جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة بابل ـ كلية التربية للعلوم الإنسانية
قسم اللغة العربية

دفعُ توهُّمِ المعنى في تفسيرِ التحريرِ والتنويرِ

رسالةٌ قدَّمها الباحثُ

علي حامد حسين

بإشرافِ

أ. د. شعلان عبد علي سلطان

إلى مجلسِ كلِّيةِ التربيةِ للعلومِ الإنسانيَّةِ في جامعةِ بابلَ، وهي جزءٌ من مُتطلَّباتِ نَيلِ شهادةِ الماجستير في اللُّغةِ العربيَّةِ / اللُّغة

شعبان ١٤٤٤هـ

آذار ٢٠٢٣م

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ١ ﴾

صدقَ اللهُ العليُّ العظيمُ

(سورة هود: ١)

إقرار المشرف

أشـهد أنَّ إعـداد هـذه الرسـالة الموسـومة بـ(دفـع تـوهُّم المعنـى فـي تفسير التحرير والتنوير) التي قدَّمها الطالب (علي حامد حسين) قد جرى بإشرافي في جامعة بابل / كلية التربية للعلوم الإنسانية / قسم اللّغة العربية، وهي جزءٌ من متطلّبات نيل شهادة الماجستير في اللُّغة العربية / اللُّغة.

المشرف

أ. د. شعلان عبد علي سلطان

٩ / ٣ / ٢٠٢٣م

بناءً على التوصيات المتوافرة أرشِّح هذه الرسالة للمناقشة.

رئيس قسم اللُّغة العربية

أ. م. د. حمزة خضير القريشي

٩ / ٣ / ٢٠٢٣م

الإهداء

إلى سيِّدِ المُرسَلينَ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وآله وسلم.

إلى أميرِ المؤمنينَ عَلِيٍّ عليه السلام.

إلى كلِّ مَن حملَ القرآنَ عقيدةً، وفكرًا، ومنهجًا، وتطبيقًا.

وبذل في هذا الطَّريـقِ المستقيـمِ جهدًا، وقصد به خيرًا.

أُهدي بحثيَ المتواضعَ هذا، وَأسألُهُ تعالى العونَ والتَّوفيقَ.

الشكر

((إلهي تصاغرَ عندَ تعاظُمِ آلائِكَ شُكري، وتضاءلَ في جَنْبِ إكرامِكَ إيّايَ ثنائي ونشري، جَلَّلَتْني نعمُكَ من أنوارِ الإيمانِ حُلَلًا، وضربَتْ عَلَيَّ لَطائفُ برِّكَ مِنَ العزِّ كِلَلًا، وقلَّدَتْني مِنَنُكَ قلائدَ لا تُحَلُّ، وطوَّقَتْني أطواقًا لا تُفَلُّ، فآلاؤكَ جمَّةٌ ضعُفَ لساني عن إحصائِها، ونعماؤكَ كَثيرةٌ قصُرَ فهمي عن إدراكِها فضْلًا عنِ اسْتقصائِها فكيف لي بتحصيلِ الشُّكرِ، وشُكري إيّاكَ يفتقرُ إلى شُكرٍ))[1].

إلى أستاذي الكريم، ذي العلم النافع، والخلق المستقيم، الأستاذ الدكتور (شعلان عبد علي سلطان)، حباه الله بالصحة والأمان، والتوفيق والرضوان.

إلى أستاذي الكريم رئيس قسم اللُّغة العربية (أ. م. د. حمزة خضير القريشي).

إلى أساتيذي الكرام الذين نهلتُ من معينِ علمِهم، وشرفتُ بطيبِ لقائِهم، وأخصُّ منهم أعضاء لجنة المناقشة الموقَّرة (أ. د. علي عبد الفتاح الحاج فرهود، و أ. د. حسن عبيد المعموري، و أ. م. د. محمود عبد اللّامي) الذين أفدتُ كثيرًا من ملاحظهم، وزيَّنتُ الرسالة بكرم توجيهاتهم.

إلى والِدَيَّ اللَّذَيْنِ رَبَّياني صغيرًا، وأحسنا إليَّ كبيرًا.

إلى زوجي العَلَوِيَّة (أمِّ حسن) العون والصبر والسَّكن.

إلى الأهل والإخوة والأصدقاء الذين رفعوا أكفَّهم لأجلي بالدعاء.

إلى كل هؤلاء أقدِّم شكري، وأسأله تعالى التوفيق لي ولهم.

---

(١) الصحيفة السجّاديَّة، من مناجاة الشاكرين للإمام زين العابدين (عليه السلام): ٢٤٦.

المحتويات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	**ب – ح**
التمهيد: مصطلح دفع التوهُّم	**٢ – ٧**
دفع التوهُّم في اللُّغة	٢
دفع التوهُّم في الاصطلاح	٣
دفع التوهُّم والمصطلحات المقاربة	٣
مصطلح دفع التوهُّم في كتب النحو	٦
الفصل الأول: دفع توهُّم المعنى بالاستدراك	**٩ – ٥٦**
المبحث الأول: دفع توهُّم المعنى بالاستدراك بـ(لكنَّ)	١١
المبحث الثاني: دفع توهُّم المعنى بالاستدراك بـ(لكنْ)	٢٢
المبحث الثالث: دفع توهُّم المعنى بالاستدراك بـ(إلّا)	٤٢
المبحث الرابع: دفع توهُّم المعنى بالاستدراك بـ(بَلْ)	٥٠
الفصل الثاني: دفع توهُّم المعنى بالتوابع	**٥٨ – ١١١**
المبحث الأول: دفع توهُّم المعنى بالعطف	٦٠
المطلب الأول: نوع العطف	٦١
المطلب الثاني: التكرار في العطف	٨٠
المطلب الثالث: ترك العطف في موضع عطف	٨٥
المبحث الثاني: دفع توهُّم المعنى بالتوابع الأُخَر	٨٩
المطلب الأول: دفع التوهُّم بالتوكيد	٨٩
المطلب الثاني: دفع التوهُّم بالنعت	٩٦
المطلب الثالث: دفع التوهُّم بالبدل	١٠٦

الفصل الثالث: دفع توهُّم المعنى بالاستئناف والاعتراض	**١١٣ – ١٣٢**
المبحث الأوَّل: دفع توهُّم المعنى بالاستئناف	١١٣
المبحث الثالث: دفع توهُّم المعنى بالاعتراض	١٢٤
الفصل الرابع: دفع توهُّم المعنى بإيثار التعبير	**١٣٤ – ١٨٤**
المبحث الأول: دفع توهُّم المعنى بالإيثار النحوي	١٣٥
المبحث الثاني: دفع توهُّم المعنى بالإيثار الصرفي	١٦٦
المبحث الثالث: دفع توهُّم المعنى بالإيثار اللَّفظي	١٧٩
الخاتمة	**١٨٦ – ١٨٨**
مصادر البحث ومراجعه	**١٩٠ – ٢٠٥**
الملخَّص باللُّغة الانكليزية	**A – C**

المقدّمة

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

المقدّمة

((الحمدُ للهِ الأوَّلِ قبلَ الإنشاءِ والإحْياءِ، والآخِرِ بعدَ فناءِ الأشياءِ، العليمِ الذي لا ينسى مَنْ ذَكَرَهُ، ولا ينقصُ مَنْ شَكَرَهُ، ولا يخيبُ مَنْ دعاهُ، ولا يقطعُ رجاءَ مَنْ رجاهُ))[1]، والصلاةُ والسلامُ على سيِّدِ المرسَلينَ، وخاتمِ النبيينَ، المبعوثِ رحمةً للعالمينَ، نَبيِّنا مُحَمَّدٍ الصادقِ الأمينِ، وعلى آلِهِ الطيبينَ الطاهرينَ.

أمّا بعدُ... فلا يَخفى على المُتخصِّصِ في مجالِ اللُّغةِ العربيَّةِ، والمُتتبِّعِ لبداياتِ التأليفِ في هذا المجالِ مدى الأثرِ الكبيرِ للقرآنِ الكريمِ في دراسةِ اللغةِ العربيَّةِ، حتّى كان فهمُ القرآنِ الكريمِ، ومعرفةُ مضامينِهِ العاليةِ، الدَّافعَ الأوَّلَ لوضعِ علمِ النحوِ، وعلومِ اللُّغةِ العربيَّةِ الأُخَرِ.

وإنَّ المقاصدَ الحقيقيَّةِ فيما يقع فيه الاختلاف في بعضِ آياتِ القرآنِ الكريمِ لا يعلمُ تأويلَها إلّا اللهُ والرَّاسخون في العلمِ، ولا شكَّ في أنَّ النبيَّ مُحَمَّدًا وآلهُ الطاهرِينَ (صلواتُ اللهِ وسلامُهُ عليهم أجمعينَ) يعلمونَ هذهِ المقاصدَ. وَأَمّا غيرُهم فيخضَعُ قولُهم فيها للتثبُّتِ، والتحقيقِ، والتدقيقِ، وإلّا لما اختلفت آراؤهم، فكان عملُهم من بابِ التدبُّرِ في القرآنِ الكريمِ الذي دأبوا على تحصيلِهِ بما يستَطِيْعُوْنَ، وَبِما يَمْلِكُوْنَ مِنْ أَدَواتٍ تُؤَهِّلُهُمْ لِلْخَوْضِ في هذا التَّدَبُّرِ في القُرْآنِ الكَرِيْمِ الَّذِيْ قالَ تَعالى فيه: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾ [سورة ص: ٢٩].

(١) الصحيفة السجّاديَّة، من دعاء يوم الجمعة للإمام زين العابدين (عليه السلام): ٢٣٣.

ورصدَ المفسرون في مصنَّفاتهم كثيرًا من النكات التركيبية، والعللِ التعبيريةِ التي تقف وراء مجيء التركيبِ القرآنيِّ على هيأةٍ معيَّنةٍ، وكانت علَّة دفع توهُّم المعنى من العلل البارزة التي لها حضورٌ في تفاسيرهم، ولاسيما تفسير (التحرير والتنوير) لابن عاشور، إذ وجد الباحث بعد استقراءِ مادة الدراسةِ في هذا الموضوع غزارةً في بيان علَّة دفع توهُّم المعنى في هذا التفسير مقارنةً بما ورد في التفاسير الأُخَر، وتبيَّن أنَّ فيه عنايةً واضحةً بالجانب الدلالي الذي يحاول فيه المفسرُ الكشفَ عن عمقِ المعنى المرادِ من التركيبِ القرآنيِّ، فوقعَ الاختيارُ على هذا التفسير؛ ليكونَ منطلقًا للخوضِ في غمارِ هذه الدراسةِ القرآنيةِ.

وأهميةُ الدراسةِ في هذا الموضوع تتبيَّنُ في الفائدةِ الكبيرةِ الكاشفةِ عمّا يمكن فهمُه من الدلالةِ في نظمِ القرآن الكريم، وتركيبِ جملِه. ومن الأسباب التي دعت إلى اختيار هذا الموضوع، ما ينتج عنه من تعرُّفِ أبعادٍ دلاليةٍ في القرآن الكريم، وبيانٍ لأثر التركيب القرآنيِّ في دفع توهُّم المعنى، وتحديدٍ لأهمِّ الأساليبِ اللغويةِ الواردة في القرآن الكريم لتحقق هذا الغرض.

أمّا المنهجُ المتَّبعُ في هذا البحث، فهو منهجٌ موازنٌ مقارنٌ يبدأ بتحديد الشواهد القرآنية التي فيها دلالاتٌ على دفع توهُّمِ المعنى، ثم أنظر إلى قول ابن عاشور في هذه الدلالة، وأوضِّحُ ما يمكن فهمه من هذا القول، ثم أعرض آراء المفسرين القدماء والمحدثين، وبمراعاة التسلسل الزمني ممن تحدث عمّا فهمه من دلالة الآية؛ لإحداث مقابلةٍ وموازنةٍ بين رأي ابن عاشور، وآراء هؤلاء المفسرين، فاتَّسمت هذه الدراسةُ بأنَّها دراسةٌ موازِنةٌ. فربَّما كان رأي ابن عاشور مطابقًا لرأيٍ سابقٍ، أو قريبًا منه، وربّما كان منفردًا برأيٍ يخالفُ فيه غيرَه من المفسرين.

ولا يعني الانطلاقُ من آراءِ ابنِ عاشور أنَّها الراجحةُ على غيرها، فبعد الموازنةِ بين آراءِ المفسرين يتحقق عند الباحث اتفاقها في بعض الشواهد، واختلافها في بعضٍ آخر، فما اختلف منها يكون محلًّا للترجيح مع وجود الأسباب والأدلّة التي تتناسب مع المقام. وقد يظهر لي بعد استقراء الآراء فهمٌ احتماليٌّ يمكنُ زيادته على ما تمَّ عرضُه من الآراء لا من باب التقدُّمِ على الأعلام والمفسرين أو المساواة بهم، بل هو من باب الفهمِ المحتملِ بما توافر من أدلةٍ وقرائنَ يمكن إخضاعها للنقاش المؤدّي إلى قبولها، أو ردِّها.

وارتأيتُ بعد تحديد الشواهد القرآنية التي ذكر فيها ابن عاشور دلالة دفع توهُّم المعنى، وما قاله غيره فيها، أنْ أقسِّمَ هذه الدراسة على أربعة أفصُلٍ مسبوقةٍ بتمهيدٍ عرضتُ فيه المعنى اللُّغوي لدفع التوهم، والمعنى الاصطلاحي له، والمصطلحات المقاربة لمصطلح دفع التوهُّم، واستعمال هذا المصطلح في كتب النحو.

فكان الفصل الأول من هذه الدراسة في دفع توهم المعنى بالاستدراك، وقدَّمتُ هذا الفصلَ على غيره؛ لما فيه من دلالةٍ واضحةٍ على دفع التوهُّم في أصل معناه، فالاستدراك هو رفع ما يُتوهَّم من كلامٍ سابقٍ. وقسَّمتُ هذا الفصلَ بعد بيان معنى الاستدراك وشروطه على أربعة مباحث، الأول: في دفع توهُّم المعنى بالاستدراك بـ(لكنَّ) التي تدل في أصل وضعها على الاستدراك ومتى ما خُفِّفَت صارت (لكنْ)، والثاني: في دفع توهُّم المعنى بالاستدراك بـ(لكنْ) المخفَّفة التي هي أيضًا أصلٌ في الدلالة على الاستدراك، والثالث: في دفع توهُّم المعنى بالاستدراك بـ(إلا) الدالة في الأصل على الاستثناء لكنّها قد تدل على الاستدراك، والرابع: في دفع توهُّم المعنى بالاستدراك بـ(بل) الدالة في الأصل على الإضراب، وقد تدلُّ على الاستدراك.

أما الفصل الثاني فكان في دفع توهم المعنى بالتوابع، وقد خصَّصتُ المبحثَ الأوَّلَ منه للبحث في دفع توهُّم المعنى بالعطف؛ لما في هذا النوع من حضورٍ كبيرٍ في الشواهد القرآنية مقارنةً بأنواع التوابع الأخر، وقد قسَّمتُ هذا المبحثَ على ثلاثة مطالب، الأوَّل: في دفع التوهُّم بنوع العطف، والثاني: في دفع التوهُّم بالتكرار في العطف، والثالث: في علَّة ترك العطف في موضعٍ يحتمل العطف. وخصَّصتُ المبحثَ الثاني في هذا الفصل في البحث عن دفع توهُّم المعنى بالتوابع الأخر، وقسَّمتُه على ثلاثة مطالب، الأول: في دفع توهُّم المعنى بالتوكيد، والثاني في دفع توهُّم المعنى بالنعت، والثالث: في دفع توهُّم المعنى بالبدل.

في حين خصَّصتُ الفصلَ الثالث للبحث في دفع توهُّم المعنى بالاستئناف والاعتراض، وقسَّمتُ هذا الفصل على مبحثينِ، الأول: في دفع توهُّم المعنى بالاستئناف، والثاني: في دفع توهُّم المعنى بالاعتراض.

وكان الفصلُ الرابعُ الفصلَ الأخيرَ الذي بحثتُ فيه عن دفع توهُّم المعنى بإيثار التعبير، وبعد بيان معنى الإيثار، وكيفية استعماله في التعبير القرآنيِّ قسمتُ هذا الفصل على ثلاثة مباحث، الأول: في دفع توهُّم المعنى بالإيثار التركيبيِّ، والثاني: في دفع توهُّم المعنى بالإيثار الصرفيِّ، والثالث: في دفع توهُّم المعنى بالإيثار اللفظيِّ.

ثم وضعتُ خاتمةً عرضتُ فيها أهمَّ النتائج التي توصلتُ إليها في هذه الدراسة، وذكرتُ بعد هذه الخاتمة مصادر البحث، ومراجعه التي أفدتُ منها في دراسة هذا الموضوع.

ولا بُدَّ لي هنا أن أشكرَ اللهَ تعالى على توفيقه الذي لولاه لما وصلتُ إلى ما وصلتُ إليه من الاستزادة من العلم، والفهم، والعمل، ومن جميل عطاياه تعالى لي أن جعلني أحظى باستمرار صلة الخير، والمودّة مع أستاذي المشرف على هذه الرسالة الأستاذ الدكتور (شعلان عبد علي سلطان). وقد جمعتني به في عهدٍ سبق في دراسة البكالوريوس أخوةٌ لم أسمعْ فيها منه إلا الجميلَ مِنَ القولِ، ولم أرَ فيها منه إلا النبيلَ من الفعلِ، وهو اليوم أستاذي الذي أفاض عليَّ من نصائحِه بما حباهُ اللهُ تعالى من غزيرِ علمٍ، ودقَّةِ فهمٍ، ومنذ اللحظة الأولى من اختيار عنوان الدراسة، وإلى آخر مرحلة من مراحل إنجازها؛ لتخرج إلى النور بمحتوًى نافعٍ، وحلَّةٍ بهيَّةٍ. فله مني جزيلُ الشكرِ، ووافرُ الاحترام. وأسأله تعالى أنْ يباركَ له فيما أعطاه، وأنْ يغدقَ عليه من فضلهِ ورضاه.

وختاما أقول: إنَّ هذا المنجزَ الذي بذلتُ فيه الجهدَ بما مكَّنني بهِ اللهُ تعالى، حاولتُ الوصولَ فيه إلى النافعِ من القولِ بالتماسِ الدقَّةِ والأمانةِ، فتابعتُ ما توصَّلَ إليه المفسِّرون، وتحدَّث به اللغويون، وكان لي في بعض ما قالوا ترجيحٌ أو رأيٌ، ولا أدَّعي أنَّني بلغتُ في دراستي هذه مبلغَ الكمالِ، فإن عُثِرَ على زلَّةٍ أو عثرةٍ في طريق رحلتي هذه من غير قصدٍ، فأسأله تعالى غفرانَ الزلَّةِ، وإقالةَ العثرةِ، وإنْ كان لي فيها توفيقٌ فما توفيقي إلّا بالله.

وأسأله تعالى أنْ يجعلَني من المتمسِّكين بالثَّقْلَينِ اللَّذينِ أوصانا نبيُّنا مُحَمَّدٌ بالتمسُّكِ بهما حتى لا نضلَّ بعده أبدًا، وهما كتابُ اللهِ، وعترتُهُ أهلُ بيتِه، وآخرُ دعوانا أنِ الحمدُ للهِ ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على نبيِّنا محمدٍ وآله الطيبين الطاهرين.

الباحث: علي حامد حسين

١١ / شعبان / ١٤٤٤هـ – ٤ / آذار / ٢٠٢٣م

التمهيد

التمهيد

دَفْعُ التوهُّمِ في اللُّغةِ:

يتكوَّن هذا المصطلح من مركَّبٍ إضافيٍّ للدلالة به على حقيقةٍ واحدةٍ، **فاللَّفظ الأوَّل:** (الدَّفْعُ): وهو مصدر الفعل (دَفَعَ)، وذكر (الفراهيدي، ت: ١٧٠هـ) أنَّه يعني: المنع، فقال: ((دَفَعْتُ عَنْهُ كَذا وَكَذا دَفْعًا، وَمَدْفَعًا، أَيْ: مَنَعْتُ))[١]، أمّا أحمد بن فارس (ت: ٣٩٥هـ) فذكر أنَّه يعني تنحية الشيء، فقال: ((دَفَعَ: الدَّالُ وَالْفَاءُ وَالْعَيْنُ أَصْلٌ وَاحِدٌ مَشْهُورٌ، يَدُلُّ عَلَى تَنْحِيَةِ الشَّيْءِ))[٢]. وذكر (ابن سيده، ت: ٤٥٨هـ) أنّه يعني الإزالة بقوةٍ، فقال: ((الدَّفْع: الإزَالَةُ بِقُوَّة))[٣]. فالدَّفْعَ يعني: (منع الشيء، وتنحيته، وإزالته بقوة)، ويُفْهَم من هذه المعاني الحيلولة دون الحصول.

واللّفظ الثاني: (التَّوَهُّمُ): وهو مصدر الفعل (تَوَهَّمَ)، وقد ذكره (ابن أبي الحديد، ت: ٦٥٦هـ) في شرحه لقولٍ لأمير المؤمنين عليٍّ (عليه السلام)، فقال: ((وسُئِلَ عن التوحيد والعدل، فقال: (التوحيدُ ألّا تتوهَّمَهُ، والعدلُ ألّا تَتَّهِمَهُ)، (...) ومعنى قوله: (ألّا تتوهَّمَهُ) أي: ألّا تتوهَّمَهُ جسمًا أو صورةً أو في جهةٍ مخصوصةٍ، ...))[٤]، فالتوهُّم هنا يعطي معنى التخيُّل، وفيه قال (ابن منظور، ت: ٧١١هـ): ((وتَوَهَّمَ الشيءَ: تخيَّله وتمثَّله، كَانَ فِي الْوُجُودِ أَو لَمْ يَكُنْ))[٥]. وهذا يعني أنَّ التوهُّم يعطي معنى تخيُّلِ أمرٍ باطلٍ أو غيرِ قطعيِّ الدلالة، وهذا التخيُّلُ الذي ينشأ في الذهن يدلُّ على فهمٍ ينبغي إزالته؛ لإحكام إيصال المعنى المُراد من النصِّ.

---

(١) كتاب العين، مادة (دفع): ٤٥/٢.

(٢) معجم مقاييس اللغة، مادة (دفع): ٢٨٨/٢.

(٣) المُخَصَّص، مادة (دفع): ٦٦/٢.

(٤) شرح نهج البلاغة: ٢٢٧/٢٠.

(٥) لسان العرب، مادة (وهم): ٦٤٣/١٢.

دَفْعُ التَّوَهُّمِ في الاصْطِلاحِ:

قد لا يكون لمصطلح (دَفْع التوهُّم) تعريفٌ مُحَدَّدٌ عند القدماء، إلّا أنَّهم ذكروه علَّةً لتعبيرٍ أو بيانًا لفائدةٍ في كثيرٍ من موضوعات اللُّغة العربية كالاستدراك والتوكيد والعطف وغيرها. وأمّا عند المُحْدَثِيْنَ، فيبدو أنَّه بدأ يأخذ حيِّزًا من الدِّراسةِ المستقلَّةِ؛ لأهمِّيَّتِهِ. فنجد على سبيل المثال الدكتور (خالد فهمي)[1]، رأى أنَّ دفع التوهُّم يُمَثِّلُ مصطلحًا دلاليًّا قال فيه: ((ويُقْصَدُ به حسمُ التأرجُحِ بينَ أكثرِ من معنًى أو دلالةٍ ناتجةٍ بسببٍ من بناءِ بعضِ الجُمَلِ))[2]. وهذا يعني أنَّ في النصِّ ما يدفعُ التوهُّم الذي قد يتولَّد من وجود أكثر من احتمالٍ للمعنى في ذهن المتلقِّي.

والمعنى المُتَوَهَّمُ هو احتمالٌ دلاليٌّ ينتج من إغفالِ القرائنِ الحافَّةِ بالنَّصِّ التي تؤيِّد الفهم الصحيح له، وعلى هذا الأساس يمكن القول إنَّ دفع التوهُّمِ يعني: إزالة معنًى باطلٍ أو مرجوحٍ أو غير مُرادٍ قد يتوهَّمه المُستقبِلُ للنصِّ.

دَفْعُ التَّوَهُّمِ وَالمُصْطَلَحاتُ المُقارِبَةُ

تُوْجَدُ إلى جانب مصطلح دفع التوهُّمِ مصطلحاتٌ مقاربةٌ استعملها النحويون في مصنَّفاتهم، ومنها (أمْنُ اللَّبْسِ، والاحتراس، ورفعُ الاحتمالِ، وإزالةُ الاتِّساعِ) أو ما يشابه هذه الألفاظ، ومع وجود هذا التقارب بين المصطلحات، إلّا أنَّ التدقيق في معانيها يُفضي إلى وجود فروقٍ بينها. فبإجراء مقابلةٍ في المعنى اللغوي بين التَّوَهُّمِ، واللَّبْسِ نجد أنَّ التوهُّم يعني: (التخيُّل) كما ذُكِرَ آنفًا، بينما نجد أنَّ اللَّبْسَ كما ذكره

(١) أستاذ في جامعة المنوفية في مصر، باحث في الدراسات اللغوية.

(٢) مباحث في فقه لغة القرآن الكريم: ٢٩.

(الأزهري، ت: ٣٧٠هـ) يعني: ((اختلاط الأمر))[١]، وفي هذا دلالةٌ على أنَّ في اللَّبْسِ صعوبةً في فهم المقصود ينبغي التخلُّص منها، وهو أمرٌ تحدَّثَ عنه القدماء في مسائل نحوية، ومنهم (سيبويه، ت: ١٨٠هـ) الذي قال في حديثه عن تقديم النكرة: ((ولا يُبْدَأُ بما يكون فيه اللَّبْسُ، وهو النكرة. أَلا ترى أنَّك لو قلت: (كان إنسانٌ حليمًا) أو (كان رجلٌ منطلقًا)، كنتَ تُلْبِسُ؛ لأنَّه لا يُسْتَنْكَرُ أنْ يكونَ في الدنيا إنسانٌ هكذا))[٢]، وذكره (أبو البركات الأنباري، ت: ٥٧٧هـ) في علَّةِ الإعرابِ، فقال: ((لأنَّ الإعرابَ إنَّما دخلَ الكلامَ في الأصل لمعنًى وهو الفَصْل، وإزالة اللَّبْسِ، والفَرْقُ بين المعاني المختلفة بعضها من بعض، من الفاعلية والمفعولية إلى غير ذلك))[٣]، وذكره (العكبري، ت: ٦١٦هـ) في حديثه عن الضمائر، فقال: ((وإنَّما جِيءَ بالضمائر للاختصار وَإِزَالَة اللّبْس وَذَلِكَ أنَّك لَو أعدتَ لفظ الظَّاهِر لم يُعلَمْ أنَّ الثَّانِي هُوَ الأوَّلُ وَفِيه أَيْضًا إطالةٌ كَقَوْلِك: (جَاءَنِي زيدٌ فَقلتُ لَهُ)، وَلَو قلتَ: (فَقلتُ لزيدٍ) لم يُعْلَمْ أنَّ زيدًا الثَّانِي هُوَ الأوَّل))[٤]. وبعد عرض هذه الأقوال نلمح وجود فرقٍ بين أمْنِ اللَّبْسِ، ودَفْعِ التوهُّمِ يمكنُ القولُ فيه: إنّ علَّةَ أمنِ اللَّبْسِ من العللِ المرتبطةِ بالتقعيدِ النحويِّ أو الصرفيِّ كما تبيَّنَ، ومن أمثلته قولك: (ضربَ موسى عيسى) فللأمن من اللَّبْسِ بين الفاعل والمفعول أوجبتِ القاعدةُ النحويَّةُ أنْ يكونَ الأوَّلُ منهما فاعلًا، والثاني مفعولًا. أمّا دَفْعُ التوهُّمِ فيرتبطُ بالدلالةِ المُسْتَنْبَطَةِ من النَّصِّ في الغالب، وهذه ليست دلالةً قطعيةً في بيان الفرق بينهما؛ لأنَّ النحويين قد يجعلون من دفع التوهم علّةً لقاعدةٍ نحويةٍ، ولأنَّ المفسّرين قد يستعملون المصطلحين للدلالة على أمرٍ واحد.

---

(١) تهذيب اللغة، مادة (لبس): ٣٠٧/١٢.

(٢) كتاب سيبويه: ٤٨/١.

(٣) الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويينَ البصريينَ والكوفيينَ: ١٩/١.

(٤) اللباب في علل البناء والإعراب: ٤٧٤/١.

أمّا الاحتراس فهو أيضًا من المصطلحات القريبة من دفع التوهُّم وممّا ورد فيه قول (الزمخشري، ت: ٥٣٨هـ): ((ومن العرب من يسكِّن العين فيقول: أحد عشر احتراسًا من توالي الحركات في كلمة))[١]. وفي معنى الاحتراس قال (الشريف الجرجاني، ت: ٨١٦هـ): ((الاحتراس: هو أن يُؤتى في كلامٍ يوهم خلافَ المقصود بما يدفعه، أي يؤتى بشيءٍ يدفع ذلك الإيهام، نحو قوله تعالى: ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [سورة المائدة، من الآية : ٥٤]. فإنه تعالى لو اقتصر على وصفهم بأذلةٍ على المؤمنين لتوهم أن ذلك لضعفهم، وهذا خلاف المقصود، فأتى على سبيل التكميل بقوله: {أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ}))[٢].

وأمّا (إزالة الاتِّساع، ورفعُ الاحتمالِ) ففيهما تحديدٌ لاحتمال المعنى، وهما من المصطلحات المقاربة لدفع التوهُّمِ، فمِمّا وردَ في إزالةِ الاتِّساعِ قولُ (ابنِ الأثيرِ، ت: ٦٠٦هـ): ((وأمّا إزالةُ الاتّساعِ: فإنّ الفعل قد يُسْنَدُ إلى غير فاعله الحقيقيِّ، فيُقالُ: (كتبَ الأميرُ)، وإنَّما كتبَ كاتبُه، فإذا قلتَ: (كتب الأمير نفسه)، زالَ الاتِّساعُ))[٣].

وممّا ورد في رفع الاحتمال قول (ابن خروف، ت: ٦٠٩هـ): ((ويُراد بالتأكيدِ المقصودِ في هذا البابِ رفعُ المُحْتَمَلِ، وإثباتُ الحقيقةِ))[٤]. وذكر الدكتور (خالد فهمي) وجه اقترابهما من مصطلح دفع التوهُّمِ قائلًا: ((أمّا الاحتمال فالجملة ذات معنًى واضحٍ، لكنَّهُ واسعٌ أو متعدِّدٌ؛ نظرًا لبناءِ الجملةِ أو نوعِ المفرداتِ المستخدمةِ في بناء جملةٍ ما، فإذا أرادها صاحبُها كذلك تَرَكَها؛ طلبًا لاتِّساعِ المعنى، وإذا أراد أنْ يُقَيِّدَ معناها، ويحميَ ذهنَ المُتَلَقِّي منْ توقُّعِ هذهِ الاحتمالاتِ الدَّلاليَّةِ،

(١) المفصّل في صنعة الإعراب: ٢١٩.
(٢) كتاب التعريفات: ١٣.
(٣) البديع في علم العربية: ١/٣٣٠.
(٤) شرح جمل الزجاجي: ١/٣٣٤.

وربَّما كان منها التَّناقضُ على مستوى النصوصِ المُوَسَّعَةِ لَجأَ مُنْشِئُ النَّصِّ إلى التَّعْديلِ في بناءِ الجملةِ عنْ طريقينِ هما: أ- تعديلٌ على المستوى المعجميِّ بتوظيفِ مفردةٍ مكانَ أخرى. ب- تعديلٌ على المستوى النَّحْوِيِّ أو التَّرْكِيْبِيِّ عنْ طريقِ الزِّيادةِ في بنيةِ التَّركيبِ في الغالبِ، أو الحذفِ في الأقَلِّ))[1]. والذي يبدو من هذا القول أنَّ رفعَ الاحتمالِ، وإزالةَ الاتِّساعِ مرتبطٌ أحدهما بالآخر، وإذا أراد منشئ النص تحديد الدَّلالة استعمل إحدى طريقتين هما: التعديل المعجمي اللَّفظي، أو التعديل النحويِّ أو التركيبي، ويؤدِّي ذلك إلى دفع توهُّمِ المعنى الذي قد يتبادر إلى ذهن المتلقِّي تخيُّلًا.

مُصْطَلَحُ دَفْعِ التَّوَهُّمِ في كُتُبِ النَّحْوِ:

بَعْدَ التأمُّلِ في كتب النحو نجد ما يدلُّ على دفع التوهُّمِ في كثيرٍ من المواضع، ولكنْ إمّا باستعمال مصطلحاتٍ مقاربةٍ فيما كُتِبَ قديمًا، أو باستعمال تعبيرٍ يُفهَم منه دفع التوهُّمِ.

فممّا ذُكِرَ في استعمال هذا المصطلح وما يقاربه في موضوع التوكيد قول (المجاشعي، ت: ٤٧٩هـ) فيه: ((إنَّه دخلَ لإزالة اللَّبْسِ الذي قد يُتَوهَّم، ولرفع المجاز الذي يحتمله الكلام))[2]، واستعمل بعض النحويين القدماء هذا المصطلح بصياغته الموحَّدة، ومنهم (يحيى بن عبد المعطي، ت: ٦٢٨هـ) المشهور بـ(ابن معطٍ) الذي قال: ((فتوكيد التكرار ينقسم إلى تكرار لفظٍ وتكرار معنًى، فتكرارُ اللَّفظِ: هو إعادةُ الشيءِ بعينه، وفائدتُه رفعُ توهُّمِ عدمِ سماعِ السامعِ. وتوكيدُ تكرارِ المعنى: هو إعادة الشيء بالنفس والعين، وفائدته رفع توهُّم المجاز. وتوكيد

(١) مباحث في فقه لغة القرآن الكريم: ١٤.

(٢) شرح عيون الإعراب: ٢٢٢.

الإحاطة: هو التوكيد بـ(كلٍّ وأجمع) كقوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ [سورة الحجر: ٣٠]، وفائدته (رفع توهُّم) التجزِّي))[١]، فاستعمل (ابن معطٍ) المصطلح موحَّدًا غير مجزَّأٍ، و(الرفع) هنا يدل على ما يدل عليه (الدفع).

وممّا ورد في استعمال هذا المصطلح في موضوع العطف ما قاله (ابن مالك، ت: ٦٧٢هـ) في ألفيته:

والفاء قد تُحذَفُ مع ما عطفتْ ... والواو إذ لا لبسَ وهي انفردتْ
بعطف عاملٍ مزالٍ قد بقي ... معموله دفعًا لوهمٍ اتّقي[٢]

وقال (ابن قاسم المرادي، ٧٤٩هـ) في شرحه لقول (ابن مالك): ((وقوله: (دفعًا لوهمٍ اتُّقي) يعني: أنَّ إضمار العامل في نحوه يدفع توهَّم أنه معطوفٌ أو مفعولٌ معه))[٣].

وذكر (ابن هشام، ت: ٧٦١هـ) هذا المصطلح في حديثه عن (كلّا)، فقال: (((كلّا) مركَّبةٌ عِنْد ثَعْلَب من (كَاف) التَّشْبِيه و(لا) النافية، قالَ وإنَّما شُدِّدَتْ لامها لتقوية المعنى، ولدفع توهُّم بقاء معنى الكلمتين، وعند غيره هي بسيطةٌ))[٤].

وغير ذلك ممّا ورد في كتب النحو من استعمال هذا المصطلح أو ما يرادفه في موضوعاتٍ نحويةٍ متنوِّعة.

---

(١) الفصول الخمسون: ٢٣٥-٢٣٦.
(٢) ألفية ابن مالك: ٤٨/١.
(٣) توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك: ١٠٣١/٢.
(٤) مغني اللَّبيب عن كتب الأعاريب: ٢٤٩.

الفصل الأوَّل

دفع توهُّم المعنى بالاستدراك

الفصل الأوَّل

دفع توهُّم المعنى بالاستدراك

يظهر من تتبُّع معنى الاستدراك أنَّه يأتي بعد جملةٍ سابقةٍ ليدفع ما قد يُتَوَهَّمُ فيها من معنًى، فهو في اللغة وفي الاصطلاح على النحو الآتي:

الاستدراك في اللُّغةً:

(الاستدراك): مصدرٌ من الفعل السداسي (استدرك)، وفعله الثلاثي (دَرَكَ) ومصدره (دَرَكٌ)، وقال فيه (الفراهيدي): ((والدَّرَكُ: اللحق من التبعة، والدِّراك: إتباع الشيء بعضه على بعضٍ في كلِّ شيءٍ))[١]، وقال (أحمد بن فارس): (((دَرَكَ): الدَّالُ وَالرَّاءُ وَالْكَافُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ لُحُوقُ الشَّيْءِ بِالشَّيْءِ وَوُصُولُهُ إِلَيْهِ))[٢]، وقيل في معنى (استدرك) أيضًا: ((استدركَ ما فاتَ: تَدارَكَه، وَالشَّيء بالشَّيء: تَدَارُكه بِهِ، وَعَلِيهِ القَوْل: أصلح خطأه أَو أكمل نَقصه أَو أَزَال عَنهُ لبسًا))[٣].

وممّا تقدَّمَ يتبيَّنُ لنا أنَّ الاستدراك في اللّغة يعني: (اللّحوق، والتبعة، وإكمال النقص، وإزالة اللّبس)، وهي معانٍ تقرب كلّها من دفع توهُّم المعنى، وهذا ما سيتَّضح في معنى الاستدراك في الاصطلاح في الصفحة اللّاحقة إن شاء الله تعالى، وينبغي الالتفات إلى أنَّ (الهمزة والسين والتاء) مع الكلمة تدلُّ على طلب الشيء، إي إنَّه في (استدرك) طلبَ دَرَكَ الشيءِ تمكُّنًا منه، ولحوقًا به.

---

(١) كتاب العين، مادة (درك): ٣٢٨/٥.

(٢) معجم مقاييس اللغة، مادة (درك): ٢٦٩/٢.

(٣) المعجم الوسيط، مادة (درك): ٢٨١/١.

الاستدراك في الاصطلاح:

عــرَّف (رضـــي الـــدين الأســـترابـاذي، ت: ٦٨٦هـ) الاســـتدراك، فقـــال: ((الاستدراك: رفعُ توهُّمٍ يَتَوَلَّدُ من الكلام السابق، رفعًا شبيهًا بالاستثناء، ومن ثمَّ قُدِّرَ الاستثناء المنقطع بـ(لكن)))[١]، فالغرض الأساس من الاستدراك هو رفع التَّوَهُّمِ، وقد شبَّهَ (الأستراباذي) رفع التوهُّم بالاستثناء المنقطع؛ لأنَّ ما بعد أداة الاستثناء فيه يكون مخالفًا لما قبلها، وكذلك الحال في الاستدراك، فإنَّ ما بعد حرف الاستدراك يكون مخالفًا لما بعده.

أمّا (ابن هشام)، فعرَّفَ الاستدراك قائلًا: ((الِاسْتِدْرَاك وَهُوَ تعقيب الْكَلَام بِرَفْع مَا يُتَوَهَّمُ ثُبُوتُهُ أَو نَفْيُهُ، يُقالُ: (زيدٌ عالمٌ)، فيُوْهِمُ ذَلِك أَنَّه صَالحٌ، فَتَقول: (لكنَّهُ فَاسقٌ)، وَتقول: (مَا زيدٌ شُجَاعٌ)، فيُوْهِمُ ذَلِك أَنّه لَيْسَ بكريم فَتَقول: (لكنَّه كريمٌ)))[٢]، ونلاحظ أنَّ تعريف (ابن هشام) مشابهٌ لتعريف (الأستراباذي)، إلّا أنَّ (ابن هشام) أضاف تفصيلًا في مسألة الإثبات أو النفي.

ويتبيَّن لنا من تعريف الاستدراك اصطلاحًا أنَّه من أكثر الأساليب النحوية ارتباطًا بموضوع دفع توهّم المعنى؛ لأنَّه في حقيقته دفعٌ للتَّوَهُّمِ.

وبعد هذه المقدّمة عن معنى الاستدراك لغةً واصطلاحًا نعرض في هذا الفصل أربعة مباحث عن موضوع دفع توهُّمِ المعنى بالاستدراك، ويجري الحديث في كلِّ مبحثٍ منها عن حرفٍ من الحروف الدالَّة على الاستدراك أصالةً أو عَرَضًا، وعلى النحو الآتي:

---

(١) شرح الرضي على الكافية: ٣٣٢/٤.

(٢) شرح قطر الندى وبل الصدى: ١٤١/١.

المبحث الأوَّل:

دفع توهُّم المعنى بالاستدراك بـ(لكنَّ)

(لكنَّ) بالنون المشدَّدة: حرفٌ مشبَّهٌ بالفعل يفيد الاستدراك ينصب المبتدأ ويرفع الخبر وهو من أخوات إنَّ، ووصفه (ابن السراج، ت: ٣١٦هـ) قائلًا: ((و(لكنَّ) الثقيلة التي تعمل عمل إنَّ يُسْتَدْرَكُ بها بعد النفي وبعد الإيجاب، يعني إذا كان بعدها جملةٌ تامَّةٌ كالذي قبلها نحو قولك: (ما جاءني زيدٌ لكنَّ عمرًا قد جاء، وتكلَّم عمرٌو لكنَّ بكرًا لم يتكلَّمْ)))[١]. وهذا يعني أنَّ (لكنَّ) تأتي بعد النفي أو الإثبات. أمّا (حسن بن قاسم المرادي، ت: ٧٤٩هـ) فقال في حديثه عن (لكنَّ): ((هو حرف استدراكٍ، ومعنى الاستدراك أنْ تنسبَ حكمًا لاسمها، يخالفُ المحكومَ عليه قبلها كأنَّك لمّا أخبرتَ عن الأوَّل بخبرٍ خفتَ أنْ يُتَوَهَّمَ من الثاني مثل ذلك، فتداركتَ بخبره إنْ سلبًا، وإنْ إيجابيًا))[٢]. وفي هذا دلالةٌ على أنَّ ما بعد (لكنَّ) يكون مخالفًا لما قبلها لغرض دفع التوهُّم. ونقل (السيوطي، ت: ٩١١هـ) حديثًا عن الاستدراك بـ(لكنَّ) جاء فيه: ((مَعْنَاهَا الِاسْتِدْرَاك لخَبرٍ يُوهم أَنَّه مُوَافقٌ لما قبله فِي الحكم، فَإِنَّهُ يُؤْتى بِهِ لرفع ذَلِك التَّوَهُّم وَتَقْرِيره أَو لتأكيد الأوَّل وتحقيقه نَحْو: (مَا قَائِمٌ زيدٌ لَكِنَّ عَمْرًا قَاعدٌ)، لما قيل: (مَا قَائِمٌ زيدٌ)، فَكَأَنَّهُ يُوهم أَنَّ عَمْرًا مثله لشبهٍ بَينهمَا أَو مُلَابسَةٍ، فيرفع ذَلِك التَّوَهُّم بالاستدراك))[٣]، أي إنَّه رأى في (لكنَّ) حالين، الأوَّل: دفع ما يُتَوَهّمُ من معنًى، والثاني: تأكيد ما دلَّ عليه الأوَّل، وفي هذا التأكيد أيضًا دفعٌ للتوهُّم؛ لأنَّه في المعنى مخرجٌ لما دخل في الأوّل توهُّمًا.

---

(١) الأصول في النحو: ٢٤٤/١.

(٢) الجنى الداني في حروف المعاني: ٦١٥/١.

(٣) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: ٤٨٥/١.

ولاحظتُ أنَّ لفظ (لكنَّ) بتشديد النون وبصورته الخالية من الاتصال بالضمير لم يرد في القرآن الكريم إلّا وهو مسبوقٌ بالواو، وقد يدلُّ ذلك من ناحية المعنى على أنّ الاستدراك والعطف قد اجتمعا للدلالة على قوَّة ارتباط الجملة التالية لحرف الاستدراك بالجملة السابقة لها لِيُدفَعَ بعدَ ذلك ما يُتَوَهَّمُ من معنًى. وأمّا من ناحية العمل فإنَّ حرف الاستدراك (لكنَّ) لا يتأثَّر عمله في الجملة الاسميّة بسبقه بالواو العاطفة أو بعدمه.

ووردت دلالة دفع توهُّم المعنى بالاستدراك بـ(لكنَّ) في كثيرٍ من آيات القرآن الكريم، ومنها ما جاء في قوله تعالى: ﴿ لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ [سورة البقرة، من الآية: ٢٧٢].

فقال (ابن عاشور، ت: ١٣٩٣هـ) في الاستدراك فيه: ((وقولهُ: {وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ} جيء فيه بحرف الاستدراك لما في الكلام المنفيِّ من توهُّم إمكان هديهم بالحرص أَو بالإلجاء، فَمصبُّ الاستدراك هو الصلَة، أعني: {مَنْ يشاء} أي فلا فائدةَ في إلجاء من لم يشأ اللهُ هديَه، وَالتقدير: ولكنَّ هداهم بيد الله، وهو يهدي من يشاء، فإذا شاء أنْ يهديهم هداهم))[(١)]. أي إنَّ (ابن عاشور) رأى أنَّ الاستدراك هنا دفع توهُّم إمكان الهدي بالحرص والإلجاء لمن لا يهتدي؛ لأنَّ النفي لم يُذكَر فيه الحرص والإلجاء، فالاستدراك في هذا الموضع بيَّنَ عدم الفائدة في الإلجاء والحرص، فأمْرُ الهدايةِ لمن يستحقها موكولٌ إلى الله تعالى، فهو يهدي من يشاء.

ويبدو أنَّ (ابن عاشور) بيَّن معنى الحرص في الآية بالنظر إلى آيةٍ أخرى هي: قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ﴾ [سورة يوسف: ١٠٣].

(١) تفسير التحرير والتنوير: ٣/٧٢.

وقد يُفْهَم من قول (ابن عاشور) أنَّ الهداية هنا تحصل بالاضطرار؛ لأنَّه ترك التفصيل في معنى الهداية. ولدفع هذا الإشكال بيَّنَ (الزجّاج، ت: ٣١١هـ) حقيقة الهداية التي بعد الاستدراك في هذه الآية الكريمة، وذهب إلى أنَّها هداية التوفيق، فقال: ((ومعنى: {وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ}، أي يوفِّق من يشاءُ للهداية، وقال قومٌ: لَوْ شاءَ الله لهداهم أي لاضطرَّهم إلى أن يهتدوا، كما قال: ﴿ إِن نَّشَأۡ نُنَزِّلۡ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةٗ فَظَلَّتۡ أَعۡنَٰقُهُمۡ لَهَا خَٰضِعِينَ ﴾ [سورة الشعراء: ٤]، وكما قال عزَّ وجلَّ: {وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمۡ عَلَى ٱلۡهُدَىٰ} [سورة الأنعام، من الآية: ٣٥]، وهذا ليس كذلك. هذا فيه: {وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ}. فَلاَ مُهتديَ إلّا بتَوفيق الله، كما قال: {وَمَا تَوۡفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِ} [سورة هود، من الآية: ٨٨]))[(١)]. وَرَدَّ في قوله هذا على من ذهب إلى أنَّ الهداية تحصل بالاضطرار، ودليله ما حصل في هذه الآية من الاستدراك الذي تبعه ما يدلُّ على أنَّ الهداية هنا بمعنى التوفيق.

فإنْ قيل بأنَّ الاستدراك أفاد أنَّ الهداية بيد الله وحده ولا فائدة من دعوة الأنبياء الناسَ للهداية، فيُجاب بما ذكره (البغوي، ت: ٥١٠هـ) الذي فرَّقَ بين نوعين من الهداية عند تفسيره لهذه الآية الكريمة، فقال: ((وأرادَ به هدايةَ التوفيقِ، أمّا هدى البيانِ والدعوةِ فكان على رسولِ الله صلّى اللهُ عليه وسلَّمَ))[(٢)] أي إنَّ المقصود بالهداية التي بعد الاستدراك هنا هي هداية التوفيق كما ذهب إليها (الزجاج) سابقًا، وحتّى لا يُظَنَّ أنَّ الهداية التي من الله تعالى لا حاجة معها إلى هدي الأنبياءِ ذكرَ (البغوي) هدى البيان، التي يعمل بها الرسول مُحَمَّدٌ (ﷺ)، وبذلك يُدفع توهُّم من

(١) معاني القرآن وإعرابه: ٣٥٥/١.

(٢) معالم التنزيل في تفسير القرآن: ٣٣٧/١.

يتوهّم أنّ النبيَّ غيرُ مكلَّفٍ بهداية الناس، ولأنَّ ذلك الفهم سيتعارض مع قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ﴾ [سورة الأحزاب: ٤٥].

أمّا (الزمخشري)، فذهب إلى أنَّ الهداية التي بعد الاستدراك تعني اللُّطف، فقال: (({وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ} يلطف بمن يعلم أنَّ اللطف ينفع فيه فينتهي عمّا نهى عنه))[1]. وهذا المعنى قريبٌ من معنى التوفيق، وهذا اللّطفُ يُرْزَقُ به من يعلم الله تعالى أنَّه يستحقُّه؛ لأنَّه سينتفع به.

ورأى السيد (الطباطبائي، ت: ١٤٠٢هـ) أنَّ في هذه الجملةَ تطييبًا لقلب النبيِّ محمدٍ (ﷺ)، فوصفها قائلًا: ((جملةٌ معترضةٌ اعترضتْ في الكلام؛ لتطييب قلب النبي بقطع خطاب المؤمنين والإقبال عليه (ﷺ)))[2]، ووصفَها بأنَّها معترضةٌ؛ لأنَّ الآيات السابقة لهذه الجملة والآيات اللّاحقة لها تتحدَّث عن الإنفاق بالخطاب العامِّ.

يتحصَّل لنا ممّا تقدَّم أنَّ الاستدراك الذي رأى فيه ابن عاشور دفعًا لتوهُّم معنى الإلجاء والحرص يشترك مع معنى التوفيق والتلطُّف الذي لا يسلب اختيار العبد في سعيه لتحصيل الهداية.

ومن الآيات التي ورد فيها الاستدراك بـ(لكنَّ) لدفع توهُّم المعنى ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِهِمۡۚ لَوۡ أَنفَقۡتَ مَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مَّآ أَلَّفۡتَ بَيۡنَ قُلُوبِهِمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيۡنَهُمۡۚ إِنَّهُۥ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ﴾ (سورة الأنفال: ٦٣).

---

(١) الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل: ٣١٧/١.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ٤٠٢/٢.

تحدَّث (ابن عاشور) عن الاستدراك في الآية الذي تبيَّنت به قدرة الله تعالى على التأليف بين القلوب بما لا يستطيع عليه غيره، فقال: ((وموقع الاستدراك في قوله: {وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ}؛ لأجل ما يُتَوَهَّمُ من تعذُّر التَّأْلِيف بينهم في قوله: {لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ} أي ولكنَّ تكوين الله يَلينُ به الصّلبُ وَيحصل به المتعذّر))[1]. أي إنَّ الجملة التي سبقت الاستدراك بما فيها من حرف امتناعٍ لامتناع، وبما فيها من نفيٍ بـ(ما) قد يُتوهَّم منها تعذُّر التأليف بين القلوب لاستحالة حصول ذلك فجاء الاستدراك بـ(لكنَّ) دافعًا لهذا التوهُّم، وفضلًا عن دفع التوهُّم فإنَّ الاستدراك هنا أكَّد المضمون السابق في الحديث عن تأليف القلوب في قوله تعالى: { وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ}.

ورأى (الزمخشري) أنَّ الله بقدرته أنساهم العداوة، واتَّفقوا على طاعة الله، فلا يَتَوَهَّمُ مُتَوَهِّمٌ استحالة ذلك على الله تعالى، واتَّضح ذلك بالجملة التي بعد حرف الاستدراك، فقال: ((وقيل: هم الأوس والخزرج، كان بينهم من الحروب والوقائع ما أهلك سادتهم ورؤساءهم، ودقَّ جماجمهم، ولم يكن لبغضائهم أمدٌ ومنتهًى، وبينهما التجاور الذي يهيج الضغائن، ويديم التحاسد والتنافس، وعادة كلِّ طائفتين كانتا بهذه المثابة أنْ تتجنَّبَ هذه ما آثرَتْهُ أختُها، وتكرهه وتنفر عنه، فأنساهم الله تعالى ذلك كلَّه حتّى اتَّفقوا على الطاعة، وتصافوا، وصاروا أنصارًا، وعادوا أعوانًا، وما ذاك إلّا بلطيفِ صُنْعِهِ وبليغِ قدرتِهِ))[2]. أي إنَّ نسيانَ هذه العداوة بعد هذه المدَّة الطويلة منها لا تستحيل على قدرة الله عزَّ وجلَّ؛ لأنَّ الإيمان بالله تعالى يدفع الفرد المسلم إلى حبِّ أخيه المسلم، فيجتمعان في حبِّ الله تعالى.

---

(١) التحرير والتنوير: ٦٤/١٠.

(٢) الكشّاف: ٢٣٤/٢.

وإذا كانت في الاستدراك دلالةٌ على أنَّ الله وحده هو القادر على التأليف فلا أحدَ غيره يمكنه ذلك، فإنَّ الاستدراك فيه أيضًا إثباتٌ لصحَّة دعوة النبيِّ (ﷺ)، وتحدَّث (الفخر الرازي، ت: ٦٠٦هـ) عن ذلك المعنى، فقال: ((فإزالةُ تلكَ العداوةِ الشديدةِ وتبديلها بالمحبَّةِ القويةِ والمُخالَصَةِ التامَّةِ ممّا لا يقدرُ عليها إلّا الله تعالى، وصارتْ تلك معجزةً ظاهرةً على صدقِ نبوَّةِ مُحَمَّدٍ صلّى اللهُ عليه وسلّمَ))[1]. فالتأليف بين القلوب دلَّ على قدرة الله تعالى، وعلى صحَّة الدعوة التي جاء بها نبيُّنا الأكرم مُحَمَّدٌ (ﷺ).

وممّا ورد في دلالة الاستدراك بـ(لكنَّ) على دفع توهُّم المعنى عبارةٌ تكرَّرَ ذكرها في القرآن الكريم (إحدى عشرة مرَّةً)، واخترت منها أنموذجين، هما: قوله تعالى: {وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ} [سورة النحل، من الآية: ٣٨]،وقوله تعالى: {وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ} [سورة الروم، من الآية: ٣٠]، والمتغيّر في معنى هذه العبارة هو ما تدفعه من التوهُّم الذي قد يحدث من الكلام السابق لها، ويتحدَّث الأوَّل منهما عن أمرٍ مستقبليٍّ هو الوعد بالبعث ليوم القيامة، ويتحدَّث الآخر عن أمرٍ قد وقع، وهو خلق الناس بفطرة الله التي فطر الناس عليها.

فالأنموذج الأوَّل: جاء فيه الاستدراك حائلًا دون توهُّم معنًى مرفوضٍ، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَأَقۡسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهۡدَ أَيۡمَٰنِهِمۡ لَا يَبۡعَثُ ٱللَّهُ مَن يَمُوتُۚ بَلَىٰ وَعۡدًا عَلَيۡهِ حَقّٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾ [سورة النحل: ٣٨].

وتحدَّث (ابن عاشور) عن الاستدراك في الآية قائلًا: ((والاستدراك ناشئٌ عن جعلِه وعدًا على الله حَقًّا، إذْ يَتَوَهَّمُ السّامعُ أنَّ مثلَ ذلك لا يجهله أحدٌ، فجاء الاستدراك لرفع هذا التَّوهُّم، ولأنَّ جملة {وَعۡدًا عَلَيۡهِ حَقّٗا} تقتضي إمكان وقوعه والناس

(١) مفاتيح الغيب: ١٩٥/١٥.

يستبعدون ذلك))[1]. فالاستدراك دفع توهُّم أنَّ الوعد الحق غير مجهولٍ فلا داعي لذكره بعبارة {وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ} التي فيها بيانٌ لابتعاد الناس عن الحقِّ فأوقعهم ذلك في الجهل.

وما سبق الاستدراك أمرٌ فيه تعجُّبٌ من فعل الكفّار، وعرض (القرطبيُّ، ت: ٦٧١هـ) ذلك التعجُّب قائلًا: ((وقَوْلُهُ تَعَالَى: {وَأَقۡسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهۡدَ أَيۡمَٰنِهِمۡ} هَذَا تَعْجِيبٌ مِنْ صُنْعِهِمْ، إِذْ أَقْسَمُوا بِاللهِ وَبَالَغُوا فِي تَغْلِيظِ الْيَمِينِ بِأَنَّ اللهَ لَا يَبْعَثُ مَنْ يَمُوتُ، وَوَجْهُ التَّعْجِيبِ أَنَّهُمْ يُظْهِرُونَ تَعْظِيمَ اللهِ فَيُقْسِمُونَ بِهِ ثُمَّ يُعَجِّزُونَهُ عَنْ بَعْثِ الْأَمْوَاتِ))[2]. أي إنَّ سياق الآيات الكريمة تحدَّث عن تخبُّطٍ في فعل الكفار، فهم يقسمون بالله ولكنَّهم في الوقت نفسه لا يؤمنون بوعد الله، وقد جاء الاستدراك بعد تغليظ القسم من الكفّار بعدم البعث؛ ليبيِّن أنَّ أكثر الناس لا يعلمون، وكأنَّ الجهل قد خيَّم على عقولهم، فقد يُتَوَهَّمُ بقسمهم هذا أنَّهم يعلمون، والحقُّ أنَّهم لا يعلمون.

أمّا (البيضاوي، ت: ٦٨٥هـ) فتحدَّث عن عدم العلم الذي بيّنه الاستدراك فرأى في تفسير قوله تعالى: {وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ} أنَّ عدم العلم ناشئٌ من أحد أمرين فقال: ((إمَّا لعدم علمهم بأنه من مواجب الحكمة التي جرت عادته بمراعاتها، وإمّا لقصور نظرهم بالمألوف فيتوهَّمون امتناعَه))[3]. أي إنّه نتجَ إمّا عن عدم علمهم بالحكمة من ذلك الوعد، وإمّا لقصور نظرهم الذي يعتمدون فيه على المألوف. والحقُّ أنّنا ينبغي أن نعرض سببًا آخر أهم من هذين السببين، وهو عنادهم عن اتباع الحق أو التدبُّر في دعوة الحق.

---

(٣) التحرير والتنوير: ١٥٤/١٤.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ٣٢٤/١٢.

(٣) أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٢٢٧/٣.

وبـيَّنَ (محمَّد أبـو زهـرة، ت: ١٣٩٤هـ) فـي تفسـير هـذه الآيـة أنَّ الاسـتدراك بتثبيت عدم العلم ناشئٌ من عدم إيمانهم بالغيب، فقال: ((الاستدراك هنا من الوعد المُؤَكَّدِ الثابتِ الذي ألزمَ اللهُ تعالى بـه نفسَـه، إذْ كـان الواجـب عليهم أنْ يعلمـوا مـن قيـاس القابـل علـى الحاضـر، {وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ}، أي لـيس مـن شـأنهم أن يـدركوا، وأن يعلمـوا؛ لأنَّهم لـم يؤمنـوا بالغيب، ولـم يعرفوا قدرة ربِّهم))[1]. أي إنَّ عدم إيمانهم بالغيب، وعدم تعرُّفهم قدرة الله تعالى، جعلَهم ينكرونَ البعثَ والحسابَ، وإنّمـا جـاء الاسـتدراك دافعًـا لتـوهُّمِ أنَّ هـذا الأمـر معـروفٌ عنـد النـاس، وليثبـت أنَّ أكثرهم لا يعلمون؛ بسبب عدم إيمانهم.

وممّا تقدّم تبيَّن لنا أنَّ الآية الكريمة بدأت بالقسم الذي أثار التعجُّب كما ذكره (القرطبي)، وورد فيها مصدرٌ مؤكِّدٌ لتحقق الوعد، وبما أنّ بعض الناس قد يرى أنّ الوعد من الأشياء غير المجهولة جاء الاستدراك ليدفع توهّم هذا المعنى، أي ليبيّن عدم علم أكثر الناس الذي نشأ من جهلهم، وعنادهم، وعدم إذعانهم للحقِّ.

والأنموذج الآخر: من الآيات الكريمة التي ورد فيها الاستدراك بـ(لكنَّ) دافعًا للتوهُّمِ بعبارة {وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ} ما جاء في قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾ [سورة الروم: ٣٠].

عرض (ابن عاشور) في تفسير هذه الآية الكريمة سؤالًا لمن يتوهَّم معنى دين الفطرة، فيتساءل عن سبب مخالفة كثيرٍ من الناس لهذه الفطرة، فقال: ((والاستدراك في قوله: {وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ}؛ لدفعِ توهُّم واهمٍ يقول: إذا كانَ هو دين الفطرة، وهو القيِّم، فَكيف أعرض كثيرٌ من النَّاس عنه بعد تبليغه؟ فَاسْتُدْرِكَ ذلك

(١) زهرة التفاسير: ٤١٧٨/٨.

بأنّهم جُهَّالٌ لا عِلْمَ عندهم، فَإنْ كان قد بلغهم، فإنَّهم جهلوا معانيه؛ لإعراضهم عن التأمُّل، ولا يعلمونَ منه إلّا ما لا يفيدهم؛ لأنَّهم لم يسعوا في أنْ يبلغهم على الوجه الصحيح))[1]، وسُبِقَ الاستدراكُ هنا بثلاث حقائق هي: إنَّ دينَ الله هو دينُ الفطرةِ السليمة، وإنَّ خلقَ اللهِ لا تبديلَ فيه، وإنَّ هذا الدين قيِّمٌ؛ لأنَّهُ دين الحقِّ. ومع ذلك جاء الاستدراك ليدفع التوهُّم في أنَّ الناس جميعهم سَيُؤْمِنُوْنَ، فتبيَّنَ بالاستدراك خلافُ ذلك، أي إنَّ أكثر الناس لا يعلمون؛ لابتعادهم عن الحق واتباعهم الهوى.

أمّا (المراغي، ت: ١٣٧١هـ) فرأى أنَّ الاستدراك دلَّ على عدم تدبُّر في البراهين، فقال: (({وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} ذلك لعدم تدبُّرهم في البراهين الواضحة الدالَّة عليه، ولو علموا ذلك حقَّ العلمِ لا تَّبعوه، وما صدُّوا الناس عن الاقتباس من نوره، وما سدلوا الحجب التي تحجب عنهم ضياءه))[2]. أي إنَّه رأى أنَّ علَّة عدم علم أكثر الناس هي لعدم تدبُّرهم ولابتعادهم عمّا أراده الله تعالى منهم.

ولاحظ الدكتور (الطنطاوي، ت: ١٤٣١هـ) في تفسير هذه الآية أنَّ الاستدراك بيَّنَ موقف الناس وسبب عدم علمهم، فقال: ((وقوله تعالى: {وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} استدراكٌ لبيان موقف الناس من هذا الدين القيِّم، أي: ذلك الدين الذي ارتضيته لكم هو الدين القيِّم، ولكنَّ أكثر الناس لا يعلمونَ هذه الحقيقة؛ بسبب استحواذ الشيطان عليهم، واتِّباعهم للأهواء الزائفة، والتقاليد الفاسدة))[3]. وبهذا يكون الطنطاوي قد ربط عدم علمهم بنزعاتهم النفسية التي من مظاهرها استحواذ الشيطان عليهم، واتِّباعهم لما يُبعدهم عن الحق كاتِّباعهم للأهواء الزائفة، أو اتِّباعهم لتقاليد فاسدةٍ ورثوها عن آبائهم من غير تدبُّرٍ في صحَّتها.

---

(١) التحرير والتنوير: ٩٤/٢١.

(٢) تفسير المراغي: ٤٦/٢١.

(٣) التفسير الوسيط للقرآن الكريم: ٨٤/١١.

وممّا ورد في الاستدراك بـ(لكنَّ) ليُدفَع توهُّم المعنى ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [سورة الحشر: ٦].

بيَّنَ (ابن عاشور) أنَّ في هذه الآية الكريمة دلالةً على دفع توهُّم المعنى، فقال: ((وقوله: {وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ} استدراكٌ على النّفي الذي في قوله تعالى: {فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ}؛ لرفع توهُّم أنّه لا حقَّ فيه لأحدٍ. والمراد: أنَّ الله سلَّط عليه رسوله (صلَّى الله عليه وسلّم)، فالرّسول أحقُّ به))[1]، فالاستدراك يدفع توهُّمَ العموم بالنفي السابق للاستدراك، بما خصَّ الله به نبيَّه محمَّدًا (ﷺ).

وأوضح (القرطبي) في تفسير هذه الآية الكريمة أنَّ الاستدراك بيَّنَ خصوصيَّة تلك الأموال بالنبي (ﷺ) فقال: ((وفي هذا بيانٌ أنَّ تلك الأموال كانت خاصَّةً لرسول الله (صلَّى الله عليه وسلَّم) دون أصحابه))[2].

