مكتبة البنين
قسم الدوريات

حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية

العدد الحادي عشر ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣م

مـــن فقـــه القـــراءات

أ.د: إسماعيل أحمد الطحان
أستاذ ورئيس قسم التفسير والحديث

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد:

إن صلة القراءات بالدرس الفقهي صلة وثيقة يؤكدها 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 هى 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؛ ليحدد من القراءات مايحتج به، ومالايحتج..

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، وهى في اللغة مصدر سماعي لقرأ، 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، وهى 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 فهى القراءة الصحيحة التي لايجوز ردها، ولايحل إنكارها، ووجب على الناس قبولها (النشر: ١/ ٩).

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

١ ـ عبدالله بن عامر إمام أهل الشام (ت ١١٨ هـ) .

٢ ـ عبدالله بن كثير إمام أهل مكة (ت ١٢٠ هـ) .

٣ ـ عاصم بن أبي النجود إمام أهل الكوفة (ت١٢٧ هـ) .

٤ ـ أبو عمرو بن العلاء إمام أهل البصرة (ت ١٥٤ هـ) .

٥ ـ حمزة بن حبيب الزيات إمام أهل الكوفة (ت ١٥٦ هـ) .

٦ ـ نافع بن عبدالرحمن بن أبي نعيم إمام أهل المدينة (ت ١٦٩ هـ) .

٧ ـ علي بن حمزة الكسائي إمام أهل الكوفة (ت ١٨٩ هـ) .

والثلاثة الذين ألحقهم أبوبكر بن مهران (ت ٣٨١هـ) بالسبعة السابقين لتلقي الأمة قراءتهم بالقبول وهم :

٨ ـ أبو جعفر يزيد بن القعقاع المدني (ت ١٣٠ هـ) .

٩ ـ يعقوب بن إسحاق الحضرمي البصري (ت٢٠٥ هـ) .

١٠ ـ خلف بن هشام البزار البغدادي (ت ٢٢٠ هـ) .

ثانيا: القراءات المعتبرة في الاستدلال:

إن قراءة هؤلاء الأئمة العشرة بحكم ما استجمعته من الأركان الثلاثة وما توفر لها من التواتر عند من يرون ذلك من أصحاب الشأن في القراءات هى المعتبرة 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 يبتدىء من جمال هذا الإيجاز ، وينتهي إلى كمال الإعجاز .

ثالثا: القراءات الشاذة:

هذا . . ويدل الضابط السابق بمفهومه أن كل قراءة اختلت فيها الأركان الثلاثة كلاً أو بعضا فهى القراءة الشاذة ، وربما كانت قراءة الأئمة الأربعة الزائدين على العشرة تمثل شيئا من ذلك ، سوى ماانفقوا فيه مع أحد من هؤلاء العشرة ، وهم :

١ ـ أبو عبدالله محمد بن محيصن المكي (ت ١٢٣ هـ) .

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

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

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

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

وللنويري رأى نقله صاحب (مناهل العرفان) أكثر تفصيلا وأدق حكما مما قاله ابن الصلاح؛ يقول النويري: اعلم أن الذي استقرت عليه المذاهب وآراء العلماء أن من قرأ بالشواذ غير معتقد أنها قرآن، ولاموهم أحدا بذلك، بل لما فيها من الأحكام الشرعية ـ عند من يحتج بها ـ 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 مافيها، وإن قرأها باعتقاد قرآنيتها، أو لإيهام قرآنيتها حرم ذلك، ونقل ابن عبدالبر في (تمهيده) إجماع المسلمين عليه.

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

١ ـ مذهب يرى أنها حجة ويجب العمل بها، وإليه ذهب أبو حنيفة والشافعي ـ فيما نقله عنه البويطي ـ 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 أيمانهما)، ومنها: ميراث الإخوة لأم؛ بقراءة أبيّ وسعد بن أبي وقاص ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ﴾ (من أم) ﴿فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ﴾.

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

وهو حجة.

٢ ـ ومذهب يرى أنها ليست حجة ـ وهو ماذهب إليه جمهور الشافعية، وأحمد في رواية، وصححه الآمدي، وابن الحاجب ـ لأن رواية الشواذ لاتكون 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 فلايكون حجة.

كما ذكر الإمام النووي في شرح مسلم ـ إن القراءة الشاذة لايحتج بها، ولايكون لها حكم الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأن ناقلها لم ينقلها على أنها قرآن، إذ القرآن لايثبت 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 ـ الذي نميل إليه ـ أن هذه الشواذ التي خالفت سواد المصحف بالزيادة أو النقص؛ ليست من القرآن ولامن قراءاته وإنما هي ـ إن صح إسنادها إلى من نسبت إليه ـ 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 ـ في نشره ـ 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 ـ وهو أب لهم» فمر عمر رضي الله عنه على غلام يقرؤها 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 (مايشبه المدرج) من أنواع الحديث وهو: مازيد في القراءات على وجه التفسير، ومثل له بقراءة سعد بزيادة لفظ (من أم)، قال ابن الانباري: كان الحسن يقرأ (وإن منكم إلاّ واردها ـ 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 المعتبرة، 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 تنشىء حكما . .

ومن ثم قصرنا هذه الدراسة على القراءات المعتبرة في الاستدلال على صحة الأحكام الشرعية، وهى قراءات الأئمة العشرة، واستهدفنا منها الكشف عن أثر هذه القراءات في اختلاف مذاهب الفقهاء، وبيان كيفية استخدامها في استنباط الأحكام.

وقد عالجت هذه الدراسة ست قضايا وهى:

١ـ العمرة بين الوجوب والتطوع (آية ١٩٦ من سورة البقرة)

٢ ـ طهر الحائض بين انقطاع الدم والاغتسال (آية ٢٢٢ من سورة البقرة)

٣ ـ لمس النساء بين الحدث الأصغر والأكبر (آية ٤٣ من سورة النساء)

٤ ـ فرض الرجلين بين الغسل والمسح (آية ٦ من سورة المائدة)

٥ ـ عقد الأيْمان بين المرة والتكرار (آية ٨٩ من سورة المائدة)

٦ ـ 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.

ـ قرأ الجمهور (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) بنصب العمرة

ـ وقرأ الأصمعي عن نافع، والقزاز عن أبي عمرو بن العلاء، والكسائي عن إبي جعفر (وأتموا الحج والعمرةُ لله) برفع العمرة [1] على القطع والابتداءوهى قراءة علي

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

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» عطفا 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 ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ ٣/ ٩٧، وقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ ٢/ ١٩٦[٤].

وأوجب العمرة وجوب الحج بعضُ 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 لايرى في قراءة النصب دليل الوجوب إذ كان من الأعمال ماقد يلزم العبد عمله وإتمامه بدخوله فيه، ولم يكن ابتداء الدخول فيه فرضا عليه، وذلك كالحج التطوع لاخلاف بين الجميع في أنه إذا أحرم به كان عليه المضي فيه وإتمامه، ولم يكن فرضا عليه ابتداء الدخول فيه، فكذلك العمرة غير فرض واجب الدخول فيها ابتداء غير أن على منْ دخل فيها وأوجبها على نفسه أن يتمها بعد الدخول فيها، وإنما وجب فرض الحج بقوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ ٣/ ٩٧، قال بذلك جماعة من الصحابة والتابعين: منهم ابن مسعود، وجابر

---

(٢) المحرر الوجيز لابن عطية: ٢/ ١٥١

(٣) انظر القرطبي: ٢/ ٣٦٩

(٤) الطبري: ٢/ ١٢١

(٥) القرطبي: ٢/ ٣٦٨

ابن عبدالله، والنخعي، ومن أصحاب المذاهب مالك، وأبو حنيفة[٦].

