

من فقه القراءات

أ.د: إسماعيل أحمد الطحان

أستاذ ورئيس قسم التفسير والحديث

تمهيد:

إن صلة القراءات بالدرس الفقهي صلة وثيقة يؤكدتها أن بعض اختلاف الأحكام الفقهية راجع في الاستدلال على صحته إلى قراءة من القراءات، ومن ثم كانت عناية الفقهاء بالقراءات صنو عناية اللغويين بها، إذ هي عند اللغويين مصدر تشريع لغوي، وعند الفقهاء كذلك مصدر تشريع فقهي، وليس أدل على تلك العناية من تناول علم (أصول الفقه) لقضية القراءات باعتبارها مصدرا من مصادر التشريع الاسلامي؛ ليجدد من القراءات ما يحتاج به، وما لا يحتاج . .

وإن بحثا كهذا يتناول بالدراسة والتحليل، والمقارنة والتعليل اختلاف الأحكام في بعض القضايا الفقهية ذات الصلة باختلاف القراءات؛ يقتضينا منهجيا أن نمهد له بمقدمة تتناول تعريف القراءات، وأي أنواعها معتبر في الاستدلال به على الأحكام، وموقف الفقهاء من شواذ القراءات .

أولا: تعريف القراءات

القراءات جمع قراءة، وهي في اللغة مصدر سماعي لقرا، وفي الاصطلاح: مذهب يذهب إليه إمام من أئمة القراء مخالفا به غيره في النطق بالقرآن الكريم مع اتفاق الروايات والطرق عنه، سواء أكانت هذه المخالفة في نطق الحروف أم في نطق هيئاتها، وهي سنة متبعة يأخذها الآخر عن الأول.

ولعلماء القراءات ضابط يعولون عليه في قبول القراءة أو ردها حرره ابن الجزري (ت ٨٣٣ هـ) بقوله: كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا، وصح سندها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها، ولا يحل إنكارها، ووجب على الناس قبولها (النشر: ٩/١).

وقد رأى ابن الجزري أن هذه الأركان الثلاثة قد تحققت في قراءة عشرة من أئمة القراءات وهم السبعة الذين اختارهم أبو بكر ابن مجاهد (ت ٣٢٤ هـ) وفق مقياس صارم في الضبط والإتقان:

- ١- عبدالله بن عامر إمام أهل الشام (ت ١١٨ هـ).
 - ٢- عبدالله بن كثير إمام أهل مكة (ت ١٢٠ هـ).
 - ٣- عاصم بن أبي النجود إمام أهل الكوفة (ت ١٢٧ هـ).
 - ٤- أبو عمرو بن العلاء إمام أهل البصرة (ت ١٥٤ هـ).
 - ٥- حمزة بن حبيب الزيات إمام أهل الكوفة (ت ١٥٦ هـ).
 - ٦- نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم إمام أهل المدينة (ت ١٦٩ هـ).
 - ٧- علي بن حمزة الكسائي إمام أهل الكوفة (ت ١٨٩ هـ).
- والثلاثة الذين ألحقهم أبو بكر بن مهران (ت ٣٨١ هـ) بالسبعة السابقين لتلقي الأمة قراءتهم بالقبول وهم:
- ٨- أبو جعفر يزيد بن القعقاع المدني (ت ١٣٠ هـ).
 - ٩- يعقوب بن إسحاق الحضرمي البصري (ت ٢٠٥ هـ).
 - ١٠- خلف بن هشام البزار البغدادي (ت ٢٢٠ هـ).

ثانياً: القراءات المعتمدة في الاستدلال:

إن قراءة هؤلاء الأئمة العشرة بحكم ما استجمعتهم من الأركان الثلاثة وما توفر لها من التواتر عند من يرون ذلك من أصحاب الشأن في القراءات هي المعتمدة عند الفقهاء، والأصوليين والمحدثين وأئمة المذاهب في الاستدلال على صحة الأحكام الشرعية؛ لأنها أبعاض القرآن وأجزاؤه، وإن تنوعها يغني عن تعدد الآيات، وذلك ضرب من ضروب البلاغة يتبدى من جمال هذا الإيجاز، وينتهي إلى كمال الإعجاز.

ثالثاً: القراءات الشاذة:

هذا . . . ويدل الضابط السابق بمفهومه أن كل قراءة اختلت فيها الأركان الثلاثة كلاً أو بعضها فهي القراءة الشاذة، وربما كانت قراءة الأئمة الأربعة الزائدين على العشرة تمثل شيئاً من ذلك، سوى ما اتفقوا فيه مع أحد من هؤلاء العشرة، وهم:

- ١- أبو عبدالله محمد بن محيىصن المكي (ت ١٢٣ هـ).

٢ - أبو محمد يحيى بن المبارك اليزيدي البصري (ت ٢٠٢ هـ).

٣ - أبو سعيد الحسن بن يسار البصري (ت ١١٠ هـ).

٤ - أبو محمد سليمان بن مهران الأعمش الكوفي (ت ١٤٨ هـ).

وقد رأى أكثر المحققين من العلماء عدم جواز القراءة بالشواذ، قال ابن الصلاح - شيخ الشافعية بالشام - : إن ما خلا القراءات العشر المتواترة، والمستفيضة يقينا وقطعا - على ما تقرر وتمهد في الأصول - ممنوع على العالم وغير العالم القراءة به منع تحريم - لا منع كراهة - في الصلاة وخارج الصلاة، وواجب على من قدر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يقوم بواجب ذلك، ويجب منع القارئ بالشواذ، وتأثيمه بعد تعريفه، وإن لم يمتنع عزز. (البرهان: ١/ ٣٣٣).

وللنويري رأى نقله صاحب (مناهل العرفان) أكثر تفصيلا وأدق حكما مما قاله ابن الصلاح؛ يقول النويري: أعلم أن الذي استقرت عليه المذاهب وآراء العلماء أن من قرأ بالشواذ غير معتقد أنها قرآن، ولا موهم أحدا بذلك، بل لما فيها من الأحكام الشرعية - عند من يحتج بها - أو الأحكام الأدبية فلا كلام في جواز قراءتها، وعلى هذا يحمل حال من قرأ بها من المتقدمين، وكذلك أيضا يجوز تدوينها في الكتب والتكلم على مافيهما، وإن قرأها باعتقاد قرآنيته، أو لإيهام قرآنيته حرم ذلك، ونقل ابن عبد البر في (تمهيده) إجماع المسلمين عليه.

وإذا تجاوزنا حكم القراءة بالشواذ إلى حجيتها في الأحكام الشرعية؛ رأينا للعلماء في ذلك مذهبين:

١ - مذهب يرى أنها حجة ويجب العمل بها، وإليه ذهب أبو حنيفة والشافعي - فيما نقله عنه البويطي - وبعض أتباعه، وأحمد في إحدى الروايتين عنه.

ويستدلون لمذهبهم بأن هناك أحكاما ثبتت حجيتها بالقراءات الشاذة كقطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود (والسارقون والسارقات فاقطعوا أيانها)، ومنها: ميراث الإخوة لأم؛ بقراءة أبي سعد بن أبي وقاص (وَإِنْ كَانَتْ زَجُلٌ يُورَثُ كَلَلَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ (من أم) فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ).

ويرون أن القراءة الشاذة - وإن لم يثبت كونها قرآناً - فإنها تنزل منزلة خبر الآحاد

وهو حجة .

٢ - ومذهب يرى أنها ليست حجة - وهو مذهب إليه جمهور الشافعية ، وأحمد في رواية ، وصححه الآمدي ، وابن الحاجب - لأن رواية الشواذ لا تكون إلا آحادا ، فإن ذكرها راويها على أنها قرآن فهو خطأ ، وإن لم يروها قرآنا ، فقد تردد بين أن يكون خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وبين أن يكون مذهبا له فلا يكون حجة .

كما ذكر الإمام النووي في شرح مسلم - إن القراءة الشاذة لا يحتج بها ، ولا يكون لها حكم الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ؛ لأن ناقلها لم ينقلها على أنها قرآن ، إذ القرآن لا يثبت إلا بالتواتر والإجماع ، وإذا لم تثبت قرآنا لم تثبت خبرا . ولمزيد من تقرير هذين المذهبين تراجع كتب الأصول ؛ كروضة الناظر لموفق الدين ، والإحكام للآمدي . .

والحق - الذي نميل إليه - أن هذه الشواذ التي خالفت سواد المصحف بالزيادة أو النقص ؛ ليست من القرآن ولا من قراءاته وإنما هي - إن صح إسنادها إلى من نسبت إليه - رواية تفسيرية زادها أصحاب المخطوطات من الصحابة في مخطوطاتهم بجانب النص القرآني ؛ لبيان مجمل ، أو تقدير محذوف ، أو تفسير لفظ ، أو تعيين حكم بمقتضى فهمهم لأسباب النزول ومقاصد التشريع .

وقد أشار ابن الجزري - في نشره - إلى شيء من ذلك حين قال : ربما كان الصحابة رضوان الله عليهم يدخلون التفسير في القراءة إيضاحا وبيانا ؛ لأنهم محققون لما تلقوه عن النبي صلى الله عليه وسلم قرآنا ، فهم آمنون من الالتباس ، وربما كان بعضهم يكتبه معه .

ونعزز ما كان من أمر هذه الإضافات التفسيرية بما رواه الشهاب الخفاجي عن مصحف ابن عباس فيه «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم - وهو أب لهم» فمر عمر رضي الله عنه على غلام يقرأها هكذا ، فقال للغلام : حكها من صحيفتك ولوبظلف حمار ، حيث ضل الغلام فلم يميز بين التنزيل والتأويل .

وقد أضاف السيوطي إيضاحا لهذه القضية حين نقل عن ابن الجزري نوعا من

الإسناد أسماه (ما يشبه المدرج) من أنواع الحديث وهو: ما زيد في القراءات على وجه التفسير، ومثل له بقراءة سعد بزيادة لفظ (من أم)، قال ابن الأنباري: كان الحسن يقرأ (وإن منكم إلا وأردها - الورود: الدخول) فقد فسر الورود بالدخول، فغلط فيه بعض الرواة فأدخله في القرآن.

وإذا كان الأمر على ما حققناه من أن هذه الشواذ ليست سوى روايات تفسيرية، فقد خرجت من دائرة القراءات فلا يحتج بها احتجاج القراءات المعتمدة، وإنما يعتضد بها حكم ثبت من مصادر أخرى، أو يترجح بها رأي في أمر وقع فيه خلاف، حيث صح إسنادها لصحابي يعتد بخبره لعدالته، لا أن تنشئ حكماً...

ومن ثم قصرنا هذه الدراسة على القراءات المعتمدة في الاستدلال على صحة الأحكام الشرعية، وهي قراءات الأئمة العشرة، واستهدفنا منها الكشف عن أثر هذه القراءات في اختلاف مذاهب الفقهاء، وبيان كيفية استخدامها في استنباط الأحكام. وقد عاجلت هذه الدراسة ست قضايا وهي:

- ١- العمرة بين الوجوب والتطوع (آية ١٩٦ من سورة البقرة)
- ٢- طهر الحائض بين انقطاع الدم والاغتسال (آية ٢٢٢ من سورة البقرة)
- ٣- لمس النساء بين الحدث الأصغر والكبير (آية ٤٣ من سورة النساء)
- ٤- فرض الرجلين بين الغسل والمسح (آية ٦ من سورة المائدة)
- ٥- عقد الأيمان بين المرة والتكرار (آية ٨٩ من سورة المائدة)
- ٦- جزاء صيد المحرم بين المثل والقيمة (آية ٩٥ من سورة المائدة)

القضية الأولى: العمرة بين الوجوب والتطوع

في قوله تعالى: [وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ] البقرة ١٩٦.

- قرأ الجمهور (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) بنصب العمرة

- وقرأ الأصمعي عن نافع، والقزاز عن أبي عمرو بن العلاء، والكسائي عن إبي

جعفر (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) برفع العمرة^(١) على القطع والابتداء وهي قراءة علي

(١) راجع زاد المسير لابن الجوزي: ٢٠٤/١.

ابن أبي طالب، وعبدالله بن مسعود، وابن عباس، وأبي رزين، والحسن، والشعبي، وأبي حيوة^(٢).

لقد أدت هاتان القراءتان إلى اختلاف مذاهب الفقهاء في حكم العمرة فمن قرأ بنصب «العمرة» عطفًا على «الحج» فقد أشركها معه في الوجوب، ومن قرأ بالرفع على القطع والابتداء فقد ذهب إلى أنها سنة وتطوع، وهذا على أن معنى «وأتموا»: أقيموا فرض الحج والعمرة لله، واستأنسوا في هذا التأويل بما روي من شواذ ابن مسعود: وأقيموا الحج والعمرة إلى البيت^(٣)، وروي الطبري عن مسروق قال: أمرتم في كتاب الله بأربع: بإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج والعمرة، ثم تلا قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) ٩٧/٣، وقوله تعالى: (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) ١٩٦/٢^(٤).