أمّا (النسفي، ت: ٧١٠هـ) فبيَّن علَّة تلك الخصوصيَّة التي جاءت بعد الاستدراك فقال: (({وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ} يعني أنَّ ما خوَّل الله رسوله من أموال بني النضير شيءٌ لم تحصلوه بالقتال والغلبة ولكن سلَّطه الله عليهم وعلى ما في أيديهم كما كان يسلِّط رسله على أعدائهم فالأمر فيه مفوَّضٌ إليه يضعه حيث يشاء ولا يقسمه قسمة الغنائم التي قُوتِل عليها))[3]. أي إنَّ الاستدراك في الآية الكريمة أبعد أيَّ جدالٍ أو توهُّمٍ في أحقِّيَّة رسول الله (ﷺ) فيما سلّطه الله تعالى عليه؛ لأنَّ ما خُصَّ به الرسول هنا لم يَتَأتَّ من قتالٍ حتّى يُطْلَبَ منه تقسيمه.

---

(١) التحرير والتنوير: ٧٩/٢٨.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ١٢/١٨.

(٣) مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ٤٥٧/٣.

ويبدو أنَّ الاستدراك بـ(لكنَّ) قد نبَّه المسلمين إلى حكمٍ لم يكن معروفًا عندهم، وهذا ما تحدَّث عنه (الآلوسي، ت: ١٢٧٠هـ)، فقال: ((أي ولكنَّ سنَّته عزَّ وجلَّ قائمةٌ على أنْ يسلِّط رسله على من يشاء من أعدائهم تسليطًا خاصًّا، وقد سلَّط رسوله محمدًا (صلى الله تعالى عليه وآله وسلَّم) على هؤلاء تسليطًا غير مُعتادٍ من غير أنْ تقتحموا مضايق الخطوب، وتقاسوا شدائد الحروب، فلا حقَّ لكم في أموالهم، ويكون أمرها مفوَّضًا إليه (صلّى الله تعالى عليه وسلّم)))[1]. وهذا يعني أنَّ الحكم والخصوصيَّة في هذه المسألة لم يكن ممّا يعرفه المسلمون، فبيَّنت الآية هذا الحكم بالنفي أوَّلًا لعدم سعيهم في تحصيله، ثم لحقته بالاستدراك ثانيًا ليُدفع توهُّم أنَّ لهم حقًّا في مشاركة النبي (ﷺ) بهذا الحكمِ الذي خصَّه الله تعالى به، ويبدو أنَّ ذلك من سُنَنِ الله تعالى مع أنبيائه (عليهم السلام).

فتبيَّن ممّا تقدّم اتِّفاق (ابن عاشور) مع من سبقه في أنَّ الاستدراك بـ(لكنَّ) في الآية الكريمة بَيَّنَ حكمًا خاصًّا للرسول (ﷺ) يُدْفَعُ به ما قد يُتَوَهَّمُ من معنًى.

(١) روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني: ٤٥/٢٨.

المبحث الثاني:

دفع توهُّم المعنى بالاستدراك بـ(لكنْ)

(لكنْ) بالنون المُخَفَّفة تُفيدُ معنى الاستدراك كما (لكنَّ) بالنون المشدَّدة، ويختلفان في العمل؛ لأنَّ (لكنَّ) – كما تقدَّم – من أخوات إنَّ، فهي تنصب المبتدأ وترفع الخبر، أمّا (لكنْ) فإنَّها تختلف في العمل عن (لكنَّ)؛ لأنَّ المشهور في (لكنْ) أنَّها حرف عطفٍ، وقال سيبويه فيها: ((فإنْ قلتَ: (مررتُ برجلٍ صالحٍ ولكنْ طالحٍ)، فهو مُحالٌ، لأنَّ (لكنْ) لا يُتدارك بها بعد إيجاب، ولكنّها يُثْبتُ بها بعد النفي، وإنْ شئتَ رفعتَ فابتدأتَ على (هُوَ) فقلتَ: (ما مررتُ برجلٍ صالحٍ ولكنْ طالحٌ)))[1]، أي إنَّ هذا الحرف لا يأتي إلّا بعد النفي، وقد تأتي بعده جملةٌ بتقدير مبتدأ محذوف. وذهب (المبرّد، ت: ٢٨٥هـ) إلى ما ذهب إليه سيبويه من أنَّ (لكنْ) لا تأتي إلّا بعد نفيٍ، واستثنى من هذا الحكم العامِّ أنْ تأتي بعد (لكنْ) جملةٌ فيها انتقالٌ من قصَّةٍ إلى قصَّةٍ، فقال في ذلك: (((لكنْ) وَهِي للاستدراك بعد النَّفْي، ولا يجوز أَنْ تدخل بعد واجبٍ، إلّا لترك قصَّةٍ إلى قصَّةٍ تامَّةٍ نَحْو قَوْلك: (جاءَني زيدٌ لَكِنْ عبدُ اللهِ لم يأْتِ)))[2]، و(لكنْ) في هذا المثال حرف ابتداء.

وفصَّل (أبو البقاء العكبري) الحديث عن معنى (لكنْ) وعملها واقتران (الواو) بها، فقال: ((وأمّا (لكن) فللاستدراك مشدَّدةً كانتْ أو مخفَّفةً، وليستْ للغلط إلّا أنَّها فِي العطف مُخَفَّفَةٌ البَتَّة، وما بعدها مخالفٌ لما قبلها؛ لأنَّ ذلك هو معنى الاستدراك، ولهذا كان الاستثناء المنقطع مقَدَّرًا بـ(لكنْ) وإذا كانت معها (الواو) فالعطف بها لا

(١) كتاب سيبويه: ٤٣٥/١.

(٢) المقتضب: ١٢/١.

بـ(لكنْ) فالاستدراك لازمٌ والعطف عارضٌ فيها، ولا يُعْطَفُ بها إلّا بعد النَّفي وذهب الكوفيُّون إلَى العطف بها بعد الإثبات))[1]. أي إنَّ (العكبري) بيَّن أنَّ (لكن) إذا قُصِدَ منها العطف فإنَّها تكون مخفَّفَةً، وبما أنَّ معناها الأساس هو الاستدراك فإنَّ ما بعدها يكون مخالفًا لما قبلها، وبيَّن أنَّ اقترانها بالواو يجعلها دالَّةً على الاستدراك فقط، والواو معها دالَّةٌ على العطف، ثمَّ ذكر أنَّ الكوفيِّين لهم رأيٌ آخر يجيزون فيه العطف بـ(لكنْ) بعد الإثبات.

وذكر (الأشموني، ت: ٩٢٩هـ) الأقوال التي قيلتْ في (لكنْ)، فقال: ((وأمّا (لكنْ) فذهب أكثر النحويين إلى أنَّها من حروف العطف، ثمَّ اختلفوا على ثلاثة أقوالٍ: **أحدها:** أنَّها لا تكون عاطفةً إلّا إذا لم تدخل عليها الواو، وهو مذهب (الفارسي، ت: ٩٨٧هـ) وأكثر النحويين. **والثاني:** أنَّها عاطفةٌ ولا تُستَعمَل إلّا بالواو، والواو مع ذلك زائدةٌ، وصحَّحَه (ابن عصفور، ت: ١٢٧٠هـ)، قال: (وعليه ينبغي أنْ يُحْمَلَ مذهب سيبويه والأخفش؛ لأنَّهما قالا: إنَّها عاطفةٌ، ولمّا مثَّلا للعطف بها مثَّلاه بالواو). **والثالث:** أنَّ العطف بها، وأنت مُخَيَّرٌ في الإتيان بالواو، وهو مذهب (ابن كيسان، ت: ٢٩٩هـ). وذهب (يونس، ت: ٧٩٩هـ) إلى أنَّها حرف استدراكٍ، وليست بعاطفةٍ، والواو قبلها عاطفةٌ لِما بعدها على ما قبلها عَطْفَ مفردٍ على مفردٍ))[2].

وأمّا شروط العطف بـ(لكنْ) فذكرها (ابن هشام) قائلًا: ((وأمّا (لكنْ) فعاطفةٌ خلافًا لـ(يونسَ)، وإنَّما تعطفُ بشروطٍ: إفراد معطوفها، وأنْ تُسْبَقَ بنفيٍ أو نهيٍ، وأنْ لا تقترنَ بالواو؛ نحو: (ما مررتُ برجلٍ صالحٍ، لكنْ طالحٍ)، ونحو: (لا يقمْ زيدٌ، لكنْ عمرٌو)))[3]، وهي حرف ابتداءٍ إنْ فقدتْ أحدَ هذه الشروط التي ذكرها (ابن هشام).

---

(١) اللباب في علل البناء والإعراب: ٤٢٧/١.

(٢) شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: ٤١٦/٢.

(٣) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: ٣٨٣/٣.

أوجه الاختلاف بين (لكنَّ) و(لكنْ):

بعد هذه المقدّمة في الحديث عن (لكنْ) يمكن القول إنَّ التشابه بين (لكنَّ) و(لكنْ) بالمعنى فكلاهما يدلُّ على الاستدراك، أمّا الاختلاف بينهما فأرى أنَّه يتحدَّد بما يأتي:

١- الأصل في (لكن) أنّها مُشَدّدةً ولكنَّها قد تأتي مخفَّفةً فيتغيَّر حكمها بعد التخفيف ويبقى معناها، وفي ذلك قال (ابن يعيش، ت: ٦٤٣هـ): ((لمّا خُفِّفت وأُسْكِنَ آخِرها، بطلَ عملُها، إلّا أنّ معنى الاستدراك باقٍ على حاله، ولذلك دخلت في باب العطف، إذ كان حكمُها أنْ تقع بين كلامَيْنِ متغايِرَيْنِ، وهي في العطف كذلك))[1].

٢- تعمل (لكنَّ) من غير شروطٍ فتنصب المبتدأ وترفع الخبر، أمّا (لكنْ) فإنَّها لا تكون عاطفةً إلّا بشروطٍ، ومنها ألّا تُسْبَقَ بالواو؛ لأنَّ (لكنْ) عندئذٍ لن تكون عاطفةً على المشهور، فلا يدخل عاطفٍ على عاطفٍ.

٣- يُسْتَدْرَكُ بـ(لكنَّ) بعد الإثبات أو النفي، أمّا (لكنْ) فلا يُستدرك بها إلّا بعد النفي كما ذهب إلى ذلك سيبويه والبصريّون، واختلف عنهم الكوفيّون في ذلك.

ووردت دلالة دفع توهُّم المعنى بالاستدراك بـ(لكنْ) في كثيرٍ من الآيات القرآنية. ومنها ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ، أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴾ [سورة البقرة: ١١-١٢].

قال (ابن عاشور) في ذلك: ((إنَّ أفعالَهم التي يبتهجون بها، ويزعمونها منتهى الحذقِ والفطنةِ، وخدمةِ المصلحةِ الخالصةِ آئلةٌ إلى فسادٍ عامٍّ لا محالةَ، إلّا أنَّهم لم يهتدوا إلى ذلك؛ لخفائه، وللغشاوةِ التي أُلقيَتْ على قلوبِهم من أثرِ النفاقِ،

(١) شرح المفصَّل: ٥٦٢/٤.

ومخالطـةِ عظمـاءِ أهلِـهِ، وموقـعُ حـرفِ الاسـتدراكِ هنـا؛ لأنَّ الكـلامَ دَفْـعٌ لمـا أثبتـوه لأنفسـهم مـن الخلـوصِ للإصـلاحِ، فرُفِـعَ ذلـك التـوهُّمُ بحـرفِ الاسـتدراكِ))[1]. أي إنَّ ادِّعاءهم الإصلاح مع كونهم مفسدين نَتَجَ عنه توهُّمٌ في المعنى الحقيقيِّ للإصلاح فجاء الاستدراك ليدفع هذا التوهُّم، وعلى الرغم ممّا هو ثابتٌ من إفسادهم جاء حرف الاستدراك ليبيِّنَ نفيَ الشعور عنهم بسبب جهلهم وعنادهم، فأصبحوا بذلك الفعل مصداقًا لقوله تعالى: ﴿ كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾ [سورة المطففين: ١٤].

ورأى (السمين الحلبي، ت: ٧٥٦هـ) أنَّ الاستدراك في هذه الآية يحتاج إلى التأمُّل، وعلَّلَ ذلك، فقال: ((ومعنى الاستدراكِ في هذه الآيةِ يحتاجُ إلى فَضْلِ تأمُّلٍ ونَظَرٍ، وذلك أنَّهم لَمَّا نُهُوا عن اتخاذِ مثلِ ما كانوا يتعاطَوْنه من الإفساد فقابلوا ذلك بأنَّهم مصلحون في ذلك، وأخبر تعالى بأنَّهم هم المفسدون، كانوا حقيقينَ بأنْ يَعْلَموا أنَّ ذلك كما أخبر تعالى (...)، فاستدرك عليهم هذا المعنى الذي فاتَهم من عدمِ الشعورِ بذلك، ومثلُه قولك: (زيدٌ جاهلٌ ولكنْ لا يعلم)، وذلك أنَّهُ من حيث اتَّصَفَ بالجهل، وصار الجهلُ وصفًا قائمًا به كان ينبغي أنْ يعلَم بهذا الوصفِ من نفسه؛ لأنَّ الإنسانَ ينبغي له أنْ يعلم ما اشتملَتْ عليه نفسُه من الصفات فاستدركْتَ عليه أنَّ هذا الوصفَ القائمَ به لا يعلمه مبالغةً في جَهْله))[2]. أي إنَّ القوم الذين وُصِفوا بالمفسدين كانوا يدَّعون أنَّهم مصلحون، وتضمَّنَ الاستدراك إلى جانب دفع التوهُّم بيانَ أنَّهم وصلوا إلى مرحلةٍ من الفساد تجعلهم لا يشعرون بما هم عليه من الضلال، فمبالغتهم في الجهل جعلتهم لا يشعرون بما هم فيه من الفساد.

وأمّا نفي الشعور الذي جاء بعد الاستدراك ليَدفع التوهُّمَ ففي معناه ذُكِرَتْ عدَّةُ أقوال نذكر منها ما يأتي:

---

(١) التحرير والتنوير: ٢٨٦/١.

(٢) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: ١٤٠/١.

١- نفي الشعور؛ لظنِّهم أنَّ ما هم عليه من الإفساد إصلاحٌ، قال (ابن كثير، ت: ٧٧٤هـ) في تفسيره: ((يقولُ: ألا إنَّ هذا الذي يعتمدونَهُ ويزعمونَ أنَّهُ إصلاحٌ هو عينُ الفسادِ، ولكنْ من جهلِهم لا يشعرونَ بكونِهِ فسادًا))[١]. أي إنَّهم قلبوا المفاهيم الواضحة، وسبب ذلك هو الجهل المطبق على أذهانهم.

٢- نفي الشعور؛ لظنّهم أنَّ ما يفعلونه محجوبٌ عن علم النبيِّ مُحَمَّدٍ (ﷺ)، قال (الشوكاني، ت: ١٢٥٠هـ): ((وأمّا نفيُ الشعورِ عنهم فيُحتَمَلُ أنَّهم لمّا كانوا يُظْهِرونَ الصَّلاحَ مع علمِهِم أنَّهم على الفسادِ الخالصِ، ظنُّوا أنَّ ذلك يَنْفُقُ على النبيِّ (صلّى الله عليه وسلَّم)، وينكتمُ عنه بطلان ما أضمروهُ، ولم يشعروا بأنَّه عالمٌ به، وأنَّ الخبرَ يأتيه بذلك من السماءِ، فكان نفيُ الشعورِ عنهم من هذه الحيثيَّةِ لا من جهةِ أنَّهم لا يشعرونَ بأنَّهم على الفسادِ. ويُحْتَمَلُ أنَّ فسادَهم كان عندهم صلاحًا؛ لِما استقرَّ في عقولهم من محبَّةِ الكفرِ وعداوةِ الإسلامِ))[٢].

٣- نفي الشعور ناتجٌ عن مقدّماتٍ باطلةٍ جعلوها تستولي على مداركهم لتمنعهم من التفكير السليم، وليكونوا مصداقًا لقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴾ [سورة الأعراف: ١٧٩].

وبيَّنَ الدكتور (الطنطاوي) في تفسيره سبب نفي الشعور، والنتيجة المتحصَّلة منه في الدنيا، وما يترتَّب على ذلك من عقابٍ في الآخرة، فقال: ((ونفى عنهم الشعور بما يصدر عنهم من الفساد، فأمسوا لا يدركون من شأن أنفسهم شيئًا، ومِنْ أسوأ ألوان الجهل أنْ يكون الإنسان مفسدًا ولا يشعر بذلك، مع أنَّ أثر فساده ظاهرٌ

(١) تفسير القرآن العظيم: ١/١٨١.
(٢) فتح القدير: ١/٣١.

في العيان، مرئيٌّ لكلِّ ذي حسٍّ، فعدم شعورهم بالفساد الواقع منهم مُنْبِئٌ باختلاف آلات إدراكهم، حتّى صاروا يحسبون الفسادَ صلاحًا، والشرَّ خيرًا، وليس عدم شعورهم رافعًا العقابَ عنهم؛ لأنَّ الجاهل لا يُعْذَرُ بجهله خصوصًا إذا كان جهله يزول بأدنى تأمُّلٍ؛ لوضوح الأدلّة، وسطوعِ البراهين))[1]. ومع تعدُّدِ وجوهِ بيانِ نفيِ الشعورِ، فإنَّها كلَّها جاءت بعد الاستدراك الذي هو في حقيقته دفعٌ لتوهُّمٍ سابقٍ تخيَّل فيه المفسدون أنَّهم مصلحون، أو حاولوا أنْ يصفوا أنفسهم بالمصلحين، ومع أنَّ بطلان كلامهم من الواضحات التي أثبتها القرآن الكريم، فقد قال تعالى: {أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ}، ومع ما في هذه العبارة من قوَّةٍ بوجود أكثر من عنصرٍ مؤكِّدٍ، إلّا أنَّ الاستدراك الذي جاء بعد هذه العبارة دفع كلَّ توهُّمٍ في المعنى قد يخطر ببال أحدٍ، فهم مع إفسادهم الظاهر يُوصَفون بعدم الشعور لشدَّة انغماسهم في الباطل وابتعادهم عن طاعة الله تعالى، وقد وصفهم تعالى بعدم الشعور فقال: {وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ}.

ومن الآيات التي وردت فيها دلالة دفع توهُّم المعنى بالاستدراك بـ(لكنْ) ما جاء في قوله تعالى: ﴿ فَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَٰقَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُحِبُّونَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴾ [سورة الأعراف: ٧٩].

بيَّنَ (ابن عاشور) الفائدة من الاستدراك في هذه الآية فقال: ((والِاستدراكُ بـ(لَكِن) ناشئٌ عَنْ قَوْلِهِ: {لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ}؛ لِأَنَّهُ مُسْتَعْمَلٌ فِي التَّبَرُّؤِ مِنَ التَّقْصِيرِ فِي مُعَالَجَةِ كُفْرِهِمْ، سَوَاءٌ كانَ بِحَيْثُ هُمْ يَسْمَعُونَهُ أَمْ كانَ قَالَهُ فِي نَفسه، فَلذلِك التَّبَرُّؤُ يُؤْذنُ بِدَفْعِ تَوَهُّمِ تَقْصِيرٍ فِي الْإِبْلَاغِ وَالنَّصِيحَةِ؛ لِانْعِدامِ ظُهُورِ فَائِدَةِ الإِبْلاغِ وَالنَّصِيحَةِ، فَاسْتَدْرَكَ بِقَوْلِهِ: {وَلَٰكِن لَّا تُحِبُّونَ ٱلنَّٰصِحِينَ}، أَيْ تَكْرَهُونَ النَّاصِحِينَ، فَلَا تُطِيعُونَهُمْ فِي نُصْحِهِمْ؛ لِأَنَّ الْمُحِبَّ لِمَنْ يُحِبُّ مُطِيعُ، فَأَرَادَ بِذلِكَ

(١) التفسير الوسيط : ٥٩/١.

الكِنايَةَ عَنْ رَفْضِهِمُ النَّصِيحَةَ))[1]. وبهذا يُوَضِّحُ (ابن عاشور) الغرض البارز من الاستدراك بـ(لكنْ) هنا، فبعد ثبات تبليغ نبي الله صالح (عليه السلام) لقومه، قد يَتَوَهَّمُ مُتَوَهِّمٌ أنَّ الرسالة لم تُبَلَّغْ بصورتها الصحيحة أو أنَّه لم ينصحهم لتأخذ هذه النصيحة أثرها في قومه وتمنعهم من مخالفة أوامر الله تعالى. والاستدراك هنا يدفع هذا التوهُّم بقوله تعالى: {وَلَٰكِن لَّا تُحِبُّونَ ٱلنَّٰصِحِينَ}، فالتقصير إنّما كان من القوم لا من نبيهم.

وبالنظر إلى صيغة الفعل في الآية الكريمة يتبادر إلى الذهن سؤالٌ هو: هل خاطب النبيُّ صالحٌ (عليه السلام) الكفّارَ من قومه قبل هلاكهم أو خاطبهم بعد هلاكهم؟ فالفعل بعد حرف الاستدراك جاء بصيغة المضارع، ويمكن هنا عرض إجاباتٍ ذكرها بعضُ المفسِّرين عن هذا التساؤل هي:

١- مخاطبة القوم بعد موتهم حكايةٌ عن حالٍ ماضيةٍ، وهذا ما ذهب إليه (الزمخشري) فقال: ((فإنْ قلتَ: كيف صَحَّ خطابُ الموتى وقوله {وَلَٰكِن لَّا تُحِبُّونَ ٱلنَّٰصِحِينَ}؟ قلتُ: قد يقول الرجل لصاحبه وهو ميِّتٌ وكان قد نصحه حيًّا فلم يسمعْ منه حتّى ألقى بنفسه في التهلكة: (يا أخي، كم نصحتُك، وكم قلتُ لك، فلم تقبلْ مِنِّي)، وقوله: {وَلَٰكِن لَّا تُحِبُّونَ ٱلنَّٰصِحِينَ} حكايةُ حالٍ ماضيةٍ))[2].

٢- الخطاب مع القوم بعد موتهم تسجيلٌ لأداء تكليفِ النبيِّ، وتسجيلٌ لتكذيب الكفّار، قال (مُحمَّد مُحمَّد عبد اللطيف، ت: ١٤٠٢هـ) في تفسيره لهذه الآية الكريمة: ((وخطاب صالح (عليه السلام) لقومه بعد موتهم: تسجيلٌ لأداءِ ما كلَّفه الله تعالى بأدائه، وتسجيلٌ لتكذيبهم وكفرهم))[3].

---

(١) التحرير والتنوير: ٢٢٨/٨.

(٢) الكشّاف: ١٢٤/٢.

(٣) أوضح التفاسير: ١٩١/١.

٣- في الآية الكريمة احتمالان، ولكلِّ احتمالٍ علَّتُه، وهذا ما بيَّنه الشيخ (الشيرازي)، فقال: ((وهنا يُطْرَحُ سؤالٌ آخر، وهو: هل كلام صالحٍ هذا كان بعد هلاك المتمرِّدين من قومه، أو أنَّ هذا الكلام هو الحوار الأخير الذي جرى بينه وبين قومه قُبَيْلَ هلاك القوم وموتهم، أي بعد إتمام الحُجَّة عليهم ؟ (...)، والحقيقة أنَّ الاحتمال الثّاني أنسب مع ظاهر الخطاب؛ لأنّ الحديث مع قوم ثمود يفيد أنّهم كانوا أحياءً. ولكنَّ الاحتمال الأوَّل هو أيضًا غير بعيدٍ؛ لأنَّه كثيرًا ما تتمُّ محادثةُ أرواح الموتى بمثل هذا الكلام؛ ليعتبر الباقون الحاضرون))[1]. فرجَّح الشيخ (الشيرازي) الاحتمال القائل بأنَّ الخطاب كان قبل الهلاك، وهو مبنِيٌّ على حقيقة الكلام الظاهر بين الأحياء، ولم يستبعد الاحتمال الآخر القائل بأنَّ الخطاب كان بعد الهلاك، وهو مبنِيٌّ على أَخْذِ العظة والعبرة من هذا الموقف، وهذا الاحتمال يؤيِّده أنَّ مخاطبة الأموات بعد موتهم من الأمور التي ذُكِرَتْ عليها شواهد في كتب السيَر والتاريخ بحوادث صدرتْ من النبيِّ محمدٍ (صلى الله عليه وآله وسلم)، أو من أمير المؤمنين عليٍّ (عليه السلام).

ومن الآيات التي ورد فيها الاستدراك بـ(لكنْ) الدافع للتوهُّمِ ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۖ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [سورة الأعراف: ١٤٣].

كثر الكلام في مثل هذه الآية الكريمة عن جواز الرؤية أو عدم جوازها، فجاء الاستدراك لرفع التوهُّم في هذا المعنى، ولبيان العلَّة. وتحدَّثَ (ابن عاشور) عن هذا المعنى، فقال: ((والاسْتِدْرَاكُ الْمُسْتَفَادُ مِنْ {لكنْ} لِرَفْعِ تَوَهُّمِ الْمُخَاطَبِ الِاقْتِصَارَ عَلَى نَفْيِ الرُّؤْيَةِ بِدُونِ تَعْلِيلٍ وَلَا إِقْنَاعٍ، أَوْ أَنْ يَتَوَهَّمَ أَنَّ هَذَا الْمَنْعَ لِغَضَبٍ عَلَى السَّائِلِ

(١) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ١٠٤/٥.

وَمَنْقَصَةٍ فِيهِ، فَلِذَلِكَ يَعْلَمُ مِنْ حَرْفِ الِاسْتِدْرَاكِ أَنَّ بَعْضَ مَا يَتَوَهَّمُهُ سَيُرْفَعُ، وَذَلِكَ أَنَّهُ أَمَرَهُ بِالنَّظَرِ إِلَى الْجَبَلِ الَّذِي هُوَ فِيهِ هَلْ يَثْبُتُ فِي مَكَانِهِ، وَهَذَا يُعْلَمُ مِنْهُ أَنَّ الْجَبَلَ سَيَتَوَجَّهُ إِلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ شَأْنِ الْجَلَالِ الْإِلَهِيِّ، وَأَنَّ قُوَّةَ الْجَبَلِ لَا تَسْتَقِرُّ عِنْدَ ذَلِكَ التَّوَجُّهِ الْعَظِيمِ، فَيَعْلَمُ مُوسَى أَنَّهُ أَحْرَى بِتَضَاؤُلِ قُوَاهُ الْفَانِيَةِ لَوْ تَجَلَّى لَهُ شَيْءٌ مِنْ سُبُحَاتِ اللهِ تَعَالَى))[1]. ونلحظ من عبارة (ابن عاشور) أنَّ حرف الاستدراك رَفَعَ توهُّمينِ، **الأوَّل:** توهُّم الاقتصار على نفي الرؤية بدون تعليلٍ ولا إقناعٍ، **والثاني:** توهُّم أنَّ هذا المنع لغضبٍ على السائل ومنقصةٍ فيه.

أمّا (الزمخشري) فبيَّن سبب اتصال الاستدراك بما قبله من النفي، فقال: (({لَن تَرَىٰنِي} تأكيدٌ وبيانٌ؛ لأنَّ المنفيَّ منافٍ لصفاته، فإنْ قلتَ: كيف اتَّصل الاستدراك في قوله {وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ} بما قبله؟ قلتُ: اتَّصل به على معنى أنَّ النظر إليَّ محالٌ فلا تطلبْه، ولكنْ عليك بنظرٍ آخر: وهو أنْ تنظر إلى الجبل الذي يرجف بك وبمن طلبتَ الرؤية لأجلهم، كيف أفعلُ به وكيف أجعله دكًّا بسبب طلبك الرؤية؛ لتستعظمَ ما أقدمتَ عليه بما أريك من عظم أثره))[2]. وفي عبارة الزمخشري تأكيدٌ على استحالة الرؤية التي توهَّمَ بعضُ المفسِّرين إمكانَ حدوثِها ولو في الآخرة اعتمادًا على فهمهم أو اعتقادهم اللَّذينِ لا ينسجمان مع صريح النفي المؤكَّد والمطلقِ في الآية الكريمة، وما جاء بعد حرف الاستدراك ليس فيه ما يوحي بإمكان الرؤية، بل فيه تعليلٌ وإقناعٌ كما ذكر (ابن عاشور)، وفيه بيانٌ عمليٌّ لعظمة الله تعالى واستحالة ما يُتَوَهَّمُ من الرؤية البصريَّة؛ لأنَّ كلَّ ما يُرى تحدِّدُ العينُ جزءًا منه، والله تعالى ليس كمثله شيءٌ، وهو واحدٌ أحدٌ لا يتعدَّدُ ولا يتجزَّأُ؛ فكيف تراهُ عينٌ أو تحدِّدُ جزءًا منه دون آخر؟ فيصير في دائرة العين محدَّدًا وقد خلتْ منه باقي الأماكن!!

---

(١) التحرير والتنوير: ٩٢/٩.

(٢) الكشّاف: ١٥٤/٢.

ومع أنَّ (ابن عاشور) كان قد بيَّن معنى الاستدراك في الآية الكريمة ببيانٍ جميلٍ في دفعه للتوهُّم إلّا أنّه في النفي السابق للاستدراك كان مُنكرًا لما رآه (الزمخشري) من الاستحالة المطلقة للرؤية، بل كان متحاملًا عليه في تلك المسألة، فقال: ((كان أيمّةُ أهلِ السُّنَّةِ مُحِقِّينَ في الِاستدلالِ بسؤالِ موسى رؤية اللهِ على إمكانِها بكيفيَّةٍ تليق بصفات الإلهية لا نعلمُ كُنْهها وهو معنى قولِهم: بلا كيف، وكان المعتزلةُ غيرَ مُحِقِّينَ في استدلالِهم بذلك على استحالتِها بكلِّ صفةٍ، وقد يؤولُ الخلافُ بينَ الفريقينِ إلى اللَّفظِ، فإنَّ الفريقينِ مُتَّفقانِ على استحالةِ إحاطةِ الإدراكِ بذاتِ اللهِ واستحالةِ التَّحَيُّزِ، وأهلُ السُّنَّةِ قاطعون بأنَّها رؤيةٌ لا تنافي صفاتِ الله تعالى، وأمّا ما تبجَّحَ به (الزمخشريُّ) في (الكشّاف) فذلك من عدوان تعصُّبِهِ على مخالفيه على عادتِهِ، وما كان ينبغي لعلماءِ طريقتِنا التنازلُ لمهاجاتِهِ بمثلِ ما هاجاهم به، ولكنَّه قال فأوجَبَ))[1]. وابتعد (ابن عاشور) بهذا الوصف عن الاحتكام إلى الدليل، كما أنَّ من وافق (الزمخشري) قد لا يكون متَّبعًا له، بل مقتنعًا بدليله.

ورأى (ابن عاشور) أنَّ (لنْ) في هذه الآية تنفي الرؤية في المستقبل في الدنيا لا في الآخرة فقال: ((و(لن) يُستعمل لتأبيد النفي ولتأكيد النفي في المستقبل، وهما متقاربان، وإنّما يتعلَّق ذلك كلُّه بهذه الحياة المعبَّرِ عنها بالأبد، فنفتْ (لن) رؤيةَ موسى ربّه نفيًا لا طمع بعده للسائل في الإلحاح والمراجعة بحيث يعلم أنَّ طلبته متعذرةُ الحصول، فلا دلالةَ في هذا النفي على استمراره في الدار الآخرة))[2].

والغريب هنا أنَّه كيف لم يلتفتْ (ابن عاشور) إلى أنَّ النفي بـ(لنْ) التي تنفي المستقبل نفيًا مؤكَّدًا كان مطلقًا بقوله تعالى: {لنْ تراني}، ولم يُقَيَّدْ بزمنٍ معيَّنٍ، أو بنوعِ حياةٍ معيَّنةٍ حتى نحتمل حصوله في حياةٍ أخرى؟ وهذا يتناقض أيضًا مع ما

(١) التحرير والتنوير: ٩١/٩.

(٢) المصدر نفسه: ٩٢/٩.

أيَّده هو في كلامٍ سابقٍ من استحالة إحاطة الإدراك بذات الله، واستحالَة التحيُّز اللّتين هما من الصفات الثابتة لله تعالى، ثمَّ علَّل الرؤية بأنَّها لا تتنافى مع صفات الله تعالى لأنها رؤيةٌ بلا كيف لا يُعْلَمُ كنهُها، وكأنَّه بذلك كان يريد الدفاع عن اعتقادٍ قضى النفي المطلق في الآية الكريمة بخلافه.

ومن المفسِّرين من رأى في الاستدراك تلطُّفًا في الخطاب مع موسى (عليه السلام)، وتقريبًا للمعنى له قبل رؤية آية الجبل، ومن ذلك ما رآه (مُحَمَّد أبو زهرة) في تفسير هذه الآية، فقال: ((الاستدراك تلطُّفٌ لموسى، وتقريبٌ له لمعنى نفي الاستطاعة، فقال: {وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِي}، والجبل أقوى وأشدُّ وأضخم من موسى فإنِ استقرَّ حين تجلِّي الله وبزوغ النور الإلهيِّ فسوف تراني، ولكنَّه إنْ لم يستقرَّ فإنَّك لنْ تراني))[1]. ويتَّضِحُ لنا من التفسير الذي ذكره (محمد أبو زهرة) أنَّ غاية الاستدراك كانت التلطُّف في مخاطبة موسى (عليه السلام)، وتقريب معنى نفي الاستطاعة، فالخطاب كان من الله تعالى إلى رسوله الكليم موسى (عليه السلام)، ويمكن القول هنا أنَّ الله تعالى لم يكن غاضبًا من طلب موسى (عليه السلام)؛ لأنَّه في الأصل طلبُ قومِه لا طلبُه، وهذا ليس بغائبٍ عن علم الله، فيُدفَعُ بهذا توهُّم غضبه من طلب موسى (عليه السلام).

ومن الآيات التي تحدَّثتْ عن سبب الضلال، وكان الاستدراك بـ(لكنْ) فيها مساهمًا في بيان إبطال ما يدَّعيه الكفّار، ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَيَوۡمَ يَحۡشُرُهُمۡ وَمَا يَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَقُولُ ءَأَنتُمۡ أَضۡلَلۡتُمۡ عِبَادِي هَٰٓؤُلَآءِ أَمۡ هُمۡ ضَلُّواْ ٱلسَّبِيلَ ، قَالُواْ سُبۡحَٰنَكَ مَا كَانَ يَنۢبَغِي لَنَآ أَن نَّتَّخِذَ مِن دُونِكَ مِنۡ أَوۡلِيَآءَ وَلَٰكِن مَّتَّعۡتَهُمۡ وَءَابَآءَهُمۡ حَتَّىٰ نَسُواْ ٱلذِّكۡرَ وَكَانُواْ قَوۡمَۢا بُورَۢا ﴾ [سورة الفرقان: ١٧-١٨].

(١) زهرة التفاسير: ٦/٢٩٤٦.

عرض (ابن عاشور) في دلالة النفي السابق للاستدراك في هذه الآية عرضًا لغويًّا قيِّمًا، فقال: ((وهو هنا كنايةٌ عن انتفاء طلبهم هذا الاتخاذ انتفاءً شديدًا، أي نتبرَّأ من ذلك؛ لأنَّ نفي (كان)، وجعل المطلوب نفيه خبرًا عن (كان) أقوى في النفي ولذلك يسمّى جحودًا، والخبر مستعملٌ في لازم فائدته، أي نعلم أنَّه لا ينبغي لنا فكيف نحاولُه))[1]، أي إنَّهم استعملوا أسلوبًا يدلُّ على قوة النّفي؛ ليثبتوا ولاءهم لله تعالى، وبراءتهم من ادِّعاء الكفّار، فهم لم يستبدلوا بالعبارة التي وردت عبارةً أخرى مثل: (لم نتَّخذ دونك أولياء)، ثمَّ تحدَّث (ابن عاشور) عن دلالة حرف الجر(من) في إفادة تأكيد عموم النفي، فقال: ((و{مِنْ} في قولِه: {مِنۡ أَوۡلِيَآءَ} مزيدةٌ لتأكيدِ عمومِ النفي، أي استغراقه؛ لأنَّهُ نكرةٌ في سياقِ النفي))[2].

وعن فائدة الاستدراك في هذه الآية الكريمة في دفع التوهُّم قال (ابن عاشور): ((والاستدراك الذي أفاده {لكن} ناشئٌ عن التبَرِّي من أنْ يكونوا هم المضلّين لهم بتعقيبه ببيان سبب ضلالهم؛ لئلّا يتوهَّم أنَّ تبرئة أنفسهم من إضلالهم يرفع تبعة الضلال عن الضالِّين))[3]، أي إنَّ الجملة التي جاءت بعد الاستدراك بيَّنت السبب الحقيقيَّ لضلال هؤلاء الكفّار؛ ليُدفع بعد ذلك توهُّم أنَّ التبرئة في هذا المقام قد تدفع صفة الضلال عن هؤلاء الضالِّينَ.

وبيَّنَ (الفخر الرازي) المعنى الذي أفادته الجملة التي جاءت بعد الاستدراك، فقال: ((معنى الآية أنَّك يا إلهنا أكثرت عليهم وعلى آبائهم من النعم وهي توجب الشكر والإيمان لا الإعراض والكفران، والمقصود من ذلك بيان أنَّهم ضلّوا من عند أنفسهم لا بإضلالنا، فإنَّه لولا عنادهم الظاهر، وإلّا فمع ظهور هذه الحجّة لا يمكن

---

(١) التحرير والتنوير: ٣٣٩/١٨.

(٢) المصدر نفسه: ٣٣٩/١٨.

(٣) المصدر نفسه: ٣٤٠/١٨.

الإعراض عن طاعة الله تعالى))[1]، أي إنَّ عناد هؤلاء الكفّار مع ظهور الحجَّة عليهم بالنعم أنعمها الله تعالى عليهم، هو الذي أوصلهم إلى ما هم عليه من ضلالٍ، وما كان ذلك إلّا لتماديهم في العناد، وسوء التعامل مع النعم التي ينبغي أن تكون هاديةً لهم بالتفكُّر فيها.

أمّا (السمين الحلبي) فتحدَّث عن حُسن الاستدراك في الآية الكريمة، فقال: ((قوله: {وَلَٰكِن مَّتَّعْتَهُمْ} لمّا تضمَّن كلامهم أنّا لم نضلَّهم، ولم نحملهم على الضلال، حسُن هذا الاستدراك وهو أنْ ذكروا سببه أي: أنعمت عليهم وتفضَّلت فجعلوا ذلك ذريعةً إلى ضلالهم عكس القضية))[2]، وإنّما وصف (السمين الحلبي) الاستدراك بالحسن؛ لما بان بعده من علَّة الضلال، فهم بدلًا من شكر النعم بالغوا في الضلال.

وذكر (أبو السعود، ت: ٩٨٢هـ) أنَّ الاستدراك بيَّنَ أنَّ القوم جعلوا ما ينبغي أن يكون أسبابًا للهداية أسبابًا للضلالة، وقد كان ذلك بسوء تصرّفهم، فقال: (({وَلَٰكِن مَّتَّعْتَهُمْ وَءَابَآءَهُمْ} استدراكٌ مسوقٌ لبيان أنَّهم هم الضَّالُّون بعد بيان تنزُّههم عن إضلالهم وقد نُعي عليهم سوءُ صنيعِهم حيث جعلُوا أسبابَ الهداية أسبابًا للضَّلالة أي ما أضللناهم ولكنَّك متَّعتهم وآباءَهم بأنواع النِّعم ليعرفوا حقَّها ويشكروها فاستغرقُوا في الشَّهواتِ وانهمكُوا فيها {حَتَّىٰ نَسُواْ ٱلذِّكْرَ} أي غفَلوا عن ذكرِك أو عن التَّذكُّرِ في آلائِك والتَّدَبُّرِ في آياتِك))[3]، أي إنّ سبب ضلالهم إنّما كان من سوء أفعالهم، وانغماسهم بالمحرَّمات بدلًا من شكرهم للنعم، بل أوصلوا أنفسهم إلى نسيان ذكر الله تعالى، وهو المنعم على جميع الخلائق، والمستحقُّ للشكر.

---

(١) مفاتيح الغيب: ٦٣/٢٤.

(٢) الدر المصون: ٤٦٦/٨.

(٣) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: ٢٠٩/٦.

وممّا ورد من الاستدراك بـ(لكنْ) الدافع للتوهُّم ما جاء في بيان المسبِّب الحقيقيِّ لظلم النفس في قوله تعالى: ﴿ فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنۢبِهِۦ فَمِنْهُم مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُم مَّنْ أَخَذَتْهُ ٱلصَّيْحَةُ وَمِنْهُم مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ وَمِنْهُم مَّنْ أَغْرَقْنَاۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ [سورة العنكبوت: ٤٠].

وفي ذلك المعنى قال (ابن عاشور): ((وظلمهم أنفسَهم هو تسبُّبُهم في عذاب أنفسهم فجرُّوا إليها العقاب؛ لأنَّ النفس أولى الأشياء برأفة صاحبها بها وتفكيره في أسباب خيرها، والاستدراك ناشئٌ عن نفي الظلم عن الله في عقابهم؛ لأنَّه يُتَوَهَّمُ منه انتفاء موجب العقاب فالاستدراك لرفع هذا التوهُّم))[1]. وهذا يعني أنَّ الله تعالى نفى أنْ يقع الظلم منه سبحانه لهم، وجاء الاستدراك ليدفع توهُّم انتفاء موجب العقاب، وهذا دافعٌ أيضًا لمن يتوهَّم أنَّ الظلم والعقاب يدلّان على شيءٍ واحدٍ، بل أكَّدت أنَّ الظلم وقع منهم لأنفسهم فاستحقوا بذلك العقاب.

واستدلَّ بعض المفسِّرين بالآية الكريمة على دفع توهُّم الجبرية، وعلى بيان فساد قولهم في أنَّ الناس مجبورون في أفعالهم، ومن ذلك ما رآه الشيخ (الطوسي، ت: ٤٦٠هـ) في تفسير هذه الآية، فقال: ((وذلك يدلُّ على فساد قول المجبِّرة الذين قالوا: (إنَّ الظلم من فعل الله)؛ لأنَّه لو كان من فعله لما كانوا هم الظالمين لنفوسهم، بل كان الظالمُ لهم مَنْ فَعَلَ فيهم الظلمَ))[2]. أي إنَّ الشيخ (الطوسي) استدلَّ بالآية كاملةً بما فيها من حديثٍ عن بيان صدور الظلم، وبما فيها من استدراك على بطلان ما ذهب إليه المجبِّرة، وهو دفعٌ لتوهُّمِ من زعم صحَّة هذا الاعتقاد.

---

(١) التحرير والتنوير: ٢٥٢/٢٠.

(٢) التبيان في تفسير القرآن: ٢٠٩/٨.

أمّا (النسفي) فرأى أنَّ في بداية الآية الكريمة دلالةً على بطلان هذا الاعتقاد فقال: (({فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنۢبِهِۦ} فيه ردٌّ على مَنْ يُجَوِّزُ العقوبةَ بغيرِ ذنبٍ))[1]، وبموجب هذا التفسير تكون بداية الآية الكريمة قد دفعت توهُّمَ المعنى في مستحقِّ العقاب، كما أنَّ الاستدراك في نهاية الآية دفع توهُّمَ المعنى في ذلك أيضًا.

وبيَّن (الفخر الرازي) معنى عدم ظلم الله تعالى لهم بوجهينِ يظهرانِ من النفي والاستدراك في تفسير هذه الآية الكريمة، فقال: ((يعني لم يظلمهم بالهلاك، وإنّما هم ظلموا أنفسهم بالإشراك، وفيه وجهٌ آخر ألطف، وهو أنَّ الله ما كان يظلمهم، أي ما كان يضعهم في غير موضعهم، فإنَّ موضعهم الكرامة كما قال تعالى: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ} [سورة الإسراء، من الآية: ٧٠] لكنَّهم ظلموا أنفسهم حيث وضعوها مع شرفهم في عبادة الوثن مع خسته))[2]. فالوجه الأوَّل يظهر فيه أنَّهم ظلموا أنفسهم بالشرك، والوجه الآخر الذي عبَّر عنه الرازي بالألطف يدعو إلى التأمُّل في غرابة فعلهم، فمع تكريم الله تعالى لهم إلّا أنَّهم ظلموا أنفسهم بالشرك والكفر.

ومن الآيات التي ورد فيها ما يُفْهَمُ منه دفعٌ لتوهُّمِ المعنى بالاستدراك بـ(لكنْ) ما جاء في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتَ ٱلنَّبِيِّ إِلَّآ أَن يُؤۡذَنَ لَكُمۡ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيۡرَ نَٰظِرِينَ إِنَىٰهُ وَلَٰكِنۡ إِذَا دُعِيتُمۡ فَٱدۡخُلُواْ فَإِذَا طَعِمۡتُمۡ فَٱنتَشِرُواْ وَلَا مُسۡتَـٔۡنِسِينَ لِحَدِيثٍۚ إِنَّ ذَٰلِكُمۡ كَانَ يُؤۡذِي ٱلنَّبِيَّ فَيَسۡتَحۡيِۦ مِنكُمۡۖ وَٱللَّهُ لَا يَسۡتَحۡيِۦ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ ﴾ [سورة الأحزاب، من الآية: ٥٣].

وفي تفسير هذه الآية الكريمة تحدَّث (ابن عاشور) عن الاستدراك قائلًا: ((وموقع الاستدراك لرفع توهُّم أنَّ التأخُّر عن إبان الطعام أفضل، فأرشد الناس إلى

(١) مدارك التنزيل: ٦٧٦/٢.

(٢) مفاتيح الغيب: ٦٨/٢٥.

أنَّ تأخُّر الحضور عن إبان الطعام لا ينبغي، بل التأخُّر ليس من الأدب؛ لأنَّه يجعل صاحب الطعام في انتظارٍ، وكذلك البقاء بعد انقضاء الطعام فإنه تجاوزٌ لحدِّ الدعوة؛ لأنَّ الدعوة لحضور شيءٍ تقتضي مفارقة المكان عند انتهائه؛ لأنَّ تقيُّد الدعوة بالغرض المخصوص يتضمَّن تحديدها بانتهاء ما دُعِيَ لأجله، وكذلك الشأن في كلِّ دخولٍ لغرضٍ من مشاورةٍ أو محادثةٍ أو سمرٍ أو نحو ذلك))[1].

وهذا يعني أنَّ (ابن عاشور) فهم أنَّ الاستدراك هنا دَفَعَ توهُّمَ من يرى التأخُّرَ عن الحضور إلى دعوة الطعام أفضل؛ لأنّهم رأوا أنَّ ما قبل الاستدراك يدل على منع الحضور قبل نضوج الطعام.

ورأى (القرطبي) في الاستدراك بـ(لكنْ) هنا تأكيدًا لمنع الدخول في غير الوقت المخصَّص، أو من غير الإذن لا دفعًا للتوهُّمِ، فقال: ((قوله تعالى: {وَلَٰكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَٱدْخُلُواْ فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَٱنتَشِرُواْ}، فأكَّد المنعَ، وخَصَّ وقتَ الدخول بأنْ يكونَ عند الإذن على جهة الأدب، وحفظ الحضرة الكريمة من المباسطة المكروهة))[2].

أمّا الدكتور (الطنطاوي) فرأى في الاستدراك هنا تعقيبًا على ما فُهِمَ من النهي السابق له، وفيه إشعارٌ بالإذن في الدخول، فقال: ((قوله سبحانه: {وَلَٰكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَٱدْخُلُواْ } استدراكٌ على ما فُهِمَ من النهي عن الدخول بغير إذنٍ، وفيه إشعارٌ بأنَّ الإذن متضمِّنٌ معنى الدعوة، أي: لا تدخلوا بدون إذنٍ، فإذا أُذِنَ لكم ودُعيتم إلى الطعام فادخلوا لتناوله))[3]، ومن ذلك يتبيَّن لنا أنَّ الاستدراك أدّى وظيفةً تكميليةً في بيان حكم الإذن بالدخول بعد الحديث عن النهي عنه.

---

(١) التحرير والتنوير: ٨٣/٢٢.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ٢٠٦/١٧.

(٣) التفسير الوسيط: ٢٣٧/١١.

وتابع الشيخُ (الشيرازي) ما ذهبَ إليه (القرطبي)، و(الطنطاوي) ببيان التأكيد والتكميل، فقال: ((وهذا الحكم مكمِّلٌ، ومُؤكِّدٌ للحكم السابق في الواقع، فلا تدخلوا البيت الذي دُعِيْتُمْ إليه في غير زمان الدعوة، وفي وقتٍ غير مناسبٍ، ولا تهملوا إجابة الدعوة، أو أنْ لا تعبؤوا بها، ولا تتأخَّروا بعد تناول الطعام مدّةً طويلةً))[1]، وأضاف الشيرازيُّ توضيحًا لبعض الآداب التي ينبغي على المسلمين التحلِّي بها.

والذي يبدو للباحث أنَّ المعنى المُرادَ من الاستدراك في هذا المثال ليس كما ذهب إليه (ابن عاشور) في أنَّ الاستدراك دَفَعَ تَوَهُّمَ مَنْ يرى أنَّ التأخُّر أفضل. والسبب يتلخَّصُ فيما يأتي:

١- إنَّ سياق الآية الكريمة يتحدَّث عن منع الدخول إلى بيوت النبيِّ بغير إذنٍ إلى طعامٍ، وليس في هذا دلالةٌ على توهُّمِ أفضلية التأخُّرِ.

٢- إنْ قيل: إنَّ عبارة {غَيْرَ نَٰظِرِينَ إِنَىٰهُ} توحي للمتوهِّمِ أفضليَّة التأخُّر. قلنا: هذا لا يستقيمُ مع ظاهر المعنى الذي يدلُّ على نفي الانتظار قبل الوقت المحدَّد، ولا يُوجَدُ هاهنا ما يدعو للتوهُّم؛ لأنَّ معنى هذه العبارة كما قال (الطبري، ت: ٣١٠هـ): ((غير منتظرين إدراكه وبلوغه))[2]، أو كما ذكر (الزجّاج) أنَّ معنى كلمة (إناه) في الآية الكريمة هو: ((نَضْجُه وبلوغه، يُقال: أَنَى يأنِي إنَاءً إذا نَضج وبلغَ))[3].

٣- إنْ قيل: إنَّ المنعَ هو من الاستعجال أو الانتظار، وهذا يدلُّ على أنَّ التأخُّر أفضل. قلنا: إنَّ الاستدراك لم يتبعه ما يدفع توهُّم أفضلية التأخُّر، بلْ تبعه ما يؤكِّدُ

---

(١) الأمثل: ٣٢٧/١٣.

(٢) جامع البيان في تأويل القرآن: ٣٠٥/٢٠.

(٣) معاني القرآن وإعرابه: ٢٣٤/٤.

منع حضورهم قبل وقت الإذن بالدعوة أو قبل نضوج الطعام، فلم تكنْ العبارة على سبيل المثال: (ولكنْ إذا دُعيتم فلا تتأخَّروا)، بل كانتْ {وَلَٰكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَٱدْخُلُواْ}.

٤- قد يدلُّ الاستدراك بـ(لكنْ) في هذه الآية على غرضٍ آخر غير المتعارف عليه من دفع التوهُّم، فيكون هذا الغرض مخالفًا لما ذهب إليه (ابن عاشور)، ومن هذه الأغراض ما ذكره (القرطبي) في حديثه عن تأكيد حكم المنع، وما ذكره الدكتور (الطنطاوي) في حديثه عن تكميل حكم المنع ببيان حكم الإذن.

وممّا ورد في دفع التوهُّمِ بالاستدراك بـ(لكنْ) ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ ﴾ [سورة الواقعة: ٨٥].

جاء الاستدراك هنا ليدفع ما يتوهَّمه الناس الحاضرون عند المحتضر أنَّهم أقرب إليه من كلّ أحدٍ غيرهم. وفي ذلك قال (ابن عاشور): ((ومعنى الِاستدراكِ في {وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ } راجعٌ إلى قولِهِ: {وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ }؛ لرفع توهُّم قائلٍ: كيف يكون أقرب إلى المحتضر من العوّاد الحافِّين حوله وهم يرون شيئًا غيرهم يدفع ذلك بأنَّهم محجوبون عن رؤية أمر الله تعالى))[1]. أي إنَّ الاستدراك دفع توهُّم عدم الرؤية إلّا من الحاضرين عند المحتضر، ودفع توهُّم كونهم الأقرب إليه دون غيرهم، وعلَّلَ ذلك بأنّهم لا يبصرون.

وأورد المفسّرون عدّة آراء في النفي الذي جاء بعد الاستدراك، والذي به بان دفع التوهُّم، وأغلبها اجتمعت على أحد احتمالين هما: نفي البصر بالعين، أو نفي البصيرة بالقلب.

(١) التحرير والتنوير: ٣٤٥/٢٧.

ومن ذلك ما رآه (ابن عطية، ت: ٥٤٢هـ) في تفسيره من أنّ النفي بعد الاستدراك فيه احتمالان، فقال: ((وقوله تعالى: {وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ} يحتمل أنْ يريد ملائكته ورسله، ويحتمل أنْ يريد بقدرتنا وغلبتنا، فعلى الاحتمال الأوَّل يجيء قوله: {وَلَكِن لَّا تُبْصِرُونَ} من البصر بالعين، وعلى التأويل الثاني يجيء من البصر بالقلب))[١]، أي إنَّ تحديد التفسير بالبصر بالعين، أو البصر بالقلب إنّما يعتمد على تفسير المقصود بالقرب في الجملة السابقة لحرف الاستدراك، فإذا كان المقصودُ قربَ الملائكة فالنفي يكون للبصر، وإذا كان المقصود قدرة الله تعالى فالنفي للبصيرة. ويمكن الاعتراض على الرأي الأول بأنَّ (نحن) ضمير تعظيم، والمتكلِّم به هو الله تعالى، ومثاله في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [سورة الحجر: ٩]، فلا يُراد بالضمير (نحن) جمع الملائكة.

وتحدَّث الدكتور (الطنطاوي) عن علّة النّفي بالجهل الذي يمنع الإدراك فقال: ((وقوله: {وَلَكِن لَّا تُبْصِرُونَ} استدراكٌ للكلام السابق. أي: ونحن أقرب إلى هذا المحتضر منكم، ولكنَّكم لا تدركون ذلك لجهلكم بقدرتنا النافذة، وحكمتنا البالغة))[٢]، وهو بذلك يكون قد فسَّرَ نفي الإبصار بنفي الإدراك، والسبب في ذلك هو جهل الناس بقدرة الله تعالى.

ورَجَّحَ الشيخ (الشيرازي) أنَّ المراد من القرب في الآية هو قرب الله تعالى، فقال: ((المقصود من الآية هو: قرب الله عزَّ وجلَّ من الشخص المحتضر، بالرغم من أنّ البعض احتمل المقصود بالقرب (ملائكة قبض الروح) إلّا أنّ التّفسير الأوَّل منسجمٌ مع ظاهر الآية أكثر))[٣]. وعلَّلَ ذلك الترجيح بأنَّه منسجمٌ مع ظاهر الآية

(١) المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ٢٥٣/٥.
(٢) التفسير الوسيط: ١٨٨/١٤.
(٣) الأمثل: ٥٠٤/١٧.

الكريمة التي تُبَيِّنُ قدرة الله تعالى في هذا المقام، ويؤيد هذا الترجيح ما ورد في القرآن الكريم من تصريحٍ بهذا القرب، كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴾ [سورة ق: ١٦]، وأمّا النفي الذي بعد الاستدراك في هذه الآية الكريمة، فقال الشيخ (الشيرازي) فيه: ((إنّكم تلاحظون ظاهر حاله فقط، ولا تعلمون كيفية انتقال روحه من هذه الدار إلى الدار الآخرة، وطبيعة المخاضات الصعبة التي يعيشها في هذه اللحظة))[1]. أي إنَّ ما بعد الاستدراك نفى عنهم العلم بكيفيَّة انتقال الروح، والأحوال التي تمرُّ بها؛ لأنَّهم محجوبون عن رؤية كل ما يمر به الإنسان في هذه اللَّحظات.

ومن هذا العرض لآراء المفسِّرين تتَّضح فائدة الاستدراك بـ(لكنْ) في دفع توهُّمِ المعنى الذي قد يحصل في الكلام السابق للاستدراك.

(١) الأمثل: ١٧/٥٠٤.

المبحث الثالث:

دفع توهُّم المعنى بالاستدراك بـ(إلّا)

المشهور في (إلّا) أنّها تكون للدَّلالة على معنى الاستثناء، ولكنَّها قد تدلُّ على معنًى آخرَ، ومن ذلك أنَّها تأتي في الاستثناء المنقطع بمعنى (لكنْ)، وهو من الموارد المشهورة عند النحويين في حديثهم عن (إلّا) في هذا النوع من الاستثناء، وفي ذلك قال (ابن السرّاج): (((إلّا) في تأويل (لكنْ) إذا كان الاستثناء منقطعًا عند البصريين، ومعنى سوى عند الكوفيين (...)، وإنّما ضارعت (إلّا) (لكنْ)؛ لأنَّ (لكنْ) للاستدراك بعد النفي، فأنتَ توجب بها للثاني ما نفيت عن الأول، فمن ههنا تشابها، تقول: (ما قام أحدٌ إلا زيد)، فـ(زيد) قد قام، ويفرق بينهما: أنَّ (لكنْ) لا يجوز أنْ تدخل بعد واجبٍ، إلّا لترك قصَّةٍ إلى قصَّةٍ تامَّةٍ نحو قولك: (جاءني عبدُ اللهِ لكنْ زيدٌ لمْ يَجِئْ)، ولو قلت: (مررتُ بعبدِ اللهِ لكنْ عمرٌو) لم يَجُزْ))[1]. ويمكن القول: إنَّ (إلّا) لا يجب أن تكون استثنائيةً أينما وردت، فهي تركيبيةٌ إن سُبِقَت بنفيٍ، ولا صلةَ بينها وبين الاستثناء مطلقًا، كقولنا من باب القصر: (ما حضرَ إلّا زيدٌ).

ورَجَّحَ (رضي الدين الأستراباذي) قول البصريين في تأويل (إلّا) بمعنى (لكنْ) وذكر علَّةَ ذلك قائلًا: ((وتأويل البصريين أولى؛ لأن المستثنى المنقطع، يلزم مخالفته لما قبله نفيًا وإثباتًا، كما في (لكنْ)، وفي (سوى) لا يلزم ذلك؛ لأنَّك تقول: (لي عليك ديناران، سوى الدينار الفلانيِّ)، وذلك إذا كان صفةً، وأيضًا معنى (لكنْ) الاستدراك، والمراد بالاستدراك فيها رَفْعُ تَوَهُّمِ المخاطب دخولَ ما بعدها في حكم ما

(١) الأصول في النحو: ٢٩٠/١.

قبلها، مع أنَّه ليس بداخلٍ فيه، وهذا هو معنى الاستثناء المنقطع بعينه))[1]. أي إنَّ معنى الاستثناء المنقطع يدلُّ على ما يدلُّ عليه الاستدراك بـ(لكنْ) برفعه للتوهُّمِ.

وجاء الاستدراك بـ(إلّا) في مواضعَ متعدِّدةٍ من القرآن الكريم لدفع التوهُّمِ في المعنى، ومنها ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَحَآجَّهُۥ قَوۡمُهُۥۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ وَقَدۡ هَدَىٰنِۚ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشۡرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّي شَيۡـٔٗاۗ وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيۡءٍ عِلۡمًاۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴾ [سورة الأنعام: ٨٠].

قال (ابن عاشور) في ذلك: ((لمّا نفى أنْ يكون يخافُ إضرار آلهتهم وكان ذلك قد يتوهَّم منه السامعون أنَّه لا يخافُ شيئًا استدرك عليه بما دلَّ عليه الاستثناء المنقطع، أي لكنْ أخاف مشيئة ربّي شيئًا ممّا أخافه، فذلك أخافه، وفي هذا الاستدراك زيادة نكايةٍ لقومه إذ كان لا يخاف آلهتهم في حين أنَّه يخشى ربَّه المستحق للخشية))[2]، فأعطى الحرف (إلّا) معنى الاستدراك الذي يُدْفَعُ به توهُّم أنَّه لا يخشى شيئًا، بل هو يخشى مشيئة الله تعالى، واعتمد (ابن عاشور) في فهمه لهذا المعنى على تحديده لنوع الاستثناء في هذه الآية الكريمة بالاستثناء المنقطع الذي تكون فيه (إلّا) بمعنى (لكنْ). ويمكن القول: إنَّ فهم دلالة (إلّا) هنا مجانبٌ للصواب؛ لأنَّ (إلّا) للتحقيق توكيدًا بعد (لا)، فتجريد الكلام منها في نصٍّ كهذا النصِّ يكون بلا توكيدٍ، كالفرق بين (ما رأيتُ إلّا خيرًا)، و(رأيتُ خيرًا).

واختلف المُفَسِّرون في نوع الاستثناء في الآية الكريمة، وتبعًا لتحديد نوع الاستثناء يتغيَّر تفسير الآية، فرأى (السّمعاني، ت: ٤٨٩هـ) أنَّ الاستثناء في هذه الآية منقطعٌ، فقال فيه: ((قَوْله: {إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّي شَيۡـٔٗا} لَيْسَ باستثناءٍ عَن الأوَّل؛ إِذْ

(١) شرح الرضي على الكافية: ٨٣/٢.

(٢) التحرير والتنوير: ٣٢٨/٧.

لا يجوز أَنْ يشاءَ اللهُ أَنْ يُصيبَهُ شَيءٌ من الأصنام وما يشركونَ به، وإنَّما هذا استثناءٌ مُنْقَطِعٌ، ومعناه: لكنْ إنْ شاءَ رَبِّي أنْ يأخذني بشيءٍ، أو يُعَذِّبني بجرمي، فَلَهُ ذلك))[1]، وهو بذلك يؤكِّد معنى الاستدراك الموجود في (إلّا)؛ لأنَّه رأى أنَّ الاستثناء في هذه الآية منقطعٌ بحسب رأيه.

وذهب (الزمخشري) إلى وجود محذوفٍ مقدَّرٍ بالوقت في الآية، فقال: (({إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّي شَيۡـٔٗا} إلّا وقت مشيئة ربي شيئًا يُخاف، فحذف الوقت، يعني لا أخاف معبوداتكم في وقتٍ قطّ؛ لأنَّها لا تقدر على منفعةٍ ولا مضرَّةٍ، إلّا إذا شاء ربِّي أنْ يصيبني بمخوفٍ من جهتها إنْ أصبتُ ذنبًا أستوجبُ به إنزالَ المكروه، مثل أنْ يرجمني بكوكبٍ أو بشقَّةٍ من الشمس أو القمر، أو يجعلها قادرةً على مضرَّتي))[2]، فيكون الاستثناء عنده متَّصلًا؛ لأنَّ وقت المشيئة مستثنًى من وقت الخوف المنفيِّ، ولكنَّ ما ذكره (الزمخشري) فيه تكلُّفٌ لفهم النصِّ.

أمّا (العكبري) فأجازَ وجودَ وجهين بحسب نوع الاستثناء في الآية الكريمة، فقال: (({إِلَّآ أَن يَشَآءَ}: يجوز أنْ يكونَ استثناءً من جنسِ الأوَّلِ تقديره: إلّا في حالِ مشيئةِ رَبِّي؛ أي: لا أخافُها في كلِّ حالٍ إلّا في هذه الحالِ، ويجوزُ أنْ يكونَ من غير الأوَّل؛ أي: لكنْ أخافُ أنْ يشاءَ بي خوفي ما أشركتم))[3]، فالاستثناء مُتَّصِلٌ بحسب رأيه إذا قدَّرنا المعنى بحال الخوف، وقد يكون الاستثناء منقطعًا إذا قدَّرنا (إلّا) بـ(لكنْ).

---

(١) تفسير القرآن: ١٢١/٢.

(٢) الكشّاف: ٤٢/٢.

(٣) التبيان في إعراب القرآن: ٥١٣/١.

وحَدَّدَ (السمين الحلبي) الأقوال في نوع الاستثناء في هذه الآية بنوعين، فقال: ((قوله: {إِلَّآ أَن يَشَآءَ} في هذا الاستثناء قَوْلان، أظهرهما: أنَّه متَّصلٌ، والثاني: أنَّه منقطعٌ))[1]. فبعد ذكره للقولين رجَّحَ كون الاستثناء متَّصلًا.

