جدلية اللفظ والمعنى في نفي النسب بالبصمة الوراثية

The Controversy of Meanings and Objectives in Lineage Negation by DNA Fingerprinting

د. أمير شريبط *

قسم الشريعة – معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، الجزائر

مخبر الدراسات الفقهية والقضائية

cheribat-amir@univ.eloued.dz

تاريخ الاستلام: 2021/05/13 **تاريخ القبول للنشر**: 2021/07/23 **تاريخ النشر**: 2021/07/25

ملخص

يعتبر الجدل بين أهل الألفاظ وأهل المعاني من أعرق المباحث الفلسفية في تاريخ الفكر الإنساني عموما، وقد ألقى بظلاله على المتفقهين في الخطاب الشرعي منذ فجر الإسلام تأصيلا وتنزيلا، ومن يتتبع أغلب الخلافات القائمة في النوازل المعاصرة يجدها في مجملها لا تخرج عن هذه الثنائية، وكان الغرض من هذا البحث بيان الأسباب الموضوعية التي أوجبت هذا الخلاف، ثم جعلتُ من موضوع نفي النسب بالبصمة الوراثية مثالا لبيان أثر هذا الخلاف في المسائل المعاصرة.

وقد خلص البحث إلى أنّ البصمة الوراثية من أعظم الوسائل لصيانة الأنساب عن

* المؤلف المراسل.

الاختلاط وردع المجرمين عن اقتراف الفواحش، وليس في اعتمادها عند التحقيق ما ينقض أصلا كليا أو يبطل نصا شرعيا.

– الكلمات المفتاحية: البصمة الوراثية، الجدل الفقهي، علم الدلالة، مقاصد الشريعة، اللعان.

Abstract:

The Controversy between Meanings and Objectives is one of the ancient philosophical research in the history of human thought, and it was effected on analysing of the holy speech since the beginning of Islam, and most differences in modern events don't go out for this binary, and the role of this research is to explain the substantive reasons that create this disagreement; then I put the topic of Lineage Negation by DNA as an example to explain the effect of this disagreement on modern issues.

The Research concluded that DNA test is one of the greatest methods to protect the lineages and deter criminals from fornications, and if we rely on DNA test we don't oppose any basic rule or disrupt holy text.

key words: DNA fingerprinting; Jurisprudence Controversy; Semantics; Sharia Objectives; Oath of condemnation.

مقدمة

إنّ الجدل في كل أمر هو ذلك التجاذب الذي يكون بين الأفكار المختلفة من أجل نصرة رأي معين يُعتقد أنه الأولى بالصواب، فتُشحذ له الحجج والبراهين من أجل تفضيله وترجيحه على غيره، وتورد الاعتراضات على أدلة الخصوم بما يبطلها ويجعلها في مقام لا تقوى على المعارضة، ومما قيل في تعريف الجدل عموما بأنه: « تردّدُ الكلامِ بين اثنين؛ قَصْدُ كلّ واحد منهما تصحيحُ قوله وإبطالُ قول صاحبِه » (1).

والمقصود بجدلية اللفظ والمعنى في خصوص هذا البحث هو ما وقع من خلاف بين أهل الألفاظ وأهل المعاني من الفقهاء في تفسير نصوص الكتاب والسنة، حيث نجد فريقا من الفقهاء يقصر الحكم على ما يدل عليه اللفظ من معنى ظاهر من غير اعتبار للمعاني التي تشاركه في تحقيق مقصده، ويجعل الألفاظ وحدها دالة على المعاني، فلا معنى إلا ما أثبته اللفظ، وفي المقابل نجد فريقا ينظر إلى ما يحتف باللفظ من قرائن حالية أو مقالية يعرف من خلالها مقصود صاحب الكلام، وفي ضوء ذلك لا يجعل المعنى مقصورا على ظاهر اللفظ، بل يجعل له من الاتساع في الدلالة بحيث يشمل الحكم غير ما يدل عليه اللفظ، وعند ذلك يكون مقصد المتكلم أو "**معنى المعنى**" هو المعتبر وهو الوصف الذي تناط به الأحكام .

وفي ضوء التطور السريع الذي تشهده المجتمعات الإسلامية في واقع مليء بالتقلبات، نجد هذه الجدلية تفرض نفسها بقوة في فتاوى الفقهاء المعاصرين أكثر من أي وقت مضى، وفي شتى مجالات الحياة، ففي المجال الأسري مثلا قد يحدث أن ينفي الزوج نسبة ما في رَحِم زوجته إليه، وهذا تعريضٌ منه بقذفها ورميها بالزنا، فشُرع اللعان في مثل هذه الحال بنص القرآن، وحيث نجد عامة الفقهاء المعاصرين اعتمدوا فحص البصمة الوراثية في إثبات النسب، فهل يصح اعتمادها في نفي النسب أيضا وتكون عوضا عن اللعان؟ وهل في ذلك تزّيد على كتاب الله الذي علّق حكم اللعان على عدم وجود الشهود، فيكون اعتماد البصمة الوراثية من الابتداع في الدين ؟ وهل اعتماد البصمة الوراثية في نفي النسب يؤدي إلى إلغاءِ اللعان وإسقاطِ حكمٍ ثبت بنص القرآن ؟ وهل إلغاء البصمة الوراثية في نفي النسب واعتمادها في إثباته مناقض للقياس الصحيح الذي حقيقته التسوية

بين المتماثلين ؟ وهل اعتماد البصمة الوراثية في نفي النسب فيه تقديم للعقل على النقل ؟ كل هذه الأسئلة وغيرها تتفرع عن إشكال رئيس: إذا كانت الألفاظ قوالب للمعاني فكيف نشأ الخلاف بينهما ؟ وما هو الراجح منهما عند التعارض ؟ وكيف تفرع نفي النسب بالبصمة الوراثية عن هذا الأصل وما تقرر فيه من الخلاف ؟

وجوابا على الإشكالات السابقة جاءت خطة البحث ضمن تمهيد، ومطلبين وخاتمة:

فأما **التمهيد** فكان بيانا موجزا للأصول التاريخية التي أوجبت الجدل القائم بين اللفظ والمعنى، وكيف استمر سريانه في القرون المفضلة الأولى إلى ظهور المذاهب الفقهية .

ثم جاء **المطلب الأول** في توضيح العلاقة بين اللفظ والمعنى، بتحقيق مدلول كل منهما؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وبدون الفهم الدقيق للمصطلحات لن نستطيع البناء بإحكام، ثم أتبعتُ ذلك بالتأكيد على دور السياق في جَعْل الألفاظ في حالة وئام وانسجام مع المعاني، وأنّ الجهلَ به أو تجاهلَه موقعٌ لا محالة في الوهم والاختلاف .

وأما **المطلب الثاني** فهو الجانب التطبيقي للجدل القائم بين اللفظ والمعنى، من خلال مدى اعتبار فحص البصمة الوراثية في نفي النسب، فابتدأتُ ببيان مدلول البصمة الوراثية وخصائصها التي جعلتها مرتبة القطع واليقين، ثم قمتُ باستقراء الأدلة المعنوية التي كانت منطلق من اعتبر البصمة الوراثية في نفي النسب وما يرد عليها من اعتراضات، ثم أتبعتُها بالأدلة اللفظية التي كانت مستند من ألغاها مع ما يمكن أن يُوجَّه إليها من مناقشات، لأختم هذا المطلب بنفي التعارض بين اللفظ والمعنى في هذه المسألة، والذي أساسه الخلل في توظيف أحدهما بما سيلقي بظلاله على الآخر .

وأما **الخاتمة** فضمنتها أهم النتائج والتوصيات .

ووِفْق ما رسمتُه من خطة مجملة، أحسب بأن اتباع المنهج التحليلي والمنهج المقارن كفيل بالإجابة عن إشكالات هذا الموضوع؛ لأن طبيعته الجدلية تقتضي تحليل النصوص الشرعية والمقارنة بين أقوال المختلفين وأدلتهم لبيان مواطن الضعف أو القوة فيها، وتأكيدا للجدل القائم في اعتبار البصمة الوراثية في نفي النسب استخدمتُ في إيراد المناقشات أسلوب "**الفنقلة**" (فإن قيل ...فالجواب)، وهو أسلوبٌ عتيق وطريقٌ مسلوك عند علمائنا الأقدمين، وله ثمرات جليلة في ضبط الخلاف وتنقيح الأدلة والتفصيل في المسائل المختلف فيها وعدم الحكم عليها جملة .

ولا شكّ أنّ موضوع نفي النسب بالبصمة الوراثية قد كُتبت فيه بحوث كثيرة يضيق المقام عن إحصائها، ويمكن الوقوف على بعضها من خلال حواشي هذا البحث، ولكن الذي ميز هذه الدراسة هو النظر إلى الموضوع وتحليل أدلته من زاوية الجدل بين اللفظ والمعنى؛ وذلك لغموض مأخذ هذه المسألة وكثرة تنازع الفقهاء المعاصرين فيها، بحيث لمْ يَطّرد فيها قياس، وكثير منهم لا يَلْحَظُ فيها معنى؛ بل يتمسّك فيها بظاهر النّصوص وكلّ منهما قد يتناقض فيها، فتوجّه القصد إلى إزالة هذا التعارض بما يكون لِبِنَةً وإضافة نوعيّةً توزن بها مختلف القضايا والنوازل المعاصرة.

تمهيد

إنّ المتتبع لتاريخ الفقه الإسلامي يرى بوضوح بأن تفسير النصوص الشرعية واستفادة الأحكام منها يتجاذبه طرفان بارزان، ويسيران في اتجاهين متقابلين: « اتجاه

مقاصدي ينفذ إلى روح النصوص ومعانيها ...واتجاه آخر على العكس تماما إنما ينظر في ظواهر النصوص وألفاظها، ويقف عند ذلك لا يتعداه، وهذا الاتجاه لا يقتصر على أهل الظاهر ممن يزعمون إنكار القياس، بل يشمل غيرهم ممن شأنهم على خلاف المدرسة الأولى، وعلى هذا الزاوية يمكن إعادة قراءة تاريخ الفكر الفقهي في الإسلام، وتناول إشكالاته وقضاياه العلمية من هذه الزاوية » (2).

ولعل النواة الأولى لهذا الصراع ظهرت جليا بعد غزوة الأحزاب، وما حدث من اختلاف الصحابة في فهم مقصود النبي – صلى الله عليه وسلم – من الأمر بالصلاة في بني قريظة، فعن عبد الله بن عمر – رضي الله عنهما – قال: « قال النبي – صلى الله عليه وسلم – لنا لما رجع من الأحزاب: « **لا يُصَلِيَنَّ أحدٌ العصرَ إلا في بني قُرَيْظَةَ** » فأدرك بعضُهم العصرَ في الطريق، فقال بعضُهم: "لا نصلّي حتى نأتيها"، وقال بعضهم: "بل نُصلّي، **لم يُرِدْ منا** ذلك"، فذُكِر للنبي – صلى الله عليه وسلم – فلم يعنّف واحدا منهم »(3).

قال ابن القيم: « اجتهد الصحابةُ في زمن النبي – صلى الله عليه وسلم – في كثير من الأحكام و**لم يعنِّفهم**، كما أمرهم يوم الأحزاب أن يُصلوا العصر في بني قريظة، فاجتهد بعضُهم وصلَّاها في الطَّريق، وقال: لم يُرِدْ منا التأخير، وإنما أراد سُرعة النهوض؛ **فنظروا إلى المعنى**، واجتهد آخرون وأخّرُوها إلى بني قريظة فَصَلّوْها ليلًا؛ **نَظَروا إلى اللفظ**، وأولئك سَلَفُ أهل الظاهر، وأولئك سلف أصحاب المعاني والقياس » (4).

ثم ألقى هذا الخلاف بظلاله بعد وفاة النبي – صلى الله عليه وسلم –، فوُجِد من الصحابة من يميل إلى اعتبار الألفاظ كحال عبد الله بن عمر وأبي هريرة – رضي الله عنهما – على عكس ما هو معروف عن عمر بن الخطاب وعائشة وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم من تَتَبُّع المعاني، وخيرٌ مثال لذلك ما رواه مُجاهد عن ابن عمر – رضي الله عنهما –،

قال: « قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: « **ائْذَنوا لِلنِّساءِ بِاللَّيْلِ إلى المَساجِدِ** »، فقال ابنٌ له – يُقال له واقِدٌ –: « إذن يَتَّخِذْنَهُ دَغَلا ». قال: فضرب في صَدْرِه وقال: « أُحَدِّثُك عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، وتقول: لا ! »»[5]. فنجد في فعل عبد الله بن عمر – رضي الله عنهما – تمسُّكا بظاهر الحديث من غير التفات إلى ما يعرض عليه من أحوال يُتَّخذُ العمل بظاهره إلى خلاف ما شُرع من أجله من مقاصد، وهذه المحاذير هي ما اعتبرتْه عائشة أم المؤمنين – رضي الله عنها – فقالت: « لو أَدْرَكَ رسولُ الله – صلى الله عليه وسلم – ما أَحْدَثَ النّساءُ لَمَنَعَهُنَّ كما مُنِعَتْ نساء بني إسرائيل »[6]، وليس في كلامها – رضي الله عنها – تعطيل للعمل بالحديث، ولكنه نظر مصلحي لمَّا رأت افتتان الناس بخروج النساء؛ بسبب ما أحدثن من حُسنِ الملابس والطّيب والزّينة، فلم يتحصل **المعنى المقصود** من خروجهن للمسجد[7].

ثم تشعب الأمر في التابعين وظهرت هذه الثنائية في اجتهاداتهم، فنجد مدرسة اللفظ تقتصر في الفتاوى الحادثة على منطوق القرآن والسنة وآثار الصحابة، وترى في اتباع المعاني من العمل بالرأي المذموم، فكان محمد بن سيرين « لا يقول برأيه إلا شيئا سمعه »[8]، وقال الشّعبي لصاحبٍ له: « ما حدّثك هؤلاء عن أصحاب محمّد – صلى الله عليه وسلم – فاقبله، وما خبّروك به عن رأيهم، فارْمِ به في الحُشّ ! »[9]، وأما مدرسة المعنى فانبسطت في اتباع المعاني وإن لم يرد فيها نص خاص منطوق، واصطلح على أصحابها بأهل الرأي والقياس، وممن اشتهر بذلك: إبراهيم النخعي بالكوفة، والحسن البصري، وربيعة الرأي بالمدينة [10].

