

بسم الله الرحمن الرحيم

إعجاز النظم القرآني في آيات التشريع النظرية والتطبيق

إعداد

روضه محمد الكريم فرعون

8980949

إشرافه

فضيلة الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في تفسير القرآن وعلومه

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

6 - آب - 2002

نوقشت هذه الرسالة وأجيزت بتاريخ

التوقيع

أعضاء لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة وأجيزت بتاريخ

التوقيع

أعضاء لجنة المناقشة

1. الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس / رئيساً
.....
2. الدكتور مصطفى المشني / عضواً
.....
3. الدكتور شحادة العمري / عضواً
.....
4. الدكتور أحمد شكري / عضواً
.....

شُكْرًا وَاعْتِافًا

يدعوني داعي العرفان بالجميل إلى شكر من شرفتُ بأن تتلذتُ
 على يديه، وازداد شرفي شرفاً إذ أشرف عليّ . . أستاذ الأجيال الذي يُستضاء
 بشمس علمه . . الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس . . الذي رعى هذا البحث
 مذ كان هماً ثقيلاً إلى أن أصبح حقيقة واقعة، فقد صبر وتابع فكان أستاذاً عالماً وأباً
 حنوناً . . مرشداً لي كلما اختلطت عليّ السبل . . متابعاً بنصائحه وتوجيهاته،
 حتى وصلت إلى غايتي، وما أظنني إلا عاجزة عن ردّ فضله وكرمه، فأدعو الله أن
 يجزيه خير الجزاء وأن يتولاه برعايته، وأن يجعله شعلة نور لطلاب العلم .
 ويشرفني أن أنجي خالص شكري واحترامي إلى أساتذتي الأفاضل : الدكتور
 مصطفى المشني، والدكتور شحادة العمري، والدكتور أحمد شكري، الذين تفضلوا
 بالموافقة على مناقشة هذه الرسالة، وتجنّسوا عنا، قراءتها وإثرائها بملاحظاتهم
 المفيدة وتوجيهاتهم السديدة، فلمهم مني كلّ الشكر والتقدير، وأقدم شكري
 وامتناني إلى والديّ العزيزين اللذين ما فتئتا يتابعانني ويشجعانني، فكانا دوحه
 حنان أنهل منها العزم، وأشكر كذلك كلّ من أعانني على إعداد هذه الرسالة
 وكلّ من أهداني ابتسامة حبٍّ وتشجيع.

قائمة المحتويات

ب	قرار لجنة المناقشة
ج	شكراً واعتراضاً
د	قائمة المحتويات
و	الملخص باللغة العربية
ز	الدراسات السابقة
1	المقدمة
3	الفصل الأول: إعجاز النظم القرآني في آيات التشريع
	الدراسة النظرية
4	المبحث الأول: إعجاز القرآن: مفهومه والوجه المختار فيه
6	المطلب الأول: مفهوم الإعجاز ووجوهه
6	أولاً: مفهوم الإعجاز
7	ثانياً: وجوه إعجاز القرآن الكريم
12	المطلب الثاني: الإعجاز البياني: مفهومه — خصائصه — مظاهره
12	أولاً: مفهوم الإعجاز البياني
18	ثانياً: خصائص الإعجاز البياني
18	ثالثاً: مظاهر الإعجاز البياني
23	المبحث الثاني: النظم: مفهومه — نشأة فكرته — أهميته
24	المطلب الأول: مفهوم النظم
28	المطلب الثاني: نشأة فكرة النظم وتطورها وفضل الإمام عبد القاهر الجرجاني في إبرازها
55	المطلب الثالث: صلة النظم بغيره من علوم اللغة
56	أولاً: صلة النظم بعلم النحو
60	ثانياً: صلة النظم بعلم المعاني

