

التقييد بالحال بين الاحتراز والإيضاح دراسة دلالية

م.م مؤيد عبد المنعم موسى الشميساوي
جامعة الكفيل / قسم الشريعة
mmm.4323005@gmail.com

أ.م.د. علاء عبد الأمير شهيد السنجري
كلية الآداب / جامعة الكوفة
alaaabdilameer@gmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

أصبحت مقيدة بكيفية معينة بعد أن كانت كل الكيفيات تتردد على ذهن السامع، فعندما ذكرت كيفية معينة دون غيرها كان هذا تقييداً مؤدياً إلى بيان دلالي، وهذا يقودنا إلى أن التقييد ينتج بياناً كما أن الإطلاق الذي يقابل التقييد ينتج إبهاماً.

ومن الملاحظ أن أصل وظيفة الحال التقييد وهذا التقييد يقصده المتكلم لبيان الهيئة للسامع، ولما كان المتكلم

إن وظيفة الحال أن تُبينَ حياة صاحبها حين قيامه بفعل من الأفعال، وذلك نحو جاءني سعيد ركباً، فكلمة (راكباً) قامت ببيان كيفية مجيء سعيد، ولولا الحال التي بينت كيفية المجيء لكانت كيفية المجيء مبهمة غير معلومة، فلما جاءت الحال كشفت عن كيفية المجيء فأصبحت واضحة معلومة، وكذلك

وظروف النص بوجه عام، وما سميت هذه الحال قيماً إلا لأنها كانت قيماً في الشكل دون المضمون، وهذا معنى التقييد الإيضاحي.

الكلمات المفتاحية :

التقييد - الحال - التقييد الاحترازي - التقييد الإيضاحي - قصد المتكلم

المقدمة :

يعنى البحث بتسليط الضوء على ظاهرة من الظواهر الدلالية المهمة التي تعد من آليات الكشف عن دلالات التراكيب النحوية المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بقصد المتكلم، وهذه الظاهرة هي ظاهرة التقييد بالحال التي تعد مظهراً من مظاهر التقييد الكثيرة التي تطرد في سائر الفضلات النحوية التي تقع عنصراً لاحقاً لركني الإسناد (المسند إليه والمُسند)؛ فتؤدي وظيفة تقييد الدلالة؛ فالمُسند إليه والمُسند إذا لم يتصل بهما أي عنصر لغوي مكمل لدالتهما كانت دلالتهما مطلقة من القيود سواء كانت قيوداً زمنية أم حالية -تكشف عن حال ملابسة للفاعل أو المفعول أو غيرهما- أم غير ذلك من سبل تقييد جهات الحدث الكثيرة.

والتقييد غرض يحققه المتكلم بإحدى

يرمي إلى بيان هيئة معينة فهو -بلا شك- يسعى إلى إقصاء سائر الهيئات المحتملة الأخرى، كما إذا قيل: من قتل شخصاً متعمداً عذبه الله تعالى، فكلمة (متعمداً) جاء بها المتكلم قيماً ليحترز بها من حال تقابلها، كما إذا قتل خطأً، ومن هذا التقييد يظهر أنَّ العذاب حكم سببه القتل لكنه القتل المقيّد بـ(العمد)، وهذا ما يكشف عن أن القتل الصادر عن غير العمد قد يختلف حكمه، وهذا الضرب من التقييد هو الذي اصطلح عليه (التقييد الاحترازي).

ولكننا نجد المتكلم أحياناً يسعى إلى ذكر حال معينة لغرض غير الاحتراز، فهو لا يريد أن يحترز بها من حال أخرى، وهذا يعني أنَّ الحال التي يأتي بها المتكلم لا يرمي بها إلى تقييد الحدث بها؛ لأنَّ معناها مفهوم - بشكل عام - حتى لو أسقطها من الكلام، وذلك نحو يبعث الناس من قبورهم أحياءً، فكلمة (أحياء) قد دلَّ عليها الكلام السابق؛ إذ لا أحد يبعث من قبره ميتاً، فلا يمكن أن تعد هذه الحال قيماً احترازياً؛ لأنها لم يكن دورها تقييد البعث من القبور حقيقة، فهي -بهذا الملاحظ- قيد إيضاحي لا احترازي، والمتكلم حينما يأتي بها يسعى إلى بيان أمر يرتبط بأحوال المخاطب

الأدوات النحوية ومنها الحال، ولما كان التقييد غرضاً للمتكلم كانت طبيعة التقييد مرتبطة بهذا الغرض ارتباطاً قوياً، فتارة يكون غرض التقييد الاحتراز من قيود مناظرة له أو قريبة منه، وتارة أخرى يكون غرض التقييد أمراً آخر لا صلة له بتضييق إطلاق الدلالة وتحديدّها، وهذا النوع من التقييد -الذي لا يسعى إلى تضييق دلالة الإطلاق- هو المعبر عنه بالتقييد الإيضاحي، والحال صالحة للأمرين جميعاً، وفي هذا البحث يسعى الباحث إلى الكشف عن هذه الوظيفة الثنائية للحال وظيفة التقييد الاحترازي ووظيفة التقييد الإيضاحي، وكيفية ارتباطهما بقصد المتكلم ارتباطاً مباشراً، والمتكلم هو الذي يحدد واحدة من هاتين الوظيفتين، أمّا قصد المتكلم نفسه فلا يمكن الوصول إليه إلا بالاستعانة بمعرفة الظروف والملابسات المحيطة بالنص المرتبطة بأحوال المخاطبين وكل ما يتصل بالمشهد الكلامي، فهذه وسائل معينة للكشف عن قصد المتكلم، وقصد المتكلم هو الذي به يُحدّد واحد من ضربي القيد الاحترازي أو الإيضاحي. والحال عند النحويين ضربان : مبيّنة وهي المسماة (مؤسّسة)، ومؤكّدة وهي التي تعزز دلالة موجودة قبل

مجيء الحال، وكل منهما صالحة لأداء مهمتي التقييد الاحترازي والإيضاحي، ولكنّ الحال المبيّنة هي الأكثر أداء لوظيفة الاحتراز على أنّ المبيّنة نفسها يمكن أن تستعمل في أداء مهمة التقييد الإيضاحي، أمّا الحال المؤكّدة فلا يمكن استعمالها في وظيفة التقييد الاحترازي؛ فالمؤكّدة صالحة للتقييد الإيضاحي فحسب؛ فلذلك جاء البحث مشتملاً على هذين النوعين من التقييد بوساطة الحال بوصفها أداة تقييدية شائع التقييد بها؛ لبيّن نوعي التقييد بالحال وطبيعته وكيفية الكشف عن واحد من القيدين في تركيب معين مستعيناً ببعض النصوص القرآنية.

المبحث الأول

مفهوم القيد والاحتراز والإيضاح في اللغة والاصطلاح

أولاً : مفهوم القيد في اللغة : استهل بعض أصحاب المعاجم حديثه عن القيد في مفهومه اللغوي بقوله: ((القيد معروف))،^(١) وقال الخليل (١٧٥هـ): ((قَيْدُ السَّيْفِ: الْمَمْدُودُ فِي أَصُولِ الْحَمَائِلِ تُمْسِكُهُ الْبَكَرَاتُ. وَقَيْدُ الرَّحْلِ: قَدْ مَضْفُورٌ بَيْنَ حَنَوَيْهِ مِنْ فَوْقٍ، وَرُبَّمَا جَعَلَ لِلسَّرَجِ قَيْدًا، وَكَذَلِكَ كُلُّ شَيْءٍ أُسِرَ بَعْضُهُ إِلَى بَعْضٍ. وَيُقَالُ لِلْفَرَسِ الْجَوَادِ:

الحدثان، ((فَقَدْ صَحَّ أَنَّ الْكُتُبَ أُبْلَغَ فِي تَقْيِيدِ الْمَآثِرِ))^(٧)، وأما المفردات التي يحفظ بها العلم تدويناً فإنها كذلك بحاجة إلى ضبط، وضبطها عن طريق شكل حروفها وتقييد خطها، والمراد بـ((تَقْيِيدِ الْخَطِّ: إِحْكَامُهُ بِالتَّنْقِيطِ وَالتَّعْجِيمِ))^(٨). أي بوضع النقاط على الحروف وكذلك وضع حركات الإعراب عليها.

وعلى أية حال فإنَّ القيد في معانيه المعجمية، لا يخلو من أن يدور حول معانٍ متقاربة في قصودها، وإنَّ تباينَ صيغها أحياناً، فبعضها يدل على الحظر والمنع والحبس، وهو الأصل في القيد، وبعضها يدل على الحد من الإرسال والتضييق، والمنع-بوجه عام-أشهر معانيه وأكثرها ظهوراً، والحبس أو المنع ملحوظ في شتى استعمالات القيد، فإذا قيِّدَت الشيء حظرت عليه الحركة إلى حد ما، وآل أمره إلى عدم التفلُّت، وبعض معانيه يدل على التحديد والحصر، وهو قريب من المنع أيضاً، وإذا قيِّدَت الْعِلْمُ بالكتاب منعه من الزوال وحبسته على الحفظ، وإذا قيِّدَت الكلام بالشكل حفظت دلالاته من اللبس ومنعتها من الاختلاط وضيقت دلالاته وقربتها، وهكذا في البواقي.

قَيْدُ الْأَوَايدِ أَي إِذَا رَأَهُ لَحِقَهُ كَأَمَّا هُوَ مُقَيَّدٌ لَهُ))^(٩)، قَالَ امْرُؤُ الْقَيْسِ^(١٠):

وَقَدْ أَغْتَدِي وَالطَّيْرُ فِي وَكُنَاتِهِ

مُنْجَرِدٍ قَيْدِ الْأَوَايدِ هَيْكَلٍ

جعل الفرس لسرعته الفائقة التي بها يدرك الطريدة متى لحقها قيداً لها أو كأنه قيد لها عن الحركة، فلا يتسنى لها أن تفوته، كما هي حال المقيّد غير المتمكّن من الفوت والهرب، وجرت العادة عند العرب أن ينسلخ الفرس المتسابق من الخيل؛ إذ له القدرة على إدراك وحوش البراري، فيضيّق عليها سبل السير^(١١).