والذي يبدو أنَّ ما ذهب إليه (ابن عاشور) ومَنْ سبقه ممَّن رأوا أنَّ الاستثناء منقطعٌ جعلوا تقدير (إلّا) بـ(لكنْ)؛ ولكنَّ التدقيق في فهم دلالة النصِّ يدلُّ على أنَّه لا وجودَ للاستثناء مطلقًا؛ لأنَّ الاستثناءَ إخراجُ ما بعد (إلّا) من حكم ما قبلها.

وممّا ورد في دلالة دفع توهُّم المعنى بالاستدراك بـ(إلّا) ما جاء في قوله تعالى: ﴿ ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡۖ وَأَزۡوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمۡۗ وَأُوْلُواْ ٱلۡأَرۡحَامِ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلَىٰ بِبَعۡضٖ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُهَٰجِرِينَ إِلَّآ أَن تَفۡعَلُوٓاْ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِكُم مَّعۡرُوفٗاۚ كَانَ ذَٰلِكَ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مَسۡطُورٗا ﴾ [سورة الأحزاب: ٦].

وفي الاستثناء بـ(إلّا) هنا قال (ابن عاشور): ((والاستثناءُ بقولِهِ {إِلَّآ أَن تَفۡعَلُوٓاْ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِكُم مَّعۡرُوفٗا} مُنقطعٌ، و(إلَّا) بمعنى (لكنْ)؛ لأنَّ ما بعدَ إلّا ليس من جنسِ ما قبلها فإنَّ الأولويَّةَ الَّتي أُثْبِتَتْ لأُولي الأرحامِ أولويَّةٌ خاصَّةٌ وهي أولويَّةُ الميراثِ بدلالةِ السِّياقِ دونَ أولويَّةِ حُسْنِ المعاشرةِ وبَذْلِ المعروفِ. وهذا استدراكٌ على ما قد يُتَوَهَّمُ من قطعِ الانتفاعِ بأموالِ الأولياءِ عن أصحابِ الوِلايةِ بالإخاءِ والحِلْفِ، فبيَّنَ أنَّ الَّذي أُبْطِلَ وَنُسِخَ هو انتفاعُ الإرثِ، وبَقِيَ حُكْمُ المواساةِ وإسداء المعروفِ بمثلِ الإنفاقِ والإهداءِ والإيصاءِ))[2]، أي إنَّ (ابن عاشور) ذهب إلى أنَّ الاستثناء منقطعٌ، وتكون (إلّا) بمعنى (لكنْ) التي يُدْفَعُ بها توهُّم المعنى الذي قد يُفْهَم من انقطاع الانتفاع بالأموال إلّا للقرابة في النسب، فبيَّن الاستدراك بـ(إلّا) أنَّ الإحسان

(١) الدر المصون: ٥ / ٢٠ .

(٢) التحرير والتنوير: ٢٧٢/٢١.

والمعروف مع الأولياء والإخوان في الدين وإن لم يدخل في الإرث وغيره إلّا أنَّه يبقى موردًا من موارد الخير.

ورأى الشيخ (الطوسي) أنَّ الاستثناء منقطعٌ في الآية الكريمة، وفسَّر المعروف بما يُعرَفُ حُسنه وصوابُه، فقال: ((وقوله: {إِلَّآ أَن تَفۡعَلُواْ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِكُم مَّعۡرُوفٗا} استثناءٌ منقطعٌ، ومعناه (لكنْ إنْ فعلتم الى أوليائكم معروفًا من المؤمنين وحلفائكم ما يُعرَفُ حسنُهُ وصوابُه فهو حَسَنٌ)))[1]. فالآية الكريمة تحدَّثت عن الأقرباء في النسب، ثمَّ انتقلت إلى ذكر الإحسان والمعروف مع الأولياء الذين هم ليسوا من الصنف الأول الذي ذكرته الآية، فكان الاستثناء منقطعًا.

وحدَّدَ (النيسابوري، ت: ٥٥٠هـ) موضوع الآية بالوصيَّة والإرث، فقال: (({إِلَّآ أَن تَفۡعَلُواْ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِكُم} أي: لكن فعلكم إلى أوليائكم معروفًا جائزٌ، وهو أن يوصى لمن لا يرث))[2]، وهو بذلك رأى أنَّ الاستدراك دَفَعَ توهُّم أنْ تكون الوصية للأقرباء الذين يرثون فقط، فتحديد الإرث للأقرباء لا يمنع الوصيَّة بالمعروف لغيرهم، فهو جائزٌ.

أمّا (الشوكاني) فأورد احتمالين في نوع الاستثناء هما المتّصل أو المنقطع، فقال في ذلك: (({إِلَّآ أَن تَفۡعَلُواْ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِكُم مَّعۡرُوفٗا} هذا الاستثناءُ إمَّا مُتَّصِلٌ من أَعَمِّ العامِّ، والتَّقديرُ: أولو الأرحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ في كُلِّ شيءٍ من الإرثِ وغيرِهِ إلّا أنْ تفعلوا إلى أوليائكم معروفًا من صدقةٍ، أو وصيَّةٍ فإنَّ ذلك جائزٌ (...)، ويجوزُ أنْ يكونَ مُنْقَطِعًا، والمعنى: لكنَّ فعلَ المعروفِ للأولياءِ لا بأسَ بِهِ، ومعنى

(١) التبيان في تفسير القرآن: ٣١٨/٨.

(٢) إيجاز البيان عن معاني القرآن: ٦٦٧/٢.

الآية: أنَّ اللهَ سُبْحَانَهُ لمّا نَسَخَ التَّوارُثَ بالحلفِ والهجرةِ أباحَ أنْ يُوصى لهم))[1]. وختم (الشوكاني) حديثه بأنَّ الاستدراك جاء بعد حكمٍ سابقٍ هو نسخ حكم التوارث بين المؤمنين من غير القرابة كالحلف والهجرة؛ ليتبيَّن بالاستدراك أنَّ عدم شمول غير الأقرباء بالإرث لا يعني عدم جواز الوصية لهم.

ويتَّضح لنا ممّا تقدَّم أنَّ الاستدراك بـ(إلّا) في الآية الكريمة دفع ما قد يُتَوَهَّمُ من معنًى، وفي ذلك فائدةٌ في بيان التوسُّعِ في موارد الخير والإحسان.

وممّا ورد في دلالة الاستدراك بـ(إلّا) على دفع توهُّمِ المعنى ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُكُم بِٱلَّتِي تُقَرِّبُكُمۡ عِندَنَا زُلۡفَىٰٓ إِلَّا مَنۡ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا فَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ جَزَآءُ ٱلضِّعۡفِ بِمَا عَمِلُواْ وَهُمۡ فِي ٱلۡغُرُفَٰتِ ءَامِنُونَ ﴾ [سورة سبأ: ٣٧].

قال (ابن عاشور): ((وقولُهُ: {إِلَّا مَنۡ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا} استثناءٌ مُنْقَطِعٌ، و(إلّا) بمعنى (لكنْ) المُخَفَّفَةِ النُّون الَّتي هي للاستدراكِ))[2]، ثمَّ بيَّن (ابن عاشور) معنى دفع التوهُّم بالاستدراك في هذه الآية الكريمة، فقال: ((فالاستدراكُ وَرَدَ على جميعِ ما أفادَهُ كلامُ المشركين من الدَّعوى الباطلةِ والفخرِ الكاذبِ لرفعِ تَوَهُّمِ أنَّ الأموالَ والأولادَ لا تُقَرِّبُ إلى اللهِ بحالٍ، فإنَّ من أموالِ المؤمنينَ صدقاتٍ ونفقاتٍ، ومن أولادِهِمْ أعوانًا على البِرِّ ومجاهدينَ وداعينَ لآبائِهِمْ بالمغفرةِ والرَّحمةِ))[3]، أي إنَّ الآية الكريمة لا يمكن تفسيرها على عمومها من عدم الفائدة من الأموال والأولاد؛ لأنَّ الاستدراك بـ(إلّا) بيَّنَ فائدة الإيمان والعمل الصالح النافعين لصاحبهما.

---

(١) فتح القدير: ٣٠٢/٤.

(٢) التحرير والتنوير: ٢١٥/٢٢.

(٣) المصدر نفسه: ٢١٧/٢٢.

والملاحَظ أنَّ نفيَ التقرُّبِ بالأموالِ والأولادِ إلى الله تعالى عقبه استدراكٌ يدفعُ توهُّمَ عدمِ فائدتِهما مطلقًا، وقد تحدّث (الزمخشري) في ذلك، فقال: ((والمعنى: أنَّ الأموال لا تُقَرِّبُ أحدًا إلّا المؤمنَ الصالحَ الّذي يُنفقها في سبيل الله، والأولاد لا تُقرِّبُ أحدًا إلّا مَنْ علَّمهم الخيرَ وفَقَّهَهُم في الدِّين ورشَّحهم للصَّلاح والطاعة))[1]. وهذا يدلُّ على أنَّ المؤمن ينتفع بالأموال التي ينفقها في سبيل الله تعالى، وينتفع بالأولاد إذا أحسن تربيتهم وكانوا من الصالحين.

وعن بطلان استدلال الكفّار فيما ذهبوا إليه من معتقدٍ تحدَّث (الفخر الرازي)، وتحدَّث عمّا يفيد فائدةً حقيقيةً تُقرِّبُ الإنسان إلى الله تعالى، فقال: "يَعْنِي قَوْلَكُمْ نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا فَنَحْنُ أَحْسَنُ عِنْدَ اللَّهِ حَالًا لَيْسَ اسْتِدْلَالًا صَحِيحًا، فَإِنَّ الْمَالَ لَا يُقَرِّبُ إِلَى اللَّهِ وَلَا اعْتِبَارَ بِالتَّعَزُّزِ بِهِ، وَإِنَّمَا الْمُفِيدُ الْعَمَلُ الصَّالِحُ بَعْدَ الْإِيمَانِ، وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ هُوَ أَنَّ الْمَالَ وَالْوَلَدَ يَشْغَلُ عَنِ اللَّهِ فَيُبْعِدُ عَنْهُ فَكَيْفَ يُقَرِّبُ مِنْهُ؟ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ إِقْبَالٌ عَلَى اللَّهِ وَاشْتِغَالٌ بِاللَّهِ"[2]. ولم يحدِّد (الفخر الرازي) بذلك نوع الاستثناء، وإنَّما كان مجمل حديثه عن المعنى الذي أوضحته الآية، ومن حديثه هذا في إبطال استدلال الكفّار، وفيما ينفع الناس حقيقةً، يُفهم دفعُ توهُّم المعنى الذي قد يقع فيه الكفّار غرورًا، واعتمد في تقييمه على ما حكاه القرآن من قول الكفّار: ﴿وَقَالُوا۟ نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَٰلًا وَأَوْلَٰدًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ﴾ [سورة سبأ: ٣٥].

وفصَّل (الآلوسي) الحديثَ عن الاستثناء في هذه الآية الكريمة بعد تحديده للمستثنى منه، ورأى أنَّ الاستثناء هنا له احتمالان، ولكلِّ احتمالٍ معناه من حيث العموم أو الخصوص، ونوعه من حيث الاتصال أو الانقطاع، فقال: ((﴿إِلَّا مَنْ ءَامَنَ

(١) الكشّاف: ٥٨٦/٣.

(٢) مفاتيح الغيب: ٢٠٩/٢٥.

وَعَمِلَ صَٰلِحًا} استثناء من مفعول تُقَرِّبُكُمْ على ما ذهب إليه جمعٌ، وهو استثناء متَّصلٌ إذا كان الخطاب عامًّا للمؤمنين والكفرة، ومنقطعٌ إذا كان خاصًّا بالكفرة، فالموصول في محلِّ نصبٍ أو رفعٍ على أنَّه مبتدأ ما بعده خبره، أو خبره مقدَّرٌ، أي: لكنْ من آمن وعمل صالحًا فإيمانُه وعملُه يقرِّبانِه))[1]. ولم يرجِّح (الآلوسي) هنا احتمالًا على آخر بلْ أعطى لكلِّ احتمالٍ علَّته بحسب فهم نوع الخطاب.

أمّا (محيي الدين درويش، ت: ١٤٠٣هـ) فرأى أنَّ ما قبل (إلّا) له احتمالٌ واحدٌ هو أنَّ الخطاب كان مع الكفّار، وليس فيه احتمالان كما ذهب إلى ذلك (الآلوسي)، وعلى هذا الأساس علَّلَ كون الاستثناء منقطعًا، فقال: (({إِلَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا} (إلّا) بمعنى (لكنْ)، فالاستثناء منقطع؛ لأنَّ الخطاب للكفّار، و{مَنْ ءَامَنَ} ليس منتظمًا في سلكهم))[2] أي إنَّ الخطاب الذي كان قبل (إلّا) إنّما هو للكافرين، وأمّا ما بعد (إلّا) فالخطاب لمن آمن وعمل صالحًا، وهو ليس من جنس الكفّار. ولعلَّ الذي جعل (محيي الدين درويش) يذهب إلى هذا الرّأي سياق الآيات السابقة لهذه الآية الكريمة، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَٰلًا وَأَوْلَٰدًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ ۝ قُلْ إِنَّ رَبِّى يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة سبأ: ٣٤-٣٦]، والملاحظ من سياق هذه الآيات أنَّها ذكرت بالنص تفاخرَ الكفّار بالأموال والأولاد، وفي هذا دليلٌ على اختصاص الآية التي هي محلُّ الشاهد بالكفّار.

(١) روح المعاني: ٣٢٢/١١.

(٢) إعراب القرآن وبيانه: ١٠٢/٨.

المبحث الرابع:

دفع توهُّم المعنى بالاستدراك بـ(بلْ)

المشهور في (بلْ) أنَّ معناها الإضراب، ولكنّها تقرب من الاستدراك فتدلُّ عليه، وفي معنى (بلْ) قال (المبرّد): ((تَقول: (ضربتُ زيدًا) نَاسِيًا أَو غالطًا، ثمَّ تذكر أَو تنبه، فَتَقول: (بلْ عمرًا) مستدركًا مثبتًا للثاني، تَارِكًا للأوَّلِ فـ(بلْ) تخرج من غلطٍ إِلَى استثباتٍ، وَمن نِسْيَانٍ إِلَى ذكرٍ))[1]، وقال (ابن يعيش): ((وأمّا (بلْ) فللإضراب عن الأوَّل وإثبات الحكم للثاني، سواءٌ كان ذلك الحكم إيجابًا أو سلبًا، تقول في الإيجاب: (قام زيدٌ بلْ عمرٌو)، وتقول في النفي: (ما قامَ زيدٌ بلْ عمرٌو) كأنَّك أردتَ الإخبار عن عمرٍو فغلطت وسبق لسانك إلى ذكر زيدٍ فأتيت بـ(بلْ) مضربًا عن زيدٍ ومثبتًا ذلك الحكم لعمرٍو))[2]، وعن القرب بين (بلْ) و(لكنْ) قال (ابن الصائغ، ت: ٧٢٠هـ): ((بَلْ ولكنْ أُختان؛ لأنّ الاستدراك والإضراب يتقاربان))[3]، فهما متقاربان في بيان المعنى. ومن هذا التوضيح لمعنى (بلْ) يتبيَّن لنا قربه من معنى الاستدراك، لأنَّ ما بعد حرف الاستدراك (لكن) يكون دافعًا لتوهُّمٍ سابقٍ، كما أنَّ الإضراب يدفع غلطًا سابقًا، والملاحظ في حرف الإضراب (بلْ) أنَّه يأتي بأحد حالين هما:

الأوَّل: أن تقع بعده جملةٌ، فيكون حرف ابتداءٍ على المشهور، ويدلُّ هنا إمّا على الإبطال، وإمّا على الانتقال، وفي ذلك قال (ابن قاسم المرادي): ((فإنْ وقع بعده

---

(١) المقتضب: ٢٨٩/٣.

(٢) شرح المفصَّل: ٢٦/٥.

(٣) اللّمحة في شرح الملحة: ٦٩٠/٢.

جملةٌ كان إضرابًا عمّا قبلها، إمّا على جهة الإبطال، نحو: {أَمْ يَقُولُونَ بِهِۦ جِنَّةٌۚ بَلْ جَآءَهُم بِٱلْحَقِّ}، وإمّا على جهة الترك للانتقال من غير إبطالٍ، نحو:{وَلَدَيْنَا كِتَٰبٌ يَنطِقُ بِٱلْحَقِّۚ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ، بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ} [سورة المؤمنون، من الآيتين: ٦٢-٦٣]))[١].

والذي يبدو أنَّ الإضرابَ الإبطاليَّ فيه دلالةٌ واضحةٌ على معنى الاستدراك؛ لأنَّ إبطال ما قبل الجملة يقرُب من معنى دفع التوهُّمِ، أمّا الإضراب الانتقاليُّ فإنْ كان ما بعده استئنافًا لشيءٍ جديدٍ فلا يمكن أنْ يُعَدَّ استدراكًا. وإنْ كان الانتقال بـ(بلْ) مع وجود مناسبةٍ بين المُنْتَقَلِ منه والمُنْتَقَلِ إليه فهذه المناسبة ستدلُّ على معنى الاستدراك بـ(بلْ)، وسيتبيَّنُ هذا المعنى بصورةٍ واضحة في الأمثلة التي سنعرضها إنْ شاء الله تعالى في هذا الموضوع.

الثاني: أنْ يقع بعده مفردٌ، فيكون حرفَ عطفٍ، فإنْ سُبِقَ بنفيٍ أو نهيٍ فسيكون ما بعد (بلْ) مخالفًا لما قبله، وإنْ سُبِقَ بمثبتٍ أو أمرٍ فسيكون ما بعد (بلْ) مزيلًا للحكم الذي قبله، وفي ذلك قال (ابن قاسم): ((وإذا وقع بعد (بلْ) مفردٌ فهي حرف عطفٍ، ومعناها الإضراب، ولكنَّ حالها فيه مختلفٌ: فإنْ كانت بعد نفيٍ نحو: (ما قام زيدٌ بلْ عمرٌو) أو نهيٍ نحو: (لا تضربْ زيدًا بلْ عمرًا)، فهي لتقرير حكم الأوَّل، وجعل ضدّه لما بعدها. ففي المثال الأوَّل قرَّرْتَ نفيَ القيامِ لزيدٍ، وأثْبَتَّهُ لعمرٍو. وفي المثال الثاني قرَّرْتَ النهيَ عن ضربِ زيدٍ، وأثْبَتَّ الأمرَ بضربِ عمرٍو، (...) وإنْ كانت بعدَ إيجابٍ نحو: (قام زيدٌ بلْ عمرٌو)، أو أمرٍ نحو: (اضربْ زيدًا بلْ عمرًا)، فهي لإزالة الحكم عمّا قبلها، حتّى كأنَّه مسكوتٌ عنه، وجَعْلِهِ لِما بعدَها))[٢]. والشواهد القرآنية التي سيتم عرضها إن شاء الله تعالى، والتي فيها دلالةٌ على الاستدراك بـ(بل) الدافع للتوهُّم تتَّصل بالقسم الأوَّل الذي تأتي فيه بعد (بل) جملةٌ.

---

(١) الجنى الداني في حروف المعاني: ٢٣٥.

(٢) المصدر نفسه: ٢٣٦.

أوجه الاختلاف بين (لكنْ) و(بلْ):

١- لا يُسْتَدْرَكُ بـ(لكنْ) إلّا بعد نفيٍ، أمّا (بلْ) فيُسْتَدْرَكُ بها بعد النفي أو الإيجاب.

٢- لا يُسْتَدْرَكُ بـ(لكنْ) للغلط أو النسيان، أمّا (بلْ) فيُسْتَدْرَكُ بها للغلط أو النسيان.

٣- الاستدراكُ أصلٌ في معنى (لكنْ)، أمّا (بلْ) فأصل معناه الإضراب، والاستدراك معنًى يُفهم من الإضراب.

وبيَّن (الشريف الجرجاني) الفرق بين الاستدراك والإضراب، فقال: ((والفرق بين الاستدراك والاضراب: أنَّ الاستدراك هو رفعُ توهُّمٍ يتولَّدُ من الكلام المقدَّم رفعًا شبيهًا بالاستثناء (...)، والإضراب هو أنْ يُجْعَلَ المتبوعُ في حكم المسكوت عنه، يُحْتَمَلُ أنْ يلابسَه الحكمُ وألّا يلابسَه، فنحو: (جاءني زيدٌ بلْ عمرٌو)، يُحْتَمَلُ مجيءُ زيدٍ وعدمُ مجيئِهِ))[(١)].

وممّا ورد في دلالة (بل) على الاستدراك الدافع لتوهُّم المعنى ما جاء في قوله تعالى: ﴿ صٓۚ وَٱلۡقُرۡءَانِ ذِي ٱلذِّكۡرِ ، بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فِي عِزَّةٖ وَشِقَاقٖ ﴾ [سورة ص: ١-٢].

قال (ابن عاشور) في هذه الدلالة: ((هذا إبطالٌ لتوهُّمٍ ينشأ عن الكلام الذي قبله إذ دلَّ وصفُ القرآنِ بـ{ذِي ٱلذِّكۡرِ} أنَّ القرآنَ مُذَكِّرٌ سامعيه تذكيرًا ناجعًا، فعقَّب بإزالة توهُّم من يتوهَّم أنَّ عدم تذكُّر الكفار ليس لضعفٍ في تذكير القرآن، ولكن لأنَّهم متعزِّزون مشاقُّون، فحرف (بل) في مثل هذا بمنزلة حرف الاستدراك، والمقصود منه تحقيق أنَّه ذو ذكرٍ، وإزالة الشبهة التي قد تعرض في ذلك))[(٢)].

---

(١) كتاب التعريفات: ٢١/١.

(٢) التحرير والتنوير: ٣٠٤/٢٣.

فذهب (ابن عاشور) إلى أنَّ الإضراب في الآية إبطاليٌّ، ولكنَّه ليس للكلام السابق لـ(بلْ) بلْ للمعنى المُتَوَهَّمِ الذي قد ينشأ من هذا الكلام. ويتحصَّلُ من (بلْ) – كما رأى (ابن عاشور) – أنَّه تحقيقٌ لوصف القرآن بـ{ذِى ٱلذِّكۡرِ}، وإزالةٌ للشبهة التي قد تعرض.

وانقسم المفسِّرون في تحديد نوع الإضراب في الآية الكريمة، فمنهم من رأى أنَّ الإضراب إبطاليٌّ، ومنهم من رأى أنَّه انتقاليٌّ. والإضراب الإبطاليُّ هو القريب من معنى الاستدراك الدافع لتوهُّمِ المعنى.

فذهب (أبو السعود) إلى أنَّ الإضراب إبطاليٌّ في الآية الكريمة، فقال: ((كان قوله تعالى: {بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فِي عِزَّةٖ وَشِقَاقٖ} إضرابًا عن ذلك كأنَّه قيل لا ريبَ فيه قطعًا، وليس عدمُ إذعان الكَفَرةِ له لشائبةِ ريبٍ ما فيه، بل هم في استكبارٍ وحميَّةٍ شديدةٍ وشقاقٍ بعيدٍ لله تعالى ولرسولِه ولذلك لا يذعنون له))[1]، فرأى أنَّ الإضراب إبطالٌ لمعنًى قد يُتَوَهَّمُ عبَّرَ عنه بـ(شائبة ريبٍ) قد تتولَّد عند المُتَوهِّمِ من عدمِ إذعانِ الذين كفروا.

وممَّن ذهب إلى أنَّ الإضرابَ في الآية انتقاليٌّ (السَّمين الحلبي) الذي قال فيه: ((قوله: {بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ} إضْرابُ انتقالٍ من قصَّةٍ إلى أخرى))[2]، وهذا التفسير يعني عدم حصول إبطالٍ لمعنًى سابقٍ؛ لأنَّ ما بعد (بلْ) هنا – كما رأى السمين الحلبي – استئنافٌ لكلامٍ جديدٍ أو قصَّةٍ أخرى، وهذا يعني عدم وجودٍ لمعنى الاستدراك الدافع لتوهُّم المعنى.

(١) إرشاد العقل السليم: ٢١٣/٧.

(٢) الدر المصون: ٣٤٦/٩.

أمّا (ابن جزي، ت: ٧٤١هـ) فرأى أنَّ جواب القسم الذي في هذه الآية محذوفٌ، وأنَّ الإضراب هو عن هذا الكلام المحذوف، فقال: ((و(بلْ) للإضراب عن كلامٍ محذوفٍ، وهو جواب القسم، أي: إنَّ كفرهم ليس ببرهانٍ بل هو بسبب العزَّة والشقاق، والعزَّة التكبُّر))[١]، وهو بذلك رأى أنَّ ما بعد (بلْ) بيَّنَ سبَبَ كفرِ الذين كفروا، وأبطلَ أنْ يكونَ لهم برهانٌ في كفرهم، ولكنَّ تقدير الإضراب عن كلامٍ محذوفٍ فيه تكلُّفٌ لا داعي له.

في حين ذهب الدكتور (الطنطاوي) إلى أنَّ الانتقال حصل من القَسَمِ والمُقْسَمِ به إلى بيان حال الكفّار، فقال: ((وقوله تعالى: {بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ} انتقالٌ من القَسَمِ والمُقْسَمِ به، إلى بيان حال الكفّار، وما هم عليه من غرورٍ، وعنادٍ))[٢]، وهذا يعني أنَّه ممَّن ذهب إلى أنَّ الإضرابَ في هذه الآية الكريمة انتقاليٌّ، وهو هنا انتقالٌ من القسم بكل جوانبه إلى موضوعٍ آخر تَبَيَّنَ به حال الكفّار، وهذا الانتقال لم تتَّضِحْ فيه مناسبةٌ بين المُنْتَقَلِ منه والمُنْتَقَلِ إليه، فيُسْتبْعَدُ بما رآه الطنطاوي معنى الاستدراك في (بلْ) هنا.

والذي يبدو أنَّ (ابن عاشور) ربطَ بين تذكير القرآن، وشقاق الكفَّار، فرأى أنَّ الإضرابَ الإبطاليَّ دَفَعَ تَوهُّمَ الضعف في التذكير، فالكفّار لا يتذكّرون؛ لغرورهم.

وممّا ورد في الاستدراك بـ(بل) ما جاء في قوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا ٱلْإِنسَٰنُ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ رَبُّهُۥ فَأَكْرَمَهُۥ وَنَعَّمَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّيٓ أَكْرَمَنِ ، وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّيٓ أَهَٰنَنِ ، كَلَّا ۖ بَل لَّا تُكْرِمُونَ ٱلْيَتِيمَ ، وَلَا تَحَٰٓضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ ﴾ [سورة الفجر: ١٥-١٨].

---

(١) التسهيل لعلوم التنزيل: ٢٠١/٢.

(٢) التفسير الوسيط: ١٣٠/١٢.

قال (ابن عاشور) في الإضراب في هذه الآية الكريمة: (({بَلْ} إضرابٌ انتقاليٌّ، والمناسبة بين الغرضين المُنْتَقَل منه والمُنْتَقَل إليه مناسبةُ المقابلةِ لمضمونِ {فَأَكْرَمَهُۥ وَنَعَّمَهُۥ} من جهة ما توهَّموه أن نعمةَ مالِهم وسعةَ عيشِهم تكريمٌ من الله لهم، فنبَّههم الله على أنَّهم إنْ أكرمهم الله فإنَّهم لم يُكرموا عبيدَه شُحًّا بالنعمة، إذ حَرموا أهلَ الحاجةِ من فضولِ أموالهم، وإذ يستزيدون من المال ما لا يحتاجون إليه وذلك دحضٌ لتفخُّرهم بالكرم والبذل))[1]. ونلاحظ أنَّ (ابن عاشور) رأى أنَّ الإضراب هنا انتقاليٌّ، وأنّه ليس انتقالًا لموضوعٍ جديدٍ من غير وجود مناسبةٍ، بلْ كان مع وجود المناسبة بين الْمُنْتَقَل منه والمُنْتَقَل إليه، وهذه المناسبة هي قضية الإكرام، وفي هذا التفسير الذي ذهب إليه مفسِّرون سابقون أيضًا نرى وجودَ ارتباطٍ ومناسبةٍ بين قوله تعالى: {فَأَكْرَمَهُۥ وَنَعَّمَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّيٓ أَكْرَمَنِ}، وقوله تعالى: {كَلَّاۖ بَل لَّا تُكْرِمُونَ ٱلْيَتِيمَ}، أي إنَّ توهُّمهم في أنَّهم مُكَرَّمونَ منَ اللهِ تعالى لأنّهم ينعمون بعطائه قد دُحِضَ ببيان أنَّهم لم يُكرموا اليتيم، وما بعد ذلك من الآيات الَّتي تدلُّ على أنَّهم لم يُحسنوا شكرَ النعمةِ كما يريد الله تعالى منهم، لا كما يتوهَّمونه فيها.

والَّذي رآه الشيخ (الطوسي) أنَّ توهُّمَ المعنى دُفِعَ باجتماع حرف الرَّدع (كلّا)، مع حرف الإضراب (بلْ)، فقال: ((قال الله تعالى ردًّا لتوهُّمِ مَنْ ظنَّ أنَّ الإكرامَ بالغنى، والإهانةَ بالفقر بأنْ قال: {كَلَّا} ليس الأمر على ما توهَّمه، وإنّما الإكرام في الحقيقة بالطاعة، والإهانة بالمعصية (...)، ثمَّ بيَّنَ ما يستحقّ به الهوان بقوله: {... بَل لَّا تُكْرِمُونَ ٱلْيَتِيمَ ، وَلَا تَحَٰٓضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ} أي الهوان؛ لهذا

(١) التحرير والتنوير: ٣٣٢/٣٠.

لا لِما توهَّمتُم))[1]، أي إنَّهم بعد أنْ رُدِعوا عن توهُّمهم بـ(كلّا) بان لهم الهوان الذي يقابل الإكرام بما جاء بعد حرف الإضراب (بلْ).

أمّا (الفخر الرازي) فَعَبَّرَ عن توهُّم القوم بالشبهة التي دُفِعَتْ بالاستدراك بـ(بل)، فقال: ((ثُمَّ إِنَّهُ تعالى لَمَّا حكى من أَقْوَالِهِمْ تِلْكَ الشُّبْهَةَ فَكَأَنَّهُ قَالَ: بَلْ لَهُمْ فِعْلٌ هُوَ شَرٌّ مِنْ هَذَا الْقَوْلِ، وَهُوَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُكْرِمُهُمْ بِكَثْرَةِ الْمَالِ، فَلَا يُؤَدُّونَ مَا يَلْزَمُهُمْ فِيهِ مِنْ إِكْرَامِ الْيَتِيمِ، فَقَالَ: {بَل لَّا تُكْرِمُونَ ٱلْيَتِيمَ}))[2]، ونجد هنا أنَّ الربط التقابليَّ لمعاني الإكرام الذي تحدَّث عنه (الرازي) مشابهٌ لما تحدَّث به بعده (ابن عاشور).

وبالعودة إلى الإضراب الانتقاليِّ في الآية نجد أنَّ (أبا السعود) تحدَّث عن الانتقال، فقال: (({بَل لَّا تُكْرِمُونَ ٱلْيَتِيمَ} انتقالٌ من بيانِ سوءِ أقوالِه إلى بيانِ سوءِ أفعالِه، (...)، حيثُ يُكْرمكم الله تعالَى بكثرةِ المالِ فلاَ تُؤدُّونَ ما يلزمكُم فيهِ من إكرامِ اليتيمِ بالمَبَرَّةِ به))[3]. فيتبيَّن من هذا الانتقال التأكيد في تشنيع سوء الفعل الذي يصدر منهم.

وبعد هذا البحث في دفع توهُّم المعنى بالاستدراك لاحظنا بما تمَّ عرضه من أمثلةٍ قرآنيةٍ دلالة الاستدراك على هذا المعنى، وبأدواتٍ مختلفةٍ بعضها أصل معناها الاستدراك، وهما: (لكنَّ، ولكنْ)، وبعضها خرج من معناه الأصليِّ ليدلَّ على الاستدراك لوجود تقاربٍ بين معناه الأصلي والاستدراك، وهما: (إلّا، ولكنْ).

---

(١) التبيان في تفسير القرآن: ٣٤٦/١٠.

(٢) مفاتيح الغيب: ١٥٧/٣١.

(٣) إرشاد العقل السليم: ١٥٦/٩.

الفصل الثاني

دفع توهُّم المعنى بالتوابع

الفصل الثاني

دفع توهُّم المعنى بالتوابع

يُعَدُّ وجودُ التَّوابع في الجملة واحدًا من أهمِّ ما يمكن أنْ تتَّضحَ به دلالة المعنى. والتابع كما عرَّفه (ابن عقيل): ((هو الاسم المشارك لما قبله في إعرابه مطلقًا فيدخل في قولك: (الاسم المشارك لما قبله في إعرابه) سائر التوابع، وخبر المبتدأ نحو (زيدٌ قائمٌ)، وحال المنصوب نحو (ضربتُ زيدًا مُجَرَّدًا)، ويخرج بقولك: (مطلقًا) الخبر وحال المنصوب فإنَّهما لا يشاركانِ ما قبلهما في إعرابه مطلقًا، بلْ في بعض أحواله بخلاف التابع، فإنَّه يشارك ما قبله في سائر أحواله من الإعراب نحو (مررتُ بزيدٍ الكريمِ، ورأيتُ زيدًا الكريمَ، وجاءَ زيدٌ الكريمُ)))[1].

أنواع التوابع:

المشهور عند النحويين أنَّ التوابع هي: (التوكيد والنعت والعطف والبدل وعطف البيان)، فقال (ابن السرّاج) فيها: ((التوابع خمسةٌ: التوكيد والنعت وعطف البيان والبدل والعطف بالحروف))[2]، وذهب إلى هذا الرأي أيضًا (ابن جني) الذي قال: ((مَا يتبع الِاسْم فِي إعرابه وَهُوَ خَمْسَة أضْربٍ: وصفٌ وتوكيدٌ وَبدلٌ وَعطفُ بَيَانٍ وَعطفٌ، فَأَرْبَعَةٌ من هَذِه تَتبِعُ الأوَّلَ بِلا توسُّط حرفٍ، وواحِدٌ مِنْهَا يتبع الأوَّل بتوسُّطِ حرفٍ، وَهُوَ الْعَطف الْمُسَمّى نسقًا))[3]. وأمّا (ابن مالك، ت: ٦٧٢هـ) فرأى أنَّ التوابع أربعة أقسام، ثُمَّ قسَّمَ العطف إلى نوعين، فقال: ((التابع على أربعة

(١) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: ١٩٠/٣.
(٢) الأصول في النحو: ١٩/٢.
(٣) اللُّمع في العربية: ٨١.

أقسامٍ: نعتٌ وتوكيدٌ، وعطفٌ، وبدلٌ، وأخَّرْتُ التنبيه على أنَّ العطفَ عطفانِ: عطفُ بيانٍ، وعطفُ نَسَقٍ))[1]. والملاحَظ أنَّ العطف بالحروف المُسَمّى بعطف النسق متَّفَقٌ عليه بين النحويين، أمّا عطف البيان فوقع فيه كلامٌ عندهم؛ لوجود تشابهٍ بين عطف البيان والبدل، وفَرَّق بعض النحويين بينهما كـ(ابنِ السرّاج) الذي رأى أنَّهما ليسا تسميتين لشيءٍ واحدٍ، فقال: ((والفرق بين عطف البيان والبدل أنَّ عطفَ البيانِ تقديرُه النعتُ التابعُ للاسمِ الأوَّلِ، والبدلُ تقديرُه أنْ يُوضَعَ موضعَ الأوَّلِ، وتقول في النداء إذا أردتَ عطفَ البيانِ: (يا أخانا زيدًا)، فتنصب وتنوِّن؛ لأنَّه غير منادًى، فإنْ أردتَ البدلَ قلتَ: (يا أخانا زيدُ)))[2].

في حين رأى (الرضي الأستراباذي) أنَّ عطفَ البيانِ هو البدلُ نفسُه، فقال: ((وأنا إلى الآن لم يظهر لي فرقٌ جليٌّ بين بدل الكلِّ من الكلِّ وبين عطف البيان، بلْ لا أرى عطفَ البيانِ إلّا البدلَ، كما هو ظاهر كلام سيبويه))[3]. وعرضَ الرضيُّ أدلَّةً ناقشَ فيها هذا الموضوع ليثبت عدم توافر فرقٍ بين عطف البيان والبدل، وأرى أنَّه كان مجيدًا في عرضه لهذه الأدلّة بصورةٍ علميةٍ دقيقةٍ ومحقًّا فيما ذهب إليه، ورأى فيها أنَّ ما عُدَّ من الفروق ليس فيه دلالةٌ جليّةٌ تثبت الفرق بين عطف البيان والبدل. ولقناعتي بما ذهب إليه (الرضي الأستراباذي) لم أحتج إلى البحث عن دفع توهُّم المعنى بعطف البيان، واكتفيتُ بدفع توهُّم المعنى بالبدل.

وقسَّمتُ هذا الفصل على مبحثين هما: دفع توهُّم المعنى بالعطف، ودفع توهُّم المعنى بأنواع التوابع الأخر؛ وذلك لكثرة مواضع دفع التوهُّم بالعطف، بالمقارنة مع الأنواع الأُخَر من التوابع، فيكون عرض المبحثين على النحو الآتي:

---

(١) شرح الكافية الشافية: ١١٤٧/٢.

(٢) الأصول في النحو: ٤٦/٢. ويُنظر: مغني اللّبيب: ٥٩٣.

(٣) شرح الرضي على الكافية: ٣٧٩/٢.

المبحث الأوَّل:

دفع توهُّم المعنى بالعطف

العطف في اللُّغَةِ:

يعني (الإمالة) إذ قال (الفراهيدي) في هذا: ((عطف: عَطَفْتُ الشيءَ: أَمَلْتُه))[١]. ويعني (الرجوع) كما قال (ابن منظور): ((وعَطَفَ عَلَيْهِ يَعْطِفُ عَطفًا: رَجَعَ عَلَيْهِ بِمَا يَكْرَهُ، أَو لَهُ بِمَا يُرِيدُ))[٢].

العطف في الاصطلاح:

وجد (العكبريُّ) ترابطًا بين المعنى اللُّغويِّ للعطف وعلَّة استعماله في النحو فعرَّفه قائلًا: ((العطفُ: ليُّ الشَّيْء والالتفات إِلَيْهِ، يُقَال: (عطفتُ العودَ) إذا ثنيتُه، و(عطفتُ على الفارسِ) الْتَفَتُّ إِلَيْهِ، وَهُوَ بِهذا المعنى في النحو؛ لأنَّ الثَّانِي ملويٌّ على الأوَّل ومثنيٌّ إِلَيْهِ، وَلذَلِك قُدِّرت التَّثْنِيَةُ بالْعَطْفِ والعطفُ بالتثنية))[٣]، وهذا يعني أنَّ المعنى العامَّ للعطفِ هو (الاتِّباع)؛ لأنَّ إمالة الشيء إلى الشيء، ورجوعه إليه، وليُّه والتفاته إليه يدلُّ على أنَّه يتبع ما قبله. ومحلُّ دراستنا للعطف في هذا المبحث العطف بالحروف المُسَمّى بـ(عطف النسق)، وعرَّفه (ابن الصائغ) بأنَّهُ: ((التّابعُ المتوسِّطُ بينه وبين متبوعه أحدُ حروفِ العطفِ))[٤].

وقُسِّمتُ هذا المبحث على ثلاثة مطالب أعرضها على النحو الآتي:

---

(١) كتاب العين، مادة (عطف): ١٧/٢.

(٢) لسان العرب، مادة (عطف): ٢٤٩/٩.

(٣) اللّباب في علل البناء الإعراب: ٤١٦/١.

(٤) اللمحة في شرح الملحة: ٦٩١/٢.

المطلب الأول: نوع العطف

والمقصود في هذا المطلب بيان نوعي العطف المتمثِّلينِ بعطف المفرد على المفرد، وعطف الجملة على الجملة وقد ذكرهما (الزمخشري)، فقال: ((العطف على ضربين: عطف مفردٍ، وعطف جملةٍ على جملةٍ))[1]. ونعرضها بالأمثلة القرآنيَّة على النحو الآتي:

أوَّلًا: عطف مفردٍ على مفردٍ

كثر استعمال هذا النوع من العطف في القرآن الكريم، وفي غيره من الكلام. وممّا ورد في دفع توهُّم المعنى بعطف مفردٍ على مفردٍ ما جاء في قوله تعالى: ﴿ ٱلتَّـٰٓئِبُونَ ٱلْعَـٰبِدُونَ ٱلْحَـٰمِدُونَ ٱلسَّـٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّـٰجِدُونَ ٱلْـَٔامِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱلْحَـٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [سورة التوبة: ١١٢]. إذ كان الكلام هنا عن دلالة العطف بالواو في {وَٱلنَّاهُونَ} مع أنَّ ما بعدها يشترك مع ما قبلها في كونه صفةً من صفات المؤمنين.

رأى (ابن عاشور) أنَّ العطف في قوله تعالى: {ٱلْـَٔامِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ} فيه دفعٌ لتوهُّمِ المعنى، فقال: ((وإنَّما ذكر {الناهونَ عنِ المُنكرِ} بحرف العطف دون بقية الصفات، وإنْ كان العطف، وتركه في الأخبار ونحوها جائزين، إلّا أنَّ المناسبة في عطف هذين دون غيرهما من الأوصاف أنَّ الصفات المذكورة قبلها في قوله: {ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّـٰجِدُونَ} ظاهرةٌ في استقلالِ

(١) المفصَّل في صنعة الإعراب: ٤٠٣.

بعضِها عن بعضٍ، ثمَّ لمّا ذُكِرَ {ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ} عُلِمَ أنَّ المرادَ الجامعونَ بينهما، أي المصلّونَ بالنِّسبةِ إلى المسلمينَ (...)، ولمّا جاءَ بعده {ٱلْءَامِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ}، وكانا صفتينِ مستقلَّتينِ عُطِفَتا بالواوِ؛ لِئَلَّا يُتَوَهَّمَ اعتبارُ الجمعِ بينهما كالوصفينِ اللَّذين قبلهما وهما الراكعون الساجدونَ، فالواوُ هنا كالَّتي في قوله تعالى: {ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا}))[1]. أي إنَّه رأى أنَّ {ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ} يمثِّلانِ حالةً واحدةً وهي الصلاة، أمّا {ٱلْءَامِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ} فهما يمثِّلان صفتينِ مستقلَّتينِ، فكانت الواو بين الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر دافعةً لتوهُّم هذا الاشتراك.

وكان للشيخ (الطوسي) رأيٌ يختلفُ عمّا ذهب إليه (ابن عاشور) في العطف، فقال: ((وإنّما عطفَ {الناهون} بالواو دون غيره من الصفات؛ لأنَّه لا يكادُ يُذْكَرُ على الإفراد بلْ يُقالُ: (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، فجاءت الصفةُ مصاحبةً للأولى))[2]. أي إنَّ الغالب في الحديث عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنَّه يُذْكَرُ بهذه الصيغة التي تجمع بينهما، وبوجود حرف العطف (الواو).

ويقاربُ رأيَ الشيخِ (الطوسي) ما ذهب إليه (البيضاوي) إذ قال: (({وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ} عن الشرك والمعاصي، والعاطف فيه للدلالة على أنَّه بما عُطِفَ عليه في حكم خصلةٍ واحدةٍ، كأنَّه قال: الجامعون بين الوصفين))[3]. فلا يكون الإنسان آمرًا بمعروفٍ إلّا وهو ناهٍ عن منكرٍ؛ فإذا كان آمرًا بمنكرٍ فليس بآمرٍ بمعروفٍ، وإن كان ناهيًا عن معروفٍ فهو آمرٌ بمنكرٍ، فهما متلازمان واجبا التحقيق معًا، وجاء العطف بينهما تعاقبًا وتلاصقًا ومرافقةً واقترانًا.

---

(١) التحرير والتنوير: ٤١/١١.

(٢) التبيان في تفسير القرآن: ٣٠٧/٥.

(٣) أنوار التنزيل: ٩٩/٣.

أمّا (الفخر الرازي) فرأى في علَّة العطف بالواو في قوله تعالى: {وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ} أوجهًا كان أهمُّها قولَه: ((وذلك لأنَّ كلَّ ما سبق من الصفات عباداتٌ يأتي بها الإنسان لنفسه، ولا تعلُّق لشيءٍ منها بالغير. أمّا النهي عن المنكر فعبادةٌ متعلِّقةٌ بالغير، وهذا النهي يوجب ثوران الغضب وظهور الخصومة، وربَّما أقدمَ ذلك المنهيُّ على ضرب الناهي، وربَّما حاولَ قتلَه، فكان النهيُ عن المنكر أصعبَ أقسام العبادات والطاعات، فأدخلَ عليها الواو تنبيهًا على ما يحصل فيها من زيادة المشقَّة والمحنة))[1]. فرأى الرازي في العطف تمييزًا لهذه الصفة عن سابقاتها؛ لأنَّ الصفات السابقة تتعلّق بالفرد، أمّا هذه الصفة فإنَّها تتعلَّق بالغير، ورأى في العطف تنبيهًا على زيادة المشقَّة في تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

في حين ذهب (النسفي) إلى ذكر تعليلين للعطف قال فيهما: ((ودخلت الواو للإشعار بأنَّ السبعة عقدٌ تامٌّ، أو للتضادِّ بين الأمر والنهي كما في قوله {ثيباتٍ وأبكارًا}"[2].

فالعلَّة الأولى – كما ذكرها النسفي – هي في أنَّ الواو هنا هي واو الثمانية المتعارف عليها عند بعض النحويين بأنَّها تأتي بعد ذكر سبعة أشياءٍ ثُمَّ يُسْبَقُ الثامنُ منها بالواو، ونقلَ (الفخر الرازي) استدلالًا قرآنيًّا لـ(القفّال) بيَّنَ فيه بطلان القول بواو الثمانية جاء فيه: ((وهذا ليس بشيءٍ، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ﴾ [سورة الْحَشْرِ، من الآية: ٢٣]، ولم يذكرِ الواوَ في النَّعتِ الثَّامنِ))[3].

---

(١) مفاتيح الغيب: ١٥٥/١٦.

(٢) مدارك التنزيل: ٧١٣/١.

(٣) مفاتيح الغيب: ٤٤٩/٢١.

وعن هذه الواو قال (ابن قاسم): ((ذهب قومٌ إلى إثبات هذه الواو، منهم ابن خالويه، والحريري، وجماعةٌ من ضعفة النحويين. (...)، واستدَلُّوا بقوله تعالى: {ٱلتَّـٰٓئِبُونَ ٱلْعَـٰبِدُونَ ٱلْحَـٰمِدُونَ ٱلسَّـٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّـٰجِدُونَ ٱلْـَٔامِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ}، وبقوله تعالى: {وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ}، وبقوله تعالى: {ثَيِّبَـٰتٍ وَأَبْكَارًا}، وبقوله تعالى: {حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ}. قالوا: أُلحِقت الواو؛ لأنَّ أبواب الجنة ثمانية، ولمّا ذكر جهنَّم قال {فُتِحَتْ} بلا واوٍ؛ لأنَّ أبوابها سبعة، وذهب المحقِّقون إلى أنَّ الواو في ذلك إمّا عاطفةٌ، وإمّا واو الحال، ولم يثبتوا واو الثمانية، وأنكر (الفارسي) واو الثمانية لمّا ذكرها (ابن خالويه) في باب المناظرة))[1]. ومن جميل ما ذُكِرَ في القصد من العطف بين الصفات ما بيَّنه (العلائي، ت: ٧٦١هـ) إذ قال: ((والذي يقتضيه التحقيق أنَّ الصفات إذا قُصِدَ تعدادُها من غير نظرٍ إلى جمعٍ أو انفرادٍ لم يكن ثَمَّ عطفٌ، وإن أُريدَ الجمعُ بين الصفتين، أو التنبيهُ على تغايرهما عُطِفَ بالحرف، وكذلك إذا أُريد التنويع لعدم اجتماعهما فإنَّه يؤتى بالعطف أيضًا، وكذلك إذا قُصِدَ رفعُ استبعاد اجتماعهما لموصوفٍ واحدٍ فإنَّها تُعطف أيضًا))[2]، وذكر العلائي بعد هذا القول أمثلةً استدلَّ بها من قال بواو الثمانية؛ ليدحضَ هذا القول، ويُبَيِّن المعنى الحقيقي لها[3].

ولأستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور (علي عبد الفتاح الحاج فرهود)[4] دراسةٌ دلاليَّةٌ تحدَّثَ فيها عن هذه الواو التي أَطْلَقَ عليها تسميةَ (واو السبق)، فبعد عرضِه للقائلين بـ(واو الثمانية)، والمنكرين لها، وعرضِه لحجج الفريقين توصَّل إلى أنَّه ليس من المناسب تسمية هذه (الواو) بـ(واو الثمانية)، بل هي (واو السبق) التي قال فيها:

---

(١) الجنى الداني: ١٦٧ – ١٦٨.

(٢) الفصول المفيدة في الواو المزيدة: ١٤٣.

(٣) يُنظر المصدر السابق: ١٤٣ – ١٤٥.

(٤) أستاذ في جامعة بابل، باحث في الدراسات اللغوية، والدلالة القرآنية.

((فالسَّبقُ قد تجلّى من توظيفِ هذه (الواو) للكلمةِ التي تلتْها، بما يُضْعِفُ التخريجاتِ الدلاليةَ الشكليَّةَ التي قِيلتْ فيها))[1] وتسميةُ (واو السبق) تسميةٌ جديدةٌ لهذه الواو استنتجها هو من المضمون الدلاليِّ لها. واستَغْرَبَ من تسمية (الواو) في {وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ} بـ(واو الثمانية)؛ لأنَّ هذا سيستدعي ـ بحسب قولهم ـ تسمية (الواو) في {وَٱلْحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ} بـ(واو التسعة)، فردَّ بهذا الاستدلال تسميتَهم لهذه (الواو) التي لا مسوِّغَ لها[2]، وفي حديثه عن قوله تعالى: {وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱلْحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ} قال: ((هما صفتانِ سابقتانِ على غيرهما من جهةِ البنيةِ العميقةِ للنَّصِّ، ومن جهة الإحداث الفعليِّ في الأداءِ. وهما من الصفاتِ اللّازمةِ للمؤمنِ، تُهيِّئانِ الأساسَ للّاحقِ من صفاتِهِ الأخرى. والواو قبل كلٍّ منهما هي (واو السبقِ). واللهُ أعلمُ))[3].

أمّا **العلَّة الثانية** التي ذكرها (النسفي) فهي في أنَّ العطف يدلُّ على التضادِّ بين الأمر والنهي، واستدلَّ بقوله تعالى: {ثَيِّبَٰتٍ وَأَبْكَارًا} فهما صفتان متضادّتان، وذلك في قوله تعالى: ﴿ عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَٰتٍ مُّؤْمِنَٰتٍ قَٰنِتَٰتٍ تَٰٓئِبَٰتٍ عَٰبِدَٰتٍ سَٰٓئِحَٰتٍ ثَيِّبَٰتٍ وَأَبْكَارًا ﴾ [سورة التحريم: ٥].

وإلى هذا المعنى ذهب (ابن قاسم)، فقال: ((أمّا قوله تعالى: {والناهون}، فالواو فيه عاطفةٌ، وحكمة ذكرها في هذه الصفة دونَ ما قبلها من الصفات ما بين الأمر والنهي من التضادِّ، فجيء بالواو رابطةً بينهما؛ لتباينهما وتنافيهما))[4]. ولتوضيح هذا التباين بين هاتينِ الصفتين تحدَّثَ (السمين الحلبي) قائلًا: ((ولم يأتِ

(١) واو السبق في القرآن الكريم: ٦٣.
(٢) يُنظَر المصدر نفسه: ٣٩.
(٣) المصدر نفسه: ٤٠.
(٤) الجنى الداني: ١٦٨.

بعاطفٍ بين هذه الأوصاف لمناسبتها لبعضِها إلّا في صيغتي الأمر والنهي؛ لتبايُن ما بينهما، فإنَّ الأمرَ طلبُ فعلٍ، والنهي طلبُ تَرْكٍ أو كفٍّ))[1]. فالتباين بين الأمر والنهي يُمَيِّزُ هاتينِ الصفتينِ عن الصفات السابقة.

والذي أراه أنَّ الراجحَ في الآراء السابقة هو الجمع بين الرأيين اللَّذَينِ يقول **الأوَّل** منهما: إنَّ الأمر والنهي بمنزلة الخصلة الواحدة، ويقول **الآخر** منهما: إنَّ الأمر النهي متقابلان على خلاف الصفات السابقة، والسبب في ذلك هو أنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مجتمعان من جهة اتِّصاف المؤمن بهما معًا في العادة، ومتضادّان من جهة المعنى. ويلتقي هذا الفهم مع ما ذكره (ابن هشام) في بيانه لفائدة العطف في الآية الكريمة إذ قال: ((والظاهر أنَّ العطف في هذا الوصف بخصوصِهِ إنَّما كان من جهةِ أنَّ الأمرَ والنَّهيَ من حَيْثُ هما أمرٌ ونهيٌ متقابلانِ بخلاف بقيَّةِ الصِّفات، أو لأنَّ الآمِرَ بالمعروفِ ناهٍ عن المُنكَرِ وهو ترك المعروف، والناهي عن المُنكَرِ آمِرٌ بالمعروفِ، فأُشير إلى الِاعْتِداد بكُلٍّ من الوصفين وأنَّهُ لا يُكْتَفى فيه بما يحصل في ضمن الآخر))[2]. وهذا نظير ما بيَّنه (العلائي) بمسمَّى حُسْنِ العطفِ في هذه الآية حين قال: ((وَأمّا قَوْله {ٱلْآمِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ} فَكلُّ صفةٍ تقدَّمَتْ غير مسبوقةٍ بالواو مُغَايرَةً للأخرى والغرض أنَّها في اجتماعها كالوصف الواحد لموصوفٍ واحدٍ فلم يحْتَج إلى عطفٍ فلمّا ذكر الأمر بالمعروفِ والنَّهْي عن المُنكر، وهما متلازمانِ أو كالمتلازمينِ يُستمدّانِ من مادَّةٍ واحدةٍ كغفران الذَّنب، وقبول التوب حَسُنَ العَطف؛ ليُبَيِّنَ أنَّ كلَّ واحدٍ منهما مُعْتَدٌّ بِهِ على حِدتِه لا يكفي منه ما يحصل في ضمن الآخر، بل لا بُدَّ من أنْ يُؤْتى بكُلٍّ منهما بمنفرده فحسن العَطف لذلك وأيضًا فلمّا كان الأمر والنَّهْي

(١) الدر المصون: ٦/١٣٠.

(٢) مغني اللبيب: ٤٧٦.

ضدَّيْنِ من جهة أنَّ أحدهما طلبُ الإيجاد والآخر طلبُ الإعدام، كانا كالنوعينِ المُتغايرينِ في قوله {ثَيِّبَٰتٍ وَأَبۡكَارٗا} فحسُن العطف لذلك))[1]. وما ذُكِرَ في الرأيينِ الأخيرينِ أرجح ممّا ذهب إليه (ابن عاشور) في فهمه لدفع التوهُّم بالعطف في الآية.

وممّا يُفْهَمُ منه دفع التوهُّم بالعطف ما جاء في قوله تعالى: ﴿ لِّيُدۡخِلَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَيُكَفِّرَ عَنۡهُمۡ سَيِّـَٔاتِهِمۡۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عِندَ ٱللَّهِ فَوۡزًا عَظِيمٗا ﴾ [سورة الفتح: ٥] إتيانًا بالمعطوف دون الاكتفاء بالمعطوف عليه الذي هو متضمِّنٌ للمعطوف بالمفهوم العامِّ.

وقد يُفْهَمُ من هذا العطف ما يدلُّ على دفع توهُّمِ المعنى؛ لذا قال (ابن عاشور) فيه: ((وذكر المؤمنات مع المؤمنين هنا؛ لدفع توهُّم أنْ يكون الوعد بهذا الإدخال مختصًّا بالرجال. وإذ كانت صيغةُ الجمع صيغةَ المذكر مع ما قد يؤكِّد هذا التوهُّم من وقوعه علَّةً أو علةَ علَّةٍ للفتح وللنصر وللجنود، وكلُّها من ملابسات الذكور، وإنَّما كان للمؤمنات حظٌّ في ذلك؛ لأنَّهن لا يخلونَ من مشاركةٍ في تلك الشدائد ممَّن يقمن منهنَّ على المرضى والجرحى وسقي الجيش وقتَ القتال ومن صبر بعضهنَّ على الثكل أو التأيُّم، ومن صبرهنَّ على غيبة الأزواج والأبناء وذوي القرابة))[2]. أي إنَّ عطف المؤمنات على المؤمنين دفعَ تَوَهُّمَ المعنى في تخصيص الذكور دون الإناث في دخول الجَنَّة في هذا الموضع؛ لأنَّ التوهُّم قد ينشأ من كون سياق الحديث في الآيات السابقة عن الفتح والنصر والجنود حيث ينصرف الذِّهن في ذلك عادةً إلى اختصاص الذكور به دون الإناث.

---

(١) مغني اللبيب: ١٤٣ – ١٤٤.

(٢) التحرير والتنوير: ١٥٢/٢٦.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذِّهن هنا هو: لماذا تكتفي بعض الآيات بذكر المؤمنين، بينما تجمع بعض الآيات بين ذكر المؤمنين والمؤمنات؟ والجواب عن هذا التساؤل ذكره (الفخر الرازي)، فقال: ((في المواضعِ الَّتي فيها ما يُوهِمُ اختِصاصَ المؤمنينَ بالجزاءِ الموعودِ بهِ معَ كونِ المؤمناتِ يَشْتَرِكْنَ مَعَهُمْ ذَكَرَهُنَّ اللَّهُ صريحًا، وفي المواضِعِ الَّتِي ليس فيها ما يُوهِمُ ذلك اكتفى بدُخُولِهِم في المُؤْمِنِينَ، فَقَوْلُهُ {وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ} مَعَ أَنَّهُ عُلِمَ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: { وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا } [سورة سبأ: من الآية ٢٨] العُمُومُ لا يُوهِمُ خُرُوجَ المُؤْمِنَاتِ عن البشارة))[(١)]، وهذا جوابٌ عامٌّ عن التساؤل، أمّا ما يخصُّ هذه الآية الكريمة فقال (الفخر الرازي) فيها: ((وأمّا هاهنا فلمَّا كانَ قولُهُ تعالى: {لِّيُدْخِلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ} لفعلٍ سابقٍ، وهو إمّا الأمر بالقتال أو الصبر فيه أو النصر للمؤمنين أو الفتح بأيديهم على ما كان يتوهَّم؛ لأنَّ إدخال المؤمنين كان للقتال، والمرأةُ لا تقاتل فلا تدخلُ الجنة الموعود بها صرَّح الله بذكرهنَّ))[(٢)]. أي إنَّ التصريح بذكر المؤمنات في هذا الموضع دفعَ توهُّمَ اختصاصِ اختصاصِ الرجالِ بجزاءِ الجَنَّةِ الموعودِ بها دونَ اشتراكِ النساءِ فيه.

وبَيَّنَ السيد (الطباطبائي) أنَّ وقوع الآية في سياق الحديث عن الجهاد والفتح اللَّذَيْنِ يقعان في الظاهر على أيدي الرجال قد يُوْهِمُ أنَّ تخصيص الجزاء في هذا الموضع للذكور دون الإناث، فدُفِعَ هذا التَّوهُّم بالعطف، فقال: ((وضَمَّ المؤمناتِ إلى المؤمنين في الآية؛ لدفع توهُّمِ اختصاصِ الجنَّةِ وتكفيرِ السَّيِّئاتِ بالذُّكورِ؛ لوقوعِ الآيةِ في سياقِ الكلامِ في الجهادِ، والجهادُ والفتحُ واقعانِ على أيديهم فصرَّحَ باسمِ المؤمناتِ؛ لدَفْعِ التَّوَهُّمِ كما قيل. وضمير {خَٰلِدِينَ} و{وَيُكَفِّرَ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ}

---

(١) مفاتيح الغيب: ٦٩/٢٨.

(٢) المصدر نفسه: ٦٩/٢٨.

للمؤمنين والمؤمنات جميعًا على التغليب))[1]. وختم السَّيِّد (الطَّباطبائي) بالتذكير بأنَّ الضمائر في الكلمات اللّاحقة لمحلِّ الشاهد هنا بصيغة المذكَّر من باب (التَّغليب) الذي تأتي فيها العبارة بالتذكير والمقصود منها شمول المذكَّر والمؤنَّث.

ومن استعراض ما رآه (الفخر الرازي)، والسيد (الطباطبائي) في الآية نجد أنَّ ما ذهب إليه ابن عاشور من دفع التوهُّم بالعطف يلتقي مع ما ذكراه في هذه الدلالة.

ومع ما ذُكِرَ من دلالة دفع توهُّم المعنى إلّا أنَّ الظاهر في الآية الكريمة قد لا يدعو إلى التوهُّم عملًا بقاعدة التغليب التي قد تنتفي معها هذه الدلالة، ولعلَّ ما دعا المفسِّرين للخوض في هذه الدلالة عدم اكتفاء بعض الآيات بالتغليب، وذكرها للمؤنَّث.

ثانيًا: عطف جملةٍ على جملةٍ:

وهو النوع الثاني من العطف الذي وردت فيه مجموعةٌ من الأمثلة القرآنية التي يُفْهَمُ منها دفع توهُّم المعنى، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾ [سورة البقرة: ٤٣]، إذ نجد جملة {وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ} معطوفةً على ما قبلها، على الرغم من أنَّ مضمونها الركوع الذي هو أحد أجزاء الصلاة المأمور بها في الجملة السابقة المعطوف عليها وهي جملة {وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ}.

وفي هذا دفعٌ لتوهُّم معنًى قال فيه (ابن عاشور): ((وَقَوْلُهُ: {وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ} تَأْكِيدٌ لِمعنى الصَّلاةِ؛ لأنَّ لليهودِ صلاةً لا ركوعَ فيها فلكي لا يقولوا إنَّنا نُقِيمُ

(١) الميزان: ٢٦٣/١٨.

صلاتَنا دَفَعَ هذا التَّوَهُّمَ بِقَوْلِهِ: {وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ}))[1]. والواضح أنَّ سياق الآيات السابقة لهذه الآية، والآيات اللّاحقة لها فيها خطابٌ لبني إسرائيل، وفهم ابن عاشور من جملة {وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ} أنَّها تدفع توهُّم ما قد يدَّعيه بنو إسرائيل من أنَّهم مستجيبون لأمر الله تعالى في إقامتهم للصلاة، فجاءت هذه الجملة المعطوفة لِتُبَيِّنَ أنَّ هذه الصلاةَ التي فيها ركوعٌ تختلف عن صلاتهم التي لا ركوع فيها.

ورأي (ابن عاشور) هذا ذكره بعضُ المفسِّرين السابقين أيضًا، إذ يلتقي مع القول الأول الذي ذكره الشيخ الطوسي حين تحدَّثَ عن علَّة التخصيص بالركوع بذكره لقولينِ من أقوالِ المفسِّرين قال فيهما: ((وقوله: {وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ} إنَّما خُصَّ الركوع بالذكر من أفعال الصلاة؛ لِما قال بعض المفسِّرين: إنَّ المأمورين هم أهل الكتاب، ولا ركوع في صلاتهم، وكان الأحسن ذكر المختصِّ دون المشترك؛ لأنَّه أبعدُ عن اللَّبْسِ. وقيل: لأنَّه يُعَبَّر بالركوع عن الصلاة. يقول القائل: (فرغت من ركوعي) أي من صلاتي، وإنَّما فعل ذلك؛ لأنَّه أوَّل ما يُشاهَدُ مِمّا يدلُّ على أنَّ الإنسان في الصلاة))[2]. أي إنَّ القول الأوَّل: يتبيَّن فيه إزالةُ اللّبس والتوهُّم؛ لأنَّ صلاة أهل الكتاب لا ركوع فها، والقول الثاني فيه دلالةٌ على أنَّ أوَّلَ فعلٍ يُمَيِّزُ الصلاةَ عن غيرها من الأفعال الركوعُ، وفي هذا تسويغٌ لذكر الخاصِّ بعد العامِّ.

ومِمَّنْ تحدَّثَ عن هذا الرأي أيضًا (البغوي) الذي قال في العلَّة الأولى لعطف هذه الجملة: "{وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ} أي صلُّوا مع المصلِّين: مُحَمَّدٍ (صلى الله عليه وسلم) وأصحابه، وذكر بلفظ الركوع؛ لأنَّه ركنٌ من أركان الصلاة، ولِأنَّ صلاة اليهود لم يكن فيها ركوعٌ، فكأنَّه قال: صلُّوا صلاةً ذات ركوعٍ، قيل: إعادته بعد قوله

(١) التحرير والتنوير: ٤٧٣/١.

(٢) التبيان في تفسير القرآن: ١٩٥/١.

{وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ} لهذا، أي صلُّوا مع الذين في صلاتهم ركوع، فالأوَّل مطلقٌ في حقِّ الكلِّ، وهذا في حقِّ أقوامٍ مخصوصين))[1]. ثُمَّ ذكر (البغوي) قولًا آخر في دلالة العطف في الآية لم يكن (ابن عاشور) تحدَّث عنه، وهو: ((وقيل: هذا حثٌّ على إقامة الصلاة جماعةً كأنَّه قال لهم: صلُّوا مع المصلِّين الذين سبقوكم بالإيمان))[2]. أي إنَّ في هذا التخصيص حثًّا على إقامة صلاة الجماعة التي تُفْهَمُ من مجموع الراكعين. ويلتقي ما ذكره (البغوي) في العلَّة الثانية مع ما ذكره (ابن عطيَّة) بعد استدلاله بذكر (مع) في جملة {وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ}، فقال: ((وقالت فرقةٌ: إنّما قال {مَعَ}؛ لأنَّ الأمر بالصلاة أوَّلًا لم يقتضِ شهودَ الجماعة، فأمرَهم بقوله {مَعَ} بشهود الجماعة))[3]. أي إنَّ لفظ (مع) أعطى دلالةً في الاشتراك بالعمل مع الراكعين، الذين هم المسلمون ؛ لأنَّ بني إسرائيل ليس في صلاتهم ركوع. وفي هذا دفعٌ لتوهُّم معنى تكرار الأمر للشيء نفسه، فإقامة الصلاة هو أمرٌ بالركوع بحسب فهمهم.

وكان هذا الفهم واحدًا من الأوجه الثلاثة التي ذكرها (الفخر الرازي) في تفسير الآية إذ قال: ((وثانيها: أنَّ المراد صلُّوا مع المصلِّين، وعلى هذا يزول التكرار؛ لأنَّ في الأوَّل أمر تعالى بإقامتها، وأمر في الثاني بفعلها في الجماعة))[4]. أي إنَّ الذي يُفهَم من الأمر الثاني غير الذي يُفْهَمُ من الأمر الأوَّل، ففي الأوَّل أمرٌ بإقامة الصلاة أمّا في الثاني فأمرٌ بأدائها جماعةً.

وتحدَّثَ (ابن عاشور) عن دلالة {مَعَ} في الآية الكريمة، ولكن بفهمٍ آخرَ قال فيه: ((وَقَوْلُهُ: {مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ} إِيمَاءٌ إِلَى وجوب ممثالة المسلمينَ في أداءِ شعائرِ

(١) معالم التنزيل: ٨٨/١.
(٢) المصدر نفسه: ٨٨/١.
(٣) المحرَّر الوجيز: ١٣٦/١.
(٤) مفاتيح الغيب: ٤٨٧/٣.

الإسلامِ المفروضةِ فالمُرادُ بالرَّاكعينَ المسلمونَ، وفيهِ إشارةٌ إلى الإتيانِ بالصَّلاةِ بأركانها وشرائطها))[1]. أي إنَّ هذا القول بحسب فهم ابن عاشور يدلُّ على وجوب أداء الصلاة كما يؤدِّيها المسلمون.

والذي يبدو مِمّا تقدَّم من آراء أغلب المفسِّرين السابقين أنَّ (ابن عاشور) اتَّفق معهم في الفهم الأوَّل والبارز لدلالة العطف بقوله تعالى: {وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ} في أنَّ صلاة أهل الكتاب لا ركوع فيها.

أمّا خصوصيَّة دلالة {مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ} فإنَّها وإنْ كان فيها اختلافٌ بين المُفَسِّرين إلّا أنَّ الجمع بين الآراء فيها له مسوِّغه؛ لأنَّ الركوع فيه دلالةٌ واضحةٌ على الصلاة كما رأى الشيخ (الطوسي)، وفيه دلالةٌ على صلاة الجماعة استنادًا إلى صيغة الجمع فيها، كما ذكر (البغوي) و(ابن عطية) و(الرازي)، وفيه دلالةٌ على ضرورة إقامة الصلاة بكيفيتها الخاصَّة كما ذكر (ابن عاشور).

ومِمّا ورد في دلالة العطف بالجملة على دفع توهُّم المعنى قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ إِبۡرَٰهِيمُ يَهُودِيّٗا وَلَا نَصۡرَانِيّٗا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفٗا مُّسۡلِمٗا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾ [سورة آل عمران: ٦٧]، وذلك بعطف قوله تعالى: {وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ}. ويمكن عدُّها استئنافًا.

إذ قال (ابن عاشور) فيه: ((وعطفَ قولَهُ: {وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ}؛ ليبأس مشركو العرب من أنْ يكونوا على ملَّة إبراهيم، وحتى لا يتوهَّم متوهِّمٌ أنَّ القصر المستفاد من قوله: {وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفٗا مُّسۡلِمٗا} قصرٌ إضافيٌّ بالنسبة لليهودية والنصرانية، حيث كان العرب يزعمون أنَّهم على ملَّة إبراهيم لكنَّهم مشركون))[2].

(١) التحرير والتنوير: ٤٧٣/١.

(٢) المصدر نفسه: ٢٧٦/٣.

أي إنَّ الآية بعد أنْ نَفَتْ كون إبراهيم يهوديًّا أو نصرانيًّا عَطَفَتْ بأنَّه لم يكن من المشركين، وفي هذا العطف دحضٌ لادِّعاء المشركين من العرب بأنَّهم على ملَّة إبراهيم، وفيه دفعٌ لتوهُّم من يتوهَّم أنَّ دلالة النفي اختصَّت باليهود والنصارى فقط.

وهذا الرأي الذي ذهب إليه (ابن عاشور) يختلفُ عمّا تحدَّث به (الفخر الرازي) الذي قال: ((قالَ: {وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ} وهو تعريضٌ بكونِ النَّصارى مُشركينَ في قولِهِم بإلهيَّةِ المسيحِ، وبكونِ اليهودِ مشركينَ في قولِهِم بالتَّشبيهِ))[1]. وبهذا الرأي يكون الغرض من العطف بيان حال الشرك عند اليهود والنصارى إذا اعتقدوا باطلًا بمعتقداتٍ تبعدهم عن توحيد الله تعالى، وهذا استدلالٌ جيِّدٌ من الفخر (الفخر الرازي) إذا نظرنا إلى الآية بجزئها الأوَّل، أمّا مع وجود العطف في نهاية الآية فإنّ هذا يدلُّنا على وجود معنًى آخرَ بحسب دلالة المغايرة بالعطف يقودنا إلى التعرُّف على طوائفَ أخرى مشركةٍ تَدَّعي الارتباط بإبراهيم (عليه السلام).

ويلتقي الاستدلال الذي تحدَّث به (ابن عاشور) مع ما ذهب إليه جملةٌ من المفسِّرين القدماء، ومنهم (أبو حيّان الأندلسي، ت: ٧٤٥هـ) الذي رأى أنَّ المقصود بالشرك هنا أوسع من اختصاصه باليهود والنصارى، فقال: ((وَلَمَّا كانَ الكلامُ معَ اليهود والنصارى، كان الاستدارك بَعْدَ ذِكْرِ الِانْتِفَاءِ عَنْ شَرِيعَتِهِما، ثُمَّ نفى على سَبِيلِ التَّكْمِيلِ لِلتَّبَرِّي من سائرِ الأديانِ كَوْنَهُ مِنَ المُشْرِكِينَ، وَهُمْ: عَبَدَةُ الأصنامِ، كالعربِ الَّذينَ كانوا يَدَّعُونَ أنَّهُمْ على دينِ إبراهيمَ، وكالمجوس عبدة النار، وكالصابئة عَبَدَةِ الكواكبِ، ولم يَنُصَّ على تَفْصِيلِهِمْ؛ لأنَّ الإشراكَ يَجْمَعُهُمْ))[2]. فنفيُ كونِ إبراهيمَ من المشركين تبرئةٌ له من كلِّ ملَّةٍ مشركةٍ تَدَّعي أنَّه منها، فكلمة {المشركين} شملت كلَّ اعتقادٍ مبنيٍّ على الشرك بالله تعالى، فرأى أبو حيّان أنَّ عدم كون إبراهيم يهوديًّا

(١) مفاتيح الغيب: ٢٥٤/٨.

(٢) البحر المحيط في التفسير: ٢٠١/٣.

أو نصرانيًّا ثبت في بداية الآية، أمّا نهاية الآية فأثبتت بالعطف بالجملة المنفيَّة أنَّها تتحدَّث عن الشرك لدى طوائف أخرى.

وتقارب رأي (السمين الحلبي) مع ما ذكرَهُ (أبو حيّان الأندلسي)، إذ رأى (السمين الحلبي) في العطف بالجملة المنفية ردًّا على من يسأل عن فائدة العطف بهذه الجملة، فقال: ((ولمَّا كان الخطابُ مع اليهود والنصارى أتى بجملةِ نفيٍ أخرى؛ ليدُلَّ على أنَّه لم يكن على دينِ أحدٍ من المشركين كالعربِ عبدةِ الأوثان والمجوس عبدة الأوثان، والصابئة عبدةِ الكواكب، وبهذا يُطْرَحُ سؤالُ مَنْ قال: أيُّ فائدةٍ في قوله: {وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ} بعد قولِه {مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا}؟))[1]. وبهذا الفهم في تفسير الآية يُدْفَعُ توهُّم أنَّ الشرك في الآية خاصٌّ باليهود والنصارى، بل هو شاملٌ لغيرهم أيضًا.

ورأى الشيخ (الشيرازي) أنَّ المصداق الأبرز في الآية الكريمة ينطبق على المشركين من العرب الذين يدَّعون ارتباطهم بدين إبراهيم (عليه السلام)، فقال: ((العرب الذين كانوا يعبدون الأصنام في العصر الجاهليِّ كانوا يعتبرون أنفسهم حنفاءَ على دينِ إبراهيمَ، وقد شاعَ هذا شيوعًا حدا بأهل الكتاب إلى أنْ يُطْلِقوا عليهم اسم (الحنفاء)، وبهذا اتَّخذت لفظةُ (الحنيف) معنًى معاكسًا تمامًا لمعناها الأصليِّ، غدتْ تُرادِفُ عبادةَ الأصنامِ؛ لذلك فإنَّ القرآنَ بعد أنْ وصفَ إبراهيمَ بأنَّهُ كان حَنِيفًا أضاف مُسْلِمًا، ثمَّ أردف ذلك بقوله: {وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ}؛ لإبعاد احتمالٍ آخر))[2]. أي إنَّ في العطف هنا دفعًا لما يُتَوَهَّمُ من ادِّعاءِ المشركين العرب من أنَّهم على دين الحنيفية، وتوضيحًا للدلالة الحقيقيَّة لكلمة (الحنيف) التي قال عنها (الفراهيدي): ((و(الحَنيفُ) في قولٍ: المُسْلِمُ الذي يستَقبِل قِبْلةَ البَيت الحرام على مِلَّةِ إبراهيم حَنيفًا

(١) الدر المصون: ٢٤٢/٣.

(٢) الأمثل: ٥٤٦/٢.

مُسْلِمًا. والقول الآخر: (الحنيفُ) كلُّ من أسْلَمَ في أمر الله فلم يَلْتَوِ في شيءٍ منه))[1]. ووُصِفَ إبراهيم (عليه السلام) بالحنيفية، وما وضَّحه الشيخ (الشيرازي) في هذا الجانب التفاتةٌ قيِّمةٌ في فهم دلالة العطف في الآية الكريمة.

وأرى أنَّ (ابن عاشور) في فهمه للآية ذهبَ إلى ماذهب إليه أغلب المفسِّرين السابقين في بيان عِلَّة العطف، وهي علَّةٌ راجحةٌ بحسب ما يُفهَمُ من العطف. أمّا ما ذكره الشيخ (الشيرازي) فهو نكتةٌ علميةٌ استطاع الربط فيها بين العطف والدلالة المستوحاة من مصطلح (الحنيف)، وكيف تمَّ التعامل معها تاريخيًّا؛ ليُثْبِتَ العطفُ بالجملةِ المنفيَّةِ بطلانَ المعنى المعاكسِ للحنيفيَّةِ الحقيقيَّةِ.

ومن عطف الجملة الدالِّ على دفعِ توهُّم المعنى ما جاء في قوله تعالى: ﴿ فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَآ أَنتَ بِمَلُومٍ ، وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [سورة الذاريات: ١٤-١٥].

فعُطِفَتْ جملة {وَذَكِّرْ} على {فَتَوَلَّ عَنْهُمْ}، ويمكن حملها على الاستئناف، وفي هذا العطف قال (ابن عاشور): ((وَعَطْفُ {وَذَكِّرْ} عَلَى {فَتَوَلَّ عَنْهُمْ} احْتِرَاسٌ كَيْ لَا يَتَوَهَّمَ أَحَدٌ أَنَّ الْإِعْرَاضَ إِبْطَالٌ لِلتَّذْكِيرِ بَلِ التَّذْكِيرُ بَاقٍ فَإِنَّ النَّبِي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَّرَ النَّاسَ بَعْدَ أَمْثَالِ هَذِهِ الآياتِ فآمنَ بَعْضُ مَنْ لم يَكُنْ آمنَ مِنْ قَبْلُ، ولِيكونَ الِاستمرارُ على التَّذكيرِ زيادةً في إقامةِ الحُجَّةِ على المُعْرِضِيْنَ، ولِئَلّا يزدادوا طُغْيانًا فيقولوا: ها نحنُ أُولاءِ قد أفْحَمْناهُ فَكَفَّ عَمّا يقولُهُ))[2]. فالعطف بهذا الفهمِ يَدْفَعُ تَوَهُّمَ بُطلانِ التذكيرِ بسببِ التولِّي عن القوم، فالتولِّي لا يقتضي عدم التذكير.

وبهذا نعلمُ ضرورة تحرِّي المعنى الدقيق لا سيما إذا وُجِدَتْ في الجملة متعلَّقاتٌ كالعطف مثلًا، وهذا ما لمحه الشيخ (الطوسي) في معنى هذه الآية، فقال:

(١) كتاب العين، مادة (حنف): ٢٤٨/٣.

(٢) التحرير والتنوير: ٢٤/٢٧.

((ليس المرادُ أعْرِضْ عن تذكيرِهم وَوَعْظِهم، وإنَّما أراد أعْرِضْ عن مُكافأتِهم ومُقابلتِهم ومباراتِهم، وما أنت في ذلك بملومٍ، {وذَكِّرْ} بالموعظة {فَإِنَّ ٱلذِّكۡرَىٰ تَنفَعُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ} الذين يتَّعظون بمواعظ الله ويستدلُّون بآياته))[1]. فالتذكير باقٍ وهذا يدلُّ على أنَّ التولِّي لا يعني الإعراضَ المُطْلَقَ، بَلْ هو الابتعادُ عن مقابلتِهم بما عملوا، أو مباراتِهم في حالٍ لا ينفعُ معهم فيه النُّصحُ. فليس التولِّي هنا بمعناه المُطْلَقِ مع كلِّ الناس، بَلْ هو خاصٌّ بالمشركينَ المُعاندينَ.

ورأى (الفخر الرازي) بعد ربطه بين المعطوف والمعطوف عليه أنَّ في هذا الربط دفعًا لتوهُّم معنى الإطلاق في التولِّي، فقال في ذلك: ((يَعْنِي لَيْسَ التَّوَلِّي مُطْلَقًا، بَلْ تَوَلَّ وأقْبِلْ، وأعْرِضْ وادْعُ، فلا التَّوَلِّي يضرُّكَ إذا كان عنهم، ولا التَّذكيرُ يَنْفَعُ إلّا إذا كان معَ المؤمنينَ))[2]. ثُمَّ رأى (الفخر الرازي) في الآية معنًى آخر يُدْفَعُ به تَوَهُّمٌ من نوعٍ آخر، قال فيه: ((وفِيهِ معنًى آخَرُ ألطَفُ منهُ، وهو أنَّ الهاديَ إذا كانتْ هدايتُهُ نافِعَةً يكونُ ثوابُهُ أكثرَ، فلمّا قال تعالى: {فَنَزَّلَ} كان يَقَعُ لِمُتَوَهِّمٍ أنْ يقولَ، فَحِينَئِذٍ لا يكونُ لِلنَّبِيِّ صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ ثوابٌ عظيمٌ، فقُلْ بلى وذلك لأنَّ في المؤمنينَ كَثْرَةً، فإذا ذَكَّرْتَهُمْ زادَ هُداهُمْ، وزيادةُ الهدى من قولِهِ كزيادةِ القومِ))[3]. أي إنَّ الانتفاع بالهداية غرضٌ مُسْتَمِرٌّ حتّى معَ المؤمنينَ، فلا يَتَوَهَّمُ مُتَوَهِّمٌ أنَّه مُنْحَصِرٌ بفئةٍ دونَ أخرى.

أمّا السيد (الطباطبائيُّ) فرأى أنَّ العطفَ فيه أمرٌ بالتذكير بعد نهيٍ عن الجدال، فقال: ((قوله تعالى: {وَذَكِّرۡ فَإِنَّ ٱلذِّكۡرَىٰ تَنفَعُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ} تفريعٌ على الأمر بالتولِّي عنهم فهو أمرٌ بالتذكير بعد النهي عن الجدال معهم، والمعنى: واسْتَمِرَّ على

(١) التبيان في تفسير القرآن: ٣٩٧/٩.
(٢) مفاتيح الغيب: ١٩١/٢٨.
(٣) المصدر نفسه: ١٩١/٢٨.

التذكير والعظة، فذَكِّرْ كما كنت تُذَكِّرُ، فإنَّ الذِّكرى تنفعُ المؤمنين بخلاف الاحتجاج والجدال مع أولئك الطاغينَ فإنَّه لا ينفعهم شيئًا ولا يزيدهم إلا طغيانًا وكفرًا))[1]، وبهذا يتبيَّنُ أنَّ التولِّي عنهم هو إعراضٌ عن جدالهم، وأنَّ أصل التذكير مُسْتَمِرٌّ بخلاف الجدال الذي لا نَفْعَ فيه مع المُعاندينَ؛ لأنَّهم لن ينتفعوا، بَلْ قد يزدادون طغيانًا بسبب عنادهم.

والذي يبدو لي أنَّه فضلًا عن دفع التوهُّم بالجملة المعطوفة، فإنَّ الضمير (هم) في {فَتَوَلَّ عَنْهُمْ} إذا قلنا بعودته على كلمة {قوم} في الآية السابقة في قوله تعالى: ﴿ أَتَوَاصَوْا بِهِۦ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ﴾ [سورة الذاريات: ٥٣] لعلَّه يُظهر لنا أنَّ التولِّي كان عن قومٍ مخصوصين وُصِفوا بالطغيان الذي هو من أعلى درجات الكفر والعناد عن قبول الحقِّ، فيُدْفع بهذا توهُّم التولِّي العامِّ، وقد بيَّنَ الله تعالى شأن أمثال هؤلاء القوم في آياتٍ أُخرى، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا ۖ فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [سورة المائدة: من الآية ٦٨].

ويظهر لنا من استقراء الآراء السابقة في تفسير الآية الكريمة أنَّ رأي (ابن عاشور) يلتقي معها في دلالةٍ عامَّةٍ هي أنَّ عطف جملة {وَذَكِّرْ} على جملة {فَتَوَلَّ عَنْهُمْ} فيه دفعٌ لتوهُّم التولّي المطلق الذي ينتفي معه التذكير. ومن الممكن أنْ يُفهَمَ من التولِّي الإعراض، فلا يحتاج معه إلى ما يوضِّح معناه الذي قد يُتَوَهَّم.

ومن الآيات التي عُطِفَتْ فيها جملةٌ على جملةٍ ما جاء في قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى يَصْلَى ٱلنَّارَ ٱلْكُبْرَىٰ ، ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ ﴾ [سورة الأعلى: ١٢-١٣]، فعُطِفَ {وَلَا يَحْيَىٰ}

(١) الميزان: ٣٨٥/١٨.

على {لَا يَمُوتُ}، وفي هذا العطف تتابعٌ وترابطٌ، وسببٌ ونتيجةٌ، فهو ميِّتٌ بلا حياةٍ يستحقها، وهو حيٌّ بموتٍ يستحقُّه.

قال (ابن عاشور) في هذا العطف: ((وتَعْقِيبُهُ بقوله: {وَلَا يَحْيَىٰ} احْتراسٌ لِدَفْعِ تَوَهُّمِ أنْ يُرادَ بنفيِ الموتِ عنهم أنَّهم استراحوا من العذابِ لِما هو مُتعارَفٌ من أنَّ الِاحْتِراقَ يُهْلِكُ المُحْرَقَ، فإذا قِيلَ: (لا يموتُ) تَوَهَّمَ الْمُنْذَرُونَ أنَّ ذلك الِاحْتِراقَ لا يَبْلُغُ مَبْلَغَ الإهلاكِ فيبقى المُحْرَقُ حَيًّا فيُظَنُّ أنَّهُ إحراقٌ هَيِّنٌ، فيكون مَسْلاةً لِلمُهَدَّدِيْنَ، فلِدَفْعِ ذلك عَطَفَ عليه {وَلَا يَحْيَىٰ}، أي حياةً خالصةً من الآلامِ))[1]. أي إنَّ (ابن عاشور) فهم من نفي الموت أنَّه أمرٌ يريده المُعَذَّبون؛ لأنَّهم مهما عُذِّبوا فلن يصلوا إلى مرحلة الهلاك بالموت، فدفعَ العطف بـ{وَلَا يَحْيَىٰ} توهُّمهم هذا.

والظاهر أنَّ ما فهمه (ابن عاشور) من دلالة العطف هنا مخالفٌ لما عليه أغلب المفسِّرين؛ لأنَّهم رأوا أنَّ المُعَذَّب من شِدَّة العذاب قد يرى في الموت نهايةً وراحةً لما هو فيه من العذاب، أمّا العطف بـ{وَلَا يَحْيَىٰ} ففهموا منه نفي الحياة النافعة. ومن هؤلاء المفسِّرين (الفخر الرازي) الذي ذكر لهذا المعنى وجهين عند المفسِّرين قال فيهما: ((لِلمُفَسِّرينَ فيه وجهانِ: أحدُهُما: لا يموتُ فيستريح، ولا يحيا حياةً تنفعُهُ، كما قال: {لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا۟ وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا} [فاطر، من الآية: ٣٦]، وهذا على مذهبِ العربِ تقولُ لِلمُبْتَلى بالبلاءِ الشَّديدِ: (لا هُوَ حَيٌّ ولا هُوَ مَيِّتٌ). وثانيهما: معناهُ أنَّ نَفْسَ أحَدِهِمْ في النَّارِ تَصِيرُ في حَلْقِهِ فلا تخرجُ فيموت، ولا تَرْجِعُ إلى مَوْضِعِها مِنَ الجسمِ فيحيا))[2]. وهنا نرى أنَّ (الفخر الرازي) أعطى بكلا الوجهين معنًى مُغايرًا لما فهمه (ابن عاشور) من دلالة العطف.

---

(١) التحرير والتنوير: ٢٨٦/٣٠.

(٢) مفاتيح الغيب: ١٣٥/٣١.

وبالحديث عن اجتماع ضِدَّينِ في وصفٍ واحدٍ رأى (الشنقيطي، ت: ١٣٩٣هـ) في ذكر الضِّدَّيْنِ معًا زيادةً في بيان هول العذاب، فقال: ((قولُهُ تعالى: {ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ} نفى عنه الضِّدَّيْنِ؛ لأنَّ الإنسان بالذَّاتِ إمّا حَيٌّ وإمّا مَيِّتٌ، ولا واسطةَ بينهما، ولكنْ في يومِ القيامةِ تَتَغَيَّرُ الموازينُ والمعاييرُ، وهذا أبلغُ في التَّعذيبِ، إذْ لو مات لَاستراحَ، ومعَ أنَّهُ يَتَلَقَّى مِنَ العذابِ ما لا حياةَ مَعَهُ))[1]. فاجتماعَ الضِّدَّيْنِ لم يدفع توهُّمًا بلْ بَيَّنَ صورةً من صور العذاب فيها هولٌ وخوفٌ.

أمّا السيد (الطباطبائي) فرأى أنَّ اجتماع الضِّدَّينِ المنفيَّينِ هنا ينفي النجاة بأيِّ وسيلةٍ؛ لأنَّ عُمْدَةَ ما يبحث عنه المُعَذَّبُ هو النجاة من عذابه، فقال: ((والمُراد من نفي الموت والحياة عنه معًا نفيُ النجاةِ نفيًا مُؤَبَّدًا، فإنَّ النجاةَ بمعنى انقطاع العذاب بأحد أمرين إمّا بالموت حتّى ينقطع عنه العذاب بانقطاع وجوده، وإمّا بتَبَدُّلِ صفةِ الحياةِ من الشقاءِ إلى السعادةِ ومن العذابِ إلى الراحةِ، فالمُرادُ بالحياةِ في الآيةِ الحياةِ الطيِّبةِ))[2]. وهذا الفهم يدلُّ أنَّ حالَ المُعَذَّبِ لا يَتَغَيَّرُ بموتٍ يُخْتَتَمُ به، ولا بحياةٍ يَتَغَيَّرُ فيها الحالُ، فلا يُوجدُ دفعٌ للتوهُّم هنا، بلْ يُوجَدُ تحذيرٌ من عذاب الآخرة.

ونلاحظ أنَّ (ابن عاشور) هنا خالف المشهور في فهم دلالة العطف في الآية الكريمة. والذي يبدو لي أنَّ الراجح هو ما ذهب إليه أغلب المفسِّرين، لا ما ذهب إليه (ابن عاشور)؛ لأنَّ حالَ المعذَّبين كما بيَّنته الآية ليس فيه دلالةٌ على أنَّ نفي الموت يُهَوِّنُ عليهم العذاب ليكون نفي الحياة دافعًا لهذا التوهُّم، بل الراجح هو ما ذكره المفسِّرون من أنَّ العذابَ غيرُ مُنقطعٍ عنهم بتغيُّرٍ في الحال لا بموتٍ جديد ولا بحياةٍ أخرى، ويبدو للباحث أنَّ نفيَ الموتِ قد يكون فيه تعذيبٌ للمشركين؛ لأنَّهم قد يلتمسون في الموت بدايةً لحياةٍ جديدةٍ، فكان النفي في الحالين يدلُّ على العذاب.

---

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: ٥٠٣/٨.

(٢) الميزان: ٢٦٩/٢٠.

المطلب الثاني: تكرار اللفظ في العطف

ويكون بتكرار العامل نفسه وعدم الاكتفاء بالعطف على المعمول لذلك العامل، فيكون ما بعد حرف العطف مكرَّرًا، ويؤدّي ذلك إلى بيان دلالةٍ معيَّنةٍ، ومنها دلالة دفع توهُّم المعنى كما يتَّضح لنا من الأمثلة القرآنية.

ومنها قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾ [سُورَة النِّسَاء: ٥٩]. فنجد التكرار في فعل الأمر {أَطِيعُواْ}.

وفي ذلك قال (ابن عاشور): ((وإنَّما أُعيدَ فعلُ: {وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ} مع أنَّ حرف العطف يغني عن إعادته؛ إظهارًا للاهتمام بتحصيل طاعة الرسول لتكون أعلى مرتبة من طاعة أولي الأمر، وليُنبِّه على وجوب طاعته فيما يأمر به، ولو كان أمره غير مقترنٍ بقرائن تبليغ الوحي لئلّا يتوهَّم السامع أنَّ طاعة الرسول المأمور بها ترجع إلى طاعة الله فيما يبلغه عن الله دون ما يأمر به في غير التشريع، فإنَّ امتثال أمره كله خير))[1]. أي إنَّ (ابن عاشور) رأى علَّتينِ في تكرار الفعل {أطيعوا} **الأولى:** في بيان الاهتمام بطاعة الرسول، و**الثانية:** في بيان وجوب طاعته ليُدْفَعَ توهُّمُ أنَّ طاعته تنحصر فيما يُوحى إليه من القرآن الكريم.

وكان (الآلوسي) قد سبق (ابن عاشور) في فهمه للآية الكريمة؛ لأنَّه رأى أيضًا أنَّ دفعَ التوهُّم هو من علل تكرار الفعل في الآية الكريمة، فقال: ((وأعاد الفعل، وإنْ كانت طاعة الرسول مقترنةً بطاعة الله تعالى اعتناءً بشأنه (عليه الصلاة

(١) التحرير والتنوير: ٩٧/٥.

والسلام)، وقطعًا لتوهُّم أنَّه لا يجب امتثال ما ليس في القرآن، وإيذانًا بأنَّ له (صلّى الله عليه وسلَّم) استقلالًا بالطاعة لم يثبت لغيره))[1].

والسؤال الذي طرحه (الفخر الرازي) في هذا المقام هو: إذا كانت طاعة الرسول هي طاعة الله، فما الفائدة من العطف؟ وعرض إجابةً عن هذا السؤال فقال: ((فإن قيل: أليس أنَّ طاعة الرسول هي طاعة الله، فما معنى هذا العطف؟ قلنا: قال القاضي: الفائدة في ذلك بيان الدلالتين، فالكتاب يدلُّ على أمر الله، ثم نعلم منه أمر الرسول لا محالة، والسُّنَّة تدلُّ على أمر الرسول، ثم نعلم منه أمر الله لا محالة، فثبت بما ذكرناه أن قوله: {أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ} يدلُّ على وجوبِ متابعةِ الكتابِ والسُّنَّةِ))[2]. أي إنَّه فهم من التكرار بأنَّ الإطاعة الأولى لله تعالى بما جاء في كتابه، والإطاعة الثانية للرسول (ﷺ) بما جاء في سنَّتِهِ.

أمّا السيد (السّبزواري، ت: ١٤١٤هـ) فتحدَّث في بداية الأمر عن وجوب طاعة الله تعالى وطاعة رسوله، ثمَّ بيّن وجه الافتراق بين الطاعتين، فقال: ((طاعة الله تعالى وطاعة الرسول (ﷺ) واجبتان بالذات، فيجب إطاعتهم في كلِّ ما يأمرون به وينهون عنه، بوصفهم أنّ لهم سلطةً تُطاعُ لذاتِها، إلّا أنَّه تفترق الثانية عن الأولى بأنّها مستندةٌ إلى الله تعالى، وأنّها إفاضيّة من قبل الله، قال تعالى: { وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِ } [سورة النساء، من الآية: ٦٤]))[3]، ثمَّ بيَّنَ علَّةَ تكرارِ الفعل من جهة الافتراق، فقال: ((فتختلف الطاعتان من هذه الجهة، ولعلَّه لذلك كرَّرَ سبحانه وتعالى الفعلَ في الآية الشريفة؛ لبيان الاختلاف بينهما من هذه الجهة، لا لما ذكره بعض المفسّرين من أنّ التكرار إنّما هو للتأكيد، فإنّ ذلك خلاف

(١) روح المعاني: ٦٣/٣.
(٢) مفاتيح الغيب: ١١٢/١٠.
(٣) مواهب الرحمن: ٣١٠/٨.

الظاهر، ولأنَّ التأكيد قد يتأتّى من دون تكرارٍ، وبحذف الفعل، فيُقالُ (وَأَطِيعُوا اللهَ وَالرَّسُولَ)، فيُفْهَمُ منه أنَّ طاعة الرسول من طاعة الله تعالى وأنَّهما واحدةٌ ولهما الطاعة المطلقة غير المشروطة بشيءٍ))[1]. وأجاب السيد (السبزواري) بهذا الفهم عن سؤالٍ قد يتبادر إلى الذهن، وهو: ما الفرق بين ذكر الطاعة بتكرار الفعل، وذكرها من غير تكرار للفعل؟ ليبيِّن أنَّ التكرار فيه بيانٌ للافتراق من الجهة التي ذكرها، وعدم التكرار فيه بيانٌ بأنَّ الطاعة واحدةٌ؛ لأنَّ طاعة الرسول (ﷺ) تؤدِّي إلى طاعة الله تعالى.

وذكر إطاعة الرسول (ﷺ) في القرآن الكريم أتى على عدَّة مستوياتٍ، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ﴾ [سورة آل عمران: ١٣٢]، بالعطف على لفظ الجلالة من غير تكرار للفعل {أطيعوا}. ومنها قوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾ [سورة النساء، من الآية: ٥٩].، بعطف فعل الأمر {أطيعوا} الثاني على الأول. ومنها قوله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴾ [سورة الأنفال، من الآية: ١]، بعطف {رسوله} الذي اتصل به الضمير (الهاء) على لفظ الجلالة. ولكلٍّ واحدٍ من هذه المستويات دلالته المختصَّة.

وممّا سبق عرضه من آراء المفسِّرين نجد أنَّ رأي (ابن عاشور) التقى مع ما ذهبوا إليه، بل هو مطابقٌ لما تحدَّث عنه (الآلوسي) مع تغييرٍ بسيطٍ في التعبير، وهو رأيٌ راجحٌ ولا اختلاف فيه. وقد لاحظنا اهتمام المفسِّرين ببيان علَّة التكرار بعد حرف العطف، ثم دَفَعَهُمْ ذلك إلى الحديث عن بيان معنى طاعة الله تعالى، وطاعة الرسول مُحَمَّدٍ (ﷺ) كما فعل (الفخر الرازي)، والسيد (السبزواري).

(١) المصدر نفسه: ٨/٣١٠.

ومن الآيات التي ورد فيها تكرارٌ بعد حرف العطف ما نجده في قوله تعالى: ﴿ وَإِن يُرِيدُوٓاْ أَن يَخۡدَعُوكَ فَإِنَّ حَسۡبَكَ ٱللَّهُۚ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَيَّدَكَ بِنَصۡرِهِۦ وَبِٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [سُورَة الْأَنْفَال: ٦٢]، فتكرَّرَ حرف الجر (الباء) بعد حرف العطف في {وَبِٱلۡمُؤۡمِنِينَ }.

وفي هذا قال (ابن عاشور): ((وقوله: {وَبِٱلۡمُؤۡمِنِينَ } عُطِفَ على {بِنَصۡرِهِۦ}، وأُعِيدَ حرفُ الجرِّ بَعْدَ واوِ العطف لدفعِ تَوَهُّمِ أَنْ يكونَ معطوفًا على اسمِ الجلالةِ فيُوهِمُ أنَّ المعنى (ونصر المؤمنين) مع أنَّ المقصودَ أنَّ وجودَ المؤمنين تأييدٌ من اللَّهِ لرسوله؛ إذْ وَفَّقهم لِاتِّباعه، فشرح صدره بمشاهدةِ نجاحِ دعوتِهِ، وتزايدِ أُمَّتِهِ؛ ولِكونِ المؤمنينَ جيشًا ثابتي الجنان، فَجُعِلَ المؤمنونَ بذاتِهم تأييدًا))[1]. ولعلَّ (ابن عاشور) قصد من العطفِ على اسم الجلالة العطفَ على الضمير العائد على لفظ الجلالة (الهاء)، ودلالة دفع التوهُّم بتكرار الحرف هنا لم يتحدَّث عنه أغلب المفسِّرين؛ لأنَّه تكلُّفٌ على ما يبدو

وتحدَّثَ (الفخر الرازي) عن الفائدة من العطف بشبه الجملة {وَبِٱلۡمُؤۡمِنِينَ }، فقال: ((فَإِنْ قِيلَ: لَمَّا قَالَ: {هُوَ ٱلَّذِيٓ أَيَّدَكَ بِنَصۡرِهِۦ} فَأَيُّ حَاجَةٍ مَعَ نَصْرِهِ إِلَى الْمُؤْمِنِينَ، حَتَّى قَالَ: {وَبِٱلۡمُؤۡمِنِينَ }؟ قُلْنَا: التَّأْيِيدُ لَيْسَ إِلَّا مِنَ اللَّهِ لَكِنَّهُ عَلَى قِسْمَيْنِ: أَحَدُهُمَا: مَا يَحْصُلُ مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةِ أَسْبَابٍ مَعْلُومَةٍ مُعْتَادَةٍ. وَالثَّانِي: مَا يَحْصُلُ بِوَاسِطَةِ أَسْبَابٍ مَعْلُومَةٍ مُعْتَادَةٍ. فَالْأَوَّلُ: هُوَ الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ {أَيَّدَكَ بِنَصۡرِهِۦ}، وَالثَّانِي: هُوَ الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ: {وَبِٱلۡمُؤۡمِنِينَ }))[2]. أي إنَّه رأى في العطف بشبه الجملة تحديدًا لنوعين من التأييد مَنَّ الله تعالى بهما على الرسول (ﷺ)، فالأوَّل:

(١) التحرير والتنوير: ٦٣/١٠.

(٢) مفاتيح الغيب: ٥٠١/١٥.

التأييد بنصر الله من غير علمٍ بالأسباب، والثاني: التأييد من الله تعالى بإيجاده لواسطةٍ معلومةٍ تمثَّلت بالمؤمنين، ولكنَّه لم يذكرْ تخصيصَ الفائدة من تكرار الباء.

أمّا (ابن عجيبة، ت: ١٢٢٤هـ) فرأى في العطف بيانًا لحالين يُمَثِّلُ كلٌّ منهما تأييدًا من الله تعالى، فقال: (({هُوَ ٱلَّذِىٓ أَيَّدَكَ} أي: قَوّاك ونصرَك بِنَصْرِهِ تحقيقًا، وَبِالْمُؤْمِنِينَ تشريفًا، أو بِنَصْرِهِ قدرةً وَبِالْمُؤْمِنِينَ حكمةً، والقدرةُ والحكمةُ منهُ وإليهِ، فلا دليلَ عليه للمعتزلة حيث نسبوا الفعل للعبد، وقالوا: العطف يقتضي المغايرة))[1]، ودُحِضَ بهذا الفهم ما ذهبَ إليه المعتزلة من استدلالٍ في الآية الكريمة، أي إنَّ في العطف بيانًا لتشريف المؤمنين؛ لأنَّ أساس النصر إنَّما هو من عند الله تعالى.

ولاحظنا من كلام المفسِّرَيْنِ السابقين أنَّهما تحدَّثا عن العطف بشبه الجملة ولم يخصِّصا حديثًا عن تكرار الباء فيها فضلًا عن الحديث عن دفع التوهُّم.

وتبيَّن لنا ممّا تقدَّمَ أنَّ المفسِّرين تحدَّثوا عن فائدة العطف في {وبالمؤمنين}، ولكنَّ (ابن عاشور) انفرد عنهم في بيان الغرض من التكرار فيه.

وقد يُفهَمُ دفع التوهُّم بالعطف هنا بلحاظٍ آخرَ يُدفَعُ فيه توهُّم عطف {المؤمنين} على الضمير (الكاف) في {أَيَّدَكَ}؛ لأنَّ الذي قد يُتَوَهَّم هو: (أيَّدك والمؤمنين بنصره} وبدخول (الباء) دُفِعَ هذا التوهُّم.

وقد يكون دفعُ التوهُّمِ بالعطفِ هنا مستبعدًا، لأنَّ العطفَ على الضمير الواقع في محل جر على الرأي الغالب يجب فيه تكرار الجار، فلذلك تكرَّرَ حرف (الباء).

---

(١) البحر المديد، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي: ٢/٣٤٤.

المطلب الثالث: علَّة ترك العطف في موضع عطفٍ

ويكون ذلك في موضعٍ يحتمل وجود العطف؛ لأنَّ سياق الكلام قد يُوحي بذلك، ولكنَّ العطف يُترَكُ فيه لوجود دلالةٍ تستحقُّ الترك، ومنها دفع توهُّم المعنى كما يتَّضح لنا في الأمثلة القرآنية.

ومنها ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى ۖ وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ ﴾ [سُورَة الْبَقَرَة: ١٢٥] إذ نجد أنَّ العطف قد تُرِكَ بين لفظي {الرُّكَّع السُّجود}، بينما كان يوحي سياق الألفاظ السابقة لهما بإيجاد العطف.

وفي دلالة ترك العطف في هذه الآية الكريمة قال (ابن عاشور): ((ولم يعطف {السُّجُود} على {الرُّكَّع}؛ لأنَّ الوصفينِ مُتلازمانِ، ولو عطفَ لَتُوُهِّمَ أنَّهما وصفانِ مفترقان))[(١)]. ونفهم من هذا الكلام أنَّ كلًّا من الركوع والسجود يمثِّلُ حالةً واحدةً وهي الصلاة؛ لأنَّ الوصفينِ متواليان في حال الصلاة في آنٍ واحدٍ.

واستدَلَّ (الفخر الرازي) في الآية الكريمة بقاعدة المُغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه، فقال: ((مِنْ حَقِّ الْمَعْطُوفِ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ، فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ الطَّائِفُونَ غَيْرَ الْعَاكِفِينَ، وَالْعَاكِفُونَ غَيْرَ الرُّكَّعِ السُّجُودِ؛ لِتَصِحَّ فَائِدَةُ الْعَطْفِ، فَالْمُرَادُ بِالطَّائِفِينَ: مَنْ يَقْصِدُ الْبَيْتَ حَاجًّا أَوْ مُعْتَمِرًا فَيَطُوفُ بِهِ، وَالْمُرَادُ بِالْعَاكِفِينَ: مَنْ يُقِيمُ هُنَاكَ وَيُجَاوِرُ، وَالْمُرَادُ بِالرُّكَّعِ السُّجُودِ: مَنْ يُصَلِّي هُنَاكَ))[(٢)].

---

(١) التحرير والتنوير: ٧١٣/١.

(٢) مفاتيح الغيب: ٤٧/٤، وينظر: الدر المصون: ١٠٨/٢.

ومن هذا القول نفهم أنَّ {الرُّكَّع السُّجود} لا مُغايرة بينهما من حيث كونهما يدلّان على صفةٍ واحدةٍ هي الصلاة، فلا يُعْطَفُ بينهما بالواو؛ لهذه العلّة، والمقصود من المعنى هنا المعنى العامُّ للصلاة لا المعنى الجزئيّ في تغاير الحركة بين الصفتين.

ورأى أبو السعود أنَّ علَّةَ عدم العطف بين الوصفين تكمن في وجود تقاربٍ ذاتيٍّ يمثِّل هيأة الصلاة، وزمانيٍّ يمثِّل تتابعهما وقتًا من غير فاصلٍ، فقال: (({والرُّكَّع السُّجُود} جمع راكع وساجد أي للطائفين والمصلين؛ لأنَّ القيامَ والركوعَ والسجودَ من هيئاتِ المصلِّي، ولتقاربِ الأخيرين ذاتًا وزمانًا تُرِكَ العاطف بين موصوفيهما))[1]. وهذا الرأي في علَّته الأولى المتمثِّلة بهيأة الصلاة يتَّفق مع ما ذهب إليه الرازي، أمّا في علَّته الثانية المتمثِّلة بالتقارب الزمانيِّ فإنه قد ذكر مسوِّغًا آخر لترك العطف بين الرُّكَّع والسُّجود.

وما تمَّ الحديث عنه في هذه الآية مقاربٌ لما ذُكِرَ في مثالٍ سابقٍ في قوله تعالى: {الرَّاكِعُوْنَ السَّاجِدُوْنَ} في مطلب عطف المفرد، ولكنَّه هناك لم يكن مسبوقًا بحرف عطفٍ، بل بصفاتٍ متسلسلةٍ تخلو منه. ونلاحظ أنَّ (ابن عاشور) التقى برأيه هنا مع آراء المفسِّرين السابقين إلّا أنَّه وضَّحَ دلالة دفع التوهُّم الناتجة من ترك العطف في موضعٍ يُحْتَمَلُ فيه العطف.

وممّا ورد في دلالة ترك العطف قوله تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ ۚ قُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ، قُلْ يَٰقَوْمِ ٱعْمَلُوا۟ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّى عَٰمِلٌ ۖ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴾ [سُورَة الزمر: ٣٨-٣٩]، حيث تُرِكَ العطف في فعل الأمر {قُلْ} على فعل الأمر السابق المشابه له، وفي ذلك

(١) إرشاد العقل السليم: ١٥٨/١.

تحدَّثَ ابن عاشور عن عدم العطف، فقال: ((وَعَدَمُ عَطْفِ جُمْلَةِ {قُلْ} هَذِهِ عَلَى جُمْلَةِ {قُلْ حَسْبِيَ ٱللَّهُ} [سورة الزمر: ٣٨] لِدَفْعِ تَوَهُّمِ أَنْ يَكُونَ أَمْرُهُ {قُلْ حَسْبِيَ ٱللَّهُ} لِقَصْدِ إِبْلَاغِهِ إِلَى الْمُشْرِكِينَ (...)، وَلِأَنَّهَا انْتِقَالٌ مِنْ غَرَضِ الدَّعْوَةِ وَالْمُحَاجَّةِ إِلَى غَرَضِ التَّهْدِيدِ"[1]. ويبدو أنَّ هذا الفهم لدفع توهُّم المعنى في الآية الكريمة ممّا انفرد به (ابن عاشور)، إذ لم أجد أحدًا من المفسِّرين ذهبَ إلى ما ذهبَ إليه (ابن عاشور) فيها. وانطلاقًا من هذا الفهم نعرض تساؤلين هما:

الأوَّل: هل استند (ابن عاشور) في فهمه الذي انفرد فيه هنا عن جمهور المفسِّرين على قاعدةٍ تنتمي إلى علمٍ من علوم اللّغة العربية؟

الجواب: نعم. لأنَّ البحث في هذا الموضوع يقودنا إلى ما ذكره البلاغيّون في مبحث (الفصل والوصل)، فالفصل عندهم هو ترك العطف، والوصل هو العطف. ويُعَدُّ رفع التوهُّم من مواضع الفصل، وذكر (المؤيَّد العلوي، ت: ٧٤٥هـ) ذلك في واحدٍ من مواضع الفصل، فقال: ((أنْ تكونَ الجملةُ الثانيةُ واردةً على جهةِ رفعِ التوهُّمِ عنِ الجملةِ الأولى (...)، ومنْ هذا قولُهُ تعالى: {مَا هَٰذَا بَشَرًا}، ثمَّ قالَ: {إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ} [سورة يوسف، من الآية: ٣١]، فقوله: {إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ} سيق من أجل رفع الوهم بالجملة الأولى، غير أن تكون على ظاهرها من الدلالة على الإغراق في مدحه))[2]. فالوصل بالواو قد يُوهِمُ السامع بمعنًى آخر غير معنى المبالغة بالمدح الذي نتعرَّفُ عليه بالفصل. فثبت لنا استناد ابن عاشور إلى حُجَّةٍ بلاغيَّةٍ.

الثاني: هل يتطابق موضع دفع التَّوَهُّمِ الذي هو من مواضع الفصل بلاغيًّا مع هذا الشاهد القرآنيِّ، وبحسب ما ذكره ابن عاشور في تفسيره؟

---

(١) التحرير والتنوير: ٢٤/١٩-٢٠.

(٢) الطراز لأسرار البلاغة وحقائق علوم الإعجاز: ٣/١٧٠-١٧١.

الجواب: لا. إذ لا يبدو لي أنَّ هذا الفصل في الشاهد القرآنيِّ المذكور يتطابق مع موضع دفع التوهُّم فيه، وذلك لعدَّة أسباب هي:

١- ذُكِرَ {قُلْ} في مواضع كثيرةٍ من القرآن الكريم مفصولًا عمّا قبله غيرَ موصولٍ بالواو، ولم يختصَّ الفصل بالدلالة على دفع التوهُّمِ؛ لأنَّه قد يدلُّ على إجابةٍ عن سؤالٍ، أو على إيضاحٍ لمعنًى، أو على الاستئناف، أو غير ذلك مِمّا ذُكِرَ في كتب البلاغة[١]. وقد عدَّ محمود عبد الرحيم صافي جملة {قُلْ يَٰقَوْمِ ٱعْمَلُواْ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ} استئنافيةً، فقال فيها: "جملة: {قل ... } لا محلَّ لها استئنافيّة"[٢]. فيمكن حمل الجملة على الاستئناف من غير دفعٍ لتوهُّمِ معنًى.

٢- إنْ قيل: إنَّ علَّة الفصل هي دفع ما قد يُتَوهَّمِ من الأمر في {قُلْ حَسْبِيَ ٱللَّهُ} من شمول المشركين به؛ لأنَّ الأمر هنا خاصٌّ بالرسول أمّا الأمر في {قُلْ يَٰقَوْمِ ٱعْمَلُواْ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَٰمِلٌ} ففيه تبليغٌ للمشركين، وهذا يختلف عن ذاك. قلنا: وَرَدَ في القرآن الكريم كثيرٌ من الآيات التي فيها أمرانِ متشابهان ولغرضٍ واحدٍ، ولم يُوصَلْ بينهما بالواو أيضًا، ومنها قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ ۗ قُلْ إِنِّيٓ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ ۖ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ، قُلْ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴾ [سورة الأنعام: ١٤-١٥]، فوردَ الأمر {قُلْ} هنا ثلاث مرّات، ولم يأتِ الوصل بالواو بينها مع أنَّ المشمول بالتبليغ لم يختلف فيها؛ لأنَّ المُبَلَّغَ في جميعها هو النبيُّ مُحَمَّدٌ (ﷺ)، والحديث الذي بعد {قُلْ} جاء في المواضع الثلاثة بضمير المتكلِّم.

---

(١) يُنْظَرُ: الطراز لأسرار البلاغة وحقائق علوم الإعجاز: ٣/١٦٩-١٧١.

(٢) الجدول في إعراب القرآن الكريم: ٢٤/١٨٧.

المبحث الثاني:

دفع توهُّم المعنى بأنواع التوابع الأُخَر

المطلب الأوَّل: دفع التوهُّم بالتوكيد

التوكيد في اللُّغَةِ:

(التوكيد) مصدرٌ فعله (وَكَّدَ)، وقال الخليل في هذا الفعل: "وكَّدْتُ العقدَ واليمينَ، أي: أوثقتُه"[١]، وقال (أحمد بن فارس فيه): ((وَكَدَ: الواوُ وَالكافُ وَالدَّالُ: كَلِمَةٌ تَدُلُّ عَلَى شَدٍّ وَإِحْكَامٍ))[٢]. فيتبيَّنُ لنا أنَّ التوكيد يعني: (التوثيق، والشَّدَّ، والإحكام) وكلُّها تدلُّ على (التقوية).

التوكيد في الاصطلاح:

هو أحد أنواع التوابع المعروفة في النَّحو، وقال (أبو القاسم السهيلي، ت: ٥٨١هـ) فيه: ((التوكيدُ تحقيقٌ وتثبيتٌ ورفعٌ لِلَّبْسِ والإبهامِ، فوجبَ أنْ يكون فيما يثبث لفظًا ومعنًى))[٣]، ويتبيَّن لنا من تعريف التوكيد قربه من دفع التوهُّمِ، فالتوكيد في أصل معناه يدلُّ على رفع اللَّبْسِ والإبهامِ، وتمكين المعنى فِي النفس، ويدخل في الكلام لإخراج الشكِّ. وفي هذا قربٌ من معنى دفع التوهُّم، وقد وردت كثيرٌ من الآيات القرآنية التي فيها دلالةٌ على دفع توهُّم المعنى بالتوكيد.

---

(١) كتاب العين، مادة (وكد): ٣٩٥/٥.

(٢) معجم مقاييس اللّغة، مادة (وكد): ١٣٨/٦.

(٣) نتائج الفكر في النحو: ٢٢٦.

الفرق بين التوكيد والتأكيد:

قال (العكبري) في المفاضلة بين كلمتي (التوكيد، والتأكيد): ((التوكيدُ تمكينُ المَعْنى في النَّفس وَيُقَال: توكيدٌ وتأكيدٌ، ووكَّد وأكَّد، وبالواو جَاءَ الْقُرْآن {وَلَا نَقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا} [سورة النحل، من الآية: ٩١]))[١]، فثبت بالآية الكريمة استعمال كلمة (التوكيد) في القرآن الكريم، وهي الأكثر استعمالًا على لسان النحويين، وقال فيها (الفيروزآبادي، ت: ٨١٧هـ): ((والتَّوْكيدُ: أفْصَحُ من التَّأكيدِ))[٢].

فائدة التوكيد:

تظهر فائدة التوكيد في دفع الشكِّ في الكلام، فقد نقل (الأزهري، ت: ٣٧٠هـ) قولًا في ذلك جاء فيه: ((وَقَالَ أَبُو الْعَبَّاس: التَّوْكِيدُ: دخلَ فِي الكلامِ لإخراج الشَّكِّ، وفي الأعدادِ لإحاطةِ الأجزاءِ))[٣]. وإزالة الشك تمكينٌ للكلام. ورأى (الصغاني، ت: ٦٥٠هـ) مجموعة فوائد في التوكيد قال فيها: ((وجَدْوَى التَّوكيد أنَّك إذا كَرَّرتَ فقد قَرَّرْتَ المُؤَكَّد وما عُلِّق به في نَفْس السَّامع، ومَكَّنْتَه في قَلبه، وأَمَطْتَ شُبْهةً رُبَّما خالَجَتْه، أو تَوَهَّمْتَ غَفْلةً وذَهابًا عمَّا أنتَ بصَدده فأَزَلْتَه؛ وكذلك إذا جِئْت بالنَّفْس والعَين))[٤]، وفي جانبٍ من هذا القول دلالةٌ على دفع توهُّم المعنى بالتوكيد.

ويمكن عرض شواهد قرآنية يُسْتَدَلُّ بالتوكيد فيها على دفع توهُّمِ المعنى بحسب الحالات التي جاءت فيها على النحو الآتي:

---

(١) اللّباب في علل البناء والإعراب: ٣٩٤/١.

(٢) القاموس المحيط، مادة (وكد): ٣٢٧/١.

(٣) تهذيب اللُّغة: ١٨٠/١٠.

(٤) التكملة والتذييل: ٣٦٢/٢.

١- توكيد الضمير المستتر بالضمير الظاهر:

ومنه التوكيد في قوله تعالى: ﴿ فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ سَفِيهًا أَوۡ ضَعِيفًا أَوۡ لَا يَسۡتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلۡيُمۡلِلۡ وَلِيُّهُۥ بِٱلۡعَدۡلِۚ ﴾ [سُورَة الْبَقَرَة، من الآية: ٢٨٢].

قال (ابن عاشور) فيه: ((وَوَجْهُ تَأْكِيدِ الضَّمِيرِ الْمُسْتَتِرِ فِي فِعْلِ {يُمِلَّ} بِالضَّمِيرِ الْبَارِزِ {هُوَ} التَّمْهِيدُ لِقَوْلِهِ: {فَلْيُمْلِلْ}، لِئَلَّا يَتَوَهَّمَ النَّاسُ أَنَّ عَجْزَهُ يُسْقِطُ عَنْهُ وَاجِبَ الإِشْهادِ عليه بما يَسْتَدِينُهُ))[(١)]. أي إنَّ (ابن عاشور) رأى أنَّ التوكيد بالضمير البارز{هو} دفعَ توهُّمَ من يتوَهَّمُ سقوط الإشهاد عن المستدين العاجز، فرأى في التوكيد بالضمير {هو} تمهيدًا لأمرٍ سيأتي ليتَّضح الحكم.

أمّا (أبو حيان الأندلسي) فإنَّه رأى أنَّ التوكيد بالضمير البارز {هو} رفعٌ لاحتمال المجاز وهو غرضٌ معروفٌ في التوكيد ويعني تأكيد الحقيقة، فقال: ((وَ{هُوَ} تَوْكِيدُ الضَّمِيرِ المُسْتَكِن فِي: {أَنْ يُمِلَّ}، وفيه من الفصاحةِ ما لا يَخْفَى؛ لأنَّ في التَّأْكيدِ به رَفْعَ المجازِ الَّذي كان يَحْتَمِلُهُ إسنادُ الفعلِ إلى الضَّميرِ، والتَّنصيصُ على أنَّهُ غيرُ مُسْتَطِيعٍ بنفسِهِ))[(٢)]. وذهب (السمين الحلبي)، و(الآلوسي) إلى ما ذهب إليه (أبو حيّان الأندلسي) أيضًا في تفسير هذه الآية[(٣)].

والذي يبدو أنَّ ما ذهبَ إليه (ابن عاشور) أرجح ممّا ذهب إليه (أبو حيّان) ومَنْ وافقه في بيان عِلَّة التوكيد بالضمير البارز {هو}؛ لأنَّ مسألة التمهيد بالضمير البارز التي ذكرها (ابن عاشور) أقوى في العلَّة من مجرَّد رفع المجاز كما تحدَّث عنها (أبو حيّان) ومن تابعه.

---

(١) التحرير والتنوير: ١٠٤/٣.

(٢) البحر المحيط: ٧٢٦/٢.

(٣) يُنْظَرُ: الدر المصون: ٦٥٤/٢، وروح المعاني: ٥٦/٢.

وللسيد (الطباطبائي) رأيٌ راجحٌ أيضًا استند فيه إلى الربط بين عناصر النصِّ بدلالة السياق، فرأى في التوكيد غرضًا آخرَ قال فيه: ((والضمير البارز في قوله: {أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ}، فائدته تشريك مَنْ عليه الحقُّ مع وليِّه، فإنَّ هذه الصورة تغاير الصورتين الأُوْلَيَيْنِ بأنَّ الوليَّ في الصورتين الأُوْلَيَيْنِ هو المسؤول بالأمر المستقلِّ فيه بخلاف هذه الصورة، فإنَّ الذي عليه الحقُّ يشاركُ الوليَّ في العمل، فكأنَّه قيل: ما يستطيعه من العمل فعليه ذلك، وما لا يستطيعه هو فعلى وليِّه))[1]. فالغرض من التوكيد بالضمير {هو} – كما رآه السيد (الطباطبائي) – هو (التشريك) الذي اتَّضَحَ بالتوكيد، وهو يقرب من معنى (التمهيد) الذي ذكره (ابن عاشور) إلّا أنَّ معنى التشريك أوضح دلالةً من معنى التمهيد، وهذه الصورة التي فيها اشتراكٌ بين المستدين العاجز ووليِّه تختلف عن الصورتين السابقتينِ في الآية، والمقصود منهما: صورة الكاتب الذي قال تعالى فيه: {فَلْيَكْتُبْ}، وصورة الذي عليه الحقُّ ولكنَّهُ لم يكنْ {سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ}، فمن اتصف بهذه الصفات اشترك معه وليُّه في عملية الإملاء، فجاء التوكيد بالضمير {هو} ليبيِّنَ هذا المعنى.

٢– **التأكيد على التأكيد:** ومن الآيات الدالَّة على دَفْعِ تَوَهُّمِ المعنى فيه قوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ [سورة الحجر: ٣٠]، فتحدَّث المفسِّرون واللّغويُّون عن دلالة التوكيد بمفردتي {كلُّهم} و{أجمعون} وفائدته في الآية الكريمة.

ذكر ابن عاشور أنَّ الآية فيها تأكيدٌ على تأكيدٍ فقال: ((وَقَوْلُهُ: { فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ} عُنْوَانٌ عَلَى طَاعَةِ الْمَلَائِكَةِ، و{كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ} تَأْكِيدٌ عَلَى تَأْكِيدٍ، أَيْ لَمْ يَتَخَلَّفْ عَنِ السُّجُودِ أَحَدٌ مِنْهُمْ))[2]. والتأكيدُ على التأكيد، من أهمِّ

(١) الميزان: ٤٣٤/٢.

(٢) التحرير والتنوير: ٤٥/١٤.

فوائده دفعُ التوهُّم وإزالة الشكِ؛ لأنَّ التوكيد بالأساس يؤدّي هذا المعنى، كما بيّنَ (السهيلي) في حديثه عن معنى التوكيد[١]، و(الصغاني) في حديثه عن فائدة التوكيد[٢]، فكيف إذا كان تأكيدًا على تأكيدٍ؟ فـ(ابن عاشور) وإن لم يصرِّحْ بدلالة دفع التوهُّم، فهي متحصّلةٌ من معنى التوكيد وفائدته، وسنجد هذه الدلالة لاحقًا إن شاء الله تعالى واضحةً عند (ابن هشام) في حديثه عن التوكيد في هذه الآية الكريمة، وكان للُّغَوِيِّيْنَ في هذا التوكيد قولان:

القول الأول: رأى أنَّ في التوكيد الثاني فائدةً تختلف عن فائدة التوكيد الأوَّل، ومن ذلك قول (ابن الورّاق، ت: ٣٨١هـ): ((فالجوابُ في ذلك: أنَّ (أَجْمَعِينَ) يُفيد ما لا يُفيدهُ (كلُّهم)، وذلك أنَّ قول القائل: (جاءني القومُ كلُّهم)، يُفيد مجيئهم، والدَّليل على أَنَّه لم يَبْقَ بعضُهم، و(أَجْمَعُونَ) يُفيد ما أفادَ (كلُّهم) وَيزِيد اجْتِماعهم في حال المجيء، فلمَّا اخْتلف معنى التوكيدين، جازَ الجمعُ بينهما))[٣].

ورَدَّ (ابنُ يعيش) على قول (ابن الورّاق) ومن تابعه في بيان الفرق بين التوكيدين قائلًا: ((واعلمْ أنَّه قد ذهبَ قومٌ إلى أنَّ في (أجمع) فائدةً ليست في (كُلّ)، وذلك أنَّك إذا قلتَ: (جاءني القومُ كلُّهم)، جاز أنْ يجيؤوك مُجتمعينَ، ومُفترقينَ، فإذا قلتَ: (أجمعون) صارت حالُ القومِ الاجتماعَ، لا غير، وذلك ليس بسديدٍ. والصوابُ أنَّ معناهما واحدٌ من قِبَل أنَّ أصلَ التأكيد إعادةُ اللَّفظِ، وتكرارُه، وإنَّما كرِهوا تواليهما بلفظٍ واحدٍ، فأبدلوا من الثاني لفظًا يدلُّ على معناه، فجاؤوا بـ(كُلّ) و(أجْمَع)؛ لِيدلُّوا بهما على معنى الأوَّل، (...)، ومع هذا لو أُريدَ بـ(أجمع) معنى الاجتماع، لوَجَبَ نصبُه؛ لأنَّه يكون حالًا؛ لأنَّ التقدير: فَعَلَ ذلك في هذه الحال))[٤]. وأبرزُ ما في

---

(٢) يُنظَر متن هذه الرسالة: ٩٤.

(٣) يُنظَر المصدر نفسه: ٩٦.

(٣) علل النحو، تحقيق: محمود جاسم محمد الدرويش: ٢٥٩.

(٤) المصدر نفسه: ٢/٢٢٢.

هذا القول أنَّه بَيَّنَ بأنَّ {أجمعون} لو دلَّتْ على حال المجيء اجتماعًا لكان اللَّفظ منصوبًا على الحال فيكون (أجمعين).

وكان لـ(الرضيِّ الأستراباذي) ردٌّ على (المبرّد) و(الزجّاج) في رأيهم بالتوكيد في الآية الكريمة، قال فيه: ((وقال المبرّد، والزجّاج في قوله تعالى: { فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ} أنَّ {كلّهم} دالٌّ على الإحاطة، و{أجمعون} على أنَّ السجودَ منهم في حالةٍ واحدةٍ. وليس بشيءٍ؛ لأنَّك إذا قلت: (جاءني القومُ أجمعون) فمعناه الشمول والإحاطة اتِّفاقًا منهم، لا اجتماعهم في وقتٍ واحدٍ، فكذا يكون مع تقدُّمِ لفظِ (كلّهم)، وكأنَّهما كَرِها ترادُفَ لفظينِ لمعنًى واحدٍ، وأيُّ محذورٍ في ذلك مع قصد المبالغة؟))[1]. وفي هذا القول بيَّنَ (الرضيُّ) أنَّ رأيَ (المبرّد) و(الزجّاج) كان بسبب رؤيتهما كراهةَ توالي لفظينِ لمعنًى واحدٍ، فردُّ (الرضيِّ) كان بأنَّه لا ضيرَ في ذلك إذا علمنا من التوكيد الثاني قصد المبالغة.

وأوضحُ ردٍّ تتبيَّنُ فيه دلالةُ دَفْعِ التوهُّمِ بالتوكيد في الآية، ما ذكره (ابنُ هشام) حين بيَّنَ رأيه في قول بعض العلماء في الآية قائلًا: ((قال بعض العلماء في قوله تعالى { فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ }: فَائِدَةُ ذكر (كُلّ) رفعُ وَهْمِ مَنْ يَتَوَهَّمُ أنَّ الساجدَ البَعْضُ، وفائدةُ ذكرِ {أَجْمَعُوْنَ} رَفْعُ وهمِ مَنْ يَتَوَهَّمُ أَنَّهُم لم يسجدوا فِي وَقتٍ واحدٍ بَلْ سجدوا فِي وَقْتَيْنِ مُخْتَلفين. وَالْأَوَّلُ صَحِيحٌ، وَالثَّانِي بَاطِلٌ بِدَلِيل قَوْله تَعَالَى: {لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِيْنَ}؛ لِأَنَّ إغواءَ الشَّيْطانِ لَهُم لَيْسَ فِي وَقتٍ واحدٍ، فَدلَّ على أَنَّ {أَجْمَعِينَ} لا تعرض فيهِ لاتِّحادٍ بالوقتِ وإنَّما معناهُ كمعنى كلّ سواءً وهو قول جُمْهُور النَّحْوِيِّيْنَ وإنَّما ذكر فِي الآية تَأْكِيدًا على تَأْكِيدٍ كما قال تعالى {فَمَهِّلِ

(١) شرح الرضي على الكافية: ٣٧٧/٢.

الكافِرِيْنَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْدًا}))[1]. ونلاحظ أنَّ ابن هشام متَّفقٌ مع غيره في دلالة (كلّ) هنا على دفع التوهُّم، ولكنَّ الاختلاف كان في القول بدلالة {أجمعون} على اتِّحاد الوقت، وقد أتى ابن هشام بدليلينِ من القرآن الكريم لِيُبْطِلَ فيهما هذا القول، ولينتهي بعد ذلك إلى القول بالتأكيد على التأكيد، وهو ما ذهب إليه ابن عاشور أيضًا كما بيّنا سابقًا.

وهذا الرأي راجحٌ؛ لأنَّ الاستدلالَ بالآيتينِ الكريمتينِ كان في محلِّه فضلًا عمّا ذكره (ابن هشام) من أنَّه رأي جمهور النحويينَ.

القول الثاني: يتبيَّنُ لنا بقول (ابن يعيش): ((و(كُلٌّ)، و(أجمعُ) يُجْدِيان الشُّمول، والعُمومَ، والتأكيدُ بهما لإفادةِ ذلك، فإذا قلت: (جاءني القومُ كلُّهم أجمعون)؛ جئتَ بالتأكيدِ؛ لئلّا يُفهَم غيرُ المراد، ولك أنْ تأتيَ بـ(كُلّ) وحدَها، وبـ(أجْمَع) وحدَها؛ لأنَّ معناهما واحدٌ في التأكيد من جهةِ الإحاطة والعموم، فإنْ جمعتَ بينهما، فللمُبالغة في التأكيد))[2]. ويلتقي مع هذا الرأي ما ذكره (ابن عاشور)؛ لأنَّ التأكيد على التأكيد هو مبالغةٌ في التأكيد.

وأضاف الدكتور (فاضل السامرائي) فهمًا جديدًا في دلالة التوكيد بـ(أجمعين) قال فيه: (((أجمعون) تشير إلى العموم ابتداءً، و(كلّ) تشير إلى الأفراد حتى تستغرقهم، و{كُلُّهُمْ أَجْمَعُوْنَ} للجمع بين المعنيين فتكون زيادةً في التوكيد))[3]. ومع أنَّ هذا الفهم الذي ذكره الدكتور (فاضل السامرائي) يدلُّ على وجود شيءٍ من الافتراق بين الدلالتين، إلّا أنَّه رأى أيضًا كما رأى السابقون أنَّ ذكر اللَّفظين معًا يدلُّ على الزيادة في التوكيد باجتماعهما.

---

(١) شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، تحقيق: عبد الغني الدقر: ٥٥٣-٥٥٤.

(٢) شرح المفصَّل: ٢/٢٢١-٢٢٢.

(٣) معاني النحو: ٤/١٤٧.

المطلب الثاني: دفع التوهُّمِ بالنعت

النعت في اللُّغةِ:

قال (الفراهيدي): ((النَّعْتُ: وصفُكَ الشيءَ بما فيه. ويُقالُ: النَّعْتُ وَصْفُ الشَّيْءِ بما فيه إلى الحَسَنِ مَذْهَبُهُ، إلّا أنْ يَتَكَلَّفَ مُتَكَلِّفٌ، فَيَقُوْلُ: هذا نَعْتُ سُوْءٍ))[1].

النعت في الاصطلاح:

هو أحد أنواع التوابع، وهو يدلُّ على صفةٍ من صفات متبوعه، وعرَّفه (ابن هشام)، فقال: ((النَّعْت: وَهُوَ تابعٌ مُشْتَقٌّ، أو مُؤَوَّلٌ بِهِ، يُفِيد تَخْصيصَ متبوعِهِ أو توضيحَه أو مدحَه أو ذمَّه أو تأكيدَه أَو الترحُّمَ عَلَيْهِ، ويتبعُه فِي واحدٍ من أوجه الإعراب، ومن التَّعْرِيف والتنكير، ولا يكون أخصَّ مِنْهُ))[2].

وكان لـ(أبي هلال العسكري، ت: ٣٩٥هـ) توضيحٌ في بيان الفرق بين النعت والصفة قال فيه: (((النَّعْت) في ما حكى أبو العلاء رَحمَه الله لِما يتَغَيَّر من الصِّفَات، و(الصّفة) لما يتَغَيَّر وَلما لَا يتَغَيَّر، فالصفة أَعمُّ من النَّعْت (...)، وَالَّذِي عِنْدِي أَن النَّعْت هُوَ مَا يظْهر من الصِّفَات ويشتهر (...)، ثمَّ قد تتداخل الصّفة والنعت فَيَقَع كلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَوضِع الآخر لتقارب معنييهما، ويجوز أَنْ يُقَال الصّفةُ لُغَةٌ، والنعتُ لُغَةٌ أُخْرَى، ولا فرقَ بينهما في المعنى والدَّليل على ذلك أنَّ أهلَ البصرة من النُّحاة يقولونَ الصِّفة، وأهل الكوفة يقولونَ النَّعْت، ولا يُفرِّقونَ بينهما))[3].
والمشهور بين النحويين اليوم جواز استعمال أحد اللَّفظين مكان الآخر.

---

(١) كتاب العين، مادة (نعت): ٧٢/٢.
(٢) شرح شذور الذهب: ٥٥٥.
(٣) الفروق اللّغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم: ٣٠/١.

ولدفع توهُّم المعنى بالنعت دلالاتٌ متنوعةٌ يمكن عرضها على النحو الآتي:

١- النعت بالكلمة المفردة:

كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ لِمَنۡ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَۚ ﴾ [سُورَة الْبَقَرَة، من الآية: ٢٣٣].

قال (ابن عاشور) في هذا: ((ووصف الحولين بـ{كاملين} تأكيدٌ لرفع توهُّم أنْ يكون المرادُ حولًا وبعضَ الثاني؛ لأنَّ إطلاق التثنية والجمع في الأزمان والأسنان على بعض المدلول إطلاقٌ شائعٌ عند العرب، فيقولون: هو ابن سنتين ويريدون سنةً وبعضَ الثانية))[(١)]. أي إنَّ النَّعت بـ{كَامِلَيْنِ} دَفَعَ توهُّمَ أنْ يُراد بالحولينِ المعنى العامُّ الذي يشملُ سَنَةً وأخرى معها وإنْ لم تتمَّ، فهذا النَّعتِ حُدِّدَ الحولانِ بتمامِ وقتِهما.

وذكرَ المفسِّرون هذا المعنى والتفتوا إليه قبل (ابن عاشور)، ومنهم (الطبري) الذي عرض في هذا المعنى تساؤلًا قد يُطرح وأجاب عنه، فقال: ((فإنْ قال لنا قائلٌ: وما معنى ذكر {كَامِلَيْنِ} في قوله: {وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِ} بعد قوله: {يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ}، وفي ذكر الحولين مستغنًى عن ذكر الكاملين، إذْ كان غير مشكلٍ على سامعٍ سمعَ قوله: {وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ} ما يُرادُ به؟ فما الوجه الذي من أجله زيد ذكرُ {كامِلَيْنِ}؟ قيل: إنَّ العربَ قد تقول: (أقامَ فلانٌ بمكانِ كذا حولينِ، أو يومينِ، أو شهرينِ)، وإنَّما أقام به يومًا وبعضَ آخر، أو شهرًا وبعضَ آخر، أو حولًا وبعضَ آخر، فقيل: {حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِ}؛ ليعرفَ سامعو ذلك أنَّ الذي أُرِيْدَ

(١) التحرير والتنوير: ٤٣١/٢.

به حولانِ تامّانِ، لا حولٌ وبعضٌ آخر))[1]. أي إنَّ ذكر {كامِلَيْنِ} لا يجعل السامع يتوهَّم احتمال عدم تمام السنتين.

وتوافق ما ذكره (الزجّاج) مع ما ذكره معاصره (الطبري)، فقال (الزجّاج): ((ومعنى {حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ} أربعة وعشرون شهرًا، من يوم يُوْلَدُ إلى يوم يُفْطَم، وإنَّما قيلَ: {كَامِلَيْنِ}؛ لأن القائل يقُول: (قد مضى لذلك عامانِ وسنتانِ)، فيجيز أن السنتين قد مضتا، ويكون أن تبقى منهما بقيةٌ، إذا كان في الكلام دليلٌ على إرادة المتكلِّم، فإذا قال: (كَامِلَيْنِ) لم يجز أنْ تنقصا شيئًا))[2]. وهذا يعني أنَّ الكلامَ بوجود هذه الصفة يؤكِّد دقَّة الوقتِ، ويُبْعِدُ الاحتمالَ فيه.

وبَيَّنَ (السمرقندي، ت: ٣٧٣هـ) أنَّ ذِكْرَ صفةِ {كامِلَيْنِ} يؤكِّدُ تمامَ العدد، واستشهد بدليلٍ قرآنيٍّ لما يُفْهَمُ من عمومِ العددِ إذا لم تُذْكَرْ معه هذه الصِّفةُ، فقال: ((فإنْ قِيْلَ: لَمّا ذكرَ الحَوْلَيْنِ، فما الحاجة إلى الكاملينِ؟ قيلَ لَهُ: هذا للتأكيد؛ لأنَّ بعضَ الحولينِ يُسَمَّى حولينِ، كما قال في آيةٍ أخرى: {ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ} [سورة البقرة، من الآية: ١٩٧]، وإنَّما هي شهرانِ وعشرةُ أيّامٍ. فهاهنا لمّا ذكر الحولينِ الكاملينِ، عُلِمَ أنَّهُ أراد الحولينِ بغير نقصانٍ))[3]. أي إنَّ أعمال الحَجِّ يُؤذَنُ في تأديتها في شهر شوّال، وشهر ذي القعدة، وبعض أيام شهر ذي الحجة بحسب الأوقات المعروفة لا بتمام هذا الشهر، فذكر {كامِلَيْنِ} في الآية السابقة يدلُّ على وقتٍ محدَّدٍ بتمامه.

أمّا (الواحدي، ت: ٤٦٨هـ) فصرَّح بعلَّة دفع التوهُّم التي يدلُّ عليها النعت بـ{كاملين}، فقال: ((وقوله: {حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ} [سورة البقرة: من الآية ٢٣٣] أي: سنتين، وذكر

---

(١) جامع البيان: ٣٢/٥.

(٢) معاني القرآن وإعرابه: ٣١٢/١.

(٣) بحر العلوم: ١٥٣/١.

الكمال لرفع التوهُّم من أنَّه على مثل قولهم: (أقام فلانٌ بمكانِ كذا حَوْلَيْنِ أو شهرينِ). وإنَّما أقام حولًا وبعضَ الآخرِ، ويقولون: (اليوم يومانِ مُذْ لم أرَه)، وإنَّما يعنون يومًا وبعضَ آخر))[1]، ودفعُ التوهُّمِ هذا تَحَقَّقَ بالنعتِ.

ورأى (محمد أبو زهرة) أنَّ وصف الحولين بالكاملين يدل على نهايةٍ كاملةٍ لمسمّى الرضاع فيُدْفَعُ بذلك أيّ احتمالٍ آخر، فقال: ((وقوله تعالى: {حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ لِمَنۡ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ} يفيد أنَّ الإرضاعَ اللازمَ للغذاءِ لا يتجاوزُ حولينِ كاملينِ، ووصفَ الحولينِ بأنَّهما كاملانِ؛ للإشارة إلى النهاية الكاملة التي لا يدخلها تجاوزٌ ولا تسامحٌ، وليتناسب مع قوله: {لِمَنۡ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ}، وإنَّ بيانَ الحدودِ من حيث الابتداء والانتهاء يجب أنْ يكونَ دقيقًا))[2]. فبيَّنَ أبو زهرة أنَّ دقَّةَ التعبير في الآية الكريمة بالنعت بالكاملينِ، والتعقيبَ بقوله تعالى: {لِمَنۡ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ} يبطِلُ معهما أيُّ ادِّعاءٍ لوجود رضاعٍ للكبير، أو رضاعٍ تنطبق عليه أحكام الرِّضاع كما تنطبق على مدَّة الحولينِ التي تبدأ منذ الولادة.

ثم بيَّنَ (أبو زهرة) أنَّ الآية الكريمة قد وَضَعَتْ حَدًّا لأمورٍ منها: ((أنَّ الرضاع المُحَرِّمَ الذي يكون مُوْجِبًا لصلةٍ تكون الأنثى فيها حرامًا كالنَّسبِ تمامًا في كلِّ أحوال التحريم لا يكونُ إلّا في هذين الحولين؛ أمّا بعد ذلك فالرِّضاعُ لا يُحَرِّمُ))[3]. أي إنَّ الآية الكريمة إلى جانب دفعها للتوهُّم بوجود النعت تضعُ حدًّا لمفهوم الرِّضاع الذي تُنْشَرُ به الحرمةُ المشابهةُ لحرمةِ النسبِ، وهذا الدليلُ القرآنيُّ الواضحُ لا يصمدُ معهُ أيُّ دليلٍ أو تأويلٍ آخرَ.

---

(١) الوسيط في تفسير القرآن المجيد: ٣٤١/١.

(٢) زهرة التفاسير: ٨٠٦/٢.

(٣) المصدر نفسه: ٨٠٧/٢.

٢- النعت بكلمة (واحدة):

وممّا ورد في دفع التوهُّم بالنعت بـ(واحدة) ما جاء في قوله تعالى: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ﴾ [سُورَة الْبَقَرَة، من الآية: ٢١٣].

إذ قال (ابن عاشور) في دلالة النعت بـ{واحدة} فيها: ((و(الأمَّة) بضمَّةِ الهمزة: اسمٌ للجماعة الذين أمرهم واحدٌ، مشتقَّةٌ من (الأمِّ) بفتح الهمزة، وهو (القصد) أي يؤمُّونَ غايةً واحدةً، وإنما تكون الجماعة أمَّةً إذا اتفقوا في الموطن أو الدين أو اللغة أو في جميعها، والوصف بـ{واحدة} في الآية لتأكيد الإفراد في قوله {أُمَّة} لدفع توهُّم أن يكون المراد من {الأُمَّة} القبيلة، فيظن أنَّ المراد كان الناس أهل نسبٍ واحدٍ، لأنَّ الأمَّة قد تُطلَقُ على من يجمعهم نسبٌ متَّحدٌ))[(١)]. وهذا الفهم للتوكيد بالنعت بـ(واحدة) مِمّا انفردَ به (ابن عاشور)، إذ لم يذكرْه أحدٌ من المُفَسِّرين بحسب اطِّلاعي، فقد كان اهتمامهم مُنْصَبًّا على تفسير (الأُمَّة)، ومن ذلك ما تحدَّثَ به (الزجّاج) في تفسير قوله تعالى: {أُمَّةً وَاحِدَةً}: ((أي على دينٍ واحدٍ، والأمَّة في اللغة أشياءُ، فمنها: الأمَّة: الدِّين، وهو هذا، والأمَّة: القامة، يُقال: (فلانٌ حَسَنُ الأمَّة)، أي حَسَنُ القامة (...)، والأمَّة: الرجل الذي لا نظيرَ له، ومنه قوله عزَّ وجلَّ: {إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا} [سورة النحل، من الآية: ١٢٠] (...). وأصل هذا كلِّه من (القَصْد)، يُقال أمَمْتُ الشيءَ إذا قصدْتُه، فمعنى الأمَّة في الدِّين أنَّ مقصدَهم مقصدٌ واحدٌ، ومعنى الأمَّة في الرجل المنفرد الذي لا نظير له))[(٢)]. ويلتقي (ابن عاشور) مع (الزجّاج) في تفسير معنى الأمَّة، ولكنَّ (ابن عاشور) رأى إلى جانب هذا استدلالًا بالنعت بـ{واحدة} يدفع التوهُّم لمعنًى آخر كما تبيَّنَ.

---

(١) التحرير والتنوير: ٣٠٠/٢.

(٢) معاني القرآن وإعرابه: ٢٨٣/١.

ومن معاني الأمَّة ما ذكره (السمعاني) الذي قال: ((والأمَّة: الفِرْقَة من النَّاس وغيرهم، فالتُّرْكُ أُمَّةٌ، والرُّومُ أُمَّةٌ، والفُرْسُ أُمَّةٌ، ومن الطيرِ أُمَّةٌ، قالَ الله تعالى: {وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ }، وَالْأُمَّةُ: الحِين، وقال الله تعالى: {وَٱدَّكَرَ بَعۡدَ أُمَّةٍ} أَي: بعد حينٍ))[1]. ويتبيَّنُ من قول (السمعاني) أنَّ أحدَ معاني الأمَّة هو: (الفرقة من الناس)، وهذا ما انتبه إليه (ابن عاشور)، فوجد في بالنعت بـ{واحدة} دفعًا لتوهُّم هذا المعنى من معاني كلمة الأمَّة في هذه الآية الكريمة.

أمّا تفسيرهم لكلمة {واحدة} فكان للدلالة على الاتفاق والاتحاد، كما ذكر (الزمخشري) ذلك، فقال: ((كانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً متفقين على دين الإسلام))[2]. وكما ذكر (الفخر الرازي)، فقال: ((كانوا أُمَّةً واحدةً قائمةً على الحقِّ))[3]. وذكر ذلك أيضًا (محمد القاسمي، ت: ١٣٣٢هـ)، فقال: (({كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ} أي: وُجِدُوا أُمَّةً واحدةً تَتَّحِدُ مقاصدُها ومطالبُها ووجهتُها لتصلح ولا تفسد، وتُحْسِنُ ولا تُسِيْءُ، وتَعْدِلُ ولا تَظْلِمُ، أي: ما وُجِدوا إلّا ليكونوا كذلك، كما قال في الآية الأخرى: {وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ فَٱخۡتَلَفُواْ } [سورة يونس، من الآية: ١٩]، أي: انحرفوا عن الاتِّحاد والاتِّفاق))[4]، ومعنى الاتِّفاق والاتِّحاد الذي ذكره المفسِّرون هنا هو معنًى راجحٌ. واتَّفق (ابن عاشور) مع ما ذكره المفسِّرون في بيان معنى الوحدة، فقال: ((والوَحْدَةُ هُنَا: مُرادٌ بها الِاتِّحادُ والتَّماثُلُ في الدِّينِ بقرينةِ تَفْرِيْعِ {فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّيْنَ} إلخ))[5]، ولكنَّ الذي ميَّزَ (ابن عاشور) في تفسيره للآية هو ما رآه من

---

(١) تفسير القرآن: ٢١٣/١.

(٢) الكشّاف: ٢٥٦/١.

(٣) مفاتيح الغيب: ٣٧٢/٦.

(٤) محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السود: ٩٥/٢.

(٥) التحرير والتنوير: ٣٠٠/٢.

فائدة التوكيد بالنعت بـ(واحدة) في دفع التوهُّم، والظاهر من البحث أنَّ هذا الفهم لم يَتَعَرَّضْ إليه غيره من المفسِّرين.

ومن الآيات التي يُسْتَدَلُّ بالنعت فيها بواحدةٍ على دفع التوهُّم قوله تعالى: ﴿ وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡ تَغۡفُلُونَ عَنۡ أَسۡلِحَتِكُمۡ وَأَمۡتِعَتِكُمۡ فَيَمِيلُونَ عَلَيۡكُم مَّيۡلَةٗ وَٰحِدَةٗۚ ﴾ [سُورَة النِّسَاء، من الآية: ١٠٢]،

قال (ابن عاشور) فيها: ((وَاسْتُعْمِلَتْ صِيغَةُ المَرَّةِ هنا كِنايةً عنِ القُوَّةِ والشِّدَّةِ، وذلك أنَّ الفعلَ الشَّديدَ القويَّ يأتي بالغرضِ منه سريعًا دونَ مُعاوَدَةِ علاجٍ، فلا يتكرَّرُ الفِعْلُ لِتَحْصيلِ الغرضِ، وأكَّدَ معنى المَرَّةِ المُستفاد مِنْ صِيغَةِ (فَعْلَة) بقولِهِ: {واحدةً} تَنْبِيهًا على قَصْدِ معنى الكنايةِ؛ لِئَلَّا يَتَوَهَّمَ أنَّ المصدرَ لِمُجَرَّدِ التَّأكيدِ لقولِهِ: {فَيَمِيلُونَ}))[1]. فرأى (ابن عاشور) أنَّ التوكيد بالنعت بـ{واحدة} هنا فيه دَفْعٌ لِتَوَهُّمِ مُجَرَّد تأكيد المَرَّة الذي يُفْهَمُ من {مَيْلَة}، أي إنَّ التأكيد بـ{واحدة} فيه تنبيهٌ على معنى الكناية الذي يدل على القوة والسرعة التي لا يُحتاج معها إلى معاودةٍ.

وكان (إبراهيم البقاعي ت: ٨٨٥هـ) قد بيَّنَ المعنى الكنائي، ولكنْ ليس بدلالة {واحدة} عليه، فقال: ((وأشار إلى العلو والغلبة بقوله: {عليكم} وأشار إلى سرعة الأخذ بقوله: {مَيْلَة} وأكَّدَهُ بقوله: {واحدة}))[2]، أي إنّه رأى أنَّ {عليكم} و{ميلة} دلَّتا على المعنى الكنائي المتمثِّل بالغلبة والسرعة، وأمّا {واحدة} ففائدتها هنا للتأكيد، فالتقى رأي ابن عاشور مع رأي البقاعي في وجود المعنى الكنائيِّ، ولكنَّ ابن عاشور وجدَ أنَّ هذه الدلالة الكنائيَّة تَتَّضح بكلمة {واحدة} أكثر من وضوحها بـ{عليكم} أو بـ{مَيْلَة}، ولا خلاف في التأكيد بـ{واحدة}، ولكنَّ ابن عاشور رأى في هذا التأكيد دلالةً على دَفْعٍ لتوهُّمٍ في المعنى.

---

(١) التحرير والتنوير: ١٨٧/٥.

(٢) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: ٣٨٣/٥.

أمّا أغلب المفسِّرين فإنَّهم تحدَّثوا عن معنًى واحدٍ يُفْهَمُ من الكلمتينِ معًا، ومن ذلك ما ذكره (القرطبيُّ) قائلًا: ((ومعنى {مَيْلَةً واحِدَةً} مُبالَغَة، أيْ مُسْتَأْصِلَةً لَا يُحتاجُ معها إلى ثانيةٍ))[1]، فهما معًا يدلّان عنده على المبالغة، وبالطريقة نفسها فسَّرَ البيضاوي الآية مع اختلافٍ في التعبير، فقال: (({فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَاحِدَةً} تَمَنَّوا أنْ ينالوا منكم غرَّةً في صلاتِكم فيشدُّونَ عليكم شدَّةً واحدةً))[2]، وكذلك فعل (محمد أبو زهرة)، فقال: ((قوله سبحانه: {فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَاحِدَةً}، أي يثقلون الوطأة عليكم ويضربونكم الضربة المستأصلة في زعمهم ووهمهم!!))[3]. وهذا يعني أنَّ هؤلاء المُفَسِّرين مُجمعون على أنَّ في {مَيْلَةً واحِدَةً} مبالغةً، وبيانًا لمعنى القوَّة والسرعة، ويلتقي ما رآه (ابن عاشور) من معنًى مع ما ذكروه، ولكنَّه اختلف عنهم في تحديده للدلالة المستفادة من التوكيد بـ{واحدة} في دفع توهُّم المعنى.

٣- النعت بالجملة:

كما في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴾ [سُورَة الْأَنْفَال: ٦٥].

قال (ابن عاشور) عن النعت في هذه الآية الكريمة: ((وإجراءُ نفي الفقاهةِ صفةً لِـ{قَوْمٌ} دونَ أنْ يُجْعَلَ خبرًا فيُقالُ: (ذلكَ بِأنَّهُمْ لا يَفْقَهُونَ)؛ لقصد إفادة أنَّ عدم الفقاهة صفةٌ ثابتةٌ لهم بما هم قومٌ؛ لئلّا يُتَوَهَّمَ أنَّ نفيَ الفقاهةِ عنهم في خصوص هذا الشأن، وهو شأنُ الحربِ المتحدَّثُ عنه، للفرق بين قولك: (حدثتُ فلانًا حديثًا

(١) الجامع لأحكام القرآن: ٣٧٢/٥.
(٢) أنوار التنزيل: ٩٤/٢.
(٣) زهرة التفاسير: ١٨٣٣/٤.

فوجدتُه لا يفْقَهُ)، وبين قولك: (فوجدتُه رجلًا لا يفْقَهُ)))[1]، أي إنَّ (ابن عاشور) رأى في جملة {لا يفقهون} الواقعة صفةً لـ{قوم} تدفعُ توهُّم عدمِ ثباتِ هذه الصفةِ فيهم، بَلْ كان اجتماعُ الموصوفِ مع الصفةِ دالًّا على ثباتِ هذه الصفة في القومِ، بخلاف ما لو وقعتْ هذه الجملةُ خبرًا لا صفةً، ورأي (ابن عاشور) هنا راجحٌ؛ لأنَّه اعتمد على ملاحظة الدِّقَّة في التعبير، فالعبارة بوجود كلمة {قوم} ووصفها بجملة {لا يفقهون} تؤدِّي من الدلالة الدافعة لتوهُّم المعنى ما لا يؤدِّيهِ وقوع {لا يفقهون} خبرًا. ووردت في القرآن الكريم أمثلةٌ مشابهةٌ لما ورد في هذه الآية. كقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ ٱتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ ﴾ [سورة المائدة: ٥٨]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة التوبة: ٦].

ونجد أنَّ أغلب المفسِّرين كان تفسيرهم لهذه العبارة في بيان سبب جهل القوم الذي يؤدِّي بهم إلى خذلان الله تعالى لهم، ومنه ما قاله (الزمخشري): ((قال {بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ} أي بسبب أنَّ الكفار قومٌ جهلةٌ يقاتلونَ على غير احتسابٍ وطلبِ ثوابٍ كالبهائم، فيقلُّ ثباتهم ويُعْدَمونَ لجهلهم بالله نصرتَه، ويستحقُّونَ خُذلانَه، خلافَ مَنْ يُقاتلُ على بصيرةٍ ومعه ما يستوجبُ به النصرَ والإظهارَ من الله تعالى))[2]، ويقرب من هذا المعنى ما ذكره (أبو السعود) الذي قال: (({بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ} متعلِّقٌ بـ{يَغْلِبُواْ} أي بسبب أنَّهم قومٌ جَهَلَةٌ بالله تعالى، وباليوم الآخر لا يقاتلون احتسابًا وامتثالًا بأمر الله تعالى، وإعلاءً لكلمته، وابتغاءً لرضوانه كما يفعله المؤمنون؛ وإنَّما يقاتلونَ لِلْحَمِيَّةِ الجاهليَّةِ، واتّباعِ خطواتِ الشيطانِ، وإثارةِ ثائرةِ البغي

(١) التحرير والتنوير: ٦٨/١٠.

(٢) الكشّاف: ٢٣٥/٢.

والعُدوانِ، فلا يستحقُّونَ إلّا القهرَ والخذلانَ))[1]. أي إنَّهما تحدَّثا عن جهل القوم من غير ذكرٍ لثبات هذه الصفة عندهم أو عدم ثباتها، كما بيَّن (ابن عاشور).

ورأى (مُحمَّد أبو زهرة) أنَّ هذه الجملة فيها دلالةٌ على عدم الإدراك، فقال: (({بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ} أي لا يدركون إدراكًا ينفذ إلى الحقائق، وإلى لبِّ الأمور، فإنَّهم بذلك ضلُّوا، فلم ينفذوا إلى الحق فيؤمنوا به، ولم ينفذوا إلى إدراك قوَّة الحقِّ، فظنّوا أنَّهم يغلبونه بالكثرة الكاثرة، ولا تغنيهم في الشديدة فتيلًا، ولم ينفذوا إلى سبب الغلب، فغرهم الغرور))[2]. أي إنَّه فهم من الوصف بهذه الجملة أنَّها بيانٌ لعدم إدراك القوم للحقيقة التي ينبغي أنْ يؤمنوا بها ليبتعدوا عن الضلال والخسران.

وكان للشيخ (الشيرازي) عرضٌ استنتاجيٌّ بطريقة السؤال والجواب عن العلاقة بين الوصف بعدم الفقاهة، وقضيَّة النصر والهزيمة، فقال: ((وهذا التعليل يبدو عجيبًا لأوَّلِ وهلةٍ، إذْ ما هي العلاقة بين المعرفة والفقاهة وبين النصر، أو بين عدم المعرفة والهزيمة؟! لكنَّ الواقع هو أنَّ العلاقة بينهما قريبةٌ ومتينةٌ؛ لأنَّ المؤمنين يعرفون نهجهم الذي سلكوه ويُدركون الهدف من خلقهم وإيجادهم، ويؤمنون بنتائجه الإيجابية في هذا العالم، والثواب الجزيل الذي ينتظرهم في العالم الآخر، (...)، أمّا الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر، كعبدة الأصنام، فلا يعرفون لأيِّ أمرٍ يقاتلون؟ ولأجل مَنْ يُجاهدون؟ وإذا قتلوا فمن يؤدِّي ديةَ دمِهم؟ فهم لتقليدهم الأعمى ولعاداتهم الجاهلية ساروا وراءَ هذه الأفكار))[3]. وبهذا الفهم الذي عرضه الشيخ (الشيرازي) يتَّضح لنا ربط المعنى المُراد من الوصف بما سبقه من الكلام. ولكنَّه أيضًا لم يتحدَّث عمّا ابن عاشور في دقَّة اختيار الوصف للقوم بدلًا من الاكتفاء بجعله خبرًا.

---

(١) إرشاد العقل السليم: ٣٤/٤.

(٢) زهرة التفاسير: ٣١٨٦/٦.

(٣) الأمثل: ٤٨٦/٥.

المطلب الثالث: دفع التوهُّم بالبدل

البدل في اللُّغَةِ:

للبدل معانٍ متقاربةٌ ذكرها أصحاب المعاجم، منها: ما قاله (الفراهيدي): ((البَدَلُ: خَلَفٌ من الشيء، والتبديل: التغيير))[1]. أي ما يقوم مقام الشيء أو يحلُّ محلَّه، أمّا (ابن دريد، ت: ٣٢١هـ) فرأى في معنى البدل غير الشيء، فقال: ((بدل الشَّيْءِ: غَيره وكذلك بديله))[2]، في حين ذهب (أحمد بن فارس) إلى أنَّ البدل من غير تضعيفٍ للدال يعني ما يقوم مقام الشيء، أمّا بدَّل بتضعيف الدَّال فهو الذي يعني التغيير، فقال: (((بَدَلَ): الباءُ والدَّالُ واللَّامُ أصْلٌ واحدٌ، وهو قِيامُ الشَّيْءِ مَقامَ الشَّيْءِ الذَّاهِبِ. يُقالُ: هذا بَدَلُ الشَّيْءِ وَبَدِيلُهُ. وَيَقُولُونَ بَدَّلْتُ الشَّيْءَ: إذَا غَيَّرْتُهُ وإنْ لم تَأْتِ لَهُ بِبَدَلٍ. قال اللَّهُ تعالى: {قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِ نَفْسِيٓ}))[3]. وذهب (الكفويُّ، ت: ١٠٩٤هـ) إلى أنَّ معناه العِوَضُ، فقال: ((البَدَلُ: هو لُغَةً: العِوَض))[4]. وأرجح المعاني اللّغوية التي تقرب من المعنى الاصطلاحي النحوي للبدل ما ذكره (الخليل) و(أحمد بن فارس)، ويؤيِّدُ ذلك ما ذكره (ابن جني) قائلًا: ((وعبرة البَدَلِ أنْ يَصْلُحَ بِحَذْفِ الأوَّلِ وإقامةِ الثَّاني مقامَهُ))[5]، وهذا أوضح معنًى يُعْرَفُ به البدل. وهذا الفهم للحذف قد يصلح بالمعنى العامِّ، أمّا في القرآن الكريم فلا يُنظَر فيه إلى جواز الحذف، فلا يصحُّ مثلًا أن نقول بجواز الحذف في قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ، ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [سورة إبراهيم، من الآيتين: ١ ، ٢]

---

(١) كتاب العين، مادة (بدل): ٤٥/٨.

(٢) جمهرة اللغة، مادة (بدل): ٣٠٠/١.

(٣) معجم مقاييس اللّغة، مادة (بدل): ٢١٠/١.

(٤) الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللُّغَوية: ٢٣١.

(٥) اللُّمع في العربية: ٨٨.

البدل في الاصطلاح:

هو أحد التوابع المعروفة في النحو، وذكرَ (أبو هلال العسكري) معناه في الاصطلاح قائلًا: ((البَدَلُ عِنْدَ النَّحْوِيِّين مصدرٌ سُمِّيَ بِهِ الشَّيْءُ المَوْضُوعُ مكانَ آخر قبلَه جاريًا عليه حكمَ الأوَّلِ، وَقد يكون من جنسه وغير جنسه، ألا ترى أَنَّك تقول: (مَرَرْتُ بِرَجُلٍ زيدٍ)، فتجعلُ زيدًا بدلًا من رجلٍ، وزيد معرفةٌ ورجل نكرةٌ، والمعرفة من غير جنس النكرة))[1]. ونلاحظ في تعريف (العسكريِّ) قربًا من المعنى اللُّغويِّ الذي ذكره (الخليل) و(أحمد بن فارس).

وعرَّفه (الجرجانيُّ)، قائلًا: ((البدلُ: تابعٌ مقصودٌ بما نُسِبَ إلى المتبوع دونه، قوله: مقصودٌ بما نُسِبَ إلى المتبوع، يخرج عنه: النعت، والتأكيد، وعطف البيان؛ لأنَّها ليست بمقصودةٍ بما نُسِبَ إلى المتبوع، وبقوله: دونه، يخرج عنه العطف بالحروف؛ لأنَّه وإنْ كان تابعًا مقصودًا بما نُسِبَ إلى المتبوع، كذلك مقصودٌ بالنسبة))[2]. وبهذا التعريف يتميَّزُ البدل عن غيره من التوابع الأُخَر.

أنواع البدل:

للبدل أربعة أنواعٍ هي: (بدل الكلِّ من الكلِّ، وبدل البعض من الكلِّ، وبدل الاشتمال، وبدل الغلط)، وقد وَضَّحَ (ابنُ جني) أنواع البدل مع الأمثلة، فقال: ((تقول في بدل الكلِّ: (قامَ زيدٌ أخوك، ورأيتُ أخاكَ جعفرًا)، وَتقول فِي بدل البَعْضِ: (ضربتُ زيدًا رأسَه، ومررتُ بقومِكَ ناسٍ مِنْهُم)، وتقول في بدل الاشتمال: (يُعجبني زيدٌ عقلُه، وَعَجِبْتُ من جعفرٍ جَهْلِه وغباوَتِه)، وتقول في بدل الغَلَطِ: (عجبتُ من زيدٍ عَمْرٍو، وأكلتُ خبْزًا تَمْرًا)، غَلطت فأبدلتَ الثَّاني من الأوَّل، وهذا البدَلُ لا يقعُ مثلُه

(١) الفروق اللّغوية: ٢٣٨/١.

(٢) كتاب التعريفات: ٤٣.

فـي قُـرْآنٍ ولا شِـعْرٍ، قـال اللهُ تعـالى: ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ، صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ ... ﴾ [سورة الفاتحة: ٦، ومن الآية: ٧]، فهذا بدلُ الكلِّ، وأمّا قَوْلُهُ سُبْحانَهُ: {وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا} فهذا بدلُ البَعْضِ، وقالَ اللهُ تعالى: {يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ} فَهَذَا بدل الاشتمال))[1].

ومن الشواهد القرآنية التي ورد فيها دفعٌ لتوهُّمِ المعنى بالبدل قوله تعالى: ﴿ وَأُلْقِيَ ٱلسَّحَرَةُ سَٰجِدِينَ ، قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ، رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ﴾ [سُورَة الْأَعْرَاف: ١٢٠-١٢٢]، وقال (ابن عاشور) في بيان الفائدة من البدل في الآية: ((وَهُمْ قصدوا من قولِهِم ذلك الإعلانَ بإيمانِهِم باللهِ؛ لِئَلّا يَظُنَّ النَّاسُ أنَّهُمْ سجدوا لفرعونَ، إذْ كانت عادةُ القِبْطِ السُّجودَ لِفِرْعَوْنَ، ولذلك وصَفُوا اللهَ بِأنَّهُ رَبُّ العالَمِينَ بِالعُنوانِ الَّذي دعا بِهِ موسى (عليه السلام)، ولعلَّهُمْ لم يكونوا يَعْرِفُونَ اسمًا عَلَمًا للهِ تعالى، إذْ لَمْ يَكُنْ للهِ اسْمٌ عِنْدَهُمْ، وقد عُلِمَ بذلك أنَّهُمْ كفروا بإلهِيَّةِ فِرْعَوْنَ. وزادوا هذا القَصْدَ بيانًا بالإبدال من {بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ} قَوْلَهُمْ {رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ}؛ لِئَلَّا يُتَوَهَّمَ المُبالغةُ في وَصْفِ فِرْعَوْنَ بأنَّهُ رَبُّ جميعِ العالَمِينَ))[2]. أي إنَّ (ابن عاشور) رأى أنَّ دَفْعَ التوهُّمِ حصلَ بدايةً بقولهم: {ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ}؛ لأنَّهم بذلك دفعوا توهُّمَ السجودِ لفرعونَ، ثُمَّ دُفِعَ بالبدلِ في قولهم: {رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ} توهُّم أنْ يُقْصَدَ بـ{بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ} فرعون.

أمّا الشيخ (الطوسي) فرأى في البدل الذي في الآية الكريمة معنًى آخر يختلف عمّا ذكره (ابن عاشور)، فقال: ((وقوله: {رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ} إنَّما خُصَّ موسى وهارون بالذكر بعد دخولهما في الجملة من {ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ}؛ لأمرين:

(١) اللُّمَع في العربية: ٨٨ – ٨٩.

(٢) التحرير والتنوير: ٩ / ٥٣ .

أحدهما: أنَّ فيه معنى الذي دعا الى الإيمان موسى وهارون. الثاني: خُصّا بالذكر؛ لشرف ذكرهما على غيرهما على طريق المدحة لهما والتعظيم))[1]. فالشيخ (الطوسي) لم يرَ في البدل هنا دفعًا للتوهُّم، بل رأى أنَّ تخصيص موسى وهارون بالذكر فيه دلالةٌ على مدحهما وبيانِ عظيم شأنهما، وفي هذا القول بيانٌ على أنَّ الذي يستحق التقدير والاحترام موسى وهارون؛ لأنَّهما يدعوان إلى الإيمان بربِّ العالمين.

في حين أنَّ أغلب المفسّرين ذهبوا إلى أنَّ الفائدة من البدل هنا إنَّما هي دَفْعُ التوهُّم، وتابعهم في ذلك ابن عاشور كما تبيَّنَ سابقًا. ومن هؤلاء المفسِّرين (ابن عطية) الذي قال: ((وتَبَيُّنُهُم الربَّ بذكرِ موسى وهارون زوالٌ عن ربوبيَّة فرعون وما كان يَتَوَهَّمُ فيه الجُهّالُ مِنْ أنَّهُ ربُّ النّاس))[2]، وكذلك رأى (البيضاوي)، فقال: (({ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ} أبدلوا الثاني من الأوَّل؛ لئلّا يُتَوَهَّمَ أنَّهم أرادوا به فرعون))[3].

وكانت لـ(أبي حيّان الأندلسي) التفاتةٌ إلى استعمال موسى (عليه السلام) والسحرة بعده لكلمة {ربّ} من جهةٍ، واستعمال فرعون للكلمة نفسها من جهةٍ أخرى، فتحدَّث عن فائدة ذلك في دفع توهُّم المعنى قائلًا: ((وَقَالُوا {رَبّ الْعَالَمِينَ} وِفَاقًا لِقَوْلِ موسى {إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ} وَلَمَّا كَانَ قَدْ يُوهِمُ هذا اللَّفْظُ غَيْرَ اللهِ تعالى كَقَوْلِ فِرْعَوْنَ أنا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى نَصُّوا بِالْبَدَلِ عَلَى أَنَّ رَبَّ الْعَالَمِينَ رَبُّ مُوسى وَهارُونَ وَأَنَّهُمْ فارقوا فِرْعَوْنَ وَكَفَرُوا بِرُبُوبِيَّتِهِ"[4]، أي إنَّ موسى (عليه السلام) استعمل كلمة الربِّ بقوله: {إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ}، وتابعه السحرة بعد إيمانهم بقولهم {ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ}، ولأنَّ

(١) التبيان في تفسير القرآن: ٤ / ٥٠٧ .
(٢) المحرر الوجيز: ٢/٤٤٠.
(٣) أنوار التنزيل: ٢٨/٣.
(٤) البحر المحيط: ١٤٠/٥.

فرعون استعمل كلمة الربِّ كما في قوله تعالى: ﴿ فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴾ [سورة النازعات: ٢٤]، فينبغي أنْ يُدْفَعَ التوهُّم من القصد بكلمة {ربِّ} باستعمالهم للبدل في قوله تعالى: { رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ }، أي لا ربَّ إلّا ربُّ العالمين الذي هو ربُّ موسى وهارون.

ورأى (الآلوسي) إلى جانب دفع التوهُّم بالبدل دفعًا لتوهُّمٍ آخر، فقال: (({ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ } بدلٌ ممّا قبل، وإنَّما أبدلوا؛ لئلّا يُتَوَهَّمَ أنَّهم أرادوا فرعون، ولم يقتصروا على موسى (عليه السلام) إذ ربَّما يبقى للتوهُّمِ رائحةٌ؛ لأنَّه كان ربَّى موسى (عليه السلام) في صغره))[1]. أي إنَّ ذكر هارون (عليه السلام) فيه دفعٌ لما قد يُتَوَهَّمُ من معنى التربية في الصغر التي عاشها موسى (عليه السلام) في قصر فرعون.

وعرضَ (الشيخ محمد جواد مغنية، ت: ١٤٠٠هـ) مسألةَ فائدة البدل في الآية بطريقة السؤال والجواب؛ ليبيِّن المعنى المُرادَ، فقال: ((وتسألُ: ما هو القصد من قول السحرة: { رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ }، مع العلم بأنَّ قولهم: {ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ } يُغْنِي عنه؟ الجواب: إنَّ فرعون كان يقول للناس: (أنا ربُّكُمُ الأعْلى ... ما عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إلهٍ غَيْرِي). ولو اكتفى السحرة بقولهم:{ بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ } لَدَلَّسَ فرعونُ وحرَّفَ، وقال: (إيّايَ يعنونَ بـ(ربِّ العالمينَ)، فقطعوا الطريق على تدليسه وتحريفه بقولهم: { رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ }))[2]. أي إنَّ البدل هنا مانعٌ لما قد يحاوله فرعون من تدليسٍ ببيان أنَّه هو من يتصف بوصف الربوبية للعالمين، فيكون البدلُ دافعًا لما قد يَتَوَهَّمُهُ القومُ من هذا المعنى.

والذي يبدو للباحث بعد عرض الآراء أنَّ عِلَّةَ البدل في الآية لا تنحصرُ بدفع التوهُّم، بدليل ما يأتي:

---

(١) روح المعاني: ٢٧/٥.

(٢) تفسير الكاشف: ٣٧٨/٣-٣٧٩.

١- إنَّ قوم فرعون ومؤيِّديه لم يكونوا على جهلٍ تامٍّ بمعنى ربِّ العالمين؛ لأنَّهم كانوا قد استمعوا إلى معنى هذا الوصف في موقفٍ سابقٍ بين موسى وفرعون يدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ، قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ، قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ، قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ، قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ، قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [سورة الشعراء : ٢٣-٢٨].

٢- إنَّ الموقف الذي صرَّحَ به السحرة بالإيمان بربِّ العالمين إنَّما كان مباشرةً بعد رؤية المعجزة التي حدثت على يَدَيْ موسى (عليه السلام)، والقوم ينظرون لما يحدث، ويستشعرون انبهار السحرة واعترافهم بالإيمان بربِّ العالمين لا بغيره.

وأمّا من حيث الدلالات، فأرى أنَّ البدل في الآية الكريمة يمكن أنْ تكون له دلالاتٌ أخرى غير دفع التوهُّم، ومنها ما يأتي:

١- في قول السحرة في الآية {رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ} اعترافٌ صريحٌ بأنَّ الذي نجح بالتحدِّي إنّما هما موسى وهارون، ولم ينجحْ به فرعون والسحرة.

٢- إنَّ إعلانَ السحرةِ الإيمانَ باللهِ تعالى وبدعوةِ موسى وهارون كلمةُ حقٍّ قالوها في مجلس سلطانٍ جائرٍ؛ ليكونوا أوَّلَ المؤمنينَ بعد هذه المعجزة بصدق نبوَّةِ موسى (عليه السلام)، ويطلبوا بذلك رضا الله تعالى على الرغم من معرفتهم بسطوة فرعون وجوره بدليل المحاورة التي جرت بين فرعون والسحرة في قوله تعالى: ﴿ قَالَ ءَامَنتُمْ لَهُۥ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ ۖ إِنَّهُۥ لَكَبِيرُكُمُ ٱلَّذِى عَلَّمَكُمُ ٱلسِّحْرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ۚ لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَٰفٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ ، قَالُوا۟ لَا ضَيْرَ ۖ إِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ ، إِنَّا نَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَٰيَٰنَآ أَن كُنَّآ أَوَّلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [سورة الشعراء : ٤٩-٥٠].

الفصل الثالث

دفع توهُّم المعنى بالاستئناف والاعتراض

الفصل الثالث

دفع توهُّم بالاستئناف والاعتراض

المبحث الأوَّل:

دفع توهُّم المعنى بالاستئناف

الاستئناف في اللُّغةً:

(الاستئناف): مصدر من الفعل (استأنف) الذي ذكر فيه (أحمد بن فارس) قولًا لـ(الخليل) جاء فيه: ((قال الخليلُ: اسْتَأْنَفْتُ كذا، أي: رَجَعْتُ إِلَى أَوَّلِهِ))[1]، وقد يُفْهَمُ من قول الخليل أنَّ الاستئناف هو الابتداء، ولكنَّ التدقيق في قوله يرشدنا إلى أنَّه قال: (رجعتُ)، ولم يقلْ: (ابتدأتُ)، وهذا دليلٌ على أنَّ الاستئناف فيه رجوعٌ بعد انقطاع، أي أنَّهُ ابتداءٌ ولكنْ بمُواصلةٍ بعد انقطاعٍ. ويتَّضح لنا هذا المعنى جليًّا في تعريف الاستئناف اصطلاحًا.

الاستئناف في الاصطلاح:

الرأي الغالب في الاستئناف أنَّه يكون مرتبطًا بسؤالٍ مُقَدَّرٍ، وقد عرَّفَهُ (الشريف الجرجاني) قائلًا: ((الاستئناف: هو ما وقع جوابًا لسؤالٍ مُقَدَّرٍ معنًى كما قال المتكلِّم: جاءني القوم، فكأنَّ قائلًا قال: ما فعلت بهم؟ فقال المتكلِّم مجيبًا عنه: أمّا زيدٌ فأكرمتُه، وأمّا بشرٌ فأهنتُه، وأمّا بكرٌ فقد أعرضتُ عَنْهُ))[2]، ورأى (الكفويُّ) أنَّ الاستئناف ينقطع فيه الكلام عمّا قبله في اللَّفظ ويرتبط فيه بالمعنى، فقال:

---

(١) معجم مقاييس اللّغة، مادة (أنف): ١٤٦/١.

(٢) كتاب التعريفات: ١٨.

((فالاستئناف: هو أن يكون الكلام المُتَقَدِّم بحسب الفحوى موردًا للسؤال فيُجْعَلُ ذلك المُقدَّرُ كالمُحَقَّقِ، ويُجابُ بالكلام الثاني، فالكلامُ مُرْتَبِطٌ بما قبله من حيث المعنى وإنْ كان مقطوعًا لفظًا))[1]، وعَرَّفَ الدكتور (محمد اللَّبدي) الاستئناف قائلًا: ((وهو في الاصطلاح: الكلام الذي ذُكِرَ ابتداءً أو مواصلةً إثرَ انقطاعٍ))[2]، وفي هذا التعريف يُذْكَرُ احتمالان لمعنى الاستئناف هما الابتداء أو المواصلة.

الجملة المستأنفة :

بعد أن تعرَّفنا معنى الاستئناف في اللُّغة والاصطلاح لا بُدَّ أنْ يكون لنا أنْ تعرَّفَ الجملة المستأنفة، واختُلِفَ في تحديدها بين القدماء والمحدثين، فقال (ابن هشام) فيها: ((الجُمَلُ المُسْتأنفة نوعانِ: أحدهما الجملة المُفْتَتَحُ بها النُّطْق، كَقَوْلِك ابْتِداءً (زيدٌ قَائِمٌ)، وَمِنْه الجُمَلُ المُفْتَتَحُ بها السُّوَر، والثَّاني الجملةُ المُنقطعةُ عمّا قبلها نحو (ماتَ فلانٌ رَحِمَهُ اللهُ)، وقوله تعالى: {قُلْ سَأَتْلُواْ عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا}، ومِنْهُ جُمْلَةُ العاملِ المُلْغى لتأخُّرِهِ نحو: (زيدٌ قَائِمٌ أظُنُّ)))[3]. والنوع الأوَّل الذي تحدَّثَ عنه (ابن هشام) هو الجملة الابتدائية التي ارتأى تسميتها بالمستأنفة حتّى لا يُتَوَهَّمُ شرط تصديرها بالمبتدأ، فقال: ((الابتدائية وتُسَمّى أيضًا المُسْتأنفة وهو أوضح؛ لأنَّ الجُمْلَةَ الابتدائية تُطْلَقُ أيضًا على الجُمْلَةِ المُصَدَّرَةِ بالمبتدأ ولو كان لها مَحَلٌّ))[4].

---

(١) الكلّيّات: ١٠٦.

(٢) معجم المصطلحات النحوية والصرفية: ١٤.

(٣) مغني اللّبيب: ٢/٥٠٠ .

(٤) المصدر نفسه: ٢/٥٠٠.

ورأى بعض المُحدَثين أنَّ الجملة الاستئنافية تكون في درج الكلام فقط، لا في بدايته، ومنهم (مصطفى الغلاييني، ت: ١٣٦٤هـ) الذي قال: ((الاستئنافيّةُ، وهي التي تقعُ في أثناءِ الكلامِ، منقطعةً عمّا قبلَها، لاستئنافِ كلامٍ جديدٍ، كقوله تعالى: ﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِٱلۡحَقِّۚ تَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ﴾ [سورة النحل: ٣]، وقد تقترنُ بالفاء أو الواو الاستئنافيَّتين. فالأوَّلُ كقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحٗا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَاۚ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ﴾ [سورة الأعراف: ١٩٠]، والاخر كقولهِ {قَالَتۡ رَبِّ إِنِّي وَضَعۡتُهَآ أُنثَىٰ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا وَضَعَتۡ وَلَيۡسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلۡأُنثَىٰ} [آل عمران، من الآية: ٣٦]))[(١)]، وبهذا الفهم لا تكون الجملة المُفْتَتَحُ بها النطقُ عند (الغلاييني) استئنافيةً.

ومِمّا ورد في دفع توهُّمِ المعنى بالجملة المُستأنفة ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَلَتَجِدَنَّهُمۡ أَحۡرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٖ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْۚ يَوَدُّ أَحَدُهُمۡ لَوۡ يُعَمَّرُ أَلۡفَ سَنَةٖ وَمَا هُوَ بِمُزَحۡزِحِهِۦ مِنَ ٱلۡعَذَابِ أَن يُعَمَّرۗ وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِمَا يَعۡمَلُونَ ﴾ [سُورَة الْبَقَرَة: ٩٦]، وذلك في الاستئناف بجملة: {يَوَدُّ أَحَدُهُمْ}.

قال (ابن عاشور) في هذا: ((وَقَوْلُهُ: {يَوَدُّ أَحَدُهُمْ} بيانٌ لِأَحْرَصِيَّتِهِمْ على الحياةِ، وتحقيقٌ لِعمومِ النَّوْعِيَّةِ فِي الحياةِ المُنَكَّرَةِ لِدَفْعِ تَوَهُّمِ أنَّ الحِرْصَ لا يَبْلُغُ بِهِمْ مَبْلَغَ الطَّمَعِ في الحياةِ البالِغَةِ لِمُدَّةِ ألفِ سنةٍ فإنَّها مع تَعَذُّرِهَا لو تَمَّتْ لَهُمْ كانتْ حياةَ خَسْفٍ وأرْذَلَ عَيْشٍ يُظَنُّ بهم أنْ لا يَبْلُغَ حُبُّهُمُ الحياةَ إلى تَمَنِّيها))[(٢)]. أي إنَّ الاستئناف دَفَعَ تَوَهُّمَ أنَّ هؤلاء القوم لن يصلَ بهم الحرصُ على الحياة إلى أنْ يتمنُّوا أنْ تطولَ حياتُهم ألفَ سنةٍ، وبَيَّنَ اللهُ تعالى آثارَ طولِ العمرِ لعمومِ الناسِ للعظةِ والعبرة، فقال تعالى: ﴿ وَمَن نُّعَمِّرۡهُ نُنَكِّسۡهُ فِي ٱلۡخَلۡقِۖ أَفَلَا يَعۡقِلُونَ ﴾ [سورة يس: ٦٨]،

(١) جامع الدروس العربية: ٢٨٧/٣.

(٢) التحرير والتنوير: ٦١٨/١.

وقال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّىٰكُمْ ۚ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ ﴾ [سورة النحل: ٧٠]، ويُستثنى من ذلك ما أراده الله تعالى لمصلحةٍ هو أعلم بها كما حصل مع نبي الله نوح (عليه السلام).

وتحدَّث (الزمخشري) عن البيان الذي جاء عن طريق الاستئناف في الآية، فقال: ((فإنْ قلتَ: {يَوَدُّ أَحَدُهُمْ} ما موقعه؟ قلتُ: هو بيانٌ لزيادةِ حرصِهم على طريق الاستئناف. فإن قلتَ: كيف اتصل {لَوْ يُعَمَّرُ} بـ{يَوَدُّ أَحَدُهُمْ}؟ قلتُ: هو حكايةٌ لودادتهم))[1]. فيتَّضح من هذا القول أنَّ جملة {يَوَدُّ أَحَدُهُمْ} المستأنفة جاءت لبيان زيادة الحرص الذي دلَّت عليه الجملة السابقة، وهذا البيان يدفعُ تَوَهُّمَ أنَّهم لم يصلْ بهم الحرص إلى بلوغ الطمع بتمنِّي ألف سنةٍ من الحياة.

وعن تحديد موضع الاستئناف ذكر (القرطبي) قولينِ بهذا الخصوص، ويتغيَّر المعنى المُراد بحسب كلِّ قولٍ، فقال: ((وَقِيلَ: إِنَّ الكلامَ تَمَّ فِي {حياةٍ} ثُمَّ اسْتُؤْنِفَ الإخبارُ عن طائفةٍ مِنَ المُشركينَ ... وقِيلَ: في الكلامِ تقديمٌ وتأخيرٌ، والمعنى ولَتَجِدَنَّهُمْ وطائفةً مِنَ الَّذين أشركوا أحرصَ النَّاسِ على حياةٍ))[2].

فأمّا القول الأوَّل فإنَّ المشهور كما في رسم المصحف وآراء أغلب المُفَسِّرين أنَّ الوقوفَ يكون على كلمة {أشركوا}، وأمّا القول الآخر فيبقى الاستئناف موجودًا بجملة {يَوَدُّ أَحَدُهُمْ}.

في حين نرى أنَّ (السَّمين الحلبي) ذكر أنَّ في جملة {يَوَدُّ أَحَدُهُمْ} خمسة أوجه، وأحد هذه الأوجه هو الاستئناف الذي يُدْفَعُ به التوهُّم كما أسلفنا، فقال:

---

(١) الكشّاف: ١٦٨/١.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ٣٤/٢.

((فإنْ قيل بأنَّ {وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ} داخلٌ تحتَ (أَفْعَلَ) كان في {يَوَدُّ} خمسةُ أوجهٍ **أحدُها:** أنَّه حالٌ من الضمير في {لَتَجِدَنَّهم} أي: لتجِدنَّهم وادًّا أحدُهم. **الثاني:** أنَّه حالٌ من {الذين أشركوا} فيكونُ العاملُ فيه {أَحْرَصَ} المحذوف. **الثالث:** أنه حالٌ من فاعلِ {أَشْركوا}. **الرابع:** أنه مستأنفٌ استؤنفَ للإخبار بتبيينِ حالِ أمرِهم في ازديادِ حِرْصِهِم على الحياةِ. **الخامسُ:** وهو قولُ الكوفيين: أنَّه صلةٌ لموصولٍ محذوفٍ، ذلك الموصولُ صفةٌ للذين أشركوا، والتقدير: (ومن الذين أشركوا الذين يودُّ أحدُهم)، وإنْ قيلَ بالانقطاع فيكونُ في محلِّ رفعٍ، لأنه صفةٌ لمبتدأٍ محذوفٍ كما تقدَّم))[1]. ويمكن القول: إنَّ الأوجه الخمسة تتلخَّصُ في ثلاثةِ أوجهٍ هي: (الحال، والاستئناف، والصلة)، ورأى في الاستئناف إخبارًا لتبيين حال أمرهم في حرصهم على الحياة.

وصرَّحَ الدكتور (الطنطاوي) بغرض دفع التوهُّم بالاستئناف في هذه الآية فقال: ((فالجملة الكريمة مستأنفةٌ؛ لإظهار مغالاتهم في التهالك على الدنيا ولتحقيق عموم النوعيَّة في الحياة المنكرة، ولدفع ما يظنُّه بعض الناس من أنَّ حرصَهم على الحياة مهما اشتدَّ فلن يصلَ بهم إلى تمنِّي أنْ يعيشَ الواحد منهم ألف عامٍ، أو أكثر، فجيء بهذه الجملة الكريمة. لتحقيق أنَّ تعلُّقَهم بالدنيا يشمل حتى هذه السِّنَّ المُتطاولة، التي لا هناءَ فيها ولا راحة، والتي استعاذ من بلوغها المؤمنون))[2]. وهو بهذا الرأي يلتقي مع رأي (ابن عاشور) في أنَّهم يتمنّون طول الحياة حتى مع كونها مذلّةً لا راحة فيها، فيُدْفَعُ بذلك توهُّم أنَّهم لنْ يطمعوا بزيادة العمر.

وممّا ورد في دفع توهُّم المعنى بالجملة الاستئنافية ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَيَٰقَوۡمِ لَآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ مَالًاۖ إِنۡ أَجۡرِيَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِۚ وَمَآ أَنَا۠ بِطَارِدِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْۚ إِنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمۡ وَلَٰكِنِّيٓ أَرَىٰكُمۡ قَوۡمٗا تَجۡهَلُونَ ﴾ [سُورَة هود : ٢٩] نجد أنَّ جملة {إِنۡ أَجۡرِيَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ}

(١) الدر المصون: ١٢/٢.

(٢) التفسير الوسيط: ٢١٥/١.

استئنافيّةٌ. فهي كما وصفها الدكتور (أحمد الخراط): ((وجملة {إِنۡ أَجۡرِيَ} مستأنفةٌ في حيِّز جواب النداء))[1].

قال (ابن عاشور) في فائدة هذه الجملة في دفع توهُّم المعنى: ((وَجُمْلَةُ {إِنۡ أَجۡرِيَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ} احْتِرَاسٌ؛ لِأَنَّهُ لمّا نفى أنْ يسألَهُمْ مالًا، والمالُ أجرٌ، نشأ تَوَهُّمُ أنَّهُ لا يسألُ جزاءً على الدَّعوةِ فجاءَ بجملةِ {إِنۡ أَجۡرِيَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ} احتراسًا، والمُخالفةُ بينَ العبارَتَيْنِ فِي قَوْلِهِ: {مالًا} و{أجرِيَ} تُفِيدُ أنَّهُ لا يسألُ مِنَ اللهِ مالًا ولكنَّهُ يسألُ ثوابًا))[2]. فالذي رآه (ابن عاشور) أنَّ الرسول، وهو هنا نوحٌ (عليه السلام) لمّا نفى عن نفسه أنْ يسألهم مالًا جزاءَ دعوته، قد يَتَوَهَّمُ مُتَوَهِّمٌ أنَّه لا يسألُ أيَّ أجرٍ، فدُفِعَ هذا التوهُّمُ بأنَّهُ يسألُ الأجرَ من الله تعالى.

ورأى (الشوكاني) أنَّ هذه الجملة تدفع التهمة التي قد يحاول الكفار وصف النبي نوح (عليه السلام) بها، فقال: ((قوله: {وَيَٰقَوۡمِ لَآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ مَالًۖ إِنۡ أَجۡرِيَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ} فِيهِ التَّصْرِيحُ مِنْهُ (عليه السلام) بِأَنَّهُ لا يَطْلُبُ على تَبْلِيغِ الرِّسالةِ مالًا حتّى يكونَ بذلك محلًّا لِلتُّهْمَةِ، ويكونَ لقول الكافرين مجالٌ بأنَّهُ إنَّما ادَّعى ما ادَّعى طَلَبًا لِلدُّنيا))[3]. فالجملة الاستئنافية هنا أدَّتْ وظيفة تبرئة النبيِّ مِمّا قد يُتَّهَمُ به.

وعبَّرَ (محمد رشيد رضا، ت: ١٣٥٤هـ) عن دفعِ التوهُّم في هذه الآية الكريمة بدفع الشُّبهة، فقال: ((فهذه الجُملةُ دَفْعٌ لشُبهةٍ أخرى على نُبُوَّةِ نوحٍ كغيرِهِ لا بُدَّ أنْ تكونَ حاكَتْ في صُدُورِ قومِهِ، وقد يكونُ بعضُهُمْ تَكَلَّمَ بها))[4]، أي إنَّ المُهِمَّ

(١) المجتبى من مشكل إعراب القرآن: ٤٦٣/٢.
(٢) التحرير والتنوير: ٥٥/١٢.
(٣) فتح القدير: ٥٦١/٢.
(٤) تفسير المنار: ٥٦/١٢.

في هذه العبارة دفعُ الشبهةِ التي تختلجُ في صدور القوم، أو إنَّهم تكلَّموا بها فعلًا ليتَّهموا بها نوحًا (عليه السلام).

وبعد أنْ تَحَدَّثَ الدكتور (الطنطاوي) عن نفي طلب النبيِّ نوحٍ (عليه السلام) للمال؛ لأنَّ في هذا الطلب توهُّمًا غيرَ مرضيٍّ، تحدَّثَ عن الجملة الاستئنافية؛ التي تثبت أنَّ الذي يطلبه النبيُّ إنّما هو ثواب الله تعالى، فرأى كأنَّ النبيَّ نوحًا (عليه السلام) قال: ((لا أطلب منكم شيئًا من المال في مقابل تبليغ ما أمرني ربِّي بتبليغه إليكم؛ لأنَّ طلبي هذا قد يجعلكم تتوهَّمون أنِّي مُحِبٌّ للمال {إِنۡ أَجۡرِيَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ} تعالى وحده، فهو الذي يُثيبني على دعوتي إلى عبادتكم له))[1]. أي إنَّ النبيَّ نوحًا (عليه السلام) واجههم بإبطال ما قد يدَّعونه فيه من حبٍّ للمال.

ومن استقراء آراء المُفسِّرين التي ذُكِرَتْ هنا في تفسير هذه الآية الكريمة نرى أنَّها تشترك في أنَّ المعنى المُرادَ منها مختلفٌ عَمّا ذهب إليه (ابن عاشور).

والذي يبدو للباحث أنَّ جملة {إِنۡ أَجۡرِيَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ} فيها معنًى آخرُ أكثرُ أهمِّيَّةً ممّا تَحَدَّث عنه ابن عاشور من دفعِ تَوَهُّمِ أنّه لا يسألُ الأجرَ مُطلقًا بَلْ يسأل أجرَ الله تعالى، وهذا المعنى الأكثر أهمِّيَّةً هو أنَّ هذه العبارة إنَّما جاءت في سياق دعوة النبيِّ لقومه إلى الإيمان بالله تعالى فأراد بها إقناعهم بدعوته التي لا يبتغي منها الحصول على المال الذي هو مصداقٌ من مصاديق تعلُّقهم بمادِّيات الدنيا التي يرون بها التفاضل بينهم، كما قال تعالى فيهم في آيةٍ سابقةٍ: ﴿ فَقَالَ ٱلۡمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَوۡمِهِۦ مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرٗا مِّثۡلَنَا وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمۡ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ ٱلرَّأۡيِۖ وَمَا نَرَىٰ لَكُمۡ عَلَيۡنَا مِن فَضۡلِۭ بَلۡ نَظُنُّكُمۡ كَٰذِبِينَ ﴾ [سورة هود: ٢٧]، وبذلك لن يبقى مجالٌ للشكِّ في دعوته (عليه السلام) لهم، وهو دَفْعٌ لتوهُّمِ مَنْ يتوهَّم منهم أنَّه يسعى لتحقيق

(١) التفسير الوسيط: ١٩٤/٧.

