جامعة قطر

كليّة الشريعة والدراسات الإسلامية

السياق القرآني مفهومه وأثر إهمال دلالته في التأويل الحداثي للقرآن الكريم

إعداد

آلاء سامي محمود الرحماني

قُدّمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلّبات

كليّة الشريعة والدراسات الإسلامية

للحصول على درجة الماجستير في

التفسير وعلوم القرآن

يونيو 2022م/1443هـ

© 2022. آلاء سامي محمود الرحماني. جميع الحقوق محفوظة.

لجنة المناقشة

استُعرضت الرسالة المقدّمة من الطالب/ة آلاء سامي محمود الرحماني بتاريخ 2022-5-11، وَوُفِق عليها كما هو آتٍ:

نحن أعضاء اللجنة المذكورة أدناه، وافقنا على قبول رسالة الطالب المذكور اسمه أعلاه .وحسب معلومات اللجنة فإن هذه الرسالة تتوافق مع متطلبات جامعة قطر، ونحن نوافق على أن تكون جزءًا من امتحان الطالب.

أ.د عبد الله الخطيب

المشرف على الرسالة

أ.د أحمد شكري

مناقش

أ.د محمد آيدين

مناقش

تمّت الموافقة:

الدكتور إبراهيم عبد الله الأنصاري، عميد كلّيّة الشريعة والدراسات الإسلامية.

المُلخَّص

آلاء سامي محمود الرحماني، الماجستيرفي التفسير وعلوم القرآن :

يونيو 2022م.

العنوان: السياق القرآني مفهومه وأثر إهمال دلالته في التأويل الحداثي للقرآن الكريم

المشرف على الرسالة: أ.د. عبد الله الخطيب

يهتم هذا البحث بالتعريف بدلالة السياق القرآني وأهميتها، وتوسيع دلالة مصطلح (السياق القرآني) ليشمل عناصر السياق الداخلية، والخارجية المتعلقة بفهم القرآن الكريم؛ ليصح اعتبار السياق بمفهومه الشامل منهجاً شاملاً في الرد على أي انحرافات في التفسير، وذلك بتطبيق هذا المنهج لنقد التأويلات الحداثية لآيات القرآن، وبيان مدى فسادها بسبب إهمالها للسياق القرآني وعناصره، فتتمحور مشكلة البحث حول بيان مفهوم السياق القرآني وعناصره الداخلية والخارجية، وحول بيان أثر إهمال دلالة السياق القرآني وعناصره في التأويلات الحداثية للقرآن الكريم، وذلك من خلال المنهج الوصفي: وذلك لوصف ماهية دلالة السياق القرآني وعناصره، ووصف مفهوم الحداثة، ومفهوم التأويل الحداثي للقرآن الكريم، والمنهج الاستقرائي: وذلك لاستقراءٍ ناقصٍ لآثار إهمال دلالة السياق القرآني في كتابات الحداثيين، والمنهج التحليلي النقدي: وذلك لتحليل ونقد التأويل المخالف لدلالة السياق القرآني، وخلص البحث إلى أن مفهوم دلالة السياق القرآني وعناصره التي اصطلح عليها البحث كانت كفيلة ببيان انحراف التأويلات الحداثية، وكانت فعالة في الكشف عن قصور نظرتهم العلمية واختلال منهجهم في تأويل القرآن، حيث ظهر مدى تأثير إهمال دلالة عناصر السياق في تأويلات الحداثيين لآيات القرآن، حيث كانت تأويلاتهم تصب في باب زعزعة الأحكام الشرعية التي نص عليها القرآن الكريم، وظهر كذلك أخذ الحداثيين ببعض عناصر السياق واستنادهم إليها حين تتناسب فقط مع تأويلاتهم.

ABSATRCT

The Impact of Ignoring the Concept of the Qur'anic context according to Modernist Interpretations: A Critical Study

Looking at the contemporary reality, we see many of those claiming modernization in understanding the Holy Qur'an, go along paths of explaining the verses based on methods that are far from being scientific, ignoring the context of the verse. While all the methods used to explain the verses, even the western and modernized methods, reached the same conclusion of the importance of the context and its elements and found it to be essential in understanding the meanings behind the verses. Ignoring the context resulted in fatal mistakes that caused clear fundamental issues that even a non-scholar would notice. This research is important because it highlights the mistakes that the modernists did in defining and understanding the context of the Quranic verses. The context, including its internal and external elements, protects the meaning of the verses from distortion. It is the agreed-upon methodology between linguists and others who tried to understand and analyze the verses, which was also mentioned multiple times by the scholars in their previous studies. The nature of the research necessitated dividing it into two parts: The first is theoretical and is concerned with defining the nature of the Qur'anic context and its elements, deducing from what scholars have written, and examining the meaning of the modern interpretation of the Holy Qur'an, and the second part is practical, where it applies the elements of the Qur'anic context to the verses that were introduced by the modernists, as a method to show the impact and error of interpretation outside the context. The last part of the research is the conclusions that include the most important findings of this study.

شكر وتقدير

الحمد والشكر لله أولاً وأخيراً

ثم الشكر للأستاذ الدكتور عبد الله الخطيب لتكرمه بالإشراف على هذه الرسالة، والأستاذ الدكتور محمد عبد اللطيف لمشورته ونصحه في تحديد موضوع الرسالة، والدكتور مراد بوضاية لما أسداه من توجيهات وتعليقات على هذه الرسالة.

فهرس المحتويات

شكر وتقدير ..... هـ

قائمة الجداول .....ك

قائمة الرسوم التوضيحية.....ل

الفصل الأول: ماهية دلالة السياق القرآني وعناصره، ومعنى التأويل الحداثي..... 9

المبحث الأول: تعريف الدلالة وتعريف السياق القرآني: 9

المطلب الأول: تعريف الدلالة لغة واصطلاحاً: 9

المطلب الثاني: تعريف دلالة السياق ومفهومه: 10

المبحث الثاني: عناصر السياق: 20

المطلب الأول: السياق اللغوي (الداخلي): 20

المطلب الثاني: السياق غير اللغوي (الخارجي): 27

المبحث الثالث: تعريف التأويل الحداثي للقرآن الكريم: 34

المطلب الأول: تعريف التأويل لغة واصطلاحاً:..... 34

المطلب الثاني: تعريف الحداثة: 36

المطلب الثالث: تعريف التأويل الحداثي للقرآن: 40

الفصل الثاني: أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل بعض آيات أحكام الأسرة:42

المبحث الأول: بيان أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل آية الحجاب. 42

المطلب الأول: معهود العرب: 43

المطلب الثاني: سياق الآية: 45

المطلب الثالث: سياق السورة ومقصدها: 46

المطلب الرابع: المقام: 48

المطلب الخامس: سياق القرآن العام:..... 48

المطلب السادس: المحيط الاجتماعي: 51

المطلب السابع: السنة النبوية: 51

المطلب الثامن: مقاصد القرآن والتشريع: 53

المبحث الثاني: بيان أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل آية التعدد: 55

المطلب الثاني: سياق المقطع:..... 58

المطلب الثالث: سياق السورة: 59

المطلب الرابع: سياق السنة النبوية: 60

المطلب الخامس: المحيط الاجتماعي: 62

الفصل الثالث: أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل بعض آيات أحكام

المعاملات:.....65

المبحث الأول: بيان أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل آية الربا: 65

المطلب الأول: سياق الآية: 66

المطلب الثاني: المحيط الاجتماعي: 67

المطلب الرابع: سياق القرآن: 68

المطلب الخامس: سياق السنة النبوية: 70

المطلب السادس: مقاصد التشريع: 73

المبحث الثاني: بيان أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل آية: (للذكر مثل حظ الأنثيين): ... 74

المطلب الأول: سياق الآية: 75

المطلب الثاني: سياق المقطع: 77

المطلب الثالث: سياق المقام: 78

المطلب الرابع: المحيط الاجتماعي: 78

المطلب الخامس: سياق السورة: 79

المطلب السادس: سياق القرآن: 82

المطلب السابع: مقاصد الشريعة: 83

الفصل الرابع: أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل بعض آيات العبادات: ...84

المبحث الأول: بيان أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل آيات الصيام..... 84

المطلب الأول: معهود العرب: 86

المطلب الثاني: سياق الآية: 87

المطلب الثالث: سياق المقطع: 89

المطلب الرابع: المحيط الاجتماعي: 94

المطلب الخامس: سياق السنة النبوية: 95

المبحث الثاني: بيان أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل فرضية الصلاة: 98

المطلب الأول: سياق الآية: 98

المطلب الثاني: معهود العرب:.....101

المطلب الثالث: سياق المقطع: 102

المطلب الرابع: سياق القرآن: 103

المطلب الخامس: مقاصد القرآن: 104

الفصل الخامس: أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل بعض آيات الحدود: 105

المبحث الأول: بيان أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل آية حد السرقة: 105

المطلب الأول: سياق المقطع: 106

المطلب الثاني: سياق السورة ومعهود العرب:.....108

المطلب الأول: معهود العرب:.....112

المطلب الثاني: سياق السنة النبوية: 113

المطلب الثالث: مقاصد الشريعة: 120

المطلب الرابع: سياق القرآن: 121

المبحث الثاني: بيان أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل آية حد الحرابة:.....122

المطلب الأول: سياق الآية: 123

المطلب الأول: سياق الآية: 125

المطلب الثاني: سياق المقطع:.....126

المطلب الثالث: مقصد السورة:.....127

المطلب الرابع: المحيط الاجتماعي:.....127

قائمة المصادر والمراجع 134

قائمة الجداول

الجدول رقم 1 توصيف المحيط الاجتماعي وعلاقته بمعنى الآية 62-63

الجدول رقم 2 المقارنة بين آية الحرابة وآية السرقة 109-110

قائمة الرسوم التوضيحية

الشكل رقم 1عناصر السياق القرآني 33

المقدمة

الحمد لله الذي أنزل القرآن، أعظم هدايةٍ للإنسان، فبه ينفلق الحق عن الباطل، وبه يُماز الخبيث من الطيب، وهذه الهداية إنما كانت متاحةً لكل أحد، ممن أقبل على الكتاب باحثاً عن الحق لا تابعاً لهواه، وفكرتِه، وإسقاطاته المعرفية.

ومن هنا ينبثق الحديث عن انحراف التأويل الحداثي للقرآن الكريم، حيث انحرف متبعو الحداثة في فهم الكتاب العزيز وابتعدوا عن الرؤية العلمية الواضحة، والمنهج السليم في فهم معاني آيات القرآن الحكيم.

ومن هنا جاءت الحاجة إلى رد تأويلات هؤلاء الحداثيين الذين انحرفوا في فهم آيات القرآت انطلاقاً من فكرة المنهج الصحيح، واقتضى البحث أن يكون هذا الرد تطبيقياً لا تنظيرياً للمنهج الذي يجب اتباعه فقط.

وكان السياق هو المصطلح الأوسع الذي يمكن اعتباره منهجاً لأنه يحمل في داخله كل ما اشترك المفسرون والعلماء في اعتباره أداة تفسيرية تعين على فهم الآيات، واستنباط الأحكام الفقهية، فالإطلاقات والمصطلحات المعتبرة في فهم آيات القرآن مختلفة في ظاهرها، ومتحدة في حقيقتها.

ولأن السياق باعتباره منهجاً في تحليل النصوص لا يمكن أن ينكره صاحب أي نظرة علمية[1] ولا حتى أمثال هؤلاء ممن لهثوا وراء الفكر الغربي وعلومه، فكان قلب الدليل عليهم، وإدانتهم به أولى من إتيانهم بنفس الدليل، ولكن باصطلاح علمائنا.

فإعمال سياق الآية وسباقها ولحاقها وإعمال دلالة القرآن، ودلالة الحديث ودلالة اللغة وغير ذلك من الدلالات هو ما عمد إليه علماؤنا في فهم الكتاب الحكيم، ولما هاجم هؤلاء المعاصرين كل ما هو قديم لمعت في أعينهم الحداثة الغربية وكل ما هو نتاجها، فكان إعادة صياغة الأسس ولم شملها تحت راية منهجٍ واحدٍ هو المنهج السياقي مهم ليتضح لهؤلاء أن ما هاجموه واعتبروه تراثاً عفا عليه الزمن هو عين العلم وأنه لا تبديل لكلمات الله.

والله هو وحده الموفق والعاصم من أهواء النفس، وفَلتَات الفكر.

---

[1] بوزوادة، "إشكالية المعنى في ضوء النظرية السياقية"، **مجلة أنساق قسم اللغة العربية جامعة قطر**، م2، ع1، ص87.

١. إشكالية البحث وأسئلته:

تتمحور مشكلة البحث حول بيان ماهية دلالة السياق القرآني، وعناصره التي بها التوصل لدلالة الآيات، وإمكانية توسيع دلالة مصطلح (السياق القرآني) ليشمل العناصر الداخلية والخارجية، وليكون كالمنهج الشامل المعين على ضبط التأويل، وفهم دلالة آيات القرآن الكريم، وذلك من خلال بيان أثر إهمال دلالة السياق القرآني في التأويلات الحداثية للقرآن الكريم، وبيان وإمكانية رد هذه الانحرافات التفسيرية من خلال عناصر السياق وعليه يحاول البحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١- ما المقصود بدلالة السياق القرآني؟ وما هي عناصر السياق القرآني؟

٢- ما مدى تأثير إهمال دلالة السياق القرآني وعناصره عند أصحاب التأويل الحداثي على معاني الآيات والأحكام الشرعية؟

٣- ما مدى فعالية عناصر السياق التي يصطلح عليها البحث في إيضاح موطن الانحراف في فهم القرآن الكريم؟ وفي التوصل للدلالة الصحيحة للآيات؟

٢. أهمية البحث:

تكمن أهمية هذه الدراسة فيما يأتي:

١- التعريف بماهية السياق القرآني وأهميته، وإمكانية توسيع مصطلح (السياق القرآني) ليصبح منهجاً شاملاً في الرد على أي انحرافات في التفسير.

٢- نقد التأويلات الحداثية لآيات القرآن وبيان مدى فسادها بالنظر إلى إهمالها للسياق القرآني وعناصره.

٣. أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى:

١- بيان مفهوم دلالة السياق القرآني وعناصره.

٢- الوقوف على أهمية إعمال عناصر السياق القرآني في الوصول للفهم الصحيح للقرآن.

٣- الوقوف على آثار إهمال دلالة السياق القرآني.

٤. فرضيات البحث:

يتوقع الباحث أن يؤول بحثه إلى النتائج الآتية:

1- إثبات عدم إعمال الحداثيين لأنواع السياق القرآني كلها.

2- محاولة الحداثيين لي أعناق الآيات القرآنية، والعدول بها عن سياقاتها؛ لتطبيق ما يؤمنون به من النظريات الغربية في تفسير القرآن الكريم.

3- إهمال دلالة السياق عند الحداثيين يفسد دلالة الآيات، ويؤول الأحكام على غير مراد الشارع.

٥. حدود البحث:

تناول البحث التأويلات المباشرة من الحداثيين للآيات، فكان التركيز على الانحرافات التطبيقية في تفسير وفهم القرآن، ولم يركز البحث على انحرافات التنظير والمنهج، إلا من خلال بعض الإشارات البسيطة التي تقتضيها طبيعة البحث، وعليه اقتضت المادة التي تم جمعها أن يتمحور البحث حول آيات الأحكام، لأنها التي كثر ورودها ونقدها وإعادة تأويلها في كتبهم.

وقسمتها حسب تقسيم الفقهاء لمواضيع الفقه إلى: أحكام الأسرة، أحكام العبادات، أحكام المعاملات، أحكام الحدود وأحكام الجنايات، فكانت هذه المواضيع هي عناوين الفصول التطبيقية، وتفرع تحت كل فصل مبحثان أو ثلاث بعدد الآيات التي تناولها كل فصل.

ورجعت إلى كل من: محمد شحرور، محمد أركون، عبد المجيد الشرفي، نصر حامد أبو زيد، معاذ بني عامر، محمد عابد الجابري، محمد حاج حمد، محمد سعيد العشماوي، وذلك لتوفر كتبهم.

٦. الدراسات السابقة:

من خلال اطلاعي على فهارس المكتبات وفي حدود ما وقفت عليه من دراستي، لم أجد من الدراسات التي تلتقي مع موضوع بحثي إلا ما تناولت بعض جوانبه الموضوعية، من ذلك ما يأتي:

أولاً: دراسات تتقاطع مع موضوع البحث ومفرداته الأساسية:

- الأقوال الشاذة في التفسير –نشأتها وأسبابها وآثارها– لعبد الرحمن بن صالح الدهش–، وهي رسالة دكتوراة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، لعام 2004م، فذكر من ضمن أسباب الأقوال الشاذة في التفسير "الغفلة عن السياق" فيما يقارب سبع صفحات، بشكل مقتضب جداً.
- أثر إغفال السياق في الابتعاد عن الدلالة المرادة في الخطاب القرآني لرحيم كريم الشريفي وحسين علي المحني وهو بحث في مجلة الكلية في الجامعة الإسلامية عام 2015م، وقد تناول هذا البحث بشكل مقتضب الكلام عن السياق، وتناول بعض الآيات التي تناولها المفسرون وبين أثر دلالة السياق في توضيح دلالتها.

ثانياً: دراسات تعنى بدراسة السياق وتحديد ماهيته وعناصره:

- نظرية السياق دراسة أصولية لنجم الدين الزنكي وهي رسالة دكتوراه في الأصل في الجامعة الإسلامية بماليزيا عام 2006م، فصل فيها بشكل كبير في مفهوم السياق ودلالته، والاستدلال عليه من كلام الأصوليين.
- دلالة السياق وأثرها في فهم النصوص لمحمود عبد المنعم، منشور بكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر 2018م وهو بحث أصولي لكنه تطرق لمسائل كثيرة في مسألة دلالة السياق.
- السياق وأثره في الترجيح دراسة أصولية لنورة السادة وهي رسالة ماجستير في الفقه بكلية الشريعة جامعة قطر 2019م، تناولت تفصيلاً لمفهوم السياق وتقسيماته اللغوية والاصطلاحية من ناحية أصولية، وأثره في الترجيح.
- استثمار طرق الدلالة عند الأصوليين في غير الأحكام نماذج من القرآن الكريم لسلطان مهيوب وهي رسالة ماجستير في قسم اللغة العربية بجامعة قطر 2020م أشار فيها إلى السياق واعتباره في طرق فهم الدلالة.

ثالثاً: دراسات ذات صلة بالحداثة، وبنقد الفكر الحداثي:

- التوظيف الحداثي لتفسير القرآن الكريم وإشكالياته دراسة تحليلية نقدية لإيمان العزاوي2016م: وهي رسالة دكتوراه في جامعة العلوم الإسلامية العالمية بالأردن، تناولت في بعض فصولها ذكر نماذج من تأويلات الحداثيين وردت عليها تارة بذكر ما له تعلق بمقاصد الشريعة، وتارة بما له تعلق بكلام الفقهاء أو المفسرين، وتارة بالاستدلال بالأحاديث.

- موقف الفكر الحداثي من النص القرآني: دراسة تحليلية نقدية لرضا عويس 2016م: وهو بحث مقدم في المؤتمر الدولي الأول: توظيف الدراسات القرآنية في علاج المشكلات المعاصرة بجامعة الملك خالد بالسعودية، تناول فيه تعريف الحداثة ونشأتها وأهدافها، وتحدث عن مناهج الحداثيين في التعامل مع النص القرآني: البنيوية، والتاريخية، والأسطورية، والعقلنة، وأثر هذه المناهج في واقع التعامل مع النص القرآني ونزع القداسة عنه.
- موقف الفكر الحداثي من مسألة الإلهيات دراسة تحليلية نقدية لخالد حقي2019م: وهي رسالة دكتوراه في جامعة العلوم الإسلامية العالمية بالأردن، تناولت الدراسة الأطر الفكرية لدى الحداثيين، منطلقاتها وتعلقاتها بفكر الحداثة الغربي، وقامت الدراسة بتحليل مواقفهم تجاه نشأة الكون، ووجود الله وصفاته، والقول بتاريخية القرآن وخلق القرآن وغيرها من الأطر.

إضافة البحث على ما سبق:

اعتنت الدراسات السابقة بجملة من المواضيع المتعلقة بالتأويل الحداثي للقرآن الكريم، ويضيف هذا البحث خطوة تطبيقية في رد التأويلات المباشرة للآيات التي تأولها الحداثيون في كتبهم، فلم يركز البحث على التنظير، وايضاح الانحرافات الفكرية والمنهجية، بل ركز على التعامل المباشر مع الآيات، واستعمال منهجية السياق كمنهجية سليمة في التوصل لدلالة الآيات، واستعمال هذه المنهجية في رد تأويلاتهم الفاسدة، وبيان آثار إهمالهم للمنهجية السليمة في فهم الآيات.

٧. منهج البحث:

يعتمد البحث على:

١. المنهج الاستقرائي: وذلك لاستقراءٍ ناقصٍ لآثار إهمال دلالة السياق القرآني في كتابات الحداثيين السابق ذكرهم.

٢. المنهج الوصفي: وذلك لوصف ماهية السياق القرآني وعناصره، ووصف مفهوم الحداثة ومفهوم التأويل الحداثي للقرآن الكريم.

٣. المنهج التحليلي النقدي: وذلك لتحليل ونقد التأويل المخالف للسياق القرآني.

٨. آلية البحث:

اعتمدت في انجاز البحث الطريقة الآتية:

- ذكرت الدراسة النظرية لمفهوم السياق القرآني، وتحديد عناصره استنباطاً من كلام العلماء.
- ذكرت الدراسة النظرية لمعنى التأويل، والحداثة، والمراد بالتأويل الحداثي للقرآن الكريم، والمصطلحات ذات الصلة.

ثم في الدراسة التطبيقية اعتمدت الآتي:

- أذكر الآية التي تعرض لها الحداثي بالتأويل.
- آتي بتأويله لها بنص كلامه هو.
- أبين أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويله لمعنى الآية.
- أرد عليه ببيان عناصر السياق التي أهملها في فهم دلالة الآية، فأسوق عناصر السياق
- أكتفي بذكر العناصر المهمة في الرد وأرتبها بحسب كل آية.

الفصل الأول: ماهية دلالة السياق القرآني وعناصره، ومعنى التأويل الحداثي

المبحث الأول: تعريف الدلالة وتعريف السياق القرآني:

المطلب الأول: تعريف الدلالة لغة واصطلاحاً:

أولاً: تعريف الدلالة لغةً:

أصل المادة: (د ل ل)، قال ابن فارس: "الدال واللام: إبانة الشيء بأمارة، تتعلمها، تقول: دللت فلاناً على الطريق"[1].

عرفها الفيومي: "أنها ما يقتضيه اللفظ عند إطلاقه"[2]، وعرفها الراغب بأنها: "ما يُتوصل به إلى معرفة الشيء، كدلالة الألفاظ على المعنى، ودلالة الإشارات والرموز والكتابة، والعقود في الحساب"[3].

ثانياً: تعريف الدلالة اصطلاحاً:

ومن تعريفاتها الاصطلاحية: "ما يلزم من فهم شيء فهم آخر"[4].
وكذلك: "كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر"[5]خط الهامش غير نظامي

---

[1] ابن فارس: أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، (سوريا: دار الفكر، ط1، 1979م)، ج2، ص259.

[2] الفيومي: أحمد بن محمد، **المصباح المنير**، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت، د.ط)، ج1، ص199.

[3] الراغب الأصفهاني: الحسين بن محمد، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان الداودي، (دمشق: دار القلم، ط1، 1412هـ)، ص317.

[4] ابن النجار: محمد بن أحمد، **مختصر التحرير في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الرحمن المطيري، (السعودية: دار ابن الجوزي، ط3، 2021م)، ص55.

[5] الجرجاني: علي بن محمد، **كتاب التعريفات**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1983م)، ص104.

فالعلاقة بين الدال والمدلول علاقة تلازم، فإذا علمنا الدال ترتب عليه علمنا بالمدلول، فالدال كالإشارة الأسبق والأظهر التي تأخذنا للمدلول وتعرفنا عليه[1].

المطلب الثاني: تعريف دلالة السياق ومفهومه:

أولاً: تعريف السياق لغةً:

أصل المادة: سوق، قال ابن فارس: "السين والواو والقاف أصل واحد، وهو حدو الشيء"[2]، وقال الأزهري نقلاً عن أبي عبيد: "تساوقت الإبل تساوقاً، إذا تتابعت"[3]، وقال الجوهري: "يقال: ولدت فلانة ثلاثة بنين على ساق واحد: أي بعضهم على إثر بعض، ليس بينهم جارية"[4]، وفي المعجم الوسيط: "سياق الكلام تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه"[5].

ويلحظ من هذه التعريفات اللغوية أن الأصل اللغوي يدل على معنى المتابعة والتسلسل والانتظام، وأن كلمة ساق تعني لحاق شيء لشيء آخر، واتصاله به، فسياق الكلام من توالية وتتابعه وتسلسله.

---

[1] عبد المنعم: محمود عبد الرحمن، **دلالة السياق وأثرها في فهم النصوص**، (القاهرة: دار اليسر، ط1، 2018م)، ص24.

[2] ابن فارس: أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون (د.م: دار الفكر، د.ط، 1399هـ- 1979م) ج3، ص117.

[3] الأزهري: محمد بن أحمد، **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م) ج9، ص185.

[4] الجوهري: اسماعيل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور (بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1407هـ- 1987م) ج4، ص1499.

[5] الزيات: أحمد، وعبد القادر: حامد، وآخرون، **المعجم الوسيط** (دار الدعوة) ج1، ص465.

ثانياً: تعريف السياق اصطلاحاً:

١- مفهوم السياق عند العلماء السابقين:

يظهر من خلال البحث أن مصطلح السياق يشيع استعماله في كتب العلماء، على اختلاف دلالاته عندهم حسب الآتي:

أ- منهم من يستعمل كلمة (السياق) للدلالة على ما قبل الكلام وما بعده[1].

ب- منهم من يستعمل كلمة (السياق) للدلالة على الغرض أو المقصود من الكلام[2].

ت- يستعمل العلماء قديماً للدلالة على السياق غير اللغوي مصطلحات أخرى مثل: (قرائن الأحوال، القرائن الحالية، لسان الحال)[3].

وفرقٌ بين إطلاقهم للمصطلح، وبين توظيفهم لعناصر السياق المصطلح عليها بين المعاصرين (السياق اللغوي والسياق غير اللغوي)، فقد أعملوا جهدهم في تفعيل كل الدلالات الممكنة لفهم النص،

---

[1] المطيري، **السياق القرآني وأثره في التفسير دراسة نظرية وتطبيقية من خلال تفسير ابن كثير**، رسالة ماجستير، ص67 -71، وماهر، "السياق القرآني وأثره في التفسير"، **كلية الدراسات الإسلامية بجامعة الأزهر**، ص125

[2] الزنكي: نجم الدين قادر، **نظرية السياق دراسة أصولية**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2006م)، ص45.

[3] العنزي، **دلالة السياق عند الأصوليين**، رسالة ماجستير، ص84-87، والباز، "المقام والسياق بين النحاة والبلاغيين"، **مجلة فكر وإبداع**، ج47، ص48، وماهر، "السياق القرآني وأثره في التفسير"، **كلية الدراسات الإسلامية بجامعة الأزهر**، ص125، والطلحي، **دلالة السياق**، رسالة دكتوراه، ج1، ص39، 40.

معبرين أحياناً عن أهمية السياق وآثاره، ومشيرين في كثيرٍ من نصوصهم إلى عناصره، مؤكدين أهميتها دون أن يعبروا عنها صريحاً باسم (عناصر السياق)[1].

وفيما يلي نقف على بعض ما ذكره العلماء حول السياق ومفهومه:

أ- من العلماء من صرح بتعريفٍ للسياق كما يلي:

قال الكفوي: "السباق، بِالْمُوَحَّدَةِ: مَا قبل الشَّيْء، و [السِّيَاق]، بالمثناة: أَعم"[2]، وعرفه ابن دقيق العيد: "أما السياق والقرائن، فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه، وهي المرشدة إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات."[3]، وقال العطار: "السياق: مَا سِيقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ"[4].

---

[1] المطيري، **السياق القرآني وأثره في التفسير دراسة نظرية وتطبيقية من خلال تفسير ابن كثير**، رسالة ماجستير، ص64، والزنكي، **نظرية السياق دراسة أصولية**، ص35، و العنزي، **دلالة السياق عند الأصوليين دراسة نظرية تطبيقية**، رسالة ماجستير، ص61، وجاب الله، "السياق في الدراسات البلاغية والأصولية دراسة تحليلية في ضوء نظرية السياق"، **قسم اللغة العربية بجامعة كفر الشيخ**، ص23-24، و ترابو، **ملامح النظرية السياقية عند اللغويين العرب دراسة من منظور لساني**، رسالة ماجستير، ص22، 35، 36، 42، والقاسم، **دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير دراسة نظرية تطبيقية من خلال تفسير ابن جرير**، رسالة ماجستير، ص91، وسعودي، وسوسي، **أثر السياق في تحديد دلالة الملفوظ القرآني**، رسالة ماجستير، ص13.

[2] الكفوي: أيوب بن موسى، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، د.ت)، ص508.

[3] ابن دقيق العيد: محمد بن علي، **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام** (مطبعة السنة المحمدية، د.ط، د.ت) ج2، ص21.

[4] العطار: حسن بن محمد، **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ج1، ص320.

ب–من العلماء من أشار إلى مفهوم السياق وأهمية اعتباره كما يلي:

من أول الإشارات إلى مفهوم السياق ما ذكره الإمام الشافعي (ت: 204هـ)في كلامه عن لغة العرب التي خاطبنا الله بها وأنها متصفة باتساع دلالتها فقد يخاطب بالعام ما يُراد به الخاص وبالخاص ما يُراد به العام، وقد يخاطب بالظاهر ما يُراد من سياقه غير الظاهر ويعلق على هذا فيقول: "فكلُ هذا موجود عِلْمُه في أول الكلام، أوْ وَسَطِهِ، أو آخِرَه، وتَبْتَدِئ الشيءَ من كلامها يُبَيِّنُ أوَّلُ لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظِها منه عن أوَّلِهِ، وتكلَّمُ بالشيء تُعَرِّفُه بالمعنى، دون الإيضاح باللفظ، كما تعرِّف الإشارةُ، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جَهَالتها، وتسمِّي الشيءَ الواحد بالأسماء الكثيرة، وتُسمي بالاسم الواحد المعانيَ الكثيرة"[1].

ويشير العز بن عبد السلام (ت: 660هـ) لأهمية السياق عند الترجيح بين دلالات النص القرآني، فيقول: "وقد يتردد معنى الآية بين محامل يتساوى بعضها مع بعض، ويترجّح بعضها على بعض، وأولى الأقوال ما دلّ عليه الكتاب في موضع آخر، أو السنّة، أو إجماع الأمة، أو **سياق الكلام**، وإذا احتمل الكلام معنيين، وكان حمله على أحدهما أوضح وأشدّ موافقة للسياق كان الحمل عليه أولى"[2].

وفي الإشارة إلى إعمال دلالة السياق في فهم القرآن الكريم يقول ابن القيم (ت: 751هـ): "ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمائه وإشارته وتنبيهه واعتباره، وأخص

---

[1] الشافعي: محمد بن إدريس، **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1940م)، ج1، ص51–52.

[2] عبد السلام: عز الدين، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** (المدينة المنورة: المكتبة العلمية)، ص277.

من هذا وألطف ضمه إلى نص آخر متعلق به فيفهم من اقترانه به قدرا زائدا على ذلك اللفظ بمفرده، وهذا باب عجيب من فهم القرآن لا يتنبه له إلا النادر من أهل العلم، فإن الذهن قد لا يشعر بارتباط هذا بهذا وتعلقه به"[1]

ونبه إليه الزركشي (ت: 794هـ) فقال: "ليكن محط نظر المفسر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له وإن خالف أصل الوضع اللغوي"[2]

ويلاحظ أنّ السيوطي (ت: 911هـ) أورد في تعريفه لعلم التفسير ما يدلّ على إدراكه الواعي لقيمة السياق في علم التفسير، ودوره في تحديد دلالات النصّ، يقول: " التفسير كشف معاني القرآن، وبيان المراد منه، سواء أكانت معانٍ لغوية أو شرعية بالوضع، أو بقرائن الأحوال، ومعونة المقام"[3].

ومن الإشارات المبكرة لنوعي السياق اللغوي وغير اللغوي ما كان عند أصحاب البلاغة[4]، **فنجد عند عبد القاهر الجرجاني** (ت: 471هـ) مثلاً الكلام عن النظم وهو ما يمكن التعبير عنه بالسياق اللغوي: "وأما نظم الكلم.. فأن تقتفي في نظمها آثار المعاني، وترتبها على حسب ترتب المعاني في النفس، فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو "النظم" الذي معناه ضم

---

[1] ابن القيم: محمد بن أبي بكر، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد عبد السلام، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1991م)، ج1، 267.

[2] الزركشي: بدر الدين محمد بن عبد الله، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1957م)، ج1، ص317.

[3] السيوطي: جلال الدين، **التحبير في علم التفسير**، (بيروت: دار الفكر، 2001)، ص31.

[4] ينظر: بودوخة، "السياق عند البلاغيين: ملامحه وتطبيقاته"، **مجلة التراث العربي**، م28، ع111، 2008م، ص243-256، والواسطي، "مفهوم السياق وأنواعه عند البلاغيين"، **مجلة آفاق الأدبية**، ع5، 2012م، ص51-75، والباز، "المقام والسياق بين النحاة والبلاغيين"، **مجلة فكر وإبداع**، م47، 2008م، ص33-70.

الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفق ... فليس الغرض بنظم الكلم، أن توالت ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها"[1].