ومفهوم القيد له أصل واحد، ولكن هذا الأصل تتشعب وجوه استعماله، فكل شيء مطلق، قيده بحسب حاله الملائمة له مرتبط بكيفية تقييده، قال ابن فارس (٣٩٥هـ): ((الْقَافُ وَالْيَاءُ وَالذَّالُ كَلِمَةٌ وَاحِدَةٌ، وَهِيَ الْقَيْدُ، وَهُوَ مَعْرُوفٌ، ثُمَّ يُسْتَعَارُ فِي كُلِّ شَيْءٍ يُحْبَسُ. يُقَالُ: قَيْدَتُهُ أَقْيَدُهُ تَقْيِيداً))^(١٢)، وقد يطلق القيد ويراد به تدوين العلم بالصحائف أو يراد به تشكيل الكلمات بالحركات، قال ابن سيده (٤٥٨هـ): ((قَيْدَ الْعِلْمِ بِالْكِتَابِ: ضَبَطَهُ. وَكَذَلِكَ قَيْدَ الْكِتَابِ بِالشَّكْلِ))^(١٣)، فتقييد العلم عبارة عن تدوينه في صحيفة حفظاً له من النسيان لتعاقب

ثانياً : القيد في الاصطلاح : أفاد العلماء من وظيفة التقييد بوصفها وسيلة من وسائل الكشف عن المعاني وسبيلاً من سبل البيان الدلالي، وأول مَنْ عني بأدوات التقييد هم النحويون؛ لأنهم المعنيون ببيان وظائف المفردات في كل تركيب لغوي، لكن علماء النحو لم يهتموا بوضع تعريف جامع مانع لمفهوم القيد سوى أنّ مفهوم القيد كان حاضراً في درسهـم النحوي بوصفه أصلاً إجرائياً يستعينون به لتفسير بعض الظواهر النحوية، وليس هذا المنحى في دراسة القيد وفقاً على النحويين، بل كذلك صنع البلاغيون والمفسرون بشكل عام إلا علماء أصول الفقه فقد انبروا لبيان مفهوم القيد على المستوى النظري وبينوا حدوده على المستوى التطبيقي العملي.

ويرى الأصوليون أنّ ((الْمُرَادَ مِنَ الْقِيُودِ عَادَةً هُوَ كُلُّ مَا يُوجِبُ التَّضْيِيقَ فِي دَائِرَةِ مَوْضُوعِ الْحُكْمِ أَوْ مُتَعَلِّقِهِ، وَلِهَذَا فَهِيَ تَشْمَلُ النَّعْتَ وَالْحَالَ وَالتَّمْيِيزَ وَالْإِضَافَةَ وَالشَّرْطَ وَالْغَايَةَ وَهَكَذَا))^(٩)، على أنّ من الضروري عندهم أنّ يكون القيد حقيقة مقسماً ماهية المطلق على ضربين^(١٠):

١- ما تتحقق فيه الماهية مع مضمون القيد أي الماهية المقيّدة كما في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾^(١١) فإنّ

(مؤمنة) قيد لماهية الرقبة، فالمراد تعلّق الحكم بماهية موصوفة بالإيمان، لا رقبة من غير تقييد بإيمان.

٢- ماهية غير مقيّدة، ومعنى ذلك أنّ القيد(مؤمنة) يدل على أنّ هناك ماهية أخرى في الوجود لا تتصف بهذا القيد(مؤمنة)، كالرقبة الكافرة وغيرها، فالتقييد-حقيقة- يقوم على فرضية أنّ الرقاب متعددة الأوصاف ولذلك جيء بقيد ليفصل ما تضمنه القيد في الذهن عمّا لم يتضمّنه^(١٢)، ويمكن أنّ يكون اللفظ مقيّداً من جهة ولكنّه مطلق من جهة أخرى، فالرقبة مقيّدة من حيث الإيمان، على حين أنّها مطلقة من حيث القومية-مثلاً- فلا يُدرى أ هي عربية أم فارسية أم غير ذلك، وكذلك هي مطلقة من جهات أخرى كالطول والقصر أو العُمُر أو غير ذلك، وهذا لا يضر بالتقييد الذي يرمي إليه المتكلم، فلمّا قيّد به بذلك التقييد كشف التقييد عن غرض له يريد تحقيقه وهو مدار اهتمامه.

ثالثاً: الاحتراز في اللغة والاصطلاح:

١-الاحتراز في اللغة : الاحتراز افتعال من الحرز، والحرز معناه التمتع أو التحفظ أو الاحتياط خشية أمر معين، قال ابن فارس (٣٩٥هـ): ((الْحَاءُ وَالرَّاءُ وَالزَّاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ مِنَ الْحِفْظِ وَالتَّحَفُّظِ

بحيث لو أكرم المخاطب فقيراً غير عادل لَعُوتِبَ على ذلك، فهو أمر عرفي لا يحتاج إلى إقامة دليل، وتأسيساً على هذا فإنَّ مَنْ شَكَّ في المراد من القيد أهو للإيضاح مثلاً فيكون مساوياً للمقيّد أم أنّه مقسّم لماهية المطلق لأنّه بعضه، فإنَّ: أصل القيود أن تكون احترازية^(١٦)، وقد تسالم الناس على أنَّ المتكلم إذا جاء بقيد فإنّما هو مراد ومعول عليه؛ لأنّه كما قضى الطبع- في موضع بيان مقاصده فلا يُحْمَلُ تقييده إلّا على الإرادة والقصد، وهو أمر عرفي مركوز في الطباع يتعاطاه الناس ويعرفونه بداهة، ويُسْتَكْشَفُ من مقام التخاطب، والاحتراز هو الأصل في دلالة التقييد إلّا أن يقوم الدليل على إرادة غيره، وكل من القيود مفتقر في تحديده إلى الكشف عن ظروف القول وملابسات السياق جميعاً.

وقد تبين مما تقدم أنَّ ((قاعدة احترازية القيود نحو من الدلالة الحالية السياقية المطردة يتعاطاها العقلاء لغرض بيان حدود مقاصدهم، وينتج عن هذه القاعدة انتفاء الحكم بانتفاء القيود المأخوذة في موضوعه، كما ينتج عنها عدم سقوط الحكم في حالات عدم توفّر المتعلّق المأنيّ به على القيود المأخوذة فيه))^(١٧)، لأنَّ المراد بانتفاء

يُقَالُ حَرَزْتُهُ وَاحْتَرَزَ هُوَ، أَي تَحَفَّظَ. وَنَاسٌ يَذْهَبُونَ إِلَى أَنَّ هَذِهِ الزَّاءُ مُبْدَلَةٌ مِنْ سِينٍ، وَأَنَّ الْأَصْلَ الْحَرَسُ وَهُوَ وَجْهٌ^(١٣)، وكان المحترز للشيء يتحفظ عليه ويحرسه مما يخشى عليه.

٢- الاحتراز في الاصطلاح: أمّا الاحتراز في الاصطلاح، فلم أجد -في حدود اطلاعي- مَنْ حَدَّه بحد غير الأصوليين أثناء تعريفهم لضرب من التقييد، وهو التقييد الاحترازي الذي هو الأصل في التقييد، وهو ((الْقَيْدُ الَّذِي لَهُ مَدْخَلِيَّةٌ فِي الْحُكْمِ وَلَا يُحْكَمُ عَلَى الْمَوْضُوعِ بِحُكْمٍ إِلَّا مَعَهُ))^(١٤)، وما كان المتكلم ليقيم هذا القيد إلّا ليؤسس عليه الحكم، أو ليحدد معالم الموضوع ويرسم حدوده في الذهن، فهو يقصد تضيق دائرة الحكم على هدي منه، نحو: أكرم الفقير العادل، فالعادل قيد له أثر رئيس في تأسيس الحكم، إذ أراد المتكلم أن يحترز بالقيد من الفقير الذي لا يتحقق فيه وصف العدالة ((فَالْوُجُوبُ مُقَيَّدٌ بِالْعَدَالَةِ وَيَزُولُ بِزَوَالِهَا، وَبِقَيْدِ الْعَدَالَةِ احْتَرَزَ عَنْ إِكْرَامِ الْفَقِيرِ الْفَاسِقِ))^(١٥).

ومن الواضح أن مضمون هذا التقييد ووظيفته التي تشي بارتكاز الحكم على مفاد هذا القيد، أمر قضى به العرف، فكل متلق يفهم أنه ذو أثر في الحكم

الحكم إنَّما هو شخص الحكم لا طبيعة الحكم ومفهومه العام، نحو: كَرِّم الطالبَ المجتهدَ، فالمجتهد قيدٌ جيءَ به احترازاً من إكرام الكسول مثلاً، لكنَّ هذا لا يعني بالضرورة النهي عن تكريم الطالب إلا إذا حازَ صفة الاجتهاد، فربَّما استدعت صفةً أخرى تكريمه أيضاً كما إذا كان مهذباً، وذلك إذا قام دليلٌ آخر يشير إلى وجوب إكرامه فلا تنافي بينهما.

رابعاً: الإيضاح في الاصطلاح

أمَّا الإيضاح في اللغة فلا أحسب أن ثمة حاجة حقيقية إلى بيان معناه في اللغة؛ لأنَّ من البداهة بمكان، وأمَّا المراد منه في الاصطلاح فشأنه شأن التقييد الاحترازي؛ إذ لم يُعَنَّ بتعريفه غيرُ الأصوليين أثناء تصنيفهم القيود وحدها، والقيد الإيضاحي أو التوضيحي عندهم هو: الذي يشير إليه الكلام وإن لم يُذكرْ، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنِ ارْدُنَّ تَحْصُنًا﴾^(١٨)، فالإكراه غير قابل للصدق إلا إذا كانت الفتيات تبتغي التحصن، ولا يُتَعَقَّلُ الإكراه في شأن الفتاة التي لا تريد التحصن بأن تكون راغبة في البغاء^(١٩)، وقد تكلف التأويل بعضُ المفسرين^(٢٠) إذ ذهب إلى أنَّه ليس شرطاً، ولكنَّ (إن) بمثابة (إذ) والمراد لا تكرهوهنَّ إذ أردنَّ التحصن،

وهذا التأويل يقضي بالتقييد أيضاً لدلالة (إذ) على التوقيت، ومن الخير أن يقال: إنَّ هذا القيدَ ((لَيْسَ لِتَخْصِصِ النَّهْيِ بِصُورَةٍ إِرَادَتِهِنَّ التَّعَقُّفَ عَنِ الزَّنا. وَإِخْرَاجِ مَا عَدَاها مِنْ حُكْمِهِ، بَلْ لِلْمُحَافَظَةِ عَلَى عَادَتِهِمُ الْمُسْتَمِرَّةِ، حَيْثُ كَانُوا يُكْرَهُونَهُنَّ عَلَى الْبِغَاءِ وَهُنَّ يَرُدْنَ التَّعَقُّفَ عَنْهُ))^(٢١)، فقد سبق القيد لغرض بياني دعت إليه ظروف المخاطبين وملابسات حياتهم الاجتماعية ولم يكن غرض النص مرتبطاً بمفهومه المخالف البتة، وتأسيساً على ذلك فإنَّ القيد (إنَّ أردنَّ تحصُّناً) غير دخیل في تقسيم المقيّد قسمين، وإنَّما هو مساوٍ له^(٢٢)، وإنَّ تسميته بـ(القيد) مبنية على شيء من المسامحة في التعبير؛ إذ لا يؤدي وظيفة التقييد على الحقيقة ولم يضيِّق مجال صدقه، بل لأنَّ أدوات التقييد كانت حاضرة فيه أيضاً.