هدفٍ مادِّيٍّ دنيويٍّ من دعوته هذه، بَلْ هدفه من دعوته هو رضا الله تعالى؛ ليعلموا من ذلك صدقَ دعوتِه، وليطمئنُّوا إلى هدفه؛ وإنّما أجره بكلِّ ذلك على الله الذي لا يُضيعُ أجرَ المُحسنينَ.

ومن دلالات الجملة الاستئنافية على دفع توهُّمِ المعنى ما ورد في القرآن الكريم من بيانٍ لقصَّةِ داود وسليمان (عليهما السلام) في قضية الحُكْمِ، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ ، فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ وَسَخَّرۡنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلۡجِبَالَ يُسَبِّحۡنَ وَٱلطَّيۡرَۚ وَكُنَّا فَٰعِلِينَ ﴾ [سُورَة الْأَنْبِيَاء: ٧٨-٧٩].

قال (ابن عاشور) فيها: ((فمعنى قولِهِ تعالى: {فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ} أنَّهُ ألْهَمَهُ وجهًا آخرَ في القضاءِ هو أَرْجَحُ لِما تَقْتَضِيهِ صيغةُ التَّفْهيمِ مِنْ شِدَّةِ حُصُولِ الفعلِ أكثرَ مِنْ صيغةِ الإفهامِ، فَدَلَّ على أنَّ فَهْمَ سُلَيْمانَ في القضيَّةِ كان أعمقَ (...)، وجُملةُ {وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا} تذييلٌ لِلاحتِراسِ لِدَفْعِ تَوَهُّمِ أنَّ حكمَ داوُد كان خطأً أو جَوْرًا وإنَّما كان حُكْمُ سُلَيْمان أصوبَ))[1]. أي إنَّ الجملة الاستئنافية {وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا} دفعتْ توهُّمَ مَنْ يَتَوهَّمُ أنَّ النبيَّ دوادَ (عليه السلام) كان مُخْطِئًا في حكمِه.

وذكر (الماوردي، ت: ٤٥٠هـ) وجهينِ للإجابة عن تساؤلٍ من المُمْكِنِ أنْ يُطرَحَ في موضوعِ هذه الآية الكريمة قال فيه: ((فإنْ قيلَ: فكيف نَقَضَ داودُ حكمَه باجتهادِ سُليمان؟ فالجواب عنه من وجهينِ: أحدهما: يجوز أنْ يكونَ داودُ ذكرَ حكمَهُ على الإطلاقِ وكان ذلك منه على طريق الفُتيا فذِكْرُهُ لهم لِيُلْزِمَهُم إيّاه ، فلمّا ظهرَ لهُ

(١) التحرير والتنوير: ١١٨/١٧ – ١١٩.

ما هو أقوى في الاجتهاد منه عاد إليه. الثاني: أنَّه يجوز أنْ يكونَ اللهُ أوحى بهذا الحُكْمِ إلى سليمان فلزِمَهُ ذلك، ولأجلِ النَّصِّ الواردِ بالوحيِ رأى أنْ ينقضَ اجتهاده؛ لأنَّ على الحاكم أنْ ينقضَ حكمَه بالاجتهادِ إذا خالفَ نصًّا))[1]. وفي كلا الوجهين اللَّذينِ ذكرهما الماوردي يَتبيَّنُ بُعْدُ الخطأ عن داود (عليه السلام).

ويبدو أنَّ بعض المفسّرين اعتمدوا على فهمهم الخاطئ، ولم يتأمَّلوا جيدًا في معنى الجملة الاستئنافية {وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا} التي تدفع التوهُّم، فجوَّزوا وقوعَ الخطأ من النبيِّ داود (عليه السلام)، ومن ذلك ما ذكره (السمعاني) من أقوالٍ تخصُّ هذا الموضوع.

فالقول الأول نجده في قوله: ((واخْتلف العلماء أنَّ داوُد حَكَمَ ما حَكَمَ بالِاجتهادِ أو بالوحي؟ وكذلك سُلَيْمان، فقالَ بَعضهم: إنَّهُمَا فَعَلا بِالِاجْتِهَادِ، وَقَالُوا: يجوز الِاجْتِهَاد للأنبياء؛ ليدركوا ثواب المُجْتَهدين، إلَا أنَّ داوُد أخطأ، وسليمان أصاب، والخطأ يجوز على الأنبياء إلّا أنَّهم لا يقرُّونَ عليهِ...))[2]. ومن الغريب أنْ يَسْتَدِلَّ هؤلاء على خطأ النبي داود (عليه السلام) في موضعٍ لم يذمَّه الله فيه، بلْ مدحَه ومدح سليمان (عليه السلام) فيه.

أمّا **القول الآخر** الذي تحدَّث عنه السمعاني فهو: ((والقول الثانِي في أصل الحُكُومة: هو أنَّ داوُد وسليمان (عليهما السلام) حكما بالوحي، إلّا أنَّ ما حكم بِهِ داوُد كان مَنْسُوخًا، والذي حكمَ بِهِ سُلَيْمان كان ناسخًا))[3]. وهذا القول مع أنَّه لم يُخَطِّئْ داودَ (عليه السلام) إلّا أنَّه علَّل ما حدث بالناسخ والمنسوخ، وهذا مِمّا لا يمكن

(١) النكت والعيون، تحقيق: ٤٥٨/٣.
(٢) تفسير القرآن: ٣٩٤/٣.
(٣) المصدر نفسه: ٣٩٥/٣.

الذهابُ إليه أيضًا؛ لأنّه لا فائدة من ناسخٍ ومنسوخٍ في حادثةٍ واحدةٍ بزمانٍ واحدٍ ومكانٍ واحدٍ.

وفي دفع توهُّم المعنى بالجملة الاستئنافية في هذه الآية قال (أبو السعود): ((وقوله تعالى {وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا}؛ لدفع ما عسى يُوهِمُهُ تخصيصُ سليمانَ (عليه السلام) بالتفهيم من عدم كون حكم داودَ (عليه السلام) حكمًا شرعيًّا، أي وكلّ واحدٍ منهما آتينا حكمًا وعلمًا كثيرًا لا سليمان وحده))[1]. أي إنَّ تفهيم سليمان بالحكم في هذه القضيَّة لا يعني نفي الشرعية عن حكم داود، فكلٌّ منهما (عليهما السلام) قد أوتي الحكم والعلم.

وعن حكم داود (عليه السلام) وتفهيم سليمان (عليه السلام) قال الدكتور (الطنطاوي): ((أي: ففهَّمنا سليمان الحكمَ الأنسب والأوفق في هذه المسألة أو القضيَّة، وذلك لأنَّ داود كما يقول العلماء قد اتَّجه في حكمه إلى مُجَرَّد التعويض لصاحب الحرث، وهذا عدلٌ فحسب. أمّا حكم سليمان فقد تضمَّنَ مع العدل البناءَ والتعميرَ، وجعلَ العدل دافعًا إلى البناء والتعمير، وهذا هو العدلُ الحيُّ الإيجابيُّ في صورته البانية الدافعة، وهو فتحٌ من اللهِ، وإلهامٌ يهبُهُ مَنْ يشاء))[2]. أمّا عن الجملة الاستئنافية فقال الدكتور (الطنطاوي): ((وقوله سبحانه: {وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا} ثناءٌ من الله تعالى على داود وسليمان (عليهما السلام)، والمقصود من هذا الثناء دفعُ ما قد يتبادر إلى بعض الأذهان من أنَّ داود لم يكن مصيبًا في حكمه. أي: وكلًّا من داود وسليمان قد أعطيناه من عندنا {حُكْمًا} أي: نبوةً وإصابةً في القول والعمل، {وَعِلْمًا} أي: فقهًا في الدِّينِ، وفهمًا سليمًا للأمور))[3]. أي إنَّ هذا الثناء في الجملة

(١) إرشاد العقل السليم: ٧٩/٦.
(٢) التفسير الوسيط: ٢٣٥/٩.
(٣) المصدر نفسه: ٢٣٥/٩.

الاستئنافية في الحديث عن قضية الحكم يدفع توهُّم من يتوهَّمُ خطأ النبي داود (عليه السلام) فقد أُعْطِيَ كلٌّ منهما الحكم الذي يستتبع الإصابة في القول والفعل، والعلم الذي يستتبع الفقه والفهم السليم في التعامل مع الأمور.

أمّا الشيخ (الشيرازي)، فتحدَّث عن معيارين في النظر للحكم في هذه القضيَّة وكلاهما سليمٌ، ولكنَّ الطريقةَ فيها مختلفةٌ، فقال: ((إنَّ المعيار كان جبران الخسارة، فينظر داود إلى أنّ الخسارة التي أصابت الكَرْمَ تعادلُ قيمةَ الأغنامِ، ولذلك حَكَمَ بوجوبِ إعطاءِ الأغنامِ لصاحب البستان جبرًا للخسارة، لأنّ التقصيرَ من جانبِ صاحبِ الأغنامِ (...)، أمّا معيارُ حُكْمِ سليمان (عليه السلام) فقد كان يرى أنَّ خسارة صاحب البستان تعادل ما سينتفع به من الأغنام لسنةٍ كاملةٍ. بناءً على هذا فإنَّ الاثنين قد قضيا بالحقِّ والعدل، مع فارق أنَّ حكم سليمان كان أدَقَّ؛ لأنَّ الخسارة لا تُدْفَعُ مرَّةً واحدةً في مكانٍ واحدٍ، بلْ تُؤدَّى بصورةٍ تدريجيَّةٍ بحيث لا تَثْقلُ على صاحبِ الغنمِ أيضًا))[1]. ثُمَّ بيَّنَ الشيخ (الشيرازي) أنَّ الطريقة التي اختارها سليمان (عليه السلام) كانت أقربَ من الناحية التنفيذية، فقال: ((فإنَّ الطريقَ الذي اختاره سليمان (عليه السلام) كان أقربَ من الناحية التنفيذيّة، و جملةُ {وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا} (...)، شاهدةٌ على صحَّةِ كلا القضاءين))[2]. ورأى أنَّ الجملة الاستئنافية دليلٌ على صحَّة القضاءين فيُدْفَعُ بذلك توهُّم الخطأ من أحدهما، والفرق إنّما كان في كيفية تطبيق هذا القضاء والتي عبَّرَ عنها بالناحية التنفيذية.

---

(١) الأمثل :١٠/٢١٥ – ٢١٦.

(٢) المصدر نفسه: ١٠/٢١٧.

المبحث الثاني:

دفع توهُّم المعنى بالاعتراض

الاعتراض في النحو، كما عرَّفه (الشريف الجرجاني) قال فيه: ((الاعتراض: هو أن يأتي في أثناء كلام، أو بين كلامينِ متَّصلينِ معنًى بجملةٍ أو أكثر لا محلَّ لها من الإعراب؛ لنكتةٍ سوى رفع الإبهام، ويُسمّى الحشو أيضًا، كالتنزيه في قوله تعالى: ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ ﴾ [سورة النحل: ٥٧]، فإنَّ قوله: {سُبْحَانَهُ} جملةٌ معترضةٌ؛ لكونها بتقدير الفعل وقعت في أثناء الكلام؛ لأنَّ قوله: {وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ} عطف على قوله: {البنات}، والنكتة فيه تنزيه الله عمّا ينسبون إليه))[1]. وهذا يعني أنَّ الاعتراض في النحو يقع بين كلامين متَّصلين، وأنَّ الجملة الاعتراضية لا محلَّ لها من الإعراب، وأنَّ الاعتراض يؤتى به لتأدية معنًى معيَّنٍ يُفهَمُ من سياق الكلام كالتنزيه في المثال السابق، ومن المعاني التي يمكن أنْ يؤدِّيَها الاعتراض دفع توهُّمِ المعنى الذي يُفهَم من سياق الكلام كما بيَّنّا.

وتحدَّث (ابن جني) عن الاعتراض قائلًا: ((اعلم أنَّ هذا القبيلَ منْ هذا العلمِ كثيرٌ قد جاء في القرآنِ وفصيحِ الشّعرِ ومنثورِ الكلامِ. وهو جارٍ عند العرب مجرى التأكيد، فلذلك لا يُشنَّعُ عليهم، ولا يُسْتَنْكَرُ عندهم أنْ يُعْتَرَضَ به بين الفعل وفاعله، والمبتدأ وخبره، وغير ذلك ممّا لا يجوز الفصل فيه بغيره، إلّا شاذًّا أو متأوَّلًا))[2].

---

(١) كتاب التعريفات: ٣٠ – ٣١.

(٢) الخصائص: ٣٣٦/١.

وهذا يعني أنَّ أهمية الاعتراض في تأدية معنًى معيَّنٍ تُبيحُ له أنْ يقع بين كلامينِ متلازمينِ.

وأورد (ابن جني) مثالًا قرآنيًّا فيه أكثر من اعتراضٍ قال فيه: ((قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ، وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ ، إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ﴾ [سورة الواقعة: ٧٥-٧٧]، فهذا فيه اعتراضان: أحدهما قوله: {وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ}؛ لأنَّه اعترضَ به بين القسم الذي هو قوله: {فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ} وبين جوابه الذي هو قوله: {إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ}، وفي نفس هذا الاعتراض اعتراضٌ آخرُ بين الموصوف الذي هو {قسم} وبين صفته التي هي {عظيم}، وهو قوله: {لَّوۡ تَعۡلَمُونَ}، فذانك اعتراضان كما ترى. ولو جاء الكلام غير معترضٍ فيه لوجب أن يكون: (فلا أقسم بمواقع النجوم إنَّه لقرآنٌ كريمٌ وإنَّه لقسمٌ عظيمٌ لو تعلمون)))[1]. ومن هذا المثال يتبيَّن لنا تنوُّعُ الاعتراض بين الجمل، ففي هذا المثال وجدنا الاعتراض بين القسم وجوابه، وبين الموصوف والصفة.

أمّا (ابن هشام) فقال عن الجملة المعترضة: ((المعترضة بَين شَيْئَيْنِ لإفادةِ الكلام تَقْوِيَةً وتسديدًا أو تحسينًا، وقد وقعت في مواضع))[2]. وذكر (ابن هشام) سبعة عشر موضعًا يمكن أن تأتي فيه الجملة المعترضة[3].

وممّا ورد في دفع توهُّم المعنى بما يمكن عدُّها من الجمل الاعتراضية ما جاء في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَآ أُمِرۡتُ أَنۡ أَعۡبُدَ رَبَّ هَٰذِهِ ٱلۡبَلۡدَةِ ٱلَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُۥ كُلُّ شَيۡءٖۖ وَأُمِرۡتُ أَنۡ أَكُونَ مِنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ ﴿٩١﴾ ﴾ [سُورَة النَّمْل: ٩١]. ومحلُّ الشاهد في هذه الآية الكريمة

(١) الخصائص: ٣٣٦/١.
(٢) مغني اللّبيب: ٥٠٦/١.
(٣) يُنظر: المصدر نفسه: ٥٠٦/١ – ٥١٤.

في جملة {وَلَهُۥ كُلُّ شَيۡءٖ}، وهي جملةٌ اختُلِفَ في توصيفها بين المعطوفة، والاعتراضية، والحالية.

قال فيه (ابن عاشور): ((وتعقيبُ هذا بجملةِ {وَلَهُۥ كُلُّ شَيۡءٖ} احْتراسٌ؛ لِئَلّا يُتَوَهَّمَ مِنْ إضافةِ رُبُوبِيَّتِهِ إلى البلدةِ اقْتِصَارُ مُلْكِهِ عليها؛ لِيُعْلَمَ أنَّ تلك الإضافة لِتَشْرِيفِ المُضافِ إليه لا لِتَعْرِيفِ المُضافِ بتعْيينِ مَظْهَرِ مُلْكِهِ))[1]. أي إنَّ هذه الجملة دفعتْ ما قد يُتَوَهَّمُ من اقتصار ربوبية الله تعالى على البلدة بالنظر لقوله تعالى: {رَبَّ هَٰذِهِ ٱلۡبَلۡدَةِ}، ويبدو أنَّ التوضيح لمن لا يؤمن بالله، وقد يتَّضح ذلك من سياق الآية الكريمة؛ لأنَّ المسلمين يؤمنون بأنَّ الله تعالى له كلُّ شيءٍ.

ورأى (ابن كثير) أنَّها معطوفةٌ، فقال: ((وَقَوْلُهُ: {وَلَهُۥ كُلُّ شَيۡءٖ} مِنْ بَابِ عَطْفِ العامِّ على الخاصِّ، أي: هو رَبُّ هذه البلدة، وَرَبُّ كُلِّ شَيْءٍ ومَلِيكُهُ))[2].

وحين فسَّر (الزمخشري) الآية قائلًا: ((وجعل دخول كلِّ شيءٍ تحت ربوبيَّتِه وملكوتِه كالتابع؛ لدخولها تحتهما، وفي ذلك إشارةٌ إلى أنَّ ملكًا ملكَ مثل هذه البلدة عظيمَ الشأن، قد ملكها وملك إليها كلَّ شيءٍ))[3] كان لـ(ابن المنير الإسكندري، ت: ٦٨٣هـ) في حاشيته على (الكشّاف) تعقيبٌ على تفسير (الزمخشري) لهذه الآية الكريمة قال فيه: ((وتحت قوله {وَلَهُۥ كُلُّ شَيۡءٖ} فائدةٌ أخرى سوى ذلك، وهي أنَّه لمّا أضاف اسمَه إلى البلدة المخصوصة تشريفًا لها، أتْبَعَ ذلك إضافةَ كلِّ شيءٍ سواها إلى مُلْكِهِ؛ قطعًا لتوهُّم اختصاص مُلْكِهِ بالبلدة المُشارِ إليها، وتنبيهًا على أنَّ الاضافة الأولى إنَّما قصدَ بها التشريفَ، لا لأنَّها ملكُ اللهِ تعالى خاصَّةً،

(١) التحرير والتنوير: ٥٧/٢٠.
(٢) تفسير القرآن العظيم: ٢١٨/٦.
(٣) الكشّاف: ٣٨٩/٣.

واللهُ أعلمُ))[1]. فرأى (ابن المنير) فائدةً أخرى أضافها إلى ما ذكره (الزمخشري) في تفسير الآية، وهذه الفائدة لمحها في جملة {وَلَهُۥ كُلُّ شَيۡءٖ} التي يُدْفَعُ بها توهُّمُ اختصاص ملك الله تعالى بالبلدة المشار إليها وهي مكّة المكرّمة، فهو مالكٌ لكلِّ شيء. ويأتي بعد هذه الفائدة تنبيهٌ إلى أنَّ الإضافة السابقة لهذه الجملة يُقْصَدُ منها التشريف للبلدة لا لبيان خصوص التمليك. ورأي (ابن عاشور) موافقٌ لما ذكره (ابن المنير).

وذهب السيد (الطباطبائي) إلى ما ذهب إليه (ابن المنير)، ولكنَّه أضاف فهمًا جديدًا يُعْلَمُ من فائدة دفع توهُّم المعنى الحاصل في هذه الجملة، فقال: ((وقوله: {وَلَهُۥ كُلُّ شَيۡءٖ} إشارةٌ إلى سعة ملكه تعالى؛ دفعًا لما يمكن أنْ يُتَوَهَّمَ أنَّهُ إنَّما يملك مكَّة التي هو ربُّها، فيكون حالُه حالَ سائرِ الأصنامِ، يملكُ الواحدُ منها على عقيدتهم جزءًا من أجزاء العالم كالسماء، والأرض، وبلدة كذا، وقوم كذا، وأسرة كذا. فيكون تعالى معبودًا كأحد الآلهة، واقعًا في صفِّهم، وفي عرضهم))[2]. فالفهمُ الجديدُ الذي أضافه السيد (الطباطبائي) يُبيِّنُ أنَّ جملة {وَلَهُۥ كُلُّ شَيۡءٖ} تدفع توهُّمَ المشركين بأنَّه يملك جزءًا مِمّا يمكن أنْ يملكه أحدُ آلهتهم؛ ليتَّضحَ لهم أنَّه تعالى مالكٌ لكلِّ شيءٍ.

وممَّن رأى أنَّ هذه الجملة اعتراضيةٌ (محمود بن عبد الرحيم صافي) الذي قال: ((وجملة: {لَهُ كُلُّ ...} لا محلَّ لها اعتراضيّةٌ))[3]، وإلى هذا الرأي ذهب الدكتور (أحمد الخرّاط) الذي رأى أنَّها معترضةٌ بين المتعاطفينِ، فقال: ((والواو في {وَلَهُ} معترضةٌ، وجملة {وَلَهُۥ كُلُّ شَيۡءٖ} معترضةٌ بينَ المتعاطفينِ))[4].

---

(١) الكشّاف، (نقلًا من حاشية الكتاب): ٣٨٩/٣.

(٢) الميزان: ٤٠٤/١٥.

(٣) الجدول في إعراب القرآن الكريم: ٢١٨/٢٠.

(٤) المجتبى من مشكل إعراب القرآن : ٨٨٢/٣.

ومِمَّنْ رأى أنَّها حاليَّةٌ (محيي الدين درويش) الذي قال: ((الواو للحال، و{له} خبرٌ مقدَّمٌ، و{كُلُّ شَيْءٍ} مبتدأٌ مؤخَّرٌ))[1]. وعبَّرَ عن هذه الجملة بأنَّها احتراسٌ بديعٌ يُدْفَعُ فيه توهُّم المعنى، فقال: ((في قوله تعالى: {وَلَهُۥ كُلُّ شَيۡءٖ} احتراسٌ بديعٌ، وقد تقدَّم ذكر هذا الفنِّ، وأنَّه يُؤتَى به؛ دفعًا لتوهُّمٍ يتوجَّهُ على الكلام))[2]. أي هو احتراسٌ من أنْ يُتَوَهَّمَ أنَّ إضافة لفظ الجلالة إلى البلدة وهي مكة المكرَّمة تعني تخصيص ملكه بها، فأتبع هذه الجملة بقوله: { وَلَهُۥ كُلُّ شَيۡءٖ}. فاتفق مع (ابن عاشور) في دلالتها على دفع توهُّم المعنى.

ومِمّا ورد في دفع توهُّم المعنى بالجملة الاعتراضية ما جاء في قوله تعالى: ﴿ إِذَا جَآءَكَ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشۡهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِۘ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥۖ وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ﴾ [سُورَة المُنَافِقُونَ: ١].

تحدَّث ابن عاشور عن هذا قائلًا: ((وَجُمْلَةُ {وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ} مُعْتَرِضَةٌ بَيْنَ الجُمْلَتَيْنِ المُتعاطفتَيْنِ وهذا الِاعتراضُ لِدَفْعِ إيهامِ مَنْ يَسْمَعُ جملةَ {وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ} أنَّهُ تكذيبٌ لجملةِ {إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ}))[3]. أي إنَّ السّامع قد يتوهَّمُ أنَّ جملةَ {وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ} تُكَذِّبُ قولَ المنافقين في جملة {إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ}، فجاءت الجملة المعترضة لدفع هذا التوهُّمِ، ثمَّ ذُكِرتْ بعدَ الجملةِ الاعتراضيَّةِ الجملةُ التي تبيِّنُ كذب المنافقين فيما يعتقدون.

---

(١) إعراب القرآن وبيانه: ٢٦٧/٧، ويُنظَرُ: إعراب القرآن الكريم: ٤١٩/٢.

(٢) المصدر نفسه: ٢٦٨/٧.

(٣) التحرير والتنوير: ٢٣٥/٢٨.

ويَتَبَيَّنُ لنا من هذه الجُمَلِ أنَّ المنافقين قالوا كلمةً ظاهرها حقٌّ، ولكنَّهم أضمروا في أنفسهم خلاف ما يقولون، فأثبت الله تعالى أنَّهم كاذبون؛ لأنَّه مُطَّلِعٌ على نواياهم.

وفي هذا المقام تحدَّث (الزمخشري) بطريقة السؤال والجواب فقال: ((فإن قلتَ: أيُّ فائدةٍ في قوله تعالى: {وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ}؟ قلتُ: لو قال: قالوا نشهد إنَّك لرسول الله والله يشهد إنهم الكاذبون، لكان يُوْهِمُ أنّ قولَهم هذا كذبٌ، فوسَّط بينهما قوله: {وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ}؛ ليُميطَ هذا الإيهام))[1]. أي إنَّ الفائدة من الجملة المعترضة تكمُنُ في دفع الإيهام، وهذا عينُ ما تحدَّث به ابن عاشور أيضًا.

أمّا (ابن جزي) فرأى أنَّ الجملة المعترضة لو لم تُذكَر لكان ما بعدها يُوهم بإبطال الرسالة فقال: ((وأمّا قوله: {وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ} فليس من كلام المنافقين، وإنما هو من كلام الله تعالى، ولو لم يذكره لكان يُوهِم أنَّ قوله: {وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ} إبطالٌ للرسالة، فوسَّطه بين حكاية المنافقين وبين تكذيبهم؛ ليزيل هذا الوهمَ، وليحقِّقَ الرسالة، وعلى هذا ينبغي أن يوقف على قوله: {لرسول الله}))[2]. وممّا رآه (ابن جزي) أنَّه ينبغي الوقوف في القراءة على لفظ الجلالة في {نَشۡهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ} وفي رسم المصحف الشريف يُوجد هذا الوقف على لفظ الجلالة بعلامة (قلى) التي تعني عند علماء التجويد (الوقف أولى) وهذا يعني الابتداء بالقراءة بعدها بالجملة المعترضة؛ ليتَّضح المعنى المُراد بصورةٍ أدقّ.

وعبَّرَ (أبو حيّان الأندلسي) عن الاعتراض بأنَّه جاء بين شهادة المنافقين وتكذيب الله لهم، فقال: ((وجاءَ بَيْنَ شهادتِهِم وتكذيبِهِم قولُهُ تعالى: {وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ

(١) الكشّاف: ٥٣٨/٤.

(٢) التسهيل لعلوم التنزيل: ٣٧٧/٢.

لَرَسُولُهُۥ}؛ إيذانًا أنَّ الأمرَ كما لفظُوا به من كونِهِ رسولَ اللَّهِ حَقًّا. ولم تأتِ هذه الجُملةُ لِتُوهِمَ أنَّ قولَهم هذا كَذِبٌ، فوسَطَتِ الأمرَ بَيْنَهُما؛ لِيَزُولَ ذلك التَّوَهُّمُ))[1]. أي إنَّ الجملة بهذا الاعتراض دفعت توهَّم أنْ يكون ما تلفَّظوا به كذبًا، فتوسُّطُها بين الجملتينِ يُزيلُ هذا التوهُّم.

ويبدو أنَّ كلام المنافقين كان مخالفًا لما اعتقدوه سرًّا فجاء الاعتراض ليُبَيِّنَ أنَّهم يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم، وعن هذا المعنى تحدَّث (أبو السعود) قائلًا: ((وقولُهُ تعالى: {وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ} اعتراضٌ مُقرّرٌ لمنطوقِ كلامِهِم وُسِّطَ بينه وبينَ قولِهِ تعالى: {وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ}؛ تحقيقًا وتعيينًا لِما نيطَ به التكذيبُ من أنَّهُم قالوه عن اعتقادٍ كما أُشير إليهِ، وإماطةً من أوَّلِ الأمرِ لما عسى يُتَوَهَّمُ من توجُّهِ التكذيبِ إلى منطوقِ كلامِهِم أيْ والله يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لكاذبونَ فيما ضمَّنُوا مقالتَهُم من أنَّها صادرةٌ عن اعتقادٍ وطمأنينةِ قلبٍ))[2]. فرأى (أبو السعود) أنَّ الجملة المعترضة قرَّرَتْ منطوق الكلام، وهي في الوقت نفسه تدفع ما قد يُتَوَهَّمُ من توجيه الكذب إلى المنطوق؛ لأنَّ التكذيب هو لما يحاول المنافقون تضمينه في مقالتهم من أنَّها معبِّرةٌ عن اعتقادهم.

وفي معنى التأكيد فضلًا عن دفع توهُّم المعنى قال (الآلوسي): ((والتأكيد في قوله تعالى: {وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ}؛ لمزيد الاعتناء حقيقةً بشأن الخبر، أو ليس إلّا ليوافق صنيعهم، وجيء بالجملة اعتراضًا؛ لإماطة ما عسى أنْ يُتَوَهَّمَ من قوله عز وجل: {وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ} من رجوع التكذيب إلى نفس الخبر

(١) البحر المحيط: ١٠/١٧٩.

(٢) إرشاد العقل السليم: ٨/٢٥١.

المشهود به من أول الأمر))[1]. أي إنَّ الجملة المعترضة بعمومها تدفع توهُّم المعنى، وبتفاصيلها التأكيدية تُبَيِّنُ مدى الاعتناء بالخبر؛ لاحتوائها على أكثر من مؤكِّدٍ.

وممّا ورد فيما فهم منه (ابن عاشور) دفع توهُّم المعنى بالجملة الاعتراضية ما جاء في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَمَاتَهُۥ فَأَقْبَرَهُۥ ، ثُمَّ إِذَا شَآءَ أَنشَرَهُۥ ﴾ [سُورَة عبس: ٢١-٢٢].

فرأى (ابن عاشور) أنَّ {إذا شاء} اعتراضٌ بين جملة {أماتَهُ}، وجملة {أنشرَه}، فقال: ((وَوَقَعَ قَوْلُهُ: {إِذَا شَآءَ} مُعْتَرِضًا بينَ جُمْلَةِ {أَماتَهُ}، وَجُمْلَةِ {أَنْشَرَهُ}؛ لِرَدِّ تَوَهُّمِ الْمُشْرِكِينَ أَنَّ عَدَمَ التَّعْجِيلِ بِالْبَعْثِ دَلِيلٌ عَلَى انْتِفَاءِ وُقُوعِهِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ وَ(إِذَا) ظَرْفٌ لِلْمُسْتَقْبَلِ فَفِعْلُ المُضِيِّ بَعْدَهَا مُؤَوَّلٌ بِالمُسْتَقْبَلِ. والمعنى: ثُمَّ حينَ يشاءُ يُنْشِرُهُ، أي يُنْشِرُهُ حينَ تَتَعَلَّقُ مَشِيئَتُهُ بِإِنْشارِهِ))[2]، وعلى هذا التفسير يكون التقدير عند (ابن عاشور) – لو لم يكن الاعتراض موجودًا – هو: (أماته فأقبرَه ثمَّ أنشره)، وجاء الاعتراض برأيه ليُدفَعَ التوهُّم الذي قد يراهُ المشركون من أنَّ عدمَ تعجيلِ البعثِ دليلٌ على انتفاء وقوعه.

والذي يبدو من متابعة آراء أغلب المُفسِّرين أنَّ (ابن عاشور) انفرد بالتصريح بأنَّ جملة {إذا شاء} معترضةٌ، أمّا غيره من المفسِّرين، فمنهم من لم يحدِّد نوعها، ومنهم من صرَّح بأنَّها جملةٌ شرطيَّةٌ، و{أنشرَه} فيها جوابٌ للشرط.

فمن المفسِّرين الذين لم يصرِّحوا بنوع جملة {إِذَا شَآءَ}، ولكنْ قد يُفْهَمُ من كلامه أنَّها معترضةٌ (الفخرُ الرازي) الذي قال: ((وَإِنَّمَا قَالَ: {إِذَا شَآءَ}؛ إِشْعَارًا بِأَنَّ

(١) روح المعاني: ٣٠٣/١٤.

(٢) التحرير والتنوير: ١٢٥/٣٠.

وَقْتَهُ غَيْرُ مَعْلُومٍ لَنَا، فَتَقْدِيمُهُ وَتَأْخِيرُهُ مَوْكُولٌ إِلَى مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالى))[1]، فقد يُفْهَمُ من تحديده لعبارة {إِذَا شَآءَ}، وتبيينه للعلَّة فيها، وعدم ذكره للفعل {أنشره} معها أنَّها معترضةٌ، ولكنَّه لم يذكر ذلك صراحةً، فيكون هذا من باب ما يُحتمَلُ في قوله.

ومن المُفَسِّرين الذين حدَّدوا نوع الجملة بأنَّها شرطيةٌ (السمين الحلبي) الذي قال: ((قوله: {شَآءَ} : مفعولُه محذوفٌ، أي: (شاءَ إنْشارَه). و{أَنْشَرَه}: جوابُ إذا))[2].

وممَّن ذهب أيضًا إلى أنَّ الجملة شرطيَّةٌ (أبو حيان الأندلسي) الذي قال في تفسير الآية: (({ثُمَّ إِذَا شَآءَ أَنشَرَهُ} أي إذا شاء إنشاره أنشره على القاعدة المعروفة في حذف مفعول المشيئة))[3]، وذهب إلى ذلك أيضًا (محمود بن عبد الرحيم صافي) الذي قال فيها: ((وجملة: {أنشره} لا محلَّ لها جواب شرط غير جازم))[4]، وبيَّنَ الدكتور أحمد الخرّاط أنَّها جملةٌ شرطيةٌ معطوفةٌ على جملة {أقبرَهُ}، فقال: (({ثُمَّ إِذَا شَآءَ أَنشَرَهُ} جملة الشرط معطوفةٌ على جملة {أقبره}))[5].

وممّا تقدَّم من حديثٍ عن هذا المثال يتبيَّن لنا أنَّ القول المشهور في جملة {إِذَا شَآءَ أَنشَرَهُ} أنَّها شرطيةً، وليس فيها دفعٌ للتوهُّمِ، كما رأى (ابن عاشور).

---

(١) مفاتيح الغيب : ٥٨/٣١، ويُنْظَرُ: تفسير المراغي: ٤٥/٣، والتفسير الوسيط: ٢٨٩/١٥.

(٢) الدر المصون: ٦٩١/١٠.

(٣) البحر المحيط: ٢٤٧/١٥.

(٤) الجدول في إعراب القرآن الكريم: ٢٤٧/٣٠.

(٥) المجتبى من مشكل إعراب القرآن: ١٤٢٠/٤.

الفصل الرابع

دفع توهُّم المعنى بإيثار التعبير

الفصل الرابع

دفع توهُّم المعنى بإيثار التعبير

الإيثار في اللُّغة: يدلُّ على (التفضيل)، كما ذكر (ابن درستويه، ت: ٣٤٧هـ)، فقال: ((الإيثار، ومنه قولُ اللهِ عزَّ وجلَّ: {وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ}، وقوله تعالى: {تَٱللَّهِ لَقَدْ ءَاثَرَكَ ٱللَّهُ عَلَيْنَا}، أي: فَضَّلَكَ))[١]. ويدلُّ على (الاختيار المُقَدَّم)، كما قال (أبو هلال العسكري): ((الإيثار على مَا قيل: هُوَ الِاخْتِيَار المُقَدَّم، وَالشَّاهِد قَوْله تَعَالَى: {قَالُواْ تَٱللَّهِ لَقَدْ ءَاثَرَكَ ٱللَّهُ عَلَيْنَا} أَي: قَدَّمَ اختيارَك علينا))[٢].

إيثار التعبير في الاصطلاح: لم يَرِدْ تعريفٌ محدَّدٌ له، ولكنْ يمكن القول إنَّه يعني: (تفضيل عبارةٍ على أخرى، أو لفظٍ على آخر؛ لوجود مسوِّغٍ يجعلُ التعبيرَ أدقَّ في توصيف المعنى). وعن أهمية تحديد التعبير قال الدكتور (فاضل السامرائي): ((إنَّ جوازَ أكثرِ من وجهٍ تعبيريٍّ ليس معناهُ أنَّ هذه الأوجهَ ذاتُ دلالةٍ معنويَّةٍ واحدةٍ، وأنَّ لك الحقَّ أنْ تستعملَ أيَّها تشاءُ كما تشاءُ، وإنَّما لكلِّ وجهٍ دلالتُه، فإذا أردتَ معنًى ما لزمَكَ أنْ تستعملَ التعبيرَ الذي يؤدِّيه، ولا يمكنُ أنْ يؤدِّيَ تعبيرانِ مختلفانِ معنًى واحدًا، إلّا إذا كان ذلك لغةً، نحو قولك: (ما مُحَمَّدٌ حاضرًا) و(ما مُحَمَّدٌ حاضرٌ)، فالأولى لغةٌ حجازيةٌ، والثانيةُ تميميةٌ، ولا يترتَّبُ على هذا اختلافٌ في المعنى))[٣].

---

(١) تصحيح الفصيح وشرحه: ١٥٧.

(٢) الفروق اللغوية: ١/١٢٤ – ١٢٥.

(٣) معاني النحو: ١/٩.

المبحث الأول:

دفع توهُّم المعنى بالإيثار النحوي

١- إيثار الظاهر على المضمر:

ومنه قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْ ۚ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ ، فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ ﴾ [سُورَة الْبَقَرَة: ٥٨-٥٩] إذ ورد فيه موضعان لدفع توهُّم المعنى بإيثار الاسم الظاهر على المضمر هما:

الموضع الأوَّل: في قوله تعالى: { فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلًا} إذ لم يقل: (فبدَّلوه).

قال ابن عاشور في هذا: ((وفائدةُ إظهارِ لفظِ القولِ دونَ أنْ يُقالَ: (فَبَدَّلُوهُ) لِدَفْعِ تَوَهُّمِ أنَّهُمْ بَدَّلُوا لفظَ {حِطَّة} خاصَّةً وامتثلوا ما عدا ذلك؛ لأنَّهُ لو كان كذلك لكان الأمرُ هَيِّنًا))[(١)]. أي إنَّ الضمير (الهاء) لو استعمل في (فبدَّلوه) لعاد الضمير على {حِطَّة} في قوله تعالى: {وَقُولُواْ حِطَّةٌ}، ولكنَّ الذي ورد في الآية هو الإظهار بلفظ {قولًا}، فرأى ابن عاشور أنَّ في ذلك دفعًا لتوهُّم أنَّهم غَيَّروا اللَّفظ فقط وامتثلوا ما عدا ذلك من الأمر، وفي ذلك ردٌّ على كثيرٍ من المُفَسِّرين[(٢)] الذين رَوَوا أنَّهم بدَّلوا (حِنطة) بقوله: {حِطَّة}، أو ما شابه ذلك من عبارات الاستبدال.

---

(١) التحرير والتنوير: ٥١٦/١.

(٢) يُنظر: جامع البيان في تفسير القرآن: ٨٢/٢، وبحر العلوم: ٥٦/١، والنكت والعيون: ١٢٧/١، وتفسير القرآن: ٨٤/١، ومعالم التنزيل: ٩٩/١.

ورأى (الزمخشريُّ) أنَّ العبرة ليستْ باللَّفظ نفسه بل بامتثال أمر الله تعالى، فقال: ((وليس الغرض أنَّهم أُمِرُوا بلفظٍ بعينِه وهو لفظ الحِطَّة فجاؤوا بلفظٍ آخر؛ لأنَّهم لو جاؤوا بلفظٍ آخر مستقلٍّ بمعنى ما أُمِروا به، لم يُؤاخَذوا به، كما لو قالوا مكان {حِطَّة}: (نستغفرك ونتوب إليك)، أو (اللهمَّ اعفُ عنّا)، وما أشبه ذلك))[1]. ومع أنَّ (الزمخشريَّ) ذكر أنَّ اللَّفظَ ليس هو المقصود، وإنَّما المقصود هو امتثال أمر الله تعالى في الاستغفار، إلّا أنَّه لم يَتَحدَّث عن فائدة إيثار الإظهار على الإضمار في دفع التوهُّم في هذا الموضع من الآية الكريمة كما فعل (ابن عاشور).

الموضع الثاني: وذلك في قوله تعالى: {فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجْزًا}؛ لأنَّه لم يقلْ: (عليهم) بدلًا من {عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ}، فعبارة {ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ} ذُكِرَتْ في الجملة السابقة في الآية نفسها.

قال (ابن عاشور) في هذا الموضع: ((وإنَّما جاءَ بالظَّاهرِ في مَوْضِعِ المُضْمَرِ في قولِهِ: {فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجْزًا}، وَلَمْ يَقُلْ: (عَلَيْهِمْ)؛ لِئَلَّا يُتَوَهَّمَ أَنَّ الرِّجْزَ عَمَّ جميعَ بني إسرائيلَ))[2]. وهذا يعني أنَّ ابن عاشور رأى أنَّ الفائدة من إيثار الظاهر على المضمر هنا هي لدفع توهُّمِ شمولِ جميعِ بني إسرائيلَ بالعذاب، فتحدَّدَ بذلك أنَّ الرِّجزَ نزلَ على الذين ظلموا منهم.

أمّا (أبو الطيب القِنَّوجي ت: ١٣٠٧هـ) فرأى في وضعِ الظاهرِ موضعَ المُضْمَرِ في هذه الآية غرضًا آخر قال فيه: (({فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجْزًا} هو من وضع الظاهر موضع المضمر لنكتةٍ تُقَدَّرُ في كلِّ محلٍّ بما يُناسِبُه، تعظيمًا كقوله: {أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ}، وتحقيرًا كقوله: {أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِۚ أَلَآ إِنَّ

(١) الكشّاف: ١٤٣.

(٢) المصدر نفسه: ٥١٦/١.

حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ}، أو إزالـةَ لَـبْسٍ أو غيـرَ ذلـك (...)، وهـي هنـا تعظـيم الأمـر علـيهم، ومبالغةٌ في تقبيحِ فعلِهم وشأنِهم))[1]. أي إنَّه رأى أنَّ إيثار الظاهر على المضمر في الآية يدلُّ على بيان عِظَمِ الأمر والمبالغة بيان قبح فعلهم.

وسبق (محمدُ رشيد رضا) (ابنَ عاشور) في الحديث عن هذا الغرض نفسه في الآية، فقال: ((ويدُلُّ على قولِهِ تعالى: {فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ } على أنَّ هذا العِصيانَ لم يكنْ من كُلِّ بني إسرائيلَ، وأنَّ هذا الرِّجْزَ كان خاصًّا بالظَّالمينَ منهم الَّذين فَسَقُوا عن الأمرِ ولم يمتثلوهُ، وقد أُكِّدَ هذا المعنى أشدَّ التَّأكيدِ بوضعِ المُظْهَرِ مَوْضِعَ المُضْمَرِ، فقال: { فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ } وَلَمْ يَقُلْ: (فأنزلْنا عليهم)؛ ولعلَّ وجهَ الحاجةِ إلى التَّأكيدِ الِاحتراسُ من إبهامِ كونِ الرِّجزِ كان عامًّا، كما هو الغالبُ فيه))[2]. وتأكيد الاحتراس من الإبهام في المعنى الذي تحدَّث عنه (محمد رشيد رضا) هو بتعبير (ابن عاشور) دفعٌ لتوهُّم المعنى.

في حين ذهب (محمد أبو زهرة) إلى أنَّ الغرض من الإظهار في موضع المُضْمَرِ في الآية هو لبيان دافع الظالمين فيما فعلوا، فقال: ((وذَكَرَ اللهُ تعالى الموصولَ، فقال: {الَّذِينَ ظَلَمُوا}، فأظهرَ في موضع الإضمار؛ للإشارة إلى أنَّ الدافع لهم على التغيير والتبديل في أمر الله تعالى أو نهيه هو ظلمهم وإلحادهم في دين الله تعالى))[3]. أي إنَّ الإظهار في موضع المُضْمَرِ يشيرُ إلى عِلَّةِ قيامِهم بهذا الفعل، أي لأنَّهم ظالمون مُلحدون، وفي هذا بيانٌ لما اتَّصفوا به.

---

(١) فتح البيان في مقاصد القرآن: ١/١٧٨.

(٢) تفسير المنار: ١/٢٦٩.

(٣) زهرة التفاسير: ١/٢٤٤.

والذي يبدو للباحث أنَّ الإظهارَ في موضعِ المُضْمَرِ في الآية الكريمة قد يحمل جميع المعاني التي تمَّ عرضها؛ لأنَّ فيه دفعًا لتوهُّم معنى العموم كما رأى (محمد رشيد رضا) و(ابن عاشور)، وفيه بيانٌ لقُبْحِ فعلِ القوم كما بيَّنَ (القِنَّوجي)، وفيه بيانٌ لما اتَّصف به القوم من الظلم والإلحاد كما بيَّنَ (محمد أبو زهرة)؛ إذ لا تنافيَ بين المعاني الثلاثة المذكورة في بيان دلالة الإظهار في موضع المضمر، والسياق القرآني يحتملها كلّها، ولا يرفض أيًّا منها، بلْ يستوعبها جميعًا.

ومن دفع توهُّم المعنى بإيثار الظاهر على المُضْمَرِ ما جاء في قوله تعالى: ﴿ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ فَوْقَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۗ وَٱللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ [سُورَة الْبَقَرَة: ٢١٢].

قال (ابن عاشور) فيه: ((أُريدَ من {الَّذِينَ اتَّقَوْا} المؤمنونَ الَّذين سَخِرَ منهم الَّذين كفروا؛ لأنَّ أولئك المُؤمنينَ كانوا مُتَّقِينَ، وكان مُقْتَضى الظَّاهرِ أنْ يُقال: (وَهُمْ فَوْقَهُمْ) لكنْ عَدَلَ عَنِ الإضمارِ إلى اسمٍ ظاهرٍ لِدَفْعِ إيهامِ أنْ يَغْتَرَّ الكافرون بأنَّ الضَّميرَ عائدٌ إليهم ويُضَمُّوا إليهِ كَذِبًا وَتَلْفِيقًا))[1]. أي إنَّه رأى أنَّ استعمال الضمير هنا قد يُوْهِمُ أنَّه عائدٌ إلى الكفار.

ولكنَّ الذي يبدو للباحث أنَّ رأي (ابن عاشور) هنا فيه بُعْدٌ وتكلُّفٌ، إذ لا يخفى على المُتأمِّل في دلالة سياق النصِّ أنَّ بداية الآية فيها ذمٌّ للكفّار، أمّا ما بعد {الذين آمنوا} ففيه مدحٌ للمؤمنين المُتَّقين، ولعلَّ إيثار الظاهر على المُضْمَرِ في الآية الكريمة يَدُلُّ على فهمٍ آخر يَتَجَلّى باستئناف الحديث عن المؤمنينَ الموصوفينَ بالتقوى بدليل وجود الوقف اللّازم على كلمة {آمنوا}، وفي الانتقال بالوصف من

(١) التحرير والتنوير: ٢٩٧/٢.

{الذين آمنوا} إلى {الذين اتقوا} قصدٌ لبيان معنًى دقيقٍ تَحَدَّثَ عنه بعضُ المُفَسِّرين، محاولينَ الإجابةَ عن التساؤل الذي يُطرَحُ هنا عن عِلَّة التغيير في التعبير.

فعرضَ (الزمخشري) هذا التساؤل وأجاب عنه قائلًا: ((فإنْ قُلْتَ: لِمَ قال: {مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ}، ثم قال: {وَٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ}؟ قلتُ: ليريك أنَّه لا يسعد عنده إلّا المؤمن المُتَّقي، ولِيكونَ بعثًا للمؤمنين على التقوى إذا سمعوا ذلك))[1]. ومن هذا الفهم الوارد في قول (الزمخشري) يتبيَّن أنَّ هذا التغيير في العبارة يؤدِّي إلى التنبيه بأنَّ التقوى هي المزيَّةُ التي تجعلُ المؤمنين أفضلَ من غيرِهم عندَ اللهِ تعالى؛ لذا ينبغي الاتِّصاف بهذه الصفة.

وتوافق مع هذا الفهم ما ذكره (ابن عاشور) بعد حديثه عن الإضمار والإظهار، فقال في عِلَّة التغيير في التعبير: ((لِقَصْدِ التَّنبيهِ على مَزِيَّةِ التَّقوى وكونِها سببًا عظيمًا في هذه الفوقيَّةِ، على عادةِ القرآنِ في انتهازِ فُرَصِ الهُدى والإرشادِ لِيُفيدَ فَضْلَ المؤمنينَ على الَّذين كفروا، ويُنَبِّهَ المؤمنينَ على وُجُوبِ التَّقوى؛ لِتكونَ سببَ تَفَوُّقِهِمْ على الَّذينَ كفروا يومَ القيامةِ))[2]. فالتقى (ابن عاشور) في بيان هذه العِلَّةِ مع ما ذكره (الزمخشري)، وأضافَ أنَّ القرآنَ الكريمَ من عادته أنْ يُبَيِّنَ فضلَ المؤمنين بما يتَّصفون به من التقوى؛ ليكون ذلك من باب الوعظِ والإرشاد.

وكان رأي (محمد رشيد رضا) مقاربًا لما رآه (الزمخشري)، ولكنَّه أضافَ في بداية حديثه بيانًا لمَنْ يَدَّعون الإيمان، فقال: ((ولم يَقُلْ: (وَالَّذِينَ آمَنُوا فَوْقَهُمْ)؛ لأنَّ هؤلاءِ المفتونينَ بزينةِ الحياةِ الدُّنيا يَدَّعُونَ الأيمانَ؛ لأنَّهُمْ وُلِدُوا ونُشِّئُوا بَيْنَ قومٍ يُدْعَوْنَ بأهلِ الإيمانِ وأهلِ الكتابِ، فاللهُ يُرْشِدُنا إلى أنَّهُ لا اعتدادَ بالإيمانِ في الآخرةِ إلّا إذا

(١) الكشّاف: ٢٥٥/١، ويُنظَر: مفاتيح الغيب: ٣٦٩/٦، والبحر المحيط: ٣٥٥/٢.
(٢) التحرير والتنوير: ٢٩٧/٢.

صَحِبَتْهُ التَّقْوى، وكانتْ أثرًا لَهُ في النَّفسِ والعملِ الصالحِ ﴿ تِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِى نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَن كَانَ تَقِيًّا ﴾ [سورة مريم: ٦٣]))[١]. فرأى أنَّ هناك مَنْ يَدَّعي الإيمانَ بحسب فهمِه، فيتوهَّم أو يُوهِم نفسَه بأنَّه مُؤمنٌ، فكان التعبيرُ بالتقوى بيانًا لِمَنْ يَتَقَبَّلُ اللهُ منه العملَ، وهذا العملُ هو الذي يَظهرُ أثرُهُ في تربية النفس وتهذيبها.

ورأى السيد (الطباطبائي) أنَّ التبديل هنا يؤكِّد على ضرورة اقتران الإيمان بالعمل، فقال: ((تبديل الإيمان بالتقوى في هذه الجملة؛ لكون الإيمان لا ينفع وحده لولا العمل))[٢]. وهذا مِمّا دأبَ القرآنُ الكريمُ عليه في الجمع بين الذين آمنوا وعملوا الصالحات في كثيرٍ من الآيات الكريمة.

٢- إيثار الفعل المضارع على الفعل الماضي:

ومنه ما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ﴾ [سُورَة الْبَقَرَة: ١٥٩].

إذ قال (ابن عاشور) فيها: ((وعَبَّرَ في: {يَكْتُمُونَ} بالفعلِ المُضارعِ لِلدَّلالةِ على أنَّهم في الحالِ كاتمونَ للبيِّناتِ والهُدى، ولو وقعَ بلَفْظِ الماضي لَتَوَهَّمَ السَّامِعُ أنَّ المَعْنِيَّ بِهِ قَوْمٌ مَضَوا مع أنَّ المقصودَ إقامةُ الحُجَّةِ على الحاضرينَ، ويُعْلَمُ حُكْمُ الماضينَ والآتِينَ بدلالةِ لَحْنِ الخطابِ لمساواتِهِم في ذلك))[٣]. أي إنَّ (ابن عاشور) رأى في إيثار الفعل المضارع على الفعل الماضي في الآية الكريمة دلالةً على دفع تَوَهُّمِ معنى اختصاص حُكمِ الكتمانِ بقومٍ قد مضوا، وفي هذا الاستعمال دلالةٌ

(١) تفسير المنار: ٢١٨/٢، ويُنظَر: تفسير المراغي: ١١٦/٢.
(٢) الميزان: ١١١/٢.
(٣) التحرير والتنوير: ٦٦/٢.

واضحةٌ على إقامة الحُجَّةِ على الحاضرين، ولا يُفْهَمُ من ذلك أنَّ الحُكمَ خاصٌّ بالحاضرين فقط؛ لأنَّ (ابن عاشور) استدلَّ من عموم الخطاب في الآية – وإن جاء بصيغة المضارع – على أنَّ الماضي والمستقبل يشتركانِ مع الحاضرِ في حُكمِ الكتمانِ في الآية الكريمة.

ولم ألحظ بيانًا عندَ أغلبِ المُفَسِّرينَ لِدلالةِ إيثار الفعل المضارعِ على الفعل الماضي في هذه الآية الكريمة، وكان أكثر اهتمامهم فيها ببيان الترجيح بين العموم والخصوص في حكم الكتمان بدلالة عموم اللَّفظ أو خصوص السبب.

فالشيخ (الطوسي) بعدَ عرضِه لقولينِ في ذلك، **الأوَّل:** في خصوص الآية باليهود والنصارى، **والثاني:** في عمومها لكلِّ من كَتَمَ ما أنزلَ اللهُ تعالى، فقال: ((وعمومُ الآيةِ يدلُّ: على أنَّ كلَّ مَنْ كتمَ شيئًا من علومِ الدينِ، وفَعَلَ مثلَ فعلِهم في عظمِ الجرمِ أو أعظم منه، فإنَّ الوعيدَ يلزمُه، وأمّا ما كان دون ذلك، فلا يُعْلَمُ بالآية بَلْ بدليلٍ آخرَ))[1]. أي إنَّ الشيخَ (الطوسي) ذهبَ إلى ترجيح القول بالعموم في الآية؛ لأنَّه لا يُوجد فيها ما يدلُّ على تخصيصها باليهود أو النصارى، ولو استُدِلَّ على الخصوص فيها، فإنَّه يكونُ بدليلٍ آخرَ غير القرآن الكريم.

وذهب (الفخر الرازي) إلى ما ذهب إليه الشيخ (الطوسي) أيضًا، فقال: ((فِي قَوْلِهِ: {إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ} قولانِ. **أحدُهما:** أنَّهُ كلامٌ مُسْتَأْنَفٌ يتناوَلُ كُلَّ مَنْ كَتَمَ شيئًا مِنَ الدِّينِ. **وَالثَّانِي:** أنَّهُ ليس يَجْرِي على ظاهرِهِ في العُمُومِ ثُمَّ مِنْ هؤلاءِ مَنْ زَعَمَ أنَّهُ في اليهودِ خاصَّةً (...)، والأوَّلُ أقربُ إلى الصوابِ لوجوهٍ. أحدُها: أنَّ اللَّفظَ عامٌّ والعارضُ الموجودُ وهو نزوله عند سببٍ مُعَيَّنٍ لا يقتضي الخُصُوصَ على ما

(١) التبيان في تفسير القرآن: ٤٦/٢.

ثبتَ في أصولِ الفقهِ أنَّ العبرةَ بعمومِ اللَّفظِ لا بخُصُوصِ السَّبَبِ))[1]. فرَجَّحَ (الفخر الرازي) العمومَ لدلالةِ سياقِ الآيةِ على ذلك، ورأى أنَّ التسليمَ بوجودِ سببٍ لنزولِ الآيةِ لا يعني التخصيصَ؛ لأنَّ العبرةَ تُفْهَمُ هنا من عمومِ اللَّفْظِ لا مِنْ خصوصِ سببِ النزولِ.

ولعلَّ سائلًا يسألُ: لماذا تكونُ اللعنةُ عقابًا لِمَنْ يكتمُ شيئًا ما؟ وللإجابة عن هذا التساؤل نعرض قولين، **الأوَّل**: لـ(القرطبيِّ) الذي قال: ((وتحقيقُ الآيةِ هو: أنَّ العالِمَ إذا قَصَدَ كِتْمانَ العِلْمِ عصى، وإذا لم يَقْصِدْهُ لم يَلْزَمْهُ التَّبليغُ إذا عُرِفَ أنَّهُ مع غيرِهِ. وأمّا مَنْ سُئِلَ فقد وَجَبَ عليه التَّبليغُ))[2]. ونلمحُ من هذا الجوابِ تحديدَ الحُكْمِ الشرعيِّ من ناحية الوجوب العينيِّ أو الوجوب الكفائيِّ في إظهار العلم بالشيء. **والقول الآخر**: لـ(أبي السعود) الذي قال: ((والكَتْمُ والكِتْمانُ تركُ إظهارِ الشيء قَصْدًا مع مَساسِ الحاجةِ إليه، وتَحَقُّقِ الداعي الى إظهاره، وذلك قد يكونُ بمُجَرَّدِ سَتْرِه وإخفائِهِ، وقد يكونُ بإزالتِهِ ووضْعِ شيءٍ آخرَ في موضعِه))[3]، وهذا الجواب أوضحُ من سابقه في بيان المراد؛ لأنَّه يُبَيِّنُ لنا أنَّ هؤلاءِ الكاتمين يَتَعَمَّدون عدمَ إظهارِ الحقِّ الذي يحتاج الناس إلى معرفته، بل قد لا يكتفون بإخفائه حين يقومون بإزالة الحقِّ ووَضْعِ التزييفِ مَحَلَّه.

ويُمْكِنُ القولُ: إنَّ ما رآه (ابن عاشور) في استدلاله بالفعل المضارع فضلًا عن دفعه لتَوَهُّم المعنى، فإنَّه مُؤَكِّدٌ لدلالةِ العمومِ في حكمِ الكِتْمانِ في الآيةِ الكريمةِ.

ومع أنَّ هذا الفهم قد ينطبق على هذا الموضعِ من الآيةِ الكريمةِ، إلّا أنَّه ليس بالضرورة أنْ يمثّل حُكْمًا عامًّا؛ لأنَّ الماضي قد يأتي وفيه دلالةٌ على الحاضرِ

---

(١) مفاتيح الغيب: ١٣٩/٤.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ١٨٥/٢.

(٣) إرشاد العقل السليم: ١٨٢/١.

والمستقبلِ كقوله تعالى: ﴿ وَٱلۡعَصۡرِ ، إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ، إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ ﴾ [سورة العصر: ١-٣]، فالأفعال الماضية هنا يُفْهَمُ منها الحاضرُ والمستقبلُ أيضًا.

٣- إيثار التنكير على التعريف:

ومنه قوله تعالى: ﴿ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۗ وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡيَتَٰمَىٰۖ قُلۡ إِصۡلَاحٞ لَّهُمۡ خَيۡرٞۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمۡ فَإِخۡوَٰنُكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ ٱلۡمُفۡسِدَ مِنَ ٱلۡمُصۡلِحِۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعۡنَتَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ﴾ [سُورَة الْبَقَرَة: ٢٢٠]، فقال: {إِصْلَاحٌ لَهُمْ}، ولم يَقُلْ: (إصلاحهم).

قال (ابن عاشور): ((لَمْ يَقُلْ: (إِصْلَاحُهُمْ)؛ لِئَلَّا يُتَوَهَّمَ قَصْرُهُ على إصلاحِ ذواتِهِمْ؛ لأنَّ أصلَ إضافةِ المصدرِ أنْ تكونَ لذاتِ الفاعلِ أو ذاتِ المفعولِ، فلا تكونُ على معنى الحرفِ، ولأنَّ الإضافةَ لمّا كانتْ من طُرُقِ التَّعريفِ كانتْ ظاهرةً في عهدِ المُضافِ، فَعَدَلَ عنها؛ لِئَلَّا يُتَوَهَّمَ أنَّ المُرادَ إصلاحٌ مُعَيَّنٌ كما عَدَلَ عنها في قوله: {ائْتُونِي بِأَخٍ لَّكُم مِّنْ أَبِيكُمْ} [سورة يُوسُف، من الآية: ٥٩]، ولم يَقُلْ: (بِأَخِيكُمْ) لِيُوهِمَهُمْ أنَّهُ لم يُرِدْ أخًا معهودًا عندَهُ، والمقصودُ هنا جميعُ الإصلاحِ لا خُصُوصَ إصلاحِ ذواتِهِم))[1]. فتَرْكُ الإضافةِ في هذا الموضعِ، واستعمالُ التنكيرِ جعل العبارةَ تدلُّ على الشمول، فهو ليس إصلاحًا مُحَدَّدًا بذات الفرد، بَلْ هو إصلاحٌ لجميع ما يُمْكِنُ إدراجُه تحتَ هذا العنوان، وقد أحسن (ابن عاشور) باختياره للشاهد القُرآنيِّ من سورة يوسف الذي جاء بصيغة {بِأَخٍ لَّكُم} ولم يأتِ بصيغة (بأخيكم) للدلالة على عدم تحديد أخٍ مُعَيَّنٍ.

(١) التحرير والتنوير: ٣٥٦/٢.

وقام (الفخر الرازي) بعرض هذه المسألة بذكره لثلاثة أوجهٍ فيها مُرَجِّحًا الوجهَ الأوَّلَ، فقال فيه: ((قولُهُ: {قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ} فيه وُجُوهٌ أحدُها: قال القاضي: هذا الكلامُ يَجْمَعُ النَّظَرَ في صلاحِ مصالحِ اليتيمِ بِالتَّقويمِ والتَّأديبِ وغيرِهما؛ لكي ينشأ على علمٍ وأدبٍ وفضلٍ؛ لأنَّ هذا الصُّنْعَ أعظمُ تأثيرًا فيه من إصلاحِ حالِهِ بالتِّجارةِ، ويدخُلُ فيهِ أيضًا إصلاحُ مالِهِ كي لا تأكلَهُ النَّفقةُ من جهةِ التِّجارةِ، (...)، ومعنى قولِهِ: {خَيْرٌ} يتناوَلُ حالَ المُتَكَفِّلِ، أي هذا العملُ خيرٌ له من أنْ يكونَ مُقَصِّرًا في حقِّ اليتيمِ، ويتناولُ حالَ اليتيم أيضًا، أي هذا العملُ خيرٌ لليتيمِ من حيثُ إنَّهُ يتضمَّنُ صلاحَ نَفْسِهِ، وصلاحَ مالِهِ، فهذه الكلمةُ جامعةٌ لجميعِ مصالحِ اليتيمِ والوَلِيِّ))[1]. أي إنَّه رأى في كلمة {إصلاح} دلالةً عامَّةً على جميع معاني الإصلاح، ورأى في كلمة {خير} تشمل في معناها المُتَكَفِّلَ واليتيمَ فيما ينبغي أن يكونا عليه من حالٍ. أمّا الوجهان الآخران في هذه المسألة فقال فيهما (الفخر الرازي): ((وثانيها: قولُ مَنْ قَالَ: الخبرُ عائدٌ إلى الوليِّ، يعني إصلاح أموالِهم من غير عِوَضٍ ولا أُجْرَةٍ خيرٌ للوليِّ وأعظمُ أجرًا لهُ. والثَّالثُ: أنْ يكونَ الخبرُ عائدًا إلى اليتيمِ، والمعنى أنَّ مُخالطتَهم بالإصلاحِ خَيْرٌ لهم من التَّفرُّدِ عنهم والإعراضِ عن مُخالَطَتِهِمْ. والقولُ الأَوَّلُ أولى؛ لأنَّ اللَّفظَ مُطْلَقٌ فتخصيصُهُ ببعضِ الجهاتِ دونَ البعضِ، ترجيحٌ من غيرِ مُرَجِّحٍ وهو غيرُ جائزٍ، فوجبَ حَمْلُهُ على الخيراتِ العائدةِ إلى الوليِّ، وإلى اليتيمِ في إصلاحِ النَّفْسِ، وإصلاحِ المالِ))[2]. وهذان الوجهان يعتمدان في تحديد معنى الإصلاح أو المخالطة على عائديَّةِ الخبر {خير}، فالوجه الأوَّل منهما رأى أنَّ الخبر يعود إلى الوليِّ، وهذا يعني أنَّ إصلاحَ الأموالِ خيرٌ له. أمّا الوجه الآخر فرأى أنَّ الخبر يعود على اليتيم، وهذا يعني أنَّ مخالطة الأيتام بالإصلاح خيرٌ للأيتام.

(١) مفاتيح الغيب: ٦/٤٠٤ – ٤٠٥.

(٢) المصدر نفسه: ٦/٤٠٥.

وَرَدَّ (الفخر الرازي) على هذين الوجهين بأنَّهما ترجيحٌ بلا مرجِّح؛ لأنَّه رأى كما بيَّن في الوجه الأوَّلِ أنَّ الخير يعود إلى الوليِّ واليتيم، والإصلاح يكون للنفس والمال، والدليل على هذا كلِّه إطلاق لفظتي {إصلاح}، و{خير}، وعدم تخصيصهما.