وقد أخذ الزمخشري بهذا التأويل أيضا، فقال: ليس في الآية دليل على وجوب العمرة، ماهو إلا أمر باتمامها، ولا دليل في ذلك على كونها واجبين أو تطوعين، فقد يؤمر بإتمام الواجب والتطوع كمن أهلّ 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 قرنها بالحج في وجوب الإتمام لا في الابتداء، فإنه ابتدأ إيجاب الصلاة والزكاة فقال تعالى (وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ) ٢/ ٤٣، وابتدأ بإيجاب الحج فقال تعالى (وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ)، ولما ذكر العمرة أمر بإتمامها لا بابتدائها، فلو حج عشر حجج، أو اعتمر عشر عمر لزمه الإتمام في جميعها، وإنما جاءت الآية لإلزام الإتمام، لا لإلزام الابتداء[٨].

وأيد هذا التأويل أيضا أبو السعود عند تفسيره لقوله تعالى (وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ) فقال: الآية بيان لوجوب إتمام أفعالها عند التصدي لأدائها، وإرشاد للناس إلى تدارك ما عسى يعتريهم من العوارض المخلة بذلك من الإحصار ونحوه من غير تعرض لحالها في أنفسها من الوجوب وعدمه، كما في قوله تعالى (ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ) ٢/ ١٨٧ فإنه بيان لوجوب مد الصيام إلى الليل من غير تعرض لوجوب أصله، وإنما هو بقوله تعالى (كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ) ٢/ ١٨٣، كما أن وجوب الحج بقوله تعالى (وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ)، فإن الأمر بإتمام فعل من الأفعال ليس أمرا بأصله ولامستلزما أصلا، فليس فيه دليل على وجوب العمرة قطعا، وادعاء أن الأمر بإتمامها أمر بإنشائها تامين كاملين حسبما تقتضيه قراءة ابن مسعود ـ في الشواذ ـ (وأقيموا الحج والعمرة) وأن الأمر للوجوب ما لم يدل على خلافه دليل مما لاسداد له ضرورة أن ليس البيان مقصورا على أفعال الحج المفروض حتى يتصور ذلك، بل الحق

(٦) الطبري: ٢/ ١٢٢

(٧) الكشاف: 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 أنفسها، فالمعنى: أكملوا أركانها وشرائطها، وسائر أفعالها المعروفة شرعا لوجه الله تعالى من غير إخلال بشيء منها[٩].

هذا ويرى القارئون برفع (العمرة) أنه لاوجه لنصبها؛ فالعمرة إنما هي زيارة البيت، ولايكون مستحقا اسم المعتمر إلا وهو له زائر، فمتى بلغه فطاف به وبالصفا والمروة، لم يبق له عمل يؤمر بتمامه بعد ذلك كما يؤمر الحاج - بعد بلوغه والطواف به والصفا 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: ولامعنى 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 وبقى 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 (وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ 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 هى تطوع لا فرض[١١].

ويناقش النيسابوري القضية بمنطق آخر يؤذن بميله إلى وجوب العمرة فيقول: (وأتموا..) أمر بالإتمام، وهل هذا الأمر مطلق أو مشروط؛ فالشافعي على أنه مطلق، والمعنى: افعلوا 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 تصير واجبة على المعنى الأول دون الثاني.

---

(٩) تفسير أبي السعود: ١/ ٢٠٥

(١٠) الطبري: ٢/ ١٢٢

(١١) الطبري: ٢/ ١٢٣

حجة الشافعي: أن الإتمام قد يراد به فعل الشيء تاما كاملا كقوله تعالى (وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ) أي أداهن على التمام والكمال، وقوله (ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ) 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 قرىء (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 ـ في أمور الدين ـ 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 ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ) وفيه دليل على وجود حج أصغر ومإذاك إلا العمرة بالاتفاق، لكن الحج واجب على الإطلاق لقوله تعالى (وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ) فيدخل فيه الأكبر والأصغر(١٢).

ويعقب ابن عاشور على قول النيسابوري ـ وكأنه ينقضه ـ فيقول: الشأن في الأمر أن يكون المطلوب به ابتداء هو الحدث الذي منه مادة صيغته وهو هنا (الإتمام) من (أتم) ومعناه إكمال الشيء والإتيان على بقايا ما بقى منه حتى يستوعب جميعه، ومن ثم كان حمل الأمر في الآية ـ وهوالإتمام ـ على الإتيان بهما كاملين تامين، تجاوز عن أصل (مادته) لا مسوغ له، وأنه مصيرٌ إلى خلاف الظاهر، مع أن اللفظ صالح للحمل على الظاهر، بأن يدل على معنى: إذا شرعتم فأتموا 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) فهى لشذوذها لاتكون داعيا للتأويل، ولاتنزل منزلة خبر الآحاد إذا لم يصح سندها إلى من نسبت إليه.

وعلى هذا يقرر ابن عاشور أن الأية ليست حجة على وجوب أصل الحج ولا

(١٢) تفسير النيسابوري: ٢/ ٢٣٦ـ٢٣٧

العمـرة، فـدليل حكم الحج والعمرة عنـد مـالك وأبي حنيفـة غير هذه الآيـة وعليـه فمحمل الآية عندهما على وجوب هاتين العبادتين لمن أحرم لهما، فأما مالك فقد عدهما من العبـادات التي تجب بـالشروع فيهـا وهى سبع عبـادات هى الصـلاة، والصيـام، والاعتكاف، والحج، والعمـرة، والطواف، والائتمام. وأمـا أبو حنيفـة فقد أوجب النوافل كلها بالشروع. ومن لم ير وجوب النـوافل بالشروع ولم ير العمرة واجبة يجعل حكم إتمامها كحكم أصل الشروع فيها ويكون الأمر بالإتمام في الآية مستعملا في الحج والعمرة على أصل مشروعيتهما اعتمادا على القرائن[١٣] ـ على نحو ما قرره الزمخشري من قـول القـائل لغيره: صم شهـر رمضـان وستـة مـن شـوال، فإنـه يأمـره بفـرض وتطوع[١٤].

وأما مـا وراء ذلك من أحاديث استـدل بها كل فريق لمذهبـه فهى ـ على حـد قول صاحب المنار ـ أحاديث متعارضة[١٥]، يأخذ كل فريق منها ما يؤيد مذهبه، ويرد ما يعـارضه، معتمـدين في ذلك على التأويل أو الطعن في الأسـانيد، ولم يخل كتـاب من كتب التفسير عـرض لهذه القضيـة من ذكر تلـك الأحاديث وأوجـه الاستـدلال بها، وأوجـه الرد عليهـا. ومن ثم لايجد الباحـث فيها مـا يعول عليـه في الانتصار لصحـة الحكم في شأن العمرة، ولم يبق إلا الاستدلال بما جاء في هاتين القراءتين.

وخلاصته أن قراءة الرفع تقطع بعدم وجوبها ـ على نحو ما ذكره الزمخشري وغيره من قولهم: قرأ علي، وابـن مسعود، والشعبي رضي الله عنهم (والعمرةُ للـه) بالرفع على القطع والابتـداء، كأنهم قصـدوا بـذلـك إخـراجهـا من حكم الحج وهـو الوجـوب[١٦]. وإن كان هـذا التعبير لم يرق لابن العربي وقـال: وهذا لايصح من وجهين: أحدهما: أن القراءة ينبني عليها المذهب، ولايقرأ بحكم المذهب، والثاني: أنا قد بينا أن النصب لايقتضي ابتداء الفرض[١٧]. وإذا كانت قراءة الرفع تقطع بعدم

---

(١٣) التحرير والتنوير ٢/ ٢١٦ـ ٢٢١بتصرف

(١٤) الكشاف: ١/ ٢٣٩

(١٥) تفسير المنار: ٢/ ٢١٨

(١٦) الكشاف: ١/ ٢٣٩

(١٧) أحكام القرآن: ١/ ١١٩

وجوبها، وقراءة النصب لاتقطع بوجوبها ـ على نحو ما عرضناه ـ 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 البدل من صاحبتها، ومن ثم يبقى لكل قراءة من هاتين القراءتين استقلالها عن الأخرى قراءة وتشريعا، 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 ـ على التحقيق ـ إذ أن الآيتين معتبرتين معا، لايحل الأخذ بواحدة دون الأخرى إلاّ بدعوى النسخ، ومن ثم وجب عند تعارضهما التوفيق بينهما.