وفي خضم هذا الصراع بين مدرسة اللفظ ومدرسة المعنى، حدثَتْ انشطارات داخلية جعلت كلا المدرستين تنضوي تحتها مذاهب ليست على مرتبة واحدة في إعمال الألفاظ أو

اعتبار المعاني، فنشأ في مدرسة اللفظ من غلا في اتباع الظواهر ولم يثبت من المعاني إلا ما يقتضيه وضعها اللغوي، وقصّروا بمعانيها عن مراده، فأنكروا القياس جملة وتفصيلا، وهم من اختُصّوا باسم الظاهرية فيما بعد. وقابلهم في مدرسة المعنى من غلا في اعتبار المعاني فألغى اعتبار الألفاظ ولم يجعل لظواهرها سبيلا إلى معرفة مقصود الشارع، وجعلوا ذلك مطردا في جميع الشريعة، وهم الباطنية الذين قصدوا إبطال الشريعة (11).

وبين مذاهب الغلاة مراتبُ ومذاهبُ سَعَتْ إلى المواءمة بين الألفاظ والمعاني و« اعتبار الأمرين جميعا على وجه لا يُخِلّ فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض » (12). ولكنها في اعتبار كلٍّ من الألفاظ والمعاني لم تَجْرِ على منهاج واحد، حيث نجد منها من يغلب عليه النزوع إلى ظواهر الألفاظ مع اعتبار قليل للمعاني، ويقابله من يوغل في المعاني مع اعتداد أقل بظواهر الألفاظ، ويمكن القول بأن الفقيه كلما كان أكثر اعتدادا بظواهر الألفاظ قلّ اعتباره للمعاني، وكلما كان أكثر اعتبارا للمعاني قل اعتداده بظواهر الألفاظ .

وكخلاصة لما سبق يمكن القول بأن « تصنيف أهل العلم إلى أهل لفظ وأهل معنى إنما هو بالنظر إلى الغالب، وإلا فلكل فريق مسائل نحا فيها إلى ضد ما هو الغالب عليه...ولم يعرف الخلوص والتَمَحُّض في التزام الظاهر والاطراد في ذلك مع الغلو إلا على يد داود بن علي وأتباعه » (13).

المطلب الأول: علاقة الألفاظ بالمعاني في علم الدلالة .

إن العلم باللسان العربي أمر أساس في فهم الشريعة الإسلامية؛ لأن « شريعة المصطفى متلقاها ومستقاها الكتاب والسنن وآثار الصحابة ووقائعهم وأقضيتهم في

الأحكام، وكلها بأفصح اللغات وأشرف العبارات، فلا بد من الارتواء من العربية فهي الذريعة إلى مدارك الشريعة » (14)، ويدل على ما سبق قول الله تعالى: ﴿ **إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ** ﴾ [يوسف:2]، أي: « أنزله باللسان العربي، أشرف الألسنة، وأبينها، المبين لكل ما يحتاجه الناس من الحقائق النافعة...؛ لتَعْقِلوا حدودَه وأصولَه وفروعَه، وأوامرَه ونواهيه » (15).

قال ابن عاشور: « وقد أفصح عن التعليل المقصود جملة ﴿ **لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ** ﴾، أي: رجاء حصول العلم لكم من **لفظه ومعناه**؛ لأنّكم عرب فنزوله بلغتكم مشتملاً على ما فيه نفعكم هو سبب لعقلكم ما يحتوي عليه، وعُبِّرَ عن العلم بالعقل للإشارة إلى أنّ دلالة القرآن على هذا العلم قد بلغت في الوضوح حدّ أن ينزّل من لم يَحصل له العلم منها منزلة من لا عقل له » (16).

وإذا كانت العربية هي لسان الشريعة، فإن استجلاء معانيها لا يكون إلا من خلال الوقوف على خصائص التراكيب وما تحمله من دلالات في سياقاتها المختلفة بما لها من تأثير في توجيه المعنى، ولأجل ذلك كانت مباحث علم الدلالة أمرا مشتركا بين علم أصول الفقه وعلوم اللغة عموما، ولا نكون غالين إذا قررنا بأن السلطة المرجعية في علم أصول الفقه هي للبحوث اللغوية، والمحور الرئيس الذي تنتظم من خلاله هذه البحوث هو العلاقة بين اللفظ والمعنى .

قال الإمام الجويني: « اعلم أن معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني، أما المعاني فستأتي في كتاب القياس إن شاء الله تعالى، وأما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها؛ فإن الشريعة عربية ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريانا من النحو واللغة ... » (17).

ووصف الغزالي علم الدلالة بأنّه « عمدة علم الأصول؛ لأنه ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها واجتنائها من أغصانها » (18).

الفرع الأول: مفهوم اللفظ والمعنى .

قبل بيان علاقة اللفظ بالمعنى ينبغي ابتداء تحرير مفهوم كل من "**اللفظ**" و"**المعنى**"؛ لأن كثيرا من المشاكل المعرفية التي تقع بين المتلقي وصاحب الكلام هو التباين في المفاهيم، « وبدون الفهم الدقيق للمصطلحات لن نستطيع التواصل السريع، ولا البناء بإحكام »(19).

فأما "**اللفظ**" **لغة** فهو: «كلمةٌ صحيحة تدلُّ على طَرْحِ الشَّيء؛ وغالب ذلك أن يكون من الفم، تقول: لَفَظَ بالكلام يَلفِظ لَفظاً »(20)، وغلب استعمالُ الألفاظ على الكلمات التي تصدر من الفم، وهي عبارة عن « رسائل تواصلية غايتُها الأساس إبلاغ السامع مضامين تلك الألفاظ ومدلولاتها بأقرب وأجود الطرق إليها، فإذا بلغه الخطاب لم يخطر بباله سوى جملة تلك المضامين، والألفاظ إنما وضعت بقصد الإفهام والإبلاغ ... ومعناه تمييز المعاني بعضها عن بعض ليتحقق للسامع البيان الذي هو الكشف والإيضاح »(21).

وفي ضوء ما سبق فإن المراد باللفظ هو ما يدل عليه من المعاني؛ لوجود علاقة السببية، حيث لا بيان إلا بالألفاظ المعبرة عن المعاني، ويمكن ضبط العلاقة بينهما في الأمور الآتية:

أولا: الأصل في علاقة اللفظ بالمعنى هو **الانسجام**؛ لأن الألفاظ لم توضع إلا للدلالة على المعاني المقصودة، « والذي يدلُّ عليه قياسُ اللُّغة أنَّ **المعنى** هو: **القَصْد** الذي يَبرُز ويَظهر في الشَّيْء إذا بُحث عنه. يقال: هذا مَعنَى الكلامِ ومعنى الشِّعر، أي: الذي يبرز من مكنون ما تضمَّنه اللَّفظ »(22).

ثانيا: علاقة الألفاظ بالمعاني هي علاقة **الوسائل بالمقاصد**، وفي ذلك يقول الشاطبي: « الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم؛ بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية، **فاللفظ إنما هو وسيلة** إلى تحصيل المعنى المراد، و**المعنى هو المقصود** ... »[23].

فيفهم من كلام الشاطبي السابق أنّ محور كل كلام وخطاب إظهار المقاصد والأغراض؛ ولهذا عُرِّف الكلام عند الأصوليين بأنه: « الحروف والأصوات المنظومة للتفاهم عما في النفوس من **الأغراض** »[24]، ولم يخالف في ذلك علماء اللسان فقال ابن جنّي في تعريف الكلام بأنه: « أصوات يعبر بها كل قوم عن **أغراضهم** »[25].

وإذا كان الأساس في كل كلام هو التعبير عن الأغراض الكامنة في النفوس، وأن لكل كلام ملفوظ مقاصد يؤمُّها صاحبها، فينظم كلامه بما يحقق ذلك المقصد، فإن القصد الذي يراد إبرازه في خصوص نظم الكلام وألفاظه يشمل أمرين أساسيين لا غنى لأحدهما عن الآخر، وهما: "**المعاني الأصلية**" و"**المعاني التبعية**".

فأما **المعاني الأصلية**، فهي الغرض الأول لكل متكلم، والفائدة التي خرج الكلام من أجلها، وليست الألفاظ موضوعة إلا لتحقيقها، ولا يمكن الوقوف عليها من غير مراعاة سياق الكلام وحاله وطرقه [26].

وأما **المعاني التبعية**، فهي المعاني التي تدل عليها الألفاظ، وهي وسيلة إلى تحقيق **غرض المتكلم**، فتكون هذه **المعاني تابعة** وخادمة للمعنى الأصلي، ولا يمكن إدراكها على وجه الكمال إلا بمراعاة المعاني الأصلية الملازمة لها؛ لأن الغرض القائم في نفس المتكلم سبب، والكلام مسبب، و"**العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب**".

ولبيان الفرق بين كلا المعنيين نضرب مثالا لذلك: فلو قال الزوج لزوجه: "**اخرجي من البيت**"، فهذا الخطاب إذا كان سببه هو إغضابُ المرأةِ زوجَها، فقصدُ الزوج وغرضه الأصلي من كلامه هو رَدْعُ زوجتِه بإظهار الرغبة في الاستغناء عنها، ويكون معنى الكلام التبعي هو **الأمر بالخروج من البيت والذهاب إلى بيت أهلها**، وأما لو كان سببُه نشوبَ حريق في المنزل، فإن قصد الزوج وغرضه الأصلي من كلامه هو الحفاظ على حياة زوجته، ويكون معنى الكلام التبعي هو **الأمر بالخروج من البيت إلى أي فضاء آمن**، وشتّان ما بين القصدين والسبب المثير لكل منهما، ولا شك في وجود التلازم بين السبب والقصد في كلا الحالتين، فالسبب أدى إلى إثارة القصد، والقصد أدى إيجاد الخطاب نفسه [27].

و**المعاني الأصلية** في الخطاب الشرعي استعمل لها الفقهاء جملةَ مصطلحاتٍ للدلالة عليها، وهي: "**العلة**"، و"**المصلحة**"، و"**الحكمة**"، و"**الباعث**"، و"**معنى المعنى**" [28].

فأما "**العلة**"، فيقصدون بها العلة الغائية المقصودة من الحكم الذي اشتمل عليه النص، حيث « أَلِف الفقهاء أن يعبروا عن المعنى بالعلة، وعن العلة بالمعنى، ولا يوقعوا بينهما فرقا: إما اتِّساعا وإما استرسالا »[29]، وهي غير العلة الأصولية المقيدة بالنظر في الأوصاف الظاهرة المنضبطة والمؤثرة في الأحكام .

وأما "**الحكمة**" و"**المصلحة**" فهي أمر لازم لكل تشريع، وشأن الخالق أعظم من أن يكون خطابُه خاليًا عن مصلحة مجتلبة؛ لأن حكمته الكاملة من جميع الوجوه تنزّهُه عن العَبَثِ، « ومن يظن بأن الأحكام الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح، وأنه ليس بين الأعمال وبين ما جعل الله جزاء لها مناسبة، وأن مثل التكليف بالشرائع كمثل سيد أراد أن يختبر طاعة عبده، فأمره برفع حجر، أو لمس شجرة، مما لا فائدة فيه غير الاختبار، فلما أطاع

أو عصى جوزي بعمله، وهذا ظن فاسد، تكذّبه السُّنةُ، وإجماعُ القرون المشهود لها بالخير » (30).

وأما "**الباعث**" فهو السبب المثير لوجود الخطاب، وهو في مجمله يتصل بقرائن الأحوال المصاحبة للكلام، فلو قال الحالف مثلا: "**لا آكل لفلان طعاما**"، وكان الباعث أن فلانا لا يتورّع عن الكسب الحرام، فإنه إن تاب وخرج عن المظالم وصار كسبه حلالا لم يَحْنَثْ بأكلِ طعامِه (31)؛ لأن معنى الكلام متصل بسببه المثير له، فهو بمثابة العلة يدور معها وجودا وعدما، بحيث لا يتصور وجود المعنى بدون وجود سببه المثير له، فالباعث أصل ومعنى الكلام فرع عنه وتابع له.

وأما "**معنى المعنى**" فهو مركب إضافي، حيث إن المعنى التبعي (المضاف إليه) كان وعاءً للمعنى الأصلي (المضاف) وخادما له، فصحّت الإضافة لوجود هذه الملابسة والمناسبة بينهما (32).

وإذا تقرر بأن "**المعنى**" له استعمالان في تحليل الخطاب، فإن الفيصل في بيان المراد منه ليُحمل على المعنى الأصلي أو المعنى التبعي هو اعتبار سياق الكلام الوارد فيه، ولو اقترنت كلمة "**المعنى**" بكلمة "**اللفظ**" أو "**الظاهر**" فإنه يحمل على المعنى الأصلي؛ لأن اللفظ أو ظاهره يراد به المعنى التبعي، و"**الأصل في الكلام التأسيس لا التأكيد**"، ومن أمثلة ذلك:

- قاعدة "**العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني**"، ومعناها: لا ينظر للألفاظ التي يستعملها العاقدان حين العقد، بل إنما ينظر إلى مقاصدهم الحقيقية من الكلام الذي يلفظ به حين العقد، فلو وهب شخص جزءاً من ماله في آخر الحول هرباً من الزكاة ثم إذا كان في حول آخر استوهبه، فإن الهبة في هذه الحالة أدّت إلى نقيض مقصود

ISSN: 1112-4938, EISSN: 2600-6456

الشارع وهو منع الزكاة وكفى بها مفسدة، فالعقد في الأصل مشروع لمصلحة، ولكن له مآل بخلاف ما قُصد منه، وهو دفع رذيلة البخل عن الواهب، فتكون الهبة في هذه الحالة باطلة .

- وقال ابن العربي: « مذهب مالك -رضي الله عنه- أشرف المذاهب؛ لتتبعه المعاني وإعراضه عن الظاهر إذا وجدها، ألا ترى إلى قوله فيمن حلَف ألا يأكل الطعام وألا يلبس هذا الثوب أنه لا ينتفع بهما في حالٍ إذا كان المقصود معنى المنّ أو ما يعُمّ، وقال أبو حنيفة والشافعي يبيعه ويأكل ثمنه » (33). وقال أيضا: « الأحكام إنّما تتعلّق بالمعاني لا بالألفاظ » (34). ومراد ابن العربي بالمعاني المقاصد في مقابل المعاني اللفظية.

- وقال ابن القيم: « وما مَثَلُ من وقف مع الظواهر والألفاظ ولم يُرَاعِ المقاصدَ والمعاني إلا كمَثَل رجل قيل له: "لا تُسلم على صاحب بِدْعَةٍ"، فقبَّلَ يَدَهُ ورِجلَه ولم يسلِّم عليه، أو قيل له: "اذهب فاملأ هذه الجرّةَ"، فذهب فملأها ثم تركها على الحوض وقال: "لم تقل: ايتني بها"، وكمن قال لوكيله: "بع هذه السلعة"، فباعها بدرهم وهي تساوي مئة، ويلزم مَنْ وقف مع الظواهر أن يصحِّحَ هذا البيع ويُلزم به المُوكِّل، وإنْ نظر إلى المقاصد تناقض حيث ألغاها في غير موضع، وكمن أعطاه رجل ثوبًا فقال: "والله لا ألبسه"؛ لما له فيه من المِنَّة، فباعه وأعطاه ثمنه فقبله، وكمن قال: "والله لا أشرب هذا الشراب"، فجعله عقيدًا أو ثَرَدَ فيه خبزًا وأكلَه، ويلزم مَنْ وقف مع الظواهر والألفاظ أن لا يحدّ مَنْ فعل ذلك بالخمر... »(35).