ومن الإشارات المتقدمة لمفهوم السياق غير اللغوي **ما ذكره الجاحظ (ت: 255هـ)**عن تعلم فن الخطابة من وجوب مطابقة الحال ومراعاة أقدار المخاطبين: "فإن حقّ المعنى الشريف اللفظ الشريف، فكن في ثلاث منازل، فإن أولى الثلاث أن يكون لفظك رشيقا عذبا، وفخما سهلا، ويكون معناك ظاهراً مكشوفاً، وقريباً معروفاً، إما عند الخاصة إن كنت للخاصة قصدت، وإما عند العامة إن كنت للعامة أردت، والمعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصة، وكذلك ليس يتّضع بأن يكون من معاني العامة، وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة، مع موافقة الحال، وما يجب لكل مقام من المآل"[2].

٢- مفهوم السياق عند المعاصرين:

الكلام عن مفهوم السياق عند المعاصرين على قسمين[3] وهذا الاختلاف في المفهوم له أثر على تعريف السياق، وعلى تقسيم عناصره، وكذلك على التعامل مع نصوص العلماء وتأويلها:

---

[1] الجرجاني: عبد القاهر بن عبد الرحمن، **دلائل الإعجاز**، تحقيق: محمود شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني، ط3، 1992م)، ج1، ص49.

[2] الجاحظ: عمرو بن بحر، **البيان والتبيين**، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1423هـ)، ج1، ص129.

[3] ينظر: الزنكي: نجم الدين قادر كريم، **نظرية السياق دراسة أصولية**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2006م)، ص52-56، والمطيري، **السياق القرآني وأثره في التفسير دراسة نظرية وتطبيقية من خلال تفسير ابن كثير**، رسالة ماجستير، ص64-71، ونصر، "السياق القرآني وأثره في التفسير"، **كلية الدراسات الإسلامية، جامعة الأزهر**، ص123.

القسم الأول: اعتبار السياق القرآني محصوراً في السياق اللغوي.

١- تعريف السياق باعتبار هذا المفهوم:

على اختلاف طرق التعبير فإن تعريف السياق عندهم[1] هو: القرائن اللغوية المحيطة بالنص المعينة على فهمه، سواء كانت متصلة أو منفصلة.

٢- فهم كلام العلماء بناءً على هذا المفهوم:

الذين اعتبروا السياق مقصوراً على السياق اللغوي عندما استقرؤوا نصوص العلماء نظروا إلى كلٍ من المصطلحات التالية على أنها مباينة لمصطلح السياق: الحال، المقام، القرينة، واعتبروا المصطلحات التالية مرادفة للسياق: النظم، التركيب، التأليف، المساق، مقصود الكلام، غرض الكلام، لسان المقال، واستشهدوا بها للتفريق بين السياق والحال والقرائن[2].

القسم الثاني: اعتبار السياق القرآني شاملاً للسياق اللغوي وغير اللغوي.

١- تعريف السياق باعتبار هذا المفهوم:

على اختلاف طرق التعبير فإن تعريف السياق عندهم[3] هو: القرائن اللغوية (الداخلية) وغير اللغوية (الخارجية) المحيطة بالنص المعينة على فهمه.

---

[1] القاسم، **دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير دراسة نظرية تطبيقية من خلال تفسير ابن جرير**، رسالة ماجستير، ص93، والمثنى، **السياق القرآني وأثره في الترجيح الدلالي**، رسالة دكتوراه، ص14، والمطيري، **دلالة السياق القرآني في تفسير أضواء البيان**، رسالة ماجستير، ص14، وغيرهم.

[2] المطيري، **السياق القرآني وأثره في التفسير دراسة نظرية وتطبيقية من خلال تفسير ابن كثير**، رسالة ماجستير، ص 67-71.

[3] ينظر: الزنكي، **نظرية السياق دراسة أصولية**، ص63، والشهراني: سعد محمد سعد، **السياق القرآني وأثره في تفسير المدرسة العقلية الحديثة دراسة نظرية تطبيقية**، (الرياض: كرسي القرآن وعلومه جامعة الملك سعود،

٢- فهم كلام العلماء بناءً على هذا المفهوم:

الذين اعتبروا السياق شاملاً للمقال والمقام، عندما استقرؤوا نصوص العلماء اعتبروا المصطلحات التالية مرادفة للسياق: الحال، المقام، القرينة، النظم، التركيب، التأليف، المساق، مقصود الكلام، غرض الكلام، لسان المقال، لسان الحال، وعليه فقد استشهدوا بكلام العلماء في كل هذا باعتباره إعمالاً لأقسام السياق ووعي به، وكذلك اعتبروا إشارات العلماء في كلامهم عن: معهود العرب، ومعهود القرآن، وأسباب النزول، وما يتعلق بالخطاب والمخاطَب والمخاطِب، ومطابقة الحال، من الإشارات الواضحة لعناصر السياق غير اللغوي.

هذا وقد حاول كثير من المعاصرين في كتاباتهم الترجيح بين وجهات النظر السابقة مستشهدين لذلك بأدلة عقلية ونقلية، وإن كان الخلاف لا يغير حقيقة أهمية كلٍ من عناصر المقال والمقام في بيان المعنى وهي النقطة التي لا خلاف فيها.

ويميل البحث إلى وجهة النظر القائلة بعموم السياق للعناصر اللغوية وغير اللغوية (عناصر المقام والمقال)[1]، وذلك لأسبابٍ عديدة هي:

ط1، 1436هـ)، ص29، وعبد المنعم: محمود عبد الرحمن، **دلالة السياق وأثرها في فهم النصوص**، (القاهرة: دار اليسر، ط1، 2018م)، ص37-38، والربيعة، **أثر السياق القرآني في التفسير دراسة نظرية تطبيقية على سورة الفاتحة وسورة البقرة**، رسالة ماجستير، ص22، والشتوي، **دلالة السياق وأثرها في توجيه المتشابه اللفظي في قصة موسى**، رسالة ماجستير، ص27.

[1] حسان: تمام، **البيان في روائع القرآن دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني**، (القاهرة: عالم الكتب، ط1، 1993م)، ص221-222، ص62-63، ومختار: أحمد، **علم الدلالة**، (القاهرة: عالم الكتب، ط5، 1998م)، ص68، وحبلص: محمد يوسف، **البحث الدلالي عند الأصوليين**، (بيروت: مكتبة عالم الكتب، ط1، 1991م)، ص29، وحيدر: فريد عوض، **علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية**، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1999م)، ص157.

أ- أن السياق في مدلوله اللغوي يعني التوالي، وعليه فإنه يشمل توالي العناصر اللغوية، وغير اللغوية المرتبطة بالجملة أو النص أو الكلمة المراد فهمها، فكأنه الدائرة الكبرى التي تحوي كل العناصر المرتبطة بفهم الدلالة، وكما قال تمام حسان: "تمتد قرينة السياق لمساحة واسعة تبدأ باللغة، وتشمل كل المؤثرات وحتى العناصر الجغرافية والتاريخية.... مما يجعل السياق كبرى القرائن بحق"[1].

ب- أن السياق يشمل كل القرائن الدالة على المعنى لظهوره على جميع المستويات الكلامية، ولاشتماله على المقام بما يتضمنه من عناصر حسية، نفسية، اجتماعية[2].

ت- أساليب القرآن غالباً ما يكون فهمها مرتبطاً بقرينة غير لغوية هي المقام لا المقال فقط، وهذا ما أشار إليه أبو عبيدة في كتابه مجاز القرآن[3]، وهو نفسه ما سماه تمام حسان ظلال المعنى[4]، حيث قد يكون الأسلوب للأمر، ومعناه التحذير، وقد يكون الأسلوب للتعظيم ومعناه حسب المقام التذليل وهذا كثيرٌ في القرآن، وعليه فإنه لابد من استصحاب القرائن غير اللغوية حال البحث عن المعنى في كتاب الله.

ث- أن ضبط العناصر اللغوية وغير اللغوية تحت مصطلح السياق، يقلل التشتت الحاصل فيما كتبه المعاصرون كما ذكرنا آنفاً، ويخرج من الخلافات الشكلية، ويركز على هدف الوصول للمعنى الصحيح للآيات بعيداً عن الانحراف، ففي النهاية لابد من استصحاب كل القرائن المعينة على

---

[1] حسان: تمام، **البيان في روائع القرآن دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني**، (القاهرة: عالم الكتب، ط1، 1993م)، ص221-222.

[2] حسان: تمام، **اللغة العربية معناها ومبناها**، (المغرب: دار الثقافة، ط، 1994م)، ص351

[3] أبو عبيدة: معمر بن المثنى، **مجاز القرآن**، تحقيق: محمد فواد، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1، 1381هـ)، ج1، ص240، وج2، ص93.

[4] حسان، "ظلال المعنى في القرآن الكريم"، مؤتمر: **اللغة العربية والتنمية البشرية: الواقع والرهانات**، ج106، ص162-163.

الفهم، ولا يخالف في هذا إلا منحرفٌ يتبع هواه، ويتغافل عن النظر في القرائن المحيطة بالآية ليَنفُذَ بفهمه.

وبناء على كل ما سبق فإن مفهوم السياق القرآني هو: مجموع القرائن اللغوية (المقالية) وغير اللغوية (المقامية) الدالة على المقصود من الخطاب القرآني.

وتكون ماهية دلالة السياق القرآني: الإشارة المأخوذة من مجموع القرائن اللغوية وغير اللغوية المعينة على إدراك معنى الآية، وضبطه في دائرته الصحيحة.

فدلالة السياق القرآني كالإشارات التي تحدد لنا تجاه السير حال محاولة فهم معنى آية وضبط حكمها، وهو من أهم قواعد التفسير[1]، وإهمال هذه الإشارات، أو جهلها يؤدي للانحراف، والفهم الخاطئ لكلام الله عز وجل.

---

[1] المجيدي: عبد السلام مقبل، **الأساس في أصول التفسير**، (قطر: مطابع الدوحة الحديثة، ط2، 2014م)، ص145.

المبحث الثاني: عناصر السياق:

بناءً على ما سبق يقسم البحث عناصر السياق حسب الآتي:

المطلب الأول: السياق اللغوي (الداخلي):

وهو السياق المتعلق بحدود النص، وينقسم إلى سياق أصغر: مكون من سياق الآية المراد فهمها، وسياق المقطع الذي وقعت فيه الآية، وسياق السورة الذي وقع فيها المقطع، ثم سياق أكبر: يضم سياق القرآن العام الذي فيه تفسير الآية بما يماثلها من آيات القرآن الأخرى، ومعهود القرآن في استعماله للألفاظ، ومعاني القرآن الكلية، ومقاصد القرآن الكلية:

أولاً: سياق أصغر:

وهو السياق اللغوي الأقرب للآية المراد فهمها، من نصوص سابقة أو لاحقة، أو كتلة السورة كاملة، وينقسم لما يلي:

١- سياق الآية، سباقاً ولحاقاً.

يُساهم سياق الآية بشكل كبير في تحديد دلالات الألفاظ ومعانيها المرادة، ويتضح إدراك علماء التفسير والشريعة له في الوصول إلى المعنى، يقول ابن تيمية: "فمن تدبر القرآن، وتدبر ما قبل الآية وما بعدها، وعرف القرآن تبين له المراد"[1]، ويقول الطبري في تفسيره: "توجيه الكلام إلى ما كان نظيراً لما

---

[1] ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن محمد، (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995م)، ج5، ص94.

في سياق الآية أولى من توجيهه إلى ما كان منعدلاً عنه"[1]، وقال الشاطبي: "الاقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر في جميعها"[2] وهو عين المراد باعتبار سياق الآية في التفسير والأخذ به.

٢- سياق المقطع، وموضوعه.

سياق المقطع يعني القطعة الأكبر من الآيات التي شملت قضية واحدة، والسورة تتكون من مقاطع متعددة تختلف أغراضها، ولكنها تصب في النهاية في المقصد الأكبر لسورة[3]، وعن هذا قال الملوي: "والذي ينبغي في كل آية أن يبحث أول كل شيء عن كونها مكملة لما قبلها أو مستقلة، ثم المستقلة ما وجه مناسبتها لما قبلها"[4].

وقال الشاطبي: "لا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله وأوله على آخره، فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل إلى مراده"[5]، واعتبر الشاطبي قطع الآية عن أول الكلام وآخره سبباً للغلط

---

[1] الطبري: محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (مكة المكرمة: دار التربية والتراث)، ج6، ص91.

[2] الشاطبي: إبراهيم بن موسى، **الموافقات**، تحقيق: بكر أبو زيد، (السعودية: دار ابن عفان، ط1، 1997م)، ج4، ص268.

[3] مسلم: مصطفى، **مباحث في التفسير الموضوعي**، (دمشق: دار القلم، ط4، 2005م)، ص45.

[4] الزركشي: بدر الدين، محمد بن عبد الله، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1957م)، ج1، ص37، والسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1974م)، ج3، ص370.

[5] الشاطبي، **الموافقات**، ج4، ص266.

في الفهم فقال: "فمن لا يعتبره من أوله إلى آخره، ويعتبر ما ابتنى عليه زل فهمه، وهو شأن من يأخذ الأدلة من أطراف العبارة الشرعية..."[1].

٣- سياق السورة، وغرضها العام.

وهذا السياق الأكبر هو مجموع الآيات التي تحدها السورة القرآنية، فعلى تنوع المواضيع التي قد تحملها السورة الواحدة إلا أنه هناك دائماً خيط دقيق يجمعها كلها[2] وقد قال الملوي: "وهكذا في السور يطلب وجه اتصالها بما قبلها وما سيقت له"[3] ، وهذا ما أكده البقاعي في قوله: "فإن كل سورة لها مقصد واحد يدار عليه أولها وآخرها، ويستدل عليه فيها، فترتب المقدمات الدالة عليه على أتقن وجه، وأبدع نهج، وإذا كان فيها شيء يحتاج إلى دليل، استدل عليه وهكذا في دليل الدليل، وهلم جرا، فإذا وصل الأمر إلى غايته، ختم بما منه كان ابتدأ، ثم انعطف الكلام إليه وعاد النظر عليه"[4].

ثانياً: سياق أكبر:

وهذا القسم الثاني من أقسام السياق الداخلي، يرتبط بالوحدة الأكبر التي تقع فيها الآية المراد فهمها، فيتجاوز سياق الآية ومقطعها وسورتها إلى سياق القرآن كله، ومن ثم يندرج تحت هذا السياق الأكبر كذلك: مقاصد القرآن الكلية، ومعاني القرآن الكلية، وأسلوب القرآن ومعهوده، وكل هذه الوحدات

---

[1] الشاطبي: إبراهيم بن موسى، **الاعتصام**، تحقيق: سليم الهلالي، (السعودية: دار ابن عفان، ط1، 1992م)، ج1، ص285.

[2] الخطيب، ومسلّم، " المناسبات وأثرها على تفسير القرآن الكريم"، **مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية**، م2، ع2، ص11.

[3] الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج1، ص37، والسيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج3، ص370.

[4] البقاعي: إبراهيم بن عمر، **مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور**، (الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 1987م)، ج1، ص149.

مستنبطة من خلال استقراء القرآن وآياته، فهي لا تخرج عن دلالات تراكيب القرآن، ولذا فهي تظل ضمن دائرة السياق الداخلي، وفيما يلي أقسامها:

١- سياق القرآن العام:

القرآن كله مترابط الأطراف والمعاني والمقاصد، فالسياق في النصوص الشرعية يشمل النص القرآني كله ولا يقف عند حدود الآية أو السورة فقط[1]، وقد أدرك هذا علماؤنا منذ زمن، فقد قال الزركشي: "عند التأمل يظهر أن القرآن كله كالكلمة الواحدة"[2]، وذكر الشاطبي: " كلام الله في نفسه كلام واحد لا تعدد فيه بوجه ولا باعتبار، يبين بعضه بعضاً حتى إن كثيراً منه لا يفهم معناه حق الفهم إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى.."[3]، ذلك أن كثيراً من الآيات لا تفهم على وجهها الصحيح إلا من خلال القرائن اللغوية المنفصلة[4]، وهذا ما عناه ابن تيمية بقوله: "أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان بسط في موضع آخر"[5].

---

(1) السوسوه، "السياق وأثره في دلالات الألفاظ: دراسة أصولية"، **مجلة الشريعة بجامعة الكويت**، م23، ع74، ص34.

(2) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج1، ص36 وص39.

(3) الشاطبي، **الموافقات**، ج4، ص275.

(4) السوسوه، "السياق وأثره في دلالات الألفاظ: دراسة أصولية"، **مجلة الشريعة بجامعة الكويت**، م23، ع74، ص35.

(5) ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم، **مقدمة في أصول التفسير**، (لبنان: دار مكتبة الحياة، ط1، 1980م)، ص39.

٢- مقاصد القرآن الكلية:

تُعرَّف مقاصد القرآن الكريم بأنها "الأهداف والغايات التي يتوخاها النص القرآني، من خلال ما جاءت به آياته"[1]، وهذا العنصر يندرج تحت سياق القرآن العام، فمن المعين على إدراك دلالة الآية، إدراك مقاصد القرآن الكلية، ومقاصد القرآن تقع على ثلاث درجات: مقاصد الآيات، ومقاصد السور، ومقاصد القرآن العامة[2]، فلا انفصال بين هذه الدرجات في الوصول للمعنى، وقد تنبه إلى ذلك الشاطبي عندما أشار إلى أن اتباع ظاهر القرآن الكريم على غير تدبر ولا نظر في مقاصده إنما هو بابٌ لتناقض الآيات والسور، وهو من عمل المعاندين للشريعة[3]، وقد أشار الرازي إلى مقاصد القرآن في تفسيره لسورة الفاتحة واعتبر أن تسميتها بأم القرآن راجع لاحتوائها على مقاصد القرآن مجموعةً في: الإلهيات، والمعاد، والنبوات، وإثبات القضاء والقدر لله تعالى[4]، وكذلك أشار ابن عاشور في مقدمة تفسيره إلى هذه المقاصد، وأهمية مراعاتها في علم التفسير، وحدد هذه المقاصد في ثمانية أمور: إصلاح العقيدة، تهذيب الأخلاق، تشريع الأحكام، سياسة الأمة، القصص وأخبار الأمم السابقة للتأسي بالصالح والتحذير

---

(1) فرحات، "التفسير الموضوعي ومقاصد القرآن الكريم"، د.م، ص2.

(2) الريسوني: أحمد، **مقاصد المقاصد الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة**، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2013م)، ص9.

(3) الشاطبي، **الموافقات**، ج5، ص149.

(4) الرازي: محمد بن عمر، **مفاتيح الغيب**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ)، ج1، ص156، وقد حصر بديع الزمان النورسي المقاصد في أربع: التوحيد، والنبوة، والحشر، والعدالة، انظر النورسي: بديع الزمان، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، تحقيق: إحسان الصالحي، (القاهرة: شركة سوزلر للنشر، ط3، 2002م)، ص23.

والاعتبار من مساوئهم، التعليم بما يناسب عصر المخاطبين، المواعظ والإنذار والتحذير والتبشير، الإعجاز بالقرآن[1].

٣- معاني القرآن الكلية:

وهذا العنصر كذلك من عناصر السياق القرآني العام، وهو ما يعرفه العلماء بـ "كليات الألفاظ"[2]، بمعنى أن للقرآن استعماله الخاص للألفاظ، ولا يصح الخروج عن هذا الاستعمال في تفسير ألفاظ القرآن، وقد تنبه إلى ذلك ابن القيم فقال: "للقرآن عرف خاص، ومعانٍ معهودة لا يناسبه تفسيره بغيرها، ولا يجوز تفسيره بغير عرفه والمعهود من معانيه، فإن نسبة معانيه إلى المعاني كنسبة ألفاظه إلى الألفاظ"[3]، ولم يجوز ابن تيمية الانتقال من معنى اطرد في كلام الله لمعنى آخر، فإذا اطرد لفظ الشارع

---

[1] ابن عاشور: محمد الطاهر بن محمد، **التحرير والتنوير**، (تونس: الدار التونسية للنشر، ط1، 1984هـ)، ج1، ص40-41، وقد تعددت مقاصد القرآن الكريم لدى العلماء حسب نظرة كل عالم، وللاستزادة عن هذا الموضوع فليراجع: الريسوني: أحمد، **مقاصد المقاصد الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة**، ص8 وما بعدها.

[2] أطلق العلماء مصطلح (الكليات) على ما يطرد في استعمال القرآن من أساليب أو ألفاظ ذات دلالة واحدة، كما عند أبي البقاء الكفوي في كتابه **الكليات**، ويطلق عليها اسم (عادات القرآن) كما ذكر ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج1، ص124، وأطلق عليها البعض (معهود القرآن) كما عند دراز: محمد بن عبد الله، **النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم**، (القاهرة: مركز إبصار للنشر والتوزيع، ط2، 2016م)، ص156، وأشار إليها السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج2، ص144، تحت النوع 39 (في معرفة الوجوه والنظائر)، والحق أن الخلاف شكلي في اطلاق المصطلح والمضمون المراد هو أن للقرآن اطراداً في استعمال الأساليب، واطراداً في استعمال الألفاظ، ويصطلح البحث على تسمية "اطراد استعمال اللفظ" بـ (معاني القرآن الكلية/ كليات الألفاظ)، وتسمية "اطراد استعمال الأساليب" بـ (أسلوب القرآن ومعهوده في الخطاب)، راجع: الأمين، "أنواع السياق في القرآن الكريم- دراسة تفسيرية موضوعية"، **مجلة جامعة الناصر**، ع7، ص100-101، والقرني، **كليات الألفاظ في التفسير دراسة نظرية تطبيقية**، رسالة ماجستير، ص2.

[3] ابن القيم: محمد بن أبي بكر، **بدائع الفوائد**، تحقيق: علي العمران، (الرياض: دار عطاءات العلم، ط5، 2019م)، ج3، ص877.

في معنى: "لم يجز أن يُنقَض الأصل المعروف من كلام الله تعالى ورسوله بقولٍ فيه نزاع بين العلماء"[1]، فيشير ابن تيمية إلى أن اللفظ القرآني مختلفٌ في طريقة التوصل إلى دلالته، حيث ينبغي أولاً النظر إلى دلالة اللفظ المبهم في لغة القرآن والسنة، وقد اعتبر الشنقيطي أن غلبة معنى ما في القرآن دليل على عدم خروج اللفظ عن هذا المعنى الذي غلب[2].

٤- أسلوب القرآن ومعهوده في الخطاب:

المتتبع لتراكيب القرآن وأساليبه يجد نوعاً من الاطراد، وقد أشار عددٌ من العلماء إلى هذا فقد ذكر الزركشي مثلاً في البرهان قاعدة فيما ورد في القرآن مجموعاً ومفرداً، فالرياح مثلاً تجمع في سياق الرحمة، وتفرد في سياق العذاب[3]، وأشار الشاطبي مثلاً إلى أن الترهيب دائماً ما يأتي إذا ذكر الترغيب، وكذلك الترجية والخوف[4]، فالعلم بأسلوب القرآن يعين على الوقوف على الدلالة المرادة من كلام الله، ويقول ابن عاشور: "يحق على المفسر أن يتعرف عادات القرآن من نظمه وكلمه"[5].

---

[1] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج7، ص35.

[2] الشنقيطي: محمد الأمين بن محمد، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1995م)، ج1، ص89.

[3] الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج4، ص9، 10.

[4] الشاطبي، **الموافقات**، ج4، ص167.

[5] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج1، ص64، وينظر: الغريسي، "عادات القرآن الكريم وأثرها في التفسير"، **مجلة البحوث والدراسات**، ع21، 2016م، ص11-30، والعجمي، "عادات القرآن اللغوية والموضوعية: عرض ودراسة"، **مجلة العلوم الشرعية**، م3، ع2، يوليو2010م، ص489-527.

المطلب الثاني: السياق غير اللغوي (الخارجي):

والمقصود به كل ما هو معينٌ على فهم معنى الآية خارج إطار القرآن الكريم ودلالاته، وبمعنى آخر فإنه أوسع من الإطار اللغوي والتراكيب والأسلوب والدلالات التي تعطيها ألفاظ الآيات، ومقاطع السور، وسور القرآن، فهو يتعدى حدود الدلالة اللغوية إلى المؤثرات الأخرى الخارجية التي تؤثر في إعطاء الدلالة، ففهم سياق المقام، وغرض الخطاب معين على فهم الدلالة، وهذا السياق يُدرك بجمع المعاني في الآيات، وليس هناك ألفاظ صريحة تدل عليه، إنما هو مما يستنبط من خلال الاستقراء، وتنقسم عناصر السياق غير اللغوي إلى:

١ – المقام:

مجمع الكلام عن المقام متمثلٌ في مقولة: "لكل مقام مقال"، و"لكل كلمة مع صاحبتها مقام"[1] وهذا التمييز بين ثنائية المقام والمقال هو أساس تحليل المعنى الذي يعده الغرب الآن من الاكتشافات الحديثة، والحق أن البلاغيين المسلمين كانوا متقدمين بهذه الفكرة ألف سنة تقريباً على زمانهم[2].

وإن كان اهتمام أهل البلاغة منصباً على بلاغة المخاطب ووجوب مراعاته لأحوال المستمعين إليه، فلا يُعطى خسيس الناس رفيع الكلام ، ولا رفيع الناس وضيع الكلام "[3]، إلا أن مفهوم مراعاة المقام انسحب على دراساتهم للقرآن الكريم، وإن كان المقام يشير إلى: حال المخاطب، والمستمع،

---

[1] ينظر: القزويني: محمد بن عبد الرحمن، **الإيضاح في علوم البلاغة**، تحقيق: محمد عبد المنعم، (بيروت: دار الجبل، ط3، د.ت)، ج1، ص9 والسكاكي: يوسف بن أبي بكر، **مفتاح العلوم**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1987م)، ص80، في كلامه عن أحوال المخاطب واستعمال التوكيد له والجاحظ، **البيان والتبيين**، ج1، ص131.: " ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات".

[2] حسان، **اللغة العربية معناها ومبناها**، ص 337.

[3] ابن قتيبة: عبد الله بن مسلم، **أدب الكاتب**، تحقيق: محمد الدالي، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، ص 19.

والظروف الاجتماعية المحيطة بالخطاب[1]، فإن المقام القرآني يشير إلى: الغرض الذي سيقت لأجله الآيات، والقصد من إيرادها، وهذا ما يشير إليه الزركشي في قوله: : "ليكن محط نظر المفسر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له وإن خالف أصل الوضع اللغوي لثبوت التجوز"[2]، فالألفاظ ليست مقصودة لذاتها، وإنما للمعاني التي تروم إليها، وتلك المعاني لا تُفهم إلى بإدراك مقام الكلام وهذا بالضبط ما عناه العز بن عبد السلام في قوله: " كل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحاً وإن كانت ذماً بالوضع.."[3]، ويتضح ما نعنيه بالمقام القرآني في قول الجرجاني: "ألا ترى أنك لو رأيت (سل القرية) في غير التنزيل لم تقطع بأن ههنا محذوفاً، لجواز أن يكون كلام رجلٍ مر بقرية بادت فيقول لصاحبه واعظاً (سل القرية)"[4]، فهكذا يرتبط التركيب واللفظ بمقام استعماله ليُفهم معناه[5]، ويمكن أن نعتبر المقام ملازماً لكل آيات القرآن، سواء كان لها سبب نزول، أم لا.

اعتبار المقام مغاير للمحيط الاجتماعي ولا يشمله يرجع لكون ذلك الفرق الذي ذكرناه بين مفهوم المقام عند البلاغيين، ومفهوم المقام القرآني، فالمقام القرآني: هو نتاج التفاعل بين الآيات بعضها البعض

---

[1] حسان، **اللغة العربية معناها ومبناها**، ص336-337.

[2] الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج1، ص317.

[3] عز الدين: عبد العزيز بن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، تحقيق: رضوان مختار، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط1، 1987م)، ص159.

[4] الجرجاني: عبد القاهر بن عبد الرحمن، **أسرار البلاغة**، تحقيق: محمود شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني، ط1، 1991م)، ص421-422.

[5] وقد أشار النورسي إلى ذلك في قوله: " منابع حسن وجمال القرآن: المتكلم، المخاطب، المقصد، المقام، وليس المقام وحده كما ضل فيه الأدباء، فلابد من أن تنظر في الكلام إلى: مَن قال؟ ولمن قال؟ ولِمَ قال؟ وفيمَ قال؟ فلا تقف عند الكلام وحده وتنظر إليه" راجع: النورسي: بديع الزمان سعيد، **الكلمات**، ترجمة: إحسان الصالحي، (القاهرة: دار سوزلر للنشر، ط6، 2011م)، ص494.

وهو لازمٌ لكل آيات القرآن، أما المحيط الاجتماعي: فهو نتاج التفاعل بين الآيات والواقع وهو ليس لازماً لكل آيات القرآن.

٢- المحيط الاجتماعي:

المحيط الاجتماعي[1] يشمل الأخبار المتعلقة بالآيات وأسباب نزولها وزمن نزولها، والأشخاص الذين نزلت فيهم، والوقائع التي اتصلت بها[2]، وهي كذلك عنصر اعتمده العلماء في الوقوف على معاني الآيات، فالشاطبي يقول:" معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن.."[3]، لأن الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين والجهل بمقتضيات هذه الأحوال يوقع في الشبه والإشكال، وهذا أيضاً ما أشار إليه ابن تيمية[4].

٣- معهود العرب:

فالألفاظ التي سادت لها دلالة لغوية معينة في بيئة العرب لا يجب نزعها عن دلالتها تلك إذا لم يكن للقرآن تغيير في دلالتها، بل تفسر الألفاظ حسب معانيها التي كانت معهودة عند العرب، وتفسر أساليب القرآن تبعاً لأساليب التعبير والبيان المعهودة عند العرب[5]، وقد قال ابن الأنباري: "أَنزل القرآن

---

[1] اعتبار (أسباب النزول) عنصراً من عناصر السياق، ويمكن تسمية هذا العنصر بـ (المحيط الاجتماعي) -كما أشار إليه تمام حسان في المرجع التالي- بدلاً من أسباب النزول لأن المحيط الاجتماعي أشمل؛ لكون بعض الآيات لها أسباب نزول توضح معناها، وبعض الآيات يستدل على معناها من خلال معرفة الأخبار الاجتماعية أو أحوال الصحابة بعد نزول الآية أو قبلها؛ كما في آية الحجاب، ووصف ما فعله النساء بعد نزول الآية من أنهن شققن مروطهن واختمرن بها.

[2] حسان، **البيان في روائع القرآن**، ص212-221، فصل عادات العرب وتقاليدهم عن المحيط الاجتماعي، ويمكن ضمهما في نفس النقطة

[3] الشاطبي، **الموافقات**، ج4، ص146.

[4] ابن تيمية، **مقدمة في أصول التفسير**، ص16.

[5] الشافعي، **الرسالة**، ج1، ص50.

على نبيه صلى الله عليه وسلم باللُّغة الَّتي يعلمونها، والأَلفاظ الَّتي يعقلونها، كي لا تكون لهم على الله حجَّة"[1]، وقال ابن جني: "من عَرف طريق القوم في اللغة سقطت عنه مئونات التعسف والشُّبَه"[2]، فالقرآن نزل بلسان العرب، ولذا فإن فهم دلالاته لا يكون إلى من جهة لسان العرب، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة [3]، ولذا قال ابن تيمية: "بل الواجب أن تعرف اللغة والعادة والعرف الذي نزل به القرآن والسنة، وما كان الصحابة يفهمون من الرسول صلى الله عليه وسلم عند سماع تلك الألفاظ فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله لا بما حدث بعد ذلك"[4]، وقد وقع بعض أصحاب القراءات المعاصرة للقرآن في التأويل الفاسد بسبب إهمال هذه النقطة، فألفاظ القرآن وأساليب حقيقتها ومجازها المأخذ فيه كلام العرب القديم والقرآن نفسه. وأما الاقتصار على كتب اللغة فلا يهديك إلى المعنى، "فمن لم يمارس كلام العرب، واقتصر على كتب اللغة ربما لم يهتد لفهم بعض المعاني من كتاب الله"[5].

---

[1] ابن الأنباري: محمد بن القاسم، **الأضداد**، تحقيق: محمد أبو الفضل، (بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 1987م)، ص405.

[2] ابن جني: عثمان بن جني، **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها**، (وزارة الأوقاف، 1999م)، ج1، ص177.

[3] الشاطبي، **الموافقات**، ج2، ص102.

[4] ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم، **الإيمان**، تحقيق: محمد الألباني، (الأردن: المكتب الإسلامي، ط5، 1996م)، ص89.

[5] الفراهي: عبد الحميد، **مفردات القرآن نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية**، تحقيق: محمد الإصلاحي، (د.م: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2002م)، ص51.:

٤- مقاصد التشريع:

المقاصد العامة للشريعة التي استنبطها العلماء من استقرائهم لنصوص الكتاب والسنة لها دور مهم في تفسير الآيات على وجهها الصحيح، "فهذه الشريعة المعصومة ليست تكاليفها موضوعة حيثما اتفق لمجرد إدخال الناس تحت سُلطة الدين، بل وُضعت لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالحهم في الدين والدنيا معاً "[1]، وقد ظهرت تأويلات معاصرة حملت الأوامر في الحدود على الإباحة، لا على الوجوب، والسياق يحكم ببطلان هذه التأويلات؛ لأنها تغفل مقاصد الشريعة كلها[2]، ويشير إليها الشاطبي باسم (المساق الحكمي) حيث يشير إلى أن فهم الآيات كما أنه يُحتاج فيه إلى معرفة مقصود العرب من الكلمات فإنه كذلك يُحتاج إلى معرفة مقصود الشارع لأن به يتخصص المعنى[3]، ومن الحداثيين من استعمل هذا العنصر منفصلاً عن باقي عناصر السياق مما أدى إلى فساد تأويله كما يتضح في مبحث آية الميراث، وآية حد الحرابة.

