفكير، ويبرز معنى المعلومات بما يقوم به التفكير من عمليات التحليل والتنظيم والتجنيب والتعميم وغيرها، بل التفكير –بلا مبالغة– هو الذي يعطي الحياة بأسرها معنى."[٢]

وفي هذا السياق؛ قد لا أُبالغ إن قلْتُ: بأنّ المجتمع الإسلامي هو أول المجتمعات المعرفية التي مارست المعرفة (بالفطرة)، واكتسبتها من خلال ما استبطنته آيات القرآن الكريم من معانٍ ومعارف اعتمدها روّاد الفكر وعلماؤه الصادقون في نهضة أممهم، سواء منهم علماء المسلمين الأوائل الذين ظهرت على أيديهم علوم ثقال؛ كعلم الفلك، والجبر، والطب، والفلسفة... والذين رحّلوها إلى أوروبا عن طريق الفتوحات الإسلامية، أو بوساطة المستشرقين "الذين كانوا منشغلين –وما زالوا– بتصنيف العقليات ومعرفة الإطار الذي يجب أن تصنف فيه عقلية العرب منذ الجاهلية،"[٣] جواباً عن سؤالٍ كان قد كَثُر تداوله –وما زال– وهو: هل كان عقل العرب ينتِج العلوم أو لا؟ أو العقلية التي

[٢] علي، نبيل. **العقل العربي ومجتمع المعرفة**، الكويت: عالم المعرفة، عدد٣٧٠، ٢٠٠٩م، ص٧.

[٣] بودرع، عبد الرحمن. "منهج المعرفة عند علماء العربية"، **مجلة عالم الفكر**، مج٣٤، عدد٣، ٢٠٠٦م، ص١٣٤.

انتشرت بفضل علماء أجادوا فَهْم إسلاميتها المذكورة آنفاً؛ حتى أضحوا هُمْ مصدر المعرفة ومَعينها الأول، باعتبار مفهوم "مجتمع المعرفة" ينسحب على كلّ مجتمع يصنع المعرفة ويوظِّفها في ما يتلاءم ومصالحه المتعدّدة. لذلك، وبهذا المنطق؛ فإنّ المجتمع المسلم "مجتمع معرفي" بِسَيْل معارفه التي تلقّاها، ويتلقّاها تباعاً بمجرّد ما يُنعِم النظر، ويُعمِل الفكر في آيِ القرآن وقضاياه التي لا تنتهي ولا تنفد؛ مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ (الكهف: ١٠٩). بيد أنّ هذه الحقيقة لا مصداقية لها في عصر التقليد والتبعية الشائهة؛ إذا استندنا إلى واقع ما تعيشه الأمة الإسلامية من ذلّ ومهانة وقهر واستعباد، في ظلّ شعارات "المعرفة الكونية" التي استشرت سمومها في جسد الأمة –بقصد وغير قصد– عن طريق الفضائيات ومختلف التقنيات، التي كان من المفروض أن تُستغلّ في نشر الدين الإسلامي بوصفها "معرفة" بصيغة الإجمال؛ والدعوة إلى مقاصده الشرعية وحِكمها بوصفها "معرفة" بصيغة التفصيل بالتي هي أحسن؛ ومن دون مواربة، أو ترهيب، أو وعيد.

والحقّ يقال؛ إنّ المعرفة بما "تشير إليه من مستويات عليا من التعليم والبحث والتنمية وتكنولوجيا المعلومات والاتصال"[٤] أضحت قوة "تضمن البقاء والاستمرار في الوجود، بل وتحقيق السيطرة والهيمنة في عصر سوف يتميز بالصراع السياسي والاقتصادي والعلمي والثقافي"[٥] والعقدي كذلك، بل لربّما سيكون العقدي هو الأصل الذي تتفرّع عنه فروع الصراعات الأخرى؛ حتى لولم يكن ظاهراً في أسبابه، إلا أنّ نتائجه وأعراضه تبدو جلية في سلوكات عدد من الأفراد والجماعات، والدول والهيئات، لا سيّما الفقيرة منها، وكذا النامية، عن طريق عمليات التبشير، أو التجويع، أو الإطعام وما شابهها من قوانين أممية تُلزم "المغلوب" قبل "الغالب" على حدّ وصف ابن خلدون.

ولمّا اعتقدنا بأنّ الصراع العقدي هو الأصل، فلأنّه الذي يضبط قواعد التعامل مع الذات والآخر، ويشرِّع ويفسِّر، ويحكم وينظر. والشريعة الإسلامية –عن طريق غاياتها ومقاصدها– كانت ترى بأنّ أحوال الذات البشرية في حاجة ماسة إلى مَنْ يقوم بشأنها،

[٤] أبو زيد، أحمد. **المعرفة وصناعة المستقبل**، الكويت: وزارة الإعلام، كتاب العربي، عدد٦١، ٢٠٠٥م، ص٩٧.
[٥] المرجع السابق، ص٩٨.

ويسمو بقدرها؛ توجيهاً وإرشاداً، قولاً وعملاً... فكان أول ما دعت إليه إعمال العقل، ونهج سبل العلم؛ باتباع أمره تعالى في مستهل سورة العلق: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ﴾ (العلق: ١-٣) ولو توقّفنا لحظة مع هذه الآيات[٦] لألفيناها حُبْلى بالمعاني والدلالات؛ من أجلّها دعوة الإنسان إلى التعلّم والتفكّر، لا سيّما في خلقه وجلال إنسانيته "خلق الإنسان من علق"، ليتأكّد في عاقبة الفعل، حيث الإكرام والجزاء الحسن "اقرأ وربك الأكرم". فضلاً عن التصريح بوسيلة فعل التفكّر "الذي علّم بالقلم"، وما يستلزمه من موضوعات وقضايا خفية عن الإدراك البشري، ممّا لم يعلمه من العلوم والمعارف التي تنقله من ظلمة الجهل إلى نور العلم "علّم الإنسان ما لم يعلم"، وغيرها من المعاني الجليلة التي تبدو في مجملها معارف شرعية تؤسِّس لحياة إنسانية راقية، أقلّ ما يقال عنها إنّها "معرفة الحياة".

وتأسيساً على ما سلف؛ في علاقة العلم بالمعرفة واللغة، والعقل بالنقل والسماع؛ "أدى النظر في النصوص المروية –وخاصة في العصر العباسي– إلى إثارة إشكال العقل والنقل في العلوم العربية الإسلامية، وأثير فيه ترجيح أحد الطرفين على الآخر، وعدّه أصلاً له، فمن الناس من ذهب إلى أن النقل أصل والعقل مسترشد بالمأثور، وأن التكليف الشرعي سابق للتكليف العقلي، ومنهم من ذهب إلى أن التكليف العقلي شرط في فهم الشرع وسابق له. ويأتلف المختلفان في عدّ اللغة أداة الاستدلال، سواء أكان هذا الاستدلال شرعيا نقلياً أم كان عقلياً. ومن العلماء من ذهب إلى عدم وجود تعارض بين العقل والنقل، وأن التناقض بينهما مدروء ومُنتَفٍ، بل منهم من عدّ الوفاق بين العقل والسماع أقصى درجات العلم."[٧]

وفي ضوء هذا الوفاق، وانتفاء أسباب الاختلاف بين النقل والعقل؛ تعدّدت العلوم وتداخلت، "حتى إنه ليصعب تمييز علم من آخر، لوحدة المنحى. فإذا كان العلم يفضي إلى الدين فهو من الدين، وإذا كان علم الإسناد يؤدي إلى توثيق سند النصوص فهو لبّ الدين، وإذا كان علم العربية يفضي إلى فهم نصوص الدين، فهو الدين عينه، كما قال

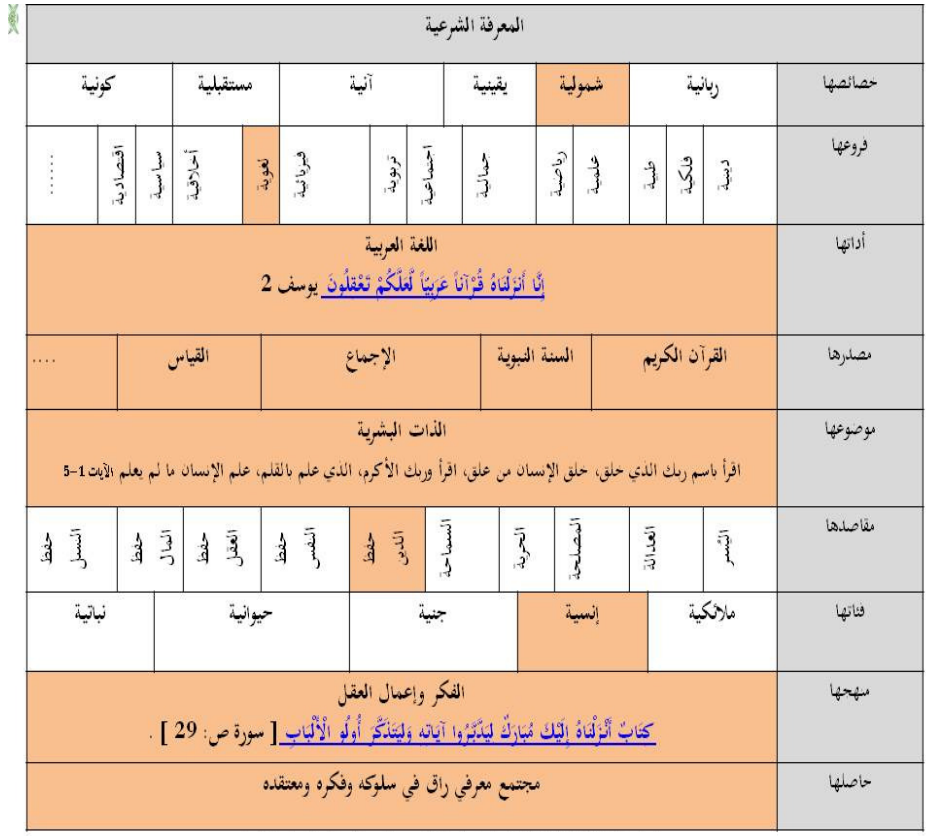
[٦] الصابوني، محمد علي. **صفوة التفاسير**، القاهرة: دار الصابوني، د.ت، مج٣، ص٥٣١.
[٧] بودرع، **منهج المعرفة عند علماء العربية**، مرجع سابق، ص١٣٩.

أبو عمرو بن العلاء (واصفاً علم العربية): "علم العربية هو الدين بعينه". فبعلم العربية يتم الوصول إلى التكلم بكلام العرب على الحقيقة صواباً غير مبدِّل ولا مغيِّر، وتقويم كتاب الله عز وجل الذي هو أصل الدين والدنيا والمعتمد، ومعرفة أخبار النبي ﷺ، وإقامة معانيها على الحقيقة؛"[٨] من منطلق أنّ غاية ما يَتغيّاه الإنسان في هذه الدنيا هي الوصول إلى المعرفة، لا سيّما المعرفة التي تقرّبه من الله، غير أنّ هذه المعرفة –في بُعْدها المطلق– لا تتمّ إلا عبر أداة اللغة، و"اللغة في البدء والانتهاء، هي الثقافة، وهي الحضارة، وهي العلم، وهي التنمية، وهي التفكير، وهي التعبير.. هي الشخصية بكل قسماتها، وسماتها، وذاكرتها، وفلسفتها، ورؤيتها، وهي تمثل أرقى أنواع القدرة على الاختيار والانتقاء، وتشكل الأداة الأوسع والأرحب لممارسة عمليات التفكير والتعبير والتفاهم، في فضاءات كبرى تتجاوز عالم المحسوسات،"[٩] إلى عوالم أخرى عصيّة عن الإدراك البشري، من مثل الغايات والمقاصد التي وضعها الله تعالى في أحكامه، ويدبّر بها شؤون العلاقة بينه وبين خلقه، ويقرّ بها عبوديته وربوبيته له وحده. ثمّ إنّ "نَفَس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسُّنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب."[١٠] ولعلّ الجدول أدناه يوضّح –باختصار– مجمل التقاطعات الحاصلة والممكنة بين اللغة والمعرفة والمقاصد؛ بما أنّ الأخيرة هي معرفة من المعارف في ظلّ عالمية الرسالة الإسلامية.