ولهذا كان شأنُ أهل الفقه والدين البحث عن مقاصد الخطاب، وهي المعاني المقصودة **أصالة**، وليس الوقوف عند معاني الألفاظ، وهي المعاني **التبعية**، « فالعارفُ يقول: ماذا أراد، واللفظي يقول: ماذا قال، كما كان يقول الذين لا يفهمون إذا خرجوا من

عند النبي – صلى الله عليه وسلم – يقولون: ماذا قال آنفًا؛ وقد أنكر الله سبحانه عليهم وعلى أمثالهم بقوله: ﴿ **فَمَالِ هَؤُلَاءِ القَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا** ﴾ [النساء: 78]؛ فذمَّ من لم يفقه كلامه، والفقه أخصُّ من الفهم؛ وهو فهم مراد المتكلم من كلامه، وهذا **قَدْرٌ زائدٌ** على مُجَرّدِ فَهْمِ وَضْعِ اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوتُ مراتبُهم في الفقه والعلم »[36].

فإن قيل بأن قاعدة "**العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني**" سالفة الذكر جعلت الرجحان في جهة المعاني الأصلية (المقاصد) على حساب المعاني التبعية المستفادة من الألفاظ، وهذا يقتضي وجود التعارض والتنافر بينها، وهو غير ما ادعيتموه من كون المعاني التبعية خادمة للمعاني الأصلية؛ لأن الفرع لا يعود على أصله بالإبطال !؟

فيقال جوابا عن ذلك بأن المعاني المستفادة من الألفاظ المفردة أو المجردة عن سياقها، هي معاني إضافية تابعة لما ينقدح في ذهن السامع أو القارئ عند الإطلاق من غير مراعاة سياق الكلام وتركيبه، هي وحدها غير كافية في الوقوف على المعنى التبعي الحقيقي، وهو الذي أراده المتكلم، و« الألفاظ إنما تحمل على ما يعلم من قصد المتكلم بها، لا على ظواهرها، قال الله – عز وجل: ﴿ **فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ** ﴾ [الزمر: 15] ، فهذا لفظ ظاهره الإباحة والتخيير، وهو محمول على النهي والوعيد المفهوم من معناه دون الإباحة الظاهرة من مجرد لفظه؛ وقال في قصة شعيب: ﴿ **إِنَّكَ لَأَنْتَ الحَلِيمُ الرَّشِيدُ** ﴾ [هود: 87] ، فظاهر مجرد اللفظ المدح والثناء، ومعناه المفهوم منه عند الجميع ما قصدوا به من الذم والازدراء؛ لكراهية ما أمرهم به، ومن مثل هذا كثير في القرآن والسنن والآثار يفوت إحصاؤه، ولا يمكن حصره واستقصاؤه » [37].

فالمعنى التبعي **الحقيقي** المستفاد من الألفاظ لا يناقض المعنى الأصلي بحال، فإذا حدث تناقض وتعارض فهو معنى تبعي **متوهم وملغى**، فلو قال إنسان لآخر: "**وهبتك قلمي بمئة**"، فمن اعتبر لفظ "وهبتك" مفردا أي في غير تركيب الكلام فإنه سيحسِب بأن الصيغة من عقود التبرعات، ولا شك أن هذا الفهم يناقض مقصود المتكلم، حيث إن مقصوده الأصلي المعاوضة وليس التبرع، وأما لو اعتبرنا سياق الكلام وتركيبه، فإن الهبة جاءت مقرونة بالعوض وهو المئة، وبناء عليه فالمعنى التبعي الحقيقي يستفاد من تركيب الكلام وليس من بعض مفرداته، والمراد به هنا البيع، وهو بذلك يوافق مقصود المتكلم الأصلي وهو المعاوضة، وليس التبرع .

والأمر نفسه فيمن يهب ماله في آخر الحول، فمن نظر إلى مطلق الهبة دون مراعاة الزمان الذي وقعت فيه، حكم بجوازها، ولم يهتدِ إلى مقصود صاحبها وهو الهروب من الزكاة، وأما من اعتبر آخر الحول فإن الظن الغالب يحكم بأنه يريد إنقاص ماله ولا يريد الهبة المشروعة، ومقصده الأصلي من ذلك الهروب من الزكاة .

وحيث تقرر دور السياق والقرائن الحالية في الوقوف على معاني الكلام أصليةٍ وتبعيةٍ، فإن بيان منزلتها الأساسية وأهميتها الكبرى من أهم المطالب في تحليل الخطاب وكشف ما ينطوي عليه من شريف المعاني، وإيضاح ذلك على سبيل الإيجاز والاختصار فيما يأتي.

الفرع الثاني: أهمية سياق الكلام في كشف المعاني .

إنّ الغرض من الكلام لا يحصل من اللفظ وحده، وفي الاقتصار على دلالة اللفظ المجردة انحراف عن مقصود الكلام، ولا يستقيم فهم مقصود الكلام "**معنى المعنى**" إلا

بمعرفة دلالة الحال، فدلالة اللفظ ودلالة الحال شيئان متلازمان في التخاطب في نظر النحاة، والمعنى الذي يدل عليه اللفظ وضعا له علاقة بمعان أخرى تلازمه عقلا (38).

وهذه المعاني التي تلازمه متلقاة من لفظه وليست شيئا زائدا عليه، فقوله تعالى في سياق الأمر بالبر والنهي عن العقوق والاستحثاث على رعاية حقوق الوالدين: ﴿ **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا** ﴾ [الإسراء:23]، فاقتضى سياق الكلام على هذا الوجه إفادة تحريم الضرب العنيف نصًا، وهو متلقى من نظم مخصوص، فهذا المعنى الملازم للألفاظ الظاهرة آيل إلى معنى الألفاظ (39).

وهذه المعاني التي تلازم الألفاظ لا يمكن الوقوف عليها إلا بمراعاة سياق الكلام وما احتف به من قرائن حالية، وهي أصل قائم في فهم مقصود الكلام، وفي تقرير ذلك يقول الجويني: «... المقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطعٍ مع انحسامِ جهاتِ التأويلات وانقطاعِ مسالك الاحتمالات، وهذا وإن كان بعيدا حصولُه بوضع الصيغ ردا إلى اللغة فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية »(40).

ومن أهم الفوارق الأساسية التي اهتدى إليها أهل اللسان في استجلاء معاني الألفاظ هو التفرقة بين المعنى الوضعي والمعنى الاستعمالي، حيث إن المعنى الوضعي يرجع إلى الدلالة المعجمية، وهو وحده غير كاف في معرفة المعنى المقصود؛ لأنه معنى مجرد في الذهن، وأما المعنى الاستعمالي فيرجع إلى مراعاة السياق والقرائن التي احتفت بعملية التخاطب، فهي أمر ضروري في معرفة المقصود، وتجاهلُها أو الغفلة عنها موقعةٌ لا محالة في الغلط، وأغلب التعارض الظاهري الناشئ بين مراعاة دلالة اللفظ والمقصود منه (معنى المعنى) يرجع إلى تجزئة الألفاظ وعزلها عن سياقها الذي جاءت فيه، أو النظر إليها منتزعة من التركيب الذي وردت فيه، مما أنتج فوضى في التأويل وضعفا في الإدراك، وكانت جنايته على الشريعة أعظم جناية (41).

قال ابن القيم: « السياق يرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد تخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ **ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ العَزِيزُ الكَرِيمُ** ﴾ [الدخان:49]، كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير »(42).

وقال ابن عاشور: « ومن هنا يقصر بعض العلماء ويتوحّل في خَضخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويوجّه رأيه إلى اللفظ مقتنعاً به، فلا يزال يقلّبُه ويحلّله ويأمل أن يستخرج لُبَّه، ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق »(43).

فالخطاب الشرعي لا يُهتدى إلى المقصود منه من خلال معرفة معاني مفرداته (الألفاظ) وضعا، فهذا المعنى الوضعي غير كاف في عملية التخاطب؛ لأنه مجرد عن القصد المستفاد من مراعاة السياق وقرائن الأحوال؛ ولأجل ذلك لا بد من معرفة موقع هذه الألفاظ في تركيب الكلام وما احتف به من قرائن الأحول، ومن سلك غير هذا السبيل فإنه لم يجر على معهود العرب في خطابها .

قال الشاطبي: « كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهُزْءَةً، ألا ترى إلى قولهم فلان أسد أو حمار أو عظيم الرماد أو جبان الكلب وفلانة بعيدة مهوى القرط، وما لا ينحصر من الأمثلة، **لو اعتبر اللفظ بمجرّده لم يكن له معنى معقول،** فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله – صلى الله عليه وسلم –» (44).

وقال في موضع آخر مقررا ما في ألفاظ العموم من اللبس واحتمال التخصيص: « العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه مما يدل عليه معنى الكلام خاصة دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي، كما أنها أيضا تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع، وكل ذلك مما يدل عليه **مقتضى الحال؛** فإن المتكلم قد يأتي بلفظ عموم مما يشمل بحسب الوضع نفسه وغيره وهو لا يريد نفسه ولا يريد أنه داخل في مقتضى، وكذلك قد يقصد بالعموم صنفا مما يصلح اللفظ له في أصل الوضع دون غيره من الأصناف، كما أنه قد يقصد ذكر البعض في لفظ العموم ومراده من ذكر البعض الجميع، كما تقول: "فلان يملك المشرق والمغرب" والمراد جميع الأرض ... فكذلك إذا قال: "من دخل داري أكرمته" فليس المتكلم بمراد، وإذا قال: "أكرمتُ الناس" أو "قاتلتُ الكفار" فإنما المقصود من لقي منهم، فاللفظ عام فيهم خاصة وهم المقصودون باللفظ العام دون من لم يخطر بالبال » (45).

فالنظام اللغوي في العربية (تركيب الألفاظ) إنما وُضع من أجل تبليغ أغراض المتكلم للمستمع؛ صونا لهذا الخطاب من اللبس والخفاء والعبث والغموض (46) .

قال ابن عاشور: « لم يستغنِ المتكلمون والسامعون عن أن تحف بالكلام ملامحُ من سياق الكلام، ومقام الخطاب، ومبيّناتٌ من البساط، لتتظافر تلك الأشياءُ الحافة بالكلام على إزالة احتمالاتٍ كانت تعرض للسامع في مراد المتكلم من كلامه. ولذلك تجدُ الكلامَ الذي شافه به المتكلم سامعيه أوضح دلالة على مراده من الكلام الذي بَلَّغَه عنه مبلِّغ، وتجد الكلامَ المكتوب أكثرَ احتمالاتٍ من الكلام المبلّغ بلفظه بله المشافه به؛ من أجل فقده دلالة السياق وملامح المتكلّم والمبلّغ، وإن كان هو أضبط من جهة انتفاء التحريف والسهو والتصرف في التعبير عن المعنى عند سوء الفهم»(47).

وهذا المعنى الذي قرره علماء العربية وأصول الفقه في القديم والحديث، هو نفسه الذي اهتدى إليه بعض الغربيين من أصحاب الدراسات اللسانية الحديثة، فمن ذلك قول عالم اللسانيات "**فيرث**" (Firth)[48]: « المعنى لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية، أي: وضعها في سياقات مختلفة، والوحدات الدلالية تقع مجاورة لوحدات أخرى، ومعاني هذه الوحدات لا يمكن وصفها أو تحديدها إلا بملاحظة الوحدات الأخرى التي تقع مجاورة لها »[49].

وقد عزى تأثره بهذه النظرية إلى ما قرره العالم البولندي "**مالينوفسكي**" (Malinowski) [50]، وهو القائل: « إن الاعتقاد بأن المعنى محصور في الكلام [الألفاظ] مفهوم خاطئ؛ لأن الكلام والسياق عنصران متلازمان يكمل بعضهم بعضا و**لا انفصام بينهما** »[51].

وبناء على ما سبق فإن الصورة الذهنية التي تفيدها الألفاظ المجردة هي من مثارات الغلط في الاستدلال وبيان المراد من الكلام، ولا يُهتدى إلى المقصود منه إلا باعتبار السياق، والغفلة عنه تجعل الكلام غير مفيد لمعناه الذي **أراده المتكلم**، ويفتح باب الاحتمال والتأويل والظنون التي لا تغني من الحق شيئا .

وإذا تقرر أن اعتبار السياق بقسميه المقالي والمقامي أمر ضروري في فهم الكلام العربي، حيث أن المعهود في خطابهم أن يكون الكلام مطابقا لمقتضى الحال، والجهل بمقتضى الحال يفتح باب التأويل على مصراعيه ويضعف الاستدلال بكثير من الأحاديث النبوية؛ لأن واقع المرويات الحديثية يشهد بجهلنا كثيرا من قرائن الأحوال التي صاحبت صدور هذه الأحاديث من النبي – صلى الله عليه وسلم –، وهو ما اصطلح عليه بـ"**سبب ورود الحديث**"، فإن الشارع الحكيم الذي تكفل بحفظ شريعته فتح لنا باب عظيما في

استدراك ذلك النقص وذلك بأن نرد الأحاديث الجزئية إلى القواعد الكلية، وهذه القواعد بدورها تأسست على استقراء معاني نصوص القرآن والسنة، فآل الأمر إلى أن حقيقة رد الأحاديث الجزئية إلى القواعد الكلية، هو جعل النصوص الشرعية تجري في سياق واحد وانسجام تام وتناغم كامل في أصولها وفروعها، وكلياتها وجزئياتها، ووسائلها وغاياتها، وعند ذلك يمكن الاصطلاح على هذا المنهج بـ **"المساق الحِكمي"**، كما سماه الإمام الشاطبي(52)، والذي يتكشف نتيجة النظر في عادات الشرع ومقاصده، ففَهْمُ النصوص (الألفاظ) في ضوء مقاصد الشريعة، هو دعوة إلى الانسجام بين الألفاظ والمعاني؛ لأن « العمل بالظواهر على تَتَبُّعٍ وتغالٍ بَعِيدٌ عَنْ مَقْصُودِ الشَّارِعِ » (53).

قال ابن العربي: « إنّ في اتِّباعِ الظّاهِرِ على وجْهِهِ هَدْمَ الشّريعة... »(54).