61	ثالثاً: صلة النظم بعلم البيان
62	رابعاً: صلة النظم بعلم البديع
64	<u>المطلب الرابع: أهمية النظم</u>
67	المبحث الثالث : الإقناع البلاغي في نظم آيات التشريع
68	<u>المطلب الأول: أثر البلاغة في النفس</u>
70	<u>المطلب الثاني: القرآن كتاب الإنسان</u>
73	<u>المطلب الثالث: النظم القرآني في آيات التشريع وأثره في النفس الإنسانية</u>
77	الفصل الثاني: إعجاز النظم القرآني في آيات التشريع
	الدراسة التطبيقية
78	المبحث الأول: آيات العبادات
142	المبحث الثاني: آيات الأحوال الشخصية
143	<u>المطلب الأول: أحكام الفراق بي نالأزواج</u>
192	<u>المطلب الثاني: المحرمات من النساء</u>
212	المبحث الثالث: الآداب الاجتماعية
253	الخاتمة
254	فهرس المصادر والمراجع
267	فهرس الآيات
270	فهرس الأحاديث
272	الملخص باللغة الإنجليزية

ملخص

إعجاز النظم القرآني في آيات التشريع

إعداد

روضه عبد الكريم فرعون

إشرافه

الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس

هذا البحث دراسة في الأسلوب البياني لنظم بعض آيات التشريع والأثر الذي يوحده في نفس المكلف، وذلك بتطبيق نظرية النظم (علم المعاني) على آيات التشريع، وهذه النظرية يبرز فيها جانبان: الجانب النفسي أولاً، ويظهر في تأثير النظم في النفس الإنسانية وقبولها لمعنى الآيات، والجانب الفكري ثانياً الذي نجده في العلاقة بين المعاني بعضها مع بعض من جهة وبينها وبين الألفاظ لا من حيث الوضع فحسب، بل من حيث الوضع والترتيب. والأساليب البيانية المستخدمة في الآيات من شأنها أن تترك آثارها في نفس السامع، وتهيجه للامتثال، وتزيد من قناعة العقل بالعمل الذي يقوم به، فتُعدّ من وسائل التشويق والإثارة والتنبيه التي تقوم بدورها بتمكين المعاني في النفوس، وهي تعتمد بهذا على إقناع العقل وإمتاع العاطفة.

الدراسات السابقة

بعد البحث والاستقصاء لم أجد كتاباً يتحدث عن هذا الموضوع، ولكنني وجدت رسالة ماجستير تناولت جانباً من الموضوع، وهي بعنوان: (في إعجاز القرآن الكريم: دراسة الإعجاز البياني في بعض آيات الأحكام)، للطالب عمار ساسي، إشراف الدكتور جعفر دك الباب وهي مقدمة في جامعة الجزائر، سنة 1992 .

تقع هذه الرسالة في قسمين: أحدهما نظري والثاني تطبيقي .

أما القسم الأول (النظري) فقد جعله في ثلاثة أبواب: الباب الأول: في النحو والبلاغة والعلاقة بينهما، والباب الثاني: في إعجاز القرآن الكريم، أما الباب الثالث: فكان عن الإعجاز البياني في آيات الأحكام .

وأما القسم الثاني (التطبيقي): فقد اقتصر فيه على أربعة أنواع من آيات الأحكام: آيات الصيام، آيات المدائنة، آيات المواريث، آيات المحارم من النساء .

إلا أن هذه الرسالة لم يكن الغرض منها بيان أثر الأساليب المستخدمة في النظم على النفس، وإظهارها على أنها وسائل للتحفيز والتشويق، بينما جعلت في خطتي مبحثاً خاصاً عن تعامل القرآن مع النفس الإنسانية، ففي هذا البحث اعتناء بالتأثير النفسي للقرآن، وهذا لم يظهره الباحث بشكل بارز.

ولم يتعرض الطالب للحديث عن النظم ومفهومه لدى العلماء ووظيفته وصلته بغيره من العلوم وتطور الفكرة عند العلماء، بينما أفردت في دراستي مبحثاً للحديث عنه.