ومعاودة أقول: ليس معنى ذلك أنَّ القيد الإيضاحي يجاء به لغواً، بل ثمة أغراض بيانية أخرى -غير إرادة تضيق دائرة الحكم- هي التي قضت بأهميته في النص، فيؤتى به ((لِنُكْتَةِ خَاصَّةٍ، كَمَا هِيَ الْحَالُ فِي كُلِّ قَيْدٍ تَوْضِيحِيٍّ فِي كَلَامِ الْبُغَاءِ))^(٢٣) سعياً إلى تحقيق مقاصد بيانية ذات تأثير في المتلقي.

المبحث الثاني

التقييد الاحترازي بالحال

من الواضح أنَّ وظيفة الحال عند النحاة هي تقييد الحكم وتضييق شموله بحسب الأصل وذلك ببيان هيئة الفاعل أو المفعول أو غيرهما، وقد مرَّ ذلك في الفصل الثاني، وقد تكون الحال من أظهر وسائل التقييد بوصفها تأتي مزيلة إبهاماً ما وتقع بعد ركني الإسناد، فلما كان أصل وظيفتها إزالة الإبهام أدَّى ذلك إلى البيان والبيان يأتي ثمرة من ثمار التقييد، والتقييد بالحال للاحتراز لا يقع إلا بالحال المبيّنة؛ لأنها تكشف عن مضمون مغاير لعاملها أو لمضمون الجملة التي تقع لها حالاً.

وقد جاءت الحال (متعمداً) قيداً احترازياً في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾^(٢٤)، إذ نزلت الآية في مقيس بن صبابه فقد قتل أخاه هشاماً رجلاً من الأنصار في حادثة معيّنة، ثم أخذ له النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ديتته فقبلها، ثم حانت من قاتل أخيه فرصة فانتهزها مقيس فوثب عليه فقتله فولى هارباً إلى مكة معلناً ارتداده عن الإسلام إلى الكفر^(٢٥)، وهذا ما دعا أبا حيان أن يميل

إلى أن (مَنْ) تدل على شخص معيّن وهو مقيس الذي ارتد بعد إيمانه ليذكر ثأراً له حملته عليه حميّة الجاهلية الأولى، مسترشداً بسبب النزول.

على حين ذهب الرازي -والوجه فيما ذهب إليه- إلى أن (مَنْ) في الآية شرطية وهي تؤسس إلى تشريع يطرد في سائر مرتكبي هذه المعصية الكبرى، وهي قتل المؤمن عمداً إذ قد ثبت لديه أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وبتعبير آخر خصوص المورد لا يخصص الوارد، وعلى ذلك فإنّ اللفظ (مَنْ يقتل) دالٌّ على استغراق قتلة المؤمن عمداً، ونزول الآية في حق كافر مرتد معيّن لا ينقض ذلك العموم ولا يخصه بذلك القاتل، ثم إن الوصف كثيراً ما يُشعر بعله الحكم وهو العمد في قتل المؤمن سواء أ كان القاتل مؤمناً أم كافراً، فالحكم غير ناظر إلى صفة القاتل، بل إلى صفة المقتول (مؤمناً) وكيفية قتله أعمداً كان أم خطأ^(٢٦).

وقد روي عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه حينما سئل عن قول الله عزَّ وجلَّ: ((وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا)) قَالَ: ((مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا عَلَى دِينِهِ فَذَلِكَ الْمُتَعَمِّدُ الَّذِي قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا))^(٢٧)،

وهذا يقضي بأن القاتل غير مؤمن قطعاً؛ إذ كيف يكون القاتل مؤمناً ومع إيمانه يعمد إلى رجل مؤمن أيضاً فيقتله لأنه مؤمن فهذا القاتل ((لا يَكُونُ إِلَّا كَافِرًا))^(٢٨)، وهذه الرواية -من وجهة نظر الباحث- مستبعدة صدورها عن الإمام (عليه السلام)، وهي مدفوعة بالآية التي سبقت هذه الآية وهي ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾^(٢٩)، فقد قضى هذا القول بما لا مجال للشك فيه البتة أن المؤمن ليس له أن يقتل مؤمناً مثله، بل ليس من شأنه ذلك أبداً إلا إذا كان غافلاً عن إيمان المقتول أو جاهلاً به أو غير ذلك، فإن الله تعالى ((لَمْ يُبَيِّحْ قَطُّ، وَلَا يُبَيِّحْ أَبَداً أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنًا، وَحَرَّمَ ذَلِكَ إِلَّا فِي قَتْلِ الْخَطَا))^(٣٠) أما قتله مع العلم بإيمانه فلا سبيل إلى قيام المؤمن بقتل مؤمن مثله^(٣١)، وهذه الآية قرينة واضحة كل الوضوح على أن المراد من قوله (مَنْ يَقْتُلُ مُؤْمِنًا) الشمول للقاتل المؤمن وغيره؛ لأنها قيدت القتل بـ(متعمداً) احترازاً من سبق الذهن إلى أن الخلود في النار إنما هو جزاء للقاتل الكافر وحده دون المؤمن، واحترازاً أيضاً من القتل الخطأ المذكور آنفاً على سبيل الحصر بـ(ما النافية وإلا الاستثنائية)، ولا معنى لتخصيص القتل العمد بالكافر وحده، إذ الآية في سياق تشنيع هذا الفعل والتخويف منه مطلقاً. ويرى الرازي^(٣٢) أن تخصيص الجزاء بالخلود في النار بالقاتل الكافر دون المؤمن -ذلك لأنه كافر فلا محذور من خلوده في نار جهنم التي هي مثنوى له- غير وارد لأن منشأ الوعيد بالخلود في النار إما أن يكون صفة الكفر وإما أن يكون هو القتل العمد، فإن كان الكفر هو الباعث على هذا الجزاء بالتأيد في جهنم؛ فإن الكفر حاصل قبل إقدامه على القتل وهو سبب مستقل عن القتل فهو في جهنم لكفره قتل مؤمناً أم لم يقتل فلا أثر للقتل حينئذ في أصل الجزاء المقضي به قبلاً عليه وهو الخلود في النار، وتكون الآية على حد قوله تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾^(٣٣)، ويكون ذكر المؤمن والعمد غير ذي أثر في الجزاء، وهذا أمر مستبعد غاية الاستبعاد، والحق أن ما ذهب إليه الرازي في غاية الوجاهة؛ لأن الآية بصدد بيان حكم مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا متعمداً، وبصدد تغليظ الحكم على قاتل المؤمن أياً كان؛ فإن الحكم ناظر إلى صفة المقتول لا إلى القاتل مؤمناً كان أو غير مؤمن. وقد اختلف في المراد من قوله (خالداً فيها) فبعض يرى أن الخلود في الآية لا

وقد بيّنه تعالى في آية سابقة على هذه الآية إذ حكمه مباين لقتل العمد المبني على القصد إلى الإمامة ، وظهر أيضاً أنّ التعمّد في القتل هو القائم على أساس القصد والنية كما يستشف من ظاهر النص، لا أنّه مستند إلى قتل المؤمن مؤمناً لإيمانه.

ومن أمثلة الاحتراز بالحال قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٣٧)، فحدد الحال المقيّد صوري الاضطرار بأن يكون (غير باغ ولا عاد) فإن كان كذلك فهو مستثنى من المنهيات المحرمة المذكورة (الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله)، والإهلال في اللغة عبارة عن رفع الصوت والجهر به، وسمي الهلال هلالاً لرفع الناس أصواتهم إذ يرونه، وكذلك سمي الحاج مهلاً لأنّه يرفع الصوت بالتلبية^(٣٨) قال النابغة يذكر غواصاً رفع صوته حين عثر على درة^(٣٩):

أَوْ دُرَّةٌ صَدَفِيَّةٌ غَوَّاصُهَا

بَهْجٌ مَتَى يَرَهَا يَهْلُ وَيَسْجُدُ

أي إذا عثر عليها أو التقطها يرفع صوته بالتحميد والتمجيد لله تعالى ويسجد شكراً له، وكان من عادة المشركين إذا

يدل ((في اللّغة إلّا على طول اللبث، فأما البقاء ببقاء الله فلا يُعرف في اللّغة، ثم لا خلاف أنّ الآية مخصوصة بمن لا يتوب؛ لأنّه إن تاب فلا بدّ من العفو عنه إجماعاً))^(٣٤)، وهي من قبيل العام المخصص؛ إذ لو قتل الكافر مؤمناً ثم أسلم بعد ذلك لما كان عليه شيء لا في الدنيا ولا في الآخرة^(٣٥).

أما ثمرة التوبة فهي من خصائص المؤمن القاتل مؤمناً، وهذا يعزز أنّ المقصود بـ(من يقتل) شامل لأصناف القاتل مؤمناً كان أم كافراً، وعلى أية حال فإنّ الآية في سياق ((تغليظ عقوبة القاتل عمداً، فجَمَعَ اللَّهُ لَهُ فِيهَا بَيْنَ كَوْنِ جَهَنَّمَ جَزَاءً لَهُ، أَي: يَسْتَحِقُّهَا بِسَبَبِ هَذَا الذَّنْبِ، وَبَيْنَ كَوْنِهِ خَالِداً فِيهَا، وَبَيْنَ غَضَبِ اللَّهِ عَلَيْهِ، وَلَعْنَتِهِ لَهُ، وَإِعْدَادِهِ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً. وَلَيْسَ وَرَاءَ هَذَا التَّشْدِيدِ تَشْدِيدٌ، وَلَا مِثْلُ هَذَا الْوَعِيدِ وَعِيدٌ))^(٣٦)، للتحذير من هذه الفعلة الشنيعة وهي قتل المؤمن متعمداً لما في ذلك من دواع غير محمودة العواقب وتنبهاً على مكانة المؤمن ومنزلته الكبرى عند الله تعالى الذي حرم قتل نفس أيا كانت فما بالك بنفس مؤمنة، ومن هنا ظهر أنّ التقيد بقوله (متعمداً) لغرض الاحتراز من القتل الخطأ؛ فإنّ له حكماً مبايناً،

ذبحوا ذبائحهم لأصنامهم جهرًا ورفع الصوت في إعلان عن ذبحهم، فما أهمل به لغير الله أي ((ما أعلن به أو نودى عليه بغير اسم الله تعالى))^(٤٠)، مفتقرًا إلى قصد قرباه، وإمّا كان الغرض التقرب للأصنام، ولذلك كان المذبح على هذه الصورة محرماً إذ لم يردّ به وجه الله تعالى، وأمّا الاضطرار فهو الحاجة والإلجاء إلى الشيء ويتمثل في مظهرين رئيسين^(٤١):

١- أن يكون الجوع الشديد غالباً على الإنسان بحيث يخاف عليه في العادة من تلف النفس أو تعريضها للخطر المعتقد به عرفاً، ثم لا يجد مأكولاً من المأكولات المحللة ما يسد به جوعته.