القضية الثانية: طهر الحائض بين انقطاع الدم والاغتسال

في قوله تعالى: ﴿ فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ ﴾ ٢/ ٢٢٢.

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

— وقرأ حمزة، والكسائي وأبوبكر عن عاصم (حتى يطّهرن) بالتشديد

لقد أدى اختلاف هاتين القراءتين إلى اختلاف مذاهب الفقهاء في الطهر الذي تحل به الحائض لزوجها؛ فقال ابن قتيبة: (حتى يطهرن) بالتخفيف: أي ينقطع عنهن الدم، يقال طهرت المرأة ــ 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: الاغتسال(١٩).

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

(١٨) زاد المسير: ١/ ٢٤٨

(١٩) الكشاف: ١/ ٢٦٥

وروى عمن قرأوا (حتى يطهرن) بالتشديد: حتى يغتسلن بالماء [٢٠].

قال الألوسي: لا لأن الاغتسال معنى حقيقي للتطهير ـ كما يوهمه بعض عباراتهم ـ 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 (يحبون أن يتطهروا)، أو مجازا نحو (إنهم أناس يتطهرون)، ويقال: اطهر ـ بتشديد الطاء والهاء ـ كقوله تعالى (وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا)، وصيغة التفعل في هذه المادة لمجرد المبالغة في حصول معنى الفعل؛ ولذلك كان إطلاق بعضها في موضع بعض استعمالا فصيحا [٢٢].

وفي ضوء هذه المعاني لمادة (طهر) مخففا ومشددا، اختلف الفقهاء في غاية التحريم، فقال بعضهم في تأويل قوله تعالى (وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ) 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 المعلل به حكمة الاعتزال.

غير أن هذا الانقطاع ليس على إطلاقه عند أبي حنيفة وصاحبيه ابي 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 ـ ولكنه دون العشرة ـ لايحل وطؤها حتى تغتسل، أو يمضي عليها وقت صلاة؛ وكأنهم رأوا في ذلك أن المرأة مازالت في زمن المحيض المنهي فيه عن قربانها، وتوقع عودة الدم إليها، فيلزم إذًا أن

(٢٠) الطبري: ٢/ ٢٢٧

(٢١) روح المعاني للألوسي: ٢/ ١٢٢

(٢٢) التحرير والتنوير: ٢/ ٣٦٧

تتقصى أثره بالماء، أو بمضى وقت صلاة؛ لتأكيد انقطاعه وتبعيد احتمال عودته. وإذا انقطع الدم لأقل من عادتها لم يحل قربانها، ولكنها تغتسل وتصلي احتياطا، ولايقربها زوجها حتى تكمل مدة عادتها (٢٣).

ورأوا أن القراءة بالتشديد في قوله تعالى (حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ) على معنى يغتسلن بالماء - تُوهم جوازَ 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 لاغير - معناه أن الغاية في الشرط هى الغاية المذكورة قبلها؛ فيكون قوله تعالى (حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ) مخففا هو بمعنى قوله (فإذا تطهرن) بعينه؛ ولكنه جمع بين اللغتين في الآية؛ كما قال تعالى (فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ) (٢٥).

ورأوا أيضا 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؛ فإنا لانجوز وطأها حتى تغتسل لأن الدم لايؤمن 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 حراما على الرجل أن يقرب امرأته بعد انقطاع الدم

---

(٢٣) التحرير والتنوير: ٢/ ٣٦٨

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

(٢٥) القرطبي: ٣/ ٨٩

(٢٦) أحكام القرآن لابن العربي: ١/ ١٦٦

(٢٧) القرطبي: ٣/ ٨٩

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) فبهذا تمت الفائدة والحكم؛ لأن الكلام متصل بعضه ببعض، فلا يحسن أن يكون (يطهرن) مخففا تتم عليه الفائدة والحكم. وقرأ الباقون - بالتشديد - على معنى التطهر بالماء، ودليله إجماعهم على التشديد في قوله تعالى (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) فحملوا الاول على الثاني، ويدل على قوة التشديد أن في حرف أبيّ، 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 (حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ) 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 (وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ٣/ ٦)، 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 ماقالوه يقتضي إباحة الوطء عند انقطاع الدم للأكثر، ومانقوله يقتضي الحظر، وإذا تعارض باعث الحظر، وباعث الإباحة، غلب باعث الحظر، كما قال عثمان وعلي رضي الله عنهما في الجمع بين الأختين بملك اليمين، أحلتهما آية، وحرمتهما آية، والتحريم أولى[٣٠].

---

(٢٨) الطبري: ٢/ ٢٢٧

(٢٩) الكشف: ١/ ٢٩٣ - ٢٩٤

(٣٠) أحكام القرآن لابن العربي: ١/ ١٧٠

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

ويبسط القول ـ صاحب التحرير والتنوير ـ في تلك القضية فيقول: لما ذكر أن المحيض أذى علم السامع أن الطهر 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 تَطَهَّرْنَ) بعد ذلك شرطا ثانيا دالا على لزوم تطهر آخر وهو غسل ذلك الأذى بالماء، لأن صيغة (تطهر) تدل على طهارة معملة، وإن كان الثاني؛ كان قوله (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) تصريحا بمفهوم الغاية ليبنى عليه قوله (فَأْتُوهُنَّ)، وعلى الاحتمال الثاني جاءت قراءة (حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ) 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 (فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ) وبذلك كان مآل القراءتين واحدا.

وقد دلت الآية على أن غاية اعتزال النساء في المحيض هى حصول الطهر، فإن حملنا الطهر على معناه اللغوي فهو النقاء من الدم، ويتعين أن يحمل التطهر في قوله تعالى (فإذا تطهرن) على المعنى الشرعي، فيحصل من الغاية والشرط اشتراط النقاء والغسل، والى هذا المعنى ذهب علماء المالكية، ونظروه بقوله تعالى (وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ)، 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: ١/٢٢٦

عادة؛ إذ لافائدة في الغسل قبل ذلك [٣٢].

نخلص من هذا العرض إلى أن أثر القراءتين في اختلاف المذاهب قد تحدد في حالة واحدة هى ماإذا 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 احتياطا، 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 يحلها لزوجها، وحكى الألوسي 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 لايجزىء من ذلك تيمم ولاغيره[٣٦].

القضية الثالثة: لمس النساء بين الحدث الأصغر والأكبر

في قوله تعالى (أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا) ٤/ ٤٣

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

(٣٢) التحرير والتنوير: ٢/ ٣٦٧ـ٣٦٨

(٣٣) الطبري: ٢/ ٢٢٨

(٣٤) التحرير والتنوير: ٢/ ٣٦٨

(٣٥) الفخر الرازي: ٦/ ٦٨ ط ٣

(٣٦) القرطبي: ٣/ ٨٨

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)، مإذا يراد به، وما الأثر المترتب عليه؟ وإلام يرجع هذ 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 لفظا مشتركا، أو لفظا استعمل في حقيقته ومجازه، على خلط في العبارة بين السببين.

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

قد يكون الجواب فيما نعرضه من أقوال العلماء:

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

٢ ـ وقال ابن كثير: اللمس يطلق في اللغة على الجس باليد، كما يطلق على الجماع.