وأوجب العمرة وجوب الحج بعض الصحابة منهم: علي، وابن عمر، وابن عباس، ومن التابعين: عطاء، وطاوس، ومجاهد، والحسن، وابن سيرين، والشعبي، وسعيد بن جبير، ومسروق، ومن أصحاب المذاهب: الشافعي، وأحمد^(٥). ورأى هؤلاء في هذه الآية على نصب (العمرة) دليل وجوب العمرة؛ لأن الله تعالى أمر بإتمامها كما أمر بإتمام الحج، وقد نظمت مع الحج في الأمر بالإتمام فكانت واجبة مثل الحج، ولكن الطبري لا يرى في قراءة النصب دليل الوجوب إذ كان من الأعمال ما قد يلزم العبد عمله وإتمامه بدخوله فيه، ولم يكن ابتداء الدخول فيه فرضا عليه، وذلك كالحج التطوع لاختلاف بين الجميع في أنه إذا أحرم به كان عليه المضي فيه وإتمامه، ولم يكن فرضا عليه ابتداء الدخول فيه، فكذا العمرة غير فرض واجب الدخول فيها ابتداء غير أن على من دخل فيها وأوجبها على نفسه أن يتمها بعد الدخول فيها، وإنما وجب فرض الحج بقوله تعالى (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) ٩٧/٣، قال بذلك جماعة من الصحابة والتابعين: منهم ابن مسعود، وجابر

(٢) المحرر الوجيز لابن عطية: ١٥١/٢

(٣) انظر القرطبي: ٣٦٩/٢

(٤) الطبري: ١٢١/٢

(٥) القرطبي: ٣٦٨/٢

ابن عبد الله، والنخعي، ومن أصحاب المذاهب مالك، وأبو حنيفة^(٦).
وقد أخذ الرنخشري بهذا التأويل أيضا، فقال: ليس في الآية دليل على وجوب
العمرة، ماهو إلا أمر بإتمامها، ولا دليل في ذلك على كونها واجبة أو تطوعين، فقد
يؤمر بإتمام الواجب والتطوع كمن أهل بالعمرة وجبت عليه كما إذا كبر بالتطوع من
الصلاة^(٧).

وإلى هذا الرأي مال ابن العربي فقال: ليس في هذه الآية حجة للوجوب، لأن الله
سبحانه إنما قرنهما بالحج في وجوب الإتمام لا في الابتداء، فإنه ابتداء بإيجاب الصلاة
والزكاة فقال تعالى (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) ٢/٤٣، وابتداء بإيجاب الحج فقال
تعالى (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ)، ولما ذكر العمرة أمر بإتمامها لا بابتدائها، فلو حج
عشر حجج، أو اعتمر عشر عمر لزمه الإتمام في جميعها، وإنما جاءت الآية للإلزام
الإتمام، لا للإلزام الابتداء^(٨).

وأيد هذا التأويل أيضا أبو السعود عند تفسيره لقوله تعالى (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ
لِلَّهِ) فقال: الآية بيان لوجوب إتمام أفعالهما عند التصدي لأدائهما، وإرشاد للناس إلى
تدارك ما عسى يعترهم من العوارض المخلة بذلك من الإحصار ونحوه من غير
تعرض لحالهما في أنفسهما من الوجوب وعدمه، كما في قوله تعالى (ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى
الْأَيْلِ) ٢/١٨٧ فإنه بيان لوجوب مد الصيام إلى الليل من غير تعرض لوجوب
أصله، وإنما هو بقوله تعالى (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) ٢/١٨٣، كما أن وجوب الحج
بقوله تعالى (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ)، فإن الأمر بإتمام فعل من الأفعال ليس أمرا
بأصله ولا مستلزما أصلا، فليس فيه دليل على وجوب العمرة قطعاً، وادعاء أن الأمر
بإتمامها أمر بإنشائها تامين كاملين حسبنا تقتضيه قراءة ابن مسعود - في الشواذ -
(وأقيموا الحج والعمرة) وأن الأمر للوجوب ما لم يدل على خلافه دليل مما لا سداد له
ضرورة أن ليس البيان مقصوراً على أفعال الحج المفروض حتى يتصور ذلك، بل الحق

(٦) الطبري: ٢/١٢٢

(٧) الكشف: ١/٢٣٨، ٢٣٩

(٨) أحكام القرآن لابن العربي: ١/١١٩ تحقيق علي البجاوي

أن تلك القراءة الشاذة أيضا محمولة عل المشهورة ناطقة بوجوب إقامة أفعالها كما ينبغي من غير تعرض لحالها في أنفسهما، فالمعنى : أكملوا أركانها وشرائطها، وسائر أفعالها المعروفة شرعا لوجه الله تعالى من غير إخلال بشيء منها^(٩).

هذا ويرى القارئون برفع (العمرة) أنه لا وجه لنصبها؛ فالعمرة إنما هي زيارة البيت، ولا يكون مستحقا اسم المعتمر إلا وهو له زائر، فمتى بلغه فطاف به وبالصفاء والمروة، لم يبق له عمل يؤمر بتأمامه بعد ذلك كما يؤمر الحاج - بعد بلوغه والطواف به والصفاء والمروة - بإتمام مابقى من أعمال الحج من الوقوف بعرفة وإتيان المزدلفة، ومابعدهما من سائر أعماله - لم يكن لقول القائل للمعتمر أتم عمرتك وجه مفهوم، وإذا لم يكن له وجه مفهوم فالصواب من القراءة في العمرة الرفع على أنه من أعمال البر لله، فتكون مرفوعة بخبرها الذي بعدها وهو قوله «لله».

غير أن الطبري - بعد أن يقرر هذا الرأي - يقول : ولا معنى لاعتلال من اعتل في رفعها بأن العمرة زيارة البيت، وإنه متى بلغه لم يبق عليه عمل يؤمر بإتمامه - ذلك أنه إذا بلغ البيت فقد تمت زيارته وبقي عليه إتمام عمل العمرة من الطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة، وتجنب ما أمر الله بتجنبه إلى إتمامه ذلك^(١٠).

ومن ثم يذهب الطبري إلى أن أولى القراءتين بالصواب في العمرة قراءة من قرأها نصبا، وإن أولى التأويلين في قوله تعالى (وَاتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) ماروى عن ابن عباس من أنه أمر من الله بإتمام أعمالها بعد الدخول فيها على ما أمر به من حدودها وسننها، وأولى القولين بالصواب قول من قال هي تطوع لا فرض^(١١).

ويناقد النيسابوري القضية بمنطق آخر يؤذن بميله إلى وجوب العمرة فيقول : (وأتموا...) أمر بالإتمام، وهل هذا الأمر مطلق أو مشروط؛ فالشافعي على أنه مطلق، والمعنى : افعلا الحج والعمرة على نعت التمام والكمال، وأبو حنيفة على أنه مشروط، والمعنى : من شرع فيه فليتمه كما إذا كبر بالصلاة تطوعا لزمه الإتمام... ثم يقول : وفائدة الخلاف تظهر في العمرة فإنها تصوير واجبة على المعنى الأول دون الثاني.

(٩) تفسير أبي السعود : ٢٠٥ / ١

(١٠) الطبري : ١٢٢ / ٢

(١١) الطبري : ١٢٣ / ٢

حجة الشافعي : أن الإتمام قد يراد به فعل الشيء تاما كاملا كقوله تعالى (وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ) أي أداهن على التمام والكمال ، وقوله (ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) أي افعلوا الصيام تاما إلى الليل ، وهذا أولى من تقدير إنكم إذا شرعتم فيه فأتموه ، لأن الأصل عدم إضمار هذا الشرط ولأن المفسرين أجمعوا على أن هذه أول آية نزلت في الحج فحملها على الإيجاب ليكون تأسيسا أولى من حملها على الإتمام بشرط الشروع فإنها حينئذ تكون تبعا ، ولأنه قرئ (وأقيموا الحج والعمرة) والشاذ يصلح للترجيح وإن لم يصلح للقطع كخبر الواحد ولأن الوجوب المطلق يستلزم الإتمام ، والاتمام بشرط الشروع لا يستلزم أصل الوجوب ، فتأويلنا أكثر فائدة فيكون أولى ، وأيضا إنه أحوط - في أمور الدين - واعتمر النبي صلى الله عليه وسلم قبل الحج ولو لم تكن العمرة واجبة لكان الأشبه أن يبادر إلى الحج الذي هو واجب ، وقال تعالى (يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ) وفيه دليل على وجود حج أصغر وماذا إلا العمرة بالاتفاق ، لكن الحج واجب على الإطلاق لقوله تعالى (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ) فيدخل فيه الأكبر والأصغر (١٢).

يعقب ابن عاشور على قول النيسابوري - وكأنه ينقضه - فيقول : الشأن في الأمر أن يكون المطلوب به ابتداء هو الحدث الذي منه مادة صيغته وهو هنا (الإتمام) من (أتمم) ومعناه إكمال الشيء والإتيان على بقايا ما بقى منه حتى يستوعب جميعه ، ومن ثم كان حمل الأمر في الآية - وهو الإتمام - على الإتيان بهما كاملين تامين ، تجاوز عن أصل (مادته) لا مسوغ له ، وأنه مصير إلى خلاف الظاهر ، مع أن اللفظ صالح للحمل على الظاهر ، بأن يدل على معنى : إذا شرعتم فأتوا الحج والعمرة ، وهو ما يؤذن به السياق ، لأن المقصود من الآية إتمام العمرة التي خرجوا لقضائها ، وقد أهلوا بها وشرعوا فيها ، وذكر الحج معها على وجه الإدماج تبشيرا بأنهم سيتمكنون منه فيما بعد وهو من معجزات القرآن . وأما قراءة (وأقيموا) فهي لشذوذها لا تكون داعيا للتأويل ، ولا تنزل منزلة خبر الآحاد إذا لم يصح سندها إلى من نسبت إليه . وعلى هذا يقرر ابن عاشور أن الآية ليست حجة على وجوب أصل الحج ولا

العمرة، فدلّيل حكم الحج والعمرة عند مالك وأبي حنيفة غير هذه الآية وعليه فمحمل الآية عندهما على وجوب هاتين العبادتين لمن أحرم لهما، فأما مالك فقد عدّهما من العبادات التي تجب بالشروع فيها وهي سبع عبادات هي الصلاة، والصيام، والاعتكاف، والحج، والعمرة، والطواف، والائتمام. وأما أبو حنيفة فقد أوجب النوافل كلها بالشروع. ومن لم ير وجوب النوافل بالشروع ولم ير العمرة واجبة يجعل حكم إتمامها كحكم أصل الشروع فيها ويكون الأمر بالإتمام في الآية مستعملاً في الحج والعمرة على أصل مشروعيتهما اعتماداً على القرائن^(١٣) - على نحو ما قرره الزمخشري من قول القائل لغيره: صم شهر رمضان وستة من شوال، فإنه يأمره بفرض وتطوع^(١٤).

وأما ما وراء ذلك من أحاديث استدلل بها كل فريق لمذهبه فهي - على حد قول صاحب المنار - أحاديث متعارضة^(١٥)، يأخذ كل فريق منها ما يؤيد مذهبه، ويرد ما يعارضه، معتمدين في ذلك على التأويل أو الطعن في الأسانيد، ولم يخل كتاب من كتب التفسير عرض لهذه القضية من ذكر تلك الأحاديث وأوجه الاستدلال بها، وأوجه الرد عليها. ومن ثم لا يجد الباحث فيها ما يعول عليه في الانتصار لصحة الحكم في شأن العمرة، ولم يبق إلا الاستدلال بما جاء في هاتين القراءتين.

وخلاصته أن قراءة الرفع تقطع بعدم وجوبها - على نحو ما ذكره الزمخشري وغيره من قولهم: قرأ علي، وابن مسعود، والشعبي رضي الله عنهم (والعمرة لله) بالرفع على القطع والابتداء، كأنهم قصدوا بذلك إخراجها من حكم الحج وهو الوجوب^(١٦). . . وإن كان هذا التعبير لم يرق لابن العربي وقال: وهذا لا يصح من وجهين: أحدهما: أن القراءة ينبنى عليها المذهب، ولا يقرأ بحكم المذهب، والثاني: أنا قد بينا أن النصب لا يقتضي ابتداء الفرض^(١٧). وإذا كانت قراءة الرفع تقطع بعدم

(١٣) التحرير والتنوير ٢/٢١٦-٢٢١ بتصرف

(١٤) الكشف: ١/٢٣٩

(١٥) تفسير المنار: ٢/٢١٨

(١٦) الكشف: ١/٢٣٩

(١٧) أحكام القرآن: ١/١١٩

وجوبها، وقراءة النصب لاتقطع بوجوبها - على نحو ما عرضناه - فيكون حمل حكم العمرة على المقطوع به وهو (التطوع) أولى، وهو وجه من وجوه التوفيق بين القراءتين . .

ولكن التوفيق بين القراءتين ليس بلازم حيث إن الشأن في القراءتين أن تقرأ كل منهما على البديل من صاحبتهما، ومن ثم يبقى لكل قراءة من هاتين القراءتين استقلالها عن الأخرى قراءة وتشريعاً، حيث يمكن الأخذ بواحدة دون الأخرى . ولعل هذا مما يفسر اختلاف المذاهب الفقهية في بعض الأحكام المعتمد في حجتها على أمثال تلك القراءات .

وليس تعدد القراءتين كتعدد الآيتين - على التحقيق - إذ أن الآيتين معتبرتين معاً، لايجل الأخذ بواحدة دون الأخرى إلا بدعوى النسخ، ومن ثم وجب عند تعارضهما التوفيق بينهما .

القضية الثانية: طهر الحائض بين انقطاع الدم والاعتسال

في قوله تعالى: ﴿ فَاعْزَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ﴾ ٢٢٢/٢ .

— قرأ ابن كثير، ونافع، وأبو عمرو، وابن عامر، وحفص عن عاصم (حتى يطهرن) بسكون الطاء وضم الهاء وسكون الراء .