ويلحظ كذلك في رسالة الطالب أنه أطل في القسم النظري على حساب القسم التطبيقي، وسأخالفه في هذا، فسأجعل القسم الأكبر القسم التطبيقي، لأتناول أكبر عدد ممكن من آيات التشريع، كما أن دراستي للقسم التطبيقي ستكون متممة للآيات التي درسها الطالب، وذلك باختيار آيات تختلف عن تلك التي اختارها .

مُتَكَلِّمَةٌ

الحمد لله الذي جَلَّى صفة الخلود في كتابه العزيز، فجعله بجزراً لا ساحل له . . كلما غاص المرء في أعماقه اكتشف من العجائب التي لا تنقضي ومن الأسرار التي لا تنفد، وكلما استضاء بضوئه وجد مجالاً خصباً للبحث والتنقيب . .

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله، صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين ومن اهتدى بهداهم إلى يوم الدين. وبعد،

فإن القرآن الكريم كان وما يزال مثارَ عقول الباحثين . . يحرك همهم ويوقد عزائمهم بما فيه من جمال التعبير ومتانة النظم وقوة الأسلوب، ووسائل الدعوة والإقناع. ولقد رأيت أن أعيش في روض القرآن، أتسّم عبيره، وأقطف من زهره، فتوجّهتُ إلى دراسة موضوع كان له تعلقٌ في نفسي منذ سنوات الدراسة الجامعية الأولى، وهو موضوع النظم القرآني، وبخاصة نظم آيات التشريع .

والسبب في اختياري هذا الموضوع يتلخّص فيما يلي :

أولاً : التعمّق في دراسة الأساليب البلاغية التي انطوى عليها نظم آيات التشريع، وإظهار مراعاة النصّ القرآني لمقتضى الحال.

ثانياً : التأكيد على أن جوهر الإعجاز هو النظم، وليس الصور المؤثرة من استعارة وكنية وتشبيه . . فحسب.

ثالثاً : التأكيد من ناحية تطبيقية على أن آيات التشريع تستوي مع آيات القصص والعقائد في الإعجاز .

وقد قسّمت هذه الدراسة إلى فصلين :

الفصل الأول جعلته دراسة نظرية شملت مباحث ثلاثة : تناولت في المبحث الأول مفهوم الإعجاز القرآني ووجوهه، ثم خصّصت الحديث عن الوجه المختار فيه وهو الإعجاز البياني، فعرضت لمفهومه، وخصائصه ومظاهره .

وجعلت المبحث الثاني للحديث عن لبّ الإعجاز البياني وجوهره وهو النظم، فوضّحت مفهومه واستعرضت تاريخ نشأة فكرة النظم وكيف تطورت، وأبرزت فضل الشيخ عبد القاهر الجرجاني في إنضاجها، ثم بيّنت العلاقة التي تصل بين علم المعاني (النظم) وباقي علوم اللغة، وختمت المبحث بالتأكيد على أهمية نظرية النظم .

وكان المبحث الثالث في بيان أثر نظم آيات التشريع في النفس، وكان لا بدّ من التمهيد لهذا بالحديث عن القوة التأثيرية للكلام البليغ بوجه عام، ثم للقرآن الكريم — الذي هو في أعلى طبقات البلاغة — بوجه أخصّ، ثم خلُصتُ لبعض آيات القرآن، وهي آيات التشريع، واصفة عملها في نفس المكلف.

وبهذا ختمت الدراسة النظرية لأنتقل إلى الفصل الثاني الذي حاولت فيه اتّباع المنهج التحليلي التطبيقي القائم على تحليل الآيات المختارة وتوضيح الإعجاز الذي يظهر في نظمها من خلال تطبيق نظرية النظم .