٣ ـ وقال الألوسي: الملامسة حقيقة في تماس البدنين بشيء من أجزائهما من غير تقيد باليد، وعلى هذا فالجماع من أفراد مسمى الحقيقة، فيتناوله اللفظ حقيقة، وإنما يكون مجازا لو اقتصر على إرادته باللفظ.

ونقل عن الجلال المحلي: الملامسة حقيقة في الجس باليد، مجاز في الوطء.

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

٥ ـ 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 مجازا على الجماع، وأن دلالته على المعنيين بالسواء، أو قريبا من السواء.

---

(٣٧) زاد المسير: ٢/ ٩٢

نخلص من هـذا إلى أنـه قد يكـون من المجمع عليـه ان (اللمس) حقيقـة 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 بـه في الآية هنا (الجماع) لأن اللمس، والمس، والمبـاشرة: الجماع، ولكن الله يكنـي ما شـاء بما يشـاء وهو مـروى عن علي، وأبيّ، وطاوس، والحسـن، وعبيد بن عمير، ومجاهد، وقتـادة، والشعبي، ومقاتـل، 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 عمـر الكوفي، وعطاء، وابـن جبير، وابن سيرين، والنخعي، والنهدي، والحكم، وحماد، وإليـه ذهب الشافعي، ومـالك، والمشهور عن أحمد، واختـاره ابن العربي، والرازي، والقرطبي.

ورتب كل فريق على ماذهب إليه في معنى اللمس آثـاره، فمن قالوا معناه في الآية هنا هـو (مادون الجماع) فقد أوجبـوا الوضوء على من مس بشيء من جسـده شيئا من جسدها مفضيا إليه، حتى قال ابن مسعود: القبلة من اللمس وفيها الوضوء (٣٨).

وقـال مالك: اللفظـة هنا على أتم عمـومها تقتضي الـوجهين؛ فالملامس بـالجماع يتيمم، والملامس باليد يتيمم، لأن اللمس نقض وضوءه إذا كان للذة، ولاينقض 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 لاينقضه.

وأمـا الذين قـالوامعنى اللمس هنـا (الجماع) كأبى حنيفة ومن تـابعه كأبي ثـور، قالوا: الجنب يتيمم، أمـا اللمس باليد فليس بحدث، ولاهو نـاقض للوضوء؛ فإذا قبّل الرجل امرأته ـ ولو للذة ـ لم ينتقض وضوءُه مالم يخرج منه شيء.

واحتج كل فـريق لمذهبـه، فـاحتج من أوجب الوضـوء من اللمس بـاليـد؛ بأن اللمس يطلق حقيقة على اللمس بـاليد، ويطلق مجازا على الجماع، وأنـه إذا تردد اللفظ

(٣٨) الطبري: ٥/ ٦٥

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

وقال ابن العربي: ويكمله ويؤكده ويوضحه أن قوله تعالى (وَلَا جُنُبًا) أفاد الجماع، وأن قوله تعالى (أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ) أفاد الحدث، وأن قوله تعالى (أَوْ لَٰمَسْتُمُ) 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 عبدالبر: ولم يقل بقول عمر وعبدالله بن مسعود في هذه المسألة أحد من فقهاء الأمصار من أهل الرأي، وحملة الاثار، وذلك ـ والله أعلم ـ لحديث عمار، وعمران بن حصين، وحديث ابي 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 ـ منه على المطمئن من الأرض الذي هو فيه حقيقة، وقال ابن رشد: والذي اعتقده أن اللمس وإن كانت دلالته 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: ٢/ ٩٣ هامش

(٤٠) أحكام القرآن: ١/ ١٤٤

(٤١) المحرر الوجيز لابن عطية: ٤/ ٧٨

(٤٢) القرطبي: ٥/ ٢٢٣

(٤٣) زاد المسير: ٢/ ٩٣ هامش

وروى الرازى من حجتهم قولهم: إن اللمس، والمس وردا في القرآن بمعنى الجماع قال تعالى (وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ) ٢/ ٢٣٧، وفي آية الظهار (مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا) ٥٨/ ٣، وعن ابن عباس أن الله تعالى حيي كريم يكني ما يشاء فعبر عن المباشرة بالملامسة، وأيضا الحدث نوعان: أصغر وأكبر، والأول هو المراد بقوله تعالى (أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ) فلو حملنا قوله تعالى (أَوْ لَٰمَسْتُمُ) 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 ذكروه عدول عن ظاهر اللفظ بغير دليل، فوجب ألا يجوز، وأيضا فحكم الجنابة تقدم في قوله(وَلَا جُنُبًا) فلو حملنا هذه الآية على الجنابة لزم التكرار (٤٤).

ورد ابن عاشور الاعتراض الأخير بقوله: المحمل الصحيح أن الملامسة كناية عن الجماع، وتعديد هذه الأسباب لجمع ما يغلب من موجبات الطهارة الصغرى والكبرى، وإنما لم يستغن عن ذكر قوله (أَوْ لَٰمَسْتُمُ) بقوله آنفا (جُنُبًا)؛ 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 فلايكون لذكر اللمس سببا ثانيا من أسباب الوضوء كبير أهمية وإلى هذا مال الجمهور، فضلا عن أن لمس الجسد لا يكون موجبا للوضوء، وإنما الوضوء ممايخرج خروجا معتادا (٤٥).

وقال أبو جعفر بن جرير الطبري: وأولى القولين في تأويل الآية بالصواب قول من قال: عني الله بقوله (أَوْ لَٰمَسْتُمُ) الجماع دون غيره من معاني اللمس لصحة الخبر أن رسوله الله صلى الله عليه وسلم قبّل بعض نسائه ثم صلى ولم يتوضأ، قالت عائشة رضي الله عنها: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ ثم يقبّل، ثم يصلي ولايتوضأ، وعن أم سلمة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبّلها وهو صائم ثم لايفطر ولايحدث وضوءا، ففي صحة الخبر فيما ذكرنا عن رسول

(٤٤)الفخر الرازي: ١٠/ ١١٢

(٤٥) التحرير والتنوير: ٥/ ٦٧

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» مإذا يراد به، ومايترتب عليه من آثار في مختلف المذاهب، واحتجاج كل فريق لمذهبه، وتوهين رأي مخالفه؛ نكون قد وفينا الدرس الفقهي حقه.

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

أقول: تردد في ثنايا هذه الأقوال ذكر اختلاف القراءتين، غير أن من الفقهاء من حملهما على معنى واحد؛ فلايكون 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 ـ نقلا عن المبرد ـ : قال: الأولى في اللغة أن يكون (لامستم) بمعنى: قبلتم أو نظيره؛ لأن لكل واحد من الطرفين فعلا فيه، وقال: (ولمستم) بمعنى: غشيتم ومسستم، وليس للمرأة في هذا فعل. وبهذه التفرقة يمكن أن تكون قراءة (أولا مستم) بالألف حجة للشافعي، وأن تكون القراءة الأخرى (أولمستم) بدون ألف حجة لأبي حنيفة (٤٧).

وقال ابن خالويه: في قوله تعالى (أَوْ لَـٰمَسْتُمُ) يقرأ بإثبات الألف وطرحها 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 طرحها: أنه جعلها فعلا للرجل دون المرأة، ودليله قوله تعالى: (إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ) ٣٣/ ٤٩ ـ أي تزوجتكم ـ ولم يقل «ناكحتم»(٤٨). وهو ما ذهب إليه المبرد من التفرقة بين القراءتين على اختلاف في التمثيل لهما، وبذلك يمكن أن تكون قراءة (لامستم) حجة

(٤٦) الطبري: ٥/ ٦٥

(٤٧) راجع القرطبي: ٥/ ٢٢٣

(٤٨) الحجة لابن خالويه: ١٢٤ ط: ٣: ١٩٧٩.