وتابع (أبو حيّان الأندلسي) ما ذهب إليه (الفخر الرازي)، فقال: ((الإصلاح لليتيم يتناول إِصْلاحَه بِالتَّعْلِيمِ وَالتَّأديبِ، وإصلاحَ مالِهِ بالتنميةِ والحفظِ، و{إصلاح}: مبتدأٌ، وهو نكرةٌ، ومُسَوِّغُ جوازِ الابتداءِ بالنَّكرةِ هنا هو التَّقييدُ بالمجرورِ الَّذي هو: لهم، فإمّا أنْ يكونَ على سبيلِ الوصفِ، أو على سبيلِ المعمولِ للمصدرِ، و{خَيْرٌ}: خَبَرٌ عن إصلاحٍ، وإصلاحٌ كما ذكرنا مصدرٌ حُذِفَ فاعلُهُ، فيكونُ: خَيْرٌ، شاملًا للإصلاحِ المُتَعَلِّقِ بالفاعلِ والمفعولِ، فتكونُ الخَيْرِيَّةُ للجانبينِ معًا، أي إنَّ إصلاحَهم لليتامى خيرٌ للمُصلِحِ والمُصْلَحِ، فيتناولُ حالَ اليتيمِ، والكفيلِ))[1]. فبعدَ أنْ بَيَّنَ معنى الإصلاح في الآية الكريمة ذكرَ مُسَوِّغَ الابتداءِ بالنَّكرة الذي هو التقييد بالمجرور.

أمّا (العكبري) فجوَّزَ الابتداء بالنكرة وإنْ لم تُوْصَفْ، فقال: ((وجازَ الِابتداءُ بالنَّكرةِ وإنْ لم تُوصَفْ؛ لأنَّ الِاسمَ هنا في معنى الفعلِ، تقديرُهُ: أصلِحُوهُمْ))[2]. أي إنَّه رأى أنَّ مُسَوِّغَ الِابتداءِ بالنكرةِ هنا هو تقدير المصدر بالفعل بحسب ما يُفْهَمُ مِنَ المعنى الذي يُرادُ تحقيقُه في الآية الكريمة.

وبعدَ هذا العرضِ لآراءِ السابقين نرى أنَّ (ابن عاشور) قد التقى معهم فيما ذهبوا إليه في تفسير الآية، فما تَحَدَّثوا به من ترجيح العموم الناتج من التنكير على الخصوص الذي قد ينتج من التعريف، ذكره ابن عاشور بحديثه عن دَفْعِ تَوَهُّمِ معنى الخصوص الذي يحصل بالتعريف بالإضافة.

---

(١) البحر المحيط: ٤١١/٢، ويُنظر: الدر المصون: ٤١١/٢.

(٢) التبيان في إعراب القرآن: ١٧٧/١.

ومِمّا وردَ في دفعِ التوهُّمِ بإيثار التنكير على التعريف ما جاء في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهُنَّۖ وَلَا تَلۡمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلۡأَلۡقَٰبِۖ بِئۡسَ ٱلِٱسۡمُ ٱلۡفُسُوقُ بَعۡدَ ٱلۡإِيمَٰنِۚ وَمَن لَّمۡ يَتُبۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [سُورَة الحجرات: ١١].

ففي إيثار تنكير كلمة {قوم} على تعريفها فائدةٌ قال (ابن عاشور) فيها: ((وَتَنْكِيرُ {قَوْمٌ} فِي الْمَوْضِعَيْنِ لإفادةِ الشِّياعِ؛ لِئَلّا يُتَوَهَّمَ نَهْيُ قَوْمٍ مُعَيَّنِينَ سَخِرُوا مِنْ قَوْمٍ مُعَيَّنِينَ، (...)، وَخَصَّ النِّساء بالذِّكْرِ مع أنَّ القومَ يشملُهم بطريقِ التَّغليبِ العُرْفِيِّ في الكلامِ، كما يشملُ لفظُ المؤمنينَ والمؤمنات في اصطلاحِ القُرْآنِ بقرينةِ مقامِ التَّشْريعِ، فإنَّ أصلَهُ التَّساوي في الأحكامِ إلّا ما اقتضى الدَّليلُ تخصيصَ أحدِ الصِّنْفَيْنِ بِهِ؛ دَفْعًا لِتَوَهُّمِ تَخْصِيصِ النَّهْيِ بِسُخْرِيَةِ الرِّجالِ))[(١)]. فالذي يُفْهَمُ من كلام (ابن عاشور) أنَّ في الآية موضعينِ لدفع التوهُّم، هما:

الأوَّل: في تنكير {قوم} الذي يفيد الشياع؛ لدفع توهُّم تخصيص الحكم بقومٍ معيَّنين.

والآخر: في ذكر النساء مع أنَّهنَّ مشمولاتٌ بطريق التغليب في كلمة {قوم}؛ لدفع توهُّم أنَّ الحكم يُقصَد به الرجال دون النساء، اعتمادًا على المعنى اللغويِّ الأوَّل الذي يتبادر إلى الذهن من كلمة (قوم)، فقال (أحمد بن فارس) في معناها: ((القومُ، يقولونَ: جَمْعُ امْرِئٍ، ولا يكونُ ذلك إلّا لِلرِّجالِ. قال اللهُ تعالى: {لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ} [سورة الْحُجُرَاتِ: من الآية ١١]، ثُمَّ قَالَ: {وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ}))[(٢)].

وبيَّن (أبو هلال العسكري) أنَّ النساء مشمولاتٌ في القوم على وجه التبع لا في الأصالة، فقال: ((والقوم هم الرِّجال الَّذين يقوم بعضهم مع بعض في الأمور ولا

(١) التحرير والتنوير: ٢٤٧/٢٦.

(٢) معجم مقاييس اللغة، مادة (قوم): ٤٣/٥.

يقع على النِّساء إلّا على وجه التبع كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿ كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾ [سورة الشعراء: ١٠٥]، والمراد الرِّجال، والنِّساء تبع لهم))[١].

ومع أنَّ المُفَسِّرين ذكروا أكثر من حادثةٍ قد تكون سببًا لنزول الآية فيما يخصُّ القوم أو النساء[٢]، إلّا أنَّ سبب النزول لا يخصِّص عموم الحكم المستفاد من الآية الكريمة.

أمّا (الزمخشري) فإنه رأى في تنكير القوم والنساء احتمالًا لمعنيينِ قال فيهما: ((وتنكير القوم والنساء يحتمل معنيينِ: أنْ يُرادَ: لا يسخر بعضُ المؤمنين والمؤمنات من بعض، وأنْ تُقْصَدَ إفادة الشياع، وأنْ تصير كلُّ جماعةٍ منهم منهيةً عن السخرية، وإنَّما لم يقلْ: (رجلٌ من رجلٍ، ولا امرأةٌ من امرأةٍ) على التوحيد؛ إعلامًا بإقدام غير واحدٍ من رجالهم وغير واحدةٍ من نسائهم على السخرية، واستفظاعًا للشأن الذي كانوا عليه))[٣]. والمعنى الأوَّل يُفْهَمُ منه الحديث عمّا قيل عن سبب النزول الحاصل من بعض الأفراد، بينما يُفهَم من المعنى الثاني عموم الحكم على كلِّ من يسخر، والمعنى الثاني هو الذي يلتقي فيه (ابن عاشور) مع (الزمخشري)، وهو الذي يدلُّ على الحكم العامِّ حتى مع وجود سببٍ للنزول.

ومن دفع توهُّم المعنى بإيثار التنكير على التعريف ما جاء في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلۡتَنظُرۡ نَفۡسٞ مَّا قَدَّمَتۡ لِغَدٖۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ١٨ ﴾ [سُورَة الْحَشْر: ١٨]، وذلك في تنكير كلمة {نفس}.

---

(١) الفروق اللغوية: ٢٨٠/١.

(٢) يُنظَر: الجامع لأحكام القرآن: ٣٢٤/١٦.

(٣) الكشّاف: ٤ / ٣٦٧ – ٣٦٨ ، ويُنظَر: إرشاد العقل السليم: ١٢١/٨.

قال (ابن عاشور): ((وإنَّما لم يُعَرِّفْ بلام التَّعريف تنصيصًا على العُمُومِ؛ لئلّا يُتَوَهَّمَ نَفْسٌ معهودةٌ))[1]. فتنكير النفس هنا بحسب فهم (ابن عاشور) يدفع توهُّم نفسٍ معهودةٍ، وبهذا الفهم تكون فائدة التنكير هي العموم لكلِّ نفس.

أمّا (الزمخشري)، فإنَّه التفت إلى معنًى آخرَ فَهِمَهُ مِنْ تنكير كلمة {نفس} قال فيه: ((فإنْ قلتَ: ما معنى تنكير النفس والغد؟ قلتُ: أمّا تنكير النفس فاستقلالًا للأنفسِ النَّواظرِ فيما قدَّمْنَ للآخرة، كأنَّه قال: (فَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ واحِدَةٌ في ذلك)، وأمّا تنكير الغد فلتعظيمه وإبهام أمره، كأنه قيل: (لِغَدٍ لا يُعْرَفُ كُنْهُهُ لِعِظَمِهِ)))[2]. وهذه التفاتةٌ قيِّمةٌ لمحَها الزمخشري من تنكير النفس، إذ فيها بيانٌ لقلَّة الأنفس الناظرة، والمتأمِّلة، فليست الغاية من التنكير إفادة العموم كما ذهب إليها ابن عاشور، ولاحظتُ أنَّ أغلب المُفَسِّرين تابعوا الزمخشري في بيان علَّة تنكير كلمة {نفس}[3].

ويمكن الجمع بين ما ذهب إليه (الزمخشري) وما ذهب إليه (ابن عاشور)، ولكنْ برؤيةٍ أخرى، وهذا ما فعله السيد (الطباطبائي) حين جمع بين الفهمين، فقال: ((فقوله: {وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ} خطابٌ عامٌّ لجميع المؤمنين، لكنْ لمّا كان المُشتغلُ بهذا النَّظرِ من بين أهل الإيمان، بل من بين أهل التقوى منهم في غاية القلَّة، بل يكاد يلحق بالعدم لاشتغالهم بأعراض الدنيا، واستغراق أوقاتهم في تدبير المعيشة وإصلاح أمور الحياة ألقى الخطاب في صورة الغيبة وعلَّقَهُ بنفسٍ ما منكرةٍ، فقال: {وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ}، وفي هذا النوع من الخطاب مع كون التكليف عامًّا بحسب الطبع عتابٌ، وتقريعٌ للمؤمنينَ، مع التلويح إلى قلَّة من يصلح لامتثاله منهم))[4]،

---

(١) التحرير والتنوير: ١١١/٢٨.

(٢) الكشّاف: ٥٠٨/٤.

(٣) يُنظر: مفاتيح الغيب: ٥١١/٢٩، وأنوار التنزيل: ٢٠٢/٥، والدر المصون: ٢٩٢/١٠، وإرشاد العقل السليم: ٢٣٢/٨ ، وروح المعاني: ٢٥٣/١٤.

(٤) الميزان: ٢١٨/١٩.

فلاحظ السيد (الطباطبائي) وجود عموميَّة الخطابِ في مجمل الآية الكريمة، ولكنَّه في الغرض من تنكير النفس توافق مع ما ذهب إليه الزمخشري في حديثه عن قلّة الأنفس الناظرة والمُتأمِّلة.

ثمَّ أضاف السيد (الطباطبائي) توضيحًا قيِّمًا يدفع القارئ إلى التأمُّل في فائدةٍ أخرى تتجلّى في هذا النوع من الخطاب، وهي أنَّك تلمح فيه عتابًا، وتقريعًا للمؤمنين؛ لأنَّ القليلَ منهم من يمتثل لهذا الأمر ويعمل له، وهذا العموم الذي يدلُّ عليه التنكير يُلْمَحُ منه هذا المعنى. ويبدو هذا الرأي راجحًا؛ لأنَّ السيد (الطباطبائي) جمع فيه بين رأيين بتوضيحٍ فَرَّقَ فيه بين نوع الخطاب، والغرض من التنكير.

في حين رجَّحَ الشيخ (الشيرازي) العموم على دلالة القلَّة في التنكير، فقال: ((والتعبير بـ{نفس} دلالةٌ على مفردٍ، ويمكن أنْ تعني كلَّ نفس، يعني كلُّ إنسانٍ يجب أنْ يُفَكِّرَ بِغَدِهِ بدون أنْ يتوقَّعَ من الآخرين إنجازَ عملٍ له، وما دام هو في هذه الدنيا فإنّه يستطيع أنْ يُقَدِّمَ لآخرته بإرسال الأعمال الصالحة من الآن إليها. وقيل إنَّه إشارةٌ إلى قِلَّة الأشخاص الذين يُفَكِّرون بيوم القيامة، كما نقول: (يُوْجَدُ شخصٌ واحدٌ يُفَكِّرُ بنجاةِ نفسِهِ)، إلّا أنَّ التّفسير الأوَّل هو الأنسب حسب الظاهر، كما أنّ خطاب {يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ}، وعموميَّة الأمر بالتقوى، دليلٌ على عموميَّة مفهوم الآية))[1]. فاستدلَّ على العموميَّة المستفادة من التنكير بعموميَّة الخطاب في سياق الآية الذي يتحدَّث عن الذين آمنوا، ويأمرهم بالتقوى، فيكون رأي الشيخ (الشيرازي) في هذه المسألة مخالفًا لرأي (الزمخشري) ومن تابعه، وموافقًا لرأي (ابن عاشور).

(١) الأمثل: ٢٠٨/١٨.

٤- إيثار الإضافة على التجريد منها:

ومنه قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٌۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ ﴾ [سُورَة الْمَائِدَة: ١]، فقد أُضيفت {بهيمة} إلى {الأنعام}.

قال (ابن عاشور): ((وإضافةُ بهيمةٍ إلى الأنعامِ مِنْ إضافةِ العامِّ للخاصِّ، وهي بيانيَّةٌ كقولهم: ذُبابُ النَّحلِ، ومدينةُ بغدادَ. فالمُرادُ الأنعامُ خاصَّةً؛ لأنَّها غالبُ طعامِ النَّاسِ، وأمّا الوَحْشُ فداخلٌ في قولِهِ: {غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ}، وهي هنا لِدَفْعِ تَوَهُّمِ أنْ يُرادَ من الأنعامِ خصوصُ الإبِلِ لِغَلَبَةِ إطلاقِ اسمِ الأنعامِ عليها، فذُكِرَتْ (بَهِيمَةُ) لِشُمُولِ أصنافِ الأنعامِ الأربعةِ: الإبِلِ، والبَقَرِ، والغَنَمِ، والمَعِزِ))[(١)]. ويَتَّضح لنا من قول (ابن عاشور) أمران، **الأوَّل**: إنَّ إضافة العامِّ {بهيمة} إلى الخاصِّ {الأنعام} هي إضافةٌ بيانيةٌ. **والثاني**: إنَّ العلَّة في هذه الإضافة بحسب فهم (ابن عاشور) هي لدفعِ تَوَهُّمِ أَنْ يُرادَ من الأنعام خصوص الإبل لغلبةِ إطلاقِ اسمِ الأنعامِ عليها.

والذي أراه أنَّ الأمر الأوَّل الذي ذكره (ابن عاشور) واضح الصحَّة؛ لأنَّ الدليل على ذلك هو في المعنى المشهور لكلمة (بهيمة)، فقد قال (ابن سيده، ت: ٤٥٨هـ): ((البَهِيمَة: كلُّ ذاتِ أَربعِ قوائِم من دوابِّ البَرِّ والماءِ، والجَمْعُ بهائِمُ. والبَهْمَة: الصَّغِير من أولاد الغنمِ والضأنِ والمعزِ والبقرِ من الوحشِ وغيرِها))[(٢)]. وهذا دليلٌ على أنَّ لفظ البهيمة يدلُّ على العموم، والأنعام أخصُّ من البهائم؛ لأنَّها لا تُطلَقُ على كُلِّ ذاتِ أربع من دوابِّ البرِّ والماء.

---

(١) التحرير والتنوير: ٧٨/٦.

(٢) المحكم والمحيط الأعظم، مادة (بهم): تحقيق: عبد الحميد هنداوي: ٣٣٨/٤.

أمّا الأمر الثاني الذي ذكره (ابن عاشور) في عِلَّةِ الإضافة، فأرى أنَّ فيه وجهًا آخرَ مُحتملًا؛ لأنَّ البحث في معنى كلمة الأنعام يدلُّنا على أمرٍ آخرَ غير ما ذكره (ابن عاشور)، فنجد في أثناء البحث تسميتينِ هما: (النَّعَم)، و(الأنعام) قال فيهما (أبو بكر الأنباري، ت: ٣٢٨هـ): ((و(النَّعَم) في قول بعضهم، لا يقع إلّا على الإبِلِ، و(الأنعام) تقع على الإبل والبقر والغنم))[١]، وقال فيهما (الأزهري): ((والعرب إذا أفردت (النَّعَم) لم يُريدوا بها إلّا الإبِل، فإذا قالوا: الأنعام، أرادوا بها الإبِلَ، والبَقَرَ، والغَنَمَ))[٢].

ومن هذين القولينِ نرى أنَّ (النَّعَم) تُطلَق على الإبل خاصَّةً، أمّا (الأنعام) فتشمل (الإبِلَ والبقرَ والغنمَ)، وبهذا العرض يبدو أنَّ ما ذهب إليه (ابن عاشور) من ذكره لعلَّة الإضافة لم يكن دقيقًا؛ لأنَّ (الأنعام) بإطلاقها على المشهور لا يُفهم منها خصوص الإبل، بل قد يُفهَم ذلك من (النَّعَم) لا من (الأنعام).

ويمكن عرض ثلاث مسائل تَتَّصِلُ بالإضافةِ في هذه الآية الكريمة هي:

المسألة الأولى: في معنى بهيمة الأنعام. فقد اختلف السابقون في بيان معنى بهيمة الأنعام، فرأى (الفرّاء، ت: ٢٠٧هـ) أنَّها ليست الأنعام المعروفة، فقال: ((وقوله: {أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ }، وهي بقر الوحش والظباء والْحُمُر الوحشيَّة))[٣]. وكذلك رأى (الشوكاني) الذي قال: ((بَهِيمَةُ الأنعامِ: وَحْشِيُّها كالظِّباءِ وبقرِ الوَحْشِ والحُمُرِ الوَحْشِيَّةِ وغَيْرِ ذلك، حكاهُ ابنُ جريرٍ الطَّبَرِيُّ عن قومٍ، وحكاهُ غيرُهُ عَنِ السُّدِّيِّ

(١) الزاهر في معاني كلمات الناس: ٢/٢٨٠.
(٢) تهذيب اللغة، مادة (نعم): ٣/١١.
(٣) معاني القرآن: ١٠/٢٩٨.

والرَّبيعِ وقتادةَ والضَّحَّاك))[1]. أي إنَّ هذا الرأي ذهب إلى أنَّ هذه الأصناف التي ذُكِرَتْ هي غير الأنعام المعروفة (الإبل والبقر والغنم).

أمّا (الزجّاج) فإنَّه جمع بين الأنعام المعروفة (الإبل والبقر والغنم)، والأصناف التي ذكرها (الفرّاء) ومن تابعه، والمُعَبَّر عنها بالوحش، فقال: ((والأنعام في اللغة تشتمل على الإبل والبقر والغنم. فالتأويل – والله أعلم – {أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ}، أي أُحِلَّتْ لَكُمُ الإبِلُ والبَقَرُ والغَنَمُ والوَحْشُ))[2]. أي إنَّه جمعٌ لهذه الأصناف، ثمَّ يأتي الاستثناء الذي في الآية ليُذكِّرنا أنَّ ما يحرم هو ما يُتلى تحريمه.

في حين رأى (السمعاني) أنَّ بهيمة الأنعام هي الأنعام نفسها، فقال: ((والمُراد: ببهيمة الأنعام: هي الأنعام، لكنْ أضافَهُ إلى نَفْسِه، كما يُقال: نفس الإنسانِ، وحَقُّ اليقينِ، ونحو ذلك))[3]. وهذا الرأي مردودٌ؛ لأنَّ الإضافة هنا لا بُدَّ أنْ تكونَ بقصدٍ، وقد ذكر القرآنُ الكريمُ الأنعامَ بلا إضافةٍ في موضعٍ آخرَ في قوله تعالى: {وَأُحِلَّتْ لَكُمُ ٱلْأَنْعَٰمُ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ} [سورة الحج: من الآية ٣٠].

المسألة الثانية: في الفائدة من الإضافة، وفيها قال (الراغب الأصفهاني، ت: ٥٠٢هـ): ((فإن قيل: ما وجه إضافة البهيمة إلى الأنعام؟ قيل: كقوله: {فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ}))[4]. أي إنَّ هذه الإضافة تشبه العبارة التي فيها (من) التوضيحية، وتَبَيَّنَ هذا الرأيُ بصورةٍ أوضح فيما ذكره (الزمخشري) إذ قال: (((البهيمة): كلُّ ذاتِ أربعٍ في البرِّ والبحرِ، وإضافتها إلى الأنعام للبيان، وهي

(١) فتح القدير: ٦/٢.
(٢) معاني القرآن وإعرابه: ١٤٠/٢.
(٣) تفسير القرآن: ٦/٢.
(٤) تفسير الراغب الأصفهاني: ٢٥٢/٤.

الإضافة التي بمعنى (من) كخاتم فضَّةٍ. ومعناه: البهيمة من الأنعام))[1]. فحدَّدَ (الزمخشري) علَّة البيان من هذه الإضافة، فالبهيمة عامَّةٌ لكلِّ ذات أربعٍ، ولكنَّها تخصَّصَتْ وبانتْ بإضافتها إلى الأنعام، وهذا ما تحدَّثَ عنه (أبو حيان الأندلسي)، فقال: ((وَ{بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ} مِنْ بابِ إضافةِ الشَّيْءِ إلى جنسِهِ فهو بمعنى مِنْ؛ لأنَّ البهيمةَ أعَمُّ، فأُضِيفَتْ إلى أخَصَّ))[2]. ويقودنا ما ذكره (أبو حيّان) إلى التساؤل مرةً أخرى عن عِلَّةِ عدمِ الاكتفاء بأحد اللَّفظينِ دونَ ذكرِ الآخرِ.

وللإجابة الشافية عن ذلك نعرض ما ذكره (أبو السعود) إذ قال: ((وفائدتُها الإشعارُ بعِلَّةِ الحُكْمِ المُشتركة بين المضافَيْنِ، كأنَّهُ قيل: (أُحِلَّتْ لكم البهيمةُ الشبيهةُ بالأنعامِ) التي بَيَّن إحلالَها فيما سبق))[3]. أي إنَّ علَّة البيان التي ذكرها (الزمخشري) تتجلّى بصورةٍ جليَّةٍ بما ذكره (أبو السعود)، وهذا يعني أنَّ البهيمة عامَّةٌ، فما حَلَّ منها هو ما شابه الأنعامَ المعروفةَ بحلِّيتِها، ثم استثنت الآيةُ ما تُلِيَ مِمّا يحرم منها. والذي يبدو لي أنَّ رأي (أبي السعود) المُبَيِّنَ للمعنى باجتماعه مع رأي (الزمحشري) المبيِّنِ لنوع الإضافة يُنتج لنا رأيًا راجحًا في فائدة الإضافة.

المسألة الثالثة: في الرَّدِّ على الاعتراض القائل بأنَّ الإضافة هنا هي إضافةُ الشيء إلى نفسِه قال (الآلوسي): ((واعْتُرِضَ بأنَّ البهيمةَ اسمُ جنسٍ، والأنعامُ نوعٌ منه، فإضافتُها إليه كإضافة حيوان إنسان وهي مستقبحة، وأجيب بأنَّ إضافة العامِّ إلى الخاصِّ إذا صدرت من بليغٍ، وقصد بذكره فائدةً فحسنةٌ، كـ(مدينة بغداد) فإنَّ لفظ (بغداد) لمّا كان غير عربيٍّ لم يُعْهَدْ معناه أُضيفَ إليه (مدينة) لبيان مُسَمّاه وتوضيحه))[4]. فأجاب (الآلوسي) بأنَّ هذا النوع من الإضافة إذا صدر من بليغٍ

---

(١) الكشّاف: ٦٠١/١، ويُنظَر: مدارك التنزيل: ٤٢٣/١، والدر المصون: ١٧٧/٤.

(٢) البحر المحيط: ١٥٨/٤.

(٣) إرشاد العقل السليم: ٢/٣.

(٤) روح المعاني: ٢٢٣/٣ – ٢٢٤.

فلا يُستقبح، فكيف به وقد صدرَ من الله تعالى، فضلًا عن أنَّ الإضافة هنا لم تُوضَعْ إلّا لقصدٍ بيانيٍّ تحصلُ فيه فائدةٌ بعلم الله تعالى.

واقتربَ ردُّ السيد (السبزواري) من ردِّ (الآلوسي) على هذا الاعتراض فقال: ((واعْتُرِضَ عليه بأنّه من قبيل إضافة الجنس إلى النوع منه، فإنَّ البهيمة اسمُ جنسٍ والأنعامُ نوعٌ منه، ولا فائدةَ في مثل هذه الإضافة، بل هي مُسْتَقْبَحَةٌ كإضافة الحيوان الى الإنسان. ويُرَدُّ عليه: بأنَّ مثلَ هذه الإضافةِ شائعةٌ، وليستْ من إضافة الجنس الى أنواعه، بل إضافة النوع الى أصنافه، مضافًا إلى ذلك أنَّ إضافة الجنس الى النَّوع لا يكون مُسْتَقْبَحًا إذا كانتْ فيها فائدةٌ مُسْتَحْسَنَةٌ كما في المقام، فإنّها لإزالة الإبهام من البهيمة، وتعميمها للأزواج الثمانية، ورفع الحظر الّذي فرضه أهل الجاهليَّة على بعضها))[1]. فأضاف السيد (السبزواري) بهذا الردِّ أنَّ الفائدة تَتَحقَّقُ في إزالة الإبهام، ورفع بعض الأحكام الباطلة التي تعامل أهل الجاهلية بها مع بعض الأنعام الموصوفة ببعض الأوصاف.

وممّا تقدَّم يتبيَّن لنا أنَّ الإضافة لم تأتِ لدفعِ التَّوَهُّمِ كما ذكر (ابن عاشور)، بَلْ هي لبيانِ معنًى مقصودٍ تَتَّضِحُ فيه الفائدةُ من إضافةِ العامِّ إلى الخاصِّ.

٥- إيثار تذكير الضمير المتَّصل على تأنيثه:

وذلك في قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ ٱللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَٰرَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِۦ ۗ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ ﴾ [سُورَة الْأَنْعَام: ٤٦].

(١) مواهب الرحمن: ٢٥٦/١٠.

قال (ابن عاشور) فيه: ((والضَّميرُ المجرورُ بالباءِ عائدٌ إلى السَّمْعِ والأبصارِ والقلوبِ، على تأويلِها بالمذكورِ فلذلك لم يَقُلْ: (بها). وهذا استعمالٌ قليلٌ في الضَّميرِ، ولكنَّهُ فصيحٌ، (...)، وإيثارُهُ هنا على أنْ يُقالَ: (يَأْتِيكُمْ بِها)؛ لِدَفْعِ تَوَهُّمِ عَوْدِ الضَّميرِ إلى خُصُوصِ القلوبِ))[1]. ففي قول (ابن عاشور) مسألتان، **الأولى:** في تأويل عَوْدِ الضمير الذي رأى أنَّه يعود إلى كلِّ ما ذُكِر، أي إلى (السَّمع والأبصار والقلوب)، **والثانية:** في إيثار {بِهِ} على (بها) الذي رأى أنّ عِلَّتَهُ دَفْعُ توهُّم خصوصِ الضمير بالقلوب، ولذلك لم يقلْ (بها).

والمسألة الأولى عند (ابن عاشور) تابعَ فيها الفرّاء الذي قال: ((وقوله: {يَأْتِيكُمْ بِهِ} كنايةٌ عن ذهابِ السمع والبصر، والختم على الأفئدة))[2]. أي إنَّ عود الضمير إلى مجموع المذكور من ذهاب السمع والبصر، والختم على الأفئدة.

أمّا (السمعاني) فعرضَ قولين في هذه المسألة قال فيهما: ((ثُمَّ قال: {يَأْتِيكُم بِهِ}، فاخْتَلَفُوا؛ فقال بعضهم معناهُ: يأتيكم بما (أَخذ)، وقال آخرونَ: قَوْله: {يَأْتِيكُم بِهِ} يرجع إلى السَّمع خاصَّةً، واندرجَ فيه الأبصار والقلوب، ومِنْ هذا ذهبَ بعض العلماء إلى أنَّ السَّمعَ أفضلُ من سائرِ الحواسِّ؛ حيثُ خَصَّهُ بالكنايةِ، وقالوا: هو مثل قولِه تَعَالَى: {وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرۡضُوهُ}، و(الهاء) راجعةٌ إلى اللهِ تعالى، واندرجَ فيه الرَّسُول))[3]. فالقضية في هذينِ الرأيينِ تَتَحدَّدُ في عود الضمير إلى ما يُؤْخَذُ، وهو هنا إمّا (السمع والأبصار) على الرأي الأوَّل، وإمّا (السمع) تحديدًا، ثمّ تندرج معه (الأبصار والقلوب) على الرأي الثاني، واستُدِلَّ على الرأي الثاني بشاهدٍ قرآنيٍّ في عَوْدِ الضميرِ، وكأنَّ أصحاب هذا الرأي رأوا أنَّ السمعَ المذكورُ الأوَّلُ، وتُوجَدُ

(١) التحرير والتنوير: ٢٣٥/٧.

(٢) معاني القرآن: ٣٣٥/١.

(٣) تفسير القرآن: ١٠٥/٢، ويُنظَر: معالم التنزيل: ١٤٤/٣.

ملاءمةٌ بينه وبين الضمير (الهاء). وتابع (ابنُ عطية) و(القرطبيُّ) (السمعانيَّ) في ذكر هذينِ القولينِ، وزادا على هذينِ القولينِ القولَ بأنَّ الضميرَ يعودُ على (الهدى) الذي يتضمَّنُهُ المعنى[1]. ولا يُستَبعدُ أن يكون الضمير في {به} عائدٌ على السمع؛ لأنَّه كنايةٌ عن مصدر الإذعان لتوجيه الهداية والإرشاد، فإن عُدِمَ السمعُ عُدِمَتِ الاستجابة فلا ينفع بصرٌ ولا قلبٌ حينئذٍ.

في حين جاء (الزمخشري) برأيٍ آخرَ فضلًا عن رأي (السمعاني) في هذه المسألة قال فيه: (({يَأْتِيكُم بِهِ}، أي يأتيكم بذاك، إجراءً للضمير مجرى اسم الإشارة، أو بما أخذَ وختمَ عليه))[2]. فهو في الرأي الأوَّل وجد أنَّ الضمير هنا أعطى معنى اسم الإشارة (ذاك). أمّا الرأي الثاني في قوله فهو الرأي الذي ذهب إليه (السمعاني). وفي كلا الرأيينِ اللّذَين ذكرهما (الزمخشريُّ) لا يُوْجَدُ تخصيصٌ للسمع أو للسمع والأبصار، بل عودُ الضمير يكون لعموم ما ذُكِر. ويلتقي (ابن عاشور) مع (الزمخشري) في هذه الجزئية من الفهم.

وبعد هذا العرض للآراء المذكورة في هذه المسألة نجد أنَّ أغلب المُفَسِّرين تَحَدَّثوا عن تحديد ما يعود إليه الضمير في الآية الكريمة، وبَيَّنوا عِلَّةَ هذا التحديد، أمّا الجديد الذي ذكره (ابن عاشور) في هذه المسألة فهو ما تَنَبَّهَ إليه من إيثار استعمال القرآن الكريم لـ{بِهِ} على استعمال (بها) التي كان من الممكن أنْ تدلَّ على كلِّ ما ذُكِر (السمع والأبصار والقلوب)، ولكنَّ استعمال القرآن الكريم لـ{بِهِ} يَدْفَعُ تَوَهُّمَ اختصاصِ الضميرِ بالقلوبِ التي هي أقربُ الكلمات المُتَحَدَّثِ عنها مجاورةً للضمير. ويبدو أنَّه رأيٌ ناهضٌ؛ لما فيه من علَّةٍ دلاليَّةٍ تناسب المقام.

---

(١) يُنْظَرُ: المحرر الوجيز: ٢٩٣/٢، والجامع لأحكام القرآن: ٤٢٨/٦.

(٢) الكشّاف: ٢٤/٢، ويُنْظَرُ: إرشاد العقل السليم: ١٣٤/٣، وفتح البيان: ١٤٣/٤ – ١٤٤، وروح المعاني: ١٤٤/٤.

٦- إيثار تقديم ما حقُّه التأخير:

ومنه قوله تعالى: ﴿ قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ أَتُجَٰدِلُونَنِي فِيٓ أَسْمَآءٍ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّا نَزَّلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ فَٱنتَظِرُوٓاْ إِنِّي مَعَكُم مِّنَ ٱلْمُنتَظِرِينَ ﴾ [سُورَة الْأَعْرَاف: ٧١].

ففي تقديم {عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ} على الفاعل ومعطوفه {رجسٌ وغضب} قال (ابن عاشور): ((وتقديمُ: {عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ} على فاعلِ الفعلِ لِلاهتمامِ بِتَعْجيلِ ذِكْرِ المغضوبِ والغاضبِ؛ إيقاظًا لِبصائرِهم لَعَلَّهم يُبادرونَ بِالتَّوبةِ، ولأَنَّ المجرورَيْنِ مُتَعَلِّقانِ بالفعلِ فناسبَ إيلاؤهما إيّاهُ، ولو ذُكِرا بعدَ الفاعلِ لَتُوُهِّمَ أنَّهما صفتانِ له، وَقُدِّمَ المجرورُ الَّذي هو ضميرُهم، على الَّذي هو وَصْفُ ربِّهم؛ لِأنَّهم المقصودُ الأوَّلُ بالفعلِ))[(١)]. أي إنَّه رأى في هذا التقديم أنَّ المجرورينِ لو ذُكِرا بعد الفاعل ومعطوفه {رجسٌ وغضبٌ} لتُوُهِّمَ أنَّهما صفتانِ لَهُ، بينما كان تقدُّمُهما على الفاعل مُثبتًا بأنَّهما متعلِّقان بالفعل من غير تَوَهُّمٍ، ويمكن القول إنَّ شبه الجملة {من ربكم} تتعلَّق بالفاعل، ولا يُوجَدُ في ذلك مغمزٌ؛ لأنَّ {رجسٌ} من معانيها العذاب كما قال (الفراهيدي): ((والرجس في القرآن: العذاب كالرجز))[(٢)]. ورأى (ابن عاشور) أنَّ هذا التقديم يَتَحَقَّقُ المعنى المُراد التنبيهُ عليه في دلالةِ الفعلِ على بيانِ تعجيلِ وقوعِ الغضبِ، ولعلَّ ذلك الاهتمامَ بالتقديمِ يعملُ على إيقاظِ البصائرِ فيحصلُ الإسراعُ بالمُبادرةِ إلى التوبةِ.

---

(١) التحرير والتنوير: ٨/٢١٠ - ٢١١.

(٢) كتاب العين: ٦/٥٢.

وذكرَ (العكبريُّ) احتمالين لشبه الجملة الثانية {من ربِّكم}، قال فيهما: ((قولُهُ تعالى: {مِنْ رَبِّكُمْ} يجوزُ أنْ يكونَ حالًا مِنْ {رِجْسٌ}، وأنْ يَتَعَلَّقَ بـ{وَقَعَ}))[1]. وهذا يعني أنَّ شبه الجملة الأولى {عليكم} مُتَّفَقٌ على أنَّها مُتَعَلِّقَةٌ بالفعل {وَقَعَ}، أمّا الاختلاف فرأى العكبريُّ أنَّهُ في شبه الجملة {مِنْ رَبِّكُمْ} التي قد تكون حالًا من {رجس}، أو متعلِّقةً بالفعل {وَقَعَ}. بينما رأى ابنُ عاشورٍ أنَّ تَعَلُّقَ المجرورين بالفعل {وَقَعَ} يؤدِّي المعنى الذي لا يؤدِّيه تعلُّقهما بالفاعل {رِجْسٌ}.

وفَصَّلَ (أبو السعود) الحديث عن تقديمينِ حصلا في الآية الكريمة قال فيهما: ((وتقديمُ الظرفِ الأوَّلِ على الثاني مع أنَّ مَبْدَأ الشيءِ مُتَقَدِّمٌ على مُنتهاه؛ للمسارعة إلى بيان إصابةِ المكروهِ لهم، وكذا تقديمهما على الفاعل الذي هو قوله تعالى: {رِجْسٌ} مع ما فيه من التشويق إلى المؤخَّر، ولأنَّ فيه نوعَ طولٍ بما عُطِفَ عليه من قوله تعالى {وَغَضَبٌ} فربَّما يخلُّ تقديمهما بتجاوب النَّظْمِ الكريمِ))[2]. فقصدَ (أبو السعود) بالتقديم الأوَّلِ تقديم {عَلَيْكُمْ} الذي هو منتهى الوقوع، على {مِنْ رَبِّكُمْ} الذي هو مَبْدَأ الوقوع، ورأى علَّةَ ذلك تكونُ في الإسراع ببيانِ وقوعِ المكروهِ، وكأنَّ العبارةَ ترسمُ صورةَ وقوعِهِ بالنظرِ إلى نهايتِهِ قبلَ النظرِ إلى بدايته. والتقديمُ الثاني هو تقديمُ المجرورينِ على الفاعل الذي التَفَتَ فيه أبو السعود إلى أنَّ الفاعلَ {رِجْسٌ} مع معطوفه {غَضَبٌ} لو تقدَّما لاضطربَ النظمُ الكريمُ في الآية؛ لأنَّ فيهما طولًا يُبعِدُ ما يحقِّقُه تقديمُ المجرورينِ من عنصرِ التشوُّقِ لمعرفة المؤخَّر الذي هو الفاعل هنا. وهذا التوسُّع في فهم النصِّ من جميل ما التفتَ إليه (أبو السعود) في تفسيره.

---

(١) التبيان في إعراب القرآن: ٥٧٩/١.

(٢) إرشاد العقل السليم: ٢٣٩/٣.

٧- إيثار حرف الجر (في) على حرف الجر (اللّام):

وذلك في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴾ [سُورَة التَّوْبَة: ٦٠].

قال ابن عاشور فيه: ((و{في} لِلظَّرْفِيَّةِ المَجازيَّةِ، وهي مُغْنِيَةٌ عَنْ تَقْدِيرِ (فَكِّ الرِّقَابِ)؛ لِأَنَّ الظَّرْفِيَّةَ جَعَلَتِ الرِّقابَ كأنَّها وُضِعَتِ الأموالُ في جماعتِها، ولم يُجَرَّ باللَّامِ؛ لِئَلّا يُتَوَهَّمَ أنَّ الرِّقابَ تُدْفَعُ إليهم أموالُ الصَّدقاتِ، ولكنْ تُبْذَلُ تلك الأموالُ في عتق الرِّقابِ بشراءٍ أو إعانةٍ على نُجُومِ كتابةٍ، أو فِداءِ أسرى مُسلمينَ؛ لأنَّ الأسرى عَبِيدٌ لِمَنْ أسَرُوْهُم))[1]. فَعِلَّةُ إيثارِ جَرِّ الرقابِ بـ{في} على جرِّها باللّام كما رأى ابن عاشور هي لدفعِ تَوَهُّمِ أنَّ الرقابَ تُدْفَعُ الأموالُ إليهم كدفعها للفقراء والمساكين، بل تُدْفَعُ في الرقاب بمعنى وضعِها في جهة تخليصهم من الرِّقِّ، ولعلَّ هذا المَلْمَحَ الدلاليَّ ظاهرٌ في عِلَّةِ الإيثار.

وأبرز ما ذكره المُفَسِّرون في عِلَّة إيثار {في} على (اللّام) في قوله تعالى: {وفي الرِّقابِ} يتلخَّصُ في ثلاثة آراء، يُمْكِنُ عرضُها على النحو الآتي:

الرأي الأوَّل: إنَّ الأصنافَ الأربعةَ التي بعد {في} أكثرُ استحقاقًا للصدقات من الأصناف السابقة لـ{في}. وهو رأي (الزمخشري) الذي قال فيه: ((فإنْ قلتَ: لِمَ عدلَ عن اللّام إلى {في} في الأربعة الأخيرة؟ قلتُ: للإيذان بأنَّهم أرسخُ في استحقاق التصدُّقِ عليهم مِمَّن سبق ذكره؛ لأنّ {في} للوعاء، فنبَّهَ على أنَّهم أحقّاءُ بأنْ تُوْضَعَ فيهم الصدقات، ويُجْعَلُوا مظنَّةً لها ومَصَبًّا، وذلك لما في فكِّ الرقاب من الكتابة، أو

(١) التحرير والتنوير: ٢٣٦/١٠ – ٢٣٧.

الرقِّ، أو الأسر، وفي فكِّ الغارمين من الغرم من التخليص والإنقاذ، ...))[1]. فرأى أنَّ الآية التي ذكرت ثمانية أصناف في استحقاق الصدقات سُبِقَت الأربعة الأخيرة منها بـ{في} للدلالة على أنَّهم أحقُّ بالصدقات مِمَّن سبقهم من الأصناف، وكأنَّه قال: (إنَّ الصدقاتِ تُوْضَعُ فيهم)، ولا يبدو لي أنَّ هذا الرأي راجحٌ؛ لأنَّنا يمكننا القول: – إذا جارينا قول (الزمخشري) بوجود الأحقِّيَّة – إنَّ الأصناف الأربعة الأولى متقدِّمةٌ في الترتيب، وقد يجعلها هذا أحقَّ من الأصناف المتأخِّرة عنها، ويمكننا القول أيضًا: إنَّ الأصناف الأربعة الأولى تصدَّرتها لامُ التمليك التي قد يُفهم منها أحقِّيَّة التخصيص لها دون غيرها من الأصناف اللّاحقة.

الرأي الثاني: إنَّ الأصناف الأربعة المُتقدِّمة على {في} تُعطى الصدقات إليهم؛ ليتصرَّفوا فيها كما شاؤوا، أمّا {في الرِّقاب} فلا تُدْفَع إليهم، بل تُدْفَعُ في شؤون تخليصهم من الرِّقِّ. وهو الرأي الذي ذهب إليه (الفخر الرازي)، فقال: ((ولَمّا ذَكَرَ {الرِّقَاب} أَبْدَلَ حَرْفَ (اللّامِ) بِحَرْفِ {فِي}، فقالَ: {وَفِي الرِّقابِ}، فلا بُدَّ لهذا الفرقِ من فائدةٍ، وتلك الفائدةُ هي أنَّ تلك الأصنافَ الأربعةَ المُتَقَدِّمَةَ يُدْفَعُ إليهم نصيبُهُمْ من الصَّدقاتِ حتّى يتصرَّفوا فيها كما شاؤوا وأما {في الرِّقابِ} فَيُوضَعُ نصيبُهُمْ في تخليصِ رَقَبَتِهِمْ عن الرق، ولا يُدْفَعُ إليهم ولا يُمَكَّنوا من التَّصَرُّفِ في ذلك النصيب كيف شاؤوا، بَلْ يُوضَعُ في الرِّقابِ بأنْ يُؤَدَّى عَنْهُمْ))[2]. ويبدو أنَّ هذا الرأيَ أرجحُ من الرأي السابق؛ لأنَّهُ لاحظَ فيه أنَّ صنف {في الرقاب} لا تُدفَعُ إليهم الصدقات كما هو الحال في الأصناف السابقة، بل تُصرَف في شؤون تخليصهم. ورأي (ابن عاشور) كما مرَّ مطابقٌ لما رآه الرازي في هذه المسألة.

---

(١) الكشّاف: ٢/٢٨٣.

(٢) مفاتيح الغيب: ١٦/٨٦ – ٨٧.

الرأي الثالث: إنَّ الأصناف الثمانية لم تُسْبَقْ بالفاء إلّا في صنفين، وهذا يدلُّ على أنَّ لهما خصوصيَّةً على بقية الأصناف السِّتَّة. وهذا الرأي مَهَّدَ له السيد (الطباطبائي)، ورجَّحه بعده الشيخ (الشيرازي)، وفصَّلَ الحديث فيه.

فقال السيد (الطباطبائي): ((ولو قال قائلٌ بكونِ (الغارمينَ وابن السبيل) معطوفَيْنِ على المجرور باللّام، ثم ذكر الوجه الأوَّلَ بالمعنى الذي ذكرناه وجهًا للترتيب، والوجه الأخير وجهًا لاختصاص الرقاب وسبيل الله بدخول {في} لم يكن بعيدًا عن الصواب))[1]. ويُفْهَمُ من هذا الكلام أنَّه قد يترشَّح رأيٌ غير بعيدٍ عن الصواب يرى في (الغارمين وابن السبيل) أنَّهما معطوفان على المجرور باللّام، فيبقى ما سُبِقَ بـ{في} له خصوصيَّته.

وكان الاحتمال الذي رجَّحَه الشيخ (الشيرازي)، وفصَّل الحديث فيه مطابقًا لما نوَّهَ إليه السيد (الطباطبائي)، فقال الشيخ (الشيرازي) بعد عرضه للآراء التي قيلت في بيان استعمال {في} بدلًا من اللّام في الآية الكريمة: ((لكنَّنا نحتملُ، ونُرَجِّحُ احتمالًا آخرَ، وهو أنَّ الستَّة أقسام، وهم: (الفقراء والمساكين والعاملون عليها والمؤلفة قلوبهم والغارمون وابن السبيل) التي لم تذكر قبلها (في) متساوون، وقد عُطِفَتْ على بعضها البعض، أمّا القسمان الآخران، وهما: (في الرقاب وفي سبيل اللّه) اللَّذان بَيَّنَتْهُما {في} فإنّ لهما وضعًا خاصًّا، وربَّما كان السببُ في اختلاف التعبير من جهة إمكان تملُّكِ الزكاة من قبل الأصناف الستَّة، ويمكن أداء الزكاة إليهم (...)، أمّا الصنفان الآخران فلا يملكون الزكاة، ولا يمكن دفع الزكاة إليهم، بَلْ تُصْرَفُ في جهتهم))[2]. وهذا الرأي في بدايته مطابقٌ لما تحدَّث عنه السيد (الطباطبائي)، أمّا في بيان عِلَّة

(١) الميزان: ٣١٣/٩.

(٢) الأمثل: ٩٨/٦.

التعبير فهو مطابقٌ لما ذكره (الفخر الرازي) في حديثه عن عِلَّة تقدُّم {في} على {الرِّقاب} في الآية الكريمة.

ودفع توهُّم المعنى الذي ذكره ابن عاشور في علَّة إيثار استعمال {في} على استعمال (اللّام) مشابهٌ لما ذُكِرَ من علَّةٍ في رأي الفخر الرازي، وإنْ لم يُعَبَّرْ عنه بعبارة دفع توهُّم المعنى.

٨- إيثار الرفع على الجزم:

ومنه قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا ٱلْهُدَىٰٓ ءَامَنَّا بِهِۦ ۖ فَمَن يُؤْمِنۢ بِرَبِّهِۦ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا ﴾ [سُورَة الْجِنّ: ١٣]، وذلك في {فَلَا يَخَافُ}.

قال (ابن عاشور) هنا: ((إنَّ العُدُولَ عن تجريدِ الفعلِ من الفاءِ وعن جزمِهِ؛ لِدَفْعِ إيهامِ أنْ تكونَ لا ناهيةً، فهذا العُدُولُ صراحةٌ في إرادةِ الوَعْدِ دون احتمالِ إرادةِ النَّهْيِ))[(١)]، فاستَدَلَّ (ابنُ عاشور) بوجودِ الفاءِ، ورفعِ المضارعِ على دَفْعِ تَوَهُّمِ كون {لا} هنا ناهيةً.

وتحدَّثَ (الزمخشريُّ) عن دلالة هذا التعبير، قائلًا: (({فَلَا يَخَافُ}، فهو لا يخاف، أي فهو غير خائفٍ، ولأنَّ الكلامَ في تقدير مبتدأٍ وخبرٍ دخلت الفاء، ولولا ذاك لقيل: (لا يَخَفْ). فإنْ قلتَ: أيُّ فائدةٍ في رفعِ الفعلِ، وتقديرِ مبتدأٍ قبلَه حتى يقع خبرًا له، ووجوبِ إدخالِ الفاءِ، وكان ذلك كلُّه مستغنًى عنه بأنْ يُقالَ: (لا يَخَفْ)؟ قلتُ: الفائدةُ فيه أنَّه إذا فعلَ ذلك، فكأنَّهُ قيل: (فهو لا يخاف)، فكان دالًّا على

(١) التحرير والتنوير: ٢٣٥/٢٩.

تحقيق أنَّ المؤمن ناجٍ لا محالة، وأنَّهُ هو المُخْتَصُّ بذلك دونَ غيرِهِ))[1]. فذكر (الزمخشريُّ) في هذا القول مسألتين، **الأولى:** وجود الفاء التي تدلُّ على أنَّ الكلام في تقدير مبتدأٍ وخبرٍ؛ لأنَّ جواب الشرط إذا كان جملةً اسميةً وجبَ اقترانه بالفاء، فالتقدير هنا: (فهو لا يخاف). **والثانية:** الفائدة من هذا التعبير وتقديره، وإيثاره على قول: (لا يَخَفْ)؛ لتتحقَّقَ بالتعبير الذي اختاره القرآن الكريم دلالة نجاة المؤمن؛ لأنَّ الحديث عن الوعد بنجاة المؤمن، لا عن نَهْيِهِ من الخوف. وعلَّق (ابن عاشور) على كلام (الزمخشري) هذا، فقال: ((وكلامُ (الكَشَّافِ) اقْتَصَرَ على بيانِ مَزِيَّةِ الجملةِ الإسميَّةِ وهو يَقْتَضي توجيهَ العُدُولِ عن جزمِ الفعلِ لأجلِ ذلك))[2].

وتابع (أبو حيّان الأندلسيُّ) (الزمخشريَّ) فيما ذهبَ إليه من بيان هذه المسألة، فقال: ((وكانَ الجوابُ بالفاءِ أجودَ من المجيءِ بالفعلِ مجزومًا دون الفاءِ؛ لِأَنَّهُ إذا كان بالفاءِ كان إضمارَ مبتدأٍ، أي (فَهُوَ لَا يَخَافُ)، والجملةُ الإسْمِيَّةُ أَدَلُّ وآكَدُ مِنَ الفعليَّةِ على تَحَقُّقِ مضمونِ الجملةِ))[3]، فصرَّح (أبو حيّان) هنا بأنَّ الجملة الاسميَّة أدلُّ وآكدُ من الفعليَّة في تحقيق المضمون المُراد من الجملة.

وقد يبدو للوهلة الأولى أنَّ كلام (الزمخشري) ومن تابعه في هذه المسألة لا يخالفه رأيٌ آخر، ولكنَّ التأمُّل في هذه المسألة والبحث فيما قيل فيها يدلُّنا إلى أنَّ الحكم الذي تحدَّثَ عنه الزمخشري ليس مطلقًا، وإن كان الأكثر.

وممّا يدلُّ على عدم إطلاق هذا الحكم ما ذكره (الآلوسي) في تفسير هذه الآية، فقال: (({فَلَا يَخَافُ} جواب الشرط، ومثله من المنفي بـ(لا) يصحُّ فيه دخول

---

(١) الكشّاف: ٦٢٧/٤ – ٦٢٨، ويُنظر: مفاتيح الغيب: ٦٧١/٣٠، والدر المصون: ٤٩٣/١٠.

(٢) التحرير والتنوير: ٢٣٥/٢٩.

(٣) البحر المحيط: ٢٩٨/١٠.

الفاء وتركها، كما صرَّح به في شرح التسهيل[1]، إلّا أنَّ الأحسن تركُها، ولذا قدّر هاهنا مبتدأٌ؛ لتكون الجملةُ اسميةً ولزم اقترانها بالفاء إذا وقعت جوابًا))[2]. فيتَّضحُ لنا من هذا القول أنَّ الفاءَ يصحُّ اتِّصالُها بـ(لا) وإنْ كان ذلك قليلَ الاستعمالِ.

وذكر (مصطفى الغلاييني) هذا الاستعمال على قِلَّتِه مُسْتشهدًا بهذه الآية التي نَتَحَدَّثُ عنها، فقال: ((فإنْ كان الجوابُ صالحًا لِأنْ يكونَ شرطًا فلا حاجةَ إلى ربطه بالفاء؛ لأنَّ بينَهما مُناسبةً لفظيّةً تُغني عن ربطهِ بها. إلّا أنْ يكونَ مضارعًا مُثبتًا، أو منفيًّا بـ(لا)، فيجوز أن يُربطَ بها وأنْ لا يُرْبَطَ، وتركُ الرابطِ أكثرُ استعمالًا، نحو: {وَإِن تَعُودُواْ نَعُدۡ}، ومن الربط بها قوله تعالى: {وَمَنۡ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنۡهُ}، وقولهُ: {فَمَن يُؤۡمِنُ بِرَبِّهِۦ فَلَا يَخَافُ بَخۡسٗا وَلَا رَهَقٗا}))[3]. فالشاهد الأخير في قول (الغلاييني) يجوز فيه اتِّصال الفاء بالمضارع المنفيِّ بـ(لا)، ومن هذا الجواز يمكن الاستدلالُ على عدم الحاجة إلى تقدير الجملة الاسميَّة بوجود مسوِّغِ الربطِ بالفاءِ.

فإنْ قيل: إنَّ التقدير أولى؛ لأنَّه سيُعطينا دلالةَ الجملةِ الاسميةِ. قلنا يمكن الجواب عن ذلك بأنَّ احتمال الجواز أعطانا مُسَوِّغًا يُغنينا عن التقدير، فضلًا عن وجود شاهدٍ آخر لا نحتاج معه إلى تقديرٍ.

وقد ذكره الدكتور (فاضل السامرائي) هذا الشاهد قائلًا: ((قد يقترنُ جوابُ الشرطِ بالفاءِ جوازًا، وذلك إذا كان الفعلُ ماضيًا وقُصِدَ به وعدٌ أو وعيدٌ، وذلك نحو قوله تعالى: {وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَكُبَّتۡ وُجُوهُهُمۡ فِي ٱلنَّارِ} [سورة النمل، من الآية: ٩٠]،

---

(١) يُنظر: شرح تسهيل الفوائد: ٧٨/٤، وذكر ابن مالك أنَّ الفعل إذا اقترن بالفاء وجب رفعه، فقال: ((وإن قُرِنَ المضارع الصالح للشرطية بالفاء، وجب رفعه مطلقًا، سواء كان الشرط ماضيًا أو مضارعًا، كقوله تعالى: {ومن عاد فينتقم الله منه}، وقوله تعالى: {فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسًا ولا رهقًا}))، المصدر نفسه: ٧٩/٤.

(٢) روح المعاني: ٩٩/١٥.

(٣) جامع الدروس العربية: ١٩٣/٢.

أو كان مضارعًا مُجَرَّدًا، أو منفيًّا، بـ(لا) وقيل بـ(لم) أيضًا، وذلك نحو قوله تعالى: {وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا} [سورة البقرة، من الآية: ١٢٦]، وقوله: {فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ} [سورة البقرة، من الآية: ٢٣٠]))[(١)]. فالشاهد الأخير في هذا القول ارتبطتْ فيه الفاء بالفعل المضارع المنفيِّ بـ(لا) ولم يحتجْ معها إلى تقديرٍ.

فإنْ قيل: وما الفائدة من الفاء هنا وهي يجوز ذكرها أو تركها؟ ففي الجواب عن ذلك ذكر الدكتور (فاضل السامرائي) الفائدة منها قائلًا: ((وأمّا في المضارع فالذي يبدو أنَّها تُفيدُ التوكيدَ، فقوله تعالى: {فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ} [سورة البقرة، من الآية: ٢٣٠]، آكدُ من قولنا: (فإنْ طلَّقَها لا تَحِلُّ) بلا (فاء). وقوله: ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَلَا يَخَافُ ظُلۡمٗا وَلَا هَضۡمٗا﴾ [سورة طه: ١١٢] آكَدُ من قولنا (لا يخف ظلمًا ولا هضمًا)))[(٢)]. فالفاء هنا تفيد التوكيد برأي الدكتور (السامرائي)، وقد يعطي هذا الفهم دلالةً على معنًى يرتبط بوجود الفاء لا يُحتاجُ معه إلى الذهاب إلى القول بتقدير الجملة الاسمية.

(١) معاني النحو: ٤/١٠٨ – ١٠٩.

(٢) المصدر نفسه: ٤/١١٠.

المبحث الثاني:

دفع توهُّم المعنى بالإيثار الصرفيِّ

١- إيثار الجمع على المفرد:

ومنه قوله تعالى: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [سُورَة الْفَاتِحَة: ٢]، إذ قال تعالى: {العالمين} بالجمع ولم يقل: (العالَم).

وفي هذا قال (ابن عاشور): ((و(العالَمُ) الجِنْسُ مِنْ أجناسِ الموجوداتِ، وقد بَنَتْهُ العربُ على وزنِ فاعَلٍ بفتحِ العَيْنِ مُشْتَقًّا مِنَ العِلْمِ، أو مِنَ العلامةِ؛ لأنَّ كُلَّ جِنْسٍ لَهُ تَمَيُّزٌ عن غيرِهِ فهو لَهُ علامةٌ، أو هو سببُ العِلْمِ به فلا يَخْتَلِطُ بغيره (...)، ولقد أبدعوا إذْ جمعوهُ جَمْعَ العُقَلاءِ مع أنَّ مِنْهُ ما ليس بعاقلٍ تَغْليبًا للعاقِلِ))[(١)]. فرأي (ابن عاشور) هنا أنَّ {العالَمينَ} جمعٌ للعالَم، ومع أنَّ (العالَم) تُطلَقُ على العاقلِ وغيرِ العاقلِ، فإنَّ جمعَها جاءَ على صيغة جمع المذكَّر السالِمِ الخاصِّ بالعُقَلاءِ من بابِ التغليبِ للعاقلِ.

وأمّا عِلَّة إيثار الجمع على المفرد فقال (ابن عاشور) فيها: ((وإنَّما جُمِعَ العالَمُ ولم يُؤْتَ بِهِ مُفْرَدًا؛ لأنَّ الجَمْعَ قرينَةٌ على استغراقٍ؛ لِأَنَّهُ لَوْ أُفْرِدَ لَتُوُهِّمَ أنَّ المُرادَ من التَّعريفِ العَهْدُ أو الجِنْسُ فكان الجَمْعُ تَنْصيصًا على الِاستغراقِ))[(٢)]. فرأى في الجمع دفعًا لتوهُّم أنْ يُراد من (ال) التعريف في (العالَم) العهد الذي يعني

---

(١) التحرير والتنوير: ١٦٨/١.

(٢) المصدر نفسه: ١٦٨/١ - ١٦٩.

التحديد لشيءٍ مُعَيَّن، أو الجنس الذي يعني استغراق أفراد جنسٍ مُعَيَّن، فكان الجمعُ دافعًا لِتَوَهُّمِ الاحتمالينِ؛ لأنَّ الاستغراقَ الذي في الجمع يشمل كلَّ عالَمٍ.

ويلتقي ما رآه (ابن عاشور) مع ما ذكره (القاسمي) الذي قال: ((وإيثار صيغة الجمع؛ لبيانِ شمولِ ربوبيَّتِه تعالى لجميعِ الأجناسِ، والتعريفُ لاستغراقِ أفرادِ كلٍّ منها بأسرِها))[1]. فظاهر لفظ {العالَمينَ} يُوحي بالشمول والاستغراق.

وكان السابقون قد اختلفوا في بيان دلالة {العالَمينَ}، بين عمومها لجميع المخلوقات، أو خصوصها بالعاقل. وهذا ما بَيَّنه (القرطبيُّ) في ذكره للآراء، فقال: ((اختلَفَ أهلُ التَّأويلِ فِي {العالَمِينَ} اختلافًا كثيرًا، فقالَ قتادةُ: (العالَمونَ) جَمْعُ عَالَمٍ، وهو كُلُّ موجودٍ سوى اللَّهِ تعالى، ولا واحدَ لَهُ من لفظِهِ مِثْلَ (رَهْطٍ وَقَوْمٍ). وقِيلَ: أهلُ كُلِّ زمانٍ عالَمٌ، قَالَهُ الحسين بن الفضل، لقوله تعالى: ﴿ أَتَأْتُونَ ٱلذُّكْرَانَ مِنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [سورة الشعراء: ١٦٥]، أَيْ مِنَ النَّاسِ (...). وقالَ (ابنُ عبّاس، ت: ٦٨هـ): (العالَمونَ) الجِنُّ والإنْسُ، دَلِيلُهُ قَوْلُهُ تعالى: {لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا}، ولم يَكُنْ نذيرًا للبهائِمِ. وقالَ الفَرّاءُ وأبو عُبَيْدَةَ: العالَمُ عبارةٌ عَمَّنْ يعقلُ، وهم أربعةُ أُمَمٍ: الإنْسُ والجِنُّ والملائكةُ والشَّياطينُ. ولا يُقالُ للبهائِمِ: عالَمٌ؛ لأنَّ هذا الجَمْعَ إنّما هو جمعُ مَنْ يَعْقِلُ خاصَّةً))[2].

ورَجَّحَ (القرطبيُّ) الرأيَ الأوَّلَ، فقال: ((والقولُ الأوَّلُ أصَحُّ هذه الأقوالِ؛ لأنَّهُ شامِلٌ لِكُلِّ مَخْلُوقٍ وموجودٍ، دليلُهُ قولُهُ تعالى: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ، قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴾ [سورة الشعراء: ٢٣-٢٤]، ثُمَّ هو مأخوذٌ من

(١) محاسن التأويل: ٢٢٧/١.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ١٣٨/١.

العِلْمِ والعلامَةِ؛ لِأنَّهُ يَدُلُّ على مُوجِدِهِ))[1]. ويبدو أنَّ استدلال (القرطبيِّ) بقوله تعالى: {رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَآ} لم يكن بيانًا لمعنى {العالمين}، بل كان بيانًا لصفات الربِّ، فهو ربُّ العالمينَ، وربُّ السمواتِ والأرضِ وما بينهما، فالآية تعجيزٌ لفرعونَ الذي يدَّعي الربوبيَّةَ على الناس.

ونظير استدلال (القرطبيِّ) هذا ما استدلَّ به (الزجّاج) حين قال: ((وقوله عزَّ وجلَّ: {العالَمينَ} معناه كلُّ مَا خلق اللَّه، كما قال: {وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيۡءٖ}))[2]، والواقع أنَّ الاستدلالَ بالآيةِ الكريمةِ يُبَيِّنُ أنَّ اللهَ تعالى ربٌّ لكلِّ شيءٍ، ولكنَّه لا يُبَيِّنُ المعنى المُرادَ من {العالَمينَ}.

وكان لـ(الماوردي) بيانٌ لرأي القدماء في اشتقاق {العالَمين}؛ ليتَّضحَ أثرُ هذا الاشتقاقِ في الدلالةِ على المعنى، فقال: ((واختلفوا في اشتقاقه على وجهين: **أحدهما:** أنَّهُ مُشْتَقٌّ من (العِلْم)، وهذا تأويل مَنْ جَعَلَ (العالَمَ) اسمًا لما يعقل. **والثاني:** أنَّهُ مُشْتَقٌّ من (العلامة)؛ لأنَّهُ دلالةٌ على خالقِهِ، وهذا تأويلُ مَنْ جَعَلَ (العالَمَ) اسمًا لِكُلِّ مَخلوقٍ))[3]. أي إنَّ (الماورديَّ) رأى أنَّ الذين ذهبوا إلى أنَّ {العالَمينَ} تَخُصُّ العُقلاءَ، كان اشتقاق (العالَم) عندهم من (العِلم)، أمّا الذين ذهبوا إلى أنَّ {العالَمينَ} تشمل كلَّ المخلوقات فكان اشتقاق (العالَم) عندهم من (العلامة).

ومن الذين ذهبوا إلى ما ذهب إليه (ابنُ عباس)، (الزمخشريُّ) الذي عرضَ ما قد يُسْتَشْكَلُ به على هذا الرأي، وأجاب عنه قائلًا: (((العالَم): اسمٌ لذوي العلم من الملائكة والثقلين، وقيل: كلُّ ما علم به الخالق من الأجسام والأعراض، فإنْ قلتَ: لِمَ جُمِعَ؟ قُلْتُ: لِيشملَ كلَّ جنسٍ مِمّا سُمِّيَ به. فإنْ قلتَ: هو اسمٌ غيرُ صفةٍ، وإنَّما

(١) الجامع لأحكام القرآن: ١/١٣٩.
(٢) معاني القرآن وإعرابه: ١/٤٦.
(٣) النكت والعيون: ١/٥٥.