[٨] المرجع السابق، ص١٣٨.

[٩] بودرع، عبد الرحمن وآخرون. **اللغة وبناء الذات**، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، كتاب الأمة، عدد١٠١، ١٤٢٥هـ، ص٩.

[١٠] المرجع السابق، ص١٠. نقلاً عن ابن تيمية.



الجدول رقم (١): الرؤية الشاملة لحدود العلاقة بين المعرفة والمقاصد الشرعية

ثانياً: معرفة اللغة من معرفة الشرع

لمّا أجمعت الدراسات والبحوث المتخصّصة على أنّ "المعرفة تقال في ما يُتوصل إليه بتفكر وتدبر، وأن العلم قد يقال في ذلك وغيره،"[١١] كان الغرض المستبطن من هذا الإجماع هو التنصيص على مبدأ "السماع" بوصفه أبلغ منهج يُعتدّ به في تحصيل المعرفة؛ إذ به تلقّى الصحابةُ القرآنَ والسنّة عن النبي ﷺ، والنحويون المعرفةَ اللغوية عن المتقدّمين،

[١١] بودرع، **منهج المعرفة عند علماء العربية**، مرجع سابق، ص١٣٤.

داخل نظام معرفي عام[١٢] يتعدّد فيه الآخذ أو المأخوذ، ويُنكر التفرّد والمتفَرَّد به؛ حتى سمعنا بتداخل العلوم، ومنها المسائل الفقهية والنحوية والكلامية، بل وإعراب بعضها عمّا سكت عنه المتقدّمون، كما فعل أبو الفتح بن جني –على غرار الكثيرين،[١٣] حين حاول في "خصائصه" استخراج أصول نحوية تصف اللغة العربية، وتكشف "حكمتها" و"صنعتها" على مذهب أصول الكلام والفقه.

بيد أنّ أبا عمرو بن العلاء؛ لمّا يؤكِّد أنّ "علم العربية هو الدين بعينه، إذ به يتم الوصول إلى التكلم بكلام العرب على الحقيقة صواباً غير مبدِّل ولا مغيِّر، وتقويم كتاب الله عز وجل الذي هو أصل الدين والدنيا والمعتمد، ومعرفة أخبار النبي ﷺ، وإقامة معانيها على الحقيقة،"[١٤] فإنّه كان يُعلن بالقول الصريح أنّ العربية من الدين لأن فقهها من فقه الشريعة، والدين فيه أقوال وأعمال، ففقه العربية هو الطريق إلى فقه أقواله، وفقه الشريعة هو فقه أعماله، وقد لخّص الفراء منفعة العربية في قوله: "قلَّ رجلٌ أنعم النظر في العربية، وأراد علماً غيره إلا سهل عليه."[١٥] وإلى جانبه نبّه ابن تيمية، منذ وقت مبكّر، لأثر اللغة ودورها في التفكير وصياغة الشخصية المسلمة العارفة؛ إذ يقول: "إن اعتياد اللغة يؤثّر في العقل، والخلق، والدين، تأثيراً قوياً بيّنا، ويؤثر أيضاً في مشابهة صدر هذه الأمة من الصحابة والتابعين، ومشابهتُهم تزيد العقل والدين والخلق"، مؤكِّداً "أن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا باللغة العربية، وما لا يتم الواجب به فهو واجب."[١٦]

والحقيقة أنّ العربية لم تكن لها هذه الهالة في صلتها بالشرع ومقاصده؛ ولم يكن لها تمكّن فيه لولا قوتها، ودقة نظامها، ومرونة قواعدها، وغنى معجمها، وسعة آدابها، وتجذّر تراثها الذي يؤسّسها. فهي سنام العلم الذي يُسنِده القرآنُ الكريم والحديثُ النبوي الشريف ببلاغتهما المعجزة. ويرجع تمكّنها أيضاً إلى قدرتها على التعبير والإبانة عن

[١٢] المرجع السابق، ص١٣٧.
[١٣] ومنهم أبو البركات الأنباري، وجلال الدين السيوطي... .
[١٤] بودرع، **منهج المعرفة عند علماء العربية**، مرجع سابق، ص١٣٨.
[١٥] المرجع السابق، ص١٣٨.
[١٦] بودرع، **اللغة وبناء الذات**، مرجع سابق، ص١٠.

مختلف جوانب الفكر والوجدان. فضلاً عن صلتها بالقرآن من باب كونها لغة مصادر التشريع، ولغة التعبّد. يقول الإمام الشافعي في هذا الصدد: "ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي [...] والعلم به عند العرب كالعلم بالسُّنة عند أهل الفقه، لا نعلم رجلاً جمع السُّنن فلم يذهب منها شيء [...] ومنه تنبيه العامة على أن القرآن نزل بلسان العرب خاصةً نصيحةً للمسلمين، والنصيحةُ فرض لا ينبغي تركه، وإدراك نافلة لا يدعها إلا من سَفه نفسه وترك موضع حظه."[١٧] وبذا، كانت العربية: "لغة الرسالة الخالدة، [التي] يجب أن تتبوأ مكانة رفيعة لدى أصحابها، ولدى الناس أجمعين، فإن الله باختياره هذه اللغة وعاء لوحيه الباقي على الزمان، قد أعلى قدرها وميزها على سواها،" ويستطرد قائلاً: "والواقع أن اللغة العربية مهاد القرآن الكريم وسياجه، فإذا تضعضعت وأقصيت عن أن تكون لغة التخاطب والأداء ولغة العلم والحضارة أوشك القرآن نفسه أن يوضع في المتاحف."[١٨]

وقد أورد الدكتور أنور الجندي في كتابه "الفصحى لغة القرآن" كلاماً للمستشرق المجري عبد الكريم جرمانوس يتماهى مع هذا الطرح، يقول فيه: "إنّ في الإسلام سنداً هامّاً للغة العربية أبقى على روعتها وخلودها فلم تنل منها الأجيال المتعاقبة على نقيض ما حدث للغات القديمة المماثلة، كاللاتينية حيث انزوت تماماً بين جدران المعابد. ولقد كان للإسلام قوة تحويل جارفة أثّرت في الشعوب التي اعتنقته حديثاً، وكان لأسلوب القرآن الكريم أثر عميق في خيال هذه الشعوب فاقتبست آلافاً من الكلمات العربية ازدانت بها لغاتها الأصلية فازدادت قوةً ونماءً. والعنصر الثاني الذي أبقى على اللغة العربية هو مرونتها التي لا تُبارى، فالألماني المعاصر مثلاً لا يستطيع أن يفهم كلمةً واحدةً من اللهجة التي كان يتحدث بها أجداده منذ ألف سنة، بينما العرب المحدثون يستطيعون فهم آداب لغتهم التي كتبت في الجاهلية قبل الإسلام."[١٩]

ثمّ في السياق ذاته يُروى عن جوستاف جرونيباوم أنّه قال: "عندما أوحى الله رسالته إلى رسوله محمد أنزلها" قرآناً عربياً "والله يقول لنبيّه" فإنما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين

---

[١٧] الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الكتب الحديثة، د.ت، ص٤٢-٥٠.
[١٨] الغزالي، محمد. **الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٣، ١٩٩٠م، ص١٥٨.
[١٩] بودرع، **اللغة وبناء الذات**، مرجع سابق، ص١٠.

وتنذر به قوماً لدّاً "وما من لغة تستطيع أن تطاول اللغة العربية في شرفها، فهي الوسيلة التي اختيرت لتحمل رسالة الله النهائية، وليست منزلتها الروحية هي وحدها التي تسمو بها على ما أودع الله في سائر اللغات من قوة وبيان، أما السعة فالأمر فيها واضح، ومن يتّبع جميع اللغات لا يجد فيها على ما سمعته لغة تضاهي اللغة العربية، ويُضاف جمال الصوت إلى ثروتها المدهشة في المترادفات. وتزيّن الدقة ووجازة التعبير لغة العرب، وتمتاز العربية بما ليس له ضريب من اليسر في استعمال المجاز، وإن ما بها من كنايات ومجازات واستعارات ليرفعها كثيراً فوق كل لغة بشرية أخرى، وللغة خصائص جمّة في الأسلوب والنحو ليس من المستطاع أن يُكتشف لها نظير في أي لغة أخرى، وهي مع هذه السعة والكثرة أحصر اللغات في إيصال المعاني، وفي النقل إليها، يبيّن ذلك أن الصورة العربية لأيّ مثل أجنبيّ أقصر في جميع الحالات."[٢٠]

ولعلّ ما سردناه آنفاً من حقائق ساطعة، لا يستطيع جاحد إنكارها، ما دامت تُثْبِت كينونة العلاقة بين فقه اللغة العربية ومقاصد الشريعة الإسلامية، التي استهوت زمرة من الفقهاء المحدثين ودفعتهم إلى الاهتمام بها في إطار علم قائم بذاته يحوي مناهج وقواعد وأصولاً، على غرار ما نلفيه في كتابات الدكتور أحمد الريسوني حين يقول متحدّثاً عن جلال الاجتهاد المقاصدي وحكمة دراسته وتدارسه، "إنّ أول مجال اجتهادي يتوقف على النظر المقاصدي ويستفيد منه، هو مجال فهم النصوص وتفسيرها سواء كانت قرآنا أم سنة."[٢١] وفهم القرآن الكريم أو السنّة النبوية الشريفة ينبني على اتجاهات ومناهج عديدة، حصر بعضها الريسوني –تبعاً لموضوع كتابه– في ثلاثة مناهج، هي: المنهج المقاصدي، والمنهج اللفظي، والمنهج التقويلي (التأويلي).

ولعلّ المنهجين الأولين هما المنهجان المتلازمان –على الأقلّ ظاهريّاً– لزوم "الفهم" مع "النصّ"؛ لأنّ من شأن أيّ نصّ شرعي أن ينطوي على دلالات ومقاصد لا تتأتّى إلا لمَن أنعم الفهم فيها بلا نقصان ولا قصور، وأيضاً بلا زيادة ولا تجاوز. والفعل هذا؛ عصيّ على صاحبه إذا لم يتسلّح بمقوّمات الفهم وقواعده التي يدعو إليها المنهج الثاني

[٢٠] الجندي، أنور. **الفصحى لغة القرآن**، بيروت: الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٢م، ص٣٠٦.
[٢١] الريسوني، **الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده**، مرجع سابق، ص٩٢ وما بعدها.

المسمّى بالمنهج اللفظي، فهو المنهج الذي –من المفروض–[٢٢] يتعامل مع ألفاظ النصّ، ومع مبانيه اللغوية بتطلّع والتفات إلى شيء اسمه مقاصد المتكلّم ومراميه. لكن، ليس على أساس أن تصبح حاجزاً وعائقاً، يحجب مقاصد المتكلّم ويشغلنا عنها بما دونها من الألفاظ وأساليب التعبير، وإنّما على أساس أنّها وسائل ووسائط لأداء مقصود المتكلّم؛[٢٣] ذلك أنّ "الألفاظ ليست تعبّدية. فالعارف يقول: ماذا أراد؟، واللفظي يقول: ماذا قال؟"[٢٤]

ومن هذا المنطلق؛ فإنّ غايتنا تصحيح المفهوم وقواعد المنهج؛ حتى يتواءم والغاية النبيلة المستخلصة منه. فاللفظ عندنا وسيلة والمعرفة غايته، وبين الوسيلة والغاية فكرٌ جريء يقودهما نحو الفهم السليم لمضامين الوحي الرباني، كما يشرح ذلك الجدول الآتي:

المعرفة اللغوية													
غرضها	فهم مصادر الشريعة الإسلامية، وتجاوز اللحن والخطأ.												
صنفها	علم آلة.												
فروعها	الصوت	النحو	المعجم	البيان	المعاني	البديع	الدلالة	الصرف	الاشتقاق	الترادف	الأسلوب	التضاد	.....
منهجها	الفكر وإعمال العقل.												
حاصلها	فهم سليم لمصادر الشريعة الإسلامية بما يتوافق وفهم السلف.												