فإن قيل بأنّ ذَمّ اتباع ظواهر الألفاظ يشكل على ما تقرر في أصول الفقه من كون دلالة الظاهر تفيد غلبة الظن، وهي حجة معمول بها !

فيقال جوابا عن ذلك بأن مصطلح "**الظاهر**" يكتنفه الغموض في حدِّه واستعماله وحجيته، وكثيرا ما يوقع الجهل بمدلول مصطلح المتكلم اللبس في فهم خطابه، ويمكن القول بأن الظاهر المعتبر هو المستفاد من السياق، والموافق لقصد المتكلم.

قال ابن القيم: « الواجب حملُ كلام الله تعالى ورسوله وحمل كلام المكلَّف على ظاهره الذي هو ظاهره، وهو الذي **يُقْصَدُ من اللفظ عند التخاطب**، ولا يتم التفهيم والفهم إلا بذلك، ومُدَّعِي غير ذلك على المتكلم القاصد للبيان والتفهيم كاذبٌ عليه » (55).

وأما الظاهر المستفاد من الكلام في غياب السياق أو القرائن المحتفة به فهو ترجيح لأحد الاحتمالات التي تعرض للكلام المجرد، بحيث يُجعلُ أصلا في الكلام باعتبار الوضع أو غلبة الاستعمال؛ ولأجل هذا عرفوا الظاهر بأنه: « اللفظ الذي يدل على معناه

المتبادر للذهن من الصيغة نفسها، ولكنه يحتمل التأويل، ويدل على معناه دلالة ظنية راجحة »[56].

وهذا التجريد أمر يقدّره الذهن ويفرضه ولا حقيقة له في الواقع؛ لأن « تجرُّد اللفظ عن جميع القرائن الدّالة على مراد المتكلم ممتنع في الخارج »[57].

وقرر الجويني بأن « الصيغة التي تسمى مطلقة، لا تكون إلا مقترنة بأحوال تدل على أن مطلقها ليس يبغي بإطلاقها حكاية، وليس هاذيا بها، فإذن **لا تلقى صيغة على حق الإطلاق** »[58].

وإذا كان هذا المعنى الظاهر المتبادر للذهن يمكن أن يكون غير مقصود للمتكلم؛ ويكون المعنى المرجوح المؤول هو المقصود إذا دلت عليه القرائن، فعند ذلك يصبح المعنى المؤول راجحا وظاهرا على غيره، وبناء عليه فالمعاني الظاهرة من غير اعتبار القرائن **ليست بذي قيمة**؛ لأنّها لا تدل على مقصود المتكلم، وكذلك « المتأول إن لم يكن مقصوده معرفة مراد المتكلم كان تأويله للفظ بما يحتمله من حيث الجملة في كلام من تكلم بمثله من العرب ليس من باب التفسير وبيان المراد !»[59].

فظهر مما سبق أنّ اتباع الظواهر الذي يكون مظنة الغلط هو في الحالة التي تستنبط فيها المعاني من الألفاظ المجردة عن سياقها؛ لأن مقصود الشارع عُرِف من تتبع معاني الألفاظ، والألفاظ لا يهتدى إلى معانيها المقصودة إلا بمعرفة سياقها، فعند ذلك من المحال أن تجد معنى مقاصديا يعارض معنى مستفادا من الألفاظ.

وفي تقرير ذلك يقول الشاطبي: « المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان؛ فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم والالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها

دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل؛ فبعضها متعلق بالبعض لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل **مقصود الشارع** في فهم المكلف » (60) .

وإذا راجعنا حادثة الأمر بصلاة العصر في بني قريظة وما عرض للصحابة من اختلاف في الفهم، فنجد من صلى منهم في الطريق قبل بلوغهم بني قريظة حملوا أمر النبي – صلى الله عليه وسلم – على **قصد الإسراع** إلى بني قريظة لتأديبهم على نقضهم ميثاقهم مع المسلمين، واستفادوا هذا القصد من سياق الكلام وقرائنه الحالية المحتفة به، حيث « لمّا انصرف المشركون عن الخندق، ورجع رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فدخل بيت عائشة، أتاه جبريلُ فوقف عند موضع الجنائز، فقال: "**عَذيرَكَ من مُحارِبٍ**"، فخرج إليه رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فَزِعا، فقال: "**إنّ الله يأمرك أن تسير إلى بني قريظة؛ فإنّي عامد إليهم فمزلزلٌ بهم حصونَهم**"، فدعا رسول الله – صلى الله عليه وسلم – عليّا – رضي الله عنه – فدفع إليه لواءَه، وبعث بلالاً فنادى في النّاس: "**إنّ رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يأمركم ألاّ تصلّوا العصر إلاّ في بني قريظة**" »(61).

وفي المقابل نجد من أخر الصلاة إلى حين الوصول إلى بني قريظة ولو خرج وقتها، حمل الكلام على ظاهره غير المراد؛ لجهله بقرائنه المحتفة به، ولم يهتدِ إلى مقصود النبي – صلى الله عليه وسلم –.

المطلب الثاني: نفي النسب بالبصمة الوراثية بين أهل المعاني وأهل الألفاظ.

قد يحدث أن ينفي الزوج نسبة ما في رَحِم زوجته إليه، وهذا تعريضٌ بقذفها ورميها بالزنا، فشُرع في مثل هذه الحال اللعان لقول الله تعالى: ﴿ **وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ**

﴿ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ۞ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ۞ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ۞ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴾ [النور:6-9]، وصفة اللعان أنه شهادات تجري بين الزوجين مؤكدة بالأيمان مقرونة باللعن من جانب الزوج وبالغضب من جانب الزوجة، والحكمة في تشريع اللعان أنه يَدْرَءُ الحدّ عن الزوج إذا قذف زوجته بلا شهود، وهو أيضا حماية وصيانة لعرض الزوجة ودفع للحد عنها (62).

وإذا ثبت أنّ البصمة دليل قطعي في إثبات النسب فهل يصح اعتمادها في نفي النسب وتكون عوضا عن اللعان ؟

و**جوابا على ذلك** يقال: اختلف الفقهاء المعاصرون في اعتماد فحص البصمة الوراثية لنفي النسب على قولين مشهورين، وأساس الخلاف بينهما هو الجدل القائم بين اعتبار المعنى أو اعتبار اللفظ في فهم الأدلة، وبيان ذلك فيما يأتي:

الفرع الأول: البصمة الوراثية وخصائصها.

البصمة الوراثية مركب وصفي من كلمتين: "**البصمة**" و"**الوراثية**".

فأما "**البصمة**" فمشتقة من البُصْم وهو: فوت ما بين طرف الخنصر إلي طرف البنصر، ورجل ذو بصم، أي: غليظ البصم (63)، وبصم بصمًا : إذا ختم بطرف إصبعه، والبصمة: أثر الختم بالإصبع (64).

و« البصمة عند الإطلاق ينصرف معناها إلى ما تتركه بصمات الأصابع من أثر عند ملامستها الأشياء، وتكون أكثر وضوحاً في الأسطح الناعمة، وهي اليوم تفيد كثيرا في

معرفة الجناة عند أخذ البصمات من مسرح الجريمة حيث يستحيل أن توجد بصمة تشبه الأخرى »(65).

وأما "**الوراثية**" فهي نسبة إلى علم الوراثة وهو: « العلم الذي يبحث في انتقال صفات الكائن الحي من جيل إلى آخر وتفسير الظواهر المتعلقة بطريقة هذا الانتقال » (66).

وبناء على ما سبق فحقيقة "**البصمة الوراثية**" هو: ما يتوارثه الأبناء عن آبائهم من صفات تحدد هويتهم بدقة وتميّزهم عن غيرهم، ويمكن تعريفها بأنها: « الجينات الوراثية التفصيلية التي تدل على هوية كل إنسان بعينه، والتي تتحكم في صفات الشخص الجينية التي يختص بها كل فرد دون سواه » (67).

ونظرا لتطور الأبحاث في مجال الطب فقد أمكن الوقوف على الصفات الوراثية الخاصة بكل إنسان بعينه من خلال تحليل الحمض النووي (**DNA**) الموجود في كل خلية في جسم الإنسان، وهي أكثر دقة وأكثر توفرا من بصمات الأصابع حيث يمكن استخراجها من: الدم أو المني أو الشعر أو اللعاب أو البول، والكمية المطلوبة بقدر حجم الدبوس تكفي لمعرفة البصمة الوراثية (68).

و« الحامض النووي عبارة عن بصمة جينية لا تتكرر من إنسان إلى آخر بنفس التطابق، وهي تحمل كل ما سوف يكون عليه هذا الإنسان من صفات وخصائص، وأمراض وشيخوخة، وعمر، منذ التقاء الحيوان المنوي للأب وبويضة الأم وحدوث الحمل » (69).

« فإذا قمنا بتحليل الحمض النووي (**DNA**) للرجل وابنه فيجب أن يكون هناك تطابق في نصف عند الرجل مع النصف الموجود عند الابن، وإذا لم يوجد هذا التطابق، فلا يكون الولد منتسبا إلى الزوج » (70).

فظهر أن البصمة الوراثية تحمل جملة من الخصائص، أهمها (71):

– لكل شخص بصمة وراثية لا تتفق ولا تتشابه مع البصمة الوراثية لأي شخص آخر، ويستحيل وجود هذا التوافق أو التشابه إلا في حالة التوأم المتماثلة الواحدة .

– إنّ نتيجة البصمة الوراثية أقرب ما تكون إلى القطع، واحتمال الخطأ فيها ضئيل جدا بل يكاد يكون منعدما، ولا سيما إذا تمت التحاليل في أكثر من جهة معتمدة، ويوجد خلاف في مقدار نسبة صحتها في تحديد هوية صاحبها بين 98 ٪ و 100 ٪ .

– البصمة الوراثية في جميع خلايا الجسم للشخص الواحد متطابقة وثابتة من غير تغيير في الحياة وبعد الوفاة.

الفرع الثاني: الأدلة المعنوية على اعتبار البصمة الوراثية في نفي النسب.

يعتبر اللعان من أعظم محاسن الشريعة الإسلامية؛ فإن الرجل إذا رأى زوجته تزني ولا يملك بينة على ذلك، ولا يسعه السكوت؛ لما « يلحقه بزناها من العارِ والمَسبَّة وإفساد الفراش وإلحاق ولد غيره به، وانصراف قلبها عنه إلى غيره؛ فهو محتاجٌ إلى قذفها، ونفي النسب الفاسد عنه، وتخلصه من المسبّة والعار؛ لكونه زوج بغي فاجرة، فلا يمكن إقامة البينة على زناها في الغالب، وهي لا تقرُّ به، وقول الزوج عليها غير مقبول؛ فلم يبق سوى تحالفهما بأغلظ الأيمان، وتأكيدها بدعائه على نفسه باللعنة ودعائها على نفسها بالغضب إن كانا كاذِبَيْن، ثم ينفسخ النكاح بينهما » (72) كما ورد في قول الله تعالى: ﴿ **وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ۞ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ۞ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ۞ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ** ﴾ [النور:6-9].

فظهر مما سبق أن من جملة مقاصد مشروعية اللعان هو « دَرْءُ الحَدِّ عن الزوج، ونَفْيُ النّسب منه؛ لقول النّبي – صلى الله عليه وسلم – لهلال بن أمية لما قذف امرأتَه: « **البَيِّنَةُ وَإِلَّا حَدٌّ فِي ظَهْرِكَ** »[73]، فلو جاء بالبيّنة لدرأت الحدّ عنه، فقد قام اللّعان مقام البيّنة »[74].

فالأصل في القذف أن يكون موجبا للحد إلا أن تقوم البينة المثبتة لزنا المقذوف، وهي شهادة العدول الأربع، ولكن جاء القرآن مستثنيا الزوج من هذا الحكم؛ لأنه لا يملك في الغالب تلك البينة، ولو أنه ملك البينةَ لما عُدّ قاذفا أصالة ولم يشرع اللعان في حقه تبعا .

ودل الحديث السابق في قول النبي – صلى الله عليه وسلم –: « **البَيِّنَةُ** »، على أن الشهادة ليست مقصودة لذاتها، وأن المعتبر فيها هو وصف البيان، وأن حكم اللعان معلق على حالة فقدان البينة، فإذا قامت البينة فلا وجه للعان، وإذا كان اللعان يسقط بشهادة العدول مع احتمال الخطأ منهم فلَأَن يسقط بفحص البصمة الوراثية التي يحتمل الخطأ فيها أقل من الشهادة من باب أولى، وأما من علق سقوط اللعان على عدم وجود الشهادة وجعله محصورا فيها اتباعا لظاهر اللفظ، فقد حمل النصوص ما لا تحتمله من المعاني، ونفى شيئا لم ينفه الشارع [75].

قال ابن القيم: « فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه، والله سبحانه أعلم وأحكم وأعدل أن يَخُصّ طرقَ العدل وأماراته وأعلامه بشيء ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة وأبين أمارة فلا يجعله منها ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها، بل قد بيّن سبحانه بما شرعه من الطرق أن **مقصوده إقامة العدل** بين عباده وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين وليست مخالفة له »[76].

بل إنّ في الأخذ بالظاهر وحصر البينة في الشهادة هدما للشريعة ورميها بالتناقض، حيث أجمع الفقهاء على سقوط اللعان في حالة الزوج الذي لا يولد لمثله، كما لو كان صبيا، أو به علة تمنع من الإنجاب [77]، حيث لا ينسب الولد إليه يقينا، فلا حاجة إلى اللعان حينئذ .

قال الشيرازي: « إن كان الزوج صغيراً لا يولد لمثله لم يلحقه؛ لأنه لا يمكن أن يكون منه، وينتفي عنه من غير لعان؛ لأن اللعان يمين، واليمين جعلت لتحقيق ما يجوز أن يكون ويجوز أن لا يكون، فيتحقق باليمين أحد الجائزين، وهٰهنا **لا يجوز أن يكون الولد له فلا يحتاج في نفيه إلى اللعان** »[78].

وكذلك أسقط اللعان فيما لو وُلِدَ الحملُ قبل تمام ستة أشهر، وفي معنى ذلك يقول ابن رشد: « واتّفقوا على أنّ الولد لا يلحق بالفراش في أقلّ من ستّة أشهر، إمّا من وقت العقد، وإمّا من وقت الدّخول »[79].

وقال ابن قدامة: « ومن ولدت امرأته ولدا لا يمكن كونه منه في النّكاح، لم يَلْحَقْه نسبُه، ولم يَحْتَجْ إلى نفيه؛ لأنّه يعلم أنّه ليس منه، فلم يلحقه، كما لو أتت به عقيب نكاحه لها، وذلك مثل أن تأتي به لدون ستّة أشهر من حين تزوّجها، فلا يَلْحَقُ به، في **قول كلّ من علمنا قوله من أهل العلم**؛ لأنّنا نعلم أنّها عَلِقَت به قبل أن يتزوّجها »[80].