٥- السنة النبوية:

السنة النبوية هي مبينة وشارحة للقرآن الكريم، قال تعالى: ﴿..وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ.. ﴾ [النحل: 44]، وقال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3-4] فكل آية ورد لها تفصيل، أو شرح، أو تخصيص في الأحاديث الصحيحة أو أفعال الرسول صلى الله

---

[1] الشاطبي، الموافقات، المقدمة، ص5، والفاسي: علال، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، (الرباط: مؤسسة علال الفاسي، ط5، 1993م)، ص21، والريسوني، **مقاصد المقاصد**، ص44.

[2] أبو صفية: عبد الوهاب رشيد، **دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم**، (الأردن: دار عمار، ط2، 2012م)، ص92.

[3] الشاطبي، **الموافقات**، ج4، ص27.

عليه وسلم وجب الأخذ به للوصول للمعنى المراد، فالقرآن والسنة كلاهما وحي، ونجد الشافعي يستند إلى السنة في تخصيص بعض الآيات وفي بيان منسوخها[1]، فالقرآن والحديث لا ينفصلان وكل واحد منهما يخصص عموم الآخر ويبين إجماله[2]، وأشار ابن حزم إلى أن القرآن والسنة لفظة واحدة وخبر واحد موصول بعضه ببعض، ومضاف بعضه إلى بعض ومبني بعضه على بعض فلا يحكم بآية دون أخرى ولا بحديث دون آخر بل لابد من ضم كل ذلك بعضه إلى بعض[3]، وأشار الشاطبي إلى تلك الوحدة بين القرآن والسنة باعتبارهما يمثلان الشريعة الإسلامية: " ينبغي أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها..."[4]، وهذا ما أهمله أصحاب القراءات المعاصرة للقرآن في تأويلهم للآيات، وتتضح في الشكل الآتي عناصر السياق[5].

---

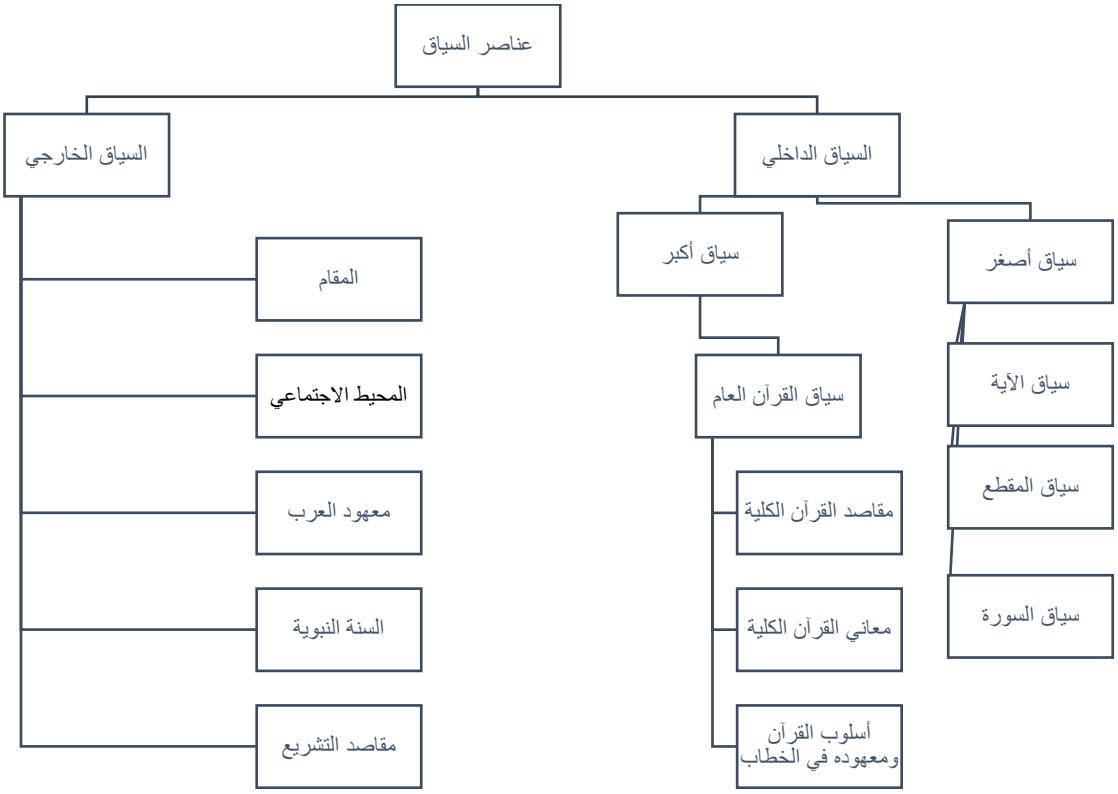
[1] الشافعي، **الرسالة**، ج1، ص64، وص113.

[2] الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج2، ص129.

[3] ابن حزم: علي بن أحمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ط، د.ت)، ج2، ص35، وج3، ص118.

[4] الشاطبي، **الاعتصام**، ج1، ص311.

[5] ذكر تمام حسان في كتابه البيان في روائع القرآن ص212-221 أن الأسس التي يقوم عليها السياق هي: 1- القرينة المبنوية (المتعلقة بالمبنى اللفظي) 2- القرينة النحوية العلاقية 3- القرينة المعجمية 4- القرينة اللغوية 5- العلاقات العقلية الدلالية 6- الظروف الحسية والنفسية المحيطة بالنص 7- المحيط الاجتماعي 8- العادات والتقاليد 9- المؤثرات والتاريخ، ثم لخص كلامه عنها فقال: "وهكذا تمتد قرينة السياق على مساحة واسعة من الركائز، تبدأ باللغة من حيث مبانيها الصرفية وعلاقاتها النحوية ومفرداتها المعجمية، وتشمل الدلالات بأنواعها من عرفية إلى عقلية إلى طبيعية، كما تشتمل على المقام بما فيه من عناصر حسية ونفسية واجتماعية كالعادات والتقاليد ومؤثرات التراث وكذلك العناصر الجغرافية والتاريخية مما يجعل قرينة السياق كبرى القرائن بحق".



الشكل رقم 1 عناصر السياق القرآني

ونخلص من كل ما سبق إلى أن ما ذكرناه من عناصر السياق كانت نصب أعين العلماء في تعاملهم مع الآيات وتفسير معانيها، ولكن لم يصطلح عليها باسم عناصر السياق، ومن هنا تكمن أهمية جمعها واستيعاب تأثيرها وأهمية الأخذ بها في الوصول للدلالة الصحيحة للآية القرآنية.

ومن خلال النظر في تأويل أصحاب القراءة المعاصرة للآيات نجد الإهمال لعناصر السياق على اختلافها جلياً، ويتضح كيف أن إهمال ما سبق ذكره من عناصر بعضه أو كله يؤدي للتأويل الفاسد أو الناقص لمعنى الآية.

المبحث الثالث: تعريف التأويل الحداثي للقرآن الكريم:

المطلب الأول: تعريف التأويل لغة واصطلاحاً:

أولاً: تعريف التأويل لغةً:

بالنظر إلى المعاجم نجد أن مادة (أ و ل) لها معانٍ منها[1]:

أ- ابتداء الأمر وانتهاؤه.

ب- الرجوع إلى الأصل.

ثانياً: تعريف التأويل اصطلاحاً:

بناءً على تعدد معاني الأصل اللغوي، تعددت معاني المصطلح:

١- التأويل حقيقة ما يؤول إليه الكلام[2]، وهذا المصطلح مرتبط بالمعنى اللغوي (معنى الرجوع إلى الأصل).

٢- التأويل مرادف للتفسير[3] ، وهذا الشائع عند المتقدمين من علماء التفسير[4].

٣- التأويل أخص من التفسير، فالتفسير للألفاظ والتأويل للمعاني[1].

---

[1] ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ج1، ص158.

[2] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج3، ص56.

[3] الكفوي: أيوب بن موسى، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، د.ت)، ص261، والأزهري، **تهذيب اللغة**، ج15، ص329، والطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج11، ص336، وأبو عبيدة: معمر بن المثنى، **مجاز القرآن**، تحقيق: محمد فواد، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1، 1381هـ)، ج1، ص86.

[4] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج3، ص55، الذهبي: محمد السيد حسين، **التفسير والمفسرون**، (القاهرة: مكتبة وهبة، د.ط، د.ت)، ج1، ص16 قدوري: غانم بن قدوري، **محاضرات في علوم القرآن**، (عمان: دار عمار، ط1، 2003م)، ص163.

٤- التأويل للمعنى الخفي، والتفسير للمعنى الظاهر[2]، وهذا الاصطلاح مرتبطٌ بما ذكره ابن منظور في قوله: " المراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ من وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ"[3]، وهو اصطلاح كثير من المتأخرين من المتكلمين في الفقه وأصوله: أن التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح؛ لدليل يقترن به[4].

والتأويل بمعناه الأخير الذي هو بيان المعاني التي وراء العبارة هو الأكثر ارتباطاً بمفهوم التأويل الحداثي، لأن التأويل من هذه الدلالة يعتبر قابلاً لإدراج رؤى وأفكار تعتمد على نظرة القارئ نفسه، وكيفية استنطاقه للمعاني المضمنة وراء النص، وهي تعطي المبرر لهؤلاء المنادين بالحداثة لاعتبار قراءاتهم وتفسيراتهم لآيات القرآن تأويلاً استنطقوا فيه مضامين الآيات بأدواتهم الحداثية ومناهجهم الغربية.

---

[1] الأصفهاني: الحسين بن محمد، **تفسير الراغب الأصفهاني**، تحقيق: محمد بسيوني، (طنطا: كلية الآداب، ط1، 1999م)، ج1، ص11.

[2] الجرجاني: علي بن محمد، **كتاب التعريفات**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1983م)، ص47، ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص16.

[3] ابن منظور: محمد بن مكرم، **لسان العرب**، (بيروت: دار صادر، ط3، 1414ه)، ج11، ص33.

[4] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج3، ص55، والمجيدي، **الأساس في أصول التفسير**، ص21-22.

المطلب الثاني: تعريف الحداثة:

أولاً: تعريف الحداثة لغة:

بالنظر إلى كتب اللغة نجد لكلمة "الحداثة" عدة معانٍ:

أ- الجِدَّة: فهي من مادة حدث حدوثاً وحداثة، وهي نقيض قَدُم[1].

ب- صغر السن ومقتبل العمر[2].

ثانياً: تعريف الحداثة اصطلاحاً:

الحداثة في الاصطلاح ليس لها تعريف متفق عليه عند الغربيين، أو عند الحداثيين العرب، ومن الصعب تقديم تعريف جامع مانع لها، لغموض مدلولاتها[3]، ولكن من تعريفاتها ما جاء في معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية: "مذهب تفضيل كل ما هو عصري أو مستحدث عن كل ما هو قديم"[4].

ويمكن ذكر بعض تعريفاتها عند المنشغلين بها:

أولاً: تعريف الحداثة عند الغربيين:

الحداثة في الاصطلاح بعيدة عن المعاني اللغوية الموجودة في التراث العربي اللغوي، بل هي استمداد من المصطلح الغربي[5] Modernism

---

[1] الفيروزآبادي: محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط8، 2005م)، ص167. ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ج2، ص36.، ابن منظور، **لسان العرب**، ج2، ص131.

[2] ابن منظور، **لسان العرب**، ج2، ص132.

[3] النعيمي: محمد سالم، **القراءة الحداثية للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة**، (القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، ط1، 2016م)، ص14. 4

[4] بدوي: أحمد، **معجم مصطلحات العلوم الإجتماعية**، (بيروت: مكتبة لبنان، ط1، 1977م)، ص272.

[5] المرجع السابق.

وفيما يلي ذكر لبعض تعريفاتها عند الغربيين:

١. الحداثة : "أدب التكنولوجيا، إنها الفن المتأتي من عدم الاعتراف بالأمور الواقعية التقليدية، ومن تحطيم تكامل الشخصية الفردية"[1].

٢. الحداثة عند (جان بودريار): "هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية"[2].

٣. والحداثة عند (بودلير) و(رامبو) هي: "تمثل عملية تدمير للأشكال الثابتة التي تحول دون تطور الفن والمشاعر والأفكار والعادات"[3].

٤. ويعرفها (ألان تورين) بأنها: "الفصل المتعاظم بين عالم الطبيعة الذي تديره قوانين يكتشفها ويستخدمها الفكر العقلاني، وبين عالم الذات الذي يختفي فيه كل مبدأ متعال لتعريف الخير"[4] ويقول عنها أيضاً: "هي معاداة التراث، وسقوط الأعراف والعادات والعقائد"[5].

وعلى اختلاف التعريفات نلحظ بأن هناك فكرتين تمثلان المركز لكل ما سبق وهما:

أ- فكرة المعارضة للعقائد والتقليد والتراث.

ب- فكرة اعتماد العقل مصدراً للتحرر والتطور والتقدم.

---

(1) براديبري: مالكم وماكفارلن: جيمس، **الحداثة**، ترجمة: مؤيد فوزي، (بغداد: دار المأمون، د.ط، 1987م)، ص27.

(2) بودريار: جان، **الحداثة**، ترجمة: محمد سبيلا، (نيقوسيا، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، د.ط، 1991م)، ص7.

(3) لوفيفر: هنري، **ما الحداثة**، ترجمة: كاظم جهاد، (بيروت: دار ابن رشد للطباعة والنشر، د.ط، 1983م)، ص12.

(4) تورين: ألان، **نقد الحداثة**، ترجمة: أنور مغيث، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997م)، ص15.

(5) المرجع السابق، ص270.

ثانياً: تعريف الحداثة عند الحداثيين العرب:

الحداثة في اصطلاح الحداثيين العرب غير متفق عليها أيضاً، وفيما يلي بعض تعريفاتها:

١. يعرفها عبد المجيد الشرفي بقوله: "ليست مفهوماً إجرائياً اجتماعياً أو سياسياً أو تاريخياً، إنها بإيجاز: **نمط حضاري يختلف جذرياً عن الأنماط الماضية أو التقليدية**"[1].

٢. ويقول أركون وهو يتحدث عن الحداثة: "هي الزعزعة الفكرية المتواصلة، هي مشروع لا يكتمل حقاً"[2] ويضيف بأنها: "استراتيجية شمولية يتبعها العقل من أجل السيطرة على كل مجالات الوجود والمعرفة والممارسة عن **طريق إخضاعها لمعايير الصلاحية أو عدم الصلاحية**"[3].

٣. ويقول عنها جابر عصفور: "الحداثة تعني الصياغة المتجددة للمبادئ والأنظمة التي تنتقل بعلاقات المجتمع من مستوى الضرورة إلى الحرية، ومن الاستغلال إلى العدالة، ومن التبعية إلى الاستقلال...، والحداثة تعني الإبداع الذي هو نقيض الاتباع، **والعقل الذي هو نقيض النقل**"[4].

٤. وأما كمال أبو ديب فيقول عنها: "انقطاع معرفي، ذلك أن مصادرها المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية للتراث، والفكر الديني، وكون الله مركز الوجود..، الحداثة انقطاع، لأن **مصادرها المعرفية هي اللغة البكر والفكر العلماني وكون الإنسان مركز الوجود**"[5].

---

[1] الشرفي: عبد المجيد، **الإسلام والحداثة**، (تونس: الدار التونسية للنشر، ط2، 1991م)، ص28.

[2] أركون: محمد ومايلا: جوزيف، **من منهاتن إلى بغداد ما وراء الخير والشر**، ترجمة: عقيل حسين، (بيروت: دار الساقي، ط1، 2008م)، ص177.

[3] أركون: محمد، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال**، (بيروت: دار الساقي، ط2، 1955م)، ص181.

[4] عصفور، "إسلام النفط والحداثة"، **مجلة أدب ونقد**، م8، ع70، ص27.

[5] أبو ديب، "الحداثة، السلطة، النص"، **مجلة فصول**، م4، ع3، ص37.

٥. ويعلق محمد عابد الجابري على مفهوم الحداثة فيقول: الحداثة قبل كل شيء هي العقلانية والديمقراطية، **والتعامل العقلاني النقدي مع جميع مظاهر حياتنا والتراث من أشدها** هو الموقف الحداثي الصحيح"[1].

ويتضح أن المفهوم العربي للحداثة هو استنساخٌ لمفهومها الغربي، والنقطتان اللتان تمثلان المركز لكل ما ورد من تعريفات هما:

أ- مخالفة القديم والموروث ويقصدون به الدين وأحكامه.

ب- اعتماد العقل بدل النقل برأيهم في تسيير نواحي الحياة باعتباره سبيل التحرر والتطور.

فالحداثة: حركة فكرية غير ثابتة المصدر، تعتمد العقل، وتعارض التقليد والموروث بما في ذلك الدين، وتنادي بالتحرر من كل مرجعية سابقة للوصول إلى التطور المنشود.

---

[1] الجابري: محمد عابد، **التراث والحداثة دراسات ومناقشات**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1991م)، ص18.

المطلب الثالث: تعريف التأويل الحداثي للقرآن:

بناءً على ما سبق فإن التأويل الحداثي للقرآن عبارة عن استنطاق الآيات بتأويلات تواكب التحرر والعقلانية الحديثة والعلمانية، وتنقطع فيه عن كل تفسير قديم، وكل التراث العلمي الإسلامي باعتباره لا يتوافق مع روح العصر.

وقد اشتهر مصطلح "التأويل" عند الحداثيين مقابل مصطلح "التفسير"، ويقابل مصطلح "التأويل": مصطلح "القراءة"[1]، حيث لم يعد الاختلاف مقصوراً على مفهوم التفسير والتأويل عند الحداثيين، بل أصبح هناك تحديد لمفاهيم جديدة، واقتراح لآليات جديدة في فهم القرآن الكريم، فظهر مفهوم القراءة، والتفكيك، والتأويلية[2]، وكلها مفاهيم تحتاج دراسة مستقلة، وإنما ما يفيد في هذا الصدد معرفة أنها كلها تتقاطع للوصول إلى نفس الهدف الذي هو خلع النص القرآني عن ثبوتيته والتشكيك في معانيه، وإيجاد المبرر لأن يكون لكل من يقرأ القرآن تأويله الخاص الصحيح بلا تحديد لمفهوم الصحة والفساد.

يقول نصر أبو زيد في هذا السياق: "القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهوماً يفقد صفات الثبات،....والنص منذ لحظة نزوله الأولى مع قراءة النبي صلى الله عليه وسلم له لحظة الوحي تحول من كونه نصاً إلاهياً، وصار فهماً (نصاً إنسانياً)لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل"[3].

---

[1] الريسوني: قطب، **النص القرآني من تهافت القراءة إلى آفاق التدبر**، (المغرب: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط1، 2010م)، ص207.

[2] بكوش: جميلة، **بلاغة الإعجاز وحدود التأويل**، (قطر: دار نشر جامعة قطر، 2020م)، ص47.

[3] أبوزيد: نصر حامد، **نقد الخطاب الديني**، (مصر: سينا للنشر، ط2، 1994م)، ص126.

فالتأويل الحداثي للقرآن الكريم إذاً رفضٌ نهائي لكل تفسير وتأويل قدمه المفسرون المسلمون، وتبنٍ لمناهج النقد الأدبي واللسانيات والسيميائيات، والبنيوية، والتفكيكية، والتأويلية، وغيرها من مناهج تحليل ونقد النص الغربية[1] التي لا تتناسب مع مضمون النص القرآني وسياقاته، وذلك لتقديم تفسير وتأويل قرآني لا يجري على قواعد لغوية منضبطة، ولا على قواعد استنباطية معروفة، وإنما هي تأويلات وتحريفات للكلم عن مواضعه كما سيتضح من خلال البحث.

---

[1] روابح، "دور الدراسات القرآنية في مجابهة تحدي القراءات المعاصرة للقرآن"، **جامعة الملك خالد، كلية الشريعة والقانون**، مج9، ص 5574، وينظر: الأسمري، "تاريخ القراءة الجديدة للقرآن: دراسة نقدية عقدية"، **مجلة معهد الإمام الشاطبي**، م8، ع16، 2013م، ص100 وما بعدها.

الفصل الثاني: أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل بعض آيات أحكام الأسرة:

المبحث الأول: بيان أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل آية الحجاب.

في تأويل قول الله تعالى: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ...﴾ [النور: 31] يقول شحرور: "الجيوب في المرأة لها طبقتان أو طبقتان مع خرق وهي: ما بين الثديين، وتحت الثديين، وتحت الإبطين، والفرج، والإليتين، هذه كلها جيوب، فهذه الجيوب التي يجب على المرأة المؤمنة أن تغطيها، والخمار جاءت من (خمر)، وهو الغطاء، أي غطاء للرأس وغير الرأس، لذا أمر الله سبحانه وتعالى المؤمنات بتغطية الجيوب التي هي الزينة المخفية خلقاً"[1].

إن أثر إهمال السياق القرآني في تأويل هذه الآية يظهر في إلغاء فرضية الحجاب ودلالته المرادة في الكتاب والسنة، وإسقاط أحد مقاصد القرآن والشرع العظيمة التي هي حفظ العرض بالستر، وإرخاء الخمر على نساء المسلمين.

وفيما يلي نوضح عناصر السياق التي أهملها شحرور في تأويله للآية:

---

[1] شحرور، محمد، **الكتاب والقرآن**، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1990م)، ص 607.

المطلب الأول: معهود العرب:

تأويل شحرور للآية فيه إغفالٌ لمعنى لفظتين أساسيتين في فهم دلالة الآية:

١- معنى الجيوب:

ذكر شحرور أن معنى الجيب: (فتحة لها طبقتان)، وهذا المعنى ليس هو المعروف في أصل اللغة، بل هو معنى مولّد دارج الآن بين الناس[1]، أما معنى الجيب في لغة العرب ومن نزل فيهم الخطاب فهو يرجع إلى مادة (جوب) أو (جيب) وكلاهما يدل على معنى واحد[2]: "خرق الشيء أو قطعه"[3]، و"كل مجوف قطعت وسطه فقد جبته"[4].

فالجيوب: جمع جيب، "وهو موضع القطع من الدرع والقميص، مأخوذ إذاً من الجوب وهو القطع، وهو ما ينفتح على النحر"[5]. فيكون الجيب بمعنى: الطوق[6] باعتباره يُطوِّق النحر.

فتكون الإشارة القرآنية في قوله تعالى: (عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّۖ) مجازاً مرسلاً علاقته المحلية[7] إذ ذكر الجيب وأراد محله في قصد التستر، ولذا كان من المهم بيان هذا المعنى اللغوي لمعرفة موضع التستر

---

(1) الصيداوي: يوسف، **بيضة الديك نقد لغوي لكتاب الكتاب والقرآن**، (المطبعة التعاونية، د.ط، د.ت)، ص82، الطيار: مساعد، **التفسير اللغوي للقرآن الكريم**، (السعودية، دار ابن الجوزي، ط1، 1422هـ)، ص624-625.

(2) ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ج1، ص497-498.

(3) **المرجع السابق**، ص491، وابن منظور، **لسان العرب**، ج1، ص285، والفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، ص70، والزبيدي، **تاج العروس**، ج2، ص201.

(4) ابن منظور، **لسان العرب**، ج1، ص285.

(5) ابن منظور، **لسان العرب**، ج1، ص288، ورضا: أحمد، **معجم متن اللغة (موسوعة لغوية حديثة)**، (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1958م-1960م)، ج1، ص595.

(6) ابن العربي: محمد بن عبد الله، **أحكام القرآن**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 2003م)، ج3، ص382.

(7) العاكوب: عيسى علي، **المفصل في علوم البلاغة العربية**، (دبي: دار القلم للنشر، ط2، 2005م)، ص505.

المراد في الآية، فيتضح به أن الموضع الذي أشار إليه شحرور مخالفٌ لما يشير إليه السياق اللغوي للفظة.

٢- معنى الخمُر:

ذكر شحرور أن الخمر (هي الغطاء، أي غطاء للرأس وغير الرأس)، ليكون ذلك موافقاً لتأويله ليكون المعنى حسب كلامه: (لذا أمر الله سبحانه وتعالى المؤمنات بتغطية الجيوب التي هي الزينة المخفية خلقاً) وإذا رجعنا لمعنى كلمة الخمر نجد أن: أصل الخمر: ستر الشيء، ويقال لما يستر به: خِمَار، لكن "الخمار صار في التعارف اسما لما تغطّي به المرأة رأسها، وجمعه خُمُر"[1].

وعليه فإن المعنى يكون: وليلقين بخمرهنّ وهنّ "المقانع"[2] على جيوبهنّ لئلا تبدو صدورهنّ أو أعناقهنّ، وفيه دليل على أن صدر المرأة ونحرها عورة فقد كن يلبسن الدروع، و"للدرع جيب مثل جيب الدراعة، والمرأة فيها مكشوفة الصدر فأمر بستره"[3].

---

[1] الراغب الأصفهاني: الحسين بن محمد، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان الداودي، (دمشق: دار القلم، ط1، 1412هـ)، ص298، والفيروزآبادي: محمد بين يعقوب، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، تحقيق: محمد النجار، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 11973م-1996م)، ج2، ص572، والقنوجي: محمد صديق خان، **نيل المرام من تفسير آيات الأحكام**، تحقيق: محمد حسن وأحمد المزيدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2003م)، ص396.

[2] المقانع مفردها مقنعة وهو وما يلبس فوق الثياب كالملحفة والملاءة تشتمل بها المرأة.

[3] النحاس: أحمد بن محمد، **إعراب القرآن**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ)، ج3، ص93، وابن العلاء: بكر بن محمد، **أحكام القرآن**، تحقيق: سلمان الصمدي، (دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط1، 2016م)، ج2، ص211، والجصاص: أحمد بن علي، **أحكام القرآن**، تحقيق: عبد السلام شاهين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م)، ج3، ص409، وأبو هلال العسكري: الحسن بن عبد الله، **الوجوه والنظائر**، تحقيق: محمد عثمان، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2007م)، ص296.

وبهذا نرى أن شحرور قام بنقل معنى الجيب والخمر من المعهود عند العرب لمعنى آخر بلا برهان، وقد قال ابن حزم: "وإنما يكون كاذبًا من نقل منا اسماً عن موضوعه في اللغة إلى معنى آخر يلبس به بلا برهان فهذا هو الكاذب الآفك الأثيم"[1].

المطلب الثاني: سياق الآية:

إن دلالة الفعل (يضربن) تدل على دوام الستر والتزامه وتدل كذلك على سرعة القيام بالفعل[2]، وكأنه اختير لفظ الضرب إشارة لقوة القصد للستر[3]، وللمبالغة في الإلقاء الذي هو الإلصاق[4]،فإن الله تعالى يقول: ﴿..وَلۡيَضۡرِبۡنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّۖ..﴾ [النور: 31] بغير استثناءٍ للرأس وتمييزها، وعليه فسدل الخمر يكون على كل الجيوب دون استثناء[5] بسرعةٍ وبقصدٍ للتستر، فلا يكون المراد تغطية ثنيات الجسد فقط إذ سياق الآية لا يدعم ذلك[6].

---

[1] ابن حزم: علي بن أحمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت، د.ط)، ج4، ص29.

[2] البقاعي: إبراهيم بن عمر، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت، د.ط)، ج13، ص259.

[3] المرجع السابق، ج13، ص260.

[4] القنوجي، **نيل المرام من تفسير آيات الأحكام**، ص397.

[5] الصيداوي، **بيضة الديك نقد لغوي لكتاب الكتاب والقرآن**، ص91.

[6] خميس: سرحان، **التأويل الحداثي العربي للنص التشريعي دراسة مقارنة**، (الأردن: دار الأيام، ط1، 2020م)، ص291-292.

وكذلك يدلنا سياق الآية على أن تأويل شحرور للآية مناقض لما أمر الله به في الآية من الستر، فلما قال سبحانه: ﴿..وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا..﴾ [النور: 31] قبل الأمر بضرب الخمر على الجيوب؛ دل ذلك على إرادة مزيدٍ من الستر، فلما كان للشيطان تأثير أكبر على النساء أمرهن بزيادة الستر بالنهي عن الزينة ليكون النهي عن مواقعها من الجسد أشد وأولى[1]، ولما كان أكثر الزينة في الأعناق والأيدي والأرجل، وكان دوام ستر الأعناق أيسر وأمكن خصها فقال: ﴿..وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ..﴾ [النور: 31][2].

المطلب الثالث: سياق السورة ومقصدها:

اشتملت السورة على كثير من إشعاعات النور التي تمثلت في تشريع الأحكام والفضائل الأخلاقية[3] فكان موضوع السورة (التربية الأخلاقية والآداب الاجتماعية للفرد والجماعة)[4]، وقد جاء افتتاح السورة بإعلان تلك الأحكام والإعلام بوجوب التزامها[5]: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا ﴾ [النور: 1] ويدل هذا البدء على اهتمام القرآن بإرساء الأخلاق في حياة المسلم[6]، فيتضح أن فرضية الآداب

---

(1) البقاعي، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، ج13، ص258-259.

(2) المرجع السابق، ج13، ص259.

(3) مسلم، مصطفى وآخرون، **التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم**، (الشارقة: كلية الدراسات العليا والبحث العلمي، 2010م)، ج5، ص165.

(4) المرجع السابق، ج5، ص168، شحاته: عبد الله محمود، **أهداف كل سورة ومقاصدها**، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1976م)، ص255.

(5) مسلم، وآخرون، **التفسير الموضوعي**، ج5، ص170.

(6) شحاته، **أهداف كل سورة ومقاصدها**، ص 256، وقطب: سيد، **في ظلال القرآن**، (القاهرة: دار الشروق، ط32، 2003م)، ص2486.

والأخلاق فيها كفرضية الحدود والعقوبات، وهذه الأخلاق إنما هي مركوزة في الفطرة ولكن ينساها الناس بتأثير المغريات والشهوات والفتن، فكانت هذه الآيات كالإشارة التي تهديهم وتردهم إلى منطق الفطرة البين[1].

وهذا الجو الذي رسمته السورة يتلاحم مع أمر النساء بالاحتشام والستر، ولا يتلاءم مع ما ذكره شحرور من أن الواجب على المرأة تغطية أماكن الثنيات من جسدها فقط.

وبالنظر إلى قول الله تعالى في نفس السورة: ﴿وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِى لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتٍۭ بِزِينَةٍ ۖ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [النور: 60]

نجد أن الكبيرات في السن اللواتي لا يحضن ولا يلدن ولا يطمعن في الزواج مستثنيات من الحجاب التام، فرخص الله لهن أن (يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ) يعني جلابيبهنّ: وهي القناع الذي يكون فوق الخمار، والرداء الذي يكون فوق الثياب، فلا حرج عليهن أن يضعن ذلك عند المحارم من الرجال، وغير المحارم من الغرباء[2]، ولكن بشرط (عدم التبرج بزينة)، وفي هذا الدلالة على إرادة اتقاء الفتنة وسد كل ذرائعها، فليس للكبيرة في السن أن تتبرج بزينة حتى مع التخفيف في حجابها، ثم إنه جل وعلا مع هذا كله قال: ﴿..وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ ۗ..﴾ [النور: 60] فاستعفافهن عن وضع ثيابهن مع كبر سنهن وانقطاع طمعهن في التزويج، وكونهن غير متبرجات بزينة خير لهن[3]، فكيف الحال بالشابة التي ترجو الزواج، فهي أولى

---

[1] سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ص 2487.

[2] الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج19، ص216.

[3] الشنقيطي: محمد الأمين بن محمد، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1995م)، ج6، ص248.

بالستر والعفة وعدم التبرج، ففي الآية إذاً دليل واضح على أن المرأة التي فيها جمال ولها طمع في النكاح، لا يرخص لها في وضع شيء من ثيابها ولا الإخلال بشيء من التستر بحضرة الأجانب[1]، وكيف يجوز أنه بعد هذا الأمر القرآني الواضح بالتستر، أن يكون المراد من تغطية الجيوب تغطية أماكن الثنيات والعورة المغلظة فقط كما ادعى شحرور.

المطلب الرابع: المقام:

إن المقام الذي سيقت فيه الآية مقام تكليف وتأديب وارتقاء بأخلاق المؤمنين وتربية لهم كما يتضح من جو الآية ومن جو السورة كلها، فلا يستقيم مع شرف الخطاب القرآني أن يكون تأويل ضرب الخمر على الجيوب كما وصف شحرور، فكيف تكون المرأة ساترة لزينتها التي نهيت عن ابدائها إذا هي كشفت عن شعرها وعنقها؟

المطلب الخامس: سياق القرآن العام:

إن فهم دلالة قول الله: ﴿..وَلۡيَضۡرِبۡنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّۖ..﴾ [النور: 31] يكون في ضوء أمر الله للمؤمنات بالاستتار والاحتجاب في القرآن، كما جاء في قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾ [الأحزاب: 59] حيث جاءت الآية تأمر نساء المؤمنين كلهن بأن يدنين عليهن من جلابيبهن، وفي توصيف الآية لطريقة إدناء الجلابيب رد على ما أوّل به شحرور معنى (وَلۡيَضۡرِبۡنَ بِخُمُرِهِنَّ).

---

[1] المرجع السابق.

فالإدناء: التقريب، وهو هنا مضمّن معنى الإرخاء والسدل[1]، ويدنين عليهن معناها[2]:

- يغطين وجوههن من فوق رؤوسهن بالجلابيب ويبدين عينا واحدة، أو يكون على وجوههن.
- أو أن يشددن جلابيبهن على جباههن.

وعلى أيٍ مما سبق لا يمكن حمل الإدناء على تغطية العورات المغلظة وثنيات الجلد فقط كما قال شحرور.

(ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ): لتسترهن بالعفة، فلا يتعرض لهن، ولا يلقين بما يكرهن، لأن المرأة إذا كانت في غاية التستر والانضمام، لم يقدم عليها، بخلاف المتبرجة، فإنها مطموع فيها[3].

وقد اختُلِف في تفسير قوله: (ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ) على قولين:

الأول: أن تعرف الحرة من الأمة فلا تؤذى بتعرض الرجال لها في الطرق[4]، واستندوا إلى ما ورد من روايات أن رجالاً من المنافقين كانوا يتعرضون للإماء ليلاً، وقد ضعّف البعض هذه الروايات[5]،

---

[1] السايس: محمد علي، **تفسير آيات الأحكام**، تحقيق: ناجي سويدان، (المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 2002م)، ص667.

[2] الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج20، ص324-325.

[3] أبو حيان: محمد بن يوسف، **البحر المحيط في التفسير**، تحقيق: صدقي جميل، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1420هـ)، ج8، ص504.

[4] ينظر مثلاً: مجاهد، **تفسير مجاهد**، ص552، والطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج20، ص326، والجصاص، **أحكام القرآن**، ج3، ص486، وابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج22، ص107، والشنقيطي، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، ج6، ص245.

[5] الهلالي، سليم، وآل نصر، محمد، **الاستيعاب في بيان الأسباب**، (السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط1، 1425هـ)، ج3، 143-145.

الثاني: أن تعرف بالعفة والستر فلا يظن بها أنها تريد الفاحشة فلا يؤذيها الرجال[1]، وعللوا ذلك بعلل منها: عموم قوله تعالى: (وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ) للحرة والأمة على حدٍ سواء، حتى يأتي نص في الفرق بينهما في شيء فيوقف عنده[2]، ولاشتراك كل من الحرة والأمة في الأنوثة، إضافةً لكثرة تصرفهن بخلاف الحرائر، ولأن الفتنة بالإماء أكثر، فكثير من الإماء يفوق أكثر الحرائر جمالاً فخوفها فيهن أعظم[3]، فيحتاج إخراجهن من عموم النساء إلى دليل واضح [4].

ومجمع القول إنه مع اختلاف التفسير إلا أنهم أجمعوا على وجوب احتجاب الأمة كذلك إذا كان يخاف بها الفتنة فعليها أن ترخي من جلبابها، وتحتجب، ووجب غض البصر عنها ومنها، وليس في الكتاب والسنة إباحة النظر إلى عامة الإماء ولا ترك احتجابهن وإبداء زينتهن[5]، وفيه ردٌ على شبهة شحرور وتأويله لمعنى الحجاب، إذ وجوب أمن الفتنة يجعل الستر لازماً لكل امرأة في المجتمع دون تفريق، وتغطية ثنيات الجسد فقط لا يحدث به الأمن من الفتنة على الإطلاق، وكذلك فإن وصف كيفية الإدناء وماهية الجلابيب يناقض إرادة تغطية العورة المغلظة دون بقية الجسم، وهو ما يتضح في المطلب التالي.

---

[1] ينظر مثلاً: مقاتل، **تفسير مقاتل بن سليمان**، ج3، ص508، والنحاس، **إعراب القرآن**، ج3، ص223، وأبو حيان، **البحر المحيط في التفسير**، ج8، ص504.

[2] ابن حزم: علي بن أحمد، **المحلى بالآثار**، (بيروت: دار الفكر، بدون طبعة بدون تاريخ)، ج2، ص249.

[3] الهيتمي: أحمد بن محمد، **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، بدون طبعة، 1983م)، ج7، ص199.

[4] أبو حيان، **البحر المحيط في التفسير**، ج8، ص504.

[5] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج5، ص373، وابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج2، ص46-47.

المطلب السادس: المحيط الاجتماعي:

إن توصيف الواقع الذي جاءت الآيات لتغيره يفيدنا في فهم المراد بالجيوب والخمر، وذلك أن نساء الجاهلية كنّ يسدلن خُمرهن من ورائهن فينكشفُ ما قدامها، كما تصنع النبط فيبقى النحر والعنق والأذنان لا ستر عليها[1] فأمرن بالاستتار، فالمعنى إذا: لتُخَمِّر نَحرها وصدرها بِخمار[2]، فكيف يتفق هذا التصوير لما يريد شحرور أن يقرره من كون التغطية للعورات المغلظة والثنيات، وهل يعقل أن المرأة في الجاهلية كانت أكثر احتشاماً وجاءت الآية تخفف تسترها!

المطلب السابع: السنة النبوية:

أكدت السنة النبوية ضرورة الحجاب حسب الآتي:

فعن عائشة رضي الله عنها، قالت: «يَرْحَمُ اللَّهُ نِسَاءَ المُهَاجِرَاتِ الأُوَلَ، لَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ﴾ [النور: 31] شَقَّقْنَ مُرُوطَهُنَّ فَاخْتَمَرْنَ بِهَا»[3]، وفي رواية: «أَخَذْنَ أُزُرَهُنَّ فَشَقَّقْنَهَا مِنْ قِبَلِ الحَوَاشِي فَاخْتَمَرْنَ بِهَا»[4].

---

[1] ابن الفرس: عبد المنعم بن عبد الرحيم، **أحكام القرآن**، تحقيق: طه بو سريح وآخرون، (بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2006م)، ج3، ص368.

[2] الفراء: يحيى بن زياد، **معاني القرآن**، تحقيق: أحمد النجاتي وآخرون، (مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة، ط1)، ج2، ص249.

[3] أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب تفسير القرآن، باب (وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ)، ج6، ص109، رقم (4758).

[4] أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب تفسير القرآن، باب (وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ)، ج6، ص109، رقم (4759).

واختمرن أي: "غطين وجوههن وصفة ذلك أن تضع الخمار على رأسها وترميه من الجانب الأيمن على العاتق الأيسر وهو التقنع"[1]وفي وصف هيئاتهن وهن مختمرات ورد عن عائشة أنها قالت: «كُنَّ نِسَاءُ المُؤْمِنَاتِ يَشْهَدْنَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةَ الفَجْرِ مُتَلَفِّعَاتٍ بِمُرُوطِهِنَّ، ثُمَّ يَنْقَلِبْنَ إِلَى بُيُوتِهِنَّ حِينَ يَقْضِينَ الصَّلَاةَ، لَا يَعْرِفُهُنَّ أَحَدٌ مِنَ الغَلَسِ»[2].

والمروط: مفردها: مرط، وهو رداء من صوف أو خز أو كتان[3]، وقيل: كل ثوب غير مخيط[4]، فهن يلتحفن بالُمرط ويتجللن بها[5]، حتى لا يمكن معرفتهن وتفرقتهن عن الغلس الذي هو الظلام، وفيه الدلالة على شدة التستر وعدم ظهور ما يبينهن ويدلل عليهن، وفيه توصيف كذلك لهيئة اللباس الذي كن يلبسنه حيث هو واسع يشتمل على كل الجسد.

تظهر لنا الآثار أن المعنى الذي أراده شحرور من عدم تغطية الرأس وإسدال الخمر على الصدور، والاكتفاء بستر مواضع الثنيات في الجسد، معنى فاسد لا يتوافق مع حال النساء بعد نزول هذه الآية.

---

(1) ابن حجر، أبو الفضل، أحمد بن علي بن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ) ج8، ص490.

(2)أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب مواقيت الصلاة، باب وقت الفجر، ج1، ص120، رقم (578)، وأخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب التبكير بالصبح في أول وقتها وهو التغليس، ج1، ص445، رقم (645).

(3)الفراهيدي: الخليل بن أحمد، **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، (دار ومكتبة الهلال)، ج7، ص427، وابن منظور، لسان العرب، ج7، ص401، والخطابي: حمد بن محمد، **غريب الحديث**، تحقيق: عبد الكريم الغرباوي، (دمشق: دار الفكر، 1982م)، ج2، ص576، والحميدي: محمد بن فتوح، **تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم**، تحقيق" زبيدة محمد، (القاهرة: مكتبة السنة، ط1، 1995م)، ص548.

(4)الزبيدي، **تاج العروس**، ج20، ص95.

(5)الأزهري، **تهذيب اللغة**، ج2، ص244.

المطلب الثامن: مقاصد القرآن والتشريع:

تأويل شحرور للآية يغفل مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة، فالله وصف الإسلام بأنه (فطرة الله) ومعنى ذلك أن الأصول والفروع التي جاء بها الإسلام هي من الفطرة، ومن هذه الفروع الذائعة والمقبولة عند الناس الحياء، وجاء الإسلام وأكد عليه[1]، ولذا تنبني مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الإسلامية الأعظم وهو الفطرة[2] وهذا ما يشير إليه القرآن كذلك، والقول بجواز كشف المرأة لجسدها كما قال شحرور إنما هو مخالف للفطرة، ونزعٌ للحياء، ومباينةٌ لمقصد التشريع.

وكذلك فإنه لما كان المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة وصلاحها[3] دخل في ذلك ضمناً وجوب ستر المرأة لجسدها، ذلك أنه بابُ شر على المجتمع ومفسدةٌ للأخلاق وانحلال لقيم المجتمع، وعدم مراعاة التستر يناقض مقصد التشريع العام الذي يهدف لبناء مجتمع سليم، ويناقض بمبدأ حفظ العرض.

---

[1] ابن عاشور: محمد الطاهر بن محمد، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محد ابن الخوجة، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 2004م)، ج3، ص183.

[2] المرجع السابق، ج3، ص176.

[3] المرجع السابق، ج3، ص194.

وكذلك فإن من منهج الإسلام في التربية تضييق فرص الغواية والفتنة[1] وسد باب الذرائع، وكل ذلك إنما يكون بالتزام الستر والحشمة سداً لباب الانحراف المجتمعي ولذلك؛ فإنه من الأفعال ما هو في حقيقته وذاته واحد، ولكنه ينهى عنه مرة لقبح ثمراته ويؤمر به تارة لحسن ثمراته ويباح تارة لمصالح تتقاربه في الإقدام عليه والإحجام عنه[2]، فإبداء الزينة لغير الزوج فيه مفاسد، وإبداؤها للزوج فيه مصالح، وهذه المفاسد والمصالح راعاها الشرع، فيكون تحريم تكشف المرأة أمام الأجانب سداً للذرائع.

---

[1] سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ص2507.

[2] العز بن عبد السلام: عز الدين عبد العزيز، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1991م)، ج2، ص107.

المبحث الثاني: بيان أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل آية التعدد:

في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ﴾ [النساء: 3] يزعم شحرور بأن الشرط في الآية (وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ) مرتبط بجوابه (فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ) وعليه فإن المراد بالزوجات الثانية والثالثة والرابعة (أمهات اليتامى) فيقول: "ولكي نربط جواب الشرط (فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ) بالشرط وهو الإقساط إلى اليتامى فينتج لدينا بالضرورة أنه يتكلم عن أمهات اليتامى الأرامل، هنا نرى أنه أطلق الكم حتى الأربعة وقيد الكيف بأن تكون الزوجة الثانية حتى الرابعة من الأرامل ذوات الأيتام"[1]، وقال حاج حمد: "إن المقصود بالآية وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى: أمهات اليتامى" مستدلاً على ذلك بسياق الآيات[2].

إن أثر إهمال السياق القرآني في هذا التأويل يظهر في اعتبار حكم التعدد في الزوجات مشروطاً بكون التعدد من النساء الأرامل (أمهات اليتامى).

وهذا التأويل الذي نحاه كلٌ من شحرور ومحمد حاج مردودٌ بسياق الآيات وليس في السياق ما يدل على صحة تأويلهما، ومرجع الخطأ في الفهم يرجع لإغفال سياق الآية، والمقطع، وسياق السورة، وكذلك المحيط الاجتماعي الذي نزلت فيه الآية، والسنة التي ورد فيها توجيهٌ لمعنى الآية، وفيما يلي تفصيله:

---

[1] شحرور، محمد، **الكتاب والقرآن**، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع)، ص597- 602.

[2] حاج حمد، محمد، **جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية**، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2004م) ص475-476.

المطلب الأول: سياق الآية:

١- القول بأن المقصود بـ(اليتامى): (أمهات اليتامى) يحتاج إلى دليل لتقدير أن المحذوف من الكلام هو (أمهات)، وليس هناك دليل على ذلك، واعتبار الشرط دليلاً على ذلك اعتبارٌ قاصر البيان، وأما ما يدل الدليل عليه هو أن معنى (اليتامى) هنا: (يتامى النساء) ومفردها (يتيمة)، ففي الآية إيجازٌ؛ فلما أُطلِق لفظ (اليتامى) في الشرط؛ وقوبل بلفظ (النساء) في الجزاء عُلم أن اليتامى هنا: جمع (يتيمة) وهي صنف من اليتامى، فاليتامى جمع يتيمة على القلب، فالأصل: يتائم[1]، وعليه فإن بين الجور في يتامى النساء والأمر بنكاح النساء ارتباطاً لا محالة، وإلا لكان الشرط عبثاً[2]، وسيأتي بيانه.

٢- في قوله تعالى: (فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ) لفظ (النساء) من صيغ العموم لدخول (ال) الاستغراقية على الجمع[3]، والعموم له صيغٌ موضوعة في اللغة تدل على استغراق الجنس إذا جاءت متجردة عن القرائن[4]، وهنا لفظ النساء جاء بدون تخصيص سواء كانت بكراً أو ثيباً، أرملة أو غير أرملة، فلا وجه لتخصيصه بأمهات اليتامى، وليس ارتباط الشرط وجوابه مؤذناً بكون المراد من التعدد في نكاح النساء وجوب كون هذا التعدد من أمهات اليتامى.

---

(1) الشنقيطي، محمد الأمين، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995م)، ج1، ص221.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م)، ج4، ص222.

(3) أبو يعلى، محمد بن الحسين، **العدة في أصول الفقه**، تحقيق: أحمد المباركي، (الرياض: جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية، ط2، 1990م)، ج2، ص484.

(4) المرجع السابق، ج2، ص485.

٣- إن محل الملازمة بين الشرط والجزاء إنما هو فيما تفرع عن الجزاء من قوله: (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً)[1]، فالعدل هو المقصد[2]، ففي الكلام محذوف استغنى بدلالة ما ظهر في الآية عن ذكره، وذلك أن معنى الكلام: وإن خفتم أن لا تقسطوا في أموال اليتامى فتعدلوا فيها، فكذلك فخافوا أن لا تقسطوا في حقوق النساء التي أوجبها الله عليكم، فلا تتزوجوا منهنّ إلا ما أمنتم معه الجور مثنى وثلاث ورباع، وإن خفتم أيضًا في ذلك فواحدة، وإن خفتم في الواحدة، فتسروا من المماليك، فإنه أحرى ألا تجوروا عليهن، لأنهن أملاككم وأموالكم، ولا يلزمكم لهن من الحقوق كالذي يلزمكم للحرائر، فيكون ذلك أقرب لكم إلى السلامة من الإثم والجور، فترك ذكر قوله: (فكذلك فخافوا أن لا تقسطوا في حقوق النساء)، بدلالة ما ظهر من قوله تعالى: (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً)[3]، فالمعنى إن أمنتُم الجور في اليتامى فانكحوا منْهنَ كهذا العدد، لأن النساءَ تشتمل على اليتامى وغيرهن[4].

---

[1] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج4، ص223.

[2] الزمخشري: محمود بن عمرو، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ)، ج1، ص468.

[3] الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج7، ص541.

[4] الزجاج: إبراهيم بن السري، **معاني القرآن وإعرابه**، تحقيق: عبد الجليل شلبي، (بيروت: دار عالم الكتب، ط1، 1988م)، ج2، ص11.

المطلب الثاني: سياق المقطع:

١- جاء قبل الآية الأمر بالعدل مع اليتامى وحفظ أموالهم وعدم أكلها عليهم، ثم تلا ذلك بالأمر بالعدل بين النساء وعدم الجور عليهم في النكاح، فقال تعالى ذكره: ﴿وَءَاتُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰٓ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ وَلَا تَتَبَدَّلُواْ ٱلۡخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِۖ وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَهُمۡ إِلَىٰٓ أَمۡوَٰلِكُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبٗا كَبِيرٗا﴾ [النساء: 2]، ثم أعلمهم أنهم إن اتقوا الله في ذلك فتحرّجوا فيه، فالواجب عليهم من اتقاء الله والتحرّج في أمر النساء، مثل الذي عليهم من التحرج في أمر اليتامى، وأعلمهم كيف التخلص لهم من الجور فيهن، كما عرّفهم المخلص من الجور في أموال اليتامى[1].

٢- اختلاط الكلام في اليتامى بالكلام في النساء، لأن كليهما ضعيف، وقد كانت حقوق المرأة ضائعة مأكولة كما كانت حقوق اليتيم ضائعة مأكولة، والمرأة في عهد نزول القرآن كانت أسيرة في بيت أبيها، أو بيت زوجها فأوصى الله برعايتها كما أوصى برعاية اليتيم، ولذلك قيد التعدد بالعدل، وقيده بالقدرة على الإنفاق، وذلك لكيلا يقع ظلم على المرأة[2].

جاء الأمر بعد الآية بإتيان الصداق للنساء، وقوله (وآتوا النساء) يعود على النساء المذكورات في الآية قبلها، فمعلوم أن الذين قيل لهم: (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع)، هم الذين قيل لهم: (وآتوا النساء صدقاتهن)، وأن معناه: وآتوا من نكحتم من النساء صدقاتهن نحلة، لأنه قال في أوّل الآية: (فانكحوا ما طاب لكم من النساء)[3]، ولا دلالة في الآية على أن الخطاب قد صُرِف عنهم إلى غيرهم؛ وعليه لا يكون هناك وجه

---

[1] الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج7، ص540.

[2] أبو زهرة، محمد بن أحمد، **زهرة التفاسير**، (بيروت: دار الفكر العربي، 1432هـ)، ج3، ص1583.

[3] الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج7، ص554.

لتخصيص (النساء) في الآية الأولى بأمهات اليتامى، ذلك أن الصداق ليس لهن وحدهن إنما هو يكون لكل النساء.

المطلب الثالث: سياق السورة:

في السورة نفسها وردت آية أخرى تعين على فهم الارتباط بين الشرط والجزاء في الآية، وهي قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ فِي يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلْوِلْدَٰنِ وَأَن تَقُومُواْ لِلْيَتَٰمَىٰ بِٱلْقِسْطِ ۚ وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِهِۦ عَلِيمًا﴾ [النساء: 127] فالناس استفتوا رسول الله، إما طلباً لإيضاح قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِي ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: 3] أو استفتوه في حكم نكاح نساء اليتامى، فجاءت هذه الآية[1].

وقوله: (وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ فِي يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ): يحيلنا إلى آيات الفرائضِ في أول هذه السورة وآخرها[2].

وقوله: (لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ): يحيلنا إلى اليتيمة المَحُولِ بينها وبين ما كتب الله لها من ميراث[3]، (وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ): أي ترغبون عن نكاحهن لدمامتهن وفقرهن، أو وترغبون في نكاحهن وذلك لمالهن وحسنهن[4]، وهذه إحالةٌ كذلك للمحيط الاجتماعي والواقع الذي نزلت الآية تعالجه، وبه يرتبط الشرط بالجزاء في قوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِي ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا

---

[1] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج4، ص223.

[2] الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج9، ص260.

[3] المرجع السابق، ص9، ص261.

[4] أبو محمد: مكي بن أبي طالب، **الهداية الى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره**، (الشارقة: مجموعة بحوث الكتاب والسنة، ط1، 2008م)، ج2، ص1484.

طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: 3]، وهذا يحيلنا إلى معرفة ما ورد في الحديث لما له ارتباطٌ بكلتا الآيتين.

المطلب الرابع: سياق السنة النبوية:

إن بيان العلاقة بين الشرط والجزاء اللذين وردا في الآية، يتضح من خلال ما ورد في كلام عائشة رضي الله عنها، فلما سألها عروة بن الزبير، عن قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِى ٱلْيَتَـٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَـٰثَ وَرُبَـٰعَ.. ﴾ [النساء: 3]، فقالت: «يَا ابْنَ أُخْتِي هِيَ اليَتِيمَةُ تَكُونُ فِي حَجْرِ وَلِيِّهَا تُشَارِكُهُ فِي مَالِهِ، فَيُعْجِبُهُ مَالُهَا وَجَمَالُهَا، فَيُرِيدُ وَلِيُّهَا أَنْ يَتَزَوَّجَهَا، بِغَيْرِ أَنْ يُقْسِطَ فِي صَدَاقِهَا، فَيُعْطِيهَا مِثْلَ مَا يُعْطِيهَا غَيْرُهُ، فَنُهُوا أَنْ يُنْكِحُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يُقْسِطُوا لَهُنَّ، وَيَبْلُغُوا بِهِنَّ أَعْلَى سُنَّتِهِنَّ مِنَ الصَّدَاقِ، وَأُمِرُوا أَنْ يَنْكِحُوا مَا طَابَ لَهُمْ مِنَ النِّسَاءِ سِوَاهُنَّ»[1].

«وقول الله في الآية الأخرى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِى ٱلنِّسَآءِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَـٰبِ فِى يَتَـٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّـٰتِى لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ...﴾ [النساء: 127] يَعْنِي هِيَ رَغْبَةُ أَحَدِكُمْ لِيَتِيمَتِهِ الَّتِي تَكُونُ فِي حَجْرِهِ، حِينَ تَكُونُ قَلِيلَةَ المَالِ وَالجَمَالِ، فَنُهُوا أَنْ يَنْكِحُوا مَا رَغِبُوا فِي مَالِهَا وَجَمَالِهَا مِنْ يَتَامَى النِّسَاءِ إِلَّا بِالقِسْطِ، مِنْ أَجْلِ رَغْبَتِهِمْ عَنْهُنَّ»[2].

---

[1] أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الشركة، باب شركة اليتيم وأهل الميراث، ج3، ص139، رقم (2494).

[2] أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب تفسير القرآن، باب (وإن خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى)، ج6، ص43، رقم (4574).

فعُلِم أن بين عدم القسط في يتامى النساء، وبين الأمر بنكاح النساء ارتباطاً، وأن بيانه ما في (صحيح البخاري)[1].

ويتبين أن المراد بـ (اليتامى) في قوله: ﴿وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ﴾ [النساء: 3]: يتامى النساء بدليل تصريحه بذلك في قوله: ﴿يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا تُؤۡتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرۡغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ [النساء: 127] فظهر من هذا أن المعنى: (وإن خفتم ألا تقسطوا في زواج اليتيمات فدعوهن، وانكحوا ما طاب لكم من النساء سواهن)، وجواب الشرط دليل واضح على ذلك؛ لأن الربط بين الشرط والجزاء يقتضيه، وهذا هو أظهر الأقوال؛ لدلالة القرآن عليه[2].

---

[1] المرجع السابق، ج4، ص222.

[2] الشنقيطي، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، ج1، ص221.

المطلب الخامس: المحيط الاجتماعي:

تعددت الأقوال في العلاقة بين الشرط وجوابه في الآية، وهذا التعدد راجعٌ لاختلاف التوصيف للمحيط الاجتماعي الذي استندوا إليه في تأويل معنى الآية، وفيما يلي بيانه:

الجدول رقم 1 توصيف المحيط الاجتماعي وعلاقته بمعنى الآية

	الأقوال في معنى الآية	مستند القول
1	إن خفتم ألا تعدلوا في نكاح اليتامى= فانحكوا ما حل لكم من غيرهن من النساء[1].	وذلك لأنهم كانوا يتزوجُون العَشْر مِنَ اليتامَى ونحوَ ذلك رغْبةً في مالِهِن فقال الله – جلَّ وعزَّ – (وإن خفتم ألا تُقْسِطُوا في اليتامَى) أي في نكاح اليتامى[2].
2	إن خفتم ألا تعدلوا في أموال اليتامى فتأخذوا منها لغرض تكثير الزوجات= فانحكوا ما أحل لكم بشرط عدم تجاوز أربع زوجات[3].	وذلك أن قريشاً كان الرجل منهم يتزوج العشر من النساء والأكثر فإذا صار معدماً، جار على مال اليتيمة في حجره فأنفقه أو تزوج به، فنهوا عن ذلك [4].

---

[1] الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج7، ص531، والزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ج1، ص467.

[2] الزجاج، **معاني القرآن وإعرابه**، ج2، ص8، والجصاص، **أحكام القرآن**، ج2، ص64.

[3] الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج7، ص534، والزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ج1، ص467، وابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ج2، ص7، وابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج4، ص223.

[4] الطبري، المرجع السابق، والزمخشري، المرجع السابق، وابن عطية، المرجع السابق، وابن عاشور، المرجع السابق.

الأقوال في معنى الآية	مستند القول
3 كما خفتم في أموال اليتامى= فخافوا الزنا، وانكحوا ما طاب لكم من النساء[1].	وذلك أنهم في جاهليتهم كانوا يتوقون أموال اليتامى ولا يتوقون الزنا[2]، فكانوا ينكحون عشرًا من النساء، وينكحون نساء آبائهم[3].
4 وإن خفتم أن لا تقسطوا في أموال اليتامى فتعدلوا فيها= فكذلك فخافوا أن لا تقسطوا في حقوق النساء التي أوجبها الله عليكم، فلا تتزوجوا منهنّ إلا ما أمنتم معه الجور مثنى وثلاث ورباع، أو واحدة[4].	أن المسلمين كانوا يسألون عن أمر اليتامى لما نزلت الآية في أكل أموالهم وأنه من الحوب الكبير [5]، فخاف الأولياء أن يلحقهم الحوب بترك الإقساط في حقوق اليتامى، فتحرجوا من ولايتهم، وكان الرجل منهم ربما كان تحته العشر من الأزواج وأكثر، فلا يقوم بحقوقهن ولا يعدل بينهن، فقيل لهم: إن خفتم ترك العدل في حقوق اليتامى فتحرجتم منها، فكونوا خائفين من ترك العدل مع النساء، لأن من تحرج من ذنب أو تاب عنه وهو مرتكب لمثله فكأنه غير متحرج[6].

---

(1) أبو الحجاج: مجاهد بن جبر، **تفسير مجاهد**، تحقيق: محمد عبد السلام، (مصر: دار الفكر الإسلامي الحديثة، ط1، 1989م)، ص266، وابن المنذر، محمد بن إبراهيم، **كتاب تفسير القرآن**، تحقيق: سعد بن محمد، (المدينة النبوية: دار المآثر، ط1، 2002م)، ج2، ص554.

(2) مجاهد، المرجع السابق، وابن المنذر، المرجع السابق.

(3) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج7، ص538.

(4) أبو الحسن: مقاتل بن سليمان، **تفسير مقاتل بن سليمان**، تحقيق: عبد الله شحاته، (بيروت: دار إحياء التراث، ط1، 1423هـ)، ج1، ص357، والطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج7، ص541.

(5) مقاتل، المرجع السابق، النحاس، **معاني القرآن**، ج2، ص11.

(6) الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج9، ص485.

ويتضح من خلال ما سبق أنه ليس هناك أي إشارة، أو قول بأن المقصود من قوله تعالى: ﴿...فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ...﴾ [النساء: 3] أي أمهات اليتامى، بل كل ما ورد من توصيفٍ للواقع الاجتماعي يحيل إلى ما تدل عليه عناصر السياق السابقة، وعليه فإن استدلال شحرور وحاج حمد بسياق الآية كان استدلالاً ناقصاً بسبب اقتطاع الآية عن باقي عناصر السياق التي توضح معناها.

الفصل الثالث: أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل بعض آيات أحكام المعاملات:

المبحث الأول: بيان أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل آية الربا:

في تأويل قول الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَـٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [آل عمران: 130] ذهب بعض الحداثيين إلى أن الفائدة المعتدلة والمضبوطة ليست محرمة، والمحرم هو الفائدة المفرطة، وهو معنى قوله تعالى: (أَضۡعَـٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ)، فيقول عبد المجيد الشرفي: "النهي المؤكد عن الربا في أكثر من آية قرآنية إنما هو نهي عن شكل من القروض كانت الفائدة فيه تبلغ أضعافاً مضاعفة ... أما الاقتراض من البنك بفائدة فهو بداهة لا يدخل تحت طائلة التحريم"[1]، ويقول محمد شحرور: "الله وضع سقفاً للفائدة من أجل الناس الذين لا يستحقون الصدقات وليسوا بحاجة إليها...لا يوجد في النظام المصرفي الإسلامي قرض مفتوح الأجل قد تبلغ فيه الفوائد أكثر من ضعف المبلغ..، وفي الحالات التي تبلغ فيها الفائدة أكثر من ضعف المبلغ الأصلي فيحق للمدين الامتناع عن دفع ما زاد عن الضعف، هذه هي أسس النظام المصرفي لإسلامي، ففي حالة تقيد المصارف بهذه القاعدة فلا مانع أن يضع المسلم ماله في هذه المصارف لكي تديره ويأخذ عليه الفوائد"[2].

---

[1] الشرفي: عبد المجيد، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، (بيروت: دار الطليعة، ط2، 2008م)، ص72.

[2] شحرور: محمد، **الكتاب والقرآن**، (سوريا: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1990م)، ص 469-471.

إن أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل هذه الآية يظهر في إعادة صياغة الحكم الفقهي للربا، وجعله مختصاً بالربا المضاعف أضعافاً كثيرة، وإباحة ما دون ذلك من فوائد يسيرة ومضبوطة، وفيما يلي نبين أوجه مخالفة هذا التأويل للسياق وعناصره الأخرى:

المطلب الأول: سياق الآية:

إن تأويلهم لقول الله تعالى: ﴿أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ﴾ باعتباره قيداً للنهي في قوله ﴿لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾ مردودٌ، ذلك أن هذا القيد ﴿أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ﴾ إنما جاء حكايةً للواقع، والربا الذي يتعاملون به، وتشنيعاً على أفعالهم[1]، وعليه فلا يصح القول بمفهوم المخالفة الذي هو: (حل الربا إذا لم يكن أضعافاً مضاعفة)[2] وذلك لأن من شروط القول بمفهوم المخالفة ألا يكون المنطوق جاء وصفاً لحادثة تخص المذكور[3]، فشرط استفادة المفهوم من القيد ألا يكون هذا القيد الملفوظ به جرى لحكاية الواقع، وهو في هذه الآية جاء حكايةً عما كانوا يمارسونه[4]،فلا يقتصر التحريم بهذه الآية على الربا البالغ أضعافا كثيرة، حتى يقول قائل: إذا كان الربا أقل من ضعف رأس المال فليس بمحرم. فليس هذا الحال هو مصب النهي عن أكل الربا حتى

---

[1] الشوكاني: محمد بن علي، **فتح القدير**، (دمشق: دار الكلم الطيب، ط1، 1414ه)، ج1، ص436، وابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج4، ص86، والشعراوي: محمد متولي، **تفسير الشعراوي**، (مصر: مطابع أخبار اليوم، ط1، 1997م)، ج3، 1748، الجصاص، **أحكام القرآن**، ج1، ص564.

[2] الجصاص، **أحكام القرآن**، ج2، ص47.

[3] الشوكاني: محمد بن علي، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: أحمد عزو، (القاهرة، دار الكتاب العربي، ط1، 1999م)، ج2، ص41.

[4] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج4، ص86.

يتوهم متوهم أنه إن كان دون الضعف لم يكن حراما[1]، ثم إن قوله: (أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ) تحريم الربا، وإن كان فيه النفع الكثير، فتحريمه لما دونه أولى[2].

المطلب الثاني: المحيط الاجتماعي:

كانوا في الجاهلية يضاعفون في الربا وذلك بأن الرجل منهم كان يكون له على الرجل مال إلى أجل، فإذا حلّ الأجل طلبه من صاحبه، فيقول له الذي عليه المال: أخِّر عني ديْنك وأزيدك على مالك. فيفعلان، فذلك هو "الربا أضعافًا مضاعفة"[3]، فنوهت الآية الكريمة بهذا الوصف، تشنيعًا على المرابين، وتنفيراً من هذا الفعل، لا لتقييد الحكم بهذا الوصف[4].

---

[1] المرجع السابق.

[2] الكيا الهراسي: علي بن محمد، **أحكام القرآن**، تحقيق: موسى محمد وعزة عبد عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1405هـ)، ج2، ص416، وخميس، **التأويل الحداثي العربي للنص التشريعي دراسة مقارنة**، ص 307.

[3] الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج7، ص204، والبيضاوي: عبد الله بن عمر، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، تحقيق: محمد المرعشلي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1418هـ)، ج2، ص،38 ورضا: محمد رشيد، **تفسير المنار**، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1990م)، ج3، ص79.

[4] ابن قدامة: عبد الله بن أحمد، **روضة الناظر وجنة المناظر**، (مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2002م)، ج2، ص138.

المطلب الثالث: سياق المقام:

إن المقصد الذي جاءت به الآية هو التشنيع على فعلهم والنهي عنه، ومع أن أكل الربا منهي عنه سواء كان قليلاً أو كثيراً، إلا أن المقام مقام تشنيعٍ عليهم، لذا هو بذكر الكثير أليق[1].

المطلب الرابع: سياق القرآن:

وفيه مسائل:

أولاً: إن هذا التأويل المعاصر يعتبر أن قول الله تعالى:﴿لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ﴾ [آل عمران: 130] يقتضي إباحة الربا إذا لم يكن أضعافا مضاعفة بحسب الظاهر من الآية، فهو إن كان النص الوحيد في تحريم الربا لأمكن الحمل على قولهم، ولأمكن تعليق الحكم بالوصف على نفيه عما عداه بحسب الظاهر، ولكن النص القاطع الذي هو قوله تعالى: ﴿..وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ ...□ [البقرة: 275] يعارضه[2]، فتندفع دلالة ظاهر الآية بتعارضها مع دلالة الآية الأخرى، فالنهي عن القليل والكثير ثابت لقوله: (وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ)[3]، واللام

---

[1] الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج3، ص401.