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 بعضَ الجسد، ومس اليد الجسد، فجرى الفعل من واحد، وأيضا فإن اللمس يكون بغير الجماع كالغمز والإفضاء باليد إلى الجسد وهوقول ابن مسعود وآخرين، وهو حجة الشافعي. ومن قرأ (لامستم) بألف جعلوا الفعل من اثنين وجعلوه من الجماع فجرى على (المفاعلة) لأن الجماع لايكون إلاّ من إثنين.. ثم قال: ويجوز أن يكون (لامس) من واحد ــ على غير بابه ـ كعاقبت اللص ــ وبهذا يمكن حمل القراءتين على معنى واحد وهو المعنى الأول، وتكون حجة للشافعي فقط، وليس فيها لأبي حنيفة حجة (٤٩).

وقال ابن كثير: قد قرىء (لمستم) واللمس يطلق في الشرع على الجس باليد قال تعالى (فلمسوه بأيديهم) أي جسوه، وقال الرسول صلى الله عليه وسلم لماعز حين اقر بالزنا ــ يعرّض له بالرجوع عن الإقرار ــ (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 (أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ) في نقض وضوء اللامس دون الملموس لحصول الفعل من واحد دون الآخر، والصحيح من مذهب الشافعي أنه ينتقض وضوءُهما 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) وهى محتملة بلا شك ولا شبهة، ومع الاحتمال فلا تقوم الحجة بالمحتمل، وهذا الحكم تعم به البلوي، ويثبت به التكليف العام فلا يحل إثباته بمحتمل قد وقع النزاع في مفهومه، ولم يبق إلا الاستدلال بالسنة ــ وهى مبينة للقرآن ـ فقد أوجبت السنة التيمم على من اجتنب ولم يجد الماء، فكان الجنب داخلا في

(٤٩) الكشف: ١/ ٣٩١ ـ ٣٩٢

(٥٠) مختصر ابن كثير: ١/ ٢٩٦

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 استدلالا بهذه الآية لما عرفت من الاحتمال (٥١).

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

ولايألو الألوسي جهدا في حمل الآية بقراءتيها لصالح مذهبه فيقول: إن اللمس - وإن كان لم يشتهر في الجماع كالملامسة؛ إلا أنه مرادف للمس المكني به عن الجماع، ومن ثم فلا بأس بحمله على الجماع ليكون معنى القراءتين واحدا وهو الأوفق بمذهبنا(٥٣).

هذا . . وفي ضوء ما قيل من فرق في دلالة اللفظين (لمس ولامس) ينبغي أن تظل كل قراءة بلفظها دلالةوتشريعا، ولاضير من اختلاف القراءتين - فليستا 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 (فَاغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ) ٥/ ٦

— قرأ نافع، وابن عامر والكسائي وحفص عن عاصم ويعقوب (وأرجلكم) بالنصب

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

— وقرأ الحسن، والأعمش - في رواية - وروى الوليد بن مسلم عن نافع (وأرجُلكم) 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 (وأرجلَكم) بالنصب عطفا على الأيدي جعل فرض الرجلين (الغَسل) نقله الطبري عن عمر، وابن مسعود، وابن عمر، وعلي رضي الله عنهم أجمعين (٥٤).

ومن قرأ (وأرجلكم) بالجر عطفا على الرؤوس جعل فرض الرجلين (المسح) نقله القفال عن ابن عباسَ، 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 رجليه بلهما، وروى عنه: نزل القرآن بالمسح، والسنة بالغسل، وكان عكرمة يمسح على رجليه ويقول: ليس في الرجلين غسل، إنما نزل فيهما المسح، وقال الشعبي: نزل جبريل عليه السلام بالمسح، ثم قال: ألا ترى أن التيمم يمسح فيه ماكان غسلا، ويلغي ما كان مسحا؟ 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 رجليه في وضوئه فقد روى البخاري من حديث عثمان رضي الله عنه أنه توضأ وغسل كل رجل ثلاثا، 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 رجليه وهو المبين لأمر الله تعالى، وجاء في حديث عمروبن عنبسة الذي رواه ابن خزيمة مطولا 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).

وبماثبت أيضا عن النبي صلى الله عليه وسلم من توعده الأعقاب بالنار في حديث

---

(٥٤)الطبري: ٦/ ٨١

(٥٥) الفخر الرازي: ١١/ ٦١

(٥٦) المحرر الوجيز: ٤/ ٣٦٩

(٥٧) فتح الباري: ١/ ٢١٣

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

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 ـ 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: لوكان الماسح مؤديا للفرض لما توعد بالنار، قال ابن حجر: أشار بذلك إلى ما في كتب الشيعة من أن الواجب المسح؛ أخذا بظاهر قراءة (وأرجلكم) بالخفض[58] عطفا على الرأس، وليس بأقوى من العطف على الأيدي؛ إذ وقع الحد في الأرجل والأيدي، وعطف المحدود على المحدود أولى[59].

كذلك فإن الأخبار الكثيرة وردت بإيجاب الغَسل، والغَسل مشتمل على المسح، ولاينعكس؛ فكان الغَسل أقرب إلى الاحتياط فوجب المصير إليه، وعلى هذا يجب القطع بأن غسل الرجلين يقوم مقام مسحهما[60].

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

١ ـ إن المراد بالمسح في الرجلين هو الغَسل ـ قال القرطبي وهو صحيح ـ فإن لفظ المسح مشترك يطلق بمعنى المسح ويطلق بمعنى الغسل، فقد جاء عن أبي زيد الأنصاري بأن المسح في كلام العرب يكون غسلا، ويكون مسحا، ومنه يقال للرجل إذا توضأ فغسل أعضاءه 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: ١/ ٢١٣

(٥٩) الكشف: ١/ ٤٠٧

(٦٠) روح المعاني: ٥/ ٧٤

الغَسل[٦١].

ولكن ـ صاحب التحرير ـ لم يستحسنه في تأويل الآية؛ فقال: إن صح، لايصح أن يكون مرادا هنا؛ لأن القرآن فرق في التعبير بين الغسل والمسح في أعضاء الوضوء[٦٢].

وأجيب عن ذلك بأن أحدا لاينكر اختلاف فائدة اللفظين لغة وشرعا ولا تفرقة الله تعالى بين المغسول والممسوح من الأعضاء، ولكنا ندعى أن حمل المسح على الغسل في بعض المواضع جائز، وليس في اللغة والشرع ما يأباه؛ على أنه قد ورد في كلامهم[٦٣].

كما قيل أيضا: لو كان «المسح» لفظا مشتركا يأتي بمعنى «الغسل»، لسقط الاستدلال بخبر النبي صلى الله عليه وسلم أنه «غسل رجليه»؛ لأنه على هذا يمكن أن يكون مسحهما فسمى المسح غسلا.

وأجيب بأن حمل المسح على الغسل لداع لايستلزم حمل الغسل على المسح بغير داع؛ فكيف يسقط الاستدلال به[٦٤].

٢ ـ إن عطف الأرجل على الرءوس إنما هو عطف على اللفظ دون المعنى وهذا أيضا يدل على الغسل؛ فإن المراعى هو المعنى لا اللفظ، وإنما خفض على الجوار كما تفعل العرب، وقد جاء في بعض قراءات القرآن، كقراءة أبي عمرو، وابن كثير (يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ) ٥٥/ ٣٥ بجر نحاس، وكقراءة حمزة والكسائي (وَحُورٌ عِينٌ) ٥٦/ ٢٢ 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 الألوسي وحسنه. ولكن النحاس رده وأنكره

(٦١) القرطبي: ٦/ ٩٢

(٦٢) التحرير والتنوير: ٦/ ١٣١

(٦٣) روح المعاني: ٥/ ٧٥

(٦٤) روح المعاني: ٥/ ٧٥

وقال: هـذا غلط عظيم؛ لأن الجوار لايكون في الكلام أن يقاس عليـه، وإنما هو غلط ونظيره الإقواء.