تُجْمَعُ بالواوِ والنونِ صفاتُ العُقلاءِ أو ما في حكمها من الأعلامِ. قلتُ: ساغَ ذلك لمعنى الوصفية فيه وهي الدلالة على معنى العلم))[1]. فأثبتَ أوَّلًا أنَّ العالَم اسمٌ يدلُّ على الملائكة والثقلين، ثمَّ علَّلَ جمعه بجمع المذكر السالم لما يحمله من دلالة الوصفية بالعلم، فيكون لفظُ {العالَمين} عنده جمعًا لذوي العلم يشمل الأجناس الثلاثة الذين ذكرهم.

وفي الوقت الذي ذهب كثيرٌ من القدماء إلى أنَّ {العالَمين} جمعٌ مفرده (العالَم) رأى (السمين الحلبي) غير ذلك، فقال: ((و{العالمين}: خُفِضَ بالإضافةِ، علامةُ خَفْضِهِ الياءُ؛ لجريانه مَجْرى جمعِ المذكَّرِ السالمِ، وهو اسمُ جمعٍ؛ لأنَّ واحدَهُ من غير لفظِه، ولا يجوز أنْ يكونَ جمعًا لِـ(عالَم)؛ لأنَّ الصحيحَ في (عالَم) أنَّه يُطْلَقُ على كلِّ موجودٍ سوى الباري تعالى؛ لاشتقاقِه من العلامة بمعنى أنَّه دالٌّ على صانعِهِ، و(عالَمون) بصيغة الجمع لا يُطْلَقُ إلّا على العقلاء دونَ غيرهم، فاستحالَ أنْ يكونَ (عالَمون) جمع (عالَم)؛ لأنَّ الجمعَ لا يكونُ أخصَّ من المفردِ))[2].

وبهذا الفهم الذي طرحه (السمين الحلبي) يُمْكِنُ حَلُّ الإشكال الذي بُنِيَ على أنَّ {العالَمينَ} جمعٌ لكلمة (عالَم) التي معناها الأساس هو الخَلْق، أو كما قالوا هو كلُّ موجودٍ سوى اللَّـهِ تعالى، فرأى أنَّ {العالَمينَ} اسمُ جمعٍ، وليست جمعًا مفرده (العالَم)، ثمَّ استدلَّ بأنَّ {العالمينَ} الدالَّةَ على العقلاء خاصَّةً لا يمكن أنْ تكونَ جمعًا لـ(العالَم) الدالَّة على عموم الخلق.

وقد يُرادُ من {العالَمين} الناس فقط، وهذا ما نقله (محمد رشيد رضا) من رأي الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) بعد عرضه لأكثر من رأيٍ، فقال: ((وأزيدُ الآنَ أنَّ بعضَ العُلماءِ قال: إنَّ المُرادَ بـ{العالَمِينَ} هنا أهلُ العلمِ والإدراكِ مِنَ الملائكةِ والإنسِ

(١) الكشّاف: ١/١٠ – ١١.

(٢) الدر المصون: ١/٤٦.

والجِنِّ، ويُؤْثَرُ عَنْ جَدِّنا الإمامِ جَعْفَرٍ الصَّادقِ عليه الرِّضوانُ أنَّ المُرادَ بِهِ النَّاسُ فقط، كما يَدُلُّ على هذا وذاك استعمالُ القرآنِ في مثلِ: {أَتَأْتُونَ ٱلذُّكْرَانَ مِنَ ٱلْعَٰلَمِينَ}، أَيِ النَّاسِ، ومثلِ: {لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا}))[1]. وقد مرَّ الاستدلال بهاتينِ الآيتينِ الكريمتينِ فيما سبق من الآراء التي ذُكِرَتْ آنفًا كرأي (ابن عباس) ورأي (الحسين بن فضل)، وهما من الأدلَّة البارزة التي تُبَيِّنُ المعنى الظاهر لكلمة {العالَمينَ} بالنظرِ إلى جوِّ الآية الذي يُوحِي بأنَّ الحديثَ عن الناسِ.

وكانت للسيد (الطباطبائيِّ) التفاتةٌ من نوعٍ خاصٍّ في دلالة {العالَمين}، قال فيها: ((وهذا المعنى هو الأنسب لما يؤول إليه عَدُّ هذه الأسماءِ الحُسْنى حتّى ينتهي إلى قوله: ﴿ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴾ [سورة الفاتحة: ٤] على أنْ يكونَ الدينُ وهو الجزاءُ يومَ القيامةِ مُخْتَصًّا بالإنسانِ أو الإنس والجنِّ، فيكون المرادُ بـ{العالمينَ} عوالمَ الإنسِ والجنِّ وجماعاتهم، ويُؤَيِّدُهُ ورودُ هذا اللَّفظِ بهذه العنايةِ في القرآن كقوله تعالى: { وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ } [سورة آل عمران، من الآية: ٤٢]، وقوله تعالى: {لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا} [سورة الفرقان، من الآية: ١]، وقوله تعالى: {أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ} [سورة الأعراف، من الآية: ٨٠]))[2]. أي إنَّه رأى أنَّ سياقَ الآياتِ اللاحقةِ لـ{العالَمينَ} بذكر الأسماء الحسنى حتّى تنتهي بذكر يوم الدين الذي يعني الجزاءَ على أعمالِ العُقلاءِ، فيه دلالةٌ على أنَّ المقصودَ الإنسُ والجِنُّ وجماعاتُهم، ويؤيِّدُ هذا الفهمَ ما ذكره من الآيات القرآنية التي تنطبق على العقلاء من الخلق.

والذي يبدو بعد عرض الآراء المختلفة في بيان دلالة {العالَمين} أنَّ القول بدلالتها على كل المخلوقات نشأ ممّا يأتي:

---

(١) تفسير المنار: ٤٢/١.

(٢) الميزان: ٢١/١.

١- نشأ من نظرِ بعضِ المُفَسِّرينَ إلى دلالة العموم التي تُفهَمُ من كلمة {ربِّ} ليضيفوها إلى دلالة كلمة {العالَمين}، وتَبَيَّنَ لنا ذلك باستدلالِ الزجّاج بقوله تعالى: {وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيۡءٖ}، واستدلال القرطبيِّ بقوله تعالى: {رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَآ}.

٢- نشأ مِمّا هو مُتعارَفٌ عليه بأنَّ كلمة (العالَم) تعني الخلق[1]، فأضافوا دلالة هذه الكلمة على (العالَمينَ}؛ لأنَّ المشهور كون العالمين جمعًا مفردُه العالَم، وسوَّغ الزمخشري كونه جمعًا مشابهًا لجمع المذكَّر السالم لدلالته على صفة العِلْمِ، وخالفَ السمين الحلبي هذا المشهور؛ لأنَّه رأى أنَّ {العالَمينَ} اسم جمعٍ، وليس مفردُهُ العالَمَ.

ولعلَّ الراجح هو القول بأنَّ {العالَمينَ} تدلُّ على العقلاء المذكورين كالإنس والجن؛ لما ذكره السابقون، ولأنَّ الاستدلال القرآنيَّ الدافع لتوهُّم معنى عموم المخلوقات ورد في كثيرٍ من الآيات الكريمة، وكان متناسبًا مع العقلاء، فالآيات التي فيها إنذارٌ للعالمين، أو تفضيلٌ على العالَمين، أو اصطفاءٌ على العالَمين، مِمّا يَخُصُّ الذوات العاقلةَ لا جميعَ الخلقِ والله أعلم.

٢- إيثار وزن (أُفعِل) على وزن (نُفعِل):

وذلك في قوله تعالى: ﴿ إِذۡ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّي مَعَكُمۡ فَثَبِّتُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۚ سَأُلۡقِي فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلرُّعۡبَ فَٱضۡرِبُواْ فَوۡقَ ٱلۡأَعۡنَاقِ وَٱضۡرِبُواْ مِنۡهُمۡ كُلَّ بَنَانٖ ﴾ [سُورَة الْأَنْفَال: ١٢].

(١) يُنظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مادة (خلق)، الجوهري (ت: ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار: ١٩٩٠/٥، ولسان العرب: ٤٢٠/١٢.

قال (ابن عاشور): ((ولم يقلْ: (سَنُلْقِي)؛ لِئَلَّا يُتَوَهَّمَ أنَّ للملائكةِ المُخاطَبِينَ سببًا في إلقاءِ الرُّعبِ في قلوبِ الَّذين كفروا))[1]. فكلٌّ من (أُلْقي)، و(نُلْقي) مضارعٌ، غير أنَّ الأوَّل {سأُلْقي} لا يُفْهَمُ منه صدورُ الفعلِ إلّا من فاعلٍ واحدٍ، وهو في الآيةِ الكريمةِ يدلُّ على الله تعالى، أمّا لو ورد بصيغة (سنُلْقي) فقد يُفْهَمُ منه أنَّ للملائكة تدخُّلًا في إلقاء الرعب، مع ملاحظةِ أنَّ المضارعَ بصيغةِ الجمعِ قد يُراد بالفاعل فيه اللهُ عزَّ وجلَّ من باب التعظيم في محلِّه، نحو قوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [سورة فصّلت: ٥٣]، فالسياق هنا بدلالة التعظيم لا ينصرف معه الذهن إلى غير المقصود من صيغة المضارع.

وإنْ كان (ابن عاشور) تحدَّثَ عن دفعِ التوهُّمِ في الآية الثانية عشرة من سورة الأنفال، فإنَّ بعضَ المُفَسِّرين تَحَدَّثوا عن دفعِ ما يُتَوَهَّمُ من أنَّ النصرَ يكونُ من الملائكة، وذلك في تفسير الآيتين التاسعة والعاشرة من السورة نفسها بقوله تعالى: ﴿ إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَٱسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّى مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُرْدِفِينَ ، جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِۦ قُلُوبُكُمْ ۚ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [سورة الأنفال: ٩-١٠]، ومنهم (الماوردي) الذي قال: ((وقوله: {وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ}؛ لِئَلّا يُتَوَهَّمَ أنَّ النصرَ مِنْ قِبَلِ الملائكةِ لا مِنْ قِبَلِ اللهِ تعالى))[2]. وعن المعنى نفسه تَحَدَّثَ (ابنُ عرفة، ت: ٨٠٣هـ)، فقال: ((قوله تعالى: {وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ } احتراسٌ خشيةَ أنْ يَتَوَهَّموا أنَّ النصرَ بالملائكةِ،

(١) التحرير والتنوير: ٢٨٢/٩.

(٢) النكت والعيون: ٢٩٩/٢.

فأفادَ أنَّ هذه أمورٌ عاديَّةٌ، والنصرُ عندَها لا بها))[1]، فإنَّ السياق تَحَدَّثَ عن النصر، وذُكِرَ فيه الملائكة، فاستدلَّ ابن عرفة على أنَّ هذه العبارة تدفعُ ما قد يُتَوَهَّمُ من معنًى في قضية النصر، فالنصرُ من اللهِ لا مِنَ الملائكةِ، ويقترب ما تحدَّث عنه ابن عاشور مع ما تحدَّثَ عنه ابن عرفة، ولكنْ باختلاف الشاهد في الاستدلال، فابنُ عرفة استدلَّ بالجملةِ الاسميةِ في الآية العاشرة، واستدلَّ (ابن عاشور) بصيغة المضارع في الآية الثانية عشرة، لكنَّ سياق الآيات كان يَتَحَدَّثُ عن تحصيلِ النصرِ.

٣- إيثار **الفعل على المصدر**:

ومنه قوله تعالى: ﴿ وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ ۖ أَنتُم بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا۠ بَرِيٓءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [سُورَة يُونُس: ٤١].

وفيه قال (ابن عاشور): ((وإنَّما عُدِلَ عَنِ الإتيانِ بالعملِ مَصْدَرًا كما أُتِيَ بِهِ في قولِهِ: {لِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ} إلى الإتيانِ بِهِ فعلًا صلَةً لـ{ما} الموصولةِ للدَّلالةِ على البراءةِ من كُلِّ عملٍ يَحْدُثُ في الحالِ والاستقبالِ، وأمّا العملُ الماضي فلكونِهِ قد انقضى لا يتعلَّقُ الغرضُ بذكرِ البراءَةِ منهُ. ولو عُبِّرَ بالعملِ لَرُبَّما تُوُهِّمَ أنَّ المُرادَ عَمَلٌ خاصٌّ؛ لأنَّ المصدرَ المُضافَ لا يَعُمُّ))[2]. أي إنَّ الجزءَ الأوَّلَ من الآيةِ وَرَدَتْ فيه صيغةُ المصدرِ {عَمَلي}، و{عَمَلُكُمْ} بينما وردت في الجزء الثاني صيغة الفعل {أَعْمَلُ}، و{تعملونَ}، وهذا التغييرُ في استعمال الفعل في الجزء الثاني بدلًا من المصدر الذي في الجزءِ الأوَّلِ هو ما تَحَدَّثَ عنه (ابنُ عاشور)، وجعلَ واحدةً من علَلِهِ دَفْعَ التَّوَهُّمِ.

---

(١) تفسير ابن عرفة: ٢/٢٨٠.

(٢) التحرير والتنوير: ١١/١٧٦.

أمّا العِلَلُ الأخرى فرأى أنَّها تتحدَّثُ عن شكلِ الجُملةِ، وتناسُقِ الكلماتِ، ورعاية الفاصلة، فقال: ((ولِتَجَنُّبِ إعادةِ اللَّفظِ بعَيْنِهِ في الكلامِ الواحدِ؛ لِأَنَّ جملةَ البيانِ من تمامِ المُبَيَّنِ، ولِأنَّ هذا اللَّفظَ أنسبُ بسلاسةِ النَّظْمِ؛ لِأَنَّ في (ما) في قولِهِ: {مِمّا أعْمَلُ} مِنَ المَدِّ ما يجعلُهُ أسعَدَ بِمَدِّ النَّفَسِ في آخِرِ الآيةِ والتَّهْيِئَةِ للوَقْفِ على قولِهِ: {مِمَّا تَعْمَلُونَ}، ولِما في {تَعْمَلُونَ} من المَدِّ أيضًا، ولأنَّهُ يُراعي الفاصلةَ، وهذا مِنْ دقائقِ فصاحةِ القرآنِ الخارجةِ عن الفصاحةِ المُتعارَفةِ بينَ الفُصحاءِ))[1]. فهذه العللُ تجمعُ بينَ سلاسةِ النظمِ، ومَدِّ الصوتِ، ورعايةِ الفاصلةِ، التي لم تكنْ لتحصلَ فيما لو أُعيدَ التعبيرُ بالمصدر مرةً أخرى في الآية الكريمة.

وتَحَدَّثَ (أبو حيّان الأندلسي) عن عِلَّةِ تناسقِ الجملةِ هنا، وعن تركيبها، فقال: ((وبدأَ في المأمورِ بقولِهِ: {لِي عَمَلِي}؛ لأنَّهُ آكَدُ في الِائْتفاءِ منهُمْ، وفي البراءةِ بقولِهِ: {أَنتُم بَرِيٓـُٔونَ مِمَّآ أَعۡمَلُ}؛ لأنَّ هذه الجملةَ جاءَتْ كالتَّوكيدِ والتَّتْميمِ لما قبلَها، فناسبَ أنْ تَلِيَ قولَهُ: {وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ}. ولِمُراعاةِ الفواصِلِ، إذْ لو تقدَّمَ ذِكْرُ براءَةٍ كما تَقَدَّمَ ذِكْرُ {لِي عَمَلِي} لم تقع الجملةُ فاصلةً، إذْ كان يكونُ التَّركيبُ وأنتم بريؤونَ مِمَّا أعمَلُ))[2]. أي إنَّه رأى أنَّ الآية بدأت بعبارة {لِيْ عَمَلِيْ} لِما فيها مِنْ تأكيدِ الانتفاءِ منهم، ثُمَّ استأنفت الآيةُ بما يُتَمِّمُ بِهِ هذا القَوْلُ، ويُؤَكِّدُ، وذلك بذكرِ البراءةِ، وجاءتْ هذه التَّتِمَّةُ بطريقةٍ تركيبيَّةٍ رُوْعِيَتْ فيهِ الفاصلة. ويَتَبَيَّنُ لنا من رأي (أبي حيّان) أنَّه قد سبقَ (ابنَ عاشور) في الحديثِ عن عِلَّةِ مُراعاةِ الفاصلةِ في هذه الآيةِ الكريمةِ، وهي من ضمنِ العِلَلِ التي فُهِمَتْ من ختامِ الآيةِ بكلمةِ {تعملون}.

أمّا (أبو السعود) فرأى في الجملة الثانية التي ذُكِرَ فيها العملُ تأكيدًا لِما أفادَتْهُ لامُ الاختصاصِ، فقال: (({أَنتُم بَرِيٓـُٔونَ مِمَّآ أَعۡمَلُ وَأَنَا۠ بَرِيٓءٞ مِّمَّا تَعۡمَلُونَ} تأكيدٌ لِما

(١) التحرير والتنوير: ١٧٦/١١.

(٢) البحر المحيط: ٦٢/٦.

أفادته لامُ الاختصاص من عدمِ تَعدِّي جزاءِ العمل إلى غير عاملِه أي لا تُؤاخَذونَ بعملي ولا أُؤاخذُ بعملكم))[1]. ويُقْصَدُ بلام الاختصاص اللامُ المُتَّصِلَةُ بالضمير في {لِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ}، وهو تأكيدٌ للمعنى الذي تدلُّ عليه هذه اللامُ، فاتَّفَقَ بتحقيق معنى التأكيد مع (أبي حيان).

ويبدو من البحث في أقوال أغلب المُفَسِّرين أنَّهم لم يتحدَّثوا عن اختلاف الاستعمال بين المصدر والفعل في الآية الكريمة كما فعل (ابن عاشور) في ذكره للعلَّة الأولى في ذلك، ورأيه فيها كان راجحًا؛ لملاحظة الفرقِ بين المصدر والفعل في الدلالة على المعنى، وبَيَّنَ (ابنُ عاشور) أنَّ المصدرَ هنا يدلُّ على الخصوصِ، والفعلُ يدلُّ على العموم، ولكي لا يُتَوهَّمُ معنى الخصوصِ في العمل ذُكِرَتْ صيغةُ الفعلِ في الجملة الثانية للدلالة على كُلِّ عَمَلٍ.

٤- إيثار الفعل على الاسم:

ومنه قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ لِتَسۡكُنُواْ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبۡصِرًاۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضۡلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشۡكُرُونَ ﴾ [سورة غافر: ٦١].

قال (ابن عاشور) في ذلك: ((وَلَمْ يُعْكَسْ فَيُقَالْ: (جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ سَاكِنًا وَالنَّهَارَ لِتُبْصِرُوا فِيهِ)؛ لِئَلّا تفوتَ صراحةُ الْمُرَادِ من السُّكونِ كي لا يُتَوَهَّمَ أنَّ سكونَ اللَّيلِ هو شدَّةُ الظَّلامِ فيه كما يُقالُ: ليلٌ ساجٍ، لقلَّةِ الأصواتِ فيه))[2]. أي إنَّه رأى في إيثار التعبير بـ{لتسكنوا} على استعمال (ساكنًا) التي يُمكنُ أنْ تقابلَ {مبصرًا} في

(١) إرشاد العقل السليم: ١٤٨/٤، ويُنظر: روح المعاني: ١١٤/٦.

(٢) التحرير والتنوير : ١٨٥/٢٤.

الآية دفعًا لِتَوهُّم معنى شدَّة الظلام التي تُفهَمُ من (ساكنًا)، بينما يكون التعبير بـ{لتسكنوا} صريحًا في الدلالة على معنى الاستقرار والراحة بعد عناء النهار.

وعن دلالة {لتسكنوا} على هذا المعنى الصريح تَحَدَّثَ (السمرقنديُّ)، فقال: (({لِتَسْكُنُوا فِيهِ} أي: لتستقرُّوا فيه، وتستريحوا فيه، {وَالنَّهارَ مُبْصِراً} أي: مضيئاً لابتغاء الرزق، والمعيشة))[1]، وكان (الماوردي) قد التقى مع (السمرقندي) في وجهين، ثُمَّ أضافَ وجهًا ثالثًا ، فقال: ((قوله عزَّ وجلَّ: {ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ لِتَسۡكُنُواْ فِيهِ} فيه ثلاثة أوجه: **أحدها:** لتستريحوا فيه من عمل النهار. **الثاني:** لتكفُّوا فيه عن طلب الأرزاق. **الثالث:** لتحاسبوا فيه أنفسكم على ما عملتم بالنهار))[2]. فرأى في الوجه الثالث أنَّ في اللّيل فرصةً للتفكُّرِ في مراجعة الأعمال ومحاسبة النفس.

وما تقدَّمَ كان في بيان دلالة {لتسكنوا}، أمّا من ناحية الحديث عن الدلالة المستفادة من المقابلة والمقارنة بين اللّيل والنهار وطريقة التعبير عن ذلك في الآية الكريمة فنجد أنَّ (ابن عاشور) قال: ((ودلَّتْ مُقابلةُ تعليلِ إيجادِ اللَّيلِ بعِلَّةِ سكونِ النَّاسِ فيهِ، بإسنادِ الإبصارِ إلى ذاتِ النَّهارِ على طريقةِ المجازِ العقليِّ وإنَّما المُبصِرونَ النَّاسُ في النَّهارِ، على احتباكٍ، إذْ يُفْهَمُ من كليهما أنَّ اللَّيلَ ساكنٌ أيضًا، وأنَّ النَّهارَ خُلِقَ لِيُبْصِرَ النَّاسُ فيه إذ المِنَّةُ بهما سواءٌ، فهذا من بديعِ الإيجازِ مع ما فيه من تَفَنُّنِ أسلوبَيِ الحقيقةِ والمجازِ العقليِّ))[3]. أي إنَّ الآية بهذا التعبير جاءت على طريقة المجاز الذي يَتَولَّدُ منه احتباكٌ يُفْهَمُ منه إمكان الدلالة بالتعبير المقابل له في الآية الكريمة، إذ يُفْهَمُ أنَّ اللَّيلَ ساكنٌ، وأنَّ النهار خُلِق ليُبصر الناس فيه.

---

(١) بحر العلوم: ٢١٢/٣.

(٢) النكت والعيون: ١٦٣/٥.

(٣) التحرير والتنوير: ١٨٥/٢٤.

وتَحَـدَّثَ السـابقون قبـل (ابـن عاشـور) عـن هـذا المعنـى، وفـي مُقَـدَّمتهم (الزمخشري) الذي قال: ((فإنْ قلتَ: لِمَ قَرَنَ الليل بالمفعول له، والنهارَ بالحال؟ وهلّا كانا حالينِ أو مفعولًا لهما فيُراعى حقُّ المقابلة؟ قلتُ: هما متقابلانِ من حيث المعنى؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما يؤدِّي مؤدَّى الآخر، ولأنَّه لو قيل: (لتبصروا فيه) فاتَت الفصاحةُ التي في الإسناد المجازي، ولو قيل: (ساكنًا) – والليل يجوز أن يوصف بالسكون على الحقيقة، ألا ترى إلى قولهم: (ليل ساجٍ)، وساكن لا ريح فيه– لم تتميز الحقيقة من المجاز))[1]. أي إنَّ المقابلة في التعبير كان من الممكن أن تكون موجودةً فيُقال: (ساكنًا، مبصرًا)، أو (لتسكنوا، لتبصروا)، ولكنَّ ذلك لن يؤدِّيَ إلى المجاز والفصاحة المتحقِّقة من التعبير الوارد في الآية الكريمة. وتابعَ رأيَ (الزمخشري) هذا كلٌّ من (النسفيِّ) و(ابن عجيبة)[2].

أمّا (الآلوسي) فكان عرضُهُ لهذه المسألة بتقديمه لثلاثة أقوالٍ قال فيها: ((فإنْ قيلَ: لِمَ لَمْ يَقُلْ: (جعل لكم الليل ساكنًا)؛ ليكون فيه المبالغة المذكورة، وتخرج القرينتان مخرجًا واحدًا في المبالغة، قلتُ: أجيب عن ذلك بأنَّ نعمة النهار أتمُّ وأعظمُ من نعمة الليل فسلك مسلك المبالغة فيها، وتُرِكَت الأخرى على الظاهر تنبيهًا على ذلك. وقيل: إنَّ النعمتين فرسا رهان فدلَّ على فضل الأولى بالتقديم، وعلى فضل الأخرى بالمبالغة وهو كما ترى. وقيل: لم يقلْ ذلك؛ لأنَّ الليل يُوصَف على الحقيقة بالسكون فيُقال: ليلٌ ساكنٌ أي لا ريح فيه، ولا يبعد أنْ يكون السكون بهذا المعنى حقيقةً عرفيةً، فلو قيل: ساكنًا لم يتميَّز المرادُ نظرًا إلى الإطلاق وإنْ تميَّز نظرًا إلى

(١) الكشّاف: ١٧٥/٤ – ١٧٦.

(٢) يُنْظَرُ: مدارك التنزيل: ٢١٨/٣، والبحر المديد: ٥/ ٤٧.

قرينة التقابُل))[1]. والقولانِ الأوَّلانِ يختلفانِ عمّا ذهبَ إليه (الزمخشريُّ)، وهما يدلّانِ على معنى المبالغة، أمّا القول الثالث فإنَّه يلتقي مع ما ذكره (الزمخشري).

وكان السيد (الطباطبائي) قد ردَّ على من ذهبَ إلى فهم المبالغة في الآية، فقال: ((وقد ظهر بذلك أن نسبة الإبصار إلى النهار من المجاز العقلي لكن ليس من المبالغة في شيءٍ كما ادَّعاه بعضُهم))[2]. أي إنَّ السيد (الطباطبائيَّ) اتَّفَقَ مع ما ذكره (الزمخشريُّ) في فهم المجاز العقلي في الآية الكريمة، ولكنَّه لم يؤيِّد القول بالمبالغة فيها.

ومِمّا تَقَدَّمَ يَتَبَيَّنُ لنا اتِّفاقُ (ابن عاشور) مع مَنْ سبقه في دلالة {لتسكنوا} في الآية، ولكنَّه أضاف إلى هذا الاتِّفاقِ تصريحَه بِعِلَّةِ دَفْعِ تَوَهُّمِ المعنى، وأمّا دلالة المجاز العقليِّ فإنَّه تابعَ فيها ما تَحَدَّثَ عنه (الزمخشريُّ).

(١) روح المعاني: ١٢ / ٣٣٤ – ٣٣٥ .

(٢) الميزان: ١٧ / ٣٤٥ .

المبحث الثالث:

دفع توهُّم المعنى بالإيثار اللفظيِّ

١- إيثار (أَفَضْتُمْ) على (دَفَعْتُمْ):

وذلك في قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ۚ فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ ۖ وَٱذْكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمْ وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلضَّآلِّينَ ﴾ [سُورَة الْبَقَرَة: ١٩٨].

تحدَّث ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية بدايةً عن معنى الإفاضة، فقال: ((والإفاضةُ هنا: الخروجُ بسرعةٍ، وأصلُها من فاضَ الماءُ إذا كثُرَ على ما يحوِيهِ فبرزَ منه وسال، (...)، وسَمَّوُا الخروجَ من عَرَفَةَ إفاضةً؛ لأنَّهم يخرجونَ في وقتٍ واحدٍ وهم عَدَدٌ كثيرٌ فتكُونُ لِخُروجِهم شِدَّةٌ، والإفاضةُ أُطْلِقَتْ في هاتِهِ الآيةِ على الخروجِ من عَرَفَةَ والخروجِ من مُزْدَلِفَةَ. والعربُ كانوا يُسَمُّونَ الخروجَ من عَرَفَةَ الدَّفْعَ، ويُسَمُّونَ الخروجَ من مُزْدَلِفَةَ إفاضَةً، وكلا الإطلاقَيْنِ مجازٌ؛ لِأَنَّ الدَّفْعَ هو إبعادُ الجِسْمِ بِقُوَّةٍ))[(١)]، فالإفاضة بحسب ما ذكر (ابن عاشور) تدلُّ على الخروج في عددٍ كثيرٍ وفي وقتٍ واحدٍ، وقد يشتمل هذا الخروج على الدَّفْعِ الذي ارتبطَ بتفسير لفظ الإفاضة عند كثيرٍ من المُفَسِّرين.

ثُمَّ انتقلَ (ابنُ عاشور) ليُبَيِّنَ عِلَّةَ استعمال هذا اللَّفظ في التعبير عن كلا الخروجَيْنِ، فقال: ((ومِنْ بلاغةِ القرآنِ إطلاقُ الإفاضةِ على الخروجَيْنِ؛ لِما في (أفاضَ) من قُرْبِ المُشابهةِ من حيث معنى الكثرةِ دونَ الشِّدَّةِ، ولأنَّ في تَجَنُّبِ

(١) التحرير والتنوير: ٢٣٨/٢.

(دَفَعْتُمْ) تَجَنُّبًا لِتَوَهُّمِ السامعينَ أنَّ السَّيرَ مُشْتَمِلٌ على دَفْعِ بَعْضِ النَّاسِ بَعْضًا؛ لأنَّهم كانوا يَجْعَلُونَ في دَفْعِهِمْ ضَوْضاءَ، وجَلَبَةً، وَسُرْعَةَ سَيْرٍ))[1]. ويَتَّضحُ لنا من هذا القولِ أنَّ (ابنَ عاشور) فهمَ من إيثار استعمال القرآن الكريم للإفاضة على استعمال الدَّفْعِ حصول فائدتين هما:

الأولى: إنَّ الإفاضةَ والدَّفْعَ متشابهانِ من حيث الدلالة على الكثرة، ولكنَّ لفظة الإفاضة لا تدلُّ على الشدَّة كما تدلُّ عليه لفظة الدفع.

والثانية: إنَّ تجنُّبَ استعمال لفظة الدَّفْعِ تَجَنُّبٌ لِتَوَهُّمِ السامع لمعنى التدافع الذي قد يحصل في أثناء السير.

وابتدأ (الزجّاج) ببيانِ معنى الإفاضة بالدفع، ثم استدلَّ بما تحمله هذه اللفظة من معانٍ، فقال: ((ومعنى {أفضتُم} دَفعتُم بكثرةٍ، ويُقال: أفاضَ القومُ في الحديث إذا اندفعوا فيه وأكثروا التصرُّفَ، وأفاضَ الرجلُ إناءَه إذا صَبَّهُ))[2].

بينما ابتدأ (السمين الحلبي) بأصل معنى الإفاضة الدالِّ على صبِّ الماء، ثمَّ انتقل إلى الاستعمال المجازي لهذه اللَّفظة في هذه الآية، فقال: ((والإفاضةُ في الأصل: الصَبُّ، يُقال: فاضَ الماءُ وأَفَضْتُه، ثم يُسْتَعْمَلُ في الإحرام مجازاً. والهمزة في (أَفَضْتُم) فيها وجهان، **أحدهما:** أنها للتعدية فيكون مفعولُه محذوفًا تقديره: أَفَضْتُم أنفسَكم، وهذا مذهبُ (الزجّاج) وتبعه (الزمخشري)، وقَدَّره (الزجّاج) فقال: (معناه: دَفَع بعضُكم بعضًا). **والثاني:** أنَّ أَفْعَل هنا بمعنى فَعَل المُجَرَّد فلا مفعولَ به))[3].

---

(١) التحرير والتنوير: ٢/٢٣٨.

(٢) معاني القرآن وإعرابه: ١/٢٧٢، ويُنظر: تهذيب اللغة: ١٢/٥٥، والكشّاف: ١/٢٤٥، و مفاتيح الغيب: ٥/٣٢٤، وزهرة التفاسير: ٢/٦٢٠،

(٣) الدر المصون: ٢/٣٣٠.

وهذا التنوُّع في طريقة تناول الكلمة من حيث المعنى والأصل يدفع إلى التأمُّل في دلالتها.

ويبدو أنَّ استعمالَ لفظِ الإفاضةِ فضلًا عمّا ذُكِرَ يرشدنا إلى دلالاتٍ أخرى يمكن عرضها على النحو الآتي:

أ- إنَّ المعنى الأوَّل لكلمة (أفاض) الذي يتبادر إلى الذهن هو الدلالة على إفاضة الماء، وهذا يُشْعِرُ بتشبيه الناس في هذه الحال بصورة الماء المتدفِّق بانسيابٍ وصفاءٍ واتِّحادٍ في الجوهر.

ب- اكتفتْ بعضُ الآراء بذكر الجانب النحويِّ للفظةِ {أَفَضْتُمْ} في تعديته إلى مفعولٍ به بتقدير: (أَفَضْتُمْ أنفسَكم)، ولم تُذْكَر دلالة الاختيار التي تُفْهَمُ من هذه الصيغة. أي إنْ كان استعمال (فاض) ومصدره (فيَضان) فيه دلالةٌ على الجبر والخوف، فإنَّ استعمال {أَفَضْتُمْ} بتقدير (أَفَضْتُمْ أنفسَكم) فيه دلالةٌ على قيامكم بالإفاضة بأنفسكم.

ج- لم يستعمل القرآن الكريم في هذا المقام (اخرجوا، أو غادروا، أو انتقلوا) مع أنَّ هذه الألفاظ تدلُّ على الحال الذي هم فيه، واستعمل {أَفيضوا} الذي فيه تلطُّفٌ في استعمال الأمر، وهدوءٌ في صوت الحروف، وهذا التلطُّفُ والهدوء يتناسب مع حال الحُجّاج وهم في حال العبادة.

٢- إيثار (نفسه) على (غضبه):

وذلك في قوله تعالى: ﴿ لَا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ ﴿٢٨﴾ ﴾ [سُورَة آل عمرَان: ٢٨].

قال (ابن عاشور) فيه: ((وقد جُعِلَ التَّحذيرُ هنا مِنْ نَفْسِ اللهِ أي ذاتِهِ؛ لِيكونَ أعَمَّ في الأحوالِ؛ لأَنَّهُ لَوْ قِيلَ يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ غَضَبَهُ لَتُوُهِّمَ أنَّ لِلَّهِ رِضًا لا يَضُرُّ مَعَهُ تَعَمُّدُ مُخالفةِ أوامِرِهِ، والعربُ إذا أرادتْ تعميمَ أحوالِ الذَّاتِ عَلَّقَتِ الحُكْمَ بالذَّاتِ))[1]. فرأى (ابن عاشور) في إيثار {نفسه} على (غضبه) هنا دفعًا لِتَوَهُّمِ مَنْ يَتَوَهَّمُ أنَّ صفة الغضب يقابلها صفة الرضا، وهذا يعني الخوف من حالة الغضب، التي تدلُّ على جزئيةٍ في التحذير، بينما يدلُّ استعمال {نفسه} على عموم الأحوال، وعلى التهويل من هذا التحذير الذي يُنظَر فيه إلى الحذر من ذات الله بصفاته المتعدِّدة كالعالم والجبّار والمنتقم، وغير ذلك من الصفات، فيكون الحذر منه سبحانه تعالى.

واختلف المفسِّرون في المعنى المُراد من {نفسه} في الآية، فمنهم من رأى أنّها وُضِعَتْ موضعَ (إيّاه)، وذهب إلى ذلك (الزجّاج)، فقال: ((معنى {نَفْسَهُ}: (إيَّاها) إلّا أنَّ النفس يُسْتَغْنى بها هنا عن (إيّاه)))[2].

وكذلك رأى الشيخ (الطوسي) الذي قال: ((وقوله: {وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ} يعني (إياه)، فوضع {نفسه} مكان (إيّاه)، و{نفسه} يعني (عذابه)، وأضافه إلى نفسه على وجه الاختصاص والتحقيق كما لو حققه بصفةٍ بأنْ يقول: (يُحَذِّرُكم اللَّه المُجازي لكم)))[3]. فبعدَ أنْ رأى الشيخ (الطوسي) أنَّ {نفسه} وُضِعَتْ موضع (إيّاه)، ذكر أنَّ {نفسه} هنا تعطي معنى كون العذاب منه تعالى على وجه الاختصاص والتحقُّق؛ ليُشعِر السامع أنَّ الله هو المجازي.

وذهب كثيرٌ من المُفَسِّرين إلى أنَّ في هذا التعبير حذفًا لمضافٍ مُقَدَّرٍ، ومنهم (ابن عطية) الذي قال: ((والنفس في مثل هذا راجعٌ إلى الذات، وفي الكلام حذفُ

(١) التحرير والتنوير: ٢٢١/٣.
(٢) معاني القرآن وإعرابه: ٣٩٧/١.
(٣) التبيان في تفسير القرآن: ٤٣٥/٢.

مضافٍ؛ لأنَّ التحذير إنَّما هو من عقابٍ وتنكيلٍ ونحوه))[1]. فتقدير المضاف بحسب هذا الفهم هو عقاب نفسِه، أو تنكيل نفسِه، ونحو ذلك الذي رأى فيه من ذهب إلى التقدير أنَّ الإضافة هي التي تعطي معنى التحذير. وقد يُقالُ إنَّما ورد ذكر {نفسه} رحمةً منه تعالى لخلقه، فهو أرحم الراحمين.

وذكر (الفخر الرازي) قولين في هذه المسألة، الأوَّل: مشابهٌ لما ذكره (ابن عطيَّة)، والثاني: يرى في {نفسه} معنًى آخر، فقال: ((﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥ﴾، وفيهِ قولانِ، **الأوَّلُ**: أنَّ فيه محذوفًا، والتَّقديرُ: ويُحَذِّرُكُمُ اللَّـهُ عِقابَ نَفْسِهِ، (...)، ومعلومٌ أنَّ العِقابَ الصَّادرَ عنهُ يكونُ أعظمَ أنواعِ العِقابِ؛ لِكَوْنِهِ قادرًا على ما لا نهايةَ له، وأنَّهُ لا قُدْرَةَ لأحدٍ على دَفْعِهِ ومَنْعِهِ مِمّا أرادَ. **والقولُ الثَّاني**: أنَّ النَّفْسَ هاهنا تعودُ إلى اتِّخاذِ الأولياءِ من الكفّارِ، أي ينهاهُمُ اللَّـهُ عن نفسِ هذا الفِعْلِ))[2]. ويبدو أنَّ القول الثاني هنا بعيدٌ؛ لأنَّه غير منسجمٍ مع السياق الدالِّ على الحذر من الله تعالى، ولأنَّ القرآن الكريم لم يستعمل (نفس) للأفعال والأحوال، بل للذوات العاقلة، ولو أراد التحذير من الفعل لاستعمل لفظًا آخر كلفظ (مثله)، كما في قوله تعالى: ﴿ يَعِظُكُمُ ٱللَّهُ أَن تَعُودُواْ لِمِثۡلِهِۦٓ أَبَدًا إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴾ [سورة النور: ١٧].

أمّا السيد (السبزواري)، فذهب إلى عدم الحاجة إلى التقدير الذي وجده عند المفسِّرين، فقال: ((وما وردَ في هذه الآية الشريفة قضيةٌ عقليّةٌ من أوضح القضايا بعدَ التأمُّل فيها؛ لأنَّ مَنْ بيدِه الإيجادُ والإفناءُ، والحياةُ والموتُ، والحدوثُ والبقاءُ، لا بُدَّ وأنْ يُتَحَذَّرَ عَنْ مُخالفتِه، ويُحَذَّرَ عَنِ التَعرُّضِ لسخطِه وعقابِه، فالآية المُباركة تَتَضَمَّنُ الحكمَ والدليلَ بوجهٍ لطيفٍ، ومن ذلك يُعْلَمُ أنَّهُ لا يُحْتاجُ إلى التقديرِ في الكلام، كما عليه جمهورُ المُفَسِّرين، أي: (يحذّركم اللّه عقاب نفسه)، فإنَّ عذابَهُ وإنْ

(١) المحرّر الوجيز: ١/٤٢٠.

(٢) مفاتيح الغيب: ٨/١٩٤.

كانَ لا بُدَّ مِمّا يُحْتَرَزُ عنه، كما أكَّدَ عليه سبحانه وتعالى في آياتٍ أخرى، قال عزّ شأنه: {إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا} [سورة الإسراء، من الآية: ٥٧]، ولكنَّ ظاهرَ الآيةِ أشدُّ تحذيرًا مِنَ التقديرِ))[1]. أي إنَّ التحذير هنا ظاهرٌ لا يحتاج إلى تقدير، فقوله: {نفسه} يدلُّ على مَنْ بيده الحياة والموت، وهو على كلِّ شيءٍ قديرٌ، فينبغي الحذر منه نفسه.

(١) مواهب الرحمن: ٥/٢٠٥.

الخاتمة

الخاتمة

وفي ختام هذه الرِّحْلَةِ الطيِّبةِ في رحابِ القرآنِ الكريمِ بعد المرور بمحطّاتٍ دلاليَّةٍ تتَّضحُ فيها أهميةُ دفعِ توهُّمِ المعنى، آنَ لي أنْ أعرضَ نتائج البحث بتوفيق الله تعالى وعونه في النقاط الآتية:

١- إنَّ المعنى الأساس الذي يدلُّ عليه دفع التوهم هو إزالة الإغفال والتخيُّل الذي قد يحصل للمتلقِّي، فدَفْعُ التوهُّمِ يزيل المعنى غير الراجح الذي قد يتوهَّمه المُسْتَقْبِلُ للنصِّ.

٢- تبيَّنَ أنَّ (الاحتراس، وأمن اللَّبس، ورفع الاحتمال، وإزالة الاتساع) مصطلحاتٌ مقاربةٌ لمصطلح دفع التوهم إلّا أنَّها قد تختلف عنه في بعض جزئيات الاستعمال.

٣- إنَّ عِلَّةَ دفع التوهُّمِ مع أهمِّيَّتها إلّا أنَّها قد لا تكون العلَّةَ الوحيدةَ التي تُفْهَمُ من دقَّةِ التركيب القرآنيِّ، فقد تجتمع معها علَّةٌ أخرى، أو أكثر من علَّةٍ يدلُّ عليها هذا التركيب، أي إنَّ التركيبَ القرآنيَّ بدقَّةِ نسجِهِ يُحَقِّقُ غاياتٍ ودلالاتٍ مُتَعَدِّدَةً في النصِّ الواحد قد يكون منها دفع التوهُّم.

٤- تبيَّنَ أنَّ كثيرًا من المُفسِّرين اهتمُّوا ببيان المعنى المُتَوَهَّمِ فيما لو جاء النصُّ القرآنيُّ على نحوٍ آخرَ من التركيب، وكثر في تفسير (التحرير والتنوير) استعمال مصطلح دفع التوهُّم، وهذا يُمَثِّلُ جانبًا من جوانب ما اتَّصفَ به هذا التفسير من البحث عن المقاصد الدلالية للتركيب القرآني.

٥- إنَّ دفع توهُّم المعنى في تفسير التحرير والتنوير لم يخرجْ من إحدى حالاتٍ ثلاث: الأولى: يتبع فيها ما ذُكِرَ في غيره من التفاسير، والثانية: يكون فيها مقاربًا لما ذُكِرَ في غيره من المعاني والدلالات، والثالثة: يكون فيها منفردًا بحسب الظاهر

من البحث في الحديث عن دلالةٍ لم تُذكَر في غيره من التفاسير، وقد تكون راجحةً بحسب الأدلَّة والقرائن، أمّا مع تعارض الآراء فإنَّهُ ليس بالضرورة أنْ يكون هذا الانفراد راجحًا؛ لأنَّ هذا يخضع للموازنة بين الآراء بما يتوافر من أدلَّة الفهم.

٦- مع أنَّ في تفسير التحرير والتنوير اهتمامًا بالبحث عن المقاصد الدلالية في النصِّ القرآنيِّ إلّا أنَّنا نجد في بعض الأحيان تكلُّفًا فيما يُفهَمُ من دلالة دفع التوهُّم، ويتَّضح هذا التكلُّف بوجود دلالةٍ أخرى أكثر إقناعًا ممّا ذُكِرَ في هذا التفسير.

٧- يُعَدُّ التوكيدُ البابَ الأوَّلَ الذي منه بدأ حديث النحويين عن دلالة دفع توهُّم المعنى، إلّا أنَّ الاستدراك كان الأسلوب الأوسع من أساليب اللُّغة العربية في بيان هذه الدلالة؛ لكثرة ما ورد فيه من الشواهد الدالَّة على هذا المعنى من جانبٍ، ولأنَّ أصل تعريف الاستدراك في كتب النحو يتلخَّص بعبارة (رفع توهُّمٍ تولَّد مِنْ كلامٍ سابقٍ) من جانبٍ آخر.

٨- لم يختصَّ الاستدراك باللَّفظينِ المشهورين في هذا الباب وهما: (لكنَّ، ولكنْ)، فقد تبيَّنَ أنَّ الاستدراك الدافع للتوهُّم قد يحصل بأدواتٍ أخرى كما في (إلّا، وبلْ)، فمع أنَّ المشهور في (إلّا) دلالتها على الاستثناء إلّا أنّها قد تدل على الاستدراك حين تكون بمعنى (لكنْ) في الاستثناء المنقطع، ومع أنَّ المشهور في (بَلْ) دلالتها على الإضراب إلّا أنَّها قد تدلُّ على الاستدراك المتحقّق في معناها الإبطالي، أمّا في معناها الانتقالي فإنّهَ يتحقق مع وجود مناسبةٍ بين المُنْتَقَلِ منه والمُنْتَقَلِ إليه.

٩- للتوابع أهميةٌ كبيرةٌ في الدلالة على دفع تَوَهُّمِ المعنى، وتبيَّنَ أنَّ البحث في موضوع العطف الدالِّ على دفع التوهم يأتي في إحدى حالاتٍ ثلاث: الأولى: في نوع العطف، والثانية: في التكرار في العطف، والثالثة: في علة ترك العطف في

موضعٍ يحتمل العطف. أمّا التوكيد والنعت والبدل فكان لها حضورٌ في دفع التوهُّمِ بما ورد من الشواهد التي كانت أقلها في موضوع البدل.

١٠- للاستئناف والاعتراض تأثيرٌ في بيان دلالة دفع توهُّم المعنى، فلو كانت بعض الجمل خاليةً من أحدهما لتُوُهِّمَ معنًى آخر غير المراد منها؛ لأنَّ فيها دلالةً معيَّنةً.

١١- إنَّ إيثار التعبير من الموارد التي تتكشف فيها علل الاستعمال، فهو من الموضوعات التي تبرز فيها علَّة دفع توهُّم المعنى، وقد تبيَّنَ من استقراء الشواهد القرآنية أنَّ هذه العلّة ترد في ثلاثة أنواعٍ من إيثار التعبير هي: الإيثار النحوي، والإيثار الصرفي، والإيثار اللَّفظي.

١٢- إنَّ البحث في موضوع دفع توهُّم المعنى في القرآن الكريم يدلُّ على أنَّ التركيبَ القرآنيَّ عمدَ إلى مؤشِّراتٍ أسلوبيَّةٍ تقطع الطريق أمام كلِّ احتمالٍ وإن كان ضعيفًا من أنْ يحرفَ دلالةَ النَّصِّ، أو يُبعدُها عن المُراد، وهذا يدعو إلى ضرورة فهم المقاصد السامية التي أراد النصُّ القرآنيُّ إيصالَها بأساليب لغويَّةٍ وبلاغيَّةٍ مبنيَّةٍ على دقَّةِ التعبيرِ، وكمالِ النظمِ، ولا عجبَ في ذلك، فهو كلامُ اللهِ تباركَ تعالى.

ومِسْكُ الخِتامِ الدُّعاءُ:

((اللهُمَّ صَلِّ عَلى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَلا تَرْفَعْنِيْ في النَّاسِ دَرَجَةً إلّا حَطَطْتَنِي عِنْدَ نَفْسِي مِثْلَها، وَلا تُحْدِثْ لِي عِزًّا ظاهِرًا إلّا أَحْدَثْتَ لي ذِلَّةً باطِنَةً عِنْدَ نَفْسِي بقَدَرِها))[1]. وَآخِرُ دَعْوانا أَنِ الحَمْدُ للهِ رَبِّ العالَمِيْنَ، وَالصَّلاةُ وَالسَّلامُ على نَبِيِّنا محمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِيْنَ الطّاهِرِيْنَ.

(١) الصحيفة السجّاديَّة، من دعاء مكارم الأخلاق للإمام زين العابدين (عليه السلام): ٧٨.

المصادر والمراجع

مصادر البحث ومراجعه

✿ **القرآن الكريم.**

١- **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (تفسير أبي السعود)**، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (ت: ٩٨٢هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).

٢- **الأصول في النحو**، أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج (ت: ٣١٦هـ)، تحقيق: د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د.ت).

٣- **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (ت : ١٣٩٣هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

٤- **إعراب القرآن الكريم**، أحمد عبيد الدعاس، أحمد محمد حميدان، إسماعيل محمود القاسم، دار المنير ودار الفارابي، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٥- **إعراب القرآن وبيانه**، محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش (ت: ١٤٠٣هـ)، دار الإرشاد للشؤون الجامعية، دار اليمامة، دمشق، الطبعة الرابعة ، ١٤١٥هـ.

٦- **ألفية ابن مالك**، محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني، أبو عبد الله، جمال الدين (ت: ٦٧٢هـ)، دار التعاون، (د.ت)

٧- **الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل**، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، منشورات مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، الطبعة الأولى، قم، ١٤٢١هـ.

٨- **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين**، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري (ت: ٥٧٧هـ)، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.

٩- **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت: ٦٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٠- **أوضح التفاسير**، محمد محمد عبد اللطيف بن الخطيب (ت: ١٤٠٢هـ)، المطبعة المصرية ومكتبتها، الطبعة السادسة، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.

١١- **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (ت: ٧٦١هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ت).

١٢- **إيجاز البيان عن معاني القرآن**، محمود بن أبى الحسن بن الحسين النيسابوري أبو القاسم، نجم الدين (ت: نحو ٥٥٠هـ)، تحقيق: الدكتور حنيف بن حسن القاسمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١٣- **بحر العلوم**، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (ت: ٣٧٣هـ)، تحقيق: أبو سعيد عمر بن غلا محسن عمروي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، (د.ت).

١٤- **البحر المحيط في التفسير**، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت: ٧٤٥هـ)، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ.

١٥- **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي ابن عجيبة الحسني الأنجري الفاسي الصوفي (ت: ١٢٢٤هـ)، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، نشر: الدكتور حسن عباس زكي، القاهرة، ١٤١٩هـ.

١٦- **البديع في علم العربية**، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت: ٦٠٦هـ)، تحقيق ودراسة: د. فتحي أحمد علي الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٧- **التبيان في إعراب القرآن**، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري (ت : ٦١٦هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، (د.ت).

١٨- **التبيان في تفسير القرآن**: الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت: ٤٦٠هـ)، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).

١٩- **التسهيل لعلوم التنزيل**، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (ت: ٧٤١هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٢٠- **تصحيح الفصيح وشرحه**، أبو محمد، عبد الله بن جعفر بن محمد بن دُرُسْتَوَيْه ابن المرزبان (ت: ٣٤٧هـ)، تحقيق: د. محمد بدوي المختون، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٢١- **تفسير ابن عرفة**، محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي التونسي المالكي، أبو عبد الله (ت: ٨٠٣هـ)، تحقيق: د. حسن المناعي، مركز البحوث بالكلية الزيتونية، تونس، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٢٢- **تفسير التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)**، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت: ١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤هـ.

٢٣- **تفسير الراغب الأصفهاني**، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (ت: ٥٠٢هـ)، تحقيق ودراسة: د. هند بنت محمد بن زاهد سردار، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٢٤- **تفسير القرآن**، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (ت: ٤٨٩هـ)، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.

٢٥- **تفسير القرآن العظيم**، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: ٧٧٤هـ)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٢٦- **تفسير الكاشف:**، الشيخ محمد جواد مغنية، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢٧- **تفسير المراغي**، أحمد بن مصطفى المراغي (ت: ١٣٧١هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م.

٢٨- **تفسير المنار (تفسير القرآن الحكيم)**، محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن ملا علي خليفة القلموني الحسيني (ت: ١٣٥٤هـ)، الهيأة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.

٢٩- **التفسير الوسيط للقرآن الكريم**، محمد سيد طنطاوي، (ت: ١٤٣١هـ)، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٣٠- **التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربية**، الحسن بن محمد بن الحسن الصغاني (ت: ٦٥٠هـ)، تحقيق: إبراهيم إسماعيل الأبياري، راجعه محمد خلف الله أحمد، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٧١م.

٣١- **تهذيب اللغة**، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت: ٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٣٢- **توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك**، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ المرادي المصري المالكي (ت: ٧٤٩هـ)، شرح وتحقيق: عبد الرحمن علي سليمان ، أستاذ اللغويات في جامعة الأزهر، دار الفكر العربي، الطبعة : الأولى ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م.

٣٣- **جامع البيان في تأويل القرآن**، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت: ٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٣٤- **جامع الدروس العربية**، مصطفى بن محمد سليم الغلاييني (ت: ١٣٦٤هـ)، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الثامنة والعشرون، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٣٥- **الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)**، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت: ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

٣٦- **الجدول في إعراب القرآن الكريم**، محمود بن عبد الرحيم صافي (ت: ١٣٧٦هـ)، دار الرشيد، دمشق، مؤسسة الإيمان، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ.

٣٧- **جمهرة اللغة**، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت: ٣٢١هـ)، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٣٨- **الجنى الداني في حروف المعاني**، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ المرادي المصري المالكي (ت: ٧٤٩هـ)، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، والأستاذ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

٣٩- **الخصائص**، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت: ٣٩٢هـ)، الهيأة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، (د.ت).

٤٠- **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (ت: ٧٥٦هـ)، تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، (د.ت).

٤١- **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (ت: ١٢٧٠هـ)، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٤٢- **الزاهر في معاني كلمات الناس**، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأنباري (ت: ٣٢٨هـ)، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٤٣- **زهرة التفاسير**، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة (ت: ١٣٩٤هـ)، دار الفكر العربي، مصر، (د.ت).

٤٤- **شرح الأشموني على ألفية ابن مالك**، علي ابن محمد بن عيسى، أبو الحسن، نور الدين الأشموني الشافعي (ت: ٩٠٠هـ)، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

٤٥- **شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب**، الشيخ رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي النحوي (ت: ٦٨٦هـ)، تحقيق وتصحيح وتعليق: أ. د. يوسف حسن عمر، جامعة قار يونس، ليبيا، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

٤٦- **شرح الكافية الشافية**، محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني، أبو عبد الله، جمال الدين (ت: ٦٧٢هـ)، تحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى،

مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، (د.ت).

٤٧- **شرح المُفصَّل للزمخشري**، يعيش بن علي بن يعيش بن أبي السرايا محمد بن علي، أبو البقاء، موفق الدين الأسدي الموصلي، المعروف بابن يعيش وبابن الصانع (ت: ٦٤٣هـ)، قدَّم له: الدكتور إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٤٨- **شرح تسهيل الفوائد**، أبو عبد الله، جمال الدين محمد بن عبد الله، ابن مالك الطائي الجياني، (ت: ٦٧٢هـ)، تحقيق: د. عبد الرحمن السيد، د. محمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٤٩- **شرح جمل الزجاجي**، أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن خروف الإشبيلي (ت: ٦٠٩هـ)، تحقيق: د. سلوى محمد عمر، جامعة أم القرى، مكة المكرَّمة، ١٤١٩هـ.

٥٠- **شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب**، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (ت: ٧٦١هـ)، تحقيق: عبد الغني الدقر، الشركة المتحدة للتوزيع، سوريا، (د.ت).

٥١- **شرح عيون الإعراب**، أبو الحسن علي بن فضّال المجاشعي، (ت: ٤٧٩هـ)، تحقيق: د. حنا جميل حداد، مكتبة المنار، الطبعة الأولى، الأردن، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.

٥٢- **شرح قطر الندى وبلّ الصدى**، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (ت: ٧٦١هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، الطبعة الحادية عشرة، ١٣٨٣هـ.

٥٣- **شرح نهج البلاغة**، ابن أبي الحديد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى، ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م.

٥٤- **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٥٥- **الصحيفة السجّاديَّة (أدعية الإمام عليِّ بن الحسين** عليه السلام)، المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.

٥٦- **الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الحسيني العلويّ الطالبي الملقب بالمؤيد باللَّه (ت: ٧٤٥هـ)، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٥٧- **علل النحو**، محمد بن عبد الله بن العباس، أبو الحسن، ابن الوراق (ت: ٣٨١هـ)، تحقيق: محمود جاسم محمد الدرويش، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٥٨- **فتحُ البيان في مقاصد القرآن**، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي بن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي (ت: ١٣٠٧هـ)، عُني بطبعهِ وقدّم له وراجعه: خادم العلم عَبد الله بن إبراهيم الأنصَاري، المَكتبة العصريَّة للطبَاعة والنّشْر، بيروت، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٥٩- **فتح القدير (فتح القدير الجامع بين فنّي الرواية والدراية من علم التفسير)**، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: ١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٦٠- **الفروق اللغوية**، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (ت: نحو ٣٩٥هـ)، حقَّقَه وعلَّقَ عليه: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ت).

٦١- **الفصول الخمسون**، يحيى بن عبد المعطي المغربي زين الدين أبو الحسن، (ت: ٦٢٨هـ)، تحقيق: محمود محمد الطناحي، مكتبة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٦م.

٦٢- **الفصول المفيدة في الواو المزيدة**، صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلدي بن عبد الله الدمشقي العلائي (ت: ٧٦١هـ)، تحقيق: حسن موسى الشاعر، دار البشير، عمان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٦٣- **القاموس المحيط**، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت: ٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٦٤- **كتاب التعريفات**، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت: ٨١٦هـ)، ضبطه وصحَّحَه جماعةٌ من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.

٦٥- **كتاب العين**، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت: ١٧٠هـ)، تحقيق: د مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (د.ت).

٦٦- **كتاب سيبويه**، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه (ت: ١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٦٧- **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت: ٥٣٨هـ)، تذييل: ابن المنير الإسكندري (ت: ٦٨٣هـ) بحاشيته (الانتصاف فيما تضمنه الكشاف)، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ.

٦٨- **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي (ت: ١٠٩٤هـ)، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د.ت).

٦٩- **اللباب في علل البناء والإعراب**، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري البغدادي محب الدين (ت: ٦١٦هـ)، تحقيق: د. عبد الإله النبهان، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٧٠- **لسان العرب**، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت: ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.

٧١- **اللمحة في شرح الملحة**، محمد بن حسن بن سِباع بن أبي بكر الجذامي، أبو عبد الله، شمس الدين، المعروف بابن الصائغ (ت: ٧٢٠هـ)، تحقيق: إبراهيم بن سالم الصاعدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

٧٢- **اللمع في العربية**، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت: ٣٩٢هـ)، تحقيق: فائز فارس، دار الكتب الثقافية، الكويت، (د.ت).

٧٣- **مباحث في فقه لغة القرآن الكريم**، د. خالد فهمي (القسم الأول)، د. أشرف أحمد حافظ (القسم الثاني)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

٧٤- **المجتبى من مشكل إعراب القرآن**، أ. د. أحمد بن محمد الخراط، أبو بلال، مجمع طباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤٢٦هـ.

٧٥- **محاسن التأويل**، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (ت: ١٣٣٢هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٧٦- **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت: ٥٤٢هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٧٧- **المحكم والمحيط الأعظم**، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت: ٤٥٨هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٧٨- **المُخَصَّص**، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت: ٤٥٨هـ)، تحقيق: خليل إبراهم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٧٩- **مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)**، أبو البركات عبد الله بن أحمد ابن محمود حافظ الدين النسفي (ت: ٧١٠هـ)، حقَّقَهُ وخرَّج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدَّم له: محيي الدين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٨٠- **معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)**، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت: ٥١٠هـ)، حقَّقَه وخرَّج أحاديثه محمد عبد الله النمر، وعثمان جمعة ضميرية، وسليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٨١- **معاني القرآن**، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفرّاء (ت: ٢٠٧هـ)، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، الطبعة الأولى، (د.ت).

٨٢- **معاني القرآن وإعرابه**، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجّاج (ت: ٣١١هـ)، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٨٣- **معاني النحو**، الدكتور فاضل صالح السامرائي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٨٤- **معجم المصطلحات النحوية والصرفية**، د. محمد سمير نجيب اللّبدي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م.

٨٥- **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار)، دار الدعوة، (د.ت).

٨٦- **معجم مقاييس اللغة**، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين (ت: ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٨٧- **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (ت: ٧٦١هـ)، تحقيق: د. مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، الطبعة السادسة، ١٩٨٥م.

٨٨- **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقَّب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت: ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ.

٨٩- **المفصل في صنعة الإعراب**، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت: ٥٣٨هـ)، تحقيق: د. علي بو ملحم، مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٩٠- **المقتضب**، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي، أبو العباس، المعروف بالمبرّد (ت: ٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الكتب، بيروت، (د.ت).

٩١- **مواهب الرحمن في تفسير القرآن**، السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري (ت: ١٤١٤هـ)، مؤسَّسة أهل البيت عليهم السلام، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

٩٣- **الميزان في تفسير القرآن**، السيد محمد حسين الطباطبائي (ت: ١٤٠٢هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٧هـ.

٩٣- **نتائج الفكر في النَّحو**، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي (ت: ٥٨١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٩٤- **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي (ت: ٨٨٥هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (د.ت).

٩٥- **النكت والعيون (تفسير الماوردي)**، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت: ٤٥٠هـ)، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).

٩٦- **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر، (د.ت).

٩٧- **واو السبق في القرآن الكريم (دراسة دلالية)**، أ. د. علي عبد الفتاح الحاج فرهود، مؤسسة دار الصادق الثقافية، العراق - بابل، الطبعة الأولى، ١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م.

٩٨- **الوسيط في تفسير القرآن المجيد**، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (ت: ٤٦٨هـ)، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد صيرة، الدكتور أحمد عبد الغني الجمل، الدكتور عبد الرحمن عويس، قدَّمَه وقرظه: الأستاذ الدكتور عبد الحي الفرماوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

The Republic of Iraq

Ministry of Higher Education and Scientific Research

University of Babylon

College of Education for Humanities

the department of Arabic language

Repelling the illusion of meaning in an interpretation Atahrir wa Atanwir

thesis submitted to the Council of the College of Education for Human Sciences at the University of Babylon, it is part of the requirements for obtaining master degree in Education in the Arabic language

by :

Ali Hamid Hussein

Supervised by

Prof. Dr. Shaalan Abd Ali Sultan

Shaaban 1444 AH March 2023 AD

Summary:

The study was divided into four chapters:

The first chapter of this study was in repelling the illusion of meaning by redressing, and this chapter was presented to other chapters; Because it has a clear indication of repelling delusion in its original meaning, so redress is to remove what is delusional from previous words. This chapter was divided, after explaining the meaning of redress and its conditions, into four topics, the first: in repelling the illusion of meaning by redressing with (but), the second: repelling the delusion of meaning by redressing with (but), and the third: repelling the delusion of meaning by redressing with (except), and the fourth: In pushing the illusion of meaning by redressing (but).

As for the second chapter, it was in repelling the illusion of meaning with dependencies, and the first section of it was devoted to research in repelling the illusion of meaning with sympathy; Because of this type of large presence in the Qur'anic evidence compared to the other types of dependencies, this topic was divided into three demands, the first: in repelling the delusion of a singular sympathy on the singular, and the second: in repelling the delusion of repetition in the sympathy, And the third: the reason for the lack of sympathy in a place where sympathy is possible. The second topic in this chapter is devoted to the search for repelling the illusion of meaning with other

dependencies, and this topic was divided into three demands, the first: in repelling the illusion of meaning by affirmation, the second in repelling the illusion of meaning by adjective, and the third: in repelling the illusion of meaning by substitution.

While the third chapter included research in repelling the illusion of meaning by the type of sentence, and after identifying the meaning of the sentence, and its types, four types were identified, of which they were frequently used in repelling the illusion of meaning compared to other types of sentences. This chapter was divided into four topics, the first: in repelling the illusion of the meaning in the conditional sentence, the second: in repelling the illusion of the meaning in the adjoining sentence, the third: in repelling the illusion of the meaning in the appellate sentence, and the fourth: in repelling the illusion of the meaning in the objective sentence.

The fourth chapter is the last chapter in which it searches for repelling the illusion of meaning by altruism in the expression, and after identifying the meaning of altruism, and how it is used in the Qur'anic expression, this chapter is divided into three sections, the first: In pushing the illusion of meaning through synthetic altruism, this topic was presented to the other two topics; Because the Qur'anic evidence contained in it more than what was mentioned in them, and the second: in repelling the illusion of meaning by morphological altruism, and the third: in repelling the illusion of meaning by verbal altruism.