[2] أبو الثناء: محمود بن عبد الرحمن، **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: محمد مظهر، (السعودية: دار المدني، ط1، 1986م)، ج2، ص474.

[3] أمير بادشاه: محمد أمين، **تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه**، (مصر: مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1932م)، ج1، ص117، والجصاص، **أحكام القرآن**، ج1، ص564.

في (الربا) للجنس أي حرّم جنس الرّبا، وليست للمعهود الذهني ربا الجاهلية أو ربا النّسيئة، فيفيد تحريم جميع أنواع الرّبا[1].

ثانياً: استناد هؤلاء إلى قول الله تعالى: ﴿..أَضۡعَافٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ..﴾ [آل عمران: 130] واعتباره الدليل على جواز أخذ الفائدة بحد معين، إهمالٌ لقول الله تعالى: ﴿..وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُونَ﴾ [البقرة: 278–279] بعد ما أمرهم الله أن يذروا ما بقي من الربا، فالتوبة من الربا تقتضي أن يعود الإنسان إلى حدود رأس ماله ولا يشوب ذلك بربح بسيط أو مركب، وإن كانت هناك فائدة مباحة لتم استثناؤها وذكرها في سياق الآية[2].

ثالثاً: إن تأويل أصحاب القراءة المعاصرة يهمل جانباً مهماً في مسألة تحريم الربا، فلم يُنظَر إلى حكمة التدرج في إنزال أحكام الربا، ولا المراحل الزمنية التي أنزلت فيها النصوص[3]، ذلك أن الربا من الأحكام الشرعية التي نزلت بالتدرج، فقد سار تحريمه في مراحل أربع، الموضع الأول منها مكي، والباقي مدني[4]:

١- ففي مكّة أنزل الله: ﴿وَمَآ ءَاتَيۡتُم مِّن رِّبٗا لِّيَرۡبُوَاْ فِيٓ أَمۡوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرۡبُواْ عِندَ ٱللَّهِۖ...﴾ [الروم: 39] فهو تمهيد للتحريم وتعريض به وإيماء إلى ضرورة تجنّبه.

---

(1) الزحيلي: وهبة بن مصطفى، **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، (دمشق: دار الفكر المعاصر، ط2، 1418هـ)، ج3، ص93.

(2) الشعرواي، **تفسير الشعراوي**، ج3، ص1748.

(3) الميداني: عبد الرحمن حبنكة، **التحريف المعاصر**، (دمشق: دار القلم، ط1، 1997م)، ص198.

(4) الزحيلي، **التفسير المنير**، ج3، ص91–92.

٢- ثم قصّ علينا القرآن في المدينة سيرة اليهود الذين حرّم عليهم الرّبا فأكلوه وعاقبهم الله بمعصيتهم، فقال: ﴿وَأَخۡذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدۡ نُهُواْ عَنۡهُ...﴾ [النساء: 161]، إنذار بالتّحريم، وتعريض به، وإيذان بعقوبة المخالف.

٣- ثم نهى تعالى عن الرّبا الفاحش الذي يتزايد حتى يصير أضعافا مضاعفة، وهو ما كان في الجاهلية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [آل عمران: 130].

٤- ثم جاء التّحريم القاطع للربا، فرد الله شبهة القائلين بأن البيع مثل الربا في قوله: ﴿...ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ ...﴾ [البقرة: 275]، ونهى الله عن كل ما يزيد عن رأس مال المدين: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ٢٧٨ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُونَ﴾ [البقرة: 278-279].

المطلب الخامس: سياق السنة النبوية:

اختُلف في تفسير اللام في (الربا) في قوله تعالى: ﴿..لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ..﴾ [آل عمران: 130] فقيل: إن اللام عهدية وقيل: اللام للجنس، والذين قالوا اللام للعهد عللوا ذلك بأن المقصود هو (ربا النسيئة) أو ما كان مشهوراً عندهم بربا الجاهلية، واستندوا في ذلك إلى ما ورد من أحاديث مثل: حديث أسامة بن زيد عن النبي صلى الله عليه

وسلم: «لا ربا إلا في النسيئة»[1]و «إنما الربا في النسيئة»[2]، ولكنهم مع ذلك لم يقولوا بأن الشرع حرم نوعاً من الربا دون نوع، بل أكدوا حرمة جميع أنواع الربا، ولكن مستندهم في ذلك كان للأحاديث بجانب الآيات، فمجمع القول إن التحريم يشمل كل أنواع الربا[3].

فقد ورد أمر النبي صلى الله عليه وسلم باجتناب السبع الموبقات وذكر منها الربا دون تخصيص بربا النسيئة أو الفضل: قال صلى الله عليه وسلم: «اجتنبوا السبع الموبقات»، قالوا: يا رسول الله وما هن؟ قال: «الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات»[4].

وكذلك فقد استدلوا على تحريم (ربا الفضل) بحديث أبي سعيد الخدري حيث قال: جاء بلال إلى النبي صلى الله عليه وسلم بتمر برني، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: «من أين هذا؟»، قال بلال: كان عندنا تمر ردي، فبعت منه صاعين بصاع، لنطعم النبي صلى الله عليه وسلم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم عند ذلك: «أوه أوه، عين الربا عين الربا، لا تفعل، ولكن إذا أردت أن تشتري فبع التمر ببيع آخر، ثم اشتره»[5].

---

[1] أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب البيوع، باب بيع الدينار بالدينار نساء، ج3، ص65، رقم (2178).

[2] أخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلاً بمثل، ج3، ص1218، رقم (1596).

[3] رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج4، ص103.

[4] أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الوصايا، بَابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ اليَتَامَى ظُلْمًا، إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا)، ج4، ص10، رقم (2766).

[5] أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الوكالة، باب إذا باع الوكيل شيئا فاسدا، فبيعه مردود، ج3، ص101، رقم (2312).

وكذلك استدلوا على تحريم ربا الفضل بحديث: «لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرهمين»[1] وفي رواية: «لا تبيعوا الدينارَ بالدينارين، ولا الدرهمَ بالدرهمين، ولا الصاعَ بالصاعين، فإني أخاف عليكم الرَّمَاء، والرَّمَاءُ: هو الرِّبَا»[2].

وقد علق ابن القيم على الحديث قائلاً: "فمنعهم من ربا الفضل لما يخافه عليهم من ربا النسيئة، وذلك أنهم إذا باعوا درهما بدرهمين، ولا يفعل هذا إلا للتفاوت الذي بين النوعين – إما في الجودة، وإما في السكة، وإما في الثقل والخفة، وغير ذلك – تدرجوا بالربح المعجل فيها إلى الربح المؤخر، وهو عين ربا النسيئة، وهذه ذريعة قريبة جدا؛ فمن حكمة الشارع أن سد عليهم هذه الذريعة، ومنعهم من بيع درهم بدرهمين نقدا ونسيئة؛ فهذه حكمة معقولة مطابقة للعقول، وهي تسد عليهم باب المفسدة"[3].

وكذلك جمع ابن حجر بين الأحاديث فقال: "واتفق العلماء على صحة حديث أسامة واختلفوا في الجمع بينه وبين حديث أبي سعيد فقيل منسوخ لكن النسخ لا يثبت بالاحتمال، وقيل: المعنى في قوله: (لا ربا) الربا الأغلظ الشديد التحريم المتوعد عليه بالعقاب الشديد كما تقول العرب: لا عالم في البلد إلا زيد مع أن فيها علماء غيره؛ وإنما القصد نفي الأكمل لا نفي الأصل، وأيضاً فنفي تحريم (ربا الفضل) من حديث أسامة إنما هو بالمفهوم، فيقدم عليه حديث أبي سعيد لأن دلالته بالمنطوق، ويحمل حديث أسامة على الربا الأكبر"[4].

---

[1] أخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب المساقاة، باب الربا، ج3، ص1209، رقم (1585).

[2] أخرجه أحمد في مسند الإمام أحمد، برقم 5885 ج5، ص283– 285، وقال أحمد شاكر: إسناده ضعيف.

[3] ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج2، ص104.

[4] ابن حجر، **فتح الباري**، ج4، ص382.

المطلب السادس: مقاصد التشريع:

إن من مقاصد التشريع حفظ المال[1]، فروح الشريعة تعلمنا أن نكسب المال بطرق لا تضر بأحد[2]، ومعلومٌ أن التكسب بالربا فيه ضررٌ على أغلب المستضعفين والمغلوبين، فالمصلحة فيه فردية تعود على المُرَابي فقط، بخلاف البيع مثلاً فمصلحته حقيقية تعود على الفرد والمجتمع بتراضٍ وعدل، دون استضعافٍ أو قهر، "فمصلحة الربا في نظر الشارع مصلحة وهمية خيالية مغلوبة، ومرجوحة باطلة مردودة؛ وذلك لِمَا تؤول إليه من الغُبْن وبخس الناس أشياءهم، وأكل أموالهم، وتعميق الفوارق بينهم، وخدش الوحدة والمودة"[3].

ثم إن الشريعة الإسلامية جاءت بالتيسير، ومن ذلك التدرج في تحريم بعض العادات التي طبعت بها حياة العرب في الجاهلية، ويشق عليهم التخلي عنها مرة واحدة، ومن ذلك التدرج في تحريم الربا[4] فوجب الأخذ بهذا الاعتبار حال تأويل الآيات المتعلقة بالربا.

وقد ثبت عقلاً وشرعاً أن من أعظم ما يفسد المصالح الاجتماعية والاقتصادية هو الربا[5] بكل أنواعه، ولهذا كان محرماً في كل الشرائع السماوية[6].

---

[1] الشاطبي، **الموافقات**، ص5، والفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ص21، الريسوني، **مقاصد المقاصد**، ص44.

[2] رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج2، ص158.

[3] الخادمي: نور الدين بن مختار، **علم المقاصد الشرعية**، (مكتبة العبيكان، ط1، 2001م)، ص28.

[4] جغيم: نعمان، **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، (الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع، ط1، 2014م)، ص328.

[5] الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج7، ص74.

[6] انظر: خروفة، علاء الدين، **الربا والفائدة في الشرائع الإسلامية واليهودية والمسيحية** (بغداد: مطبعة السجل، 1381هـ- 1962م) ص46 وما بعدها.

المبحث الثاني: بيان أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل آية: (للذكر مثل حظ الأنثيين):

عند قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: 11] يعلق نصر أبو زيد محللاً الآية ومعتمداً على ما سماه السياق التاريخي للوحي، فيقول: "إن فهم الحدود على أساس أن المقصود به نصيب الأنثى، والذي يجب أن يظل محصوراً في إطار النصف من نصيب الذكر، فهم يخالف كلاً من دلالتي المعنى والمغزى،...إن السياق التاريخي، بالإضافة إلى دلالتي المعنى والمغزى، يبين بجلاء أن الهدف القرآني هو تحديد نصيب الذكر الذي كان يحصل على كل شيء، بوضع حد أقصى لما يمكن أن يحصل عليه لا يتجاوز ضعف نصيب الأنثى، هذا مع فرض نصيب للأنثى التي لم تكن تحصل على شيء بحد أدنى لا يقل عن نصف نصيب الذكر"[1]، فيخلص إلى نتيجة مفادها: أن التحديد في الآية هو "لوضع حد للفوضى ولتحقيق المساواة، وكل اجتهادٍ في سبيل تحقيق هذه المساواة هو اجتهاد مشروع، ... أما التأويل الذي يقف على أفق اللحظة التاريخية للوحي فهو في دائرة الخطأ"[2]، ويقول في نهاية حديثه: "إن هذه الحدود تسمح للمجتهد أن يقرر أن المساواة بين الذكر والأنثى لا تخالف حدود الله، إن المساواة معناها أن التسوية بين الحد الأقصى للذكر والحد الأدنى للأنثى ليس فيها مخالفة لما حده الله"[3].

---

[1] أبوزيد: نصر حامد، **دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة**، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط3، 2004م)، ص233.

[2] المرجع السابق.

[3] المرجع السابق، ص233-234.

إن أثر إهمال السياق القرآني في تأويل هذه الآية يظهر في إبطال العمل بظاهر الآية، واعتبار أن مقصدها تحديد الحد الأقصى للذكر والحد الأدنى للأنثى، بدون التقيد بأمر الله في القسمة أن يكون للذكر ضعف نصيب الأنثى، وكذلك يظهر في فتح المجال في تأويل معنى الآية وعدم التزام حرفيتها تحت راية الاجتهاد لتحقيق المساواة، وفيما يلي بيان ذلك:

المطلب الأول: سياق الآية:

وبالنظر إلى سياق الآية: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءَ فَوۡقَ ٱثۡنَتَيۡنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَۖ وَإِن كَانَتۡ وَٰحِدَةٗ فَلَهَا ٱلنِّصۡفُۚ وَلِأَبَوَيۡهِ لِكُلِّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٞۚ فَإِن لَّمۡ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٞ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ لَا تَدۡرُونَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ لَكُمۡ نَفۡعٗاۚ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمٗا﴾ [النساء: 11]

١- نجد الآية ابتدأت بقوله تعالى: (يوصِيكُمُ ٱللَّهُ) والوصية من الله بمعنى الفرض[1]، فجاء النهي في الآية مختتماً بالإشارة إلى كونه وصية من الله، فدل

---

[1] الزجاج، **معاني القرآن وإعرابه**، ج2، ص18، الأصفهاني، **تفسير الراغب الأصفهاني**، ج3، ص1120، وابن عطية: عبد الحق بن غالب، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ)، ج2، ص15، القشيري: عبد الكريم بن هوازن، **لطائف الإشارات**، تحقيق: إبراهيم البسيوني، (مصر: الهيئة المصرية للكتاب، ط3، د.ت)، ج1، ص317، الواحدي: علي بن أحمد، **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: صفوان عدنان، (دمشق: دار القلم، ط1، 1415هـ)، ص254، أبو السعود: محمد بن محمد، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، ج2، ص148، والبيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج2، ص62.

ذلك على كون الوصية من الله بمعنى الشيء المفروض الذي أمر الله به، أو نهى عنه:

٢- الآية اختتمت بقوله تعالى: ﴿فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: 11] فدل قوله: (فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ) على أن الأحكام المذكورة فريضة.

٣- ليس المقصود بقوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِۚ﴾ [النساء: 11] مراعاة العدل حسب الزمان أياكان، إنما المقصود هو ما أرادته الألفاظ صراحةً: أن للذكر في الميراث مثل ما للمرأتين، ذلك أن النصوص التي ترد بأعدادٍ معينة أو أنصبة محددة فإن دلالاتها تكون قطعية لا تحتمل تأويلاً آخر[1].

٤- يجب حمل لفظ القرآن على ظاهره وموضوعه، ومن أراد صرف شيء منه إلى تأويل بلا نص ولا إجماع، فقد افترى على الله وخالف القرآن، وحرف الكلم عن مواضعه[2].

٥- مخالفة الأحكام القطعية في ثبوتها ودلالتها بدعوى جلب المصلحة باطل لأنه بني على أساس باطل في الاستدلال وما بني على باطل فهو باطل[3]، يقول ابن تيمية: "ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له

---

[1] انظر: الطوفي: سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة (مؤسسة الرسالة، ط1، 1987م) ج2، ص771، والزركشي: أبو عبد الله محمد بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه (دار الكتبي، ط1، 1994م) ج5، ص172، والزحيلي: محمد مصطفى، **الوجيز في أصول الفقه الإسلامي**، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 2006م)، ج1، ص169.

[2] ابن حزم: ابن حزم الأندلسي، **النبذة الكافية في أحكام أصول الدين**، تحقيق: محمد أحمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1985م)، ص38.

[3] فيغو، "ميراث المرأة بين الحقائق والافتراءات"، **مجلة الحقوق سلسلة المعارف القانونية والقضائية**، ع32، ص32.

إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر أو أنه ليس بمصلحة وإن اعتقده مصلحة؛ لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة وكثيرا ما يتوهم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة"[1].

المطلب الثاني: سياق المقطع:

يدعم سياق المقطع كذلك المعنى الذي ذهبت إليه الألفاظ الصريحة للآية: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: 11]، وذلك في الآيتين التاليتين [النساء: 13-14]، يقول تعالى في ختام الحديث: (تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ) [النساء: 13].

١- فقوله (تلك حدود الله) استئناف لتوضيح أن ما تقدم من قسمة المواريث هو من حدود الله لعباده كي يقيموها ولا يتعدوها[2]، فالحدود لغة: "الأمكنة التي لا يَنْبَغِي أنْ تتجَاوَزَ"[3]، واستعملت الحدود هنا مجازاً بمعنى حدود التشريع التي لا يمكن تجاوزها للعمل بغيرها[4]، وعلى هذا فهذه الجملة (تلك حدود الله) تشير إلى ما سبق من الأحكام التي ذكرت في اليتامى والوصايا وقسمة المواريث[5] والإشارة إليها بأنها فرائض الله[6] التي لا ينبغي تجاوزها[1].

---

[1] ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى** (المدينة النبوية: مجمع الملك فهد، ط1، 1995م) ج11، ص344، 345.

[2] درويش: محيي الدين أحمد مصطفى، **إعراب القرآن وبيانه**، (بيروت: دار ابن كثير، ط4، 1415هـ)، ج2، ص178.

[3] الزجاج، **معاني القرآن وإعرابه**، ج2، ص27.

[4] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج4، ص268.

[5] الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ج1، ص487.

[6] الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج8، ص69.

٢- ثم يأتي قوله تعالى بعدها: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [النساء: 14] فيتضح جلياً أن تعدي هذه الحدود سواء بتركها، أو بالتغيير فيها هو معصية تدخل صاحبها النار، وأنها لا تتغير بتغير الزمان أو المكان، بل على العكس فهي من إعجاز الشرع صالحة لكل زمان وكل مكان.

المطلب الثالث: سياق المقام:

جاء المقام للحث على أنواع كثيرة من التكاليف، منها التعطف على الضعاف، فلما كان كذلك جاءت الآيات تقرر حقاً للمرأة في الإرث، وكان ذلك وسط الأمر بالتقوى ابتداءً وانتهاءً[2]، فهو مُشعرٌ بأهمية التزام ما أمر الله به لتحقيق الفلاح والتقوى، ولا يمكن تأويل (للذكر مثل حظ الأنثيين) باعتبارها نوعاً من الظلم، أو باعتبارها قابلة لعدم التطبيق في ضوء هذا المقام.

المطلب الرابع: المحيط الاجتماعي:

كان أهل الجاهلية كذلك لا يعطون من ميراث الميت لأحد من ورثته بعده، ممن كان لا يلاقي العدوَّ ولا يقاتل في الحروب من صغار ولده، ولا للنساء منهم. وكانوا يخصون بذلك المقاتلة دون الذرية وحتى بعد أن نزلت آيات الميراث كره بعضهم إعطاء النساء ومن لا يقاتل وقالوا: اسكتوا لعل الرسول صلى الله عليه وسلم ينسى هذا الحديث[3]، فانظر كيف كانت هذه

---

[1] محمود، "آيات المواريث في سورة النساء دراسة تفسيرية"، **حولية كلية الدراسات الإسلامية للبنات بالإسكندرية**، م9، ع 32، ص972.

[2] البقاعي، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، ج5، ص172.

[3] الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج7، ص31-32.

القسمة صعبة على نفوسهم وكيف أن الله تعالى لحكمته وعدله لما أنزل هذه الآيات عبر بقوله: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: 11] فكما أن فيها بيان مضاعفة حق الذكور من الأبناء إلا أن التعبير فيه "إيماءٌ إلى أن حظ الأنثى صار في اعتبار الشرع أهم من حظ الذكر، إذ كانت مهضومة الجانب عند أهل الجاهلية فصار الإسلام ينادي بحظها في أول ما يقرع الأسماع قد علم أن قسمة المال تكون باعتبار عدد البنين والبنات"[1].

وقد ورد في أسباب النزول عن جابر بن عبد الله قال: جاءت امرأة سعد بن الربيع بابنتيها من سعد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالت: يا رسول الله، هاتان ابنتا سعد بن الربيع، قتل أبوهما معك يوم أحد شهيدا، وإن عمهما أخذ مالهما، فلم يدع لهما مالا ولا تنكحان إلا ولهما مال، قال: «يقضي الله في ذلك» فنزلت: آية الميراث، فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عمهما، فقال: «أعط ابنتي سعد الثلثين، وأعط أمهما الثمن، وما بقي فهو لك»[2].

المطلب الخامس: سياق السورة:

جمعت سورة النساء الآيات المتعلقة بالمواريث وهي الآيات ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ [النساء: 7] و ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ... ﴾ [النساء: 11] و ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ۚ...﴾ [النساء:

---

[1] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج4، ص257.

[2] الترمذي، محمد بن عيسى، **سنن الترمذي** (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1975م) ج4، ص414، برقم 2092، وحسنه الألباني: محمد ناصر الدين، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل** (بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1985م) ج6، ص122، برقم 1678.

12] و ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِۚ إِنِ ٱمْرُؤٌاْ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌۚ فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَۚ وَإِن كَانُوٓاْ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِۗ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النساء: 176] وباستقراء وبحث ما ورد فيها يتضح أن "هناك أربع حالات فقط ترث فيها المرأة نصف ما يرثه الرجل"[1].

و"يتضح أن أكثر من ثلاثين حالة تأخذ فيها المرأة مثل الرجل أو أكثر منه، أو ترث هي ولا يرث نظيرها من الرجال، في مقابلة أربع حالات محددة ترث فيها المرأة نصف الرجل"[2].

ونقف عند قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُۚ فَإِن كَانُوٓاْ أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِي ٱلثُّلُثِۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّۚ وَصِيَّةً مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ [النساء: 12] إذ الآية نص في الدلالة على تساوي حظ المرأة مع الرجل إن كانت الأخوة من جهة الأم.

ويستنبط منها ومن جمع غيرها من الآيات أن الرجل مكلف بجانب النفقة على الأهل والأقرباء ممن تجب عليه نفقته، فعليه أعباء اجتماعية يقوم بها المورث باعتباره جزءاً منه أو امتداداً له أو عاصباً من عصبته، وحينما تتخلف هذه الاعتبارات كما الحال في هذه الآية التي تتحدث عن (توريث الأخوة والأخوات لأم) نجد الشارع سوى بين نصيب الذكر والأنثى في الميراث، فالتسوية هنا لأنهم يدلون إلى الميت الأم فأصل توريثهم الرحم وليسوا عصبة لمورثهم

---

[1] سلطان: صلاح الدين، **ميراث المرأة وقضية المساواة**، (مصر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1999م)، ص10-11.

[2] سلطان: صلاح الدين، **ميراث المرأة وقضية المساواة**، ص46.

حتى يكون الرجل امتداداً له من دون المرأة فليست هناك مسؤوليات ولا أعباء تقع على كاهله، بينما المرأة مكفية المؤونة والحاجة فنفقتها واجبة على ابنها أو أبيها أو أخيها شريكها في الميراث[1].

فترى التناسق بين هذه الآية والآية محل البحث وكذلك غيرها من الآيات المتعلقة بالميراث أو بالحقوق والواجبات المالية في المنظومة الاجتماعية، وعندما تتم دراسة كل هذه الآيات يتضح أنه لا حاجة لإعادة النظر في قسمة الشرع أو الوقوف عند ظاهر قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: 11] دون استيعاب للأدوار المالية التي وزعها الشارع لكلٍ من الذكر والأنثى، ودون استيعاب لحالات الميراث المختلفة التي تعد في الشريعة علماً مستقلاً يُعرف باسم (علم الفرائض)، إن المنظومة الإسلامية التي رتبت أركان الأسرة وموقعها في المجتمع ووظيفة أفرادها متكاملة أتم التكامل، وتجيء قسمة الميراث متممة لهذا التكامل والتناسق، أما إذا خرجنا عن دائرة الشرع وعشنا في مجتمعٍ لا يقوم فيه الرجل بواجباته المادية، ولا تفهم فيها المرأة حقوقها المادية وتسير فقط وراء نداءات التحرير وحق المرأة في المساواة بينها وبين الرجل في مجالات العمل فإنها تتخلع من المنظومة التي تضمن حقوقها إلى منظومة أخرى تظلم فيها نفسها بنفسها.

---

[1] طاحون، "شبهات وأباطيل لخصوم الإسلام حول ميراث المرأة"، **مجلة الوعي الإسلامي**، ع 362، ص35.

المطلب السادس: سياق القرآن:

يؤكد سياق القرآن على ما سبق ذكره، من كون هذه القسمة فرض يجب التزامه، ومن كون أن هذه القسمة لها حكمتها باعتبارها جزء من منظومة متكاملة في توزيع الحقوق والواجبات المالية:

الأولى: كون الوصية تأتي بمعنى الفرض

١- ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ﴾ [الأنعام: 151] فهذا فرض من الله بعدم قتل النفس بغير حق[1].

٢- ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ وَأَوْفُواْ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُواْ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: 152].

الثانية: التوازن في توزيع الحقوق والواجبات المالية على الأفراد في المجتمع:

أن الله عز وجل أعطى الذكر ضعف حظ الأنثى لأن الرجل عليه أعباء مالية ليست على المرأة وبيانها في الآتي:

١- فرض الله على الرجل إيتاء المهر للمرأة عند الزواج: ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ [النساء: 4].

٢- الرجل عليه توفير السكن للزوجة وعليه النفقة عليها حتى وإن طلقها إن كانت حاملاً حتى تضع حملها، وإن أرضعت له ولده فعليه كذلك استكمال النفقة عليها حتى بعد الطلاق: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُواْ عَلَيْهِنَّ وَإِن

---

[1] الزجاج، **معاني القرآن وإعرابه**، ج2، ص18.

كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّۚ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [الطلاق: 6].

٣- الرجل عليه النفقة على الزوجة وعلى أولادها كذلك: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ﴾ [البقرة: 233].

وتتضح حكمة الشارع حيث "أمر الله تعالى بالتسوية بينهم في أصل الميراث، وفاوت بين الصنفين، فجعل للذكر مثل حظ الأنثيين؛ وذلك لاحتياج الرجل إلى مؤنة النفقة والكلفة ومعاناة التجارة والتكسب وتجشم المشقة"[1]، بينما المرأة في بيتها مكرمة لا يجب عليها احتمال مشقة العمل، تأتيها حقوقها المالية وما يكفي معيشتها ومعيشة أبنائها بأمرٍ من الشارع.

المطلب السابع: مقاصد الشريعة:

من المقاصد الشرعية الأساسية حفظ المال، ويتضمن حفظه توزيعه بالعدل، وقد حفظ الإسلام حق المرأة على أساس من العدل، فنظر لواجبات المرأة والتزامات الرجل وقارن بينهما ثم بين نصيب كل منهما بناءً على ذلك، فهذه القسمة راعى فيها الشارع الحكيم ما زاد على الرجل من التكليف في النفقة، في حين لم يكلف المرأة بشيء من النفقة كما مر معنا، فالمساواة في الإرث للرجل فيها نقص عن مطالب الحاجة، وبالنسبة للمرأة فيها زيادة عن مطالب الحاجة والمساواة بين المتماثلين في الحاجة عدل، أما المساواة بين المختلفين في الحاجة فظلم[2].

---

[1] ابن كثير: إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: محمد شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ)، ج2، ص197.

[2] دري، "الحقوق المالية للمرأة في الشريعة الإسلامية دراسة مقاصدية"، **مجلة التراث**، م1، ع29، ص97.

الفصل الرابع: أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل بعض آيات العبادات:

المبحث الأول: بيان أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل آيات الصيام

في قوله تعالى: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَۚ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥۚ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 184]

وقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُواْ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: 185] يستدل عبد المجيد الشرفي هنا بسياق سورة البقرة، وبالسنة كذلك على أن الصيام ليس فرضاً واجباً إنما هو مما حث عليه الإسلام فيقول: "وترك الباب مفتوحاً لعدم صومه والتعويض عن الصوم بإطعام مسكين أو مساكين فلم يتم تأويل الآيات المتعلقة به وخاصة قوله (وعلى الذين يطيقونه) و قوله (يريد الله بكم اليسر) في اتجاه رفض إمكانية التعويض عن الصوم بالإطعام إلا بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم بينما كان الأمر مقبولاً في حياته، ولكن المسلمين المعاصرين يتحرجون من التعامل المباشر مع النص القرآني ومازالوا يقرؤونه من خلال إنتاج الفقهاء والمفسرين في العصور الخوالي"[1].

---

[1] الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص64.

إن أثر إهمال السياق القرآني في تأويل هذه الآية يظهر في اعتبار الأمر بالصيام في القرآن ليس للوجوب بل على التخيير، وهو هدمٌ لما هو معلومٌ من الدين بالضرورة، وقد ورد الحديث عن الصيام في آياتٍ متتابعاتٍ في سورة البقرة، وتعد الآية 184 هي الموضع الذي استشهد به بالشرفي، فاستنبط منها القول بحرية الصيام أو عدمه، ولذا نركز على بيان دلالة هذه الآية، ومن ثَمّ نربطها بسياقاتها الأخرى:

﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَۚ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥۚ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 184].

وللوصول إلى دلالة الآية يتعين أولاً النظر في ألفاظها وتراكيبها من قوله تعالى: (وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ) وقوله: (فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ) وقوله: (وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُم):

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍۖ﴾ [البقرة: 184]:

اختلف كلام المفسرون في تأويلها، وبالنظر نجد أن اختلافهم راجعٌ للاختلاف في ترجيح المعاني اللغوية لكلمة (يطيقونه)، فنعود للغة لنفهم معنى كلمة (يطيقونه):

المطلب الأول: معهود العرب:

لو رجعنا إلى لغة العرب، ونظرنا إلى الأصل اللغوي لكلمة (يطيقونه) نجدها مأخوذة من (ط و ق) ونجد أن المعنى المركزي للكلمة هو: "الإحاطة التامة بالشيء في الوسط بقوة كتلك الأرض السَهلة المطوَّقة بالغَلْظ، وكتلك الحُزَم وكالطَوْق حول الرقبة والرَحَى"[1]

وعليه فهناك معنيان يعودان للأصل المذكور:

١- **الطاقة والطَّوْق والإطاقة:** قوة الإحاطة بالشيء والقدرة عليه[2]، وهو مأخوذ من معنى الأرض المنخفضة المطوقة.

٢- **الطَّوق، والتطويق:** التكليف والإلزام بالشيء، وهو مأخوذ من معنى الطوق حول الرقبة، فيكون الشي ملزماً لهم كإلزام الطوق بالرقبة[3].

ومن هنا نعود لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾ [البقرة: 184] فنجد أن الفعل ورد بعدة قراءات أخرى وإن كانت شاذة غير متواترة إلا أنها تعيننا في فهم دلالة الآية: **(يُطَوَّقُونه، يَطَّوَّقُونه ويُطَيَّقُونه ويَطَّيَّقُونَهُ)**[4]، وبالنظر للمعاني المركزية وللأوزان الصرفية نجد التالي:

١- **(يُطِيقُونه)** وهي ما عليه القراءة ورسم المصحف مأخوذة من الفعل (أطاق): فهي بمعنى القدرة عليه[1]

---

[1] جبل: محمد حسن، **المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم**، (القاهرة: مكتبة الآداب، ط1، 2010م)، ج3، ص1340.

[2] المرجع السابق.

[3] المرجع السابق، ج3، ص1341.

[4] ابن جني: عثمان بن جني، **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها**، تحقيق: علي ناصف وآخرون، (مصر: وزارة الأوقاف، ط1، 1966م)، ج1، ص118، وانظر كذلك: ابن منظور، **لسان العرب**، ج10، ص231.

٢- **(يُطَوَّقُونَه) و (يُطَيَّقُونَه)** مأخوذة من الفعل المبني للمجهول (طُوِّقَ): فهي بمعنى التكليف به[2].

٣- **(يَطَوَّقُونَه) و (يَطَّيَّقُونَه)** مأخوذة من الفعل (اطَّوَّقَ): فهي بمعنى التكليف به مع المشقة فالصيغة فيها معنى المبالغة[3].

المطلب الثاني: سياق الآية:

وبناءً على ما سبق يمكن النظر في معنى الآية، فنجد التنوع في المعاني التي قال بها العلماء حسب الآتي:

١- على الذين يطيقون صيام الشهر ويستطيعونه وليسوا بمرضى أو مسافرين الصيام أو الفدية[4]: وهذا المعنى موافقٌ للقراءة المرسوم بها في المصحف **(يُطِيقُونه)**.

٢- على الذين يتكلفون صيام الشهر ويشق عليهم بسبب الهرم والعجز أو الحمل والرضاع الفدية[5]: وهذا المعنى موافقٌ لكلمة: **(يَطَوَّقُونَه) و (يَطَّيَّقُونَه)**.

٣- على المكلفين بصيام الشهر لقدرتهم وعدم مرضهم الصيام أو الفدية والصوم خيرٌ لهم: وهذا المعنى موافقٌ لكلمة: **(يُطَوَّقُونَه) و (يُطَيَّقُونَه)**.

---

(1) جبل، **المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن**، ج3، ص1341.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج10، ص232.

(3) جبل، **المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن**، ج3، ص1341.

(4) مقاتل، **تفسير مقاتل بن سليمان**، ج1، ص160-161.

(5) مجاهد، **تفسير مجاهد**، ص220.