الجدول رقم (٢): خصوصية المعرفة اللغوية بوصفها فرعاً من فروع المعرفة الشرعية.

غير أنّ محور الإشكال الذي تتمركز عليه المعطيات السالفة، والمعطيات التي ستلي إن شاء الله، هو: كيف ينظر الاجتهاد المقاصدي إلى اللغة؟ أو بصيغة أخرى: هل للغة موقع ضمن مباحث علم الاجتهاد المقاصدي؟

---

[٢٢] قلت: "من المفروض"؛ لأنّ المنهج –بحسب توصيف الدكتور الريسوني– منهج يتعامل مع النص ومبانيه اللغوية ظاهريّاً من دون النفاذ إلى مقصدياتها، وهو ما يرفضه الدكتور ليس على الإطلاق، ولكن فقط أن يكون الغاية. أمّا أن يكون الوسيط فهذا هو المبتغى.

[٢٣] الريسوني، **الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده**، مرجع سابق، ص٩٥.

[٢٤] المرجع السابق، ص٩٥. نقلاً عن ابن القيم في "أعلام الموقعين".

ثالثاً: حاجة المجتهد المقاصدي إلى اللغة

إنّ أول نحو –من بين خمسة أنحاء– يتصرّف به المجتهد الفقيه في الشريعة ومقاصدها، هو "فهمُ أقوالها، واستفادة مدلولات تلك الأقوال، بحسب الاستعمال اللغوي، وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي."[٢٥] وهذا معناه أنّ الفقيه المجتهد في العمل المقاصدي يَلزمه معرفة مقاصد الشريعة في كلّ الأنحاء، بما فيها النحو المذكور طبعاً؛ لبلاغته في تبيُّن القصد من المقصود، والدليل من المدلول، ومَنْ يقوم على النصّ ممّن يفتقر إليه.

فاللغة "شرط أساس ومفتاح ضروري لفتح أبواب الشريعة؛ إذ بدون معرفتها تلتبس على [المجتهدين] الوجوه، وتلتوي بهم السبل، يحزون في غير مَفصل، ويفزعون إلى غير معقل، لأن القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين، قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٢–١٩٥).

وإذ هو تقرير صريح من ربّ العالمين على عربية القرآن وعربية الشريعة؛ فإنّ هذه الشريعة تتلقّى عن الشارع من ثلاث طرائق، هي: القول، والفعل، والإقرار. وهذا معناه أنّ الشريعة تستند إلى كلام، "والكلام جاء بلغة عربية، سواء كان لفظاً للشارع، أو حكاية لفعله أو تقريره، وباعتبار آخر فإن الذي يتعامل مع النصوص الشرعية لاستخراج الأحكام وتقرير المسائل، فإنه يتعامل معها على أساسين لا ثالث لهما: النصوص والمقاصد."[٢٦]

وهذه المكانة التي تحتلّها العربية في خطاب الشرع جعلت السلف الصالح يهتم بها اهتماماً بالغاً، ويعيرها عناية فائقة واستثنائية، ليس لأنّها لغتهم، أو لغة القرآن فحسب، بل لأنّ فهم القرآن وفهم مقاصده من لدن الفقيه والمجتهد، لا يقوم إلا عليها.

---

[٢٥] ابن عاشور، الطاهر. **مقاصد الشريعة**، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، الأردن: دار النفائس، ط٢، ٢٠٠١م، ص١٨٣.

[٢٦] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٦.

أمّا الفقهاء فإنّ مدار اختلافهم في كثير من المسائل الفقهية يرجع بالأساس إلى مسائل نحوية أو لغوية. كما في مسائل الشروط، والأيمان، والاستثناء، وألفاظ الشارع، وألفاظ المكلّفين في عقودهم، وخصوصاً في قضايا الأوقاف والوصايا. لهذا السبب تلفي الزمخشري وقد دوّن كلاماً نفيساً عن حاجة الفقيه إلى العربية التي هي العلم بالكلم المفردة، والإعراب الذي هو اختلاف أواخرها لإبانة معانيها؛ تقريعاً للشعوبية، شَرَحَه وعَلّق عليه ابن يعيش في "شرح مفصله"، قائلاً: "إنه يشير إلى شدة فاقة الفقيه إلى معرفة العربية، ألا ترى أن الرجل إذا أقرّ فقال: لفلان عندي مائة غيرُ درهم، برفع "غير" يكون مقراً بالمائة كاملة؛ لأن "غير" هنا صفة للمائة، وصِفتها لا تنقص شيئاً منها، وكذلك لو قال: عليّ مائة إلا درهم، مقراً بالمائة كاملة، لأن "إلا" تكون وصفاً كـ"غير"، قال تعالى: ﴿ لَوۡكَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (الأنبياء: ٢٢) ولو قال له: عندي مائة غيرَ درهم أو إلا درهماً بالنصب لكان مقدراً بتسعة وتسعين درهماً، لأنه استثناء والاستثناء إخراج ما بعد حرف الاستثناء من أن يتناوله الأول."[٢٧]

ولطول الأمثلة وكثرتها، أوردنا ما تسمح لنا به سعة البحث، وإلا فهي غيض من فيض. وربّما كان مدعاة الخلاف بين الفقهاء في كثير من المسائل الشرعية يرجع إلى اختلافهم في فهم مدلولات بعض الألفاظ اللغوية؛ كمدلول القبض والتقابض في البيع مثلاً، ومدلول الحوز والحيازة في الهبات، إلى غيرها من الألفاظ. ولعلّ "الاستعمال العُرفي في اللغة"[٢٨] يكون حلاً من الحلول المقترحة لتجاوز إشكال الاختلاف في مدلولات الألفاظ اللغوية؛ حتى المشتركة منها كـ"القُرء" مثلاً، والمترادفة مثل"الفقير والمسكين"، والمتردّدة بين الحقيقة والمجاز مثل اللمس بين المسّ باليد والجماع...، وهذا من شأنه الإسهام في تطوير البحث المقاصدي في علاقته بمستلزمات النصّ والواقع والمكلّف الاجتهادية.

غير أنّ صفوة ما نختتم به هذا المبحث، ما استعرضه ابن بيه من خلاصات عقب حديثه عن أهمية اللغة عند الفقيه، بقوله: ولعلّنا نستخلص ثلاثة مذاهب[٢٩] من زبدة ما قيل:

---

[٢٧] ابن بيه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ. **آمالي الدلالات ومجالي الاختلافات**، بيروت: دار بن حزم، المكتبة المكية، ط١، ١٩٩٩م، ص٢٠ وما بعدها.

[٢٨] المرجع السابق، ص٢٨ وما بعدها.

[٢٩] المرجع السابق، ص٤٣.

أولها: يشترِط في المجتهد أن يكون عالماً باللغة العربية ذا درجة متوسطة.

ثانيها: يشترِط الزيادة على الدرجة المتوسطة، كما أشار إليه أبو إسحاق الإسفرائيني.

ثالثها: يشترِط في المجتهد أن يكون متبحّراً في اللغة العربية، مجتهداً فيها؛ حتى يصلح أن يكون مجتهداً، وهذا ما ذهب إليه الشاطبي.

إلا أنّ ابن بيه رأى رأياً في المسألة مفاده أنّ معرفة اللغة العربية منها ما هو شرط صحة في الاجتهاد؛ وهو المعرفة المتوسطة، فلا يصح الاجتهاد من دون هذه المعرفة، ومنها ما هو شرط كمال؛ وهو بلوغ درجة الخليل وسيبويه. وفيه أقول –من جهتي– إنّ التفقّه في اللغة العربية فرض عين يتعالى عن الكماليات لِما أصابها من عطن ودرن على مستوى الفهم والتداول والإنتاج، لا سيّما في ما يتعلّق بالدين ونواصيه، هذا من جهة. ومن جهة أُخرى؛ لأنّ "بيان الشريعة لمّا كان مصدره عن لسان العرب، وكان العمل بموجبه لا يصح إلا بإحكام العلم بمقدمته؛ وجب على رُوام العلم وطلاب الأثر أن يجعلوا عُظم اجتهادهم واعتمادهم، وأن يصرفوا جلّ عنايتهم في ارتيادهم إلى علم اللغة والمعرفة بوجوهها، والوقوف على مُثلها ورسومها" كما قال مجد الدين الفيروز آبادي في مقدمة قاموسه المحيط.[٣٠]

رابعاً: دلائل البُعْد اللغوي لمقاصد الشريعة الإسلامية وكشفه عن المصلحة البشرية

حاولنا –في ما سلف– إثبات وجه التقاطع الممكن بين اللغة والمقصد الشرعي في إطار نظرية المعرفة، والمعرفة اللغوية على الخصوص، وما سنحاوله في هذا المحور هو الإجابة بالدليل والحُجَّة على تجلّيات البُعْد اللغوي في علم الاجتهاد المقاصدي؛ ذلك أنّ أبلغ ما دعا إليه علم المقاصد وإلى تعلّمه، هو الاستزادة من العلم والمعرفة لاستكناه حقيقة الوجود، وهذا لا يكون إلا بتفقّه في أداتهما المتمثّلة في اللغة. واللغة بما هي "أصوات يعبّر بها كل قوم عن أغراضهم"[٣١] على حدّ تعريف الفتح بن جني في

[٣٠] ابن التمين، محمد عبد الله. **اللحن وآثاره على الفقه واللغة**، دبي: دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، ط٨، ٢٠٠٠م، ص٨.

[٣١] الصالح، صبحي. **دراسات في فقه اللغة**، بيروت: دار العلم للملايين، ط١٨، ٢٠٠٧م، ص١٤١.

"خصائصه"، فإنّ من أغراض كلّ فرد –لا سيّما المسلم– معرفة المقصد من وجوده، ومن تناسله، ومن عباداته، ومن حريته، ومن درء المفاسد عنه، ومن جلب المصالح إليه، وغيرها من المقاصد الشرعية، سواء المتفق أو المختلف عليها في إطار ما سمّي بالمقاصد العامّة والخاصّة، والقطعية والظنّية؛ حتى تزداد صلته وعلاقته بخالقه عزّ وجلّ، وتحيا في نفسه سموّ الرابطة الإلهية بينهما. ثمّ إنّ معرفة هذه المقاصد تنفذ من باب أنّ حقيقتها تجسّدت في "أفعال لغوية"[٣٢] تراوحت بِاطِّرادٍ بين فعل القول الذي يتضمّن أفعالاً صوتية وتركيبية ودلالية، وفعل الإنجاز، وفعل التأثير. غير أنّ هذه الأفعال كلَّها تدور في خانة الأحكام الشرعية التي حصرها الشارع في الحِلّ والحُرمَة، والإكراه والإباحة، والندبة والاستحباب، بمختلف صورها الصريحة وغير الصريحة، التي توجِب –وَفق نظرية الأفعال الكلامية– النظر إلى القول ومقوله، والحال ومقتضاه، والدليل ومناطاته؛ إذ إنّ "ما أطلقه الله من الأسماء، وعلق به الأحكام، من الأمر والنهي، والتحليل والتحريم، لم يكن لأحد أن يقيده إلا بدلالة من الله ورسوله."[٣٣]

ولهذا الغرض نجد الدكتور نور الدين الخادمي يُفرد مبحثاً مستقلاً في كتابه "الاجتهاد المقاصدي" يتدارس فيه ما أسماه بـ"أساسيات النصّ"، عادّاً إيّاها "جملة من المعطيات والمعلومات اللغوية والأصولية التي يستحضرها المجتهد في التعامل مع النص الشرعي، فهماً وتطبيقا."[٣٤] و"أساسيات النصّ" ما هي إلا مستلزمة من مستلزمات الاجتهاد المقاصدي، الواجب توفرها في العمل بالمقاصد إلى جانب "أساسيات الواقع"، و"أساسيات المكلّف". على اعتبار أنّ "النص هو الدليل الذي يُراد تطبيق حكمه وعلته ومقصده، والواقع هو ميدان الفعل والتصرف الذي سيكون محكوماً بذلك النص وموجهاً

---

[٣٢] تقوم نظرية أفعال الكلام على أساس دراسة الأبعاد الاجتماعية والتواصلية للخطاب، عن طريق التركيز على ما يمكن إنجازه بالأفعال، وما يرتبط بعملية الإنجاز من شروط مقامية لها علاقة بالمتلقّي والمتكلّم، بناءً على أنّها –أي أفعال الكلام– تنقسم إلى أفعال تقريريات، وأمريات، وبوحيات، ووعديات، وتصريحيات. انظر كتاب: " Quand dire c'est faire " لأوستين؛ مؤسِّس النظرية.