كما رده ابن خالويه وقال: ولا وجه لمن ادعى أن «الأرجل» مخفوضة بالجوار؛ لأن ذلك مستعمل في نظم الشعـر لـلاضطـرار، وفي الأمثـال، والقـرآن لايحمل على الضرورة وألفاظ الأمثال.

وأنكـره كذلك أبـو حيان وقـال: هـو تأويل ضعيف جدا، ولم يـرد إلا في النعت حيث لايلبس على خلاف فيه.

وماجاء ـ على ما مثّل بـه ـ من القراءات في هذه المواضع لم يكن تأويله على الجوار ـ على ضعفه وقبحه ـ بأولى مما أوله بـه العلماء والقراء من تأويلات أخرى أقوى لغة وأحسن تفسيرا(٦٥).

٣ ـ إن الخفض في «الأرجل» إنماّ جاء مقيـدا لمسحهما حالـة كون الـرجلين في خفين، وتلقينـا هذا القيـد من الرسـول صلى الله عليـه وسلم؛ إذ لم يصح عنه أنـه مسح رجليه إلا وعليهما خفان، فبين صلى الله عليـه 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 الاختيـار على حـائل، وهما الخفان بخـلاف سـائر الأعضـاء، فعطف بـالنصب مغسولا على مغسـول، وعطف بالخفض ممسـوحا على ممسـوح وصح المعنى فيه.

ومـال الألوسي إليـه، ولكنه أورد مـا اعترض به عليـه، من أن الماسح على الخف ليس ما سحـا على الرجل حقيقة ولاحكما، لأن الخف اعتبر مانعـا سريان الحدث إلى القـدم فهى طـاهـرة، وماحل بـالخف أزيل بـالمسح، فهـو على الخف حقيقـة وحكما، وأيضـا فإن المسح على الخف لايجب إلى الكعبين اتفـاقـا. ومن ثم قـال الألوسي: إن هذا الوجه لايخلو عن بعد، وأن القلب لايميل إليه(٦٦).

٤ ـ إن الخفض لايـدخل الأرجل في حكم المسح، ذلك لأن الأرجل من بين الأعضاء

(٦٥) راجع: القـرطبي: ٦/ ٩٤، وروح المعـاني: ٥/ ٧٦، الحجة لابن خـالـويه: ١٢٩، البحـر المحيط لأبي حيـان: ٣/ ٤٣٧، والكشف: ٢/ ٣٠٢ـ ٣٠٤

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

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

ولكن هذا التأويل ـ على وجاهته ـ لاينهض مانعا من استدلال الآخرين بقراءة الخفض على ماذهبوا 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) هوقوله (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 لايجوز، وإن استدلوا 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 فعلان متغايران في المعنى، ويكون لكل منهما متعلق ـ جاز حذف أحدهما، وعطف متعلق المحذوف على متعلق المذكور، كأنه متعلقه، وذلك كقول الشاعر:

يا ليت بعلك قد غدا ∴ متقلدا سيفا ورمحا

فإن المراد وحاملا رمحا، ومثله قول الشاعر:

---

(٦٧) الكشاف: ١/ ٦١١

(٦٨) الفخر الرازي: ١١/ ١٦١.

لما حططت الـــرحل عنهـــا واردا ∴ علفتهـــا تبنـــا ومـــاء بـــاردا

والتقدير : علفتها تبنا ، وسقيتها ماء باردا

وكذلك يقدر في الآية (وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ) أي واغسلوا أرجلكم .

قال ابن العربي : فإن قيل : في الأبيات عطف واشتراك في الفعل ـ 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 ـ وهو النبى ـ وقد بلغ[٦٩] .

وهكذا بلغ الشوط نهايته بين الفريقين وكانا فيه ـ كما قال الألوسي ـ 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 مااستدل 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 ـ بقراءتيها ـ في سورة المائدة ، وهى من أخريات مانزل 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 الجر بحكم لاحق وهو جواز المسح ، وإن كان أحدهما أولى لأخذ النبي به وهو الغَسل ، أخذا بأحسن ماأنزل إليه من ربه ــ إن صح أنه غسل ولم يمسح ــ وإلى هذا أشار أنس بن مالك رضي الله عنه بقوله : نزل القرآن بالمسح ، والسنة بالغسل ، وليس سديدا ماذهب إليه ابن عاشور في تعقيبه على قول أنس : وهذا أحسن تأويل لقراءة الجر ، فيكون مسح الرجلين منسوخا بالسنة[٧٠] . إذْ هو منازع بعدم جواز نسخ القرآن بالسنة عند بعض العلماء ، وحتى القائلون بجوازه اشترطوا السنة المتواترة دون

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

(٧٠) التحرير والتنوير : ٦/ ١٣١

الأحادية، ومع جوازه أيضا لم يجدوا له واقعا في التشريع[٧١].

كماحملوا حديث عبدالله بن عمرو (. . . ويل للأعقاب من النار)، فقد رواه في سفرة 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 تنبيها 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 ماقال داود: إذا لم يكن على رجليه 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 ـ أمام تعذر الترجيح ـ 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 أنهما رأيا التخيير بين الغسل والمسح وجعلا القراءتين بمنزلة روايتين في الأخبار يعمل بهما على التخيير

(٧١) مناهل العرفان: ٢/ ١٣٣ ـ 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 لاإشكال في الآية بحسب القراءتين عند المخيرين.

غير أني لم أر القول بالتخيير المنسوب إلى الطبري مذهبا له في تفسيره، إذ أنه تأول الآية بقراءتيها: 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 مستحقا اسم ماسح غاسل؛ لأن غسلهما يعني إمرار الماء عليهما، أو إصابتهما بالماء، وأن مسحهما يعني إمرار اليد أو ماقام مقام اليد عليهما، فإذا فعل ذلك بهما فاعل فهو غاسل ماسح؛ ولهذا المعنى الذي وصفناه كره مَنْ كره للمتوضىء الاجتزاء بإدخال رجليه في الماء دون مسحهما بيده أو ماقام مقام اليد، ومن ثم كان صوابا من قرأ ذلك «نصبا» لما في ذلك من إمرار الماء عليهما، وكان صوابا كذلك من قرأ ذلك «جرا» لما في ذلك من إمرار اليد عليهما، وإن كان كذلك وكانت القراءتان كلتاهما حسنا وصوابا؛ 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 (وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ)[٧٧].

وخلاصة مانذهب إليه في هذه القضية أن نقول ـ ماقاله ابن العربي ـ 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 وشرعا، وقد اختلفوا في ذلك، فدل على أن المسألة محتملة لغة، محتملة شرعا[٧٨]. ومن ثم فلا نرى بأسا أن تظل كل قراءة بإعرابها لغة وتشريعا، وإن اختلاف الحكم ـ على ماتقتضيه كل منهما ـ سمة من سمات التشريع الإسلامي في إرادة اليسر ورفع الحرج لاينبغي 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: ٦/ ١٣١

(٧٧) الطبري: ٦/ ٨٦

(٧٨) أحكام القرآن: ٢/ ٥٧٧

جائزان شرعا، على نحو ما جاز شرعا ـ في ضوء هذه الآية بقراءتيها ـ 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 وضوءُه.

القضية الخامسة: عقد الأيْمان بين المرة والتكرار

في قوله تعالى (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ . . .) ٥/ ٨٩

— قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وحفص عن عاصم (بماعقدتم) بتشديد القاف

— وقرأ حمزة، والكسائي، وأبوبكر والمفضل عن عاصم وخلف (بماعقدتم) بالتخفيف

— وقرأ ابن ذكوان عن عبدالله بن عامر (بماعاقدتم الأيمان) بألف.