فاعتبر الفقهاء وجود الحمل قبل تمام ستة أشهر نوعا من الشهادة، بدلالة الحال، فدل على أن البينة كل ما يظهر الحق ويشهد له وأنها غير محصورة في شهادة العدول، والبصمة الوراثية من أقوى القرائن التي توصل إليها العلم الحديث فتقوم مقام الشهادة [81].

وليس إسقاط اللعان في هذه الحالة تزيد على كتاب الله؛ لأن شاهد الحال أصدق وأقوى من كل شهادة، ولا يقال بأن اللعان واجب في حقه؛ لكونه لا يملك من يشهد على زوجته بالزنا.

وكذلك الحال لو أقرت الزوجة فيما رماها زوجها به من الزنا، فإذا منعنا وقوع اللعان لوجود سبب مانع له فما قيمته مع وجود بينة قطعية (البصمة الوراثية) تخالف الزوج فيما ادعاه [82].

ثم يقال من جهة أخرى أننا إذا علمنا أن الشهادة أقوى من قول الزوج في اللعان؛ لأن الشهادة مبنية على غلبة الظن أما قول الزوج في اللعان فهو متساوي الطرفين في الصدق أو الكذب أي بنسبة (50 ٪) لأنه إما أن يكون صادقاً أو تكون الزوجة صادقة، ومن ثم كان انتفاء النسب عن طريق اللعان قائما على الشك، فهل من الفقه أن ندع بينة قطعية تصل لـ 99.9 ٪ تؤكد كذب الزوج ونأخذ ما هو محتمل للصدق بنسبة 50٪ وننسب ذلك للشريعة ؟![83]

قال ابن تيمية : « فلا تتناقض الأدلة الصحيحة العقلية والشرعية، ولا تتناقض دلالة القياس إذا كانت صحيحة ودلالة الخطاب إذا كانت صحيحة، فإن القياس الصحيح حقيقته التسوية بين المتماثلين وهذا **هو العدل** الذي أنزل الله به الكتب وأرسل به الرسل، و**الرسول لا يأمر بخلاف العدل** »[84].

فإن **سُئل** عن وجه كون البصمة الوراثية أقوى من شهادة العدول الأربع ؟

فيقال **جوابا عن ذلك** بأنّ « ما يمكن أن يقدمه الشاهد في أحسن الأحوال عبارة عن ظروف ظاهرية شهدها أو سمعها، بالإضافة إلى أن الشهادة في حدّ ذاتها يعيبها التأثر بالجوانب الخُلقية والخَلقية والعاطفية للشاهد...وأما الأدلة المادية والتي تسمى **بالشاهد**

الصامت فتعتمد على قواعد علمية ثابتة، وتقنية البصمة الوراثية يمكن من خلالها الجزم لإثبات أو نفي البنوة دون تأثر بالعواطف، وما تقدمه تقنية البصمة الوراثية من دقة في كشف الحقيقة ومعرفة الأب الحقيقي في نزاع النسب يفوق بدرجات كبيرة الوسائل التقليدية **الظنية** »(85).

وعليه فإن نتائج البصمة يقينية قطعية لكونها مبنية على الحس، وإذا أجرينا تحليل البصمة الوراثية وثبت أن الطفل من الزوج وأراد أن ينفيه، فكيف نقطع النسب ونكذب الحس والواقع ونخالف العقل، ولا يمكن البتة أن يتعارض الشرع الحكيم مع العقل السليم في مثل مسائل الأصل فيها المعقولية وليس التعبُّد، فإنكار الزوج وطلب اللعان بعد ظهور النتيجة نوع من المكابرة والشرع يتنزه أن يثبت حكماً بني على المكابرة (86).

قال ابن القيم: « ما أثبت الله ورسولُه قطّ حكما من الأحكام يقطع ببطلان سببه حسّا أو عقلا، فحاشا أحكامه سبحانه من ذلك؛ فإنه لا أحسن حُكما منه سبحانه وتعالى ولا أعدل، ولا يحكم حكما يقول العقل ليته حكم بخلافه، بل أحكامُه كلُّها مما يشهد العقلُ والفطرةُ بحسنِها ووقوعِها على أتمّ الوجوه وأحسنها، وأنه لا يصلح في موضعها سواها »(87).

وحيث تقرر بأن البصمة الوراثية قطعية، وأنه لا وجه لإجراء اللعان اعتمادا على نتائجها، فإن العمل بها في هذه الحال يتوافق مع قصد الشارع في حفظ الأنساب؛ لأن في إثبات النسب رعايةً لحق الصغير، ومخالفة البصمة لقول الزوج في النفي يتعارض مع أصل من أصول الشريعة في حفظ الأنساب، وإنفاذ اللعان مع مخالفة البصمة لقول الزوج مع خراب الذمم عند بعض الناس في هذا الزمان وتعدد حالات باعث الكيد للزوجة

يوجب عدم نفي نسب الطفل إحقاقاً للحق وباعثاً لاستقرار الأوضاع الصحيحة في المجتمع (88).

قال ابن القيم: « إنَّ الشارع في جميع المواضع يقصد ظهورَ الحق بما يمكن ظهوره به من البينات التي هي أدلة عليه وشواهد له، ولا يردُّ حقًا قد ظهر بدليله أبدًا فيضيع حقوقَ اللَّه وعباده ويعطِّلها، ولا يقف ظهور الحق على أمر معين لا فائدة في تخصيصه به مع مُسَاواة غيره في ظهور الحق أو رجحانه عليه ترجيحًا لا يمكن جَحْده ودفعه، ... فالشارعُ لا يُهْمل مثل هذه البيِّنة والدلالة، ويضيّع حقًا يعلم كل أحد ظهوره وحجته، بل لمَّا ظنَّ هذا من ظَنَّه ضيَّعوا طريق الحكم، فضاع كثير من الحقوق لتوقف ثبوتها عندهم على طريق معين، وصار الظالم الفاجر ممكَّنًا من ظلمه وفجوره، فيفعل ما يريد، ويقول: "لا يقوم عليَّ بذلك شاهدان اثنان" ! فضاعت حقوقٌ كثيرةٌ للَّه ولعباده » (89).

فإن قيل بأنّ إبقاء اللعان يعطي فرصة للزوج لمراجعة نفسه في استلحاق ولد الملاعنة، وهو في صالح الولد في بقاء نسبه، وهذا غير محقق في حال إعمال البصمة الوراثية (90).

فيعترض على ذلك بأن تشريع اللعان مبني على الاحتمال القائم، فالزوج لا يملك بيّنة، واحتمال كون الولد من الزوج قائم وسائغ؛ فلأجل ذلك قبل الفقهاء استلحاق ولد الملاعنة؛ لأنه بمثابة الإقرار بالخطأ من الزوج، وثبوت النسب يتحقق بأدنى دليل.

وأما نتائج البصمة الوراثية فهي قطعية، ولم يبق معها أي احتمال لوجود النسب بين الملاعن والولد، وأي معنى للاستلحاق بعد ثبوت انتفاء نسب الولد إلى الزوج، بل هو محض الكذب والافتراء !

الفرع الثالث: الأدلة اللفظية على إلغاء البصمة الوراثية في نفي النسب.

ذهب جمهور الفقهاء المعاصرين إلى أن نفي النسب لا يكون إلا باللعان، وبناء عليه لا يجوز اعتماد البصمة الوراثية في نفي النسب، وبه صدر قرار "**مجمع الفقه الإسلامي**" التابع لرابطة العالم الإسلامي، حيث جاء في نصه: « لا يجوز شرعا الاعتماد على البصمة الوراثية في نفي النسب، ولا يجوز تقديمها على اللعان »(91)، ووافقه القرار الصادر عن "**مجمع الفقه الإسلامي الدولي**" التابع لمنظمة التعاون الإسلامي، حيث جاء في نصه: « لا يجوز الاعتماد على البصمة الوراثية في نفي النسب ولا تقدم على اللعان »(92).

ومنطلق هذا الحكم أساسا هو الاعتماد على الدلالة اللفظية لآية اللعان، حيث جاء فيها بأنّ الزوج إذا لم يملك إلا شهادة نفسه فيلجأ إلى اللعان، واعتماد البصمة الوراثية في نفي النسب يؤدي إلى إلغاء اللعان، وينقض قول الله تعالى: ﴿ **تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَعْتَدُوهَا** ﴾ [البقرة:229]، وحد القذف واللعان من حدود وحقوق المولى عزّ وجلّ (93).

و**جوابا على ذلك** يقال بأن الدلالة اللفظية في تركيب الكلام عَلَّقت اللجوء إلى اللعان عند عدم الشهادة، فإذا ملك الزوج الشهادة المعتبرة فلا شك في سقوط اللعان، ويقال عند ذلك: هل سقوط اللعان بنص الآية معلق على الشهادة وحدها أو يثبت سقوط اللعان بما هو في معنى الشهادة ؟

فإن قالوا: بل سقوطه موقوف على وجود الشهادة وحدها.

قلنا: هذا منتقض بإجماع الفقهاء على سقوط اللعان في الحالة التي تأتي به المرأة بولد دون ستة أشهر من الزواج، أو كان الزوج ممن لا يولد لمثله كما لو كان مجبوبا أو عنينا أو صبيا لم يبلغ !

وأما إن سلموا و**قالوا** بأن ما ذكرتم هي حالات مستثناة بالإجماع، ولا إجماع في البصمة الوراثية.

فيقال جوابا عن ذلك: بأن كل إجماع لا بد له من مستند، ومستند الفقهاء في سقوط اللعان في هذه الحالات هو دلالة الحال التي يستحيل فيها وجود الولد من الزوج، وهذه العلة موجودة في البصمة الوراثية إذا أثبتت استحالة نسبة الولد إلى أبيه، و**الحكم يدور مع علته وجودا وعدما**، وعادة الشرع أن لا يفرق بين المتماثلات .

فظهر مما سبق بأن العمل بفحص البصمة الوراثية ليس فيه إبطالا لمشروعية اللعان الثابت بنص قطعي؛ لأن من شرط اللجوء إلى اللعان هو فقد الشهادة المعتبرة أو ما هو في معناها كما أشرنا إليه سلفا من نظائر في الفقه الإسلامي، والتي يجمعها وصف البيان، ولم يدّعِ من اعتمدها من الفقهاء بأن في إعمالها إبطالا لنصوص مشروعية اللعان، بل إن اللجوء إلى اللعان دون اعتبارها هو كحال من أقام الصلاة دون اعتبار شروط صحتها أو أدى الزكاة دون اعتبار شروط وجوبها ...وغير ذلك من التكاليف الشرعية التي لا يجزئ القيام بها دون اعتبار شروطها .

والحكمة في اللجوء إلى اللعان بين الزوجين عند فقدان البينة أن « مع كل واحد منهما ظاهر يقتضي تصديقه، فإن الظاهر من حال الزوج الصدق في قذفها؛ إذ الغالب أن الأزواج لا يقذفون أزواجهم، والظاهر من حال المرأة الصدق؛ لأن الأصل عدم زناها » (94)، فإذا قامت بيّنة ترجح أحد الاحتمالين فلا وجه لإجراء اللعان عند ذلك.

فإن **قيل** بأن البينة التي يطالب الزوج بإثباتها هي البينة على الزنا وليس البينة على نفي النسب؛ لأنه لا يلزم من ثبوت الزنا نفي النسب، بل إن الزوج إذا أراد نفي الولد بعد إقامة البينة على زنا زوجته لا ينتفي عنه إلا باللعان، ما دام يولد لمثله ووُلد الطفلُ على فراشه،

وإذا جعلنا البصمة الوراثية في مقام شهادة العدول الأربع، فإننا نثبت بها الزنا ولا يسقط بها اللعان (95).

فيقال **جوابا عن ذلك**: بأن البصمة الوراثية لها دلالتان، فدلت على نفي النسب أصالة، ثم دلت على زنا الزوجة بطريق اللزوم، فشهدت لصدق الزوج كشهادة العدول الأربع، ولكن النسب لم ينتفِ بشهادتهم؛ لوجود غلبة الظن القائمة بفراش الزوجية، وأما فحص البصمة الوراثية فهو أقوى من دليل الفراش، فقدمت عليه، وكانت مغنية عن لعان الزوج .

فإن اعترض على ما سبق و**قيل**: بأن إقامة اللعان من أجل درء الحد عن الزوجة، وفي إعمال البصمة الوراثية إبطال لهذا المقصد !

فيجاب عنه بأن الأصل براءة ذمة المرأة بما رماها زوجها، ولا يقبل قوله فيها إلا بشهادة العدول الأربع، فإذا لم يملك الزوج من يشهد له، فقد شرع في حقه اللعان ابتداء، فعند ذلك يوجه اللعان إلى الزوجة؛ من أجل درء الحد عنها، وأما في واقعنا المعاصر بعد قيام البصمة الوراثية مقام شهادة العدول الأربع في تصحيح دعوى الزوج، فلا وجه لإجراء اللعان، وتعتبر الزوجة مذنبة وتستحق على ذلك الحد، ولكن لا يدرأ عنها الحد إلا إذا أثبت فحص البصمة الوراثية نسبةَ الولد إلى الزوج، فيكون كاذبا في قوله ومذنبا بفعله ويستحق على ذلك عقوبة القذف .

وإن **قيل** بأن احتمال وجود وطء الشبهة، يمنع إقامة الحد على الزوجة؛ لأن الحدود تُدْرَأُ بالشبهات، لقول النبي – صلى الله عليه وسلم –: « **ادْرَؤوا الحُدُودَ عَنِ المُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ** »(96).

فيقال جوابا عن ذلك: بأن احتمال وجود وطء الشبهة جاء على خلاف الأصل، وهو دعوى لا تقبل إلا ببينة [97]، فكما لا نقبل دعوى الإكراه في حالة شهادة العدول الأربع على الزنا إلا ببينة، فكذلك لا نقبلها في حالة إدانة الزوجة بتحاليل البصمة الوراثية إلا ببينة؛ لأنها بدل عن الشهادة، والبدل يأخذ حكم المبدل منه.

وأما الشبهات التي جُعلت سببا لدرء الحدود فهي ما كان فيها احتمالُ الوجود والعدم سواءٌ، ولو رددنا كل بينة لاحتمال الخطأ ولو كان قليلا لما صحت لنا بينة أصلا، ولضاعت حقوق الناس.

وبناء عليه إذا أظهرت نتائج تحليل البصمة الوراثية انتفاء نسبة الولد إلى الزوج وأثبتت انتسابه إلى الزوجة فإن ذلك يعتبر دليلا كافيا على إقامة حدّ الزنا عليها؛ إقامةً للبصمة الوراثية مقام شهادة العدول الأربع .