٢- أن يتعرض الإنسان إلى حالة من الإكراه كما إذا أكرهه شخص على الأكل من المنهيات المذكورة في الآية، سواء أكان التهديد مباشراً أم غير مباشر كما إذا هدده بالقتل أو غيره.

ففي مثل هاتين الحالتين يكون الأكل مضطراً، إلا أنه يجب ألا يكون باغياً ولا عادياً، وأصل البغي هو طلب الشيء ويقال: بغيتُ أي طلبتُه بغاءً بكسر الباء أو بضمها وهذه بغيتي أي مطلوبي، والبغي محمود ومذموم وهو الغالب في الاستعمال إذ يوحى بتجاوز الحدود

المسموح بها من الحقوق^(٤٢)، و(غير باغ) معناه غير طالب ما لم يسمح له به في الترخيص، ويتبعن أن يكون (غير) حالاً من الأكل المقدر أي فمن اضطر فأكل غير باغ، أو فمن اضطر غير باغ فأكل، ولا يصح أن يكون (غير) استثناء هنا لأنه أفاد النفي والدليل عطف (ولاعاد) عليه، فكأن الآية تحدد حاله وقت الأكل المسموح به المرخص^(٤٣)، والمقصود من البغي المنفي بغير في الآية على ما ذكره المفسرون واحد من أمرين^(٤٤):

١- قول ابن عباس ومن تابعه، وهو أنه غير باغ على إمام المسلمين، وذلك يتمثل في أنه يجب ألا يكون من قاطعي طريق المسلمين، ولا يكون أيضاً ممن فارق طاعة الأئمة أئمة المسلمين بشكل عام، ويتفرع على هذا القول أن مَنْ كان في سفر معصية وأودى به سفره هذا إلى الاضطرار، لا يحل له الأكل من المنهيات المحرمات في الآية، إذ لم ينطبق عليه الاضطرار المشار إليه في الآية، وذلك لأنه لم يكن في طاعة الله تعالى، فليس له ما رخص الله تعالى به من دفع الضرر عن نفسه، وهو بمثابة مَنْ ألقى بنفسه في الضرر والتهلكة، بل قد بالغوا في منع الترخيص للمضطر بأن شرطوا عليه ألا يكون مبتدعاً في دين الله تعالى، وألا

الكبير، وهي بصدد الامتنان والتفضل، ولأنَّ المأكولات طيبات لا ضرر فيها قال: كلوا منها، ولمَّا كانت المنهيات المحرمات (الميتة والدم... إلخ) قد قوبلت بها الطيبات فهي من الخبائث المشتملة على ضرر، حرّمها الحق تعالى ونهى عنها، للتنويه أنّه لم ينه عنها إضراراً وتضييقاً بل تجنيباً للضرر، إذ قال: (إنّما حرم عليكم الميتة... إلخ) للإشارة إلى أنّه ما حرّم إلاّ لأنّه مشتمل على ضرر، وليس في النص ما يشير إلى غير جانب المنفعة والمفسدة في أنفسهما فالمنفعة مدعو له المؤمنون لأنها منفعة وفيها استمرار للحياة الكريمة والمفسدة منهي عنها لأنّ فيها ضرراً كبيراً يفضي إلى إفساد النفس وما أشبه ذلك، وهذا يجلي رعاية الله تعالى خلقه وحبّه إياهم وخوفه عليهم في أجلى صور الرعاية والحفظ، ولعلاقة له باتباع سلطان ولا بما يعتقدّه المؤمن من تفصيلات تتعلق بالله ورسوله أبداً. وإذا كان لقاطع الطريق على الناس المتعدي عليهم أثر في استثناء من مجموع المرخص لهم بالأكل من المنهيات عند الاضطرار، فهذا أمر يمكن قبوله إذ قاطع الطريق من الذين يسعون في الأرض فساداً فكيف يرخص له في الأكل عند الضرورة وهو ممن يفضي بمن

يكون مفارقاً للسنة النبوية فيما عليه جماعة المسلمين حتى يتوب من ذلك. ٢- إنّ البغي والعدوان يرجعان إلى الأكل نفسه، بمعنى أنّ المضطر له أن يأكل مما كان منهيّاً عنه ورخص له بعد الاضطرار بمقدار ما يرفع عنه الخطر، وينجيه من الهلكة، ويجب ألاّ يتحول الأكل من هذه المنهيات أصالة إلى ضرب من التلذذ والتزود منها بأكثر ما يدفع عنه خطر الموت أو الضرر الكبير الذي قد يسبب له حرجاً كبيراً.

أمّا توجيه دلالة (غير باغ) بغير باغ على إمام المسلمين، أو بالأحرى يكون من المبتدعة أو مفارقاً ما عليه الجماعة من السنة النبوية، فيبدو للباحث أنّ هذه الدلالات أجنبية عن سياق الآية وبعبارة عنه، بل لا صلة لها لا من قريب ولا من بعيد؛ لأنّ النص في أعلى درجات الوضوح في أنّه يرمي إلى معالجة أمر يتعلق بحفظ النفس الإنسانية المؤمنة، والسياق سياق منّة وتفضل على المؤمنين ويشهد لذلك أن الآية السابقة تقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾^(٤٥)، فإنّ الآية تخاطب المؤمنين وتدعوهم إلى الأكل من الطيبات وغاية ما هو مطلوب منهم هو شكر هذه النعم وذلك الفضل

يقطع طريقهم إلى ضرورة أخرى، ولذا فسر قوله (ولا عاد) بأنه غير متعدد على حقوق الناس وممتلكاتهم ومن ذلك أن يتعدى على مضطر آخر مثله في الحاجة إلى الأكل، قال ابن فارس: ((الْعَيْنُ وَالْدَّالُّ وَالْحَرْفُ الْمُعْتَلُّ أَضْلٌ وَاحِدٌ صَحِيحٌ يُرْجَعُ إِلَيْهِ الْفُرُوعُ كُلُّهَا، وَهُوَ يَدُلُّ عَلَى تَجَاوُزٍ فِي الشَّيْءِ وَتَقَدُّمٍ لِمَا يَنْبَغِي أَنْ يُقْتَصَرَ عَلَيْهِ))^(٤٦)، وبذلك يكون مقتضى القيدَيْن (غير باغ ولا عاد) أي غير طالب أكثر مما يقيم صلبه ويسد رمقه، ولا عاد على أحد بالاستيلاء على ما يملك ليسد به رمقه أيضاً^(٤٧).

ويحسب الباحث أن الترخيص لغير الباغي والعادي عائد إلى ممارسة الأكل نفسه وهو الأقرب إلى سياق الآية التي تُشَرِّعُ لِمَنْ تَقَطَّعَتْ بِهِ السَّبِيلُ أَنْ يَنَالَ مِنَ الْمَأْكُولَاتِ الْمَحَلَّةِ الَّتِي لَمْ تَكُنْ مِتَاحَةً لَدَيْهِ، فَلَهُ أَنْ يَلْجَأَ إِلَى الْمَأْكُولَاتِ الْمَنْهِيَةِ الْمَحْرَمَةِ فَيَأْكُلَ مِنْهَا حِفْظاً لِحَيَاتِهِ أَنْ يَصِلَ بِهِ الْجُوعُ إِلَى الْهَلَاكِ، ((فَيَكُونُ الْمُعْنَى فَمَنْ اضْطُرَّ إِلَى أَكْلِ شَيْءٍ مِمَّا ذُكِرَ مِنَ الْمَنْهِيَّاتِ اضْطِرَّاراً فِي حَالِ عَدَمِ بَغْيِهِ وَعَدَمِ عَدُوِّهِ فَلَا ذَنْبَ عَلَيْهِ فِي الْأَكْلِ))^(٤٨)، فالمنهيات قد ((ذُكِرَ إِبَاحَتُهَا لِلْمُضْطَرِّ فِي تِلْكَ الْحَالِ الْمُقَيَّدَةِ لَهُ))^(٤٩) لغرض الاحتراز من الأكل منها في حال

الاختيار، لئلا يظن السامع أن هذه المنهيات مستثناة على كل حال، وقد أفاد القيدان الاحترازيان بالحالين (غير باغ ولا عاد) فائدة كبيرة، ولو حُذِفَ القيدان لكان المعنى (فمن اضطر فلا إثم عليه) من دون تقييد، وهذا شامل لأحوال الاضطرار جميعاً، وهو غير المراد بالتأكيد، إذ المراد أن يحدد الاضطرار بغير البغي ولا العدوان.