— وقرأ حمزة، والكسائي وأبو بكر عن عاصم (حتى يطهرن) بالتشديد

لقد أدى اختلاف هاتين القراءتين إلى اختلاف مذاهب الفقهاء في الطهر الذي نحل به الحائض لزوجها؛ فقال ابن قتيبة: (حتى يطهرن) بالتخفيف: أي ينقطع عنهن الدم، يقال طهرت المرأة - بضم الهاء وفتحها إذا رأت الطهر، وإن لم تغتسل بالماء، ومن قرأ (يطهرن) بالتشديد أراد يغتسلن بالماء (١٨) .

وقال الزمخشري: الطهر: انقطاع دم الحيض، والتطهر: الاعتسال (١٩) .

وروى الطبري عن مجاهد وعكرمة (حتى يطهرن) بالتخفيف: حتى ينقطع الدم،

(١٨) زاد المسير: ٢٤٨/١

(١٩) الكشف: ٢٦٥/١

وروى عن قرأوا (حتى يطهرن) بالتشديد: حتى يغتسلن بالماء (٢٠).

قال الألويسي: لا لأن الاغتسال معنى حقيقي للتطهير - كما يوهمه بعض عباراتهم - لأن استعماله فيما عدا الاغتسال شائع في الكلام المجيد، والأحاديث؛ بل لأن صيغة المبالغة يستفاد منها الطهارة الكاملة، والطهارة الكاملة للنساء هي الاغتسال (٢١).

وقال ابن عاشور: الطهر بضم الهاء: مصدر معناه: النقاء من الوسخ والقذر، وفعله (طهر) بضم الهاء، وحقيقة الطهر نقاء الذات، وأطلق في اصطلاح الشرع على النقاء المعنوي، وهو طهر الحدث الذي يقدر حصوله للمسلم بسبب، ويقال: تطهر إذا اكتسب الطهارة بفعله حقيقة، نحو (يجب أن يتطهروا)، أو مجازا نحو (إنهم أناس يتطهرون)، ويقال: اطهر - بتشديد الطاء والهاء - كقوله تعالى (وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا)، وصيغة التفعّل في هذه المادة لمجرد المبالغة في حصول معنى الفعل؛ ولذلك كان إطلاق بعضها في موضع بعض استعمالا فصيحاً (٢٢).

وفي ضوء هذه المعاني لمادة (طهر) مخففا ومشددا، اختلف الفقهاء في غاية التحريم، فقال بعضهم في تأويل قوله تعالى (وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ) مخففا: إن الله تعالى نهى عن قربانهن، وجعل غاية ذلك النهي (أن يطهرن) بمعنى أن ينقطع حيضهن، وإذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهي وجب ألا يبقى هذا النهي عند انقطاع الحيض وزوال الأذى المعلن به حكمة الاعتزال.

غير أن هذا الانقطاع ليس على إطلاقه عند أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد، فقد قالوا: إذا انقطع الدم لأكثر الحيض، وهو عشرة أيام حل وطؤها وإن لم تغتسل؛ لخروجها من زمن المحيض، وتأكد الانقطاع، وزوال الأذى، ووجبت الصلاة عليها فهي في نظر الشرع طاهرة حكما. وإذا انقطع لعادتها - ولكنه دون العشرة - لايجل وطؤها حتى تغتسل، أو يمضي عليها وقت صلاة؛ وكأنهم رأوا في ذلك أن المرأة ما زالت في زمن المحيض المنهي فيه عن قربانها، وتوقع عودة الدم إليها، فيلزم إذاً أن

(٢٠) الطبري: ٢٢٧/٢

(٢١) روح المعاني للألويسي: ١٢٢/٢

(٢٢) التحرير والتنوير: ٣٦٧/٢

تتقصى أثره بالماء، أو بمضى وقت صلاة؛ لتأكيد انقطاعه وتبعد احتمال عودته. وإذا انقطع الدم لأقل من عاداتها لم يحل قربانها، ولكنها تغتسل وتصلّي احتياطاً، ولا يقربها زوجها حتى تكمل مدة عاداتها (٢٣).

ورأوا أن القراءة بالتشديد في قوله تعالى (حَتَّى يَطْهَرْنَ) على معنى يغتسلن بالماء - تُوهن جواز وطئها إذا تطهرت وإن لم ينقطع الدم عنها؛ إذ ليس فيها دليل على أن انقطاع الدم شرط للوطء، ولا قائل به (٢٤).

كما رأوا أن قوله تعالى (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) - وهو بالتشديد لا غير - معناه أن الغاية في الشرط هي الغاية المذكورة قبلها؛ فيكون قوله تعالى (حَتَّى يَطْهَرْنَ) مخففاً هو بمعنى قوله (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) بعينه؛ ولكنه جمع بين اللغتين في الآية؛ كما قال تعالى (فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ) (٢٥).

ورأوا أيضاً في قوله تعالى (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) ابتداء كلام لا إعادة لما تقدم، ولو كان إعادة لاقتصر على الأول فقال: (حتى يطهرن فأتوهن) فلما زاد عليه دل على أنه استئناف حكم آخر (٢٦).

وإذا سلمنا أن قراءة (حتى يطهرن) بالتشديد تعني الاغتسال، وأن قراءة التخفيف تعني انقطاع الدم؛ فقد أخذنا بالقراءتين؛ فحملنا القراءة بالتشديد على ما إذا انقطع الدم لأقل المدة؛ فإننا لانجوز وطأها حتى تغتسل لأن الدم لا يؤمن عوده، وحملنا القراءة الأخرى - بالتخفيف - على ما إذا انقطع الدم للأكثر؛ فيجوز وطؤها وإن لم تغتسل (٢٧).

ولكن هذا المذهب لم يلق قبولا عند جمهور العلماء؛ فالطبري يرى أن أولى القراءتين بالصواب عنده قراءة من قرأ (حتى يطهرن) بالتشديد، بمعنى: حتى يغتسلن؛ لإجماع الجميع على أن حراماً على الرجل أن يقرب امرأته بعد انقطاع الدم

(٢٣) التحرير والتنوير: ٣٦٨/٢

(٢٤) الكشف عن وجوه القراءات لمكي: ٢٩٤/١

(٢٥) القرطبي: ٨٩/٣

(٢٦) أحكام القرآن لابن العربي: ١٦٦/١

(٢٧) القرطبي: ٨٩/٣

حتى تطهر (٢٨).

ويعرض مكي بن أبي طالب (صاحب الكشف عن وجوه القراءات) القراءتين فيقول: قرأ الحرميان، وأبو عمرو، وابن عامر، وحفص عن عاصم (حتى يطهرن) بالتخفيف على معنى ارتفاع الدم وانقطاعه، ولكن لم تتم الفائدة إلا بقوله تعالى (فإذا تطهرن) أي بالماء (فأتوهن) فهذا تمت الفائدة والحكم؛ لأن الكلام متصل بعبءه ببعض، فلا يحسن أن يكون (يطهرن) مخففا تتم عليه الفائدة والحكم. وقرأ الباقر - بالتشديد - على معنى التطهر بالماء، ودليله إجماعهم على التشديد في قوله تعالى (فإذا تَطَهَّرْنَ) فحملوا الأول على الثاني، ويدل على قوة التشديد أن في حرف أبي، وابن مسعود (حتى يتطهرن) بياء وتاء، وهذا يدل على التطهر بالماء (٢٩).

ويطيل ابن العربي الجدل في مذهب الأحناف فيقول:

١ - لو سلمنا لهم أن قوله تعالى (حَتَّى يَطْهَرْنَ) بالتخفيف معناه حتى ينقطع دمهن؛ لكنه لما قال بعد ذلك (فإذا تطهرن) ومعناه: فإذا اغتسلن، تعلق الحكم على شرطين: أحدهما انقطاع الدم، والثاني الاغتسال بالماء، فوقف الحكم وهو جواز الوطء على الشرطين، وصار ذلك كقوله تعالى (وَابْتَلُوا الَّذِينَ حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ) (٦/٣)، فعلق الحكم وهو جواز دفع المال على شرطين أحدهما بلوغ النكاح، والثاني إيناس الرشد، فوقف عليهما، ولم يصح ثبوته بأحدهما.

٢ - ليس أخذهم بالقراءتين في إعمال كل في حالة مخصوصة، أولى من جمعنا بينهما في وجوب انقطاع الدم بالأولى، ووجوب الاغتسال بالثانية.

٣ - أن ما قالوه يقتضي إباحة الوطء عند انقطاع الدم للأكثر، وما نقوله يقتضي الحظر، وإذا تعارض باعث الحظر، وباعث الإباحة، غلب باعث الحظر، كما قال عثمان وعلى رضي الله عنهما في الجمع بين الأختين بملك اليمين، أحلتها آية، وحرمتها آية، والتحريم أولى (٣٠).

(٢٨) الطبري: ٢٢٧/٢

(٢٩) الكشف: ٢٩٣/١ - ٢٩٤

(٣٠) أحكام القرآن لابن العربي: ١٧٠/١

ويقول الشوكاني معارضا رأي الأحناف أيضا : إن الله سبحانه وتعالى جعل للحل غايتين كما تقتضيه القراءتان : إحداهما - انقطاع الدم ، والأخرى التطهر منه ، والغاية الأخرى مشتملة على زيادة على الغاية الأولى فيجب المصير إليها ، وقد دل أن الغاية الأخرى هي المعتبرة ؛ قوله تعالى بعد ذلك (فَإِذَا تَطَهَّرَ) فإن ذلك يفيد أن المعتبر التطهر ، لا مجرد انقطاع الدم ، وقد تقرر - عندنا - أن القراءتين كالآيتين ؛ فكما أنه يجب الجمع بين الآيتين المشتملة إحداهما على زيادة بالعمل بتلك الزيادة كذلك يجب الجمع بين القراءتين (٣١) .

ويسط القول - صاحب التحرير والتنوير - في تلك القضية فيقول : لما ذكر أن المحيض أذى علم السامع أن الطهر ها هنا هو النقاء من الأذى وقد يراد بالتطهر الغسل بالماء ، فإن كان الأول أفاد منع القربان إلى حصول النقاء من الدم بالجفوف ، وكان قوله تعالى (فَإِذَا تَطَهَّرَ) بعد ذلك شرطا ثانيا دالا على لزوم تطهر آخر وهو غسل ذلك الأذى بالماء ، لأن صيغة (تطهر) تدل على طهارة معاملة ، وإن كان الثاني ؛ كان قوله (فَإِذَا تَطَهَّرَ) تصرحا بمفهوم الغاية لينى عليه قوله (فَأَتَوْهُنَّ) ، وعلى الاحتمال الثاني جاءت قراءة (حَتَّى يَطْهَرْنَ) بالتشديد ، فيكون المراد الطهر المكتسب وهو الطهر بالغسل ، ويتعين على هذه القراءة أن يكون مرادا منه مع معناه لازمه أيضا وهو النقاء من الدم ليقع الغسل موقعه بدليل قوله قبله (فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ) وبذلك كان مآل القراءتين واحدا .

وقد دلت الآية على أن غاية اعتزال النساء في المحيض هي حصول الطهر ، فإن حملنا الطهر على معناه اللغوي فهو النقاء من الدم ، ويتعين أن يحمل التطهر في قوله تعالى (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) على المعنى الشرعي ، فيحصل من الغاية والشرط اشتراط النقاء والغسل ، وإلى هذا المعنى ذهب علماء المالكية ، ونظروه بقوله تعالى (وَأَبْلَوْا لِلْيَمِينِ حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ) ، وإن حمل الطهر في الموضعين على المعنى الشرعي لاسيما على قراءة (حتى يطهرن) بالتشديد حصل من مفهوم الغاية ومن الشرط المؤكد له اشتراط الغسل بالماء وهو يستلزم اشتراط النقاء

(٣١) فتح القدير للشوكاني : ٢٢٦/١

عادة؛ إذ لفائدة في الغسل قبل ذلك (٣٢).

نخلص من هذا العرض إلى أن أثر القراءتين في اختلاف المذاهب قد تحدد في حالة واحدة هي ما إذا انقطع الدم لأكثره عند الأحناف حل للرجل أن يطأ امرأته وإن لم تغتسل، وما عدا هذه الحالة فالكل يشترط لحلها التطهير بالماء.

هذا... ويبدو اختلاف الفقهاء أكثر إثارة حول الطهر المراد في هذه الآية بقوله تعالى (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ)؛ فقد روى الطبري عن ابن عباس، ومجاهد، وعكرمة، وعثمان بن الأسود، والحسن البصري أن المراد به: الاغتسال بالماء (٣٣) كغسل الجنابة وهو قول الجمهور، منهم مالك والشافعي وكأنهم أخذوا بأكمل أفراد هذا الاسم احتياطاً، وفي رواية أخرى عن مجاهد وعكرمة وطاوس المراد بالطهر هو وضوء كوضوء الصلاة أي مع الاستنجاء بالماء (٣٤) وروى القرطبي عن آخرين: هو غسل الفرج، وذلك محلها لزوجها، وحكى الألويسي عن الأوزاعي: أن حل الإتيان موقوف على التطهر، وفسره بغسل موضع الحيض، وقد يقال لتنقية المحل تطهير، قال الرازي: والصحيح هو الأول؛ لأن ظاهر قوله تعالى (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) حكم عائد إلى ذات المرأة، فوجب أن يحصل هذا التطهر في كل بدنها لا في بعض من أبعاض بدنها، وهذا يوجب أن المراد به الاغتسال إذا أمكن بوجود الماء، وإن تعذر الماء فقد أجمع القائلون بوجوب الاغتسال على أن التيمم يقوم مقامه (٣٥)، وإن كان القرطبي قد نقل عن بعضهم أنه لا يجزىء من ذلك تيمم ولا غيره (٣٦).