[٣٣] الخادمي، نور الدين. **الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته**، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، كتاب الأمة، عدد ٦٦، ١٤١٩هـ، ج٢، ص٦٠. نقلاً عن ابن تيمية في فتاواه.

[٣٤] المرجع السابق، ص٥٨.

نحو مقاصده وغاياته، والمكلَّف هو المؤهل عقلاً وروحاً وبدناً للملاءمة بين النص والواقع."[٣٥]

والذي تَغيّاه الخادمي من هذا المبحث، هو التنصيص على "جملة المعلومات اللغوية التي يجب استحضارها في فهم النص الشرعي وإدراك مقصده وعلّته وحكمته، وذلك مثل عموم اللفظ وخصوصه وظاهره وباطنه الذي لا ينصرف إليه إلا بالدليل؛ "إذ لا يعدل عن الظاهر إلا بدليل"، لأن العمل بمقتضى الظاهر واجب اتفاقاً ما لم تقم قرينة من الشرع أو العقل أو اللغة أو العُرف العام تخرجه عن ظاهره، فيؤوّل حينئذ حسبما تقتضيه تلك القرينة."[٣٦] وكذلك مثل "عامه وخاصه، ومطلقه ومقيده، ومفرده ومشتركه، ومنطوقه ومفهومه، وأمره ودلالته على الوجوب، إلا إذا دلّ الدليل على غير ذلك."[٣٧] وكلّ هذه المعلومات وغيرها تشكِّل الأساس الضروري الذي لا بدّ منه في الاجتهاد والاستنباط المقاصديين، شرط إلا يتعسّف مجتهد في الأخذ بما لا يحتمله النصّ، كما فعلت الظاهرية مع لفظ "اليقين" في قوله تعالى: ﴿ وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ﴾ (الحجر: ٩٩)، الذي فسّرته بالتيقّن والقطع، وليس بالموت والوفاة.[٣٨]

تتعدّد طرائق الاستدلال على مقاصد الشريعة[٣٩] بتعدّد نوع الدليل، وكيفية استقرائه، ومن هذه الطرائق طريقة —وهو جوهر مبحثنا– تكون فيها أدلة القرآن واضحة، ينتفي معها وجود احتمال أن يكون المراد منها غيرَ ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي؛[٤٠] إذ لا يشكّ في المراد منها إلا مَنْ شاء أن يُدخل في نفسه شكّاً لا يُعتدّ به؛ كالمثال الذي يُفهم من ظاهر قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴾ (البقرة: ١٨٣)، أنّ الصيام مكتوب على الورق، وليس بمُقَدَّر أو واجب كما نجزم نحن بذلك.

ولكون القرآن مُتواترَ اللفظ قطعيَّه،[٤١] لا يحتاج إلى دليل يوضِّحه؛ فإنّه يحتاج إلى هذا الدليل الواضح في جزئه الظني الذي يضعف معه احتمال تطرّق معنًى ثانٍ إليه. "فإذا

[٣٥] المرجع السابق، ص٥٧.
[٣٦] المرجع السابق، ص٥٨ وما بعدها.
[٣٧] المرجع السابق، ص٥٩.
[٣٨] المرجع السابق، ص٦٤.
[٣٩] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٩٠– ١٩٣.
[٤٠] أيْ، بحسب تداول اللفظ في اللغة العربية.
[٤١] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٩٣.

انضم إلى قطعيّةِ المتن قوةُ ظنّ الدلالة تسنّى لنا أخذ مقصد شرعيٍّ منه يرفع الخلاف عند الجدل في الفقه، مثل ما يُؤخذ من قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ (البقرة: ٢٠٥)، وقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ (النساء: ٢٩)، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (الزمر: ٧)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ (المائدة: ٩١)، وقوله سبحانه: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨)، ففي كل آية من هذه الآيات تصريح بمقصد شرعي، أو تنبيه على مقصد."[٤٢]

ولمّا كان الجواب عن سؤال الشاطبي في "موافقاته" الذي يقول فيه: "بماذا يعرف ما هو مقصود للشارع مما ليس مقصودا له؟" بالنظر إلى التقسيم العقلي على ثلاثة أقسام، فإنّ القسم الثالث فيها هو المُعْتبَر عند كثير من العلماء؛ لتأليفه بين القسمين الأولين،[٤٣] على وجه لا يخلّ في المعنى بالنصّ ولا العكس، فإنّ تفسيره يقع على ثلاث جهات:[٤٤]

أولاها: مجرّد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي. فإن الأمر كان أمراً لاقتضائه الفعل، فوقوع الفعل عنده مقصود للشارع، وكذلك النهي في اقتضاء الكف.

ثانيتها: اعتبار علل الأمر والنهي؛ كالنكاح لمصلحة التناسل... .

ثالثتها: أنّ للشارع في شرع الأحكام مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، فمنها منصوص عليه، ومنها مشار إليه، ومنها ما استُقرِئ من المنصوص... .

وعلى هذا كانت دلالة ألفاظ اللغات، ودلالة أنواع كلام اللغة الواحدة تتفاوت تفاوتاً في تطرُّق الاحتمال إلى المراد بذلك الكلام؛ إذ إنّ بعض أنواع الكلام يتطرّق إليه احتمال أكثر ممّا يتطرّق إلى بعض آخر، وبعض المتكلّمين أقدر على نصب العلامات في

---

[٤٢] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٩٣.

[٤٣] القسم الأول تتزعّمه الظاهرية التي ترى أنّ مقصد الشارع غائب عنّا حتى يأتينا النصّ الذي يُعرّفنا به، وحاصلها الحمل على الظاهر مطلقاً. والقسم الثاني تتزعّمه الباطنية التي ترى أنّ مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا في ما يُفهم منها، وإنّما المقصد أمر آخر وراءه... لمزيد من التوضيح، انظر:

– ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٩٥.

[٤٤] المرجع السابق، ص١٩٦.

كلامه على مراده منه من بعض آخر. ومن هنا وُصف بعض المتكلّمين بالفصاحة والبلاغة. "وبذلك لم يستغن المتكلمون والسامعون عن أن تَحُفّ بالكلام ملامحُ من سياق الكلام، ومقام الخطاب، لتتظافر على إزالة احتمالاتٍ كانت تعرض للسامع في مراد المتكلم من كلامه. ولذلك تجد الكلام الذي شافَهَ به المتكلم سامعيه أوضحَ دلالةً على مراده من الكلام الذي بلّغه عنه مبلِّغ، وتجد الكلام المكتوب أكثر احتمالات من الكلام المبلَّغ بلفظه، بله المشافه به لفقده دلالة السياق وملامح المتكلم والمبلغ، وإن كان هو أضبط من جهة انتفاء التحريف والسهو والتصرف في التعبير عن المعنى عند سوء الفهم."[٤٥]

وفي ذات السياق ما أورده الدكتور فؤاد حسني قلع في "مقاصد تصرفات الرسول ﷺ،" من فعله البياني –عليه الصلاة والسلام– الذي "ما كان إلا بياناً لحكم شرعي من حلال أو حرام، أو صحة أو فساد، والذي إن تبين أن تصرفاته بيان لمجمل من الكتاب، أو تقييد لمطلق، أو تخصيص لعام، التحقت بالبيان، وكان حكمها حكمه، ويعرف كونها بياناً بدليل قوله في الصلاة مثلا: "ارجعوا إلى أهليكم فكونوا فيهم، وعَلموهم ومُروهم، وصلّوا كما رأيتموني أصلي، فإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم، وليؤمكم أكبركم"[٤٦] وفي الحج: "خذوا عني مناسككم" إذ هو خطاب عام للأمة، ولا يمكن فيه دعوى الخصوص؛"[٤٧] لأنّ "ما عرف كونه بياناً لنا، فهو دليل من غير خلاف، وذلك إما بصريح مقاله،[كالحديثين أعلاه] أو بقرائن الأحوال، وذلك كما إذا ورد لفظ مجمل أو عام أريد به الخصوص، أو مطلق أريد به التقييد ولم يبينه قبل الحاجة إليه، ثم فُعل عند الحاجة فعلا صالحاً للبيان، فإنه يكون بياناً حتى لا يكون مؤخِّرا للبيان عن وقت الحاجة."[٤٨] ومن أمثلة ما يقابل هذا الكلام: قطعه عليه السلام يد السارق من الكوع، بياناً

[٤٥] المرجع السابق، ص٢٠٣ وما بعدها.

[٤٦] الألباني، محمد ناصر الدين. **صحيح الجامع**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٨٨، رقم الحديث٨٩٣.

[٤٧] قلع، فؤاد حسني. **مقاصد تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم**، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١، ٢٠٠٦م، ص٢٥٣.

[٤٨] المرجع السابق، ص٢٥٣.

لقوله تعالى: ﴿فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨)، وتيمّمه إلى المرفقين، بياناً لقوله تعالى: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ (المائدة: ٦)، ونحوه.

ومن دلائل البُعْد اللغوي في النصّ المقاصدي كذلك، ارتهان الأخير على التصريح والتلميح. فمن التصريح الابتدائي في الأمر والنهي قوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ (الجمعة: ٩)؛ إذْ كان تقييد الفعلين بالابتدائي، "احترازاً عما قصد بهما غيرهما، لأن النهي عن البيع ليس نهيا مبتدءاً، بل تأكيد للأمر بالسعي، فهو من النهي المقصود بالقصد الثاني، فالبيع ليس منهياً عنه بالقصد الأول، كما نهي عن الربا والزنا مثلا، بل لأجل تعطيل السعي عند الانشغال به، فأصل البيع مباح، لكن اقترن به وصف باعتبار الزمان، وهو كونه معطلا عن السعي إلى الجمعة وهو واجب."[٤٩]

ومن النصوص القطعية التي لا تحتمل أكثر من ظاهرها استناداً إلى قاعدة العلّة، نصّان، هما:

- **نصّ معبِّر عن علّته صراحة وبصيغة قطعية**، مستعملاً فيها أدوات من قبيل: كي، لأجل كذا، لعلّة كذا...، من مثل قوله ﷺ: "إنما جُعل الاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْل البَصَر؛"[٥٠] أي إنّ قصد الشرع من فرض الاستئذان هو منع التجسّس على الناس.

- **نصّ معبِّر عن علّته ليس بصيغة قطعية، وإنمّا بصيغة ظاهرة**، والفرق بين النصّين؛ أنّ الثاني يحتمل غير العلّية احتمالاً مرجوحاً،[٥١] وبما أنّه كذلك ولا دليل عليه، فإنّه لايؤثّر في كونه نصّاً على العلّة. والذي دلالته على العلّية ظاهرة، هو كلّ ما ورد مرتّباً على حرف من الحروف التي تفيد التعليل، مثل: اللام، إن، الباء، من، الفاء، الكاف، حتى...، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤)، فالمقصد من تكليف الرسل بتبليغ الوحي إلى الناس هو البيان.

---

[٤٩] حبيب، محمد بكر إسماعيل. **مقاصد الشريعة الإسلامية تأصيلاً وتفعيلاً**، مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٢٠.