وأما إن أثبتت نتائج تحاليل البصمة الوراثية أن الولد منتسب إلى أبيه، فإن اللعان يسقط كذلك، ويطبق على الزوج حد القذف، ولا يُمَكَّنُ الزوج من نفي ولده « لأوهام وشكوك فردية [98] أو لأهواء وخصومات تحمله على التهرب من النفقة أو تحمله على حرمان ولده من ميراثه أو غير ذلك مما تكنُّه الصدور، وإنّ العدل يقتضي إلحاق الطفل بأبيه وإثبات نسبه منه وتفويت فرصة العبث بالأنساب على النفوس المريضة، بما يكون وسيلة إلى ضياع الطفل وحقوقه المشروعة »[99]؛ ولأجل هذه المفاسد توعد الشارع من يجحد ابنه بالعقوبة الشديدة في الآخرة، فقال النبي – صلى الله عليه وسلم -: « **مَنْ انْتَفَى مِنْ وَلَدِهِ لِيَفْضَحَهُ فِي الدُّنْيَا فَضَحَهُ اللَّهُ يَوْمَ القِيَامَةِ عَلَى رُءُوسِ الأَشْهَادِ؛ قِصَاصٌ بِقِصَاصٍ** »[100].

ثم إنّ أهل الألفاظ استندوا إلى أدلة أخرى أثرية، واستدلوا بظواهرها على أنّ نفي النسب لا يصح الاعتماد فيه على نتائج تحاليل البصمة الوراثية، ويمكن إجمالها فيما يأتي:

1 – إحداث البصمة الوراثية بعد الآية تزّيد على كتاب الله، فيكون من الابتداع في الدين الذي يشمله وقول النبي – صلى الله عليه وسلم –:« **مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنا هذا ما لَيْسَ منه فهو رَدٌّ** »(101)(102).

و**جوابا على ذلك** يقال بأن ليس كل محدث في الدين بدعة، وإنما يكون بدعة إذا قام مقتضاه على زمن التشريع ولم يكن مانع من فعله ومع ذلك تركه النبي – صلى الله عليه وسلم –، فعند ذلك يعتبر بدعة مذمومة، وأما البصمة الوراثية فهي من اكتشافات العصر الحديث ولم تكن معلومة على زمن النبوة حتى تناط بها الأحكام، فعند ذلك ينظر إليها فإن كانت تجلب مصلحة معتبرة شرعا فهي من المصالح المرسلة، وأما إن كانت تشتمل على ضرر فهي منهي عنها، وكلنا يعلم ما في اعتماد البصمة الوراثية من مصالح، حيث إن الأخذ بها يحقق مقصود الشرع في حفظ الأنساب من جهتين:

- **الجهة الأولى**: تحقيق اتصال الأنساب، وذلك بحفظ الولد من الضياع وصَدِّ ضعفاء الضمائر من التجاسر على الحلف بالله كاذبين، فإذا أثبتت البصمة الوراثية نسب طفل وأراد الأب نفي نسبته إليه فإن العدل يقتضي أن نلحق الطفل بأبيه، تحقيقا لقوله تعالى: ﴿ **ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ** ﴾ [الأحزاب:5]، وعليه لا نمكن الأب من اللعان؛ لئلا يكون سببا في ضياع الطفل (103).

- **الجهة الثانية**: تحقيق صحة الأنساب، وذلك بحفظها من الاختلاط، فإذا أثبتت البصمة الوراثية نفي الولد عن الزوج، فإننا نلزمه بنفيه حتى مع وجود أسبابه الظاهرة من الفراش وغيره، وتكون البصمة الوراثية مغنية عن اللجوء إلى اللعان (104).

2 – عن عائشة – رضي الله عنها – قالت: « كان عتبة عَهِد إلى أخيه سعد أن ابن وليدة زمعة منّي فأقبضه إليك، فلما كان عام الفتح أخذه سعد، فقال: « ابن أخي عهد إليَّ فيه »،

فقام عبد بن زمعة، فقال: « أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه » فتساوقا إلى النبي – صلى الله عليه وسلم – فقال سعدُ : « يا رسول الله، ابن أخي قد كان عَهِدَ إليَّ فيه »، فقال عبدُ بن زمعة: « أخي وابن وليدة أبي وُلِدَ على فراشه »، فقال النبي – صلى الله عليه وسلم –: « **هو لك يا عبدَ بن زُمعة، الوَلَدُ للفِراشِ وللعاهِرِ الحَجَر** »، ثم قال لسودة بنت زمعة: « **احْتَجِبي مِنْه** »؛ لما رأى من شَبَهِه بعُتْبَةَ، فما رآها حتّى لَقِيَ الله »(105).

و**وجه الدلالة** من الحديث أنّ النبي – صلى الله عليه وسلم – أَهْدَر الشّبَهَ البَيِّن وهو الذي يعتمد على الصفات الوراثية وأبقى الحكم ا لأصلي وهو « **الوَلَدُ للفِراشِ** »، فلا يُنْفى النسب إلا باللعان فحسب (106).

و**يناقش**: بأن الشبه أمر ظني، وهو في أصله دليل معتبر بدليل شهادة القائف المعتمدة على الشبه في الصفات الظاهرة، ولكنه في هذا الحديث لم يعتبر؛ لأنه لا يقوى على معارضة الظن المستفاد من فراش الزوجية، ولا شك **عند تعارض البينات يقدم الدليل الأقوى ظنا على الدليل الأقل ظنا**، وهذا الأمر منتف في حق البصمة الوراثية، فهي دليل يقيني أقوى من الظن المستفاد من الفراش ولهذا يقدم عليه.

وبناء على ما سبق ينبغي التنبيه إلى أنّ اللجوء إلى تحاليل البصمة الوراثية إنما يكون في حالات التنازع، فلو أن الزوج رجع عن اتهام زوجته بالزنا فإنه لا وجه لإجراء فحوصات البصمة الوراثية؛ لأن هذا النكول من الزوج يتحقق به الستر واتصال النسب .

وكذلك من عُرِف نَسَبَهُ بوجه من الوجوه الشرعية فلا يجوز له طلب تحقيق نسبه من خلال البصمة الوراثية؛ لما فيه من التعريض بالآباء والأمهات والزوجات، وما يتبع ذلك من قطيعة الرحم والإخلال بالاستقرار الأسري (107).

3 – حديث ابن عباس – رضي الله عنهما – في قصة الملاعنة، حيث جاء فيه قول النبي – صلى الله عليه وسلم –: « **أَبْصِرُوهَا، فَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَكْحَلَ العَيْنَيْنِ، سَابِغَ الأَلْيَتَيْنِ، خَدَلَّجَ السَّاقَيْنِ، فَهُوَ لِشَرِيكِ ابْنِ سَحْمَاءَ** »، فجاءت به كذلك فقال النبي – صلى الله عليه وسلم –: « **لَوْلاَ مَا مَضَى مِنْ كِتَابِ الله لَكَانَ لِي وَلَهَا شَأْنٌ** »(108).

و**وجه الدلالة** من الحديث أنه « إذا نفى الزوج ولداً من زوجته ولد على فراشه فلا يلتفت إلى قول القافة ولا تحليل البصمة الوراثية؛ لأن ذلك يعارض حكماً شرعياً مقرراً وهو إجراء اللعان بين الزوجين، ولذلك ألغى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – (دليل الشبه) بين الزاني والولد الملاعن عليه ... دليل (الشبه) الذي أهدره رسول الله – صلى الله عليه وسلم – هنا يعتمد على الصفات الوراثية فهو أشبه بالبصمة الوراثية ومع ذلك لم يقو على معارضة الأصل الذي نزل به القرآن في إجراء اللعان » (109).

و**يناقش** بأنّ « حُكْمَ اللّعانِ قَطَعَ حُكْمَ الشّبه، وصار معه بمنزلة أقوى الدّليلين مع أضعفهما » (110)، والبصمة الوراثية دليل قطعي لا يصح أن تقاس على الشبه الملغى في الحديث، بل تقاس قياسا أولويا على شهادة العدول الأربع الذين تقام الحدود بشهادتهم ويسقط اللعان .

4 – إنّ الطريق الشرعي الوحيد لنفي النسب هو اللعان، ولو أن الزوجة أقرت بصدق زوجها فيما رماها به من الفاحشة فإن النسب يلحق الزوج لقوله – صلى الله عليه وسلم –: « **الوَلَدُ للفِراشِ وللعاهِرِ الحَجَر** »، ولا ينتفي عنه إلا باللعان، واعتماد البصمة الوراثية يؤدي إلى تأخير اللعان وتجميد النص الشرعي وإلغاء حكمه بناء على نظريات طبية مظنونة ؟! (111).

و**يناقش** هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: إذا أقرت الزوجة بالزنا فلا يلزم منه نفي الولد الذي في رحمها؛ لأنّ احتمال نسبة الولد إلى الزوج بسبب الفراش أرجح من نسبته إلى الزاني، وعند ذلك لا ينتفي الولد من الزوج إلا باللعان، وأما فحص البصمة الوراثية فسيُقطع من خلاله إما بنسبة الولد إلى الزوج أو نفيه عنه، ولا حاجة عند ذلك إلى اللعان.

الوجه الثاني: إنّ البصمة الوراثية ليست نظريات طبية مظنونة بل هي أمر مقطوع به، والعمل بها تجاوز حدّ النظرية إلى التطبيق، وحازت الرضا والقبول العام عند أهل الاختصاص، وإلغاء اعتبارها هو الذي يوصف بتجميد النص؛ لأن المعنى المستفاد من النص ليس مقصورا على ألفاظه فقط بل يتعدى إلى ما يشاركه في معناه، وإذا كان اللعان يسقط بشهادة العدول الأربع بنص الآية، فلَأَنْ يسقط بفحص البصمة الوراثية من باب أولى.

وبناء على ما سبق فلا يصح التمسك بقاعدة الاحتياط في حفظ الأنساب؛ إحياءً للنسل ورعايةً للذرية، « فيثبت النسب بأدنى دليل احتياطا لثبوته؛ ثم يتشدد في نفيه ولا ينفى إلا بأقوى الأدلة » (112)؛ لأن البصمة الوراثية من أقوى الأدلة في العصر الحديث، بل هي أقوى من كل دليل كان في العصور الماضية، والأحكام تناط بأوصاف، تثبت بوجودها وترتفع بعدمها .

الفرع الرابع: التوافق بين الألفاظ والمعاني في نفي النسب بالبصمة الوراثية.

بعد ما تمّ عرضه من أدلة المعنوية وأخرى لفظية وما ثار حولها من جدل بين الفقهاء المعاصرين في اعتبار فحص البصمة الوراثية في نفي النسب، بقيت هاهنا معضلة يحار فيها اللبيب، حيث إن المقرر أن الألفاظ إنما هي قوالب للمعاني، والأصل أن الألفاظ إنما تنتظم بما يراد من معنى، فعند ذلك لا بد من التوافق بين الألفاظ وما تدل عليه من المعاني، فكيف

ISSN: 1112-4938, EISSN: 2600-6456

افترضنا التعارض بينها وجعلنا الفقهاء فريقين أحدهما يراعي الألفاظ والآخر يراعي المعاني في خصوص هذه المسألة ؟ وهل من جعل البصمة الوراثية حجة في نفي النسب أتى بمعنى مخالف لما تقرره الألفاظ أم أن أنصار اللفظ لم يفلحوا في توظيف الألفاظ ولم يهتدوا إلى ما دلت عليه من معاني وجعلوها قاصرة عن القيام بمصالح العباد ؟

فجوابا على ذلك يقال بأن أصل هذه المسألة من المعضلات في علم الدلالة قديما وحديثا، وقد كتب فيها الأصوليون والبلاغيون وكانت محور دراسات كثيرة في علم اللسانيات الحديثة، وقد تمت الإشارة إلى طرف من ذلك في المطلب الأول، وليس الكلام في نفي النسب بالبصمة الوراثية إلا فرعا عن هذه الإشكالية، غير أننا إذا نظرنا إلى ما هو مقرر عند علماء اللغة العربية نجد اللفظ والمعنى متلازمين، حيث ذكر ابن فارس بأن « المراد بالمعنى الشيء الذي يفيده اللفظ »[113].

وكما تقرر من قبل فإنّ الكلمة المفردة لا يهتدى إلى معانيها المقصودة إلا في تركيب الكلام، ومن قصر مشروعية اللعان على انعدام الشهود، فإنه نظر إلى المعنى الظاهري الذي يدل عليه لفظ "**الشهادة**"، وادعاء حصر المعنى في الشهود أمر لم يقم عليه دليل من النص نفسه أو نصوص أخرى، وفي تقرير ذلك يقول ابن القيم: « والشاهدان من البينة، ولا ريب أن غيرهما من أنواع البينة قد تكون **أقوى منهما**، وإنما أتت مرادا بها الحجة والدليل والبرهان مفردة ومجموعة، وكذلك قول النبي – صلى الله عليه وسلم –: « **البيّنَةُ على المُدّعي** »[114]، المراد به بيان ما يصحح دعواه الشاهدان من البينة، ولا ريب أن غيرها من أنواع البينة قد تكون أقوى منهما كدلالة الحال على صدق المدعى، فإنها أقوى من دلالة إخبار الشاهد، والبينة والحجة والدلالة والبرهان والآية والتبصرة كالمترادفة لتقارب معانيها، و**المقصود** أن الشرع لم يلغِ القرائنَ ولا دلالات الحال، بل من استقرأ مصادر الشرع وموارده وجده شاهدا لها بالاعتبار مرتبا عليها الأحكام »[115].

ويزيد الأمر تجليا ووضوحا حسب ما هو ثابت في السنة النبوية أنّ الشهادة في الزنا وُصفت بالبينة، فدل ذلك على أن المقصود من الشهادة (معنى المعنى) هو البيان لا ذات الشهادة، فالشهادة "**معنى تبعي**" وسيلة إلى تحقيق "**المعنى الأصلي**" وهو البيان، وهذا المقصود يمكن استنباطه من تركيب الكلام حيث جاء في الآية قوله تعالى: ﴿ **وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ** ﴾ [النور:6]، حيث أن المقرر في الشريعة الإسلامية في باب المرافعات القضائية أن شهادة الإنسان لنفسه غير مقبولة؛ لأنه متهم فيها، وأنه مطالب في حالة الدعوى أن يقيم بينة من غير نفسه، وقد جاء التنصيص عليها في الآية التي قبلها: ﴿ **وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ** ﴾ [النور:4]، فالتنصيص على الأربعة شهود ليس عبثا، ولكنه لحكمة ظاهرة وهي أن احتمال الخطأ في الشهادة تقل كلما كثر الشهود، ولأجل تسرع الناس وتساهلهم في الرمي بالفاحشة اشترط ذلك العدد من أجل نفي الريبة وتقليل احتمال الخطأ أو التواطؤ، وهذه العلة غير مقصورة على شهادة الأربع بل هي موجودة في غيرها من البينات التي هي أقوى، فعند ذلك فأي بينة هي في منزلة الشهادة أو أقوى منها كما هو الحال في البصمة الوراثية فهي دليل كاف في إدانة المرأة بالزنا أو الزوج بالقذف ويسقط اللعان.