المبحث الرابع: التقييد الإيضاحي بالحال إنَّ الحال المؤسسة عند النحاة دون المؤكدة^(٥٠) - كما مر في الفصل الثاني- تؤدي مهمة التقييد، وهذه هي سمة غالبية عليها وليست تَطَرُّدُ فيها، لكنَّ المتكلم يأتي بها أحياناً لغرض آخر غير التقييد، فيعمد إلى ترك توضيق شياع المطلق بالحال إلى الإشارة إلى غرض بياني ذي صلة أو منفعة يتطلبها المقام، فيكون التقييد بها شكلياً إيضاحياً، وذلك كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^(٥١)، إذ قيَّد الحقُّ تعالى أَكَلَ الرِّبَا بالحال (أضْعَافاً) ثم أتبعها بالصفة (مُضَاعَفَةً)، ومعنى الربا في اللغة يكاد يكون هو المعنى الاصطلاحي بوجه عام؛ إذ تتمثل فيهما الزيادة والنماء والاستعلاء، قال ابن فارس: ((الراءُ

وقد نهى الله تعالى عن أخذ الربا أضعافاً مضاعفة، و((الضَّعْفُ هُوَ مِنَ الْأَلْفَافِ الْمُتَضَايِفَةِ الَّتِي يَفْتَضِي وُجُودُ أَحَدِهَا وُجُودَ الْآخَرِ كَالنِّصْفِ وَالزَّوْجِ))^(٥٧)، كما في كثير من الأشياء المتساوية جنساً، فإذا قلت: لك عندي درهم وضعفه أي مثله تماماً، ويُلَحَظُ أَنَّ الجذر اللغوي دَالٌّ على تكرار المتناظرات من الزيادة، فإذا قلت: لا تأخذ من المستدين مالاً ضعفاً من الذي أقرضته إياه دَلُّ النهي المقيّد بـ(ضعفاً) على النهي عن استرجاع المال بزيادة مماثلة لأصل المبلغ المأخوذ، وأما إذا جيء بـ(أضعاف) دل الجمع على زيادة في زيادة بلحظ دلالة (ضعف) في أصلها اللغوي، أما إذا وصفت (أضعافاً) بـ(مضاعفةً) كان مقتضى هذا الوصف بناءً على الزيادتين الأوليين أن يكون التعبير مشتملاً على ثلاث زيادات متتابعة، ولا يخفى على أحد ما في هذه الزيادات من البشاعة والاستغلال ومجانبة المروءة والتنصل عن الأخوة الإنسانية، التي تقتضي أن يؤخذ بيد المحتاج ويُسدى إليه المعروف وتقدم له المساعدة -وهو في ضيق وحاجة- لا أن يكون مورداً من موارد الربح؛ لأنّ هذا المنهج في التعاطي معه مخالف لما رسمته الشريعة من أصل ضرورة التكافل

وَالْبَاءُ وَالْحَرْفُ الْمُعْتَلُّ وَكَذَلِكَ الْمَهْمُوزُ مِنْهُ يَدُلُّ عَلَى أَصْلٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ الزِّيَادَةُ وَالنُّمُو وَالْعُلُوُّ))^(٥٨)، ويتضح العلو في لفظة الربوة بفتح الحاء وبضمها للمكان العالي المرتفع، و((سُمِّيَتِ الرَّبْوَةُ رَابِيَةً كَأَنَّهَا رَبَّتْ بِنَفْسِهَا فِي مَكَانٍ وَمِنْهُ رَبَا إِذَا زَادَ وَعَلَا))^(٥٩)، فالعلو لازم في أصل المعنى اللغوي، والملاحظ أنّ المعنى الاصطلاحي يحاكي المعنى اللغوي في ملمح الزيادة والعلو كليهما، فالربا في الاصطلاح: ((الزِّيَادَةُ عَلَى أَصْلِ الْمَالِ بِالتَّأْخِيرِ عَنِ الْأَجَلِ الْحَالِ))^(٥٤)، أو هو ((زِيَادَةُ يَأْخُذُهَا الْمُقْرِضُ مِنَ الْمُسْتَقْرِضِ مُقَابِلَ الْأَجَلِ))^(٥٥) الممنحوح له، هذا فيما يتعلق بشق من الربا وهو ما يعرف بالربا القرضي، أما الشق الثاني منه فهو الربا المعاملي وهو عبارة عن ((بَيْعِ أَحَدِ الْمُثْلَيْنِ مِمَّا يُكَالُ وَيُوزَنُ بِالْآخِرِ مَعَ زِيَادَةٍ فِي أَحَدِهِمَا))^(٥٦)، ومن الواضح أنّ الزيادة لا تفارق المعنى الاصطلاحي أيضاً مصحوبة بالاستعلاء كما هو شأن المعنى اللغوي؛ لأنّ صاحب المال عندما يقرض المحتاج يستعلي عليه ويستغل حاجته الماسة ويملي عليه ما يريد أبداً، فلا يقضي له حاجته من دون زيادة مع علمه بعجز المحتاج عن أداء الزيادة، فيقبل المستدين لأنّ الكلمة العليا لمن امتلك رأس المال.

بين المسلمين.

وقد يبدو أول الأمر أن النهي عن أكل الربا مُقَيَّدٌ بالحال (أضعافاً) الموصوفة بـ(مضاعفة) تقييداً احترازياً ذا مفهوم مخالف، فيكون مؤدى الاحتراز ألا مانع من أكل الربا إن لم يكن أضعافاً كأن يكون ضعفاً واحداً مثلاً، وبشيء من التأمل يفهم المرء أن ليس هناك أدنى شك في أن الربا ممنوع سواء أكان ضعفاً واحداً أم أكثر، ولا يعقل أن يكون مراد الحق تعالى أن يقيم الحكم على التقييد بالحال (أضعافاً).

وتأسيساً على هذا ((فَالْحَالُ لَا تُفِيدُ مَفْهُوماً كَذَلِكَ إِذْ لَيْسَ الْقَصْدُ مِنْهَا التَّقْيِيدُ بَلِ التَّشْنِيعُ، فَلَا يَقْتَصِرُ التَّحْرِيمُ بِهَذِهِ الْآيَةِ عَلَى الرَّبَا الْبَالِغِ أَضْعَافاً كَثِيراً، حَتَّى يَقُولَ قَائِلٌ: إِذَا كَانَ الرَّبَا أَقَلَّ مِنْ ضَعْفِ رَأْسِ الْمَالِ فَلَيْسَ بِمُحَرَّمٍ. فَلَيْسَ هَذَا الْحَالُ هُوَ مَصَبُّ النَّهْيِ عَنْ أَكْلِ الرَّبَا حَتَّى يَتَوَهَّمَ مُتَوَهِّمٌ أَنَّهُ إِنْ كَانَ دُونَ الضَّعْفِ لَمْ يَكُنْ حَرَاماً))

^(٥٨)، ولكن الحال سيقى مساق توبيخ المرابين وتشنيع فعلهم الذي يمثل أظهر حالات الابتزاز والاستغلال لشريحة الفقراء المعوزين الذين هم أحرىء بمد يد العون والرحمة والمساعدة، فالتعبير بـ(أضعافاً مضاعفة) التي يأخذونها

((يُشِيرُ إِلَى الْوَصْفِ الْغَالِبِ فِي الرَّبَا))^(٥٩) عندهم؛ لأن مفهوم المضاعفة في الربا يمكن تصورهما على منحيين، وذلك كلماً عجز المستدين عن الوفاء بالدين في الأجل المحدد زاد الدائن على أصل المال ربحاً آخر، أو أن تكون الأموال في ازدياد وتكاثر نتيجة التعاطي فيها بالربا الذي يشي بالزيادة^(٦٠).

ومما يدل على أن الربا محرم من غير قيد، وأن الحال (أضعافاً) لا يمكن عدّها مُقَيَّدَةً تقييداً احترازياً، قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٦١)، إذ جاء التعبير خلواً من كل قيد من أي نوع كان، فقال: (يأكلون الربا) على الإطلاق، فالشيطان يحركهم من حيث لا يشعرون، وقال: (أحل البيع وحرم الربا) من غير قيد أبداً، ومن هنا يتبين أن الحال (أضعافاً) -مع مجيئها مؤسسة مبيّنة غير مفهوم معناها من العامل أو من مضمون الجملة- لم تكن وظيفتها التقييد الاحترازي كما هو الغالب في وظيفتها، وأن وصف مهمتها

بالتقييد عند النحاة مَبْنِيٌّ على الغالب، ويمكن الوثوق بمعيار انتفاء المفهوم الذي يترتب على التقييد الاحترازي، بأنه لم يكن الإتيان بمفهوم مخالف لها متاحاً؛ فكان امتناع المفهوم بمثابة دليل قاطع على أنها ((لا مَفْهُومَ لَهَا، وَلَيْسَتْ قَيْدًا فِي النَّهْيِ، إِذْ مَا لَا يَقَعُ أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً مُسَاوٍ فِي التَّحْرِيمِ لِمَا كَانَ أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً))^(٦٣)، لكن الحق تعالى أراد بالقيّد الإيضاحي (أضعافاً) مزيداً من التشنيع لهؤلاء المرابين وذمهم بما يوحى به القيد من تضخم المال عند فئة المرابين وفقدانه تماماً عند فقراء المسلمين وهو مرفوض منكر في شريعة الإسلام، ومعلوم أن المال هو أساس مهم تقوم عليه حياة الناس، فلا يمكن احتكاره عند فئة من هذا النوع وإن هذا لعمل مشين مذموم، وإنه ليتضح بما لا مجال للشك فيه أن كلاً من الاحتراز في التقييد أو الإيضاح إنما التعويل في تشخيصه وتمييزه على قصد المتكلم، وقصد المتكلم لا بد من ترصده من القرائن بأنواعها وظروف القول وملابساته بكل تفاصيله مع محاولة الكشف عن أحوال المخاطبين وكل ما يكتنف النص من مرجحات لتحديد نوع التقييد أهو احترازي أم إيضاحي^(٦٣).

ولا تختص دلالة التقييد الإيضاحي

بالحال على الحال المؤسسة (المبينة)، فقد يؤتى بالحال المؤكدة -وهو الأليق بها- لأداء مهمة التقييد الإيضاحي كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِمَّا يَعْبُدُ هَؤُلَاءِ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا كَمَا يَعْبُدُ آبَاؤُهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِنَّا لَمَوْفُوهُمْ نَصِيبُهُمْ غَيْرَ مَنْقُوصٍ﴾^(٦٤)، فقد قيّد سبحانه الحدث (موفوهم) بالحال المؤكدة (غير منقوص)، والخطاب في قوله (فلا تكن) للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) نهياً أن يكون على شك في بطلان عبادة هؤلاء الأصنام والأوثان وكفرهم بالحق تعالى ودعوة النبي إلى عبادة الله الأحد، أو هو خطاب للنبي (صلى الله عليه وسلم) -وهو الأليق بحقيقة النبي- يتوخى به إزالة الشك عن حوله من أتباعه الذين آمنوا ألا يكونوا إلا على يقين في سوء عاقبة الكافرين غير المحمودة التي أدت أن يتوعددهم الحق تعالى بالعذاب في مواضع كثيرة لإنكارهم كل الآيات البينات التي أرسلت إليهم^(٦٥)، ومن الجميل جداً أن التعبير عن عبادة آبائهم قد جاء بالفعل المضارع انسجاماً مع حالهم التي هم عليها؛ إذ عبادتهم الأصنام مستمرة متجددة لم يقلعوا عنها وكذا حال أبنائهم فهم على آثار آبائهم سائرون وعلى عكوفهم على الكفر

والشرك جهلاً قائمون^(٦٦).