القضية الثالثة: لمس النساء بين الحدث الأصغر والكبير

في قوله تعالى (أَوَلَمْ يَسْمُ الْنِسَاءَ فَلَمْ يَحْدُوا مَاءً فَيَمَمُوا) ٤٣/٤

— قرأ ابن كثير، ونافع، وأبو عمرو، وعاصم، وابن عامر (أولامستم) بألف هنا،

(٣٢) التحرير والتنوير: ٣٦٧/٢ - ٣٦٨

(٣٣) الطبري: ٢٢٨/٢

(٣٤) التحرير والتنوير: ٣٦٨/٢

(٣٥) الفخر الرازي: ٦٨/٦ ط ٣

(٣٦) القرطبي: ٨٨/٣

وفي المائدة (٥/٦).

— وقرأ حمزة، والكسائي، وخلف في اختياره، والمفضل عن عاصم، والوليد ابن عتبة عن ابن عامر (أو لمستم النساء) بغير ألف هنا، وفي المائدة (٣٧).

اختلفت مذاهب الفقهاء في قضية (لمس النساء)، ما إذا يراد به، وما الأثر المترتب عليه؟ وإلام يرجع هذا الاختلاف؛ أيرجع إلى اختلاف القراءتين، أم يرجع إلى أن (اللمس) لفظ مشترك، أم يرجع إلى استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز؟ أكثر ما قيل في مرجعية هذا الاختلاف كونه لفظاً مشتركاً، أو لفظاً استعمل في حقيقته ومجازه، على خلط في العبارة بين السببين.

وإذا كان الأمر كذلك فهل تردد اللفظ بين الفعل والمفاعلة أي (اللمس والملاسة) - على نحو ما جاء في القراءتين - على معنى واحد؟

قد يكون الجواب فيما نعرضه من أقوال العلماء:

١ - قال الفخر الرازي: اللمس على الحقيقة - المس باليد، فأما تخصيصه بالجماع فذلك مجاز.

٢ - وقال ابن كثير: اللمس يطلق في اللغة على الجنس باليد، كما يطلق على الجماع.

٣ - وقال الألوسي: الملاسة حقيقة في تماس البدنين بشيء من أجزائهما من غير تقييد باليد، وعلى هذا فالجماع من أفراد مسمى الحقيقة، فيتناوله اللفظ حقيقة، وإنما يكون مجازاً لو اقتصر على إرادته باللفظ.

ونقل عن الجلال المحلي: الملاسة حقيقة في الجنس باليد، مجاز في الوطء.

٤ - وقال ابن عاشور: أصل اللمس المباشرة، أو بشيء من الجسد، وقد أطلق مجازاً وكناية على قربان النساء؛ لأنه مرادف المس.

٥ - وقال ابن رشد: اللمس: اسم مشترك في كلام العرب، تطلقه مرة على اللمس الذي هو باليد، ومرة تكني به الجماع، ثم قال بعبارة أخرى: اللمس يطلق حقيقة على اللمس باليد، ويطلق مجازاً على الجماع، وأن دلالة على المعنيين بالسواء، أو قريباً من السواء.

نخلص من هذا إلى أنه قد يكون من المجمع عليه ان (اللمس) حقيقة في المس باليد، مجاز في الوطء، أو كناية عنه.

وإذا كان كذلك فما المراد به في الآية حقيقته أم مجازه؟

نقل الطبري عن ابن عباس أن المراد به في الآية هنا (الجماع) لأن اللمس، والمس، والمباشرة: الجماع، ولكن الله يكني ما شاء بما يشاء وهو مروي عن علي، وأبي، وطاوس، والحسن، وعبيد بن عمير، ومجاهد، وقتادة، والشعبي، ومقاتل، وهو مذهب أبي حنيفة، واختيار الطبري، وابن رشد، وابن عاشور، والألوسي.

وقال آخرون: المراد به في الآية هنا (لمس اليد) وهو قول ابن مسعود، وابن عمر، وعبيدة بن عمر الكوفي، وعطاء، وابن جبير، وابن سيرين، والنخعي، والنهدي، والحكم، وحماد، وإليه ذهب الشافعي، ومالك، والمشهور عن أحمد، واختاره ابن العربي، والرازي، والقرطبي.

ورتب كل فريق على ماذهب إليه في معنى اللمس آثاره، فمن قالوا معناه في الآية هنا هو (مادون الجماع) فقد أوجبوا الوضوء على من مس بشيء من جسده شيئاً من جسدها مفضياً إليه، حتى قال ابن مسعود: القبلة من اللمس وفيها الوضوء (٣٨).

وقال مالك: اللفظة هنا على أتم عمومها تقتضي الوجهين؛ فالملامس بالجماع يتيمم، والملامس باليد يتيمم، لأن اللمس نقض وضوءه إذا كان للذة، ولا ينقض إذا لم يقصد به لذة، ولا إذا كان لابنته أو لأمه. وبه قال الليث بن سعد، وأحمد في إحدى الروايات عنه، وإسحاق، والنخعي.

وقال الأوزاعي: اللمس باليد ينقض الوضوء، وبغير اليد لا ينقضه.

وأما الذين قالوا معنى اللمس هنا (الجماع) كأبي حنيفة ومن تابعه كأبي ثور، قالوا: الجنب يتيمم، أما اللمس باليد فليس بحدث، ولا هو ناقض للوضوء؛ فإذا قبل الرجل امرأته - ولو للذة - لم ينتقض وضوءه ما لم يخرج منه شيء.

واحتج كل فريق لمذهبه، فاحتج من أوجب الوضوء من اللمس باليد؛ بأن اللمس يطلق حقيقة على اللمس باليد، ويطلق مجازاً على الجماع، وأنه إذا تردد اللفظ

بين الحقيقة والمجاز؛ فالأولى أن يحمل على الحقيقة حتى يدل الدليل على المجاز (٣٩) وبه قال الرازي .

وقال ابن العربي : ويكمّله ويؤكّده ويوضحه أن قوله تعالى (وَلَا جُنُبًا) أفاد الجماع ، وأن قوله تعالى (أَوْجَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَايَةِ) أفاد الحدث ، وأن قوله تعالى (أَوْ لَمَسْتُمُ) أفاد اللمس والقبل ، فصارت ثلاث جمل ، لثلاثة أحكام ، وهذا غاية في العلم والإعلام ، ولو كان المراد باللمس الجماع لكان تكرارا ، وكلام الحكيم يتنزه عنه (٤٠) .

ونقل ابن عطية عن هؤلاء احتجاجا آخر قالوا : الآية هنا مخصصة للمس باليد ، والجنب لا ذكر له إلا مع الماء ، ولا سبيل له إلى التيمم ، وإنما يغتسل الجنب أو يدع الصلاة حتى يجد الماء (٤١) . قال القرطبي : روى هذا القول عن عمر وابن مسعود ، قال أبو عمر بن عبد البر : ولم يقل بقول عمر وعبد الله بن مسعود في هذه المسألة أحد من فقهاء الأمصار من أهل الرأي ، وحلة الآثار ، وذلك - والله أعلم - لحديث عمار ، وعمران بن حصين ، وحديث أبي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم في تيمم الجنب (٤٢) .

واحتج من حمل اللمس في الآية هنا على (الجماع) لمذهبه بما روى عن ابن رشد من قوله : إن المجاز إذا كثر استعماله كان أدل على المجاز منه على الحقيقة ؛ كالحال في اسم (الغائط) الذي هو أدل على الحدث الذي هو فيه مجاز - منه على المطمئن من الأرض الذي هو فيه حقيقة ، وقال ابن رشد : والذي اعتقده أن اللمس وإن كانت دلالة على المعنيين بالسواء أو قريبا من السواء ؛ فإنه أظهر عندي في الجماع وإن كان مجازا ؛ لأن الله تعالى كنى بالمباشرة والمس عن الجماع وهما في معنى اللمس ، وعلى هذا التأويل تكون الآية حجة لمن أجاز التيمم للجنب (٤٣) .

(٣٩) زاد المسير : ٩٣/٢ هامش

(٤٠) أحكام القرآن : ١٤٤/١

(٤١) المحرر الوجيز لابن عطية : ٧٨/٤

(٤٢) القرطبي : ٢٢٣/٥

(٤٣) زاد المسير : ٩٣/٢ هامش

وروى الرازي من حجتهم قولهم : إن اللمس ، والمس وردا في القرآن بمعنى الجماع قال تعالى (وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ) ٢/٢٣٧ ، وفي آية الطهارة (مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّأً) ٣/٥٨ ، وعن ابن عباس أن الله تعالى حيي كريم يكتني ما يشاء فعبر عن المباشرة بالملامسة ، وأيضا الحدث نوعان : أصغر وأكبر ، والأول هو المراد بقوله تعالى (أَوْجَسَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ) فلو حملنا قوله تعالى (أَوَّلَمَسْتُمْ) على الحدث الأصغر أيضا لما بقى للحدث الأكبر ذكر في الآية ، فوجب حمله على الحدث الأكبر .

وعارض الرازي هذا القول بقول آخر : وهو أن ما ذكره عدول عن ظاهر اللفظ بغير دليل ، فوجب ألا يجوز ، وأيضا فحكم الجنابة تقدم في قوله (وَلَا جُنْبًا) فلو حملنا هذه الآية على الجنابة لزم التكرار (٤٤) .

ورد ابن عاشور الاعتراض الأخير بقوله : المحمل الصحيح أن الملامسة كناية عن الجماع ، وتعدد هذه الأسباب لجمع ما يغلب من موجبات الطهارة الصغرى والكبرى ، وإنما لم يستغن عن ذكر قوله (أَوَّلَمَسْتُمْ) بقوله آنفا (جُنْبًا) ؛ لأن ذلك في معرض الأمر بالاغتسال ، وهذا ذكر في معرض الإذن بالتيمم الرخصة ، والمقام مقام تشريع يناسبه عدم الاكتفاء بدلالة اللازم ؛ وبذلك يكون وجيهاً ذكره . وأما على تأويل الشافعي ومن تابعه فلا يكون لذكر اللمس سببا ثانيا من أسباب الوضوء كبير أهمية وإلى هذا مال الجمهور ، فضلا عن أن لمس الجسد لا يكون موجبا للوضوء ، وإنما الوضوء مما يخرج خروجاً معتاداً (٤٥) .

وقال أبو جعفر بن جرير الطبري : وأولى القولين في تأويل الآية بالصواب قول من قال : عني الله بقوله (أَوَّلَمَسْتُمْ) الجماع دون غيره من معاني اللمس لصحة الخبر أن رسوله الله صلى الله عليه وسلم قبل بعض نسائه ثم صلى ولم يتوضأ ، قالت عائشة رضي الله عنها : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ ثم يقبل ، ثم يصلي ولا يتوضأ ، وعن أم سلمة رضي الله عنها قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلها وهو صائم ثم لا يفطر ولا يحدث وضوءاً ، ففي صحة الخبر فيما ذكرنا عن رسول

(٤٤) الفخر الرازي : ١١٢/١٠

(٤٥) التحرير والتنوير : ٦٧/٥

الله صلى الله عليه وسلم الدلالة الواضحة على أن اللمس في هذا الموضع لمس الجماع لا جميع معاني اللمس (٤٦).

بهذا العرض لقضية «لمس المرأة» ماذا يراد به، وما يترتب عليه من آثار في مختلف المذاهب، واحتجاج كل فريق لمذهبه، وتوهين رأي مخالفه؛ نكون قد وفينا الدرس الفقهي حقه.

غير أن هذا الدرس - على طوله - لم يأت فيه ذكر لاختلاف القراءتين فما معنى أن تسجل هنا قضية من قضايا (فقه القراءات)؟

أقول: تردد في ثنايا هذه الأقوال ذكر اختلاف القراءتين، غير أن من الفقهاء من حملها على معنى واحد؛ فلا يكون لاختلافهما في اللفظ أثر فقهي.

ومنهم من جعل لكل قراءة معنى يمكن أن يكون حجة لمذهبه، فلهذه المناسبة جاء عرضنا لهذه القضية في هذا البحث.

قال القرطبي - نقلاً عن المبرد -: قال: الأولى في اللغة أن يكون (لامستم) بمعنى: قبلتم أو نظيره؛ لأن لكل واحد من الطرفين فعلاً فيه، وقال: (ولمستم) بمعنى: غشيتهم ومستم، وليس للمرأة في هذا فعل. وبهذه التفرقة يمكن أن تكون قراءة (أولا مستم) بالألف حجة للشافعي، وأن تكون القراءة الأخرى (أولستم) بدون ألف حجة لأبي حنيفة (٤٧).

وقال ابن خالويه: في قوله تعالى (أَوَلَمْ تَسْمُ) يقرأ بإثبات الألف وطرحتها فالحجة لمن أثبتها أنه جعل الفعل للرجل والمرأة ودليله أن فعل الاثنين لم يأت عن فصحاء العرب إلا من باب (فاعلت مفاعلة) وأوضح الأدلة على ذلك قولهم «جامعت المرأة» ولم يسمع منهم «جمعت». والحجة لمن طرحتها: أنه جعلها فعلاً للرجل دون المرأة، ودليله قوله تعالى: (إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ) ٤٩/٣٣ - أي تزوجتكم - ولم يقل «ناكحتن» (٤٨). وهو ما ذهب إليه المبرد من التفرقة بين القراءتين على اختلاف في التمثيل لهما، وبذلك يمكن أن تكون قراءة (لامستم) حجة

(٤٦) الطبري: ٦٥/٥

(٤٧) راجع القرطبي: ٢٢٣/٥

(٤٨) الحجة لابن خالويه: ١٢٤ ط ١٩٧٩: ٣

لأبي حنيفة، وقراءة (لمستم) حجة للشافعي.