وبالنظر فيما سبق يمكن القول بأن رسم المصحف والقراءة التي عليها القراء تحتمل المعاني السابقة معاً: إذ الخطاب للمكلفين الذين طوقوا بالتكليف بالصيام، ويحتمل أنهم يقدرون عليه، أو يكلفون به مع الجهد، "فالمراد بالذين يطيقونه الذين يقدرون على صيامه مأخوذ من الطوق وهو الوسع والقدر، والمراد الذين يكلفونه وفي بناء اللفظة وإيحائها دلالة على المعنى المراد بها ويدل على ذلك القراءة الأخرى يطوقونه وقد تضمنت هذه القراءة الإشارة لشدة الصيام وصعوبته"[1].

أما قوله تعالى: ﴿فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ﴾ [البقرة: 184]:

- يحتمل أن تكون تفريعاً[2] على قوله: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾ [البقرة: 184]: فيكون المعنى "فمن تطوع خيرا فأطعم مسكيناً آخر فهو خير له"[3].
- ويحتمل أن تكون عائدة إلى قوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: 184] فيكون المعنى: فمن تطوع خيراً فصام في السفر فهو خير له، "يدل على التخيير بين الصوم والفطر في السفر"[4].

---

[1] العمار، "آيات الصيام دراسة بلاغية"، **مجلة العلوم العربية**، ع 13، ص69.

[2] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج2، ص167.

[3] مجاهد، **تفسير مجاهد**، ص220، والزرقاني: محمد بن عبد الباقي، **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**، تحقيق: طه عبد الرؤوف، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2003م)، ج2، ص286.

[4] ابن عاشور،**التحرير والتنوير**، ج2، ص168.

وأما قوله ﴿وَأَن تَصُومُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡ﴾ [البقرة: 184]: فيحتمل أن يرجع إلى[1] قوله: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ﴾ [البقرة: 184] أو ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۚ﴾ [البقرة: 184].

- فإن كان المراد الذين يطيقونه ويقدرون على صيامه: يكون قوله: (وَأَن تَصُومُواْ) ترغيباً لهم في الصوم.
- وإن كان المراد الذين يتكلفونه ويشق عليهم: يكون قوله: (وَأَن تَصُومُواْ) من باب الترغيب كذلك.
- وإن كان المراد صاحب المريض والمسافر: يكون قوله: (وَأَن تَصُومُواْ): تفضيلاً للصوم على الفطر، ماعدا المرض فإنه يقاس حسب شدته.

بناءً على تحليل التراكيب التي استشهد بها الشرفي يمكن نقض ما قاله بربط هذا التحليل للمعنى اللغوي ولعلاقة التراكيب داخل الآية بعضها ببعض بالسياقات الأخرى وأهمها سياق المقطع:

المطلب الثالث: سياق المقطع:

إن علاقة الآية بمقطعها تدور حول القول بأنها نُسِخَت بما بعدها من آيات أو بأنها محكمة، فقد اختلفوا في القول بالنسخ في الآية على الآتي:

١- إذا أولنا (يطيقونه) بمعنى عدم الاستطاعة، أو الاستطاعة بمشقة زائدة تكون الآية:

---

[1] المرجع السابق.

- **محكمة:** والترخيص فيها للعجوز والمريض الذي لا يشفى[1]، "إنما أنزلها الله في الشيخ الكبير والحامل والمرضع ومن به العطش ممن يكون الصوم عليه شديدا فجعل الله له أن يطعم مسكينا إلا أنهم مجمعون على اختلافهم في الشيخ أن للشيخ أن يفطر ويطعم"[2].
- **منسوخة بالآية التي تلتها وهي قوله تعالى:** ﴿..فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ..﴾ [البقرة: 185]: فكان فيها رخصة الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة وهما لا يطيقان الصوم أن يطعما مكان كل يوم مسكيناً، ثم نسخ تلك الآية التي بعدها فكان أهل العلم يرون ويرجون أن الرخصة قد ثبتت للشيخ الكبير والعجوز الكبيرة[3] وذلك باعتبار بقاء هذا الحكم وثبوته لهم ونسخه عن غيرهم، روي عن ابن عباس قوله:"إن النسخ كان في حق غير المرض والحامل"[4] بدلالة الآية التي بعدها وما ثبت فيها[5].

٢- إذا أولنا (يطيقونه) بمعنى الاستطاعة تكون الآية:

منسوخة بقوله تعالى: ﴿..فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ..﴾ [البقرة: 185]: على حكايتين أحدهما أنه كان الأغنياء يفطرون ويفتدون ولا يصومون، وصار الصوم على الفقراء

---

[1] مجاهد، تفسير مجاهد، ص220، ابن سلام: القاسم بن سلام، **الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن**، تحقيق: محمد المديفر، (الرياض: مكتبة الرشد، ط2، 1997م)، ج1، ص47.

[2] المحاسبي: الحارث بن أسد، **فهم القرآن ومعانيه**، تحقيق: حسين القوتلي، (بيروت: دار الفكر، ط2، 1398هـ)، ص446.

[3] السدوسي: قتادة بن دعامة، **الناسخ والمنسوخ**، تحقيق: حاتم الضامن، (بغداد: مؤسسة الرسالة، ط3، 1998م)، ص37.

[4] ابن دقيق: ابن دقيق العيد، **أحكام الأحكام في شرح أحاديث سيد الأنام**، تحقيق: محمد العبد الله، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 2020م)، ص47.

[5] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج2، ص174.

فنسختها هذه الآية[1] **والثانية** أنه من كان يطيق الصوم، وليس بمريض ولا مسافر له أن يصوم وله أن يفطر وعليه الفدية[2]، ذكر القاسم بن سلام في كتابه: "ولا تكون الآية على هذا اللفظ إلا منسوخة"[3].

والذي يترجح عندي مما سبق كون الآية منسوخة[4]، ويوافق هذا المعنى سياق الآية كما ذكرنا، وكذلك فإن تكرار ذكر فدية المريض والذي على سفر في الآية التي تليها: ﴿شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۗ..﴾ [البقرة: 185] دلالة على تجديد الفرض فيه وتأكيده[5]، فنسخ "التخيير بين الفدية والصيام، بتعين الصيام"[6]، فانتقل من الواجب المخير بإمكانية الصيام وعدمه: ﴿..وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖۖ..﴾ [البقرة: 184] إلى الواجب المضيق بوجوب الصيام وحتميته: ﴿..فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ.. ﴾ [البقرة: 185][7] وفيه "جواز نسخ الأخف بالأغلظ لأن انحتام الصوم أغلظ من التخيير"[1]

---

[1] الطحاوي: أحمد بن محمد، **أحكام القرآن الكريم**، تحقيق: سعد الدين أونال، (استانبول: مركز البحوث الإسلامية، ط1، 1995م)، ج1، ص417.

[2] مقاتل، **تفسير مقاتل بن سليمان**، ج1، ص161، ابن سلام، **الناسخ والمنسوخ**، ج1، ص43، المقري: هبة الله بن سلامة، **الناسخ والمنسوخ**، تحقيق: زهير الشاويش، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط1، 1404هـ)، ص44.

[3] ابن سلام، **الناسخ والمنسوخ**، ج1، ص47.

[4] الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج3، ص434.

[5] ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج1، ص113-114.

[6] ابن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر**، ج1، ص253.

[7] أبو يعلى، **العدة في أصول الفقه**، ج3، ص783-784.

مسألة: التكرار بين الآيتين:

﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَۚ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥۚ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 184]

﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُواْ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: 185]

- **على القول بأن الآية: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَۚ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥۚ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 184] محكمة:** يكون ذكره في الآية الأولى للتعجيل بالإعلام بالرخصة رفقاً بالسامعين، أو أن إعادته في الآية الثانية لدفع التوهم أن الأول منسوخ[2] بقوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُۖ﴾ [البقرة: 185].
- **وعلى القول بأنها منسوخة:** يكون التكرار لئلا "يظن الناس أن جميع ما كان في الآية الأولى من الرخصة قد نسخ فوجب الصوم أيضاً حتى على المريض والمسافر فأعيد ذلك

---

[1] السمعاني: منصور بن محمد، **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق: محمد حسن، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999م)، ج1، ص429.

[2] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج2، ص174.

في هذه الآية الناسخة تصريحاً ببقاء تلك الرخصة، ونسخت رخصة الإطعام مع القدرة والحضر والصحة لا غير"[1].

والسياق كما ذكرنا يرجح كون الآية: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَۚ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥۚ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: 184] منسوخة، فإن تكرار التعبير (وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ) و(فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ) ليس مجرد تكرار، وأن المعنى الأكثر تسلسلاً هو كون التكرار لبيان الحكم فيكون من باب التمهيد لفرض الصيام، فالآيتان الأولى والثانية توطئة وتمهيد وأن الحكم هو الذي بين في الآية الثالثة فلا تكرار [2].

"وتحقيق القول إن الله تعالى قال: من كان صحيحاً مقيما لزمه الصوم، ومن كان مسافراً أو مريضاً فلا صوم عليه، ومن كان صحيحاً مقيماً ولزمه الصوم، وأراد تركه، فعليه فدية طعام مسكين، ثم نسخ الله تعالى ذلك بقوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَۗ﴾ [البقرة: 185] مطلقاً، ولهذا المعنى كرره، ولولا تجديد الفرض فيه وتحديده وتأكيده ما كان لتكرار ذلك فائدة مقصودة، وهذا منتزع عن الناسخ والمنسوخ فلينظر فيه"[3].

---

[1] المرجع السابق.

[2] الفحام، "الدلالة السياقية في آيات الصيام"، **مجلة الآداب**، ع 123، ص100.

[3] ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج1، ص113-114.

المطلب الرابع: المحيط الاجتماعي:

بالنظر إلى الظروف الاجتماعية التي نزلت فيها آيات الصيام تتضح دلالة الآية ويترجح معناها، حيث كانوا غير معتادين على الصيام، وقد راعى الله عز وجل التيسير عليهم، فلما كان ابتداء فرض الصيام عليهم فيه مشقة ابتدأ بإعلامهم بأنه سبحانه قد فرضه على من قبلهم فإن ذلك يجعل قَبوله أسهل على النفوس إذ لو استطاعه غيرهم من الأمم فهم به أولى[1]، وفيه "استيناس وتنويه بفضل الصيام وما يرجى من عوده على نفوس الصائمين بالتقوى وما حف الله به فرضه على الأمة من تيسير عند حصول مشقة من الصيام"[2].

ومن ثمَّ فرضه الله على التخيير للمستطيع بأن يصوم أو يطعم، ثم لما تمرنوا على الصيام، وكان ضروريا على المطيقين فرضه عليهم حتماً[3]، فعن مُعاذ بن جبل، وابن عمر، وسلمة بن الأكوع: "أنهم كانوا – بعد نزول هذه الآية على عَهد رسول الله صلى الله عليه وسلم – في صوم شهر رمضان بالخيار بين صومه وسُقوط الفدية عنهم، وبين الإفطار والافتداء من إفطاره بإطعام مسكين لكل يوم؛ وأنهم كانوا يفعلون ذلك حتى نزلت: ﴿..فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ ..﴾ [البقرة: 185]، فألزموا فرضَ صومه، وبطل الخيار والفديةُ"[4].

---

(1) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج2، ص156.

(2) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج2، ص173.

(3) السعدي: عبد الرحمن بن ناصر، **تيسير اللطيف المنان في خلاصة تفسير القرآن**، (السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، ط1، 1422هـ)، ج1، ص93.

(4) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج3، ص434-435.

المطلب الخامس: سياق السنة النبوية:

إن ما ادعاه الشرفي من كون إمكانية الفطر والتعويض عنه بالإطعام كانت مقبولة أيام الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يختلف الأمر إلا بعد وفاته، لم يثبت له صحة ولا أثر، إلا ما ثبت من تدرج الحكم و تغيره حال حياته صلى الله عليه وسلم، فتغير حكم الصيام حدث فعلاً، ولكن ليس بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم إذ معلومٌ أن تغيير حكمٍ شرعي لا يكون إلا في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم؛ فيسقط استدلاله به، ويسقط نقدُه قراءة الفقهاء والمفسرين للنصوص الشرعية، إذ كانت قراءتهم شمولية لدلالة النص وأخذوا بالأدلة الشرعية كلها، دون إغفال لنص القرآن ومحاولة فهمه والربط بين آياته، فمبدأ الفساد في تأويله راجعٌ لانعدام الدراسة المنهجية لطرق الوصول للحكم الشرعي من استقراءٍ للقرآن والسنة وقرائن الأحوال، وما يلتبس بالنص المراد فهمه.

ففي صحيح البخاري ورد كون الآية (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ) منسوخة، "قال ابن عمر، وسلمة بن الأكوع: نسختها ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُواْ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: 185] "[1]

[1] أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الصيام، باب (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ)، ج3، ص34

"وقال ابن أبي ليلى: حدثنا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم: نزل رمضان فشق عليهم، فكان من أطعم كل يوم مسكينا ترك الصوم ممن يطيقه، ورخص لهم في ذلك، فنسختها: ﴿وَأَن تَصُومُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: 184] فأمروا بالصوم"[1].

وفي صحيح مسلم كذلك الخبر عن كون الآية منسوخة: فعن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه، قال: " لما نزلت هذه الآية: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖۖ﴾ [البقرة: 184] كان من أراد أن يفطر ويفتدي، حتى نزلت الآية التي بعدها فنسختها "[2].

والكلام يؤكد كون بقاء التخيير بين الصيام والفدية لم يستمر إلى وفاة الرسول كما قال الشرفي، وهذا مفهومٌ وجلي بدلالة السياقات المختلفة، وفي موضع آخر عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه، أنه قال: «كنا في رمضان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، من شاء صام ومن شاء أفطر فافتدى بطعام مسكين»، حتى أنزلت هذه الآية: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: 185]"[3].

إن تداعيات السياقات المختلفة تصب في معنى واضح صريح لا يقبل التغيير إلا لمن يغفل بعض السياقات المحيطة بقوله تعالى: ﴿..وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ..﴾ [البقرة: 184] فيحملها

---

[1] أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الصيام، باب (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ)، ج3، ص34

[2] أخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب الصوم، باب بيان نسخ قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية) بقوله: (فمن شهد منكم الشهر فليصمه)، ج2، ص802، رقم149 –(1145).

[3] أخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب الصوم، باب بيان نسخ قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية) بقوله: (فمن شهد منكم الشهر فليصمه)، ج2، ص802، رقم 150 – (1145).

على ظاهر لفظها دون بحث ما أحاط بها من آيات وسياقات تقيد دلالتها وتوضحها، فالله جل جلاله بين حكم الصيام بداية تشريعه فابتدأ ببيان رخصة الفطر والقضاء لمن كان مريضاً أو على سفر، وذلك رفعاً للمشقة عنهما، ثم بين حكم الصحيح المقيم القادر على الصيام فهو مخير بين الصيام والإطعام، ثم نزلت الآية التي تليها وجاء قوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ ﴾ [البقرة: 185] فأثبت صيامه على المقيم الصحيح، ورخص للمريض والمسافر، وثبت الإطعام للكبير الذي لا يستطيع الصيام لأنه ليست له حال يصير إليها يتمكن فيها من القضاء [1].

[1] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج1، ص364-367.

المبحث الثاني: بيان أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل فرضية الصلاة:

يقول معاذ بني عامر أنه ليس في القرآن الكريم ما يدلل على كون الصلاة ركناً من أركان الإسلام، فهو يقول: "إن النص القرآني يضرب أساسات هذه القبة، وينزع عنها ركنيتها..."[1]، مستدلاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْۚ فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَۚ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَـٰبًا مَّوْقُوتًا ﴾ [النساء: 103] ، حيث يقول عن هذه الآية إنها: "تتحدث عن ميقات الصلاة وموعدها... ليس إلا، وليس ثمة إشارة لا من قريب ولا من بعيد إلى اعتبار الصلاة شيئاً مفصلياً بالنسبة إلى الدين الإسلامي"[2].

إن أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل هذه الآية يظهر في: القول بأن الصلاة ليست ركناً من أركان الإسلام، وأن القرآن لا يدل على اعتبارها ركناً، وقد اقتطع الباحث الآية نفسها من سياقها واجتزأ منها جزءاً فقط في بحثه، فضلاً عن اجتزائه الآية من سياق مقطعها، ومن سياق القرآن العام:

المطلب الأول: سياق الآية:

إن قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْۚ فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَۚ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَـٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: 103] استكمالٌ لما سبق ومتعلقةٌ بما قبلها، حيث الحديث عن حالتين مختلفتين:

---

[1] بني عامر، معاذ، **أركان الإسلام: التباسات النص التأسيسي**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016م، ص17، 18.

[2] المرجع السابق.

الأولى: حالة الصلاة عند ملاقاة العدو كما سيتبين عند النظر في سياق المقطع.

الثانية: حالة الاطمئنان (فَإِذَا ٱطۡمَأۡنَنتُمۡ) بعد الاستقرار في الأوطان والأمن من العدو، وفي هذه الحالة جاء الأمر بقوله (فَأَقِيمُواْ) يعني: "فأتموا الصلاة التي أذن لكم بقصرها في حال خوفكم في سفركم وضربكم في الأرض، وذلك بإقامة ركوعها وسجودها"[1]، ومن ثمّ اختتم السياق بجملة (إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا) وفي هذا الجزء من الآية أدلة عدة ترد قول معاذ بني عامر:

١- فمعنى قوله (كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا) أي فرضٌ واجبٌ أداؤه في مواقيته، فهو مفروض في أوقات معلومة معينة[2]، فالله افترض على عباده الصلوات وكتبها عليهم في أوقاتها المحددة، لا يجوز لأحد أن يأتي بها في غير ذلك الوقت إلا بعذر شرعي من نوم وسهو أو نحوهما[3].

٢- الأوامر الواجبة في القرآن ترد على وجهين: أحدهما: بلفظ افعل أو افعلوا، والثاني: بلفظ الخبر إما بجملة فعل وما يقتضيه من فاعل أو مفعول، وإما بجملة ابتداء وخبر[4]، وهنا جاء الأمر بلفظ الخبر المؤكد (إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا).

---

(1) ابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي، **زاد المسير في علم التفسير**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1422هـ)، ج1، ص463.

(2) الجصاص، **أحكام القرآن**، ج1، ص211، وأبو يعلى، **العدة في أصول الفقه**، ج1، ص167.

(3) القنوجي، **نيل المرام من تفسير آيات الأحكام**، ص211.

(4) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج3، ص32.

٣- هذا الإخبار عن الصلاة بأنها كتاب (على) المؤمنين؛ دليل على الوجوب والإلزام؛ فلفظة (على) تقتضي الوجوب[1].

٤- وقد جاء التأكيد على هذا الخبر الذي تحمله الجملة الختامية للآية والمقطع بخمسة مؤكدات:

أ- أولها: التوكيد بإن.

ب- ثانيها: (كانت) التي تدل على الثبات والاستمرار في الماضي والمستقبل.

ت- ثالثها: التعبير عن فرضية الصلاة بالمصدر في قوله (كتاب).

ث- رابعها: إيراد شبه الجملة (على المؤمنين) وفيه دلالة الإلزام والحتمية[2].

ج- خامسها: تقديم شبه الجملة (على المؤمنين)، وكان يمكن أن يقال إن الصلاة كتاب موقوت على المؤمنين.

وبالنظر إلى تركيب الجملة، وعناصرها، وورودها على صيغة الإخبار مؤكدةً بهذه المؤكدات يجعل دلالتها على الإلزام والفرضية أمراً واضحاً.

---

[1] أبو الحسين البصري: محمد بن علي، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: خليل الميس، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ)، ج1، ص68.

[2] أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، ج4، ص1835.

المطلب الثاني: معهود العرب:

في اللغة:

معنى الكتاب: "الفرض"[1].

ومعنى: موقوت: "الواو والقاف والتاء: أصل يدل على حد شيء وكنهه في زمان وغيره، منه الوقت: الزمان المعلوم. والموقوت: الشيء المحدود"[2].

فيكون معنى ﴿..إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا..﴾ [النساء: 103] أي: "كتبت عليهم في أوقات مؤقتة"[3].

إن هذا الاقتطاع لمعنى كون الصلاة مؤقتة ومعنى كونها واجبة غريب؛ إذ إن الصلاة من الواجبات المؤقتة بوقت إذ إنها تجب بدخول وقتها، وحينها فلا معنى للفصل بين كونها واجبة وبين كونها مؤقتة، فالوقت سبب للوجوب فالوقت هنا في الأمر بالصلاة هو ظرفٌ للأداء وشرطٌ له وسببٌ للوجوب فلا يجوز تعجيلها قبله، والواجب تختلف صفته باختلاف الأوقات فهذا علامة كون الوقت سبباً لوجوبها[4].

---

[1] ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ج5، ص159.

[2] المرجع السابق، ج6، ص131.

[3] الأزهري، **تهذيب اللغة**، ج9، ص199.

[4] السرخسي: محمد بن السري، **الأصول في النحو**، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، د.ت)، ج1، ص30.

المطلب الثالث: سياق المقطع:

﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ كَانُواْ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ [النساء: 101] ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُواْ فَلْيَكُونُواْ مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّواْ فَلْيُصَلُّواْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُواْ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَٰحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓاْ أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُواْ حِذْرَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ [النساء: 102]

تتكلم الآيات عن إقامة الصلاة حال الخروج للجهاد وعدم الأمن من العدو (وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ)، وتلزم المؤمنين بتأديتها على حالة مختلفة تناسب حال الخوف كما وصفت الآيات.

ثم يأتي الخطاب للمؤمنين: فإذا فرغتم، أيها المؤمنون، من صلاتكم وأنتم موافقو عدوّكم فاذكروا الله على كل أحوالكم قيامًا وقعودًا ومضطجعين على جنوبكم، بالتعظيم له، والدعاء لأنفسكم بالظفر على عدوكم، لعل الله أن يظفركم وينصركم عليهم[1].

ثم يقول الله: "فإذا اطمأننتم"، فإذا استقررتم في أوطانكم وأقمتم في أمصاركم "فأقيموا"، يعني: فأتموا الصلاة التي أذن لكم بقصرها في حال خوفكم في سفركم وضربكم في الأرض[2].

ثم تختتم الآيات بقوله تعالى: ﴿..إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا..﴾ [النساء: 103] كختامٍ يوضح للمسلم أن الصلاة كتابٌ موقوتٌ عليه لا تسقط عنه حتى في حالة الحرب

---

[1] الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج9، ص164.

[2] المرجع السابق، ج9، ص165.

وملاقاة العدو، وإنما تختلف هيئتها فقط حال الخوف، وفي هذا السياق المتكامل دليل على وجوب الصلاة وكونها ركناً أساسياً في الدين الإسلامي، فإن كان الأمر قد جاء بتأديتها حتى حال الحرب فما دون ذلك أولى بالتأدية والإقامة على أتم وجه.

المطلب الرابع: سياق القرآن:

أولاً: (الكتاب) في اللغة يوضع موضع الفرض كما تبين، وهذا هو استعمال القرآن وسياقه لهذه اللفظة، قَالَ الله جلَّ وعزَّ:﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ﴾ [البقرة: 178] و﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴾ [البقرة: 183] أَي فُرِضَ، وَقَالَ الله جلّ وعزّ:﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ ﴾ [المائدة: 45]، أَي فرضنَا[1]، وقوله تعالى:﴿كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡۚ ﴾ [النساء: 24] فإن معنى: (كتاب الله عليكم) أي: تأكيد للوجوب وإخبار من الله لنا بفرضه لأن الكتاب هو الفرض[2].

ثانياً: يتضح من خلال استقراء آيات القرآن إيجاب الصلاة على المسلمين، وإلزامهم بها، واعتبارها عاملاً أساسياً في تحديد مصير الإنسان، وقد عبر الأصوليون عن تلك الآيات بعبارة " قرائن الوجوب"[3]، فقد وردت فرضية الصلاة في القرآن بوجوه وأساليب متعددة، ومن ذلك:

---

[1] الأزهري، **تهذيب اللغة**، ج10، ص88.

[2] الجصاص، **أحكام القرآن**، ج2، ص175.

[3] الباقلاني: محمد بن الطيب، **التقريب والإرشاد (الصغير)**، تحقيق: عبد الحميد بن علي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1998م)، ج2، ص76، ويُفهم ذلك أيضاً من كلام الغزالي: محمد بن محمد، **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1993م)، ص211.

١- في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة: 3] دليل على وجوب الصلاة؛ إذ إن الله جعلها من صفات المتقين ومن شرائط التقوى[1].

٢- القرآن يبين لنا أن أول فريضة بعد التوحيد هي الصلاة، فقد أوجب الله قتال المشركين، إلا إذا تابوا وأقاموا الصلاة فقرن التوبة بإقامة الصلاة، قال الله عز وجل: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ وَخُذُوهُمۡ وَٱحۡصُرُوهُمۡ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٖۚ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [التوبة: 5]، وفي هذا دليل على فرضية الصلاة ووجوبها لأنها أول شرطٍ بعد التوبة لتخلية المشركين وعدم قتالهم، واعتبارهم إخواناً في الدين.

فيتضح من خلال هذا، ومما هو معلوم عند كل مسلمٍ بالضرورة: **وجوب الصلاة وأهميتها وكونها ركناً أساسياً في الدين.**

المطلب الخامس: مقاصد القرآن:

إن تأويل الآية بحسب ما قاله معاذ بني عامر، يتصادم مع مقاصد القرآن الكلية، فمن أهم مقاصد القرآن إرساء ركائز العبودية، والتأكيد على التوجه لله وحده بالعبادة[2]، وأعظم العبادات الصلاة، والقول بأن القرآن لم يجعلها ركناً أساسياً مخالف لمقاصد القرآن.

---

[1] الجصاص، **أحكام القرآن**، ج1، ص27.

[2] شحاته، **أهداف كل سورة ومقاصدها**، ص39.

الفصل الخامس: أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل بعض آيات الحدود:

المبحث الأول: بيان أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل آية حد السرقة:

عند تأويل قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝٣٨ فَمَن تَابَ مِنۢ بَعْدِ ظُلْمِهِۦ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: 38-39] يرى حاج حمد أن حد السرقة من شرعة الإصر والأغلال التوراتية وليس من رحمة الإسلام، فيقول: "حين ربط الله بين النكال والسرقة جعل قطع اليد في مناط أحكام الإصر والأغلال، كالذين اعتدوا في السبت"[1]، أما الشرفي فقال :" إن قطع يد السارق مثله مثل أي عقوبة أخرى ليس مقصوداً لذاته، ولا حرج البتة في التخلي عنه واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة"[2]، ويرى الصادق بلعيد أن حد السرقة يسقط بالتوبة، حيث يقول: "(فمن تاب) تعني رد المسروق، و(من بعد ظلمه) أي من بعد سرقته"[3].

إن أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل هذه الآية يظهر في اعتبار حد السرقة يسقط بالتوبة، أو القول بأن حد السرقة من شرعة الإصر والأغلال التوراتية وليس من الإسلام، أو القول بأن حد السرقة ليس مقصوداً في ذاته وأنه يمكن التصرف بدونه لأن القرآن والسنة ليسا مدونة في القانون.

---

[1] حاج حمد، "الفارق بين النهجين الإسلامي واليهودي"، **مؤسسة مؤمنون بلا حدود**، ص 14-15.

[2] الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص70.

[3] بلعيد: الصادق، **القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام**، (تونس: مركز النشر الجامعي، ط1، 1999م)، ص199.

وكل ما أثير من مسائل يُرَد من خلال إعمال السياق:

أ- مسألة: حد السرقة يسقط بالتوبة:

ونرد على هذا القول من خلال سياق المقطع وسياق السورة ومعهود العرب:

المطلب الأول: سياق المقطع:

﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝٣٨ فَمَن تَابَ مِنۢ بَعْدِ ظُلْمِهِۦ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: 38-39]

لا تدل الآية التي تليها على إسقاط عقوبة السرقة عن السارق إن تاب قبل عقابه؛ لأن قوله "تاب"، و"يتوب الله عليه" هي فيما بين العبد وبين ربه في جزاء الآخرة، فقوله: "من تاب من بعد ظلمه" ترغيب وبشارة لهؤلاء العصاة ليتوبوا، ولا دليل في الآية على إبطال حكم العقوبة[1]، أما ما اعتبره الصادق بلعيد أن معنى (تاب=رد المسروق) ومعنى (ظلمه=بعد سرقته) فهذا التخصيص لعموم (من تاب) بخصوص (من رد المسروق) يحتاج إلى دليل شرعي من آيةٍ أو حديثٍ أو إجماع، وإلا يبقى النص على عمومه، وفيما يلي من سياقاتٍ الدليلُ على بقائه على عمومه.

---

[1] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج6، ص193.

فقول الله تعالى: ﴿فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيۡهِۚ.. ﴾ [المائدة: 39] يرتبط بالآية السابقة على وجهين[1]:

– **إما أن يكون مرتبطاً بما سبقه على وجه التخصيص،** ويكون حكم التخصيص فيه مقتصراً على ما يليه؛ لأن التوبة به لا تسقط القطع، ويكون هذا التخصيص لإخراج الحد من كونه واقعاً على وجه النكال والعقوبة ليكون على وجه الابتلاء والفتنة للثواب بالصبر.

– **وإما أن يكون كلاماً مبتدأ لأنه يصح ابتداء الكلام به،** فيكون للإخبار عن أن الله غفور رحيم لمن تاب، فيصح أن يكون "كلاما مبتدأ مستغنياً بنفسه عن تضمينه بغيره، وكل كلام اكتفى بنفسه لم نجعله مضمنا بغيره إلا بدلالة"[2].

ويحتمل أن يرتبط به على وجه تخصيص من تاب بإسقاط الحد عنه، ولكنه احتمال ضعيف؛ لأن التخصيص الواقع هنا (بالتوبة) هو على الذي يليه في قوله (من بعد ظلمه)، وأما اعتبار أن التخصيص بالتوبة يشمل الآية السابقة (السارق والسارقة...) فمرجوح، وبيانه بالنظر إلى نظير الآية في نفس السورة وإلى معهود العرب في استخدام أسلوب الاستثناء والشرط:

---

[1] الجصاص: أحمد بن علي، **الفصول في الأصول**، (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1994م)، ج1، ص 270–271.

[2] الجصاص، **أحكام القرآن**، ج2، ص516.

المطلب الثاني: سياق السورة ومعهود العرب:

ذكر الله قبل آية السرقة، آية الحرابة، فذكر حدها في قوله: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: 33] ، ومن ثم استثنى من ذلك بقوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [المائدة: 34] فكان ذلك الاستثناء عائداً على جميع من سبق ذكرهم في آية الحد بإجماع العلماء.

وقاس البعض ومنهم أصحاب القراءة المعاصرة آية السرقة: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ﴾ [المائدة: 38]، والآية التي بعدها: ﴿فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [المائدة: 39] بأن حكمها كحكم الاستثناء في آية الحرابة واعتبر التوبة تسقط حد السرقة وهذا لا يصح وبيانه كالآتي:

الجدول رقم 2 المقارنة بين آية الحرابة وآية السرقة

الآية	التحليل
﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [المائدة: 34]	١- هذه الآية أتت بأسلوب استثناء بـ (إلا). ٢- المستثنى هنا معمول لما قبله، فهو مرتبطٍ به.[1] ٣- هذه الآية تفتقر في صحتها لما قبلها لأن الاستثناء عائد على من ذكروا[2] فيها. ٤- فقوله (إلا الذين تابوا) راجع إلى المذكورين "لأن فيه كناية لا بد أن يكون له مظهر يرجع إليه وهم من تقدم ذكرهم، ولأنه استثناء غير مكتف بنفسه إلا بتضمينه بما قبله"[3]. ٥- والقاعدة تقول: "كل لفظ معطوف على غيره لا يستقل بنفسه إلا بتضمينه بما قبله وجب رده إليه"[4]. ٦- إذا جَمع الكلام عدداً من المذكورات وَفِي آخره استثناء، فالأمر يرجع للدليل، إن جاز عوده على كل الكلام كان كذلك كقوله تعالى: (إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ) ثُمَّ قال: (إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ) فالاستثناء جائز فِي كلّ ذَلِكَ[5].

(1) أبو حيان: محمد بن يوسف الأندلسي، **التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل**، تحقيق: حسن الهنداوي، (دمشق: دار القلم، ط1، 2013م)، ج8، ص264.

(2) الجصاص، **أحكام القرآن**، ج2، ص516.

(3) الجصاص، **الفصول في الأصول**، ج1، ص44.

(4) المرجع السابق.

(5) ابن فارس: أحمد بن فارس، **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م)، ص96.

﴿فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: 39]	١- هذه الآية أتت بأسلوب الشرط، والشرط هنا ليس معمولًا لشيء قبله[1] فيصح المعنى ويتم دون الحاجة إلى الإحالة لما سبقه. ٢- "وجوب اعتبار حكم اللفظ بنفسه دون تضمينه بما هو معطوف عليه متى اكتفى بنفسه في إفادة الحكم"[2]. ٣- وهذه الآية كلام مكتف بنفسه يصح ابتداء الخطاب به والإخبار عنه، ولذا لا يجوز أن يكون مضمناً لبيان أو تقييد حد السرقة؛ لذا لا يصح الاستدلال به على سقوط القطع بالتوبة[3]. ٤- "إذا كان أول الكلام خاصاً، وآخره بصيغة العموم فلا يكون خصوص أوله مانعاً من عموم آخره"[4]، فقوله: (وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ) خاص وقوله: (فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ) عام، فالتوبة بعد الظلم والإصلاح لجميع الظالمين، وبهذا يتأكد أيضاً استقلالية هذه الآية وعدم الحاجة إلى ربط دلالتها بالآية التي تسبقها. ٥- بناءً على ما ذكر، لا تسقط توبة السارق الحد عنه؛ لأن الآية لم تستثنهم من جملة من وجب عليهم الحد، وإنما جاءت الآية لتخبر أن الله غفور رحيم لمن تاب منهم، "فأخرجت الحد من كونه واقعا على وجه النكال والعقوبة؛ لأن يكون على وجه المحنة والابتلاء"[5].