[٥٠] البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر، ج٣، ص١٨٩.

[٥١] حبيب، **مقاصد الشريعة الإسلامية تأصيلاً وتفعيلاً**، مرجع سابق، ص١٣٠ وما بعدها.

لهذا وذاك؛ كانت المقاصد الشرعية بأسسها ومراميها، وبكلّياتها وجزئياتها، وبأحكامها وحكمها، تشكِّل منهجاً فكريّاً قابلاً للتحليل والتقويم، والاستنتاج والتركيب. وإذ يُلزَم الفكر الإسلامي -ممثَّلاً في علم الكلام- بالاستفادة من المقاصد أو من المنهج المقاصدي، فإنّ ذلك سيكون من حسناته، فكراً مقاصديّاً يحدِّد مقصوده ويقدّره لكي يكون فكراً إسلاميّاً حقيقيّاً منضبطاً بضوابط الشرع، وبما يتلاءم معه ويخدمه.

إنّ الذي يتحصّل عندنا في هذا الباب؛ أنّ الخلاف قائم بين العلماء والفقهاء والمذاهب المعتبرة في كثير من المسائل الفقهية، ومردّ ذلك أساساً هو اختلافهم في مدلولات بعض الألفاظ اللغوية، على غرار مدلول القبض والتقابض في البيع، ومدلول الحوز والحيازة في الهبات، أو الغسل بين المالكية والجمهور، والبيات بين الحنابلة في مسألة: أين باتت يده؟، وميراث الأنثيين، والحجاب من الجلباب والخمار، والفِصال من الحمل، وغيرها من المسائل التي عزّ علينا حصرها في هذا البحث.

ولعلّنا نكتفي بسرد مجموعة ثانية من النماذج التي ينبني على فهم مدلولاتها حكم تكليفي أو وضعي،[٥٢] بسنة الموافقة أو المخالفة؛ متوخين فيها التبسيط والإيجاز، وقد اخترناها من الكلمات والمواقف المرتبطة بالحياة اليومية للفرد المسلم، علماً بأنّ معانيها تباينت بتباين درجة حضور الاستعمال العُرفي للغة، أو السياق القرآني، على اعتبار أنّه "لا بدّ في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين -وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم- فإن كان للعرب في لسانهم عُرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة. وإن لم يكن ثَمّ عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه."[٥٣]

أول هذه الكلمات "الإدام". فقد اختلِف في مدلوله، ولا خلاف بينهم أنّ كلّ ما يصطبغ فيه من المائعات؛ كالزيت والسمن والعسل والخلّ، وغير ذلك من الأمراق أنّه إدام، وفي الحديث: "نعم الإدام الخل"، رواه تسعة من الصحابة؛ سبعة رجال، وامرأتان، وإنّما الخلاف: هل لفظ الإدام يطلَق على الجامد أو هو خاص بالمائع؟ فذهب الجمهور

[٥٢] الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، مج١، ج١، ص٧٦.

[٥٣] المرجع السابق، مج١، ج٢، ص٦٢.

إلى أنّ الإدام يجوز إطلاقه على الجامد؛ كاللحم والتمر، وهذا قول مالك، والشافعي، وأحمد، ومحمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة.[٥٤]

وقال أبو حنيفة –وهي رواية عن أبي يوسف صاحبه– إنّه لا يجوز إطلاقه على الجامد، مثل اللحم والتمر؛ لأنّ حقيقة الإدام عنده من الموافقة على الاجتماع على وجه لا يقبل الفصل؛ كالخلّ والزيت ونحوهما. وأمّا البيض واللحم وغيرهما من الجامدات فلا يوافقانه بل يجاورانه؛ لأنّه يُؤكَل على حدة، فلا يكون إداماً.[٥٥]

والمسألة مفروضة في اليمين؛ إذا حلف لا يأكل إداماً فأكل هذه الجوامد، هل يحنث أو لا؟ فذهب الجمهور إلى الحنث، واستدلوا بالدلالة اللغوية، وبحديث أبي داوود: "أنه ﷺ أخذ كسرة من شعير فوضع عليها تمرة فقال: سيد إدامكم الملح."[٥٦] وذهب أبو حنيفة على أنّه لا يحنث بأكل الجوامد لما أسلفنا من المناسبة اللغوية. وعلى غرارها ما ورد في قوله تعالى: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾ (الرحمن: ٦٨)؛ إذ: هل يحنث من حلف ألا يأكل فاكهة وأكل النخل والرمان أم لا باعتبار أنّ الأخيرين يخرجان في سياق الآية من جنس الفاكهة؟

أمّا المثال الثاني فقد ورد في قوله تعالى: ﴿وَٱمۡرَأَتُهُۥ قَآئِمَةٞ فَضَحِكَتۡ فَبَشَّرۡنَٰهَا بِإِسۡحَٰقَ وَمِن وَرَآءِ إِسۡحَٰقَ يَعۡقُوبَ﴾ (هود: ٧١)؛ إذ قيل إنّ كلمة "ضحكت" من الضَّحك بفتح الضاد تعني حاضت، ويؤيّده تفريع البشارة عليه في قوله عقيبه: "فبشرناها بإسحاق". حتى أنشد على ذلك اللغويون قولهم:[٥٧]

وإنّي لآتي العِرْس عند طهورها وأهجرها يوماً إذا تَكُ ضاحكا

غير أنّ آخرين أنكروا أن يكون في كلام العرب لفظة "ضحكت" بمعنى "حاضت". فرجّحوا بالمقابل دلالة الضّحك المعروف الذي هو ضد البكاء، ثمّ اختلفوا في توجيه سببه. وأقرب الوجوه قول مقاتل: إنّ المرأة ضحكت من خوف إبراهيم ورِعدته من ثلاثة

---

[٥٤] القرطبي، محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٦م، ج١٥، ص٣٠-٣١.

[٥٥] المرجع السابق، ص٣١.

[٥٦] الألباني، محمد ناصر الدين، **ضعيف الجامع**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٩٨٨، الحديث رقم ٣٣١٥.

[٥٧] بيت شعري لم أجد له سنداً ولا صاحباً

نفر، وإبراهيم في خدمه وحشمه، وكان إبراهيم يُقَوَّم وحده بمئة رجل.[٥٨] وهناك وجوه أخر؛[٥٩] كقولهم: إنّها ضحكت تعجّباً من غفلة قوم لوط. وقولهم: إنّها كانت أشارت إلى إبراهيم أن يضم إليه لوطاً؛ لأنّ فحشاء قومه سيعقبهم العذاب والهلاك، فلمّا سمعت من الملائكة قولهم: "إنا أرسلنا إلى قوم لوط" سُرَّت وضحكت لإصابتها في الرأي. وقولهم: إنّها ضحكت تعجّباً ممّا بشّروها به من الولد وهي عجوز عقيم.

وإذا كان حال الحكم الشرعي عند علماء الأمة يرجع إلى خطابي التكليف، والوضع؛ فإنّ الشارع قد وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق؛ وتقرّر في هذه المسائل أنّ المصالح المعتبرة هي الكلّيات دون الجزئيات،[٦٠] بغضّ النظر عمّا بين الواجب والفرض والكلّ والجزء من تعالقات. فمن خطاب التكليف يأتي المباح الذي يتراوح عند الشارع في التخيير بين فعله وتركه من غير وعد ولا وعيد؛ كـ"قتل كل مُؤْذ، والعمل بالقراض، وشراء العرّيّة، والاستراحة بعد التعب، حيث لا يكون ذلك متوجّب الطلب، والتداوي إن قيل إنّه مباح، فإنّ هذه الأشياء إذا فُعلت دائماً أو تُركت دائماً، لا يلزم من فعلها ولا من تركها إثم، ولا كراهة، ولا ندب، ولا وجوب. وكذلك لو ترك الناس كلّهم ذلك اختياراً، فهو كما لو فعلوه كلّهم. وأمّا في المندوب، فكالتداوي إن قيل بالندب فيه؛ لقوله ﷺ: "تداووا"، وكالإحسان في قتل الدواب المؤذية؛ لقوله: "إذا قتلتم فأحسنوا القتلة". فإنّ هذه الأمور لو تركها الإنسان دائماً لم يكن مكروهاً ولا ممنوعاً... ."[٦١] أمّا الشاهد عندنا ففي صيغ الأمر التي تقتضي من المأمور تنفيذها على عجل ودون تلكؤ؛ إذ جاءت بالمعنى المذكور أولاً حيث الإباحة والندب لا الوجوب.

وعلى غرار المذكور؛ اسْتُدلّ بالشريعة على حكم مدّة الحيض عند المرأة، فقيل إنّها خمسة عشر يوماً "بقوله ﷺ: "تمكثُ إحْدَاكُن شطر دهرها لا تصلي" والمقصود الإخبار بنقصان الدين، لا الإخبار بأقصى المدّة، ولكن المبالغة اقتضت ذكر ذلك. ولو تصورت الزيادة لتعرض لها."[٦٢] واستدل الشافعي على تنجيس الماء القليل، بنجاسة لا تغيِّره بقوله

---

[٥٨] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١١، ص١٦٤.

[٥٩] المرجع السابق، ص١٦٣-١٦٤.

[٦٠] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، مج١، ج١، ص٩٨-٩٩.

[٦١] المرجع السابق، ص٩٦-٩٧.

[٦٢] المرجع السابق، مج١، ج٢، ص٧٣.

ﷺ: "إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً فإنه لا يدري أين باتت يده." فقال لولا أنّ قليل النجاسة ينجس لكان توهّمه لا يوجِب الاستحباب. فهذا الموضع لم يقصد فيه بيان حكم الماء القليل تحلّه قليل النجاسة، لكنّه لازم ممّا قصد ذكره.[٦٣] ولهذا اختلف العلماء في هذا الحكم؛ هل هو للوجوب أو للاستحباب؟ فمن العلماء مَنْ قال: مستحب، وأنّ هذا من باب الآداب والاحتياط. ومنهم مَنْ قال: للوجوب، وأنّ مَنْ فعل ذلك يأثم، وهذا معنى كونه واجباً. أمّا كونه إذا كان مستحبّاً، فإن لم يفعل ذلك فإنّه لا يأثم، ولكنّه يكون خالف الأولى، ولم يُحسن الأدب الذي ينبغي أن يستعمله الإنسان، وهو الذي أرسل إليه الرسول الكريم ﷺ، والأحوط والأظهر أنّ الإنسان لا يُقدم على غمس يديه في الإناء عندما يقوم من النوم إلا وقد غسلهما خارج الإناء، وأنّه يأثم لو لم يُعنَ بفعل ذلك. وقيل في تعليل توجيه هذا: إنّ أهل الحجاز وبلادهم حارة كانوا يستجمرون بالحجارة، ومن المعلوم أنّ الحجارة قد تتجاوز النجاسة موضع الخروج، وقد لا تتعدى موضع الخروج؛ لأنّ النجاسة إذا تعدت موضع الخروج كفى الاستنجاء.

أمّا دفع بعضهم وردُّهم قولنا: المرحوم فلان؛ لأنّه جزم بحدوث الرحمة له من الله تعالى، وقولنا: عليه الصلاة والسلام؛ لأنّها مجرّد تقرير لصلاة الله تعالى عليه، وليست دعاءً منك له ﷺ، مُثبتين في المقابل صيغة: ﷺ؛ عوضاً عن ذلك. فهذا ادِّعاءٌ على الله بغير علم.

ذلك أنّ المسألة -إذا عدنا إلى جوهرها- لا تعدو أن تكون خلافاً في فهم لغة القول، وقعَ فيه أصحاب هذا الادّعاء، ومردّه أنّهم لم يرجعوا إلى قواعد اللغة حتى يتبيّنوا صحة دعواهم من بطلانها.