وقال مكي بن أبي طالب: من قرأ (لمستم) أضاف الفعل والخطاب للرجال دون النساء على معنى: مس بعض الجسد بعض الجسد، ومس اليد الجسد، فجرى الفعل من واحد، وأيضا فإن اللمس يكون بغير الجماع كالغمز والإفضاء باليد إلى الجسد وهو قول ابن مسعود وآخرين، وهو حجة الشافعي. ومن قرأ (لامستم) بألف جعلوا الفعل من اثنين وجعلوه من الجماع فجرى على (المفاعلة) لأن الجماع لا يكون إلا من اثنين.. ثم قال: ويجوز أن يكون (لامس) من واحد - على غير بابه - كعاقبت اللص - وبهذا يمكن حمل القراءتين على معنى واحد وهو المعنى الأول، وتكون حجة للشافعي فقط، وليس فيها لأبي حنيفة حجة (٤٩).

وقال ابن كثير: قد قرئ (لمستم) واللمس يطلق في الشرع على الجس باليد قال تعالى (فلمسوه بأيديهم) أي جسوه، وقال الرسول صلى الله عليه وسلم لما عز حين اقر بالزنا - يعرض له بالرجوع عن الإقرار - (لعلك قبلت أو لمست) وفي الحديث الصحيح: (واليد زناها اللمس) وبذلك تكون القراءة حجة للشافعي (٥٠).

وبقيت القراءة الأخرى (لامستم) كناية عن الجماع حجة لأبي حنيفة. وذكر النيسابوري: تمسك أهل الظاهر بقوله تعالى (أَوَلَمْ تَسْمُ الْنِسَاءَ) في نقض وضوء اللامس دون الملموس لحصول الفعل من واحد دون الآخر، والصحيح من مذهب الشافعي أنه ينتقض وضوءهما معا.

ورأى الشوكاني أن هذه الآية من المشكل؛ فلا تصلح دليلا لأي من المذهبين فقال: إن قراءة (لامستم) على فرض أنها ظاهرة في الجماع، فقد ثبتت القراءة المروية عن حمزة والكسائي بلفظ (لمستم) وهي محتملة بلا شك ولا شبهة، ومع الاحتمال فلا تقوم الحجة بالمحتمل، وهذا الحكم نعم به البلوي، ويثبت به التكليف العام فلا يحل إثباته بمحتمل قد وقع النزاع في مفهومه، ولم يبق إلا الاستدلال بالسنة - وهي مبينة للقرآن - فقد أوجبت السنة التيمم على من اجتنب ولم يجد الماء، فكان الجنب داخلا في

(٤٩) الكشف: ٣٩١/١ - ٣٩٢

(٥٠) مختصر ابن كثير: ٢٩٦/١

الآية بهذا الدليل ، وعلى فرض عدم دخوله فالسنة تكفي في ذلك وأما وجوب الوضوء أو التيمم على من لمس المرأة بيده أو بشيء من بدنه فلا يصح القول به استدلالاً بهذه الآية لما عرفت من الاحتمال (٥١).

وفي ضوء هذا التنازع في مفهوم اللمس يرى الرازي أن قراءة (لامستم) وهي مفاعلة من اللمس لا تدل على الجماع حقيقة ، ومن ثم يجب حملها على حقيقة اللمس باليد لثلا يقع تناقض بين المفهومين من القراءتين ، وذلك لصالح مذهبه (٥٢).

ولا يألو الألو سي جهداً في حمل الآية بقراءتها لصالح مذهبه فيقول : إن اللمس - وإن كان لم يشتهر في الجماع كالملاسة ؛ إلا أنه مرادف لللمس المكني به عن الجماع ، ومن ثم فلا بأس بحمله على الجماع ليكون معنى القراءتين واحداً وهو الأوفق بمذهبنا (٥٣).

هذا . . وفي ضوء ما قيل من فرق في دلالة اللفظين (لمس ولامس) ينبغي أن تظل كل قراءة بلفظها دلالة وتشريعاً ، ولا ضير من اختلاف القراءتين - فليستنا كاختلاف الآيتين على التحقيق كما ذكرنا من قبل - ليظل اختلاف الأحكام الفقهية مناط رحمة بالعباد ، ومظهر تيسير عليهم في التشريع .

القضية الرابعة: فرض الرجلين بين الغسل والمسح

— في قوله تعالى (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) ٦/٥
— قرأ نافع ، وابن عامر والكسائي وحفص عن عاصم ويعقوب (وأرجلكم) بالنصب

— وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ، وحمزة وأبو بكر عن عاصم (وأرجلكم) بالجر ، وبها قرأ علقمة ، والأعمش ، والضحاك .

— وقرأ الحسن ، والأعمش - في رواية - وروى الوليد بن مسلم عن نافع (وأرجلكم) بالرفع .

(٥١) فتح القدير : ١/ ٤٧٠

(٥٢) الفخر الرازي : ١٠/ ١١٢

(٥٣) روح المعاني : ٥/ ٤١ بتصرف في العبارة

بحسب هذه القراءات اختلف الصحابة والتابعون في فرض الرجلين في الوضوء فمن قرأ (وأرجلكم) بالنصب عطفًا على الأيدي جعل فرض الرجلين (الغسل) نقله الطبري عن عمر، وابن مسعود، وابن عمر، وعلي رضي الله عنهم أجمعين (٥٤). ومن قرأ (وأرجلكم) بالجر عطفًا على الرؤوس جعل فرض الرجلين (المسح) نقله القفال عن ابن عباس، وأنس بن مالك، وعكرمة، والشعبي وأبي جعفر محمد بن علي الباقر، وهو مذهب الإمامية من الشيعة (٥٥).

فقد روى عن ابن عباس: الوضوء غسلتان ومسحتان، وكان أنس إذا مسح رجله بلهما، وروى عنه: نزل القرآن بالمسح، والسنة بالغسل، وكان عكرمة يمسح على رجله ويقول: ليس في الرجلين غسل، إنما نزل فيهما المسح، وقال الشعبي: نزل جبريل عليه السلام بالمسح، ثم قال: ألا ترى أن التيمم يمسح فيه ما كان غسلاً، ويلغي ما كان مسحاً؟ وروى عن أبي جعفر أنه قال: امسح على رأسك وقدميك، وقال قتادة: افترض الله غسلتين ومسحتين (٥٦).

واحتج القائلون بالغسل لقراءتهم بالنصب بما ثبت في السنة المطهرة بالأحاديث الصحيحة من غسل النبي صلى الله عليه وسلم رجله في وضوئه فقد روى البخاري من حديث عثمان رضي الله عنه أنه توضأ وغسل كل رجل ثلاثاً، ثم قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ نحو وضوئي هذا.

قال ابن حجر: وقد تواترت الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفة وضوئه أنه غسل رجله وهو المبين لأمر الله تعالى، وجاء في حديث عمرو بن عبسة الذي رواه ابن خزيمة مطولاً في فضل الوضوء... (ثم يغسل قدميه) كما أمره الله تعالى. يقول ابن حجر: ولم يثبت عن أحد من الصحابة خلاف ذلك؛ إلا عن قليل منهم، وقد رجعوا عنه (٥٧).

وبإثبات أيضاً عن النبي صلى الله عليه وسلم من توعدده الأعقاب بالنار في حديث

(٥٤) الطبري: ٨١/٦

(٥٥) الفخر الرازي: ٦١/١١

(٥٦) المحرر الوجيز: ٣٦٩/٤

(٥٧) فتح الباري: ٢١٣/١

عبدالله بن عمرو قال : تخلف النبي صلى الله عليه وسلم عنا في سفرة سافرناها ، فأدركنا وقد رهقنا العصر ، فجعلنا نتوضأ ونمسح على أرجلنا فنأدى بأعلى صوته «ويل للأعقاب من النار» مرتين أو ثلاثاً .

قال ابن حجر : (قوله : نمسح على أرجلنا) انتزع منه البخاري أن الإنكار عليهم كان بسبب المسح ، لا بسبب الاقتصار على غسل بعض الرجل ؛ فلهذا قال في الترجمة (باب غسل الرجلين ولايمسح على القدمين) ومعنى الوعيد - كما قال البغوي : ويل لأصحاب الأعقاب المقصرين في غسلها ، وقيل : أراد أن (العقب) مختص بالعقاب إذا قصر في غسله (والويل) : واد في جهنم ، قال ابن خزيمة : لو كان الماسح مؤدياً للفرض لما تواعد بالنار ، قال ابن حجر : أشار بذلك إلى ما في كتب الشيعة من أن الواجب المسح ؛ أخذاً بظاهر قراءة (وأرجلكم) بالخفض^(٥٨) عطفاً على الرأس ، وليس بأقوى من العطف على الأيدي ؛ إذ وقع الحد في الأرجل والأيدي ، وعطف المحدود على المحدود أولى^(٥٩) .

كذلك فإن الأخبار الكثيرة وردت بإيجاب الغسل ، والغسل مشتمل على المسح ، ولا ينعكس ؛ فكان الغسل أقرب إلى الاحتياط فوجب المصير إليه ، وعلى هذا يجب القطع بأن غسل الرجلين يقوم مقام مسحهما^(٦٠) .

ولم يكتف القائلون بالغسل بالاحتجاج لمذهبهم ، بل راحوا يؤولون قراءة الخفض تأويلاً ينفي الاستدلال بها على وجوب المسح فقالوا :

١ - إن المراد بالمسح في الرجلين هو الغسل - قال القرطبي وهو صحيح - فإن لفظ المسح مشترك يطلق بمعنى المسح ويطلق بمعنى الغسل ، فقد جاء عن أبي زيد الأنصاري بأن المسح في كلام العرب يكون غسلًا ، ويكون مسحًا ، ومنه يقال للرجل إذا توضأ فغسل أعضائه قد تمسح ، ويقال : مسح الله مابك ، إذا غسلك من الذنوب ، ومسح المطر الأرض ، إذا غسلها ؛ فإذا ثبت بالنقل عن العرب أن المسح يكون بمعنى الغسل ؛ فترجح قول من قال : إن المراد بقراءة الخفض

(٥٨) فتح الباري : ٢١٣/١

(٥٩) الكشف : ٤٠٧/١

(٦٠) روح المعاني : ٧٤/٥

الغسل (٦١).

ولكن - صاحب التحرير - لم يستحسنه في تأويل الآية؛ فقال: إن صح، لا يصح أن يكون مراداً هنا؛ لأن القرآن فرق في التعبير بين الغسل والمسح في أعضاء الوضوء (٦٢).

وأجيب عن ذلك بأن أحداً لا ينكر اختلاف فائدة اللفظين لغة وشرعاً ولا تفرقة الله تعالى بين المغسول والمسح من الأعضاء، ولكننا ندعى أن حمل المسح على الغسل في بعض المواضع جائز، وليس في اللغة والشرع ما يباه؛ على أنه قد ورد في كلامهم (٦٣).

كما قيل أيضاً: لو كان «المسح» لفظاً مشتركاً يأتي بمعنى «الغسل»، لسقط الاستدلال بخبر النبي صلى الله عليه وسلم أنه «غسل رجله»؛ لأنه على هذا يمكن أن يكون مسحهما يسمى المسح غسلًا.

وأجيب بأن حمل المسح على الغسل لداع لا يستلزم حمل الغسل على المسح بغير داع؛ فكيف يسقط الاستدلال به (٦٤).

٢- إن عطف الأرجل على الرؤوس إنما هو عطف على اللفظ دون المعنى وهذا أيضاً يدل على الغسل؛ فإن المراعى هو المعنى لا اللفظ، وإنما خفف على الجوار كما تفعل العرب، وقد جاء في بعض قراءات القرآن، كقراءة أبي عمرو، وابن كثير (يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ) ٣٥/٥٥ بجحر نحاس، وكقراءة حمزة والكسائي (وَحُورٌ عَيْنٌ) ٢٢/٥٦ بخفضهما، وفي شعر العرب كقول زهير:

لعب الزمان بها وغيرها .
بعدي سوافي المور والقطر
قال أبو حاتم: كان الوجه (القطر) بالرفع ولكنه جره على جوار (المور) وفي أمثالهم كقولهم: (هذا جحر ضب خرب) فجروه وإنما هو رفع. وهو مذهب الأخفش وأبي عبيدة، وانتصر له الألويسي وحسنه. ولكن النحاس رده وأنكره

(٦١) القرطبي: ٩٢/٦

(٦٢) التحرير والتنوير: ١٣١/٦

(٦٣) روح المعاني: ٧٥/٥

(٦٤) روح المعاني: ٧٥/٥

وقال : هذا غلط عظيم ؛ لأن الجوار لا يكون في الكلام أن يقاس عليه ، وإنما هو غلط ونظيره الإقواء .

كما رده ابن خالويه وقال : ولا وجه لمن ادعى أن «الأرجل» مخفوضة بالجوار ؛ لأن ذلك مستعمل في نظم الشعر للاضطرار ، وفي الأمثال ، والقرآن لا يحمل على الضرورة وألفاظ الأمثال .