اختلف في عقد الأيمان أيكون عقدها بالحلف مرة واحدة، ويكون الحنث فيها موجبا للكفارة، أم لايكون عقدها إلا بتكرار الحلف، ولا كفارة إلا مع التكرار؟

إن منشأ هذا الخلاف راجع ــ فيما يبدو ــ إلى اختلاف القراءات في قوله تعالى (بماعقدتم الأيمان) بالتشديد، والتخفيف.

قال الطبري: (عقدتم الأيمان) بتشديد القاف بمعنى: وكدتم 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، فضّل عليها قراءة التخفيف حيث تقتضي لزوم الكفارة بالحنث في حلف مرة واحدة، وهو ـ عنده ـ ما أجمع عليه العلماء . . ثم قال: وإذا كان معلوما بذلك أن الله تعالى مؤاخذ بالحلف العاقد قلبه على حلف وإن لم يكرره، ولم يردده ـ لم يكن للقراءة بالتشديد وجه مفهوم[٧٩].

---

(٧٩) الطبري: ٧/ ١٠.

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

الأول: قال مجاهد: تعمدتم؛ أي ماقصدتم 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 ـ لرهط من الاشعريين استحمله فقال: والله لاأحملكم، وماعندي ما أحملكم عليه، ثم مالبثوا 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 لاإله 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، فهذاهو العقد الثاني، الذي حصل به التكرار أو التأكيد، بخلاف اللغو فإنه قصد اليمين، ولكن فاته التأكيد بالقصد الصحيح إلى المحلوف عليه(٨١).

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

---

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

(٨١) أحكام القرآن: ٢/ ٦٤٤ ـ ٦٤٥

والآخر : أن يكون عقّد مثل ضعّف لايراد التكثير .

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

وذكر ابن الجوزي عن أبي يعلى : أن قراءة التشديد لاتحتمل إلاعقد قول ــ إذ لايتأتى التكرار إلاّ به ـ 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 : قرىء 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 لوعقد 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 التوثق 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 لاتنعقد إلا بتكرار الحلف ، وتلك هى التي يؤاخذ الله عليها الحالف بمعنى إن حنث فيها لزمته الكفارة ، وكأن لامؤاخذة ولا كفارة فيما دون

(٨٢) المحرر الوجيز : ٥/ ١٥

(٨٣) زاد المسير : ٢/ ٤١٢

(٨٤) القرطبي : ٦/ ٢٦٦

(٨٥) النيسابوري : ٧/ ٢٣

(٨٦) التحرير والتنوير : ٧/ ١٩ .

التكرار ؛ ذكره الطبري، وابن العربي عن ابن عمر رضي الله عنهما، والقرطبي عن ابي عبيد ولكن هذا المقتضى من ظاهر الآية لم يعتمده 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 الأشعريين، 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 يمينا جزما لالغو 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) لايلزم منه تكرار الحلف، بل هو محمول على ان المراد منه ماتعمدتموه وقصدتموه بألسنتكم وقلوبكم احترازا من اللغو. ولما صح كذلك من أن ابن عمر رضي الله عنهما ـ وهو المنسوب إليه هذا القول ـ 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 حمله 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 لايعتد 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 مايجري وصلا للكلام بضرب من العادة. وفي قوله تعالى (وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ) من أن تعقيد الأيمان هو توثيقها بالقصد والنية، أو ماصممتم عليه منها وقصدتموه، أي أن المؤاخذة في الأيمان إنما تكون في المؤكد الموثق منها بالقصد الصحيح والنية، كما قال في سورة «البقرة» ـ في مقابلة نفى المؤاخذة باللغو (وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ).

وإذا كانت المؤاخذة في الأيمان المؤكدة 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 لاتنعقد إلا بالتكرار، ولاكفارة إلا فيها وإن القدر المشترك بين القراءتين، أوبين الفعلين (عقَد وعقد) مخففا ومشددا كاف في تحقق الأيمان المنوط بها الحكم في المؤاخذة 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 ـ في رفع احداهما مايتوهم من الأخرى ـ نظير الآيتين في القرآن ترفع إحداهما ـ بما زيد فيها ـ ما يتوهم من مثيلتها، كقوله تعالى (وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَآءِى قَالُوٓاْ ءَاذَنَّٰكَ مَا مِنَّا مِن شَهِيدٍ) ٤١/ ٤٧ فهذه الآية توهم بظاهرها أنه تعالى يعترف بشركاء له، بإضافة الشركاء إلى نفسه، فيجيء قوله تعالى (وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَآءِىَ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ) ٢٨/ ٧٤، بزيادة قوله (ٱلَّذِينَ كُنتُمْ 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 ماليس مرادا)(٨٨).

---

(٨٧) الكشف: ١/ ٤١٧

(٨٨) راجع مناهل العرفان: ١/ ١٤١

القضية السادسة: جزاء صيد المحرم بين المثل والقيمة

في قوله تعالى (يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۗ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ) ٥/ ٩٥

— قرأ حمزة، والكسائي، وعاصم (فجزاء مثلَ ماقتل) برفع مثل

— وقرأ ابن كثير، ونافع، وابو عمرو، وابن عامر (فجزاءُ مثلِ) 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 لأيضاف 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 مذهبا لأحد من الفقهاء، إذ ادعى الطبري الإجماع على أن الجزاء للمقتول، لا لمثل المقتول الذي لم يقتله.

ومن ثم رد الطبري هذه القراءة، وجعل قراءة (الرفع) أولى منها بالقبول عنده، حيث لامسوغ لها عنده إعرابا ولاتشريعا[٩٠].

هذا على حين يرى ابن العربي أن قراءة الخفض بالإضافة صحيحة رواية، صواب معنى، أما رواية: فهى قراءة جمهور القراء من المكيين، والمدنيين، والبصريين، والشاميين، وأما معنى: فهى على تقدير إقحام لفظ (مثل) وذلك كقولهم: انا أكرم مثلك، اي: 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 لايسيغ في آية الجزاء ان يكون (المثل) مقحما — أي زائدا - إذ يصير المعنى: فجزاء ماقتل شيء من النعم، وعليه يفوت اشتراط المماثلة 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/ ٤٢٣

(٩٠) الطبري: ٧/ ٢٨

(٩١) أحكام القرآن: ٢/ ٦٧٣

(٩٢) روح المعاني: ١١/ ٢٤

إلى مفعوله، كقولك: عجبت من ضرب زيدا، ثم صار: عجبت من ضرب زيد، وكأن الأصل فيها: (فَجَزَآءٌ 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، لايجزي مثله الذي لم يقتله.

وعندي ـ كما يفهم من كلام صاحب التحرير ـ أن هذه الإضافة من إضافة المصدر إلى فاعله ــ لا إلى مفعوله ـ، إذ أن (جزى) يأتي متعديا، ولازما، فمن المتعدي قوله تعالى: (وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ) ٣/ ١٤٤، ومثال مصدره قوله تعالى (ذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْمُحْسِنِينَ) ٣٩/ ٣٤، ومن اللازم قوله تعالى (لَّا يَجْزِى وَالِدٌ عَن وَلَدِهِۦ) ٣١/ ٣٣، على معنى: لايقضي، ولايغني، ومنه حديث أبي بردة في الأضحية (اذبحها ولن تجزي عن أحد بعدك) قال ابن حجر: (تجزي) بفتح أوله غير مهموز أي: تقضى، يقال: جزى عني فلان كذا أي: قضى ومنه قوله تعالى: (لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا) ٢/ ٤٨ أي: لاتقضي، قال ابن بري: الفقهاء يقولون: لاتجزىء، بضم وهمز في موضع لاتقضي، 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 غيرهمز، وبهما قرىء قوله تعالى (وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا)(٩٣) ٢/ ٤٨.