واخترت لهذا الفصل أمثلة ونماذج من آيات التشريع — إذ من العسير إحصاؤها — ، فجعلت المبحث الأول فيه مثلاً لآيات العبادات، ووقع الاختيار على الآيات المتحدثة عن ركن عظيم في الإسلام، وهو الحجّ، وخصّصت المبحث الثاني لدراسة نموذجين من الآيات المتحدثة عن الأحوال الشخصية، سمّيت النموذج الأول أحكام الفراق بين الأزواج؛ نظراً للموضوع الغالب في تلك المجموعة من الآيات، فهي وإن تعددت موضوعاتها قد برز فيها الحديث عن أحكام الفراق بين الأزواج من وفاة وطلاق. وكان النموذج الثاني في المحرمات من النساء. وختمت هذا الفصل بمبحث تضمّن مثلاً لآيات الآداب الاجتماعية .

وقدّمت لهذه الأمثلة بيان مناسبة الآيات لسياقها وتوضيح مفرداتها ومعناها؛ لأن الدرس البلاغي للآية لا يقوم على دراسة الكلمة قبل معرفة معناها وسياقها .

وقد تتبعتُ جهود العلماء، واستعنتُ بما بثّوه في كتبهم. وتنوعتُ مصادر البحث بين القديم والحديث . . وبين التفاسير والمعجمات وكتب البلاغة .

وبعد، فهذا هو البحث الذي قمت بإعداده، ولا أدعي أنني أتيت بما لم يأت به الأولون والآخرين، ولكنها خطوة على الطريق أسأل الله أن يسدّها ويوصلها إلى غايتها بما يثريه الأساتذة الأفاضل — أعضاء لجنة المناقشة — بتوجيهاتهم وسديد آرائهم، وأعدهم أن تكون ملحوظاتهم موضع تقدير وتنفيذ .

وختاماً: أسأل الله أن يكون عملي المتواضع هذا خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجعله ذخراً لي ولوالديّ ولذوي الحقوق عليّ . والحمد لله ربّ العالمين .

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين .

الفصل الأول

إعجاز النظم القرآني في آيات التشريع

الدراسة النظرية

المبحث الأول : إعجاز القرآن : مفهومه – والوجه المختار فيه

- المطلب الأول: مفهوم الإعجاز ووجوهه
- المطلب الثاني: الإعجاز البياني: مفهومه – خصائصه – مظاهره

المبحث الثاني : النظم : مفهومه – نشأة فكرته – أهميته

- المطلب الأول: مفهوم النظم
- المطلب الثاني: نشأة فكرة النظم وتطورها ، وفضل الإمام عبد القاهر الجرجاني في إبرازها
- المطلب الثالث: صلة النظم بغيره من علوم اللغة
- المطلب الرابع: أهمية النظم

المبحث الثالث : الإقناع البلاغي في نظم آيات التشريع

- أثر البلاغة في النفس
- القرآن كتاب الإنسان
- النظم القرآني في آيات التشريع وأثره في النفس الإنسانية

المبحث الأول

إعجاز القرآن مفهومه والوجه المختار فيه

– المطلب الأول: مفهوم الإعجاز ووجوهه

– المطلب الثاني: الإعجاز البياني

مفهومه – خصائصه – مظاهره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جرت عادة الناس على مطالبة النبي المبعوث إليهم من الله عزّ وجلّ بما يدلّ على صدقه، ويثبت دعواه، ويبرهن على اتصاله بالسماء؛ لذلك خصّ الله عزّ وجلّ أنبياءه بالأدلة التي تثبت صدقهم، وتقيم الحجة على أقوامهم، وتمثلت هذه الأدلة بمعجزات خارقة للعادة، يعجز البشر عن الإتيان بمثلهما، فتقوم الحجة عليهم.

وقد كانت معجزات الأنبياء جميعاً معجزات حسية، إلى أن بلغت البشرية رشدها على عهد سيدنا محمد Y ، فجعل الله معجزته عقلية؛ لتتلاءم مع المرحلة التي وصلت إليها البشرية من التطور والنضج، فأُنزل عليه القرآن الكريم.