وأنكره كذلك أبو حيان وقال : هو تأويل ضعيف جدا ، ولم يرد إلا في النعت حيث لا يلبس على خلاف فيه .

وما جاء - على ما مثل به - من القراءات في هذه المواضع لم يكن تأويله على الجوار - على ضعفه وقبحه - بأولى مما أوله به العلماء والقراء من تأويلات أخرى أقوى لغة وأحسن تفسيراً (٦٥) .

٣ - إن الخفض في «الأرجل» إنما جاء مقيدا لمسحهما حالة كون الرجلين في خفين ، وتلقينا هذا القيد من الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ إذ لم يصح عنه أنه مسح رجله إلا وعليها خفان ، فبين صلى الله عليه وسلم بفعله الحال التي تغسل فيها الأرجل ، والحال التي تمسح فيها وحسنه القرطبي .

وبهذا التأويل قال ابن العربي : إنما جاء (الخفض) ليبين أن الرجلين يمسحان حال الاختيار على حائل ، وهما الخفان بخلاف سائر الأجزاء ، فعطف بالنصب مغسولا على مغسول ، وعطف بالخفض ممسوحا على ممسوح وضح المعنى فيه . ومال الألوسي إليه ، ولكنه أورد ما اعترض به عليه ، من أن الماسح على الخف ليس ما مسح على الرجل حقيقة ولا حكما ، لأن الخف اعتبر مانعا سريان الحدث إلى القدم فهي طاهرة ، وماحل بالخف أزيل بالمسح ، فهو على الخف حقيقة وحكما ، وأيضا فإن المسح على الخف لا يجب إلى الكعيبين اتفاقا . ومن ثم قال الألوسي : إن هذا الوجه لا يخلو عن بعد ، وأن القلب لا يميل إليه (٦٦) .

٤ - إن الخفض لا يدخل الأرجل في حكم المسح ، ذلك لأن الأرجل من بين الأجزاء

(٦٥) راجع : القرطبي : ٩٤/٦ ، وروح المعاني : ٧٦/٥ ، الحجة لابن خالويه : ١٢٩ ، البحر المحيط لأبي حيان :

٤٣٧/٣ ، والكشف : ٣٠٢/٢ - ٣٠٤

(٦٦) راجع : القرطبي : ٩٣/٦ ، أحكام القرآن لابن العربي : ٥٧٨/٢ ، روح المعاني : ٧٦/٥ .

الثلاثة المغسولة، تغسل بصب الماء عليها، فكانت مظنة للإسراف المذموم المنهي عنه، فعطفت على الثالث المسوح، لا لتمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها، وقيل «إلى الكعبين» فجاء بالغاية إمالة لظن ظان يحسبها ممسوحة لأن المسح لم تضرب له غاية في الشريعة^(٦٧).

ولكن هذا التأويل - على وجاهته - لا ينهض مانعا من استدلال الآخرين بقراءة الخفض على ما ذهبوا إليه من وجوب المسح.

هذا . . بل ذهب القائلون بالمسح إلى أن قراءة (أرجلكم) بالنصب تقتضي المسح أيضا؛ ذلك أنها معطوفة على محل الرءوس لقربه فيتشاركان في الحكم، وهو مذهب مشهور للنحاة، فكيفما قرئت الأرجل خفضا أو نصبا فوظيفتها المسح مثل الذي عطفت عليه.

وقرر الرازي هذا التأويل بعبارة أخرى فقال: إن عامل النصب في قوله (وأرجلكم) هو قوله (وامسحوا) ويجوز أن يكون هو (فاغسلوا) لكن العاملين إذا اجتمعا على معمول واحد كان إعمال الأقرب أولى فوجب أن يكون عامل النصب في (أرجلكم) هو قوله (وامسحوا) فثبت أن قراءة النصب توجب المسح أيضا^(٦٨).

ورده أهل السنة بأن العطف على المحل خلاف الظاهر، والظاهر العطف على المغسولات، والعدول عن الظاهر إلى خلافه بلا دليل لا يجوز، وإن استدلووا بقراءة الجر، فلن تصلح دليلا لما سبق من احتمالها للتأويل.

وحتى لو عطفت على محل (برءوسكم) إن جاز؛ فلن يفهم منه سوى الغسل، إذ أن من القواعد المقررة في العربية أنه إذا اجتمع فعلا متغايران في المعنى، ويكون لكل منهما متعلق - جاز حذف أحدهما، وعطف متعلق المحذوف على متعلق المذكور، كأنه متعلقه، وذلك كقول الشاعر:

يـالـيت بـعلـك قـد غـدا . . . مـتـقـلـدا سـيـفـا ورمـحا
فإن المراد وحاملا رمحا، ومثله قول الشاعر:

(٦٧) الكشف: ١/٦١١

(٦٨) الفخر الرازي: ١١/١٦١.

لما حططت الرحل عنها واردا .: علفتها تبنا وماء باردا

والتقدير : علفتها تبنا ، وسقيتها ماء باردا

وكذلك يقدر في الآية (وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ) أي واغسلوا أرجلكم .

قال ابن العربي : فإن قيل : في الأبيات عطف واشترك في الفعل - وإن لم يكن به مفعولا ؛ اتكالا على فهم السامع للحقيقة ، وأين ذلك في الآية ؟ قلنا : وهاهنا عطف الرجلين على الرءوس وأشركهما في فعلها ، وإن لم يكن به مفعوله تعويلا على بيان المبلغ - وهو النبي - وقد بلغ (٦٩) .

وهكذا بلغ الشوط نهايته بين الفريقين وكانا فيه - كما قال الألويسي - كفرسي رهان . وباستقراء هذه المساجلة يعز على باحث أن يقطع بترجيح مذهب على مذهب ، حتى مع نصوص السنة الواردة في الموضوع ؛ إذ أن لكل فريق مستندا من الأحاديث ، ولاتكفي قوة ما استدل به أهل السنة من الأحاديث متنا وسندا ؛ فإن التأويل وارد عليها ، الأمر الذي جعل الترجيح غير ميسور لطالبه ، ويكفي أن نشير في ذلك إلى أقوال بعض العلماء ، فقد قيل : إن أحاديث أهل السنة على صحتها يمكن حملها على أنها واردة قبل نزول القرآن بآية الوضوء - بقراءتها - في سورة المائدة ، وهي من أخريات ما نزل من القرآن ، إذ أن من المعلوم أن الوضوء سابق عمليا ، متأخر تلاوة وتنزيلا ، وإن الغسل كان فرض الرجلين بالسنة ، فلما جاء القرآن بالقراءتين في آية الوضوء كانت قراءة النصب إقرارا للتشريع العملي السابق بالسنة ، وجاءت قراءة الجهر بحكم لاحق وهو جواز المسح ، وإن كان أحدهما أولى لأخذ النبي به وهو الغسل ، أخذا بأحسن ما أنزل إليه من ربه - إن صح أنه غسل ولم يمسح - وإلى هذا أشار أنس بن مالك رضي الله عنه بقوله : نزل القرآن بالمسح ، والسنة بالغسل ، وليس سديدا ما ذهب إليه ابن عاشور في تعقيبه على قول أنس : وهذا أحسن تأويل لقراءة الجهر ، فيكون مسح الرجلين منسوخا بالسنة (٧٠) . إذ هو منازع بعدم جواز نسخ القرآن بالسنة عند بعض العلماء ، وحتى القائلون بجوازه اشترطوا السنة المتواترة دون

(٦٩) راجع : روح المعاني : ٧٦/٥ - ٧٧ ، أحكام القرآن : ٥٧٨/٢ - ٥٧٩

(٧٠) التحرير والتنوير : ٦/١٣١

الأحادية ، ومع جوازه أيضا لم يجدوا له واقعا في التشريع^(٧١) .

كما حملوا حديث عبدالله بن عمرو (. . . ويل للأعقاب من النار) ، فقد رواه في سفره سافرها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ووقع في رواية مسلم أنها كانت من مكة إلى المدينة ، ورجحها ابن حجر أنها كانت عند عودته من عمرة القضاء في السنة السابعة من الهجرة مستندا في ذلك إلى أن هجرة عبدالله بن عمرو كانت في ذلك الوقت أو قريبا منه^(٧٢) . حملوه إما على أنه كان قبل نزول آية الوضوء ، وإما على أن المراد به الوعيد لأصحاب الأعقاب النجسة تنبيهها منه للذين قد يكتفون بالمسح ألا يتركوا أعقابهم دون تطهير ، قياسا على اشتراط طهارة الرجلين عند لبس الخفين لجواز المسح عليهما ؛ لقوله صلى الله عليه وسلم من حديث المغيرة حين هوى لينزع خفيه : دعهما فإني أدخلتهما طاهرتين ، والطهارة المقصودة هنا على حد ما قال داود : إذا لم يكن على رجله نجاسة عند اللبس جاز له المسح ، وإن كان غيره قد حملها على الطهارة الشرعية في الوضوء^(٧٣) .

وذكر النيسابوري من رد القوم على أحاديث أهل السنة أنها أحاديث آحاد ، لاتعارض القرآن ولاتنسخه^(٧٤) . وعلى هذا النحو أيضا رد الألوسي أحاديث الشيعة في هذه القضية .

ومن ثم كان علي أبي جعفر النحاس - أمام تعذر الترجيح - أن يقول : إن المسح والغسل واجبان جميعا ، فالمسح واجب على قراءة الخفض ، والغسل واجب على قراءة النصب ، والقراءتان بمنزلة آيتين ، يعمل بهما إذا لم يتناقضا^(٧٥) .

وقريب منه مانسب إلى الحسن البصري ، وابن جرير الطبري من أنها رأيا التخيير بين الغسل والمسح وجعلوا القراءتين بمنزلة روايتين في الأخبار يعمل بهما على التخيير

(٧١) مناهل العرفان : ١٣٣/٢ - ١٤٢

(٧٢) فتح الباري : ١/٢١٣

(٧٣) فتح الباري : ١/٢٤٧

(٧٤) النيسابوري : ٦/٧٤

(٧٥) القرطبي : ٦/٩٢

إذا لم يمكن ترجيح إحداهما^(٧٦). ومن ثم قال السيوطي: إنه لا إشكال في الآية بحسب القراءتين عند المخيرين.

غير أني لم أر القول بالتخير المنسوب إلى الطبري مذهباً له في تفسيره، إذ أنه تأول الآية بقراءتها: النصب والجر على معنى يجمع بين الغسل والمسح فقال: أمر الله بعموم مسح الرجلين بالماء في الوضوء، كما أمر بعموم مسح الوجه بالتراب في التيمم، وإذا فعل المتوضىء بالرجلين ذلك كان مستحقاً اسم ماسح غاسل؛ لأن غسلهما يعني إمرار الماء عليهما، أو إصابتها بالماء، وأن مسحهما يعني إمرار اليد أو ماقام مقام اليد عليهما، فإذا فعل ذلك بهما فاعل فهو غاسل ماسح؛ ولهذا المعنى الذي وصفناه كره من كره للمتوضىء الاجتزاء بإدخال رجله في الماء دون مسحها بيده أو ماقام مقام اليد، ومن ثم كان صواباً من قرأ ذلك «نصباً» لما في ذلك من إمرار الماء عليهما، وكان صواباً كذلك من قرأ ذلك «جراً» لما في ذلك من إمرار اليد عليهما، وإن كان كذلك وكانت القراءتان كلتاهما حسناً وصواباً؛ فأعجب القراءتين إليّ قراءة الجر لما وصفت من جمع المسح للمعنيين اللذين وصفت، ولأنه بعد قوله (وامسحوا برءوسكم) فالعطف به على الرءوس لقربه منه أولى من العطف (بالنصب) على الأيدي، وقد حيل بينه وبينها بقوله تعالى (وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ)^(٧٧).

وخلاصة مانذهب إليه في هذه القضية أن نقول - ماقاله ابن العربي - من أن الله تعالى عطف الرجلين على الرأس فقد ينصب على خلاف إعراب الرأس، أو يخفض مثله، والقرآن نزل بلغة العرب، وأصحابه رؤساؤهم وعلماؤهم لغة وشرعاً، وقد اختلفوا في ذلك، فدل على أن المسألة محتملة لغة، محتملة شرعاً^(٧٨). ومن ثم فلا نرى بأساً أن تظل كل قراءة بإعرابها لغة وتشريعاً، وإن اختلف الحكم - على ما تقتضيه كل منهما - سمة من سمات التشريع الإسلامي في إرادة اليسر ورفع الحرج لا ينبغي تجاوزها بحمل العباد على حكم دون سواه، ومن ثم كان غير سديد أن يقال فرض الرجلين الغسل دون سواه، أو فرضهما المسح دون سواه، وإنما الغسل والمسح

(٧٦) التحرير والتنوير: ١٣١/٦

(٧٧) الطبري: ٨٦/٦

(٧٨) أحكام القرآن: ٥٧٧/٢

جائزان شرعا ، على نحو ما جاز شرعا - في ضوء هذه الآية بقراءتها - القول بالترتيب في الوضوء حيث أدخل ممسوحا بين مغسولين على قراءة من (نصب الأرجل) ، والقول بعدم الترتيب على قراءة من خفضها لتوالي ممسوحين بعد مغسولين ، وأن الواو لمطلق الجمع ، وكما وسعنا خلاف المذاهب في وجوب الترتيب ، وعدم وجوبه ، فليسعنا الخلاف أيضا في الغسل والمسح ؛ بأيهما أخذ المكلف صح وضوءه .