وإذا كان كذلك، كان قوله (فَجَزَآءٌ 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 المتعدى فيقول: ومن أضاف جعل الجزاء مصدرا، وأضافه إلى المثل، على معنى: أن يكون المثل مثلا للصيد ــ أي من جنسه ــ فيفيد أن

(٩٣) فتح الباري: ١٠/ ١١

(٩٤) انظر التحرير والتنوير: ٦/ ٤٦

الصيد ميتة محرم لاقيمة له، وأن الواجب اعتبار مثل الصيد حيا في إيجاب القيمة، وتأويلها: فيلجز مثل المقتول ـ لا المقتول ـ إذ المقتول لاقيمة له[٩٥].

وانتقلت المثلية في الآية إلى مثل الصيد من جنسه حيا، وبقى الجزاء على هذا قيميا لامثليا؛ وهو يستقيم استقامة ظاهرة على مذهب أبي حنيفة؛ إذ يرى أن يقوّم الصيد في المكان الذي أصابه المحرم فيه أو في أقرب الأماكن إليه مما يباع فيه ويشرى، وكذا يعتبر الزمان الذي أصابه فيه لاختلاف القيم باختلاف الأمكنة والأزمنة، فإن بلغت قيمته قيمة هدى يخير الجاني بين أن يشتري بها ما قيمته قيمة الصيد فيهديه إلى الحرم، وبين أن يشتري بها طعاما فيعطي كل مسكين نصف صاع من بر أوصاعا من غيره، وبين أن يصوم عن طعام كل مسكين يوما؛ فإن فضل ما لايبلغ طعام مسكين تصدق به، أوصام عنه يوما كاملا، لأنه لم يعهد في الشرع صيام أقل من يوم، وإن لم تبلغ قيمته قيمة هدى؛ اشترى بقيمة الصيد طعاما، ثم لينظرْ كم يكفي من المساكين فيطعم عددهم أيا كان، أو أن يصوم بدلا من الإطعام أياما بعددهم. . ويكون قوله تعالى (من النعم) تفسيرا للهدى المشترى بالقيمة على أحد وجوه التخيير، فإن فعل ذلك يصدق عليه أنه جزى بمثل ماقتل من النعم[٩٦] ـ 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 ـ كما قال أبوعبيدة 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 هى الإبل والبقر والغنم دون ماذكر، وقد نص

(٩٥) أحكام القرآن: للجصاص: ٢/ ٤٧٣

(٩٦) روح المعاني للألوسي: ٧/ ٢٤

على ذلك الزجاج، وذكر أنه إذا أفردت الإبل قيل لها (نعم)، وإن أفردت البقر والغنم لاتسمي نعما[٩٧].

وكما اختلف في تأويل القراءتين، اختلف كذلك في المراد (بالمثل) في الآية، فقال أبو حنيفة وأبويوسف: المثل هو القيمة دون النظير، فيقوّم الصيد دراهم مراعيا عندالتقويم المكان والزمان ثم يشتري بتلك القيمة هديا إن شاء، أو طعاما يتصدق به، أو عَدْل ذلك صياما.

وقال الشافعي ومحمد بن الحسن: الصيد ضربان: منه ماله مثل، ومنه ما لامثل له، فماله مثل يضمن بمثله من النعم على نحو ماروى من أحكام الصحابة رضي الله عنهم، في الظبى شاة، وفي النعامة بدنة، وفي حمار الوحش بقرة إلى غير ذلك. ومالا مثل له يضمن بالقيمة والجاني مخير فيما له مثل بين ثلاثة أشياء: إن شاء أخرج المثل هديا، وإن شاء قوم (المثل) بدر اهم، فيشتري بها طعاما يتصدق به وان شاء صام، وخير فيما لامثل له بين شيئين: بين أن يقوّم (الصيد) بالدراهم فيشتري بها طعاما يتصدق به، أو أن يصوم[٩٨].

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

ومن طريف ما ذكره ابن العربي حول هذا الخلاف أنه قال: ومن يعجب فعجب من قراءة المكي، والمدني، والبصري، والشامي: (فجزاءُ مثلِ) بالإضافة، وهذا يقتضي الغيرية بين المضاف والمضاف إليه، وان يكون الجزاء لمثلَ المقتول ـ لا المقتول، ومن قراءة الكوفيين: (فجزاءٌ مثلُ) على الوصف، وذلك يقتضي أن يكون الجزاء هو المثل. ثم يقول أهل الكوفة من الفقهاء: إن الجزاء غير المثل، ويقول المكيون والمدنيون، والشاميون من الفقهاء: إن الجزاء هو المثل؛ فيبنى كل فريق منهما مذهبه على خلاف مقتضى ظاهر قراءة قراء بلده[٩٩].

---

(٩٧) روح المعاني: ١١/ ٢٥

(٩٨) الرازي: ١١/ ٨٩ـ ٩٥

(٩٩) أحكام القرآن: ٢/ ٦٧٢

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 مانؤمن به من عظمة التشريع الإسلامي، ورحابة أحكامه، ويسر كلفته، دون إعنات بالعباد، أو إحراج في التكليف.

والله أسأل أن يتقبل من هذا القول صوابه، وأن يغفر خطأه إنه أهل التقوى وأهل المغفرة.

---

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

مراجع البحث مرتبة حسب ورودها في البحث

١ ـ زاد المسير في علم التفسير : أبو الفرج ابن الجوزي - المكتب الاسلامي ط ٣ - ١٩٨٤ .

٢ ـ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز : أبو محمد بن عطية - الدوحة ط ١ - ١٩٨٣ .

٣ ـ تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) : أبوعبدالله القرطبي - دار الكتاب العربي .

٤ ـ تفسير الطبري (جامع البيان في تفسير القرآن) محمد بن جرير الطبري - دار المعرفة ط ٣ - ١٩٨٧ .

٥ ـ تفسير الكشاف : محمود بن عمر الزمخشري - دار الكتاب العربي ط ٣ - ١٩٨٧

٦ ـ أحكام القرآن : أبو بكر محمد بن العربي - تحقيق علي البجاوي - دار المعرفة بيروت .

٧ ـ تفسير أبي السعود : القاضي أبو السعود العمادي - دار احياء التراث العربي بيروت .

٨ ـ تفسير النيسابوري (غرائب القرآن ورغائب الفرقان) نظام الدين النيسابوري - على هامش الطبري .

٩ـ تفسير التحرير والتنوير : الشيخ محمد الطاهر بن عاشور - الدار التونسية ١٩٨٤ .

١٠ ـ تفسير المنار (تفسير القرآن الحكيم) : محمد رشيد رضا - دار المعرفة - بيروت .

١١ـ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم : شهاب الدين الألوسي - دار إحياء التراث العربي .

١٢ـ الكشف عن وجوه القراءات السبع : مكي بن ابي طالب - تحقيق د . محيي الدين رمضان .

١٣ ـ تفسير فتح القدير : محمد بن علي الشوكاني - دار المعرفة - بيروت .

١٤ ــ الفخر الرازي (التفسير الكبير): الامام الفخر الرازي - دار احياء التراث العربي.

١٥ ــ الحجة في القراءات السبع: الإمام ابن خالويه - تحقيق . د. عبدالعال سالم مكرم.

١٦ ــ مختصر تفسير ابن كثير: اسماعيل بن كثير - تحقيق محمد علي الصابوني - دار القرآن.

١٧ ـ فتح الباري بشرح صحيح البخاري: الحافظ شهاب الدين بن حجر - دار احياء التراث العربي.

١٨ ـ تفسير البحر المحيط: أثير الدين أبو عبدالله بن حيان الشهير بأبي حيان - مكتبة النصر - الرياض.

١٩ ـ مناهل العرفان في علوم القرآن: محمد عبدالعظيم الزرقاني: دار احياء الكتب العربية.

٢٠ ـ أحكام القرآن: أبوبكر بن الجصاص - دار الكتاب العربي - بيروت.