فالمعلوم أنّ علماء اللغة فرّقوا في الجمل بين الخبرية والإنشائية، والخبر هو ما يحتمل الصدق والكذب في ذاته بغضّ النظر عن قائله، والإنشاء عكسه، وهو ما لا يحتمل الصدق والكذب. ولكن، وردت في اللغة والقرآن الكريم جُمَل ينبغي الوقوف أمامها؛ كقول الله تعالى عن المسجد الحرام: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ (آل عمران: ٩٧). فهو خبرٌ عن أمْنِ مَنْ يدخل المسجد الحرام، ونحن نعلم ونؤمن بصدق الله تعالى، ومن ذلك

[٦٣] المرجع السابق، ص٧٣.

نعلم ما فعله القرامطة من غزو للمسجد الحرام، وقتل للحُجّاج، ونهب للحجر الأسود؛ فهل يمثِّل هذا طعناً في صحة الآية؟ لا، بالطبع. والإجابة أنَّ هذه الآية تمثِّل صنفاً ثالثاً من الجمل، وهو الجملة الخبرية اللفظ الإنشائية المعنى؛ فهي في ظاهرها خبر عن أمن المسجد الحرام، ولكنّ معناها إنشاء، وهو الأمر للمسلمين بتأمين مَنْ يدخل البيت الحرام. والصحيح —يقول ابن العربي– "أنه قُصد به تعديد النعم على من كان بها جاهلاً ولها منكراً من العرب، قال تعالى﴿ أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا وَيُتَخَطَّفُ ٱلنَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ ۚ أَفَبِٱلْبَٰطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ ٱللَّهِ يَكْفُرُونَ﴾ (العنكبوت: ٦٧)"[٦٤] وكذلك قول الله تعالى: ﴿ ٱلْخَبِيثَٰتُ لِلْخَبِيثِينَ وَٱلْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَٰتِ ۖ وَٱلطَّيِّبَٰتُ لِلطَّيِّبِينَ وَٱلطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَٰتِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ ۖ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴾ (النور: ٢٦)؛ إذ قال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: الخبيثات من النساء للخبيثين من الرجال، والخبيثون من الرجال للخبيثات من النساء، والطيبات من النساء للطيبين من الرجال، والطيبون من الرجال للطيبات من النساء.[٦٥] فهي في ظاهرها خبر عن تزوُّج الطيبات من الطيبين، والخبيثات من الخبيثين، وأنّ ذلك قاعدة إلهية، ولكنّنا نرى في الواقع غير ذلك؛ إذ تقع الطيبة في إنسان خبيث دون أن تعلم، أو العكس؛ فالآية في حقيقتها إنشاء نوعه أمر للمؤمنين أن يزوِّجوا الطيبة للطيب والخبيثة للخبيث؛ حتى يستقيم مسار الحياة.

ومن هنا لو جئنا، لقولهم —والكلام للدكتور إسلام عبد التواب–:[٦٦] إنّ الصلاة على النبي ﷺ بقول "عليه الصلاة والسلام" غير صحيح لأنّه مجرّد تقرير، وليس دعاءً؛ فسنردُّ أولاً: بأنّ لفظ الصلاة الذي يرونه صحيحاً، وهو "ﷺ"، يمثِّل جملة فعلية فعلها ماضٍ؛ وهذا أيضاً –على رأيهم– تقرير بحدوث الصلاة من الله تعالى عليه، وليس صلاة، فيلزم من هذا عدم صلاحية هذه العبارة أيضاً للصلاة على الرسول ﷺ. وثانياً: إنّ العبارتين –في الحقيقة– صحيحتان في الصلاة على النبي ﷺ؛ لأنهّما من قبيل الجمل الخبرية اللفظ الإنشائية المعنى؛ فظاهرهما خبر، ولكنّهما دعاء من المسلم لله بالصلاة على

---

[٦٤] ابن العربي، أبو بكر. **أحكام القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية، ج١، ط٣، ٢٠٠٣م، ص٣٧٣.

[٦٥] ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٩م، ج٦، ص٣٥.

[٦٦] إسلام، عبد التواب. **قواعد اللغة وتغيير الحكم الشرعي**، موقع الألوكة الإلكتروني: http://www.alukah.net/Literature_Language/1175/6846/

النبي ﷺ. وهذا ما أراه أيضاً في قولنا:رحمه الله؛ فهي جملة فعلية فعلها ماضٍ، وظاهر معناها الجزم بوقوع الرحمة للميت، ولكنّها وكلمة المرحوم (التي هي اسم مفعول مشتق من فعل مبني للمجهول، هو: رُحِم؛ أي رُحِم من الله تعالى) خبرية اللفظ إنشائية المعنى؛ إذ هما دعاء للميت بالرحمة لا أكثر، وليس فيهما جزم بوقوع الرحمة للميت.

وأمّا من جهة أنّ القرآن يفسِّر القرآن على وجه الإجمال أو التفصيل، والإطلاق أو التقييد، والتخصيص أو التعميم؛ لأنّ ما أُجْمِلَ في موضع قد يُبيَّن في موضع آخر، وما جاء مطلقاً في ناحية قد يلحقه التقييد في ناحية أخرى، وما كان عامّاً في آية قد يدخله التخصيص في آية أُخرى؛ فإنّه لا بدّ لمنْ يتعرّض لتفسير كتاب الله تعالى أن ينظر في القرآن أولاً، فيجمع ما تكرَّر منه في موضوع واحد، ويقابل الآيات بعضها ببعض، ليستعين بما جاء مسهَباً على معرفة ما جاء موجَزاً، وبما جاء مُبيَّناً على فهم ما جاء مُجْمَلاً، وليحمل المطْلَق على المقيَّد، والعامّ على الخاصّ، وبهذا يكون قد فسَّر القرآن بالقرآن، وفهم مراد الله بما جاء عن الله، وهذه مرحلة لا يجوز لأحد –أيّاً كان– أن يعرض عنها، ويتخطّاها إلى مرحلة أخرى؛ لأنّ صاحب الكلام أدرى بمعاني كلامه، وأعرف به من غيره. ولعلّ هذا ما ننشده من توقّفنا عند آيات (الحجاب) التي كان اختلاف الفقهاء حولها اختلافاً لغويّاً يُعزى إلى ضرورة النظر في مناطات الدليل، وسياقات الآيات التي وردت فيها مصطلحات الجلباب والخمار والحجاب.

فلفظ "الجلباب" في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ﴾ (الأحزاب: ٥٩)، فهمه أكثر المفسِّرين على أنّ المقصود منه هو تغطية الوجه؛ إذ الجلباب هو ما يوضَع على الرأس، فإذا أُدني ستر الوجه. وقيل: الجلباب ما يستر جميع البدن، وهو ما صححه الإمام القرطبي.[٦٧] وأمّا قوله تعالى في سورة النور: ﴿وَلۡيَضۡرِبۡنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ (النور: ٣١)، فأظهر الأقوال في تفسير الخمار: أنّه أصغر من الجلباب، وهو ما يخمَّر به؛ أي يُغطّى به الرأس، وهو ما يُسمّيه الناس المقانع. فقد جاء في تفسير ابن كثير[٦٨] أنّه قال: ويعني: المقانع يعمل لها صنفات ضاربات على صدور

[٦٧] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١٧، ص٢٣٠.

[٦٨] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج٦، ص٤٦.

النساء، لتواري ما تحتها من صدرها وترائبها، ليخالفن شعار أهل الجاهلية، فإنهن لم يكن يفعلن ذلك، بل كانت المرأة تمر بين الرجال مسفحة بصدرها، لايواريه شيء... فأمر الله المؤمنات أن يستترن في هيئاتهن وأحوالهن، فقال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ﴾ (الأحزاب: ٥٩). ولعلّ هذا ما يوافق المعنى الذي يرويه البخاري عن عائشة –رضي الله عنها– أنّها قالت: "لما أنزلت هذه الآية أخذن أزرهن، فشققنها من قبل الحواشي فاختمرن بها." قال الحافظ ابن حجر: (فاختمرن)؛ أي غطين وجوههن. وقال محمد بن سيرين: سألت عبيدة السلماني عن قوله تعالى: (يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلابِيبِهِنَّ)، فغطّى وجهه ورأسه، وأبرز عينه اليسرى.[٦٩]

وممّا فيه أيضاً أنّ ابن العربي في "أحكام القرآن" أورد في الجلباب ست مسائل، نذكر منها الآتي:[٧٠]

– جَلْد عمرُ بن الخطاب ابنَ عمّته حين رآها غير مختمرة بين أعلاج قائمة بسوق بعض السلع، حتى بلغ ذلك رسول الله ﷺ، فقال لعمر: ما حملك على جَلْد ابنة عمّك؟ فأخبره خبرها. فقال: وابنة عمّي هي يا رسول الله! أنكرتها إذ لم أرَ عليها جلباباً فظننتها وليدة؛ فنزلت الآية.

– اختلاف الناس في الجلباب، وعلى ألفاظ متقاربة، عمادها أنّه الثوب الذي يُستر به البدن، لكنّهم نوّعوه ههنا. فقد قيل: إنّه الرداء، وقيل: إنّه القناع.

وحاصل ذلك كلّه؛ يكون لفظ الحجاب في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلۡتُمُوهُنَّ مَتَٰعٗا فَسۡـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٖ﴾ (الأحزاب: ٥٣)، يعضد ما ذكرناه عن الجلباب والخمار؛ إذ هو لفظ يحوم حول معنى الستر الذي نشدته آية الجلباب وآية الخمار. ولقد جاء في "الجامع لأحكام القرآن" للقرطبي، شارحاً الآية بقوله: "وأما قصة الحجاب فقال أنس بن مالك وجماعةٌ: سببها أمر القعود في بيت زينب (...) وقالت عائشة رضي الله عنها وجماعةٌ: سببها أن عمر قال: قلت: يا رسول الله، إن نساءك يدخل عليهن البرّ والفاجر، فلو أمرتهن أن يحتجبن، فنزلت الآية."[٧١]

---

[٦٩] المرجع السابق، ج٦، ص٤٨١ وما بعدها.

[٧٠] ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٢٤ وما بعدها.

[٧١] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١٧، ص٢٠٣.

ولقد تنبّه ابن السيد –كما ذكر ذلك الشاطبي في موافقاته– لأسباب الخلاف الواقع بين حملة الشريعة في مثل الأمثلة أعلاه؛ فحصرها في ثمانية أسباب،[٧٢] نذكر منها:

– الاشتراك الواقع في الألفاظ، واحتمالها للتأويلات؛ كالاشتراك في موضوع اللفظ المفرد، مثل: "القرء" الذي يطلَق على الأطهار وعلى الحيض، ولفظ "عسعس" الذي يشترك بين الإقبال والإدبار.

– دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز؛ كالذي يرجع إلى أحوال اللفظ المفرد، نحو قوله تعالى: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ (المائدة: ٦)؛ إذ ذهب بعض فقهاء الشافعية إلى أنّ المراد بـ"لامستم" يعمّ الوطء واللمس، وخالف آخرون فقالوا إنّ المراد هو الوطء فقط. ومناط الخلاف هو معنى المسّ في الآية؛ هل المراد به المعنى الحقيقي وهو اللمس باليد، أم المعنى المجازي الذي هو الوطء؟

– دورانه بين العموم والخصوص، نحو: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦)؛ أي، هل هو خبر حقيقي؟ أي، لا يتصوّر الإكراه فيه بعد دلائل التوحيد، وما يظهر إكراهاً فليس في الحقيقة بإكراه. أم هو خبر بمعنى النهي؟ أي، لا تكرهوا في الدين وتجبروا عليه. وعليه، فهو عامّ منسوخ بآية "جاهد الكفار والمنافقين"، أو مخصوص بأهل الكتاب الذين قبلوا الجزية.

– وقوعه بين التقييد والإطلاق، وحاله أنّ الفقهاء قد اتفقوا على أنّ الخطاب إذا ورد مطلقاً حُمل على إطلاقه، وإذا ورد مقيّداً حُمل على تقييده. أمّا إذا ورد مطلقاً في موضع، ومقيّداً في موضع آخر، واختلفا في السبب دون الحكم؛ كإطلاق الرقبة في كفّارة الظّهار، وتقييدها بالإيمان في كفّارة القتل؛ فالحكم واحد، وهو وجوب الإعتاق في الظّهار والقتل، مع كون الظّهار والقتل سببين مختلفين، فهذا القسم هو موضع الخلاف.