القضية الخامسة: عقد الأيمان بين المرة والتكرار

في قوله تعالى (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ ...) ٨٩/٥

— قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وحفص عن عاصم (بما عقدتم) بتشديد القاف
— وقرأ حمزة ، والكسائي ، وأبو بكر والمفضل عن عاصم وخلف (بما عقدتم) بالتخفيف

— وقرأ ابن ذكوان عن عبدالله بن عامر (بما عاقدتم الأيمان) بألف .
اختلف في عقد الأيمان أيكون عقدها بالحلف مرة واحدة ، ويكون الحنث فيها موجبا للكفارة ، أم لا يكون عقدها إلا بتكرار الحلف ، ولا كفارة إلا مع التكرار ؟
إن منشأ هذا الخلاف راجع - فيما يبدو - إلى اختلاف القراءات في قوله تعالى (بما عقدتم الأيمان) بالتشديد ، والتخفيف .

قال الطبري : (عقدتم الأيمان) بتشديد القاف بمعنى : وكدت الأيمان ورددتموها ، وبالتخفيف على معنى : أوجبتموها على أنفسكم وعزمت عليها قلوبكم . ولما رأى أن قراءة (عقدتم) بالتشديد يقتضي ظاهرها عدم لزوم الكفارة إلا مع تكرار الحلف ، فضل عليها قراءة التخفيف حيث تقتضي لزوم الكفارة بالحنث في حلف مرة واحدة ، وهو - عنده - ما أجمع عليه العلماء . . ثم قال : وإذا كان معلوما بذلك أن الله تعالى مؤاخذ بالحلف العاقد قلبه على حلف وإن لم يكرره ، ولم يردده - لم يكن للقراءة بالتشديد وجه مفهوم (٧٩) .

وقال ابن العربي : اختلف العلماء في تأويل قوله (عقدتم الأيمان) بتشديد القاف على أربعة أقوال :

الأول : قال مجاهد : تعمدتم ؛ أي ما قصدتم إليه احترازا من اللغو .
والثاني : قال الحسن : ماتعمدتم به المأثم ، يعني مخالفة اليمين فحينئذ تكون الكفارة .
والثالث : قال ابن عمر رضي الله عنهما : التشديد يقتضي التكرار فلا تجب عليه الكفارة إلا إذا كرر اليمين .

قال ابن العربي : وهو قول لم يصح عنه عندي لضعفه ، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم - لرهط من الاشعرين استحملة فقال : والله لأأهلكم ، وما عندي ما أهلكم عليه ، ثم ما لبثوا أن حملهم فذكروه يمينه .

فقال : وإني والله إن شاء الله لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيرا منها إلا كفرت عن يميني وأتيت الذي هو خير^(٨٠) . فذكر النبي صلى الله عليه وسلم وجوب الكفارة في اليمين التي لم تتكرر .

والرابع : وهو قول مجاهد أيضا : إن التشديد في التأكيد محمول على تكرار الصفات في القسم مثل قولنا : والله الذي لا إله إلا هو .

قال ابن العربي : إن قولنا (والله) يقتضي جميع أسماء الله الحسنى ، وصفاته العليا ، فإذا ذكر شيئا من ذلك فقد تضمنه قوله (والله) .

ثم قال : والذي يتحصل من معنى التشديد على وجه صحيح أن يقصد اليمين ثم يؤكد الحلف بالقصد الصحيح إلى المحلوف عليه ، فهذا هو العقد الثاني ، الذي حصل به التكرار أو التأكيد ، بخلاف اللغو فإنه قصد اليمين ، ولكن فاته التأكيد بالقصد الصحيح إلى المحلوف عليه^(٨١) .

وذكر ابن عطية عن أبي علي الفارسي : من شدد القاف في قوله (عقدتم) احتمل أمرين : أحدهما أن يكون لتكثير الفعل ؛ لأنه خاطب جماعة .

(٨٠) صحيح البخاري فتح الباري : ٤٣٨/١١ - ٥١٨

(٨١) أحكام القرآن : ٦٤٤/٢ - ٦٤٥

والآخر : أن يكون عقد مثل ضعف لا يراد التكثير .

وأما من قرأ (عقدتم) بالتخفيف جاز أن يراد به الكثير من الفعل والقليل (٨٢) .

وذكر ابن الجوزي عن أبي يعلى : أن قراءة التشديد لا تحتمل إلا عقد قول - إذ لا يتأتى التكرار إلا به - فأما المخففة فتحتمل عقد القلب وعقد القول (٨٣) .

وذكر القرطبي عن أبي عبيد : أن التشديد يقتضي التكرار مرة بعد مرة ، ولست آمن من أن يلزم من قرأ بتلك القراءة ألا توجب عليه كفارة في اليمين الواحدة حتى يرددها مرارا . وهذا قول خلاف الإجماع .

وروى عن نافع أن ابن عمر رضي الله عنهما كان إذا حنث من غير أن يؤكد اليمين أطعم عشرة مساكين ، فإذا وكّد اليمين اعتق رقبة ، قيل لنافع مامعنى وكّد اليمين؟ قال أن يحلف على الشيء مرارا (٨٤) .

وقال النيسابوري : قرئ بالتخفيف وهو صالح للقليل والكثير ، ومن قرأ بالتشديد للتكثير فهذه القراءة توجب سقوط الكفارة عن اليمين الواحدة . وأجاب الواحدي بأن (عقد) بالتخفيف والتشديد واحد في المعنى ، ولو سلم فالتكرير يحصل بأن يعقدها بقلبه ولسانه ، أما لو عقد اليمين بأحدهما دون الآخر فلا كفارة (٨٥) .

وقال ابن عاشور : (عقدتم) بالتشديد يفيد المبالغة في فعل (عقد) ، وقراءة (عقدتم) بالتخفيف كافية في إفادة التثبيت ، والمقصود أن المؤاخذة تكون على نية التوثيق باليمين فالتعبير عن التوثيق بثلاثة أفعال في كلام العرب (عقد) مخففا ومشددا و(عاقد) بالألف (٨٦) .

من خلال هذا العرض رأينا أن بعض العلماء يقرر أن قراءة (عقدتم) بالتشديد تقتضي بظاهرها أن اليمين لا تنعقد إلا بتكرار الحلف ، وتلك هي التي يؤاخذ الله عليها الخالف بمعنى إن حنث فيها لزمته الكفارة ، وكأن لا مؤاخذة ولا كفارة فيما دون

(٨٢) المحرر الوجيز : ١٥/٥

(٨٣) زاد المسير : ٤١٢/٢

(٨٤) القرطبي : ٢٦٦/٦

(٨٥) النيسابوري : ٢٣/٧

(٨٦) التحرير والتنوير : ١٩/٧ .

التكرار؛ ذكره الطبري، وابن العربي عن ابن عمر رضي الله عنهما، والقرطبي عن أبي عبيد ولكن هذا المقتضى من ظاهر الآية لم يعتمد أحد من الفقهاء تشريعا يعول عليه في قضية الأيمان، بل إن الإجماع على خلافه لما ثبت بالسنة الصحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الكفارة لازمة مع الحنث في اليمين وإن لم يتكرر الحلف على نحو ما أشار إليه حديث الرسول صلى الله عليه وسلم مع الرهط الأشعرين، وفسره ابن الأثير مبينا قوله صلى الله عليه وسلم (أحلف) أي أعقد شيئا بالعزم والنية، وجاء قوله: (على يمين) تأكيدا لعقده، وإعلاما بأنه ليس لغوا، وقال الطيبي: في قوله (أحلف عليها) صفة مؤكدة لليمين، والمعنى: لا أحلف يميناً جزماً لا لغو فيها ثم يظهر لي أمر آخر يكون فعله أفضل من المضي إلى اليمين المذكور إلا فعلته، وكفرت عن يميني. ولما صح من أقوال المفسرين أن التشديد في قوله تعالى (عقدتم الأيمان) لا يلزم منه تكرار الحلف، بل هو محمول على أن المراد منه ما تعدتموه وقصدتموه بألستكم وقلوبكم احترازا من اللغو. ولما صح كذلك من أن ابن عمر رضي الله عنهما - وهو المنسوب إليه هذا القول - قد رجع عنه فيما رواه عنه نافع من أنه كان إذا حنث من غير أن يؤكد اليمين أطعم عشرة مساكين، وإذا وكد اليمين بالتكرار أعتق رقبة، وهذا الذي أخذ به ابن عمر نفسه من اختلاف الكفارة بين المرة والتكرار ليس تشريعا توبع فيه، وإنما هو شيء حملة عليه ورعه ولم يلزم به أحدا.

ومن ثم كان صوابا ما أخذ به صاحب «المنار» عن الراغب الأصبهاني في تأويل قوله تعالى (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ) من أن اللغو من الكلام هو ما لا يعتد به، وهو الذي يورد لا عن روية وفكر، فيجري مجرى (اللغا) وهو صوت العصافير ونحوها من الطيور، إلى أن قال: ومنه اللغو في الأيمان، أي وذلك ما يجري وصلا للكلام بضرب من العادة. وفي قوله تعالى (وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ) من أن تعقيد الأيمان هو توثيقها بالقصد والنية، أو ما صمتم عليه منها وقصدتموه، أي أن المؤاخذة في الأيمان إنما تكون في المؤكد الموثق منها بالقصد الصحيح والنية، كما قال في سورة «البقرة» - في مقابلة نفى المؤاخذة باللغو (وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ). وإذا كانت المؤاخذة في الأيمان مؤكدة بالحلف المقصود لفظه وبالقصد المنعقد عليه

قلبه ؛ كانت قراءة التشديد أدل عليها ، وأوضح في المراد بها ؛ لما يؤذن به التشديد من المبالغة في فعله ، ولعل هذا هو الوجه المفهوم الذي يبحث الطبري عنه في تلك القراءة .

ولكن لما كان التشديد يؤذن باحتمالات أخرى منها التكرار مثلا الذي تبادر احتماله ؛ جاءت قرارة (عقدتم) بالتخفيف لرفع توهم أن اليمين لاتنقد إلا بالتكرار ، ولا كفارة إلا فيها وإن القدر المشترك بين القراءتين ، أوبين الفعلين (عقد وعقد) مخففا ومشددا كاف في تحقق الأيمان المنوط بها الحكم في المؤاخذه والتكفير عند الحنث فيها .
وربما كان قول الواحدي بأن (عقد) بالتخفيف والتشديد على معنى واحد ، صحيحا من هذا الوجه .

ولعل هذا هو ما أشار إليه (صاحب الكشف) عند احتجاجه لقراءة التخفيف حيث قال : فالتخفيف فيه إلزام الكفارة وإن لم يكرر ، وفيه رفع لما يتوهم من قراءة التشديد من أن الكفارة لاتلزم إلا من كرر اليمين^(٨٧) .

وإن القراءتين - في رفع احدهما ما يتوهم من الأخرى - نظير الآيتين في القرآن ترفع إحدهما - بما زيد فيها - ما يتوهم من مثيلتها ، كقوله تعالى (وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَائِيَ قَالُوا أَدْنَاكَ مَا مَنَّا مِنْ شَيْءٍ) ٤١ / ٤٧ فهذه الآية توهم بظاهرها أنه تعالى يعترف بشركاء له ، بإضافة الشركاء إلى نفسه ، فيجىء قوله تعالى (وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ) ٢٨ / ٧٤ ، بزيادة قوله (الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ) رافعا لما يتوهم من الآية الأولى .

وهذا الذي ذهبنا إليه فيما تؤذن به قراءة التخفيف من رفع التوهم ، هو ما قرره العلماء من فوائد تعدد القراءات ، إذ عدوا منها (رفع توهم ما ليس مرادا)^(٨٨) .

(٨٧) الكشف : ١ / ٤١٧

(٨٨) راجع مناهل العرفان : ١ / ١٤١

القضية السادسة: جزاء صيد المحرم بين المثل والقيمة

في قوله تعالى (يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ) ٩٥/٥

— قرأ حمزة، والكسائي، وعاصم (فجزاء مثل ما قتل) برفع مثل
— وقرأ ابن كثير، ونافع، وأبو عمرو، وابن عامر (فجزاء مثل) بخفض مثل (٨٩).
اختلف التأويل في القراءتين، فقراءة الرفع على معنى: فعليه جزاء مماثل للمقتول من النعم، وبعبارة أخرى: فعليه جزاء من النعم مماثل للصيد المقتول، وهذه القراءة تقتضي أن يكون المثل هو الجزاء بعينه، لأن الصفة عين الموصوف، وقوله (من النعم) تفسير للمثل، وإذا كان المثل هو الجزاء صح قول من قال (من النعم) صفة لجزاء.
أما قراءة الجر بالإضافة فتقتضي أن يكون (المثل) غير (الجزاء) حيث لا يضاف الشيء إلى نفسه، ويقتضي أيضا أن يكون تأويلها مؤديا إلى أن الواجب على قاتل الصيد أن يجزي مثله من الصيد بمثله من النعم، وليس ذلك مذهباً لأحد من الفقهاء، إذ ادعى الطبري الإجماع على أن الجزاء للمقتول، لا للمثل المقتول الذي لم يقتله.
ومن ثم رد الطبري هذه القراءة، وجعل قراءة (الرفع) أولى منها بالقبول عنده، حيث لا مسوغ لها عنده إعرابا ولا تشريعا (٩٠).