---

(1) أبو حيان الأندلسي، **التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل**، ج8، ص264.

(2) الجصاص، **الفصول في الأصول**، ج1، ص44.

(3) الزركشي: بدر الدين محمد بن عبد الله، **البحر المحيط في أصول الفقه**، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط3، 2010م)، ج3، ص232.

(4) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج3، ص237.

(5) الجصاص، **أحكام القرآن**، ج2، ص516.

وبهذا يتضح أن ما قاله الصادق بلعيد من سقوط الحد بتوبة السارق مجانبٌ للدلالة التي تُفهم من دلالة آية السرقة وأسلوبها، ودلالة آية الحرابة وأسلوبها، ويتضح أيضاً أن تدقيق النظر والتعمق في فهم الدلالة المرادة من الآية بفحص مفرداتها، وتراكيبها، وأساليبها، ومقارنتها بالسياقات الأخرى يزيل كثيراً من اللبس، ويجلّي حقيقة النص بعيداً عن لوثة الأفكار المعاصرة المنطلقة من أسسٍ واهية في فهم وتفسير النص الشرعي.

وهنا مسألة أخيرة قد يعتمدها البعض دليلاً على أن التوبة تسقط حد السرقة، وهي استدلال بعضهم بقول الله ﴿..إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ..﴾ [المائدة: 34] واعتبارها عامة في كل الحدود، وقد نُسب ذلك لبعض الشافعية أيضاً، والدليل على فساد هذا القول هو من نفس الآية التي استدلوا بها ﴿..إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ..﴾ [المائدة: 34] لأنه قد عطف عليه بعد ذلك حد السارق وقال فيه: ﴿فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيۡهِۚ..﴾ [المائدة: 39] "فلو كان ظلمه في الحكم ما غاير الحكم بينهما"[1].

وهنا قاعدة تقول (المقيد لا يحمل على المطلق)[2] فالمحارب لو تاب قبل القدرة عليه يسقط عنه الحد، لأن حد الحرابة خصص بقوله: (مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ)، وأطلق في آية السرقة، قوله: (فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ) "فحمل آية المحاربة، وقد ورد فيها التقييد، على ما ورد فيه الأمر مطلقاً، وهو السرقة غريب"[3].

---

[1] ابن العربي، **أحكام القرآن**، ط العلمية، ج2، ص115، في طبعة دار الفجر، ج1، ص614: "فلو كان مثله في الحكم ما غاير الحكم بينهما"، ونقل القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج7، ص472 عن ابن العربي كلامه وقال: "فلو كان مثله في الحكم..".

[2] الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج3، ص434.

[3] المرجع السابق.

ب- مسألة: حد السرقة من شرعة الإصر والأغلال التوراتية وليست من رحمة الإسلام:

أكثر من احتج بهذه الحجة اعتبر أن الإسلام دين رحمة، وأنه من غير المعقول أن تُقطع يد السارق[1]، وهؤلاء إنما أودى بهم جهلهم بالسياقات المحيطة بالآية والمعينة على فهمها إلى ذلك القول، فلم يعرفوا أولاً معنى السارق في اللغة، وفي اصطلاح الشرع، ولم يعرفوا ما خُصِصَت به هذه الآية من السنة، ويستنبطوا من ذلك التخصيص شروطَ إقامة هذا الحد فالسنة مبينة ومفسرة ومخصصة لما ورد عاماً في الآية من الأمر بقطع يد السارق والسارقة، والشروط الموضوعة تضع إقامة الحد في مكانه المناسب بلا ظلمٍ ولا افتراءٍ وتجعل تطبيقَه قائماً في أضيق الحدود حال توافر الشروط فقط، فكيف بعدها يُنظر إلى حدود الله أنها من الأغلال التوراتية، ويتضح ذلك من خلال الآتي:

المطلب الأول: معهود العرب:

السرقة في اللغة تدل على أخذ المال في خفاء وحيلة فـ"السين والراء والقاف أصل يدل على أخذ شيء في خفاء وستر"[2]. و"السارق عند العرب من جاء مستتراً إلى حرز فأخذ منه ما

---

[1] بلعيد، **القرآن والتشريع**، ص 198، وحاج حمد، "الفارق بين النهجين الإسلامي واليهودي"، **مؤسسة مؤمنون بلا حدود**، ص 14-15.

[2] ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ج3، ص154.

ليس له، فإن أخذ من ظاهر فهو مختلس ومستلب ومنتهب ومحترس، فإن منع مما في يديه فهو غاصب"[1].

فدلالة الكلمة في اللغة تدلنا على أن من أخذ مالاً في غير خفاء ليس بسارق، ولذلك عرف الفقهاء السرقة بأنها: "أخذ المال على وجه الخفية والاستتار"[2]، فهذا اللبس الأول الذي حدث لمن قرأ الآية: أنه لم يعرف دلالة كلمة السرقة في اللغة، فظن أن كل من اعتدى على أموال وممتلكات الآخرين سواء في العلن أو الخفاء، بحيلة أو بدون حيلة، ظاهراً بادياً أو محفوظاً في مكان أمين، يُقام عليه الحد بنص القرآن.

المطلب الثاني: سياق السنة النبوية:

إن الآية محل البحث تتقاطع مع عدد من النصوص في السنة النبوية، ويمكن تصنيفها كالآتي:

أ- النصوص التي وضحت النصاب الذي يوجب إقامة حد السرقة:

١- عن عائشة، قال النبي صلى الله عليه وسلم: «تُقْطَع اليد فِي ربع دينار فصاعدا»[3].

٢- عن هشام بن عروة، عن أبيه، قال: أخبرتني عائشة: «أن يد السارق لم تُقْطَع على عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلا في ثمن مِجَنٍّ حَجَفَةٍ أَوْ تُرْسٍ»[1].

---

[1] ابن منظور، **لسان العرب**، ج10، ص156.

[2] ابن قدامة: عبد الله بن أحمد، **المغني**، تحقيق: عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، (الرياض: دار عالم الكتب، ط3، 1997م)، ج12، ص416، وعرفت أيضاً بأنها: أخذ العاقل البالغ مقداراً مخصوصاً خفية من حرز بمكان، أو حافظ، ودون شبهة، راجع: السايس، **تفسير آيات الأحكام**، ص372.

[3] أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الحدود، باب قول الله: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)، ج8، ص160، رقم (6789).

٣- أخبرنا هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة، قالت: «لم تكن تقطع يد السارق في أدنى من حَجَفَةٍ أَوْ تُرْسٍ، كل واحد منهما ذو ثمن»[2].

٤- قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لعن الله السارق، يسرق البَيْضَةَ فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده»[3].

٥- عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم «قطع في مِجَنٍّ ثمنه ثلاثة دراهم»[4].

وأياً يكن ما أقره الفقهاء في النصاب الموجب لقطع اليد إلا أنهم مجمعون على أن القطع لا يكون إلا بنصابٍ معين، ولا يكون في الشيء الصغير التافه، مستنبطين ذلك من أحاديث الرسول، وهم مجمعون كذلك على أن ثمن المِجَن هو الأساس الذي يقاس عليه النصاب وذلك لأن القطع في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان فيه[5]، وهذا المفهوم من الحديثين: **«أن يد السارق لم تُقْطَع على عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلا في ثمن مِجَنٍّ حَجَفَةٍ أَوْ تُرْسٍ»**[6]،

---

[1] أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الحدود، باب قول الله: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)، ج8، ص161، رقم (6792).

[2] أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الحدود، باب قول الله: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)، ج8، ص161، رقم (6793).

[3] أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الحدود، باب قول الله: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)، ج8، ص161، رقم (6799).

[4] أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الحدود، باب قول الله: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)، ج8، ص161، رقم (6795).

[5] الجصاص، **أحكام القرآن**، ج2، ص521.

[6] أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الحدود، باب قول الله: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)، ج8، ص161، رقم (6792).

و«**لم تكن تقطع يد السارق في أدنى من حَجَفَةٍ أَوْ تُرْسٍ، كل واحد منهما ذو ثمن**»[1]، **والمجن من:** مجن الشيء يمجن مجوناً إذا صلب وغلظ، والمجن: الترس منه[2]والتُّرْس من السلاح: المُتَوَقَّى بها، معروف[3]، **والحَجَفَة من:** التُّرْس الصغير يُطَارَقُ بين جِلْدَيْنِ وَتُجْعَلُ مِنْهُمَا حَجَفَةٌ[4]

أما حديث «**تُقْطَع اليد فِي ربع دينار فصاعدا**»[5]: فقيل إنه تأويل عائشة رضي الله عنها لثمن المجن، فقد اختلف في رفعه وقد قيل إن الصحيح منه أنه موقوف عليها غير مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم[6].

وكذلك ما روي عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم «**قطع في مِجَنٍّ ثمنه ثلاثة دراهم**»[7]، فابن عمر قومه ثلاثة دراهم، وقومه ابن عباس عشرة دراهم[8].

وأما حديث «**لعن الله السارق، يسرق البَيْضَةَ فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده**»[9]، فهو حديث عام، قد جاء ما يبينه ويخصصه، وظاهر الحديث: التزهيد في وضاعة

---

[1]أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الحدود، باب قول الله: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)، ج8، ص161، رقم (6793).

[2] ابن منظور، **لسان العرب**، ج13، ص400.

[3] ابن منظور، **لسان العرب**، ج6، ص32.

[4]ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ج2، ص140.

[5]أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الحدود، باب قول الله: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)، ج8، ص160، رقم (6789).

[6] الجصاص، **أحكام القرآن**، ج2، ص521.

[7]أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الحدود، باب قول الله: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)، ج8، ص161، رقم (6795).

[8] ابن أبي شيبة: عبد الله بن محمد، **مصنف بن أبي شيبة** (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1989م) ج5، ص476، برقم 28104، وانظر: الجصاص، **أحكام القرآن**، ج2، ص521، والسايس، **تفسير آيات الأحكام للسايس**، ص372.

[9]أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الحدود، باب قول الله: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)، ج8، ص161، رقم (6799).

السارق وتفاهة قصده، وسوء تدبيره أن يهدر دمه في القليل فيضيع عضوا من أعضائه[1]، "والمراد بيضة الحديد، وقد روي عن علي بن أبي طالب أن النبي صلى الله عليه وسلم قطع في بيضة من حديد قيمتها واحدٌ وعشرون درهماً[2]؛ لأنه لا خلاف بين الفقهاء أن سارق بيضة الدجاج لا قطع عليه، وأما الحبل فقد يكون مما يساوي العشرة والعشرين درهماً وأكثر من ذلك"[3]

وبهذا يتضح الشرط الأول الذي يوجب إقامة الحد وهو بلوغ ثمن المسروق ما يساوي ثمن المجن سواء قدر بربع دينار أو ثلاثة دراهم أو عشرة دراهم فما فوق.

ب-النصوص التي بينت شرط أن يكون المسروق من حرز:

أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الثمار، فقال: «ما أخذ في أكمامه فاحتمل، فثمنه ومثله معه، وما كان من الجران، ففيه القطع إذا بلغ ذلك ثمن المجن، وإن أكل ولم يأخذ، فليس عليه» قال: الشاة الحريسة منهن يا رسول الله؟ قال: «ثمنها ومثله معه والنكال، وما كان في المراح، ففيه القطع، إذا كان ما يأخذ من ذلك ثمن المجن»[4].

نجد أن نص الحديث يعطينا الإشارة إلى أن نصاب السرقة الذي يوجب قطع اليد يقاس (بثمن المجن) وهذا الشرط الأول الذي ذكرناه آنفاً، والشرط الثاني هاهنا هو المفهوم من قوله: (ما

---

[1] الطريفي: عبد العزيز بن مرزوق، **التفسير والبيان لأحكام القرآن**، (الرياض: دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط1، 1438هـ)، ج3، ص1179.

[2] البزار، أحمد بن عمرو، **مسند البزار** (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط1، 2009م) ج3، ص52، برقم807.

[3] الجصاص، **أحكام القرآن**، ج2، ص522.

[4] أخرجه ابن ماجه في **السنن**، كتاب الحدود، باب من سرق من الحرز، ج2، ص865، رقم (2596)، وحسنه الألباني: محمد ناصر الدين، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل** (بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1985م) ج8، ص69، برقم 2413.

كان من الجران): والجران موضع التمر الذي يجفف فيه[1]، وقوله: (ما كان في المراح): والمراح الموضع الذي تروح إليه الماشية أي تأوي إليه ليلاً[2]، فالمفهوم منه اشتراط كون المسروق في مكان أمين محفوظ عن الأعين، وهو ما سماه الفقهاء بالحرز، فهذا يوضح اشتراط أن يكون المسروق قد كان محفوظاً في حرزٍ ومكان أمين، فاشتراط الحرز يمنع من استحقاق القطع بمجرد السرقة[3].

ج- النصوص التي أشارت إلى وجوب اعتبار عدم الشبهة لإقامة الحد:

حديث: «ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم..»[4] وهذا شرطٌ متفق عليه عند الأئمة الأربعة، وهو قاعدة شرعية مطردة مجمعٌ عليها في كتاب الحدود[5].

"فلا يقطع من سرق من مال له فيه شركة أو سرق من مدينه مثل دينه، ولا يقطع العبد إذا سرق من مال سيده، ولا الأب من مال ابنه، وما أشبه ذلك لوجود الشبهة"[6]

ومن هذا الشرط تتفرع شروط أخرى لأجل استيفاء شرط اعتبار عدم الشبهة:

١- تثبت السرقة بالإقرار مرّة، وبشهادة رجلين على السرقة للقطع، فإن شهد رجل وامرأتان على السرقة لا تقبل للقطع، ولكنّها تقبل لضمان المسروق[1].

---

[1] ابن منظور، **لسان العرب**، ج13، ص87.

[2] ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ج2، ص455.

[3] أبو الحسين: محمد بن علي، **المعتمد في أصول الفقه**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ)، ج1، ص272.

[4] أخرجه الترمذي في **سننه**، أبواب الحدود، باب ما جاء في درء الحدود، ج4، ص33، رقم (1424).

[5] ابن المنذر: محمد بن إبراهيم، **الإجماع**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، (دار المسلم للنشر والتوزيع، ط1، 2004م)، ص118.

[6] ابن حزم: علي بن أحمد، **مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات**، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص135.

2- الأخذ بالحد الأعلى من قيمة المجن: فبناء على شرط (عدم الشبهة) ذكر العلماء الآتي: بما أنه لا يوجد نص قاطع يدل على القيمة التي من أجلها تقطع اليد لذا يؤخذ بالقيمة الأعلى لأنها الأقل شبهة والحدود تدرأ بالشبهات[2]، وهذا إنما هو من رحمة الشارع أن يظل حكم إقامة الحد دائراً على فهم نصوص السنة.

وبجمع هذه الأحاديث كلها نصل إلى أن إقامة حد السرقة المذكور في الآية مخصص، فالقرآن ذكر قطع يد كل سارق؛ فخصت السنة من ذلك سارق النصاب المحرز[3]، فلا يصح الاحتجاج بعموم قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة: 38] "لأنه مجمل بما اقترن إليه من توقيف الرسول عليه الصلاة والسلام على اعتبار ثمن المجن، ومن اتفاق السلف على ذلك أيضاً، فسقط الاحتجاج بعموم الآية، ويكون الوقوف عند الاتفاق في القطع في العشرة ونفيه عما دونها"[4] إذ لا سبيل لمعرفة مقدار القطع إلا بالتوقيف أو الاتفاق، وإذ لم يثبت التوقيف فيما دون العشرة وثبت الاتفاق في العشرة، فتعين عدم القطع فيما دون العشرة.

وهذا النص الجامع لكل الشروط يبين أن الحدود في الشريعة منضبطة، فلا يحق لهؤلاء المتلاعبين بالدين وبنصوص الوحي تأويلها وابداء القول فيها أصلاً، لأنهم لا ينطلقون من علمٍ بالشريعة وفروعها، لذا نص الفقهاء على الآتي:

---

(1) ابن الهمام: محمد بن عبد الواحد، **فتح القدير على الهداية**، (مصر: مطبعة البابي الحلبي، ط1، 1970م)، ج7، ص369، والبهوتي: منصور بن يونس، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، (الرياض: مكتبة النصر الحديثة، ط1، 1968هـ)، ج6، ص150.

(2) الجصاص، **أحكام القرآن**، ج2، ص521، والسايس، **تفسير آيات الأحكام**، ص373.

(3) الشاطبي، **الموافقات**، ج4، ص309.

(4) الجصاص، **أحكام القرآن**، ج2، ص521.

"واتفقوا أنه من سرق من حرز من غير مغنم ولا من بيت المال بيده لا بآلة وحده منفردا وهو بالغ عاقل مسلم حر في غير الحرم بمكة وفي غير دار الحرب وهو ممن تحيز في وقت من الأوقات فسرق من غير زوجته ومن غير ذي رحمه ومن غير زوجها ان كانت امرأة وهو غير سكران ولا مضطر بجوع ولا مكره فسرق مالا متملكاً يحل للمسلمين بيعه وسرقه من غير غاصب له وبلغت قيمة ما سرق عشرة دراهم من الورق المحض بوزن مكة ولم يكن لحما ولا حيوانا مذبوحا ولا شيئا يؤكل أو يشرب ولا طيرا ولا صيدا ولا كلباً ولا سنوراً ولا زبلاً ولا عذرة ولا تراباً ولا زرنيخاً ولا حصى ولا حجارةً ولا فخاراً ولا زجاجاً ولا ذهباً ولا قصباً ولا خشباً ولا فاكهة ولا حماراً ولا حيوانا سارحاً ولا مصحفاً ولا زرعاً من فدانه ولا تمراً من حائطه ولا شجراً ولا حراً ولا عبداً يتكلم ويعقل ولا أحدث فيه جناية قبل إخراجه له من مكان لم يؤذن له في دخوله من حرزه وتولى إخراجه من حرزه بيده فشهد عليه بكل ذلك شاهدان رجلان كما قدمنا في كتاب الشهادات ولم يختلفا ولا رجعا عن شهادتهما ولا ادعى هو ملك ما سرق وكان سالم اليد اليسرى وسالم الرجل اليمنى لا ينقص منها شيء ولم يهبه المسروق منه ما سرق ولا ملكه بعد ما سرق ولا رد السارق على المسروق منه ولا أعاده السارق وحضر الشهود على السرقة ولم يمض للسرقة شهر فقد وجب عليه حد السرقة"[1].

ومع طول هذا النص إلا أنه كافٍ ليرد قول من اعتبر حد السرقة إصراً وأغلالاً، ومن اعتبر أن هذا الحد مخالفٌ لكون الإسلام دين رحمة، فكم من فرق بين القول بقطع كل يد من أخذ شيئاً ليس له وبين كلام الشرع المنضبط بشروطه.

---

[1] ابن حزم، **مراتب الإجماع**، ص135.

فكيف لا يكون هذا من حكم الإسلام كما ذكر الصادق بلعيد وغيره، إن النصوص النبوية تثبت إقامة هذا الحكم في الإسلام، وتثبت كذلك الرحمة والحكمة الإلهية في تخصيص الآية القرآنية، فلا يصح لمن لم يدرس السياقات مجتمعة أن يطلق الحكم بأن قطع يد السارق ليس من الرحمة، فإنه قد اتضح أن هذا الحد يقام بعد تحقق شروطٍ تضيق مساحة هذا الحكم الواسعة، وتقصره على من يستحق حقاً إقامة هذا الحد عليه، ويتضح ذلك أيضاً بالنظر إلى مقاصد الشريعة.

المطلب الثالث: مقاصد الشريعة:

من مقاصد الشريعة حفظ المال، وإنما شرع الله الأحكام لتحقيق مصالح الناس، وحد السارق والسارقة إنما شرعه الشارع لحفظ المال، والنظر إلى مقصد الشارع في تشريع الحدود في غاية الأهمية، لأن حد السرقة مقصده عقوبة المعتدين وردعهم عن الاعتداء، ولذا نجد أنه يتم وقف تنفيذ حد السرقة في عام المجاعة[1] وذلك لأن السارق في مثل تلك الأوضاع لا يسرق اعتداءً إنما يسرق اضطراراً، "والسارق المضطر ليس معتديًا، بل المعتدي من كان غنياً والناس من حوله جياع إلى حد الضرورة. وقد أعذر الله المضطرين، فلا يقام عليهم الحد"[2].

فـ"المحتاج إذا سرق ما يأكله، فلا قطع عليه؛ لأنه كالمضطر"[3]، قال ابن القيم: "وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج"[1].

---

[1] الخادمي: نور الدين بن مختار، **علم المقاصد الشرعية**، (مكتبة العبيكان، ط1، 2001م)، ص55، وخلاف: عبد الوهاب، علم **أصول الفقه**، (دمشق، دار القلم، ط8)، ص86.

[2] الريسوني: أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، (الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1992م)، ص333.

[3] ابن قدامة، **المغني**، ج12، ص462.

المطلب الرابع: سياق القرآن:

وها هو سياق القرآن يشير إلى تلك الفطرة السليمة من استحالة أن يتساوى المفسد في الأرض بالمصلح، وهذا مما تقره عقول عباده من استقباح وضع العقوبة في موضع الرحمة والإحسان، وكذلك وضع الإحسان والرحمة والإكرام موضع العقوبة والانتقام[2]، والقرآن يحاجج البشر المنكرين للجزاء بهذه الفطرة السليمة كما في قول الله:

﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِي ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ﴾ [ص: 28]

﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية: 21]

فكيف نشفق على السارق الذي ينهب أموال الناس ويأخذها بغياً وطمعاً واستخفاءً ليظفر بها! "فما للعقول والفطر لا تشهد حكمته البالغة وعزته وعدله في وضع عقوبته في أولى المحال بها وأحقها بالعقوبة"[3].

ج- مسألة: حد السرقة ليس مقصوداً في ذاته:

إن ما تم عرضه من سياقات سابقة كافٍ في رد هذا القول، ولا حاجة لإعادة القول فيه.

---

[1] ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج3، ص18.

[2] بكر أبو زيد، بكر بن عبد الله، **الحدود والتعزيرات عند ابن القيم**، (دار العاصمة للنشر والتوزيع، ط2، 1415هـ)، ص355.

[3] المرجع السابق.

المبحث الثاني: بيان أثر إهمال دلالة السياق القرآني في تأويل آية حد الحرابة:

قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: 33]

اعتبر حاج حمد حد الحرابة من عقوبات الإصر والأغلال التوراتية، وليست من شريعة الإسلام التي تتسم بالتخفيف والرحمة، فيقول: "أما الحرابة فهي من عقوبات الأصر والأغلال التوراتية، وقد أوردها القرآن تصديقاً لما سبق من شرائع الأديان ثم نسخها بالهيمنة عليها"[1]. ويقول: "بإنها دست على التشريع الإسلامي دساً، وهو دس متعمد لتكذيب نبوة محمد صلى الله عليه وسلم"[2].

أما العشماوي[3]، وعبد المجيد الشرفي[4] فقد ربطا الآيات الخاصة بالحرابة بسبب نزولها، وأوقفاها عليه، حيث إنها نزلت في جماعة سرقوا ماشية الرسول صلى الله عليه وسلم وقتلوا راعيها وهم عكل أو عرينه.

إن أثر إهمال السياق القرآني في هذا التأويل يظهر في: إلغاء حد الحرابة واعتباره من الأغلال التوراتية، كذلك فإن إهمال عناصر السياق الأخرى وحصر الآية بسبب نزولها

---

[1] حاج حمد: محمد أبو القاسم، **أبستيمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج**، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، ط1، 2004م)، ص96.

[2] المرجع السابق، ص94-95.

[3] العشماوي: محمد سعيد، **أصول الشريعة**، (مصر: مكتبة مدبولي الصغير، ط4، 1996م)، ص 125- 127.

[4] الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ص66، وما بعدها.

كما قال العشماوي والشرفي يؤدي إلى إيقاف العمل بها واعتبار جريان حكمها خاصاً بالحادثة التي وقعت زمن الرسول فقط، وفيما يلي بيان مخالفة السياق لذلك:

أ- مسألة: تقييد الآية بسبب النزول:

المطلب الأول: سياق الآية:

﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: 33]

تتحدث الآية عن جزاء من يحارب الله ورسوله ويسعى في الأرض فساداً، وفي معنى المحاربة قولين:

١- قطع الطريق والتعرض للناس بالسلاح وأخذ أموالهم مجاهرة[1].

٢- الشرك[2]؛ باعتبار ما ورد في سياق القرآن في سورة براءة: ﴿...وَإِرۡصَادٗا لِّمَنۡ حَارَبَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ...﴾ [التوبة: 107].

وبناءً على اعتبار معنى المحاربة: اختلف المفسرون في تخصيص قول الله: (ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا) في هذه الآية بقومٍ معينين على أقوال:

١- قوم من أهل الكتاب نقضوا العهد مع النبي وأفسدوا في الأرض.

٢- قوم المشركين[3].

٣- قوم عكل وعرينة الذين ارتدوا وحاربوا الله والرسول.

---

[1] ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، (السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، ط1، 1418هـ)، ص62.

[2] مقاتل، **تفسير مقاتل بن سليمان**، ج1، ص472.

[3] الواحدي، **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ص317.

٤- عامة وتشمل من نزلت فيهم وغيرهم ممن يصح دخولهم فيها[1] .

ولم يخصصها أحد بسبب نزولها، بل اعتبروها إما تخص الحكم على الكفار وأهل الكتاب، أو عامة تشمل كل من قام بالتهجم على الناس وقطع الطريق وأخذ الأموال من مسلم أو غير مسلم، بخلاف ما اعتبره كل من العشماوي وعبد المجيد الشرفي من تقييد الآيات الخاصة بالحرابة بسبب نزولها.

واعتبار الآية عامة أولى من القول بالخصوص، وأولى من تقييدها بسبب النزول كما هو معلومٌ من قواعد التفسير وأصول الفقه، فلا يتعارض أن ينزل الحكم لسبب ويعم حكمه غيره عند وجود نفس السبب فليس في نزول الحكم على سبب ما يوجب الاقتصار به عليه[2]، "فمن قصره على السبب فإنما خص اللفظ وأزاله عن حقيقته بغير دلالة، وقد اعتبر هذا المعنى سائر الفقهاء الذين يعتد بأقاويلهم في كثير من الأحكام النازلة على أسباب نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ..﴾ [المائدة: 33] إلى آخر القصة روي أنها نزلت في شأن العرنيين الذين ارتدوا وقتلوا الراعي وساقوا الإبل، والحكم عام عند سائر الفقهاء في المرتدين وأهل الملة، وإن كان سبب نزولها قوماً مرتدين محاربين"[3].

---

[1] الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج10، ص251، والماتريدي: محمد بن محمد، **تأويلات أهل السنة**، تحقيق: مجدي باسلوم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2005م)، ج3، ص505، والقرطبي: محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1964م)، ج6، ص149، وابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج3، ص86.

[2] الجصاص، **الفصول في الأصول**، ج1، ص339-340.

[3] المرجع السابق.

وقد ذكر ابن تيمية أن جمهور السلف والخلف على أنها تتناول قطاع الطريق من المسلمين وغيرهم[1].

تعقيب: إطلاق لفظ محاربة الله والرسول على المسلم:

يحتمل لفظ (الذين يحاربون الله ورسوله) في الآية الدلالة على الكفار وعلى المسلمين وذلك؛ باعتبار المسلم الذي يقطع الطريق، ويشهر السلاح لأخذ الأموال وتخويف الناس، إنما هو يعتقد تحريم ما فعله ويقر بالإيمان بالله ورسوله، ومع معرفة حكم ما فعل خالف حكم الله ولم يمتثل لأمر الله فيكون من هذه الحيثية محارباً لله والرسول، ومفسداً في الأرض بمخالفته حكم الله ، وبالتأكيد فالذي يعتقد حل دماء المسلمين وأموالهم ويستحل قتالهم فهو أولى بأن يكون محاربا لله ورسوله وساعياً في الأرض فساداً، فالكافر الحربي الذي يستحل دماء المسلمين وأموالهم ويرى جواز قتالهم أولى بالمحاربة من الفاسق الذي يعتقد تحريم ذلك[2].

ب- مسألة: اعتبار الآية تخص بني إسرائيل وليست من شريعة الإسلام:

المطلب الأول: سياق الآية:

﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: 33]

---

[1] ابن تيمية: أحمد عبد الحليم، **الإيمان**، تحقيق: محمد ناصر الألباني، (الأردن: المكتب الإسلامي، ط5، 1996م)، ص72.

[2] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج28، ص470.

قول حاج حمد إن الآية تخص بني إسرائيل والشريعة التوراتية باعتبار أن الحديث قبل الآية كان عن بني إسرائيل يرده الالتفات الحادث في الآية، بعد أن كان الفعل ماضياً في الآية السابقة (قتل): ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ [المائدة: 32]

جاء التعبير بالفعل المضارع (يحاربون)، و(يسعون): وفيه دلالة على الاستمرار في المستقبل، وأيضاً استعملت الآية المحاربة لله ولرسوله "لاستغراق وشمول فعل (يحاربون) وفعل (يسعون) للتاريخ الذي يأتي بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، وذلك لأن الرسول قد مات والله حي لا يموت"[1].

وكذلك جاءت آية الحرابة مبتدئة بـ (إنما) وهو أسلوب حصرٍ يفيد تأكيد النسبة والإثبات[2]، "والتأكيد يصلح أن يعد في أمارات وجوب الفعل المعدود بعضها في أصول الفقه لأنه يجعل الحكم جازماً"[3]، فأين تلك القرينة التي صرفت هذا الحكم وأوقفته على شرعة بني إسرائيل!

المطلب الثاني: سياق المقطع:

وكذلك يرد قول حاج حمد إن الآية تخص بني إسرائيل والشريعة التوراتية سياق المقطع فالقِصَص التي قصّها الله جل وعزّ قبلَ هذه الآية وبعدَها، من قَصَص بنى إسرائيل

---

[1] خميس، **التأويل الحداثي العربي للنص التشريعي دراسة مقارنة**، ص326-327.

[2] الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج2، ص325.

[3] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج6، ص181.

وأنبائهم، وأن يكون ذلك متوسِّطًا، من تعريف الحكم فيهم وفي نظرائهم، أولى وأحقّ[1] من صرفه لهم وتخصيصه بهم، و"لا علاقة لهذه الآية ولا التي بعدها بأخبار بني إسرائيل"[2].

المطلب الثالث: مقصد السورة:

تجيء سورة المائدة بجو منفرد عن غيرها من السور فلم تتحدث عن الشرك والمشركين وتسفيه أحلامهم، ولم تحث على القتال والتحريض عليه كما يظهر في البقرة وآل عمران والنساء والأنفال والتوبة؛ بل تجيء لتشريع إقامة المجتمع المسلم وضبط تعامله مع غيره من الطوائف[3]، وهو متوافقٌ مع الحديث عن حد الحرابة إذ هو من الحدود المنظمة للعلاقة بين المسلمين وغيرهم من الطوائف، فكيف يُعد إذا من الأغلال التوراتية.

المطلب الرابع: المحيط الاجتماعي:

المسلمون ذلك الوقت أصبحوا هم السادة والحاكمين بعد أن استتب وضع الإسلام، فاحتاجوا إلى استكمال التشريع الذي ينظم علاقتهم بالطوائف التي يتصلون بها من أهل الكتاب وغيرهم، فجاءت سورة المائدة بمقصدها وما فيها لإرساء ذلك[4] فهو واضحٌ في كون حد الحرابة جزءٌ من التشريع الإسلامي وليس جزءً من شرائع سابقة.

المطلب الخامس: سياق السنة النبوية:

---

[1] الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج10، ص251.

[2] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج6، ص180.

[3] مسلم وآخرون، **التفسير الموضوعي**، 287.

[4] شحاته، **أهداف كل سورة ومقاصدها**، 61-62.

لو كان هذا من أحكام من سبقنا لما أمر الرسول بقتال الخوارج الذين خرجوا عن السنة وحاربوها، فقد جاء في الحديث: «سيخرج قوم في آخر الزمان، أحداث الأسنان، سفهاء الأحلام، يقولون من خير قول البرية، لا يجاوز إيمانهم حناجرهم، يمرقون من الدين، كما يمرق السهم من الرمية، فأينما لقيتموهم فاقتلوهم، فإن في قتلهم أجرا لمن قتلهم يوم القيامة»[1].

فهاهو المبتدع الذي خرج عن بعض شريعة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنته واستحل دماء المسلمين المتمسكين بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وشريعته وأموالهم حقت عليه المحاربة، وهو أولى بها من الفاسق[2] **وفي هذا دليل على استبقاء حكم المحاربة والعمل به.**

فالآية تكلمت عن المحاربة البدنية والمالية، والحديث يتكلم عن المحاربة الدينية والفكرية، فإن كان وجوب قتال من يحارب الفكر والمعتقد، فمن باب أولى من يحارب الأرواح وينهب الأموال.

---

[1] أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم، ج9، ص16، رقم (6930).

[2] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج28، ص470-471.

الخاتمة

بعد إتمام هذا البحث بفضل الله ومنه وتوفيقه، توصلت إلى العديد من النتائج والتوصيات، وأذكر أهمها فيما يلي:

أولاً: النتائج:

١- السياق القرآني نفسه مصطلحاً ومفهوماً لم يكن ثابت المعالم، والأهم أن عناصره التي بها الوصول للمراد والفصل بين الأقوال غير ثابتة؛ فالمتخصصون في الدراسات التفسيرية اختلفوا في تحديد مفهوم السياق وعناصره الداخلة فيه، مما كان له الأثر الكبير في اتساع المعنى أو انغلاقه على نفسه: فمنهم من ضيق دائرة السياق وحصرها في العناصر اللغوية، ومنهم من وسّعها لتشمل العناصر اللغوية وغير اللغوية، كما اتضح من خلال المطلب الذي تناول تعريف السياق ومفهومه.