ومن منطق السببين الأولين تحضر قضية ميراث المرأة التي اختلفت حولها العديد من الآراء؛ لاختلاف العلّة التي استند إليها الفقيه في استنباط حكمه. وبذلك يمكننا أن نوضّح بعض أسباب الاختلاف في ميراث المرأة من خلال الآتي:

---

[٧٢] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، مج٢، ج٢، ص١٥٣ بتصرف.

أولاً: دلالة الألفاظ: من ذلك اختلافهم في نصيب البنتين؛ هل هو النصف أو الثلثان؟ وكان سبب اختلافهم في دلالة لفظ "فوق" في قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ (النساء: ١١)، فتمسّك بعضهم بدلالة "فوق" على الجمع، وأخرج بذلك البنتين من فرض الثلثين. وذهب بعضهم إلى زيادة لفظ "فوق"، وعضّد ذلك بأدلة أُخرى، وجعل للبنتين الثلثين.

ثانياً: دلالة المعنى: ويتضح اختلافهم هنا في معنى كلمة "ولد" التي وردت في بعض المواضع القرآنية، من مثل قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ﴾ (النساء: ١٧٦)، فجعلوا كلمة "ولد" في هذه الآية بمعنى الذكر فقط دون الأنثى. فورّثوا الأخت نصف التركة مع وجود البنت. بينما ذهب آخرون إلى أنّ كلمة "ولد" تعني الذكر والأنثى. وعليه، لم يورّثوا الأخت مع وجود البنت.

وأقول: إنّه ينبغي أن لا يظلّ هذا الخلاف مؤبّداً جامداً في كتب الفقه لا يبرح مكانه؛ لأنّ أصل المسألة هو لغوي، فكان الرجوع إلى اللغويين جديراً بحلّ العقدة، من باب أنّ اللغة كائن متطوّر بتطوّر العُرف الاستعمالي للمتكلّمين، وقد تفطّن الأصوليون لذلك وهم يتعاملون مع التعريف الظاهر في مقابل النص والمجمل اللذيْنِ يكتنفانه؛ إذ علّقوا الظهور تارة بالحقيقة اللغوية قبالة المجاز كما انتحاه القاضي أبو بكر الباقلاني، إلا أنّ الأستاذ أبا إسحاق الإسفرائيني انتبه، فنبّه على أنّ الحقيقة اللغوية الأصلية قد لا تكون الأساس الوحيد للظهور إذا تطوّر الاستعمال العرفي ليصير معنًى آخر يتبادر إلى الفهم من اللفظ، وربّما أصبحت الحقيقة الأصلية مهجورة، ويصبح ردّ كلام المتكلّم إليها من باب التأويل الذي يقتضيه سياق الآيات.

خامساً: الإعجاز اللغوي أبلغ مقصد شرعي

مِن المسَلَّم به أنّ دلالات مقاصد الشريعة الإسلامية قامت على ما سُمّي في مجمل القول بقاعدة "درء المفاسد وجلب المنافع". وإنّ أبلغ مصلحة انبرت حولها أقلام العلماء،

وصدحت بها حناجر الفقهاء، وأُدْمِيَت من أجلها قلوب الأتقياء؛ هي ردّ مفاسد المنكرين، وإخماد فتن الجاهلين، وتقويض تُرَّهات الجاحدين لمعجزة القرآن الكريم؛ بأحكامه وحِكَمه، وعدله ونوره، ولفظه ومعناه، الذين قالوا -كما حكى الله عنهم-: ﴿لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ﴾ (الأنفال: ٣١)، وإن قولهم رُدّ، وبابهم صُدّ، بصدق ربّ الحمْد الذي قال: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء: ٨٨). فَنَفْيُهُ تعالى لصفة المثلية في هذه الآية، معناه إثباتُ العجز التام لهم؛ سواء أكان تحديهم في بلاغته، أم في حسن نظمه، أم في إخباره عن المغيبات، أم في غير ذلك من وجوه الإعجاز.

وإذ آثرنا رصد بعض صور الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم، وتوصيف نماذج منها، فإنّ الأمر يصعب ويطول. وحسبنا في ذلك؛ أن نزكّي كلاماً يُنسب إلى فقيه الإعجاز العلمي الدكتور زغلول النجار في كتابه "من آيات الإعجاز العلمي في القرآن الكريم"[٧٣] حين قال: "كل نبي وكل رسول قد أوتي من الكرامات ومن المعجزات ما يشهد له بالنبوة أو بالرسالة، وكانت تلك المعجزات مما تميز فيه أهل عصره:

١. فسيدنا موسى عليه السلام جاء في زمن كان السحر قد بلغ فيه شأواً عظيماً، فأعطاه الله تعالى من العلم ما أبطل به سحر السحرة.

٢. وسيدنا عيسى عليه السلام جاء في زمن كان الطب قد بلغ فيه مبلغاً عظيماً، فأعطاه الله تعالى من العلم ما تفوق به على طب أطباء عصره.

٣. وسيدنا محمد ﷺ جاء في زمن كانت الميزة الرئيسة لأهل الجزيرة العربية فيه هي الفصاحة والبلاغة وحسن البيان. فجاء القرآن يتحدى العرب، وهم في هذه القمة من الفصاحة والبلاغة وحسن البيان: أن يأتوا بقرآن مثله... ."

ومن أولى الصور والأمثلة ما جاء في قوله تعالى: ﴿قَالُوٓا۟ إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ (طه:٦٣)؛ إذ المعلوم في عُرف النحاة أنّ: اسم "إنّ" منصوب، وفي هذه الآية يجب أن ينصب بالياء والنون لأنّه مثنى، فيكون التركيب الصحيح: "إن هذين"، ولكنّنا نجده

[٧٣] انظر: النجار، زغلول. "من آيات الإعجاز العلمي في القرآن الكريم"، ج١، ص٣٣، وهو يمثّل حواراً مع أحمد فراج، عُرض في التليفزيون المصري سنة ٢٠٠٠م، و ٢٠٠١م (مخطوط).

مرفوعاً بالألف والنون [إن هذان...]، والسرّ في ذلك هو معاني ودلالات الآية التي تدور حيث دارت صيغ إعرابها.

قال ابن هشام في كتابه "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب" مُعرباً الآية: وقد أجيب عليها بأوجه:

الأول- أن لغة بلحارث بن كعب، وخثعم، وزبيد، وكنانة وآخرين استعمالُ المثنى بالألف دائماً، تقول: جاء الزيدان، ورأيت الزيدان، ومررت بالزيدان، قال شاعرهم:

تزوّدَ مِنّا بَيْن أُذُنَاهُ طَعْنة دعته إلى هابي التراب عقيم

وقال الآخر:

إن أباها وأبا أباها قد بلغا في المجد غايتاها

فهذا مثال مجيء المنصوب بالألف، وذاك مثال مجيء المجرور بالألف.

الثاني- أن "إنَّ" بمعنى "نعم" مثلُهَا فيما حكي أن رجلا سأل ابن الزبير شيئاً فلم يعطه، فقال: لعن الله ناقة حملتني إليك، فقال: "إنَّ وراكِبَهَا"، أي نعم ولعن الله راكبها، و"إنّ" التي بمعنى "نَعَم" لا تعمل شيئاً ، كما أن "نَعَم" كذلك. فـ(هذان) مبتدأ مرفوع بالألف، و(ساحران) خبر لمبتدأ محذوف، أي: لهما ساحران، والجملة خبر (هذان) ولا يكون (لَساحران) خَبَرَ (هذان) لأن لام الابتداء لا تدخل على خبر المبتدأ.

الثالث- أن الأصل "إنه هذان لهما ساحران"، فالهاء ضمير الشأن، وما بعدها مبتدأ وخبر، والجملة في موضع رفع على أنها خبر "إنَّ" ثم حُذف المبتدأ وهو كثير، وحذف ضمير الشأن كما حذف من قوله ﷺ "إن من أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون" ومن قول بعض العرب "إنَّ بك زيدٌ مأخوذ".

الرابع- أنه لما ثُنِّيَ "هذا" اجتمع ألفان: ألِفُ هذا، وألف التثنية؛ فوجب حذف واحدة منهما لالتقاء الساكنين؛ فمن قَدَّر المحذوفة ألف "هذا" والباقية ألف التثنية قلبها في الجر والنصب ياء، ومن قَدَّر العكس لم يغير الألف عن لفظها.

الخامس- أنه لما كان الإعراب لا يظهر في الواحد -وهو "هذا"- جعل كذلك في التثنية، ليكون المثنى كالمفرد لأنه فرعٌ عليه. واختار هذا القول الإمام العلامة تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيْمِيَّة رحمه الله، وزعم أن بناء المثنى إذا كان مفرده مبنيا أفصح من إعرابه، قال: وقد تفطَّن لذلك غير واحد من حُذاق النحاة".

ومن بديع الإيجاز والإطناب في القرآن الكريم،[٧٤] ما وردا مجتمعين في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَوۡاْ عَلَىٰ وَادِ ٱلنَّمۡلِ قَالَتۡ نَمۡلَةٞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمۡلُ ٱدۡخُلُواْ مَسَٰكِنَكُمۡ لَا يَحۡطِمَنَّكُمۡ سُلَيۡمَٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ﴾ (النمل: ١٨). أمّا الإطناب فنلحظه في قول هذه النملة: "يَا أَيُّهَا"، وقولها: "وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ". أمّا قولها: "يَا أَيُّهَا" فقال سيبويه: "الألف والهاء لحقت (أيّاً) توكيداً؛ فكأنك كررت (يا) مرتين، وصار الاسم تنبيهاً."

وقال الزمخشري: "كرر النداء في القرآن بـ"يَا أَيُّهَا"، دون غيره؛ لأن فيه أوجهاً من التأكيد، وأسباباً من المبالغة؛ منها: ما في (يا) من التأكيد، والتنبيه، وما في (ها) من التنبيه، وما في التدرُّج من الإبهام في (أيّ) إلى التوضيح. والمقام يناسبه المبالغة، والتأكيد."

وأمّا قولها: (وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ) فهو تكميل لما قبله، جيء به لرفع توهُّم غيره، ويُسمّى ذلك عند علماء البلاغة والبيان: احتراساً؛ وذلك من نسبة الظلم إلى سليمان عليه السلام وكأنّ هذه النملة عرفت أنّ الأنبياء معصومون، فلا يقع منهم خطأ إلا على سبيل السهو. قال الرازي: "وهذا تنبيه عظيم على وجوب الجزم بعصمة الأنبياء، عليهم السلام." ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوۡلَا رِجَالٞ مُّؤۡمِنُونَ وَنِسَآءٞ مُّؤۡمِنَٰتٞ لَّمۡ تَعۡلَمُوهُمۡ أَن تَطَـُٔوهُمۡ فَتُصِيبَكُم مِّنۡهُم مَّعَرَّةُۢ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ﴾ (الفتح: ٢٥)؛ أي: تصيبكم جناية كجناية العَرِّ؛ وهو الجرب.

وأمّا الإيجاز فنلحظه فيما جمعت هذه النملة في قولها من أجناس الكلام؛ فقد جمعت أحد عشر جنساً: النداء، والكناية، والتنبيه، والتسمية، والأمر، والقصص، والتحذير، والتخصيص، والتعميم، والإشارة، والعذر. فالنداء: (يا). والكناية: (أيُّ). والتنبيه: (ها). والتسمية: (النمل). والأمر: (ادخلوا). والقصص: (مساكنكم). والتحذير: (لا يحطمنكم). والتخصيص: (سليمان). والتعميم: (جنوده). والإشارة:

[٧٤] الشحود، علي بن نايف. "الإعجاز اللغوي والبياني في القرآن الكريم"، ص٢٤-٢٦ (مخطوط).