وفي حقيقة الأمر قد تنازع المفسرون في الوظيفة النحوية المنوطة بـ(غير منقوص)، مع اتفاقهم على أنها حال لكنهم بين مَنْ يراها حالاً مؤسسة مبيّنة، وآخر على أنها مؤكدة مضمون عاملها أو الجملة، فقد ذهب الزمخشري إلى أنها حال مؤسسة لا مؤكدة فقال: ((فَإِنْ قُلْتَ كَيْفَ نَصَبَ (غَيْرَ مَنْقُوصٍ) حَالاً عَنِ النَّصِيبِ الْمَوْفَى؟ قُلْتُ: يَجُوزُ أَنْ يُوفَى وَهُوَ نَاقِصٌ وَيُوفَى وَهُوَ كَامِلٌ، أَلَا تَرَكَ تَقُولُ: وَفَيْتُهُ شَطْرَ حَقِّهِ وَثُلْثَ حَقِّهِ وَحَقَّهُ كَامِلاً وَنَاقِصاً))^(٦٧)، فيرى أن التوفية تقع على الشيء كاملاً أو ناقصاً، فهي صالحة للإطلاق عليهما جميعاً؛ ولذا فإن الحال (غير منقوص) قطعت الاحتمالات المترددة في ذهن المتلقي، وكانت-على هذا البيان-مؤسسة معنى جديداً ما كانت لتدل على التمام إلا بالحال التي بينت المراد بأنه تام لا نقص فيه، وتبع الزمخشري بعض المفسرين الذين يرون أن الحال (غير منقوص) قد جاءت مبيّنة من جهة أن التوفية تحتل المجاز ههنا؛ إذ قد يطلق-في رأيهم- لفظ التوفية والمراد منها مجرد الأداء أو الإعطاء، ولما كانت تحتمله كانت الحال مُقَيِّدَةً للتوفية ومُعَيِّنَةً لها في الاستعمال

الحقيقي أي أن هؤلاء يُوفَّوْنَ نصيبهم كاملاً دوغماً نقص، وهذا الفهم ناتج عن الحال فلولا الحال لبقى التردد بين الحقيقة والمجاز قائماً^(٦٨)، على أن تمثيل الزمخشري بـ(وفيته شطر حقه وثلث حقه) غير وارد لمنافاة التوفية -الدالة على التمام- للجزئية.

وهذا ما دعا أبا حيان إلى تعقب الزمخشري ناعياً عليه هذه المقالة؛ إذ يرى أن الحال (غير منقوص) حال مؤكدة وأن التمام مفهوم من أصل التوفية في (لَمَوْفُوهُمْ)، وألا حجة للزمخشري في تجزئة النصيب ونسبة الوفاء إليه على هذا النحو، فقال: ((وَهَذِهِ مَغْلَطَةٌ إِذَا قَالَ: وَفَيْتُهُ شَطْرَ حَقِّهِ، فَالتَّوْفِيَةُ وَقَعَتْ فِي الشَّطْرِ، وَكَذَا ثُلْثَ حَقِّهِ، وَالْمَعْنَى أَعْطَيْتُهُ الشَّطْرَ أَوْ الثُّلْثَ كَامِلاً لَمْ أَنْقُصْهُ مِنْهُ شَيْئاً. وَأَمَّا قَوْلُهُ: وَحَقَّهُ كَامِلاً وَنَاقِصاً، أَمَّا كَامِلاً فَصَحِيحٌ، وَهِيَ حَالٌ مُؤَكَّدَةٌ لِأَنَّ التَّوْفِيَةَ تَقْتَضِي الْإِكْمَالَ، وَأَمَّا وَنَاقِصاً فَلَا يُقَالُ لِمُنَافَاتِهِ التَّوْفِيَةَ))^(٦٩)، وإلى مثل ذلك ذهب الطيبي فقال: ((وَالْحَقُّ أَنَّ سَبِيلَ قَوْلِهِ: (غَيْرَ مَنْقُوصٍ) سَبِيلُ الْحَالِ الْمُؤَكَّدَةِ، وَهِيَ أَنْ تُقَرَّرَ مَضْمُونُ الْجُمْلَةِ))^(٧٠)، بأن يكون المراد تثبيت المعنى في نفس السامع وتقريره وتمكينه؛ إذ قد يكون من هؤلاء مَنْ هو

غير مكرث بوعيد الله تعالى.

إنَّ ما يميل إليه الباحث أن تكون الحال (غير منقوص) مؤكدة لمضمون التوفية المسندة إلى الحق تعالى، وليست مؤسسة إلى معنى جديد مغاير لأصل المعنى الذي تضمَّنه الحدث المتسلط عليها أو عاملها الواقعة في حيِّزه، ويدل على ذلك ما يأتي:

١- لا دليل قطعي على أنَّ الحال إذا جعلت مؤكدة فإنَّ ذلك من شأنه أن يخل ببلاغة نظم النص أو يستدعي تضعيفه أو توهينه؛ بل التوكيد أسلوب من أساليب البلغاء العرب، وقد حفل القرآن الكريم بأساليب التوكيد المتنوعة في مواضع قد تستعصي على الحاصرين، وكانت هذه الأساليب تدعو إليها الظروف التي تكتنف النص، فيأتي المتكلم بالتوكيد تحقيقاً لغرض مرتبط بحال المخاطب، وليكون كلامه مطابقاً لمقتضى الحال، وهذه آية البلاغة ودلائلها، وليس من مُنكر يُنكرُ مجيء المصدر المؤكد في القرآن الكريم وهو أمر غني عن الاستدلال، فلم تكون الحال المؤكدة مما يستلزم وهناً في المعنى، والغرض واحد؟.

٢- قد ثبت بنحو الاطمئنان أنَّ التمام والكمال داخلان في أصل المعنى اللغوي

للتوفية، فلا توفية تُطلق إلا أن يراد بها الحصول أو الاستحصال على نحو التمام، قال ابن فارس: ((الواوُ وَالْفَاءُ وَالْحَرْفُ الْمُعْتَلُّ: كَلِمَةٌ تَدُلُّ عَلَى إِكْمَالٍ وَإِتْمَامٍ. مِنْهُ الْوَفَاءُ: إِتْمَامُ الْعَهْدِ وَإِكْمَالُ الشَّرْطِ. وَوَفَى: أَوْفَى، فَهُوَ وَفِيٍّ. وَيَقُولُونَ: أَوْفَيْتَكَ الشَّيْءَ، إِذَا قَضَيْتَهُ إِلَيْهِ وَافِيًا. وَتَوَفَيْتَ الشَّيْءَ وَاسْتَوْفَيْتَهُ ; [إِذَا أَخَذْتَهُ كُلَّهُ] حَتَّى لَمْ تَبْرُكْ مِنْهُ شَيْئًا))^(٧١)، وقال الراغب: ((تَوَفَيْتَ الشَّيْءَ بِذَلِكَ وَافِيًا، وَاسْتَيْفَاؤُهُ تَنَاوُلُهُ وَافِيًا))^(٧٢)، فالوافي لا يكون منقوصاً في شيء سواء كان أخذاً أو عطاءً، ولا يمكن إطلاق الوافي عليه لفقدان التمام أو الكمال، على أنَّ الزمخشري نفسه ذكر التمام معنى للوفاء في معرض تفسيره الخيانة فقال: ((مَعْنَى الْخَوْنِ: النَّقْصُ كَمَا أَنَّ مَعْنَى الْوَفَاءِ: التَّمَامُ))^(٧٣)، ولم يذكر في أساسه غير اشتمال التوفية على التمام والكمال^(٧٤)، فلا أعتقد أن هناك ما يسوِّغ احتمال عدم الوفاء كاملاً بنصيب الكافرين إلا بعد الإتيان بالحال (غير منقوص)، التي دلت على التمام بعد أن كان معنى التمام قبلها احتمالاً لا تعييناً فيه على رأي الزمخشري ومتابعيه.

٣- إنَّ المتأمل في التركيب يجد غير مدافعٍ دليلاً على أنَّ التمام واقع قبل مجيء الحال (غير منقوص) ومفهوم

من (ملوفوهم)، فأصل التوفية المشتعلة على التمام والكمال حاضرة، وأدل دليل على نفي كل احتمال وتردد وقطعهما البتة أن الحق تعالى قد عزز التركيب بمؤكدتين هما (إنَّ واللام) في الخبر فقال (إِنَّا لَمُوقُوهُمْ)، ثم جاء التعبير باسم الفاعل دون الفعل لتكون توفية النصيب -كاملة- في النفس أَمْكَنَ وفي القلب أَوْقَعَ، ثم إنَّ المجاز وقف على القرينة ولا قرينة عليه في السياق، أ فبعد كل ذلك يكون احتمال النقصان قبل الإتيان بالحال قائماً؟ لا إخال أن أحداً يحيد عن التسليم بوقوع التوفية قبل الحال (غير منقوص).

٤- لقد جاءت التوفية في آيات متعددة من القرآن الكريم، وهي خالية عن التقييد، ولكن التمام ونفي النقص ظاهر كل الظهور، وهذا يقود إلى القطع بأن التوفية في نفسها دالة على الاستيفاء بشكل كامل دون أي نقص، كقوله تعالى: ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَظْلَمُونَ﴾^(٧٥)، وقال أيضاً: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾^(٧٦)، وقال أيضاً: ﴿وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَهُ حِسَابَهُ﴾^(٧٧)، إنَّ الوفاء لواضح وضوح الشمس كاملاً غير منقوص من غير الحاجة إلى تقييد في

الآيات المتقدمة الذكر جميعاً. وبهذا يتضح جلياً أن (غير منقوص) حال مؤكدة مضمون التوفية المفهومة من الجملة الإسمية (إنَّا ملوفوهم نصيبهم)، وهي على أساس هذا الفهم تكون قيداً إيضاحياً لا احترازياً، إذ الاحترازي يقتضي شطراً ماهية المطلق شطرين نصيباً موثقاً ناقصاً ونصيباً موثقاً كاملاً، وهذا غير وارد ولا مقصود من ظاهر السياق.