٢- السياق القرآني يكون فاعلاً ومؤثراً في فهم الدلالة عندما يتسع ليشمل كل المؤثرات في فهم المعنى، وكل ما يتقاطع مع النص المراد فهمه، وإن توسيع دائرة السياق لتشمل المحيط الاجتماعي والعناصر غير اللغوية المؤثرة في المعنى أمرٌ معين على رد تأويلات الحداثيين باعتبارهم معترفون بالسياق كمنهج في الوصول للدلالة، ويمكن تصور العلاقة بين النص المراد فهمه، وبين عناصره المؤثرة فيه، على أنها علاقات تقاطعية، فكل عنصر تقاطع مع النص محل البحث هو عاملٌ مؤثرٌ وهو عنصرٌ من عناصر السياق كذلك.

٣- السياق القرآني مفهوم حساس من حيث كونه أقوى المرجحات، ولذا فتوسيع دائرته ليشمل عناصر السياق اللغوي وغير اللغوي معينٌ في ضبط صحة الاستدلال به؛ فلا يصح إعمال سياق الآية، وإهمال سياق السورة، ولا يصح إعمال سياق الآية والسورة، وإهمال سياق القرآن، ولا يصح إعمال سياق الآية والمقطع والسورة والقرآن، وإهمال سياق النزول، أو إهمال سياق السنة النبوية، أو إهمال معهود العرب، أو إهمال المقام.

٤- لم يظهر بوضوح في الدراسات التي اعتنت بالسياق القرآني **اعتبار السنة النبوية عنصراً من عناصر السياق القرآني**، مع كون السنة من الأسس التي أشار إليها العلماء في فهم دلالة القرآن الكريم.

٥- لقد ظهر من خلال البحث مدى تأثير إهمال السياق في تأويلات الحداثيين لآيات القرآن، حيث كانت تأويلاتهم تصب في باب زعزعة الأحكام الشرعية التي نص عليها القرآن الكريم مرة بإهمال سياق اللغة وتحريف المعنى، ومرة بإهمال السياق الاجتماعي، ومرة بإهمال السنة النبوية التي هي مفسرة ومبينة للقرآن،

٦- ظهر من خلال البحث أخذ الحداثيين ببعض عناصر السياق واستنادهم إليها حين تتناسب فقط مع تأويلاتهم، مرة بالاستناد إلى السياق التاريخي لإيقاف العمل بالآية كما ظهر في كلامهم عن مسألة الميراث، ومسألة حد الحرابة، ومرة بالاستناد إلى مقاصد الشريعة لرد معنى الآيات الظاهر، كما ظهر ذلك في قول نصر أبوزيد أن المغزى من آية الميراث حد الفوضى وتحقيق المساواة، وكما ظهر في كلام حاج حمد أن حد السرقة والحرابة لا يتناسب مع شريعة الإسلام التي تتسم بالتخفيف والتيسير، وكما ظهر عند شحرور في اعتماده على اللغة مع تلاعبه بمفهوم معهود العرب وإهماله كما

ظهر في تفسيره لمعنى الجيوب، وذلك بسبب المرجعية التي انطلقوا منها حين تعاملوا مع القرآن، إذ هم لم يقدموا على دراسة النص القرآني بحثاً عن الدلالة الصحيحة في ابتدائها، وإنما أقدموا على دراسة النص القرآني متأثرين بأفكار العلمانية، والدراسات النقدية للكتاب المقدس، وأفكار الحداثة التي تنطق بمعاداة كل قديم وكل إرث، وقد تسبب لهم ذلك في الانحياد عن النظرة الشمولية لدرجة اقتطاع الآية الواحدة من سياقها، ومن مقطعها، ناهيك عن اقتطاعها عن بقية السياقات الأخرى التي بيناها.

٧- مفهوم السياق القرآني وعناصره كما اصطلح عليها البحث كانت كفيلة ببيان انحراف التأويلات الحداثية، وكانت فعالة في الكشف عن قصور نظرتهم العلمية واختلال منهجهم في تأويل القرآن، وفي بيان عظمة الشريعة وتكاملها قطعةً واحدةً لا تناقض فيها على الإطلاق.

ثانياً: التوصيات:

في نهاية هذا البحث أوصي بما يأتي:

١- استكمال دراسة السياق القرآني كنظرية متكاملة العناصر وتوسيع دائرتها، لتكون آليةً يمكن من خلالها التوصل لدلالة الآيات دون انحراف.

٢- تكثيف الدراسات البينية بين علوم الشريعة حال دراستها خاصةً، وبين العلوم الأخرى مثل علم اللغة الحديث، والنقد الأدبي، وغيره من الحقول المعرفية التي بارتباطها يتشكل العقل المعرفي الإسلامي متوازناً غير مائلٍ كل الميل للفكر الغربي، وغير معزولٍ عن أسس فهمه لنصوصه الشرعية، وغير منقطعٍ في تخصصه عن كل جديدٍ ومثمر قد يعود عليه بالنفع في فهم تخصصه، إن هذه القطيعة كان لها أثر في صياغة مفهوم السياق القرآني وتحديد عناصره، بين مقتصر على تخصص التفسير وأصوله، وبين مقتصرٍ على نظريات السياق الغربية، وبين مقتصرٍ على نظريات تحليل النص الأدبي، وبين مقتصرٍ على القراءة الفقهية لقضايا السياق والتأصيل لها.

هذا وما كان من توفيقٍ فمن الله وحده، وما كان من خطأ أو زللٍ فمني ومن الشيطان

وختاماً هذا غيض من فيض، وتلك شعاعات اقتبستها من أضواء العلم والمعرفة، فإن يكن الله وفقني فتلك غايتي، وهذا هدفي، وإلا، فمعذرةً، فإنني مازلت في بداية الطريق، طريق العلم والمعرفة الذي من يسلكه تشرق عليه شمس لا تغرب ما بقيت الأيام والليالي.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أبوزيد: نصر حامد، **نقد الخطاب الديني**، (مصر: سينا للنشر، ط2، 1994م).

.....، **دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة**، (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط3، 2004م).

أركون: محمد ومايلا: جوزيف، **من منهاتن إلى بغداد ما وراء الخير والشر**، ترجمة: عقيل حسين، (بيروت: دار الساقي، ط1، 2008م).

.....، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال**، (بيروت: دار الساقي، ط2، 1955م).

الأسمري: حسن "تاريخ القراءة الجديدة للقرآن: دراسة نقدية عقدية"، **مجلة معهد الإمام الشاطبي**، المجلد الثامن، العدد السادس عشر، 2013م.

أمير بادشاه: محمد أمين، **تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه**، (مصر: مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1932م).

الأمين، "أنواع السياق في القرآن الكريم– دراسة تفسيرية موضوعية"، **مجلة جامعة الناصر**، ع7

الأزهري: محمد بن أحمد، **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م).

الباز: السعيد أحمد الحسيني، "المقام والسياق بين النحاة والبلاغيين"، **مجلة فكر وإبداع**، المجلد السابع والأربعون، سبتمبر 2008م.

الباقلاني: محمد بن الطيب، **التقريب والإرشاد (الصغير)**، تحقيق: عبد الحميد بن علي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1998م).

براديبري: مالكم، وماكفارلن: جيمس، **الحداثة**، ترجمة: مؤيد فوزي، (بغداد: دار المأمون، د. ط1987م).

البخاري: محمد بن إسماعيل، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه**، تحقيق: جماعة من العلماء، (بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ).

بدوي: أحمد، **معجم مصطلحات العلوم الإجتماعية**، (بيروت: مكتبة لبنان، ط1، 1977م).

البقاعي: إبراهيم بن عمر، **مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور**، (الرياض: مكتبة المعارف، ط1، 1987م).

.....، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت، د.ط).

بكوش: جميلة، **بلاغة الإعجاز وحدود التأويل**، (قطر: دار نشر جامعة قطر، 2020م).

زيد، بكر بن عبد الله، **الحدود والتعزيرات عند ابن القيم**، (دار العاصمة للنشر والتوزيع، ط2، 1415هـ).

بلعيد: الصادق، **القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام**، (تونس: مركز النشر الجامعي، ط1، 1999م).

بني عامر، معاذ، **أركان الإسلام: التباسات النص التأسيسي**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016م.

البهوتي: منصور بن يونس، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، (الرياض: مكتبة النصر الحديثة، ط1، 1968هـ).

بودرع: عبد الرحمن، " منهج السياق في فهم النص"، **كتاب الأمة**، العدد111، 1427هـ.

بودريار: جان، **الحداثة**، ترجمة: محمد سبيلا، (نيقوسيا، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، د.ط، 1991م).

بودوخة: مسعود، "السياق عند البلاغيين: ملامحه وتطبيقاته"، **مجلة التراث العربي**، المجلد الثامن والعشرون، العدد 111، 2008م.

بوزوادة: حبيب، "إشكالية المعنى في ضوء النظرية السياقية"، **مجلة أنساق قسم اللغة العربية جامعة قطر**، المجلد الثاني، العدد الأول، فبراير2018م.

البيضاوي: عبد الله بن عمر، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، تحقيق: محمد المرعشلي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1418هـ).

ترابو: نعيمة، **ملامح النظرية السياقية عند اللغويين العرب دراسة من منظور لساني**، رسالة ماجستير، كلية الآداب واللغات، (بسكرة: جامعة محمد خيضر، 2010م).

الترمذي، محمد بن عيسى، **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد شاكر، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1975م).

تورين: ألان، **نقد الحداثة**، ترجمة: أنور مغيث، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997م).

ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، (السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، ط1، 1418هـ).

.....، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن محمد، (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995م).

.....، **مقدمة في أصول التفسير**، (لبنان: دار مكتبة الحياة، ط1، 1980م).

.....، **الإيمان**، تحقيق: محمد ناصر الألباني، (الأردن: المكتب الإسلامي، ط5، 1996م).

أبو الثناء: محمود بن عبد الرحمن، **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: محمد مظهر، (السعودية: دار المدني، ط1، 1986م).

جاب الله: أسامة عبد العزيز، "السياق في الدراسات البلاغية والأصولية دراسة تحليلية في ضوء نظرية السياق"، **قسم اللغة العربية بجامعة كفر الشيخ**، د.ت.

الجابري: محمد عابد، **التراث والحداثة دراسات ومناقشات**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1991م).

الجاحظ: عمرو بن بحر، **البيان والتبيين**، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1423هـ).

جبل: محمد حسن، **المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم**، (القاهرة: مكتبة الآداب، ط1، 2010م).

الجرجاني: عبد القاهر بن عبد الرحمن، **أسرار البلاغة**، تحقيق: محمود شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني، ط1، 1991م).

.....، **دلائل الإعجاز**، تحقيق: محمود شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني، ط3، 1992م).

الجرجاني: علي بن محمد، **كتاب التعريفات**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1983م).

الجصاص: أحمد بن علي، **أحكام القرآن**، تحقيق: عبد السلام شاهين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م).

.....، **الفصول في الأصول**، (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1994م).

جغيم: نعمان، **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، (الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع، ط1، 2014م).

ابن جني: أبو الفتح عثمان، **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها**، تحقيق: علي ناصف وآخرون، (مصر: وزارة الأوقاف، ط1، 1966م).

ابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي، **زاد المسير في علم التفسير**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1422هـ).

الجوهري: اسماعيل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور (بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1407هـ- 1987م).

حاج حمد: محمد أبو القاسم، **أبستيمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج**، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، ط1، 2004م).

.....، "الفارق بين النهجين الإسلامي واليهودي"، **مؤسسة مؤمنون بلا حدود**، د.ت.

.....، **جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية**، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2004م).

حبلص: محمد يوسف، **البحث الدلالي عند الأصوليين**، (بيروت: مكتبة عالم الكتب، ط1، 1991م).

ابن حزم: علي بن أحمد الأندلسي، **النبذة الكافية في أحكام أصول الدين**، تحقيق: محمد أحمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1985م).

ابن حزم: علي بن أحمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ط، د.ت).

.....، **المحلى بالآثار**، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت).

.....، **مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت).

أبو حيان: محمد بن يوسف الأندلسي، **التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل**، تحقيق: حسن الهنداوي، (دمشق: دار القلم، ط1، 2013م).

.....، **البحر المحيط في التفسير**، تحقيق: صدقي جميل، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1420هـ).

حسان: تمام، **البيان في روائع القرآن دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني**، (القاهرة: عالم الكتب، ط1، 1993م).

.....، **اللغة العربية معناها ومبناها**، (المغرب: دار الثقافة، ط1، 1994م).

.....، "ظلال المعنى في القرآن الكريم"، مؤتمر: **اللغة العربية والتنمية البشرية: الواقع والرهانات**، (المغرب: مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2008م).

الحسين البصري: محمد بن علي، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: خليل الميس، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ).

الحميدي: محمد بن فتوح، **تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم**، تحقيق: زبيدة محمد، (القاهرة: مكتبة السنة، ط1، 1995م).

ابن حنبل: أحمد بن محمد، **مسند أحمد**، تحقيق: أحمد شاكر، (القاهرة: دار الحديث، ط1، 1995م).

حيدر: فريد عوض، **علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية**، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1999م).

الخادمي: نور الدين بن مختار، **علم المقاصد الشرعية**، (مكتبة العبيكان، ط1، 2001م).

الخطيب: عبد الله، ومسلم: مصطفى، "المناسبات وأثرها على تفسير القرآن الكريم"، **مجلة الشارقة للعلوم الشرعية**، المجلد الثاني، العدد الثاني، يونيو 2005م.

خلاف: عبد الوهاب، علم **أصول الفقه**، (دمشق، دار القلم، ط8، د.ت).

خميس: سرحان، **التأويل الحداثي العربي للنص التشريعي دراسة مقارنة**، (الأردن: دار الأيام، ط1، 2020م).

دراز: محمد بن عبد الله، **النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم**، (القاهرة: مركز إبصار للنشر والتوزيع، ط2، 2016م).

درويش: محيي الدين أحمد مصطفى، **إعراب القرآن وبيانه**، (بيروت: دار ابن كثير، ط4، 1415هـ).

دري: نوارة، "الحقوق المالية للمرأة في الشريعة الإسلامية دراسة مقاصدية"، **مجلة التراث**، المجلد الأول، العدد التاسع والعشرون، ديسمبر 2018.

ابن دقيق العيد: محمد بن علي، **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام** (مطبعة السنة المحمدية، د.ط، د.ت).

.....، **أحكام الأحكام في شرح أحاديث سيد الأنام**، تحقيق: محمد العبد الله، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 2020م).

أبو ديب: كمال، "الحداثة، السلطة، النص"، **مجلة فصول**، المجلد الرابع، العدد الثالث، يونيو 1984.

الذهبي: محمد السيد حسين، **التفسير والمفسرون**، (القاهرة: مكتبة وهبة، د.ط، د.ت).

الرازي: محمد بن عمر، **المحصول**، تحقيق: طه العلواني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1997م).

.....، **مفاتيح الغيب**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ).

الراغب الأصفهاني: الحسين بن محمد، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان الداودي، (دمشق: دار القلم، ط1، 1412هـ).

الربيعة: محمد بن عبد الله، **أثر السياق القرآني في التفسير دراسة نظرية تطبيقية على سورة الفاتحة وسورة البقرة**، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود، 2007م).

رضا: أحمد، **معجم متن اللغة (موسوعة لغوية حديثة)**، (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1958م-1960م).

رضا: محمد رشيد، **تفسير المنار**، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1990م).

روابح: رشا، دور الدراسات القرآنية في مجابهة تحدي القراءات المعاصرة للقرآن، "**جامعة الملك خالد، كلية الشريعة والقانون**"، م9، 2016م.

الريسوني: أحمد، **مقاصد المقاصد الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة**، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2013م).

.....، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، (الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1992م).

الريسوني: قطب، **النص القرآني من تهافت القراءة إلى آفاق التدبر**، (المغرب: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط1، 2010م).

الزجاج: إبراهيم بن السري، **معاني القرآن وإعرابه**، تحقيق: عبد الجليل شلبي، (بيروت: دار عالم الكتب، ط1، 1988م).

الزحيلي: محمد مصطفى، **الوجيز في أصول الفقه الإسلامي**، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 2006م).

الزحيلي: وهبة بن مصطفى، **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، (دمشق: دار الفكر المعاصر، ط2، 1418هـ).

.....، **التفسير الوسيط**، (دمشق: دار الفكر، ط1، 1422هـ).

الزرقاني: محمد بن عبد الباقي، **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**، تحقيق: طه عبد الرؤوف، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2003م).

الزركشي: بدر الدين محمد بن عبد الله، **البحر المحيط في أصول الفقه**، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط3، 2010م).

.....، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1957م).

الزنكي: نجم الدين قادر كريم، **نظرية السياق دراسة أصولية**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2006م).

الزمخشري: محمود بن عمرو، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ).

أبو زهرة، محمد بن أحمد، **زهرة التفاسير**، (بيروت: دار الفكر العربي، 1432هـ).

الزيات: أحمد، وعبد القادر: حامد، وآخرون، **المعجم الوسيط** (دار الدعوة، د.ط، د.ت).

السايس: محمد علي، **تفسير آيات الأحكام**، تحقيق: ناجي سويدان، (المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 2002م)، ص667.

السدوسي: قتادة بن دعامة، **الناسخ والمنسوخ**، تحقيق: حاتم الضامن، (بغداد: مؤسسة الرسالة، ط3، 1998م).

السرخسي: محمد بن السري، **الأصول في النحو**، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، د.ت).

السعدي: عبد الرحمن بن ناصر، **تيسير اللطيف المنان في خلاصة تفسير القرآن**، (السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، ط1، 1422هـ).

سعودي: ابتسام، وسوسي: عيشة، **أثر السياق في تحديد دلالة الملفوظ القرآني**، رسالة ماجستير، كلية الآداب واللغات، (الجزائر: جامعة العربي التبسي، 2017م).

أبو السعود: محمد بن محمد، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).

السكاكي: يوسف بن أبي بكر، **مفتاح العلوم**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1987م)

ابن سلام: القاسم بن سلام، **الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن**، تحقيق: محمد المديفر، (الرياض: مكتبة الرشد، ط2، 1997م).

سلطان: صلاح الدين، **ميراث المرأة وقضية المساواة**، (مصر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1999م).

السمعاني: منصور بن محمد، **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق: محمد حسن، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999م).

السوسوه: عبد المجيد، "السياق وأثره في دلالات الألفاظ: دراسة أصولية"، **مجلة الشريعة بجامعة الكويت**، المجلد الثالث والعشرون، العدد الرابع والسبعون، سبتمبر 2008م.

السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، **التحبير في علم التفسير**، (بيروت: دار الفكر، د.ط، 2001م).

السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1974م).

الشاطبي: إبراهيم بن موسى، **الاعتصام**، تحقيق: سليم الهلالي، (السعودية: دار ابن عفان، ط1، 1992م).

.....، **الموافقات**، تحقيق: بكر أبو زيد، (السعودية: دار ابن عفان، ط1، 1997م).

الشافعي: محمد بن إدريس، **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1940م).

الشتوي: فهد بن شتوي، **دلالة السياق وأثرها في توجيه المتشابه اللفظي في قصة موسى**، رسالة ماجستير، كلية الدعوة وأصول الدين، (السعودية: جامعة أم القرى، 2005م).

شحاته: عبد الله محمود، **أهداف كل سورة ومقاصدها**، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1976م).

شحرور: محمد، **الكتاب والقرآن**، (سوريا: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1990م).

الشرفي: عبد المجيد، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، (بيروت: دار الطليعة، ط2، 2008م).

.....، **الإسلام والحداثة**، (تونس: الدار التونسية للنشر، ط2، 1991م).

الشعراوي: محمد متولي، **تفسير الشعراوي**، (مصر: مطابع أخبار اليوم، ط1، 1997م).

الشنقيطي: محمد الأمين بن محمد، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1995م).

الشهراني: سعد محمد سعد، **السياق القرآني وأثره في تفسير المدرسة العقلية الحديثة دراسة نظرية تطبيقية**، (الرياض: كرسي القرآن وعلومه جامعة الملك سعود، ط1، 1436هـ).

الشوكاني: محمد بن علي، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: أحمد عزو، (القاهرة، دار الكتاب العربي، ط1، 1999م).

.....، **فتح القدير**، (دمشق: دار الكلم الطيب، ط1، 1414هـ).

الأصفهاني: الحسين بن محمد، **تفسير الراغب الأصفهاني**، تحقيق: محمد بسيوني، (طنطا: كلية الآداب، ط1، 1999م).

أبو صفية، عبد الوهاب رشيد، **دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم**، (الأردن: دار عمار، ط2، 2012م).

الصيداوي: يوسف، **بيضة الديك نقد لغوي لكتاب الكتاب والقرآن**، (المطبعة التعاونية، د.ط، د.ت).

طاحون: رفعت محمد مرسي، "شبهات وأباطيل لخصوم الإسلام حول ميراث المرأة"، **مجلة الوعي الإسلامي**، العدد 362، مارس 1996م.

الطبري: محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (مكة المكرمة: دار التربية والتراث).

الطحاوي: أحمد بن محمد، **أحكام القرآن الكريم**، تحقيق: سعد الدين أونال، (استانبول: مركز البحوث الإسلامية، ط1، 1995م).

الطريفي: عبد العزيز بن مرزوق، **التفسير والبيان لأحكام القرآن**، (الرياض: دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط1، 1438هـ).

الطعمة: صالح، "الشاعر العربي المعاصر ومفهومه النظري للحداثة"، **مجلة النقد الأدبي**، المجلد الرابع، العدد الرابع، 1984م.

الطلحي: ردة الله بن ردة، **دلالة السياق**، رسالة دكتوراه، كلية اللغة العربية، (السعودية: جامعة أم القرى، 1418هـ).

الطيار: مساعد، **التفسير اللغوي للقرآن الكريم**، (السعودية: دار ابن الجوزي، ط1، 1422هـ).

ابن عاشور: محمد الطاهر بن محمد، **التحرير والتنوير**، (تونس: الدار التونسية للنشر، ط1، 1984هـ).

.....، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محد ابن الخوجة، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 2004م).

العاكوب: عيسى علي، **المفصل في علوم البلاغة العربية**، (دبي: دار القلم للنشر، ط2، 2005م).

عبد السلام: عز الدين، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د.ط، د.ت).

عبد المنعم: محمود عبد الرحمن، **دلالة السياق وأثرها في فهم النصوص**، (القاهرة: دار اليسر، ط1، 2018م)

أبو عبيدة: معمر بن المثنى، **مجاز القرآن**، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1، 1381هـ).

العجمي: شافي، "عادات القرآن اللغوية والموضوعية: عرض ودراسة"، **مجلة العلوم الشرعية**، المجلد الثالث، العدد الثاني، يوليو2010م.

ابن العربي: محمد بن عبد الله، **أحكام القرآن**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 2003م).

عبد الرزاق، أبو بكر بن همام، **تفسير عبد الرزاق**، تحقيق: محمود محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ).

عز الدين: عبد العزيز بن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، تحقيق: رضوان مختار، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط1، 1987م).

.....، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1991م).

العشماوي: محمد سعيد، **أصول الشريعة**، (مصر: مكتبة مدبولي الصغير، ط4، 1996م).

عصفور: جابر أحمد: "إسلام النفط والحداثة"، **مجلة أدب ونقد**، المجلد الثامن، العدد السبعون، يونيو 1991م.

العطار: حسن بن محمد، **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت).

ابن عطية: عبد الحق بن غالب، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ).

ابن العلاء: بكر بن محمد، **أحكام القرآن**، تحقيق: سلمان الصمدي، (دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط1، 2016م).

العمار: عبد العزيز بن صالح، "آيات الصيام دراسة بلاغية"، **مجلة العلوم العربية**، العدد الثالث عشر، 2009.

العنزي: سعد بن مقبل، **دلالة السياق عند الأصوليين**، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، (السعودية: جامعة أم القرى، 1428هـ).

العويد: عبد العزيز بن محمد، **شرح منظومة في القواعد الفقهية**، مكتبة أهل الأثر، ط1، 2019م.

الغريسي: محمد، "عادات القرآن الكريم وأثرها في التفسير"، **مجلة البحوث والدراسات**، ع21، 2016م.

الغزالي: محمد بن محمد، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، تحقيق: حمد الكبيسي، (بغداد: مطبعة الإرشاد، ط1، 1971م).

.....، **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1993م).

ابن فارس: أحمد بن فارس، **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م).

.....، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، (سوريا: دار الفكر، ط1، 1979م).

الفاسي: علال، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، (الرباط: مؤسسة علال الفاسي، ط5، 1993م).

الفراهي: عبد الحميد، **مفردات القرآن نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية**، تحقيق: محمد الإصلاحي، (د.م: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2002م).

الفراء: يحيى بن زياد، **معاني القرآن**، تحقيق: أحمد النجاتي وآخرون، (مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة، ط1).

الفراهيدي: الخليل بن أحمد، **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، (دار ومكتبة الهلال).

فرحات: أحمد حسن، **التفسير الموضوعي ومقاصد القرآن الكريم**، د.م، د.ط، د.ت.

الخطابي: حمد بن محمد، **غريب الحديث**، تحقيق: عبد الكريم الغرباوي، (دمشق: دار الفكر، 1982م).

ابن الفرس: عبد المنعم بن عبد الرحيم، **أحكام القرآن**، تحقيق: طه بو سريح وآخرون، (بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2006م).

الفيروزآبادي: محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط8، 2005م).

.....، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، تحقيق: محمد النجار، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 11973م-1996م).

فيغو: عبد السلام أحمد، "ميراث المرأة بين الحقائق والافتراءات"، **مجلة الحقوق سلسلة المعارف القانونية والقضائية**، العدد الثاني والثلاثون، 2016م

الفيومي: أحمد بن محمد، **المصباح المنير**، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت، د.ط).

القاسم: عبد الحكيم بن عبد الله، **دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير دراسة نظرية تطبيقية من خلال تفسير ابن جرير**، رسالة ماجستير، كلية الدعوة وأصول الدين، (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود،1999م).

ابن قتيبة: عبد الله بن مسلم، **أدب الكاتب**، تحقيق: محمد الدالي، (بيروت: مؤسسة الرسالة).

القرطبي: محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1964م).

ابن قدامة: عبد الله بن أحمد، **المغني**، تحقيق: عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، (الرياض: دار عالم الكتب، ط3، 1997م).

.....، **روضة الناظر وجنة المناظر**، (مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2002م).

قدوري: غانم بن قدوري، **محاضرات في علوم القرآن**، (عمان: دار عمار، ط1، 2003م).

القرني: بريك بن سعيد، **كليات الألفاظ في التفسير دراسة نظرية تطبيقية**، رسالة ماجستير، كلية الدعوة وأصول الدين، (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود، 2002م).

القزويني: محمد بن عبد الرحمن، **الإيضاح في علوم البلاغة**، تحقيق: محمد عبد المنعم، (بيروت: دار الجبل، ط3، د.ت).

القشيري: عبد الكريم بن هوازن، **لطائف الإشارات**، تحقيق: إبراهيم البسيوني، (مصر: الهيئة المصرية للكتاب، ط3، د.ت).

قطب: سيد، **في ظلال القرآن**، (القاهرة: دار الشروق، ط32، 2003م).

القنوجي: محمد صديق خان، **نيل المرام من تفسير آيات الأحكام**، تحقيق: محمد حسن وأحمد المزيدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2003م).

ابن القيم: محمد بن أبي بكر، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد عبد السلام، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1991م).

.....، **بدائع الفوائد**، تحقيق: علي العمران، (الرياض: دار عطاءات العلم، ط5، 2019م).

الكبيسي: عيادة، "القراءة الجديدة للقرآن الكريم بين المنهج الصحيح والانحراف المسيء، **مجلة الشريعة بجامعة الشارقة**، العدد الحادي عشر، 2008م.

ابن كثير: إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: محمد شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ).

الكفوي: أبو البقاء أيوب بن موسى، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، د.ت).

الكيا الهراسي: علي بن محمد، **أحكام القرآن**، تحقيق: موسى محمد وعزة عبد عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1405هـ).

الفحام: صفاء توفيق، "الدلالة السياقية في آيات الصيام"، **مجلة الآداب**، العدد 123، 2017م.

لوفيفر: هنري، **ما الحداثة**، ترجمة: كاظم جهاد، (بيروت: دار ابن رشد للطباعة والنشر، د.ط، 1983م).

الماتريدي: محمد بن محمد، **تأويلات أهل السنة**، تحقيق: مجدي باسلوم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2005م).

ابن ماجه: محمد بن يزيد، **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (مصر: دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1952م).

مجاهد: أبو الحجاج بن جبر، **تفسير مجاهد**، تحقيق: محمد أبو النيل، (مصر: دار الفكر الإسلامي الحديثة، ط1، 1989م).

المحاسبي: الحارث بن أسد، **فهم القرآن ومعانيه**، تحقيق: حسين القوتلي، (بيروت: دار الفكر، ط2، 1398هـ).

أبو محمد: مكي بن أبي طالب، **الهداية الى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره**، (الشارقة: مجموعة بحوث الكتاب والسنة، ط1، 2008م).

محمد طه: إبراهيم، **التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين**، رسالة ماجستير، كلية الدراسات الإسلامية، (القدس: جامعة القدس، 2001م).

محمود: المثنى عبد الفتاح، **السياق القرآني وأثره في الترجيح الدلالي**، رسالة دكتوراه، تخصص التفسير وعلوم القرآن، (الأردن: جامعة اليرموك، 2005م).

محمود: خالد عبد الحميد، "آيات المواريث في سورة النساء دراسة تفسيرية"، **حولية كلية الدراسات الإسلامية للبنات بالإسكندرية**، المجلد التاسع، العدد الثاني والثلاثون.

مختار: أحمد، **علم الدلالة**، (القاهرة: عالم الكتب، ط5، 1998م).

المرزوي: محمد بن نصر، **تعظيم قدر الصلاة**، تحقيق: عبد الرحمن الفريوائي، (المدينة المنورة: مكتبة الدار، ط1، 1406هـ).

مسلم: أبو الحسين بن الحجاج، **المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط1، 1955م).

مسلم: مصطفى، **مباحث في التفسير الموضوعي**، (دمشق: دار القلم، ط4، 2005م).

مسلم، مصطفى وآخرون، **التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم**، (الشارقة: كلية الدراسات العليا والبحث العلمي، 2010م).

المطيري: عبد الرحمن عبد الله، **السياق القرآني وأثره في التفسير دراسة نظرية وتطبيقية من خلال تفسير ابن كثير**، رسالة ماجستير، كلية الدعوة وأصول الدين، (السعودية: جامعة أم القرى، 2008م).

المطيري: أحمد لافي فلاح، **دلالة السياق القرآني في تفسير أضواء البيان**، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، (الأردن: الجامعة الأردنية، 2007م).

مقاتل: أبو الحسن بن سليمان، **تفسير مقاتل بن سليمان**، تحقيق: عبد الله شحاته، (بيروت: دار إحياء التراث، ط1، 1423هـ).

ابن المنذر: محمد بن إبراهيم، **الإجماع**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، (دار المسلم للنشر والتوزيع، ط1، 2004م).

.....، **كتاب تفسير القرآن**، تحقيق: سعد بن محمد، (المدينة النبوية: دار المآثر، ط1، 2002م).

ابن منظور: محمد بن مكرم، **لسان العرب**، (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ).

الميداني: عبد الرحمن حبنكة، **التحريف المعاصر**، (دمشق: دار القلم، ط1، 1997م).

ابن الأنباري: محمد بن القاسم، **الأضداد**، تحقيق: محمد أبو الفضل، (بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 1987م).

ابن النحاس: أحمد بن محمد، **إعراب القرآن**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ).

ابن النجار: محمد بن أحمد، **مختصر التحرير في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الرحمن المطيري، (السعودية: دار ابن الجوزي، ط3، 2021م).

نصر: أحمد ماهر، "السياق القرآني وأثره في التفسير"، **كلية الدراسات الإسلامية بجامعة الأزهر**، د.ط، د.ت.

النعيمي: محمد سالم، **القراءة الحداثية للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة**، (القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، ط1، 2016م).

النورسي: بديع الزمان سعيد، **الكلمات**، ترجمة: إحسان الصالحي، (القاهرة: دار سوزلر للنشر، ط6، 2011م).

هبة الله: ابن سلامة المقري، **الناسخ والمنسوخ**، تحقيق: زهير الشاويش، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط1، 1404هـ).

أبو هلال العسكري: الحسن بن عبد الله، **الوجوه والنظائر**، تحقيق: محمد عثمان، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2007م).

الهلالي: سليم، وآل نصر: محمد، **الاستيعاب في بيان الأسباب**، (السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط1، 1425هـ).

ابن الهمام: محمد بن عبد الواحد، **فتح القدير على الهداية**، (مصر: مطبعة البابي الحلبي، ط1، 1970م).

الهيتمي: أحمد بن محمد، **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، بدون طبعة، 1983م).

الواحدي: علي بن أحمد، **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: صفوان عدنان، (دمشق: دار القلم، ط1، 1415هـ).

.....، **أسباب النزول**، تحقيق: عاصم الحميدان، (الدمام: دار الإصلاح، ط2، 1992م).

الواسطي: محمد الحسين، "مفهوم السياق وأنواعه عند البلاغيين"، **مجلة آفاق الأدبية**، العدد الخامس، 2012م.

أبو يعلى: محمد بن الحسين، **العدة في أصول الفقه**، تحقيق: أحمد المباركي، (الرياض: جامعة الملك محمد بن سعود، ط2، 1990م).