(هم). والعذر: (لا يشعرون). فأدَّت هذه النملة بذلك خمسة حقوق: حقّ الله تعالى، وحقّ رسوله، وحقّها، وحقّ رعيتها، وحقّ الجنود.

أمّا الإيجاز مفرداً فقد ورد في وصف الله تعالى خمرَ الجنة، قائلاً: ﴿لَّا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنزِفُونَ﴾ (الواقعة: ١٩)؛ إذ جمع عيوب خمر الدنيا؛ من: الصداع، وعدم العقل، وذهاب المال، ونفاد الشراب. وأمّا الإطناب بصيغة التفرّد فقد ورد في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓ ۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (يوسف: ٥٣)؛ إذ في قوله: "وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي" تحيير للمخاطب وتردّد، في أنّه كيف لا يبرّئ نفسه من السوء، وهي بريئة، قد ثبت عصمتها! ثمّ جاء الجواب عن ذلك بقوله: "إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّي." والمراد بالنَّفْس النفس البشرية عامة. و"أمّارَةٌ" صيغة مبالغة على وزن "فعَّالة"؛ أي: كثيرة الأمر بِالسُّوءِ؛ أي: بجنسه. والمراد أنّها كثيرة الميل إلى الشهوات. والمعنى: إنّ كلّ نفس أمّارة بالسوء، إلا نفساً رحمها الله تعالى بالعصمة.

وهذا التفسير محمول على أنّ القائل يوسف عليه السلام. والظاهر أنّه من قول امرأة العزيز، وأنّه اعتذار منها عمّا وقعت فيه ممّا يقع فيه البشر من الشهوات. والمعنى: وما أبرّئ نفسي، مع ذلك من الخيانة، فإنّي قد خنته حين قذفته، وقلت: ﴿قَالَتْ مَا جَزَآءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوٓءًا إِلَّآ أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (يوسف: ٢٥) وأودعته السجن. تريد بذلك الاعتذار ممّا كان منها. ثمّ استغفرت ربها، واسترحمته ممّا ارتكبت.

سادساً: في أنّ الصلاة تُكْرَه أو تَبْطُل خلف إمام يلحن في القراءة

اعتباراً لما رأينا، اتضح لنا بالدليل جلال فقه اللغة في الاجتهاد المقاصدي بوصفه مستلزمة من مستلزمات العمل بالمقاصد، وتتمظهر بلاغة البُعْد اللغوي بصورة أكثر جلاء في جانبه الإجرائي والعملي، ونمثِّل له بصلاة الإمام اللاحن في القراءة؛ إذ من الشروط الواجب توفرها في الإمام: "المعرفة بما لا بد منه من فقه وقراءة،"[٧٥] وهذا معناه أنّ الإمام اللاحن في فقه الفقهاء على أربعة أحكام، حدَّدها ابن جزي في قوله: "فأما الجاهل بأحكام الصلاة، فلا تجوز إمامته اتفاقاً، وكذلك الذي لا يقرأ الفاتحة، والأخرس بخلاف

[٧٥] ابن جزي، أحمد. **القوانين الفقهية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٨م، ص٥٥.

الألكن. أما اللحان فأربعة أقوال، يفرق في الثالث بين من يلحن في أم القرآن وغيرها، وفي الرابع بين من يغير المعنى كأنعمت (بالضم والكسر) وبين من لا يغيره."[٧٦]

وفي ما يأتي بسط للأقوال الأربعة:

- أمّا القول الأول فيُبطل الصلاة مطلقاً خلف إمام لاحن في الفاتحة أم الكتاب وغيرها.
- والقول الثاني يعتقد صحتها مطلقاً.
- والقول الثالث يبطلها خلف مَنْ يلحن في أمّ القرآن فقط، من دون غيرها.
- والقول الأخير يَعُدّ البطلان بتغيير اللحن للمعنى فقط، وإلا فلا.

وعلى الرغم من أنّ ابن جزي قد أشار في اصطلاح كتابه إلى أنّه "إذا سكت عن حكاية الخلاف في مسألة، فذلك مؤذن في الأكثر بعدم الخلاف فيها،"[٧٧] فإنّ ذلك يتطلّب تفسيراً على الراجح، ومنه أنّ الأحناف اختلفوا أنفسهم إلى متقدّمين ومتأخرين في مسألة الصلاة خلف الإمام اللاحن. فالمتقدّمون يرون أنّ الخطأ في الإعراب إن لم يتغيّر به المعنى فلا يُفسد الصلاة، وإن غيّر المعنى أفسد. أمّا المتأخرون فأجمعوا على أنّ الخطأ في الإعراب لا يُفسد الصلاة مطلقاً.[٧٨] والمالكية من جهتهم، لم يسلموا من ريح الخلاف، لكنّ الذي به الفتوى ما قرَّره الشيخ أبو علي المسناوي، وحاصله الآتي:[٧٩]

- إنّ تعمُّد اللحن مُبطل لصلاة اللاحن وللمقتدي به باتفاق.
- إذا كان اللحن سهواً أو لعجز خلقي، لا يقبل التعلّم، صحَّت صلاته وصلاة مَنْ خلفه باتفاق.
- إذا كان اللاحن جاهلاً يقبل التعلّم، فهو محلّ خلاف؛ والأرجح تصحّ صلاته وصلاة المقتدي به.

أمّا الشافعية فقد قصروا بطلان الصلاة على تغيير المعنى. فاللاحن الذي لا يغيِّر المعنى لا تبطل صلاته، وتكره الصلاة خلفه ابتداء. في حين يُكْرَه عند الحنابلة إمامة اللحّان الكثير اللحن، وأمّا التعمُّد فمبطل للصلاة.[٨٠]

---

[٧٦] المرجع السابق، ص٥٥.

[٧٧] المرجع السابق، ص٩.

[٧٨] ابن التمين، **اللحن وآثاره على الفقه واللغة**، مرجع سابق، ص٨٤.

[٧٩] المرجع السابق، ص٨٦.

[٨٠] المرجع السابق، ص٨٨.

وعليه، كان السلف ﷺ يرغبون عن اللحّان، ولا يرون تقديمه للإمامة. قيل للحسن البصري ﷺ: "إن لنا إماماً يلحن، قال: أخِّرُوه."[٨١]

والذي يتبيَّن لنا من هذا النموذج، أنّ شرعية الفعل المقاصدي لحسن التلاوة، تستمد قوتها وشرعيتها من حسن التعبُّد، والعبادة من القطعيات التي لا يجوز تبديلها وتغييرها، أو تعديلها وتنقيحها زيادةً أو تنقيصاً بدعوى الاستصلاح المرسل، وزيادة الأجر، وتحسين الأداء، ومسايرة التطوّر، ورفع الحرج، ودفع المشقة، وتقرير التيسير... والأصل ألاّ يُعبد الشارع إلا بما شرّع، وكيف شرّع.

ولنا حقّ الحكم على إمام يقلب "الثاء" "سينا"، في لفظ "الغيث"؛ إذ يقرؤها "الغيس"[٨٢] في مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ مِنۢ بَعْدِ مَا قَنَطُوا۟ وَيَنشُرُ رَحْمَتَهُۥ ۚ وَهُوَ ٱلْوَلِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ (الشورى: ٢٨)، ولفظ "ازكروا"[٨٣] بدل "اذكروا" من مثل قوله: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ (البقرة:٢٠٠). علماً بأنّ اللفظ الأول –أي الغيس– يعني في اللغة: "الرجل الحسن"، واللفظ الثاني –أي الزكر– يعني: "الملء"، وشتّان بين المعنيين واللفظين.

ومثل هذا اللحن يدخل ضمن صنوف اللحن الجلية التي يأثم صاحبها. وهو كما قال ابن الجزري خلل يطرأ على الألفاظ فيُخلّ بعرف القراءة؛ سواء أخلّ بالمعنى أم لا. ومن صوره:

– الذي يُخلّ بعرف القراءة والمعنى؛ كتغيّر حركة بحركة، نحو ضم التاء أو كسرها في كلمة "أنعمت"، من قوله تعالى: "صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِم". فإذا حَرَّكت التاء بالضم بدل الفتح فكأنّك جعلت القارئ هو المنعم الثاني.

– الذي يُخلّ بالعُرف من دون المعنى، نحو رفع الهاء أو نصبها، من قوله تعالى: "الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ"، وزيادة حرف أو حروف أو كلمة أو كلمات، مثل: زيادة واو

[٨١] المرجع السابق، ص٨٨.
[٨٢] انظر مدخل "غسن" في "لسان العرب".
[٨٣] انظر مدخل "زكر" في "لسان العرب".

قبل "إن للمتقين مفازا"، وتبديل حرف بآخر، حين تجد بعضهم يقلب السين إلى صاد، فيقول "عصى" بدل "عسى"، والسين بدل الثاء في قوله تعالى: "إِذْ كُنتُمْ قَلِيلاً فَكَثَّرَكُمْ".

والأمة كما أنّها "متعبدة بفهم معاني القرآن، وإقامة حدوده، مُتَعَبِّدُون أيضاً بتصحيح ألفاظه، وإقامة حروفه على الصفة، المتلقاة عن أئمة القراءة، المتصلة بالحضرة النبوية الأفصحية العربية، التي لا تجوز مخالفتها ولا العدول عنها إلى غيرها."[٨٤]

خاتمة:

لقد حاول البحث –ومن خلال محاوره– أن يثبت بأنّ المعرفة باللغة العربية كانت – وستظلّ– الواجبَ الطبيعي الذي يكفل فهم النص القرآني فهماً يتوافق ومقاصده الشرعية التي جاءت لتضمن للبشر حقهم؛ في: النسل، والعقل، والنفس، والمال، والدين، في إطار الكلّيات الخمس المعروفة. لذلك كان التكفّل الرباني بحفظ القرآن الكريم مصاغاً في ضوء الأمر الإلهي لعباده بالتعلّم الذي تصدح به الآيات الكريمات في بداية سورة العلق: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ﴾ (العلق: ١–٥)، وغيرها من الآيات التي تمّ التنصيص فيها بضرورة الربط بين الشريعة الإسلامية واللغة العربية، من باب أنّ تمام معرفة القرآن لا تحصل إلا بتمام معرفة اللغة التي نزل بها.

فلا شكّ –إذن– في أنّ معرفة الشريعة الإسلامية متصلة بعلم اللغة العربية، وهذا الاتصال حاضر في فكر أمّة القرآن على الدوام، بما نصّ عليه كبار فقهاء الدين وعلماء المِلّة؛ على غرار ما ألمحنا إليه سلفاً، كما نزكّيه اللحظة بما أورده الإمام الشافعي –رحمه الله تعالى– الذي قال: "فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده حتى يشهد به أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله، ويتلوَ به كتابَ الله، وينطق بالذكر

[٨٤] ابن الجزري، محمد. **النشر في القراءات العشر**، تحقيق: علي محمد الضباع، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج١، ص٢١٠–٢١١.

فيما افترض عليه من التكبير وأُمِرَ به من التسبيح والتشهد وغير ذلك. وما ازداد من العلم باللسان الذي جعله الله لسان من ختم به نبوته وأنزل به آخر كتبه كان خيرا."[٨٥]

وبذا، يحقّ لنا التأكيد ختاماً؛ على أنّ اللغة سُلّم ومرقاة إلى جميع العلوم والمعارف، ومَنْ لا يعلم اللغة العربية أو ينتقص منها، فلا سبيل له إلى تحصيل العلوم والمعارف؛ لأنّ العلم باللغة أصل الأصول على حدّ تعبير الإمام الغزالي. بل هي بوابة الفقيه المجتهد في العمل المقاصدي، الذي يلج عن طريق نحوها وبلاغتها ومعجمها إلى عوالم القصد الرباني؛ لتبيُّن الدليل من المدلول، ومَنْ يقوم على النص ممّن يفتقر إليه.

[٨٥] الأوراغي، محمد. **لسان حضارة القرآن**، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط١، ٢٠١٠م، ص١٢١.