ويمكن رصد فائدة أخرى ناشئة من التأكيد، وهو أن النصيب لما كان بمعنى ((الْحَظُّ الْمَنْصُوبُ الْمُعَيَّنُ))^(٧٨) كان من الممكن أن يفهم منه أن المراد بالنصيب هو ما قدر الله تعالى لهم من خير أو شر بما استحقوا من أعمالهم، أو أن النصيب رزقهم في الحياة الدنيا من جهة أن الحق سبحانه يرزق البرَّ والفاجر، أو نصيبهم من العذاب الذي وعد به الكافرون يوم القيامة على وفق أعمالهم في الدنيا^(٧٩)، فإذا كان كذلك فإنَّ السياق سياق تهكم وازدراء عليهم تسفيهاً لعقولهم إذ يرغبون عن عبادة الله تعالى، ويعبدون آلهة صماء يصنعونها بأيديهم، فكأنه بقوله (غير منقوص) الدالة على التأكيد ((أَيْسَهُمْ سُبْحَانَهُ بِهَذَا الْقَوْلِ عَنِ الْعَفْوِ))^(٨٠)؛ لأنه جاء مؤكداً فأوحى إليهم به أنه لامجال للتراجع عن هذا الجزاء، وهذا

بالقسط) حال لازمة مؤكدة غير مقيدة تقييداً احترازياً^(٨٥)، ومثلها في الدلالة (حياً)؛ فلا أحد يبعث ميتاً، فالتقييد في كلتا الحالتين يعد إيضاحياً، وكذلك الأمر في ما ناظرهما في الدلالة^(٨٦).

الخاتمة:

ظهر مما سبق أن الحال تعد قيداً عند العلماء في حقول علمية متعددة، فهي قيد عند النحويين والبلاغيين والمفسرين والأصوليين، إلا أن الأصوليين كانت لهم عناية خاصة بمفهوم القيد إذ حاولوا أن يضعوا له التعريفات الجامعة المانعة وبسطوا القول في تقسيمات القيود ليفرقوا بين وظائفها في التركيب تبعاً لغرض يتوخاه المتكلم من التقييد الذي تارة يكون احترازياً وأخرى إيضاحياً.

وظهر أيضاً أن الحال صالحة لأداء مهمة التقييد الاحترازي والتقييد الإيضاحي كليهما سواء كانت الحال مبيّنة (مؤسسة) أم كانت حالاً مؤكدة مفهوم معناها من مضمون العامل أو من مضمون التركيب، ولا يفهم واحد من ضربَي التقييد إلا بمعرفة قصد المتكلم؛ فإنه هو الكفيل بتصنيف القيد ووضعه موضعه؛ لأنّ كلاً من القيد الاحترازي والإيضاحي من حيث الشكل واحد؛ إذ يأتي حالاً من الأحوال،

من شأنه أن يكون أردع لهم عن تلك العبادة؛ لما فيه من ((إِيْناسِ الْكَافِرِينَ مِنَ الْعَفْوِ الْإِلَهِيِّ)) ولا علاقة للحال بتحديد القدر كاملاً سيكون أم ناقصاً، بل جاءت مؤكدة المضي بالأمر دون تراجع عنه؛ لأنّ أصل ((التَّوْفِيَةِ إِكْمَالُ الشَّيْءِ غَيْرَ مَنْقُوصٍ))^(٨٧)، فليس التركيب بحاجة إلى نفي الاحتمالات إذ لاوجود لها، ((فَوَقَعَ قَوْلُهُ «غَيْرَ مَنْقُوصٍ» حَالاً مُؤَكَّدَةً لِتَحْقِيقِ التَّوْفِيَةِ زِيَادَةً فِي التَّهْكُمِ))^(٨٨)، فالإس من العفو أو التهكم الذي يشي به السياق أمور دعت إلى المجيء بالحال غير منقوص، ومما تقدم يظهر أنّ الحال بقسميها المؤسسة والمؤكدة يمكن أن يستعملتا في النص القرآني قيداً إيضاحياً تقييدها شكلي يجاء بها لتحقيق فوائد أخرى لا علاقة لها بمبدأ الإطلاق والتقييد. وهناك أحوال أخرى قد سيقّت مساق التقييد الإيضاحي لتحقيق غايات بيانية أيضاً ذات علاقة بالمشهد الكلامي وملابساته، ولم يكن الغرض منها التقييد الحقيقي (الاحترازي)، كما في قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(٨٩)، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾^(٩٠) فقلوه: (قائماً

الهوامش:

- وإنَّما الذي يصنّفه هو المتكلم على وفق غرضه، ولا يمكن معرفة غرض المتكلم إلاّ بالوقوف على معطيات السياق وقرائنه المقالية والحالية وتتبع جميع ملابسات المشهد الكلامي للوصول إلى ما يرمي إليه المتكلم من التقييد.
- ١- جمهرة اللغة: ابن دريد: ٢ / ١٠٦٠ ، ومقاييس اللغة، ابن فارس: ٤٤/٥ ، ولسان العرب، ابن منظور: ٣٦٨ / ١١ .
 - ٢- العين، الخليل: ٥ / ١٩٦ .
 - ٣- ديوان امرئ القيس، محمد أبو الفضل إبراهيم : ١٩ .
 - ٤- شرح المعلقات السبع، الزوزني: ٦٤ .
 - ٥- مقاييس اللغة، ابن فارس: ٤٤ / ٥ .
 - ٦- المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده: ٦ / ٣٠٤ .
 - ٧- الحيوان، الجاحظ: ١ / ٧٥ .
 - ٨- تهذيب اللغة، الأزهرى: ٩ / ٢٤٧ ، والقاموس المحيط: الفيروزآبادي: ١ / ٣٣١ .
 - ٩- المعجم الأصولي، محمد سنقر: ١ / ٧٠ .
 - ١٠- ينظر: المطلق والمقيد وأثرهما في اختلاف الفقهاء، حمد الصاعدي: ١٢٥ .
 - ١١- سورة النساء ، الآية : ٩٣ .
 - ١٢- ينظر: الروضة البهية في شرح اللمعة دمشقية، الشهيد الثاني: ١٠ / ١٧٥ .
 - ١٣- مقاييس اللغة ، ابن فارس : ٢ / ٣٨ .
 - ١٤- الموجز في اصول الفقه: ١ / ٩٢ ، وتعليقة على معالم الأصول، علي القزويني: ٦ / ٦١ ، و تقريرات في أصول الفقه، عبد الحسين اللاري: ٢ / ١٥٤ .
 - ١٥- الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني، باقر الإيرواني: ١ / ٤٠٨ .
 - ١٦- المقدمات والتنبيهات في شرح أصول الفقه، محمود قانصوه: ٢ / ١٤١ .
 - ١٧- المعجم الأصولي: ١ / ٧١-٧٢ ، والمختارات

- في الأصول، محمد علي الحائري: ٦١/ ١.
- ١٨- سورة النور، الآية: ٣٣.
- ١٩- ينظر: تفسير العز بن عبد السلام: ٢/ ٤٠٠.
- ٢٠- ينظر: الكشف والبيان، الثعلبي: ٩٩/ ٧.
- ٢١- حدائق الروح والريحان، الهرري: ١٩/ ٣٢٢.
- ٢٢- المقدمات والتنبيهات في شرح أصول الفقه، محمود قانصوه: ١٤١/ ٢.
- ٢٣- هداية المسترشدين: ٤٢٤/ ٢.
- ٢٤- سورة النساء، الآية: ٩٣.
- ٢٥- ينظر: البحر المحيط: ٣/ ٣٣٨ ولباب النقول، السيوطي: ٨٦.
- ٢٦- ينظر: مفاتيح الغيب: ١٠/ ٢٤٤ - ٢٤٥.
- ٢٧- ينظر: الكافي، الكليني: ٧/ ١٧٧ وروي ما يوافق ذلك عن سعيد بن جبير: ينظر: زاد المسير: ١٦٨/ ٢.
- ٢٨- التبيان: ٣/ ٢٩٥.
- ٢٩- سورة النساء، الآية: ٩٢.
- ٣٠- الميزان: ٥/ ٤٠.
- ٣١- ينظر: مجمع البيان: ٣/ ١٣٠.
- ٣٢- ينظر: مفاتيح الغيب: ١٠/ ٢٤٥.
- ٣٣- سورة المائدة، الآية: ٣٢.
- ٣٤- التبيان: ٣/ ٢٩٥.
- ٣٥- ينظر: وزاد المسير: ٢/ ١٦٨.
- ٣٦- فتح القدير: ١/ ٧٩٢.
- ٣٧- سورة البقرة، الآية: ١٧٣.
- ٣٨- ينظر الزاهر في معاني كلمات الناس: ١/ ٤٦٨.
- ٣٩- ديوان النابغة: ١٠٧.
- ٤٠- التحرير والتنوير: ٢/ ١١٩ ، والكشاف: ١٠٨.
- ٤١- ينظر: مفاتيح الغيب: ٥/ ١٣ ، و النكت والعيون: ١/ ٢٢٢.
- ٤٢- ينظر: المفردات: ٦٠-٦١ والمغرب في ترتيب المعرب، المطرزي: ١/ ٨١.
- ٤٣- ينظر: معاني القرآن: الفراء: ١/ ١٠٢.
- ١٠٣- والتفسير البسيط: ٣/ ٥٠١.
- ٤٤- ينظر: التفسير البسيط: ٣/ ٥٠٢-٥٠٣.
- واللباب: ٣/ ١٧٩ والتبيان: ٢/ ٨٦.
- ٤٥- سورة البقرة، الآية: ١٧٢.
- ٤٦- مقاييس اللغة: ٤/ ٤٩.
- ٤٧- ينظر: مفاتيح الغيب: ٥/ ١٤.
- ٤٨- الميزان: ١/ ٧٢٦.
- ٤٩- البحر المحيط: ١/ ٦٦٥.
- ٥٠- ينظر: شرح الكافية، الرضي: ٢/ ٤١.
- ٥١- سورة آل عمران، الآية: ١٣٠.
- ٥٢- مقاييس اللغة: ٢/ ٤٨٣.
- ٥٣- المفردات: ١٩٤.
- ٥٤- التبيان: ٢/ ٤٨٧.
- ٥٥- روائع البيان في تفسير آيات الأحكام، الصابوني: ١/ ٣٨٣.
- ٥٦- معجم ألفاظ الفقه الجعفري، د. أحمد فتح الله: ٢٠٤.
- ٥٧- المفردات: ٣٠٧.
- ٥٨- التحرير والتنوير: ٤/ ٨٦.
- ٥٩- الميزان: ٤/ ٢٠.
- ٦٠- ينظر: الكشاف: ١٩٤ ومجمع البيان: ٢/ ٣١٢.
- ٦١- سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

المصادر:

- ٦٢- البحر المحيط: ٣ / ٥٧ .
- ٦٣- ينظر: التحرير في علم التفسير، السيوطي: ٣٨.
- أولاً: القرآن الكريم.
- ثانياً: الكتب :
١. أساس البلاغة، أبو القاسم جابر الله، محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري (٥٣٨هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.
 ٢. البحر المحيط، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (٧٤٥هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م.
 ٣. التحرير في علم التفسير، جلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، تحقيق: د. عبد القادر فريد، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.
 ٤. التحرير والتنوير، الشيخ الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.
 ٥. التفسير البسيط، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد الواحدي (٤٦٨هـ)، تحقيق: د. محمد بن صالح الفوزان، المملكة العربية السعودية، وزارة التعليم العالي، ١٤٣٠هـ.
 ٦. تعليقة على معالم الأصول، السيد علي الموسوي القزويني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، (د.ت).
 ٧. تفسير العز بن عبد السلام (تفسير القرآن) اختصار النكت للماوردي، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الدمشقي (٦٦٠هـ)، تحقيق: د. عبد الله بن إبراهيم بن عبد الله الوهبي، الأحساء، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.
 - ٦٤- سورة هود، الآية: ١٠٩.
 - ٦٥- ينظر: فتح القدير: ٢ / ٧٣٤.
 - ٦٦- ينظر: البحر المحيط: ١٢ / ١٦٩.
 - ٦٧- الكشف: ٤٩٩.
 - ٦٨- ينظر: نظم الدرر: ٩ / ٣٨٧.
 - ٦٩- البحر المحيط: ٥ / ٢٦٥.
 - ٧٠- فتوح الغيب: ٨ / ٢١٠.
 - ٧١- مقاييس اللغة: ٦ / ١٢٩.
 - ٧٢- المفردات: ٥٥٢.
 - ٧٣- الكشف: ٤١٠.
 - ٧٤- ينظر: أساس البلاغة: ٢ / ٣٤٧-٣٤٨.
 - ٧٥- سورة الأنفال، الآية: ٦٠.
 - ٧٦- سورة الزمر، الآية: ١٠.
 - ٧٧- سورة النور، الآية: ٣٩.
 - ٧٨- المفردات: ٥١٧.
 - ٧٩- ينظر: زاد المسير: ٤ / ١٦٢.
 - ٨٠- مجمع البيان: ٥ / ٢٦٤.
 - ٨١- التحرير والتنوير: ١٢ / ١٦٩.
 - ٨٢- المصدر نفسه: ١٢ / ١٦٩ وروح المعاني: ١٢ / ١٤٨ فقد عد الآلوسي التأكيد بنفسه ذا فائدة حسنة.
 - ٨٣- سورة آل عمران، الآية: ١٨.
 - ٨٤- سورة مريم، الآية: .
 - ٨٥- ينظر: التحرير والتنوير: ٣ / ١٨٧.
 - ٨٦- ينظر: الدر المصون: ٧ / ٥٩٧.

٨. تقارير في أصول الفقه، الشيخ عبد الحسين اللاري، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، (د.ت).
٩. تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (٣٧٠هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبناء والنشر، دار القومية العربية للطباعة، ١٣٨٤هـ، ١٩٦٤م.
١٠. جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن ابن دريد (٣٢١هـ)، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧م.
١١. حقائق الروح والريحان في روائع علوم القرآن، محمد الأمين العلوي الهرري، تحقيق: هاشم محمد بن حسين مهدي، دار طوق النجاة، بيروت، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م.
١٢. الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني، الشيخ باقر الإيرواني، مطبعة مهر (د.م)، ١٤١٥هـ ش.
١٣. الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (٢٥٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط٢، مكتبة وطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٨٤هـ، ١٩٦٥م.
١٤. ديوان النابغة الذبياني، شرح: عباس عبد الساتر، ط٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦م.
١٥. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، أحمد بن يوسف المعروف بالسّمين الحلبي (٧٥٦هـ)، تحقيق: د. أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، (د.ت).
١٦. ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٤، دار المعارف، ١٩٨٤م.
١٧. روائع البيان في تفسير آيات الأحكام من القرآن، محمد علي الصابوني، ط٣، مؤسسة مناهل العرفان بيروت، مكتبة الغزالي، دمشق، ١٩٨٠م.
١٨. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي (١٢٧٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
١٩. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، الشهيد الثاني زين الدين الجبعي العاملي، تحقيق: السيد محمد كلانتر، مؤسسة الأعلمي، بيروت، (د.ت).
٢٠. زاد المسير في علم التفسير، أبو الفرج جمال الدين بن محمد الجوزي القرشي البغدادي (٥٩٧هـ) (د.ط)، المكتب الإسلامي، (د.م)، و(د.ت).
٢١. الزاهر في معاني كلمات الناس، أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري (٣٢٨هـ)، تحقيق: د. حاتم الضامن، ط٢، دار الشؤون الثقافية العامة آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٧م.
٢٢. شرح الرّضي على الكافية، شرح كافية ابن الحاجب، رضيّ الدّين محمد بن الحسن الأسترآبادي (٦٨٦هـ)، تحقيق: يوسف حسن عمر، دار المجتبى، مكتبة بارسا، قم، ٢٠١٠م.
٢٣. شرح المعلقات السبع، الحسين أحمد بن الحسين الزوزني (٤٨٦هـ)، عناية: فاتن محمد خليل اللبون، ط٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
٢٤. العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ)، تحقيق: د. مهدي

- المخزومي وآخر، دار الرشد للنشر، بغداد، ١٩٨٠م.
٢٥. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، مراجعة: يوسف الغنوش، ط ٤، دار المعرفة، بيروت، ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م.
٢٦. فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب وهو حاشية الطيبي على الكشاف، شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي (٧٤٣هـ)، تحقيق: د. جميل بني عطا وآخر، وحدة البحوث والدراسات، أبو ظبي، ٢٠١٣م.
٢٧. القاموس المحيط، مجد الدين الفيروزآبادي (٨١٧هـ) ط ٤، المطبعة المنيرية، (د.م)، ١٩٣٥م.
٢٨. الكافي، الشيخ محمد بن يعقوب الكليني (٣٢٩هـ)، منشورات الفجر، بيروت، ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م.
٢٩. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (٥٣٨هـ)، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م.
٣٠. الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي (٤٢٧هـ)، أشرف على إخرجه: د. صلاح باعثمان، دار التفسير، جدة، ١٤٣٦هـ ٢٠١٥م.
٣١. اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل الدمشقي الحلبي (٨٨٠هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخر، منشورات
- محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ ١٩٩٨م.
٣٢. لباب النقول في أسباب النزول، الحافظ جلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤٢٢هـ ٢٠٠٢م.
٣٣. لسان العرب، ابن منظور (٧١١هـ)، تصحيح: أمين عبد الوهاب وآخر، ط ٣، دار إحياء التراث العربي مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٩٩٩م.
٣٤. مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م.
٣٥. المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، علي بن إسماعيل بن سيده (٤٥٨هـ)، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، (د.ن)، و(د.م)، و(د.ت).
٣٦. المختارات في الأصول، محمد علي القمي الحائري، مطبعة علمي، تهران، (د.ت).
٣٧. المطلق والمقيد وأثرهما في اختلاف الفقهاء، د. حمد بن حمدي الصاعدي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٣هـ ٢٠٠٣م.
٣٨. معاني القرآن، أبو زكريا الفراء (٢٠٧هـ)، ط ٣، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.
٣٩. المعجم الأصولي، الشيخ محمد صنقور علي البحراني، ط ٢، منشورات الطيار، قم، ١٤٢٨هـ.
٤٠. معجم ألفاظ الفقه الجعفري، د. أحمد فتح الله، مطابع المدوخل، الدمام، ١٩٩٥م.
٤١. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد

- بن فارس بن زكريا (٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، المجمع العلمي العربي الإسلامي، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.
٤٢. المغرّب في ترتيب المعرب، أبو الفتح ناصر الدين المطرزي (٦١٠هـ)، تحقيق: محمد فاخوري وآخر، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.
٤٣. مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، الإمام الفخر الرازي (٦٠٤هـ)، دار الفكر، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.
٤٤. المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني (٥٠٢هـ)، ضبط: هيثم طعيمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٨م.
٤٥. المقدمات والتنبيهات في شرح أصول الفقه، الشيخ محمود قانصوه الشهابي، دار المؤرخ العربي، بيروت، ١٤١٨هـ.
٤٦. الموجز في أصول الفقه، الشيخ جعفر السبحاني، دار جواد الأئمة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م.
٤٧. الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٩٧م.
٤٨. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي (٨٨٥هـ)، دار الكتاب الإسلامي بالقاهرة، (د.ت).
٤٩. النكت والعيون تفسير الماوردي، علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري (٤٥٠هـ)، تعليق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم،^{٨٧} دار الكتب العلمية، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، (د.ت).
٥٠. هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين، الشيخ محمد تقي الرازي النجفي الأصفهاني، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤٢٠هـ.

Restriction to status between precaution and clarification is a semantic study

Dr. Alaa A. Shaheed

A.Professor

University of Kufa / College of Arts

alaaabdilameer@gmail.com

Mo'aid Abdul-Mon'iam Mosa

Assistant Lec.

Alkafeel University

mmm.4323005@gmail.com

Abstract

The function of the state is to show the appearance of its owner when he performs an act, and that is about the way Saeed came to me on board, so the word (riding) indicated how Saeed came, and if it were not for the case that showed how to come, the way of coming would have been vague and unknown, so when the situation came, it revealed how to come and it became It is clear information, and it has also become restricted in a certain way after all the qualities were repeated in the mind of the listener, when I mentioned a certain method and not others, this was a restriction leading to a statement, and this leads us to the restriction that produces a statement just as the release that corresponds to the restriction produces a thumb.

It is noticeable that the origin of the status function is restriction and this restriction is intended by

the speaker to clarify the body for the listener, and when the speaker aims to indicate a specific body, he undoubtedly seeks to exclude all other possible bodies, as if it is said: Whoever deliberately kills a person who has been tortured by God Almighty, the word (Intentionally) the speaker brought her with a restraint to guard against her encountering her, as if he killed by mistake, and from this restriction it appears that the punishment is a ruling that is caused by murder, but it is a murder that is restricted to (intentional), and this reveals that the rule of unintentional killing may differ, and this beating Of restriction is what is termed (precautionary restriction).

key words

Restriction- adverb- Precautionary
Restriction- Explanatory
Restriction