هذا على حين يرى ابن العربي أن قراءة الخفض بالإضافة صحيحة رواية، صواب معنى، أما رواية: فهي قراءة جمهور القراء من المكيين، والمدنيين، والبصريين، والشاميين، وأما معنى: فهي على تقدير إقحام لفظ (مثل) وذلك كقولهم: أنا أكرم مثلك، أي: أكرمك، وهو سائغ في اللغة، ونظيرها في التأويل قوله تعالى (ليس كمثله شيء) أي: ليس هو كشيء، إذ المراد بالمثل الشيء بعينه (٩١).

ولكن الألوسي لا يسيغ في آية الجزاء أن يكون (المثل) مقحما — أي زائدا — إذ يصير المعنى: فجزاء ما قتل شيء من النعم، وعليه يفوت اشتراط المبالغة بين الجزاء والمقتول وهو المحكوم به في القضية (٩٢).

وربما كان مدخل الإشكال في القراءة هو حمل الإضافة على أنها من إضافة المصدر

(٨٩) زاد المسير: ٢/٢٣٢

(٩٠) الطبري: ٧/٢٨

(٩١) أحكام القرآن: ٢/٦٧٣

(٩٢) روح المعاني: ١١/٢٤

إلى مفعوله ، كقولك : عجبت من ضرب زيد ، ثم صار : عجبت من ضرب زيد ، وكأن الأصل فيها : (فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ) ثم صارت (فجزاء مثل ماقتل من النعم) ، والمعنى على تقدير الفعل : فليجز مثل ماقتل من النعم ، وهو في التشريع يجزي المقتول ، لا يجزي مثله الذي لم يقتله .

وعندي - كما يفهم من كلام صاحب التحرير - أن هذه الإضافة من إضافة المصدر إلى فاعله - لا إلى مفعوله - ، إذ أن (جزی) يأتي متعديا ، ولازما ، فمن المتعدي قوله تعالى : (وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ) ٣ / ١٤٤ ، ومثال مصدره قوله تعالى (ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ) ٣٩ / ٣٤ ، ومن اللازم قوله تعالى (لَا يَجْزِي وَالِدَعْنِ وَلَدِهِ) ٣١ / ٣٣ ، على معنى : لا يقضي ، ولا يغني ، ومنه حديث أبي بردة في الأضحية (اذبحها ولن تجزي عن أحد بعدك) قال ابن حجر : (تجزي) بفتح أوله غير مهموز أي : تقضي ، يقال : جزی عني فلان كذا أي : قضى ومنه قوله تعالى : (لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا) ٢ / ٤٨ أي : لا تقضي ، قال ابن بري : الفقهاء يقولون : لا تجزي ، بضم وهمز في موضع لا تقضي ، والصواب بالفتح وترك الهمز ، قال : لكن يجوز الضم والهمز بمعنى الكفاية يقال : أجزأ عنك ، وقال صاحب الأساس : بنو تميم يقولون : تجزي ، بالضم من غير همز ، وأهل الحجاز يقولون :

تجزي ، بالفتح من غير همز ، وبهما قرىء قوله تعالى (وَأَتَقُوا أَيَّامًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا) (٩٣) ٢ / ٤٨ .

وإذا كان كذلك ، كان قوله (فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ) من إضافة المصدر إلى فاعله ، فيكون (جزاء) مصدرا بدلا عن الفعل (يجزي) اللازم بمعنى : يقضي ، ويكفي ، والتقدير : فمثل ما قتل من النعم جزاء عنه ، بمعنى : يجزي عنه مثل ماقتل من النعم ، وهذا التأويل سائغ على قراءة الرفع كذلك (٩٤) .

هذا . وينحو الجصاص بقراءة الخفض على الإضافة منحي آخر يصحح به معنى القراءة على ظاهرها من فعلها المتعدي فيقول : ومن أضاف جعل الجزاء مصدرا ، وأضافه إلى المثل ، على معنى : أن يكون المثل مثلا للصيد - أي من جنسه - فيفيد أن

(٩٣) فتح الباري : ١١ / ١٠

(٩٤) انظر التحرير والتنوير : ٤٦ / ٦

الصيد ميتة محرم لاقيمة له، وأن الواجب اعتبار مثل الصيد حيا في إيجاب القيمة، وتأويلها: فيلجز مثل المقتول - لا المقتول - إذ المقتول لاقيمة له (٩٥).

وانتقلت المثلية في الآية إلى مثل الصيد من جنسه حيا، وبقي الجزاء على هذا قيما لامثليا؛ وهو يستقيم استقامة ظاهرة على مذهب أبي حنيفة؛ إذ يرى أن يقوم الصيد في المكان الذي أصابه المحرم فيه أو في أقرب الأماكن إليه مما يباع فيه ويشترى، وكذا يعتبر الزمان الذي أصابه فيه لاختلاف القيم باختلاف الأمكنة والأزمنة، فإن بلغت قيمته قيمة هدى نحر الجاني بين أن يشتري بها ما قيمته قيمة الصيد فيهديه إلى الحرم، وبين أن يشتري بها طعاما فيعطي كل مسكين نصف صاع من بر أو صاعا من غيره، وبين أن يصوم عن طعام كل مسكين يوما؛ فإن فضل ما لا يبلغ طعام مسكين تصدق به، أو صام عنه يوما كاملا، لأنه لم يعهد في الشرع صيام أقل من يوم، وإن لم تبلغ قيمته قيمة هدى؛ اشترى بقيمة الصيد طعاما، ثم لينظر كم يكفي من المساكين فيطعم عددهم أيا كان، أو أن يصوم بدلا من الإطعام أياما بعددهم. . ويكون قوله تعالى (من النعم) تفسيرا للهدى المشتري بالقيمة على أحد وجوه التخيير، فإن فعل ذلك يصدق عليه أنه جرى بمثل ماقتل من النعم (٩٦) - على اعتبار أن المثل صفة للجزاء على قراءة الرفع.

وذكر الألوسي عن صاحب الهداية في قوله تعالى (من النعم) أنها بيان لما قتل وإن معنى الآية: فجزاء هو قيمة ماقتل من النعم، بجعل المثل بمعنى القيمة وحمل النعم على النعم الوحشية؛ لأن الجزاء إنما يجب بقتل الوحشي لا بقتل الحيوان الأهلي، وقد ثبت - كما قال أبو عبيدة والأصمعي أن النعم كما تطلق على الأهلي في اللغة، تطلق على الوحشي كذلك، وكان كلام أبي البقاء حيث قال يجوز أن يكون (من النعم) حالا من الضمير في (قتل) لأن المقتول يكون من النعم مبنيا على هذا. .

قال الألوسي: وهو مع بعد إرادته من النظم القرآني الكريم خلاف المتبادر في نفسه، فإن المشهور في اللغة أن النعم هي الإبل والبقر والغنم دون ماذكر، وقد نص

(٩٥) أحكام القرآن: للجصاص: ٤٧٣/٢

(٩٦) روح المعاني للألوسي: ٢٤/٧

على ذلك الزجاج، وذكر أنه إذا أفردت الإبل قيل لها (نعم)، وإن أفردت البقر والغنم لاتسمى نعماً^(٩٧).

وكما اختلف في تأويل القراءتين، اختلف كذلك في المراد (بالمثل) في الآية، فقال أبو حنيفة وأبويوسف: المثل هو القيمة دون النظير، فيقوم الصيد دراهم مراعيها عند التقويم المكان والزمان ثم يشتري بتلك القيمة هدياً إن شاء، أو طعاماً يتصدق به، أو عدل ذلك صياماً.

وقال الشافعي ومحمد بن الحسن: الصيد ضربان: منه ماله مثل، ومنه ما لا مثل له، فماله مثل يضمن بمثله من النعم على نحو ما روى من أحكام الصحابة رضي الله عنهم، في الطبي شاة، وفي النعامة بدنة، وفي حمار الوحش بقرة إلى غير ذلك. وما لا مثل له يضمن بالقيمة والجاني مخير فيما له مثل بين ثلاثة أشياء: إن شاء أخرج المثل هدياً، وإن شاء قوم (المثل) بدراهم، فيشتري بها طعاماً يتصدق به وإن شاء صام، وخير فيما لا مثل له بين شيئين: بين أن يقوم (الصيد) بالدراهم فيشتري بها طعاماً يتصدق به، أو أن يصوم^(٩٨).

وانتصر كل فريق لمذهبه بأدلة من القرآن، والآثار، والاجماع والقياس، حفلت بها كتب الفقه - الأمر الذي يغني عن إعادتها هنا - وبخاصة أن الخلاف فيها ليس أثراً لاختلاف القراءات موضوع الدراسة.

ومن طريف ما ذكره ابن العربي حول هذا الخلاف أنه قال: ومن يعجب فعجب من قراءة المكي، والمدني، والبصري، والشامي: (فجزاء مثل) بالإضافة، وهذا يقتضي الغيرية بين المضاف والمضاف إليه، وإن يكون الجزء لثُل المقتول - لا المقتول، ومن قراءة الكوفيين: (فجزاء مثل) على الوصف، وذلك يقتضي أن يكون الجزء هو المثل. ثم يقول أهل الكوفة من الفقهاء: إن الجزء غير المثل، ويقول المكيون والمدنيون، والشاميون من الفقهاء: إن الجزء هو المثل؛ فيبنى كل فريق منهما مذهبه على خلاف مقتضى ظاهر قراءة قراء بلده^(٩٩).

(٩٧) روح المعاني: ٢٥/١١

(٩٨) الرازي: ٨٩/١١ - ٩٥

(٩٩) أحكام القرآن: ٦٧٢/٢

هذا . . . وقد اختلف أيضا في كيفية الجزاء فقال الشافعي ومالك ، وأبو حنيفة على التخيير الذي سبق بين الأشياء الثلاثة من هدى ، أو إطعام ، أو صيام ، وقال أحمد وزفر إنما هو على الترتيب بمعنى أنه إن لم يجد هديا ، اشترى طعاما ، فإن كان معسرا صام . . .

قال ابن الجوزي : والقولان مرويان عن ابن عباس ، وبالأول قال جمهور الفقهاء ؛ ولكل حجته .

وفي التخيير لمن يكون الاختيار؟ أللجاني؟ وهو مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف ، أم للحكمين وهو ما ذهب إليه محمد بن الحسن ، ونقل عن الشافعي ، ولكل دليله (١٠٠) .

هذا . . . ويؤكد الخلاف في تلك القضايا مانئ من به من عظمة الشريعة الإسلامي ، ورعاية أحكامه ، ويسر كلفته ، دون إعانات بالعباد ، أو إحراج في التكليف .
والله أسأل أن يتقبل من هذا القول صوابه ، وأن يغفر خطأه إنه أهل التقوى وأهل المغفرة .

(١٠٠) راجع : الرازي : ٩٤ / ١١ ، وزاد المسير : ٤٢٦ / ٢ ، وروح المعاني : ٢٧ / ٧

مراجع البحث مرتبة حسب ورودها في البحث

- ١ - زاد المسير في علم التفسير : أبو الفرج ابن الجوزي - المكتب الاسلامي ط ٣ - ١٩٨٤ .
- ٢ - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز : أبو محمد بن عطية - الدوحة ط ١ - ١٩٨٣ .
- ٣ - تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) : أبو عبدالله القرطبي - دار الكتاب العربي .
- ٤ - تفسير الطبري (جامع البيان في تفسير القرآن) محمد بن جرير الطبري - دار المعرفة ط ٣ - ١٩٨٧ .
- ٥ - تفسير الكشاف : محمود بن عمر الزمخشري - دار الكتاب العربي ط ٣ - ١٩٨٧ .
- ٦ - أحكام القرآن : أبو بكر محمد بن العربي - تحقيق علي البجاوي - دار المعرفة بيروت .
- ٧ - تفسير أبي السعود : القاضي أبو السعود العمادي - دار احياء التراث العربي بيروت .
- ٨ - تفسير النيسابوري (غرائب القرآن ورغائب الفرقان) نظام الدين النيسابوري - على هامش الطبري .
- ٩ - تفسير التحرير والتنوير : الشيخ محمد الطاهر بن عاشور - الدار التونسية ١٩٨٤ .
- ١٠ - تفسير المنار (تفسير القرآن الحكيم) : محمد رشيد رضا - دار المعرفة - بيروت .
- ١١ - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم : شهاب الدين الألوسي - دار إحياء التراث العربي .
- ١٢ - الكشف عن وجوه القراءات السبع : مكي بن ابي طالب - تحقيق د . محيي الدين رمضان .
- ١٣ - تفسير فتح القدير : محمد بن علي الشوكاني - دار المعرفة - بيروت .

- ١٤ - الفخر الرازي (التفسير الكبير): الامام الفخر الرازي - دار احبار التراث العربي.
- ١٥ - الحجة في القراءات السبع: الإمام ابن خالويه - تحقيق . د. عبدالعال سالم مكرم.
- ١٦ - مختصر تفسير ابن كثير: اسماعيل بن كثير - تحقيق محمد علي الصابوني - دار القرآن.
- ١٧ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري: الحافظ شهاب الدين بن حجر - دار احياء التراث العربي.
- ١٨ - تفسير البحر المحيط: أثير الدين أبو عبدالله بن حيان الشهير بأبي حيان - مكتبة النصر - الرياض.
- ١٩ - مناهل العرفان في علوم القرآن: محمد عبدالعظيم الزرقاني: دار احياء الكتب العربية.
- ٢٠ - أحكام القرآن: أبوبكر بن الجصاص - دار الكتاب العربي - بيروت.