فإن قيل بأن الحكمة في تعدد الشهود ليس ما ذكرتم، ولكن الحكمة في ذلك « أنّ الله تعالى يحبّ السّتر على عباده وذمّ من يحبّ إشاعة الفاحشة، وفي اشتراط الأربع تحقيق معنى السّتر إذ وقوف الأربعة على هذه الفاحشة نادر »(116).

وبناء عليه فإن « اللجوء إلى التحليل بالبصمة الوراثية يفضح الستر ويلغيه، إذ من خلاله نقض لمقصود شرعي متمثل في الستر على الزوجة، وفي حادثة هلال بن أمية دليل

ISSN: 1112-4938, EISSN: 2600-6456

بين على ثبوت وقوع الفاحشة من زوجته، ومع هذا لاعن الرسول بينهما مع يقينه بكذبها »[117].

فيقال جوابا عن ذلك بأن المقصد الأصلي من تعدد الشهود هو الزجر عن إشاعة الفاحشة؛ لِما جبلت عليه النفوس من سوء الظن والرمي بالشبهات، ولا شك أن اشتراط أربعة شهود أبعد عن الريبة والشبهة، وأما الستر على العباد فهو مقصد تبعي، ومِنْ شَرْطِ اعتباره أن لا يعود على المقصد الأصلي بالإبطال، فإذا لم نعتبر البصمة الوراثية في نفي النسب في حال تحقق الزنا من المرأة تحقيقا لمقصد الستر، فإننا نبطل مقصد الشارع في الزجر عن إشاعة الفاحشة وحفظ الأنساب، حيث إن كل من تسول لها نفسها خيانة زوجها اتكالا على عدم وجود الشهود فإنها ستنزجر إذا علمت أن هذا الجرم يمكن الاطلاع عليه بتحليل البصمة الوراثية، فتقلّ الفاحشة في المجتمعات ونحفظ الأنساب من الاختلاط والكذب فيها.

وأما الأحاديث التي استدل بها من ألغى اعتبار البصمة الوراثية فقد كانت نظرتهم إليها نظرة جزئية، فحملوها على معان محتملة لا يقطع بأنها المراد، والاحتمال القائم يجعل الدليل في مرتبة الظن، وقد جاءت مناقشتنا لها وتأويلنا لها بما يجعلها متوافقة ومنسجمة مع ما تقرر من قواعد كلية ومقاصد تشريعية؛ لأنّ الشريعة الإسلامية في نصوصها تؤسس لمنهج لا لأحكام جاهزة، وليس بيان الأحكام إلا وسيلة إلى معرفة هذا المنهج الثابت، والذي يجري في نصوصها سريان الدم في عروق الإنسان، فيحفظ التوازن بين الكليات والجزئيات على وجه نحقق به مقاصد الشارع.

والذي يظهر – والله أعلم – أن اعتماد البصمة الوراثية في نفي النسب هو **الأولى بالصواب**؛ لأن الأخذ بها يحقق مقصود الشرع في حفظ الأنساب من الضياع ويصد ضعفاء

الضمائر من التجاسر على الحلف بالله كاذبين، فإذا أثبتت البصمة الوراثية نسب طفل وأراد الأب نفي نسبته إليه؛ لأجل أوهام وشكوك أو من أجل التهرب من النفقة أو لأي غرض آخر فإن العدل يقتضي أن نلحق الطفل بأبيه، تحقيقا لقوله تعالى: ﴿ **ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ** ﴾ [الأحزاب:5]، ولا نمكن الأب من اللعان لئلا يكون سببا في ضياع الطفل، وأما إذا أثبتت نتائج البصمة الوراثية انتفاء نسبة الولد عن الزوج ونَسَبَتْهُ إلى الزوجة، فإن الإصرار على إقامة اللعان فيه دعوة صريحة إلى الحلف الكاذب بأغلظ الأيمان ! وحينئذ ينبغي للقضاة أن يحيلوا الزوجين قبل إجراء اللعان إلى فحوص البصمة الوراثية؛ لأن إيقاع اللعان مشروط بعدم وجود الشهود باعتبارها بَيِّنَةً، فإذا كان لأحد الزوجين بينة أقوى من شهادة الشهود فلا وجه لإجراء اللعان.

الخاتمة

لا يزال الجدل قائما بين اللفظ والمعنى في تحليل الخطاب الشرعي تأصيلا وتنزيلا، وما تمّت الإشارة إليه في هذا البحث إنما هي معالم على الطريق، جعلتُ الغاية منها الدلالة على ما ظهر لي في خصوص هذا الموضوع الشائك من علائق شرعية بمختلف العلوم الإنسانية، وقد خلصتُ في خاتمته إلى جملة من النتائج، ويكمن بيانها في الكلمات الآتية:

1 – إنّ الأحكام الشرعية مناطة بأوصاف ومعان مقاصدية، وتخرجت وفق منهج محكم تراعى فيها مراتبها وأولاها بالتقديم، وإنّ السعي إلى الوقوف على المعاني التي أفادتها النصوص دون البحث عن معانيها المقاصدية التي أوجبتها هو من الجمود على الظاهر.

2 – إنّ تأصيل فهم النصوص الشرعية دون اعتبار لسياقها يحجب عن الناظر فيها مقاصدها التي بنيت عليها، وليس التمسك بظواهرها عند ذلك إلا ضربة لازب، قد يكون مآله مخالفة مقصود الشارع في تلك النصوص .

3 – توظيف نتائج فحص البصمة الوراثية في نفي النسب له نظائر في الفقه الإسلامي، وهو في معنى ما وردت به النصوص الشرعية، ولم يدّع من اعتمد تلك النظائر من الفقهاء بأن في إعمالها إبطالا لنصوص مشروعية اللعان .

4 – البصمة الوراثية من أعظم الوسائل لصيانة الأنساب عن الاختلاط وردع المجرمين عن اقتراف الفواحش، وليس في اعتمادها عند التحقيق ما ينقض أصلا كليا أو يبطل نصا شرعيا .

5 – إنّ الإصرار على تجاهل نتائج فحص البصمة الوراثية في نفي النسب هو إنكار للحس والواقع، وليس التمسك بجملة من النصوص الشرعية في إلغائها إلا نوعا من الظاهرية المتجددة في كل زمان ومكان، وما استُنِدَ إليه من معان مقاصدية في إلغائها فإنها لم يُسْلَك بها النهج الأقوم، فلم تتأسس على نظرة شمولية يراعى فيها أولاها بالترجيح.

وأهم توصية أخرج بها في هذا الورقة العلمية هو دعوة الباحثين إلى تتبع جدلية اللفظ والمعنى في مختلف المسائل الفقهية المعاصرة، ومراجعة ما صدر فيها من أحكام لبيان أوجه الغلط في الحمل على ألفاظ النصوص أو توظيف معانيها المقاصدية.

الحواشي :

[1] – أبو الوليد الباجي، "**المنهاج في ترتيب الحجاج**"، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط5، 2014 م، (ص:11).

[2] – عبد الحميد الإدريسي، "**في نقد مقولة أهل الرأي وأهل الحديث**"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد: 28، سنة: 2002م، ص:149.

[3] – **أخرجه**: البخاري في "**صحيحه**": كتاب المغازي، باب مرجع النبي – صلى الله عليه وسلم – من الأحزاب، ومخرجه إلى بني قريظة ومحاصرته إياهم، برقم: 4119.

[4] – ابن القيم، "**أعلام الموقعين**"، تحقيق: مشهور حسن سلمان، الرياض، دار ابن الجوزي، ط1، 1423 هـ، (355/2).

[5] – **أخرجه:** مسلم في "**صحيحه**": كتاب الصلاة، باب خروج النّساء إلى المساجد إذا لم يترتّب عليه فتنة، وأنّها لا تخرج مطيّبة، برقم: 442.

[6] – **متفق عليه**: البخاري في "**صحيحه**": كتاب الأذان، باب خروج النّساء إلى المساجد بالليل والغلس، رقم: 869. ومسلم في "**صحيحه**": كتاب الصلاة، رقم: 930.

[7] – ينظر: ابن دقيق العيد، "**إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**"، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1426 هـ، (ص:119).

[8] – أحمد بن حنبل، "**العلل ومعرفة الرجال**"، تحقيق: وصي الله عباس، الرياض، دار الخاني، ط2: 1422 هـ، (490/3).

[9] – ابن قتيبة، "**تأويل مختلف الحديث**"، بيروت، المكتب الإسلامي، ط2، 1419 هـ، (ص:110).

[10] – ينظر: أيمن صالح، "**أهل الألفاظ وأهل المعاني: دراسة في تاريخ الفقه**"، دبي، مجلة الأحمدية، العدد:28، سنة: 1434 هـ، (ص:141-148).

[11] – ينظر: الشاطبي، "**الموافقات**"، تحقيق: مشهور حسن سلمان، القاهرة، دار ابن عفان، ط1، 1417 هـ، (133/3).

[12] – المصدر السابق (134/3).

[13] – أيمن صالح، "**أهل الألفاظ وأهل المعاني: دراسة في تاريخ الفقه**"، مرجع سابق، (ص:178). بتصرف يسير.

[14] – الجويني، "**غياث الأمم في الثيات الظلم**"، تحقيق: عبد العظيم الديب، القاهرة، مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1401 هـ، (ص:400).

[15] – عبد الرحمن السعدي، "**تيسير الكريم الرحمن**"، تحقيق: عبد الرحمن اللويحق، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420 هـ، (ص:393).

[16] – الطاهر بن عاشور، "**التحرير والتنوير**"، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، د.ط، 1997م، (202/12).

[17] – الجويني، "**البرهان في أصول الفقه**"، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418 هـ، (43/1).

[18] – الغزالي، "**المستصفى**"، تحقيق : محمد سليمان الأشقر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1417 هـ، (7/2).

[19] – محمد أزهري، "**الدراسة المصطلحية**"، القاهرة، دار السلام، ط1، 1441 هـ، (ص:58).

[20] – ابن فارس، "**مقاييس اللغة**"، القاهرة، اتحاد الكتاب العرب، د.ط، 1423 هـ، (208/5).

[21] – الحسن قايدة، ينظر: "**المصطلح الأصولي في كتاب المعتمد**"، القاهرة، دار السلام، ط1، 1435 هـ، (ص:57-58).

[22] – ابن فارس، "**مقاييس اللغة**"، مصدر سابق، (121/4).

[23] – الشاطبي، "**الموافقات**"، مصدر سابق، (138/2-140).

[24] – أبو الوفاء بن عقيل، "**الواضح في أصول الفقه**"، تحقيق: عبد الله تركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420 هـ، (95/1).

[25] – ابن جني، "**الخصائص**"، تحقيق: عبد الحكيم بن محمد، القاهرة، المكتبة التوفيقية، د.ط، د.ت، (44/1).

[26] – ينظر: عبد القاهر الجرجاني، "**دلائل الإعجاز**"، تحقيق: محمود شاكر، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط5، 1424 هـ، (ص: 263).

[27] – ينظر: أيمن صالح، "**القرائن والنص**"، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1431 هـ، (ص:365).

[28] – ينظر: أيمن صالح، "**أهل الألفاظ وأهل المعاني**"، مصدر سابق، (ص:109).

[29] – الماوردي، "**الحاوي الكبير**"، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1419 هـ، (131/16).

[30] – الدهلوي، "**حجة الله البالغة**"، دمشق، دار ابن كثير، ط3، 1438 هـ، (44/1).

[31] – ينظر: ابن القيم، "**أعلام الموقعين**"، مصدر سابق، (530/5).

[32] – « يضاف الشيء إلى الشيء بأدنى ملابسة، نحو قولك: "لقيته في طريقي"، أضفت الطريق إليك؛ لمجرد مرورك فيه ». ابن يعيش، "**شرح المفصل في صناعة الإعراب**"، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1422 هـ، (8/3).

[33] – ابن العربي، "**القبس شرح موطأ مالك بن أنس**"، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، بيروت، دار الغرب الإسلامي،ط1، 1992م،(1117/3-1118).

[34] – ابن العربي، "**أحكام القرآن**"، بيروت، دار الكتب العلمية، ط3، 1424 هـ، (477/1).

[35] – ابن القيم، "**أعلام الموقعين**"، مصدر سابق، (527/4).

[36] – المصدر السابق (386/2).

37 – ابن رشد الجد، "**المقدمات الممهدات**"، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1408 هـ، (430/2).

38 – ينظر: عبد الرحمن الحاج صالح، "**الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية**"، enag edition، د.ط، د.ت، (ص:120).

39 – ينظر: الجويني، "**البرهان في أصول الفقه**"، مصدر سابق، (150/1).

40 – المصدر السابق (151/1).

41 – ينظر: عبد الرحمن الحاج صالح، "**الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية**"، مرجع سابق، (ص:73، 115).

42 – ابن القيم، "**بدائع الفوائد**"، تحقيق: د. علي بن محمد العمران، مكة المكرمة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1416 هـ، (1314/4).

43 – الطاهر بن عاشور، "**مقاصد الشريعة الإسلامية**"، القاهرة، دار السلام، د.ط، 1427 هـ، (ص:24).

44 – الشاطبي، "**الموافقات**"، مصدر سابق، (419/3–420).

45 – المصدر السابق (19/4–20).

46 – ينظر: نهاد الموسى، "**نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث**"، القاهرة، دار البشير، ط2، 1987 هـ، (ص:87).

47 – الطاهر بن عاشور، "**مقاصد الشريعة الإسلامية**"، مصدر سابق، (ص:24).

48 – **فيرث**: اسمه الكامل جون روبرت فيرث، لغوي بريطاني وشخصية رئيسية في تطوير علم اللغة ببريطانيا، يعرف إجمالا بنظريته السياقية عن المعنى وأفكاره فيما يخص المتلازمات و الأنظمة التعددية، كان أستاذ اللغة الإنكليزية في جامعة البنجاب بلاهور ، ثم محاضرا أقدما

في علم الأصوات في الكلية الجامعة بلندن، فرئيسا لقسم علم اللغة العام في الجامعة نفسها، وتوفي سنة: 1960 م. ينظر: http://kayba.ahlamontada.net/t14203-topic

[49] – د. أحمد مختار عمر، "**علم الدلالة بين النظرية والتطبيق**"، الكويت، مكتبة دار العروبة، ط1، 1402 هـ، (ص:69).

[50] – **مالينوفسكي**: عالم بولندي مختص في علم الإنسان، ويعد من أهم الرواد في علم الإنسان التطبيقي، وقد عرف عنه دراسة تأثير اللغة في المجتمعات البدائية، حيث إنه فشل أثناء عمله في جزر تروبرياند في إخراج ترجمة مقبولة للنصوص التي سجلها؛ فوصل إلى أن المعنى لا يمكن إدراكه إلا بعد معرفة الحال التي كان عليها المتكلم في زمان التكلم . ينظر: نجم الدين الزنكي، "**نظرية السياق دراسة أصولية**"، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1427 هـ، (ص:79-80).

[51] – سالم الخماش، "**النظريات السياقية**" مقال منشور على شبكة الأنترنيت:
http://www.angelfire.com/tx4/lisan/lex_zam/dilalahessays/discourse.htm

[52] – ينظر: الشاطبي، "**الموافقات**"، مصدر سابق، (4/27).

[53] – المصدر السابق (3/421).

[54] – ابن العربي، "**أحكام القرآن**"، مصدر سابق، (1/29).

[55] – ابن القيم، "**أعلام الموقعين**"، مصدر سابق، (4/519).

[56] – محمد الزحيلي، "**الوجيز في أصول الفقه الإسلامي**"، سوريا، دار الخير، ط2، 1427 هـ، (2/96).

[57] – ابن القيم، "**بدائع الفوائد**"، مصدر سابق، (4/1659).

[58] – الجويني، "**البرهان في أصول الفقه**"، مصدر سابق، (1/86).

ISSN: 1112-4938, EISSN: 2600-6456

[59] – ابن تيمية، "**درء تعارض العقل والنقل**"، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط2، 1411 هـ، (201/1). بتصرف يسير.

[60] – الشاطبي، "**الموافقات**"، مصدر سابق، (266/4) .

[61] – ابن سعد، "**الطبقات الكبرى**"، تحقيق: علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط1، 2001 م، (70/2).

[62] – ينظر: الكاساني، "**بدائع الصنائع**"، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1406 هـ،(238/3). البهوتي، "**كشاف القناع**"، بيروت: دار الفكر، د.ط، 1402 هـ، (390/5) .

[63] – ينظر: ابن منظور، "**لسان العرب**"، بيروت: دار صادر، ط3، 1414 هـ، (51/12).

[64] – ينظر: مجمع اللغة العربية، "**المعجم الوسيط**"، القاهرة: دار الدعوة، د.ط، د.ت، (60/1).

[65] – عبد الرشيد قاسم، "**البصمة الوراثية وحجيتها**"، السعودية، مجلة العدل، العدد: 23، رجب: 1425 هـ، (ص:52). بتصرف يسير.

[66] – خليفة الكعبي، "**البصمة الوراثية وأثرها على الأحكام الفقهية**"، عمان، دار النفائس، ط1، 1426 هـ، (ص:42) .

[67] – مراد بن صغير، "**حجية البصمة الوراثية ودورها في إثبات النسب**"، جامعة قاصدي مرباح، مجلة دفاتر السياسة والقانون، العدد: 9، جوان 2013 م، (ص:251).

[68] – ينظر: علي القره داغي، "**فقه القضايا الطبية المعاصرة**"، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط2، 1427 هـ، (ص:341) .

[69] – عبد الهادي مصباح، "**الاستنساخ بين العلم والدين**"، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، د.ط، 1999م، (ص:105) .

70 – مازن هنية وأحمد شويدح، **"نفي النسب في الفقه الإسلامي ودور الحقائق العلمية المعاصرة فيه"**، مجلة الجامعة الإسلامية بغزة، المجلد:16، العدد: 2، سنة: 2008م، (ص:15) .

71 – ينظر: بندر السويلم، **"البصمة الوراثية وأثرها في النسب"**، السعودية، مجلة العدل، العدد: 37، 1429 هـ، (ص:93-94).

72 – ابن القيم، **"أعلام الموقعين"**، مصدر سابق، (3/359).

73 – **أخرجه**: البخاري في **"صحيحه"**: كتاب الشهادات، باب إذا ادعى أو قذف، فله أن يلتمس البينة، وينطلق لطلب البينة، برقم: 2671.

74 – ابن العربي، **"أحكام القرآن"**، مصدر سابق، (3/356). بتصرف يسير .

75 – من الفقهاء المعاصرين الذين اختاروا الاكتفاء بفحص البصمة الوراثية عن اللعان:

– الشيخ: **محمد المختار السلامي**، مفتي تونس سابقا، في بحث له بعنوان **"إثبات النسب بالبصمة الوراثية"**، ضمن البحوث المقدمة لندوة **"الوراثة والهندسة الوراثية"**، والتي أقامتها **"المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية"** في الكويت، سنة: 1413 هـ.

– الدكتور **سعد الدين الهلالي**، في مؤلف له بعنوان: **"البصمة الوراثية وعلائقها الشرعية"**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1431 هـ.

76 – ابن القيم، **"الطرق الحكمية"**، تحقيق: نايف أحمد الحمد، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط1، 1428 هـ، (1/31).

77 – ينظر: ابن نجيم، **"البحر الرائق"**، بيروت، دار الكتاب الإسلامي، ط2، د.ت، (4/169). الصاوي، **"بلغة السالك لأقرب المسالك"**، بيروت، دار المعارف، د.ط، د.ت، (2/661). الشربيني، **"مغني المحتاج"**، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1: 1415 هـ، (5/96). ابن قدامة، **المغني"**، بيروت، دار الفكر، ط1: 1405 هـ، (9/52).

78 – الشيرازي، "**المهذب في فقه الإمام الشافعي**"، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، 2018 م، (3/78).

79 – ابن رشد الحفيد، "**بداية المجتهد ونهاية المقتصد**"، القاهرة، دار الحديث، د.ط، 1425 هـ، (4/142).

80 – ابن قدامة، "**المغني**"، مصدر سابق، (9/52).

81 – ينظر: عبد الرشيد قاسم، "**البصمة الوراثية وحجيتها**"، مرجع سابق، (ص:74).

82 – ينظر: بسام محمد القواسمي، "**أثر الدم والبصمة الوراثية في الإثبات**"، عمان، دار النفائس، ط1، 1430هـ، (ص:82)، سعد الدين الهلالي، "**البصمة الوراثية وعلائقها الشرعية**"، القاهرة، مكتبة وهبة، ط1، 1431 هـ، (ص:81).

83 – ينظر: عبد الرشيد قاسم، "**البصمة الوراثية وحجيتها**"، مرجع سابق، (ص:74).

84 – ابن تيمية، "**مجموع الفتاوى**"، جمع: ابن القاسم، المنصورة، دار الوفاء، ط3، 1426 هـ، (22/332).

85 – عبد القادر خياط وفريدة الشمالي، "**تقنيات البصمة الوراثية في قضايا النسب وعلاقتها بالشريعة الإسلامية**"، بحث مقدم لمؤتمر الهندسة الوراثية بين الشريعة والقانون، بجامعة الإمارت العربية المتحدة، (05-07) ماي 2002 م، (ص:1513). بتصرف يسير.

86 – ينظر: بسام محمد القواسمي، "**أثر الدم والبصمة الوراثية في الإثبات**"، مرجع سابق، (ص:86-87).

87 – ابن القيم، "**الطرق الحكمية**"، مصدر سابق، (2/600).

[88] – ينظر: نصر فريد واصل، **"البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها"**، وهو بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي الدولي في الدورة: **16**، سنة: 1422 هـ ، (ص:82) .

[89] – ابن القيم، **"أعلام الموقعين"**، مصدر سابق، (2/ 171).

[90] – ينظر: أيمن العمر، **"المستجدات في وسائل الإثبات"**، بيروت، دار ابن حزم، ط1، 1431 هـ، (ص:462).

[91] – القرار الصادر في الدورة: 16، بمكة المكرمة، سنة: 1422 هـ.

[92] – القرار الصادر في الدورة: 20، التي أقيمت بمدينة وهران الجزائرية، سنة: 1434 هـ، رقم: 194 (20/9).

[93] – ينظر: خليفة علي الكعبي، **"البصمة الوراثية وأثرها على الأحكام الفقهية"**، مرجع سابق، (ص:456).

[94] – العز بن عبد السلام، **"قواعد الأحكام في مصالح الأنام"**، بيروت، دار ابن حزم، ط1، 1424 هـ، (ص:331).

[95] – ينظر: علي القره داغي، **"فقه القضايا الطبية المعاصرة"**، مرجع سابق، (ص:356) .

[96] – **أخرجه:** الترمذي في **"جامعه"**: كتاب الحدود، باب ما جاء في درء الحدود، برقم: 1424. والحديث **ضعفه** الألباني في **"إرواء الغليل"**، مرجع سابق، (8/ 25).

[97] – هذا الحكم إنما هو تخريج على مذهب المالكية في وجوب الحد على المرأة إذا وضعت لأقل من ستة أشهر منذ وقت الزواج، وعدم قبول دعوى الإكراه إلا **ببيّنة**، وهو خلاف مذهب الجمهور الذين قبلوا دعوى الوطء بشبهة؛ بما كان أثره إسقاط حد الزنا عنها . ينظر: ابن الهمام، **"شرح فتح القدير"**، بيروت، دار الفكر، ط2، د.ت، (5/ 213). الدسوقي، **"الحاشية على الشرح الكبير"**، بيروت، دار الفكر، د.ط، د.ت، (4/ 319). الشربيني، **"مغني**

المحتاج"، مصدر سابق، (146/4). ابن قدامة، "**المغني**"، مصر.سابق، (428/7). ابن حزم، "**المحلى**"، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت، (133/10).

98 – « تقدم رجل بطلب اللعان من زوجته للانتفاء من بنت وُلدت على فراشه في المحكمة العليا بالرياض، فأحالَهما القاضي مع البنت على الجهة المختصة لإجراء اختبارات الفحص الوراثي، فجاءت نتائج الفحص بإثبات أبوة هذا الزوج للبنت إثباتا قطعيا، فكان ذلك سببا لعدول الزوج عن اللعان وزوال ما كان في نفسه من شكوك في زوجته ». د. بندر السويلم، "**البصمة الوراثية وأثرها في النسب**"، مرجع سابق، (ص:155).

99 – أحمد حسيني، "**مدى مشروعية إثبات النسب أو نفيه بالبصمة الوراثية في الفقه الإسلامي**"، جامعة طنطا، مجلة كلية الشريعة والقانون، العدد: 35، سنة: 2020م، (ص:75). بتصرف يسير.

100 – **أخرجه**: أحمد في "**مسنده**"، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1420 هـ، (414/8). والحديث **حسنه** شعيب الأرناؤوط، و**صححه** الألباني في "**سلسلة الأحاديث الصحيحة**"، الرياض، مكتبة المعارف، ط1، 1422 هـ، (1403/7).

101 – **متفق عليه**: البخاري في "**صحيحه**": كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جوْر فالصّلح مردود، برقم: 2697. ومسلم في "**صحيحه**": كتاب الأحكام، باب من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد، برقم: 4513.

102 – ينظر: خليفة الكعبي، "**البصمة الوراثية وأثرها على الأحكام الفقهية**"، مرجع سابق، (ص:511).عبد الرشيد بن قاسم، "**البصمة الوراثية وحجيتها**"، مرجع سابق، (ص:68).

103 – ينظر: عبد الرشيد قاسم، "**البصمة الوراثية وحجيتها**"، مرجع سابق، (ص:75).

[104] – ينظر: أيمن صالح، **"مقصد حفظ النسب بين تشوف الشارع إلى اتصال الأنساب وتشوفه إلى صحتها"**، بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي "**الاجتهاد المقاصدي بين التأصيل النظري والتطبيق العملي**"، بجامعة مرمرة – إسطنبول، بتاريخ: 26-2019/10/27م، (ص:65-66).

[105] – **أخرجه**: البخاري في "**صحيحه**": كتاب الفرائض، باب الولد للفراش حرة كانت أو أمة، برقم: 6749.

[106] – ينظر: عبد الرشيد بن قاسم، **"البصمة الوراثية وحجيتها"**، مرجع سابق، (ص:69).

[107] – ينظر: الهادي الشبيلي، **"استخدام البصمة الوراثية في إثبات النسب: نظرة شرعية"**، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، المجلد: 18، العدد: 35، رجب: 1424 هـ، (ص:33).

[108] – **أخرجه**: البخاري في "**صحيحه**": كتاب تفسير القرآن، باب ﴿ **وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الكَاذِبِينَ** ﴾، برقم: 4747.

[109] – عبد الستار فتح الله، **"البصمة الوراثية في ضوء الإسلام"**، أعمال وبحوث الدورة السادسة عشر للمجمع الفقهي الإسلامي في مكة المكرمة، لعام 1424 هـ، (3/ 18).

[110] – ابن القيم، **"زاد المعاد في هدي خير العباد"**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط27، 1415 هـ، (5/343).

[111] – ينظر: خليفة الكعبي، **"البصمة الوراثية وأثرها على الأحكام الفقهية"**، مرجع سابق، (ص:498). عمر بن محمد السبيّل، **"البصمة الوراثية ومدى مشروعية استخدامها"**، الرياض، دار الفضيلة، ط1، 1423 هـ، (ص:43).

112 – ابن قدامة، **"المغني"**، مصدر سابق، (420/6). بتصرف يسير. ويشهد لهذه القاعدة قول النبي – صلى الله عليه وسلم – للأعرابي الذي عرّض بزوجته لما وضعت ولدا أسودا: « **لعلّه نَزَعَهُ عِرْقٌ** ». [**متفق عليه**]. قال ابن حجر في شرح الحديث: « وفيه الاحتياطُ للأنسابِ وإبقائها مع الإمكانِ، والزّجْرُ عن تحقيق ظنّ السُّوء ». ابن حجر، **"فتح الباري"**، الرياض، دار السلام، ط3، 1421 هـ، (549/9).

113 – ينظر: ابن فارس، **"الصاحبي في فقه اللغة"**، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418 هـ، (ص:145) .

114 – **أخرجه:** الترمذي في **"جامعه"** : كتاب الأحكام، باب ما جاء في أنّ البيّنة على المدّعي واليمين على المدّعى عليه، برقم: 1341. والحديث **صححه** الألباني في **"إرواء الغليل"**، بيروت، المكتب الإسلامي، ط2، 1405 هـ، (279/8).

115 – ابن القيم، **"بدائع الفوائد"**، مصدر سابق، (1039/3).

116 – الزيلعي، **"تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق"**، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، ط2، د.ت، (165/3).

117 – عارف القرداغي، **"مسائل شرعية في الجينات البشرية"**، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1433 هـ، (ص:186).