وبما أن رسالة سيدنا محمد Y خالدة وعامة للناس كافة، جاءت معجزته عقلية لا حسية، وكان لا بد أن تكون معجزته مما هو خارج عن طوق البشر ولا يقبل التحدي مهما تطور العقل البشري وتنوعت قدراته؛ لتبقى دلالة على صدقه ﷺ ما بقيت رسالته، والبحث في إعجاز القرآن يجدد الثقة ويؤكد اليقين بأن كتاب الله معجز لن يوتى بمثله أبداً، مهما تقدمت البشرية، وتعددت مواهب الناس على اختلاف أجناسهم، فالقرآن معجز لكل أحد، وفي كل زمن. وعليه فإن الموضوعات التي يمكن أن تُبحث في كتاب الله وتدل على إعجازه لا تنتهي، وتصديقاً لهذا فإن هذه الرسالة تناولت قضية مهمة لم يُسبق إليها — على الرغم من كثرة الدراسات التي تبحث في إعجاز القرآن وتنوعها — وهي بيان الإعجاز البياني في آيات التشريع من الناحية النظرية ثم البرهنة عليها تطبيقياً.

وقد بيّنت في هذا المطلب معنى الإعجاز ووجوهه، ومفهوم الإعجاز البياني، وخصائصه، ومظاهره.

وأجملت في ذلك كله ولم أفصّل، لكون هذه القضايا قد بُحثت من قبل، إلا أن ضرورة البحث تستلزم إعطاء فكرة عنها؛ تمهيداً للحديث عن الموضوع الرئيس.

المطلب الأول: مفهوم الإعجاز ووجوهه

أولاً: مفهوم الإعجاز

بعد النظر في المعجمات اللغوية للوقوف على مدلول كلمة (الإعجاز) — وأصلها من العَجَز — وجدتُ أن ابن فارس قد جمع أهم الأقوال الواردة في ذلك، وردّ مدلول الكلمة إلى أصليين، حيث قال: " العين والجيم والزاء أصلان صحيحان، يدلّ أحدهما على الضعف، والآخر على مؤخر الشيء"⁽¹⁾. وفصل الراغب الأصفهاني في الأصل الثاني، فقال: "عَجَزُ الإنسان: مؤخره، وبه شُبّه مؤخر غيره، قال تعالى: ﴿كَانَهُمْ أَعْجَازٌ يَخُلُّ مِنْقَعٌ﴾ [القمر: 20]، والعَجَزُ: أصله التأخر عن الشيء، وحصوله عند عَجَز الأمر: أي مؤخره، كما ذكر في الدبر، وصار في التعارف اسماً للقصور عن فعل الشيء، وهو ضد القدرة، قال تعالى: ﴿أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ﴾ [المائدة: 31]، وأَعْجَزْتُ فلاناً وَعَجَزْتُه وعَاجَزْتُه: جعلته عاجزاً... والعجوز سُميت؛ لعجزها في كثير من الأمور، قال تعالى: ﴿الْأَعْجُوزَ فِي الْغَابِرِينَ﴾ [الصفات: 135]، وقال: ﴿أَلَا أَدْرَأُ أَنَا عَجُوزٌ﴾ [هود: 72]"⁽²⁾. وجاء في مختار الصحاح: "أَعْجَزَهُ الشيءُ: فاته، وعَجَزَهُ تعجيزاً: ثَبَطَهُ أو نسبته إلى العجز"⁽³⁾.

ويمكن رجْع هذه المعاني كلها إلى أصل واحد، وهو مؤخر الشيء، وهذا ما رجّحه الأستاذ الدكتور فضل عباس في كتابيه (إعجاز القرآن) و(إتقان البرهان في علوم القرآن) بعد أن ذكر قول الراغب الأصفهاني وابن فارس، حيث قال: "وأمام هذه الآراء نرى أن أولاهما قول الراغب الأصفهاني، فأصل العَجَز في اللغة: مؤخر الإنسان، واستعير لغيره، وهناك صلة وثيقة بين هذا المعنى وبين القصور عن الشيء؛ فإن التأخر والقصور متلازمان؛ لأن مَنْ تأخر عن غيره إنما يرجع ذلك إلى تقصيره"⁽⁴⁾.

وقد استحسنت هذا الرأي؛ لما فيه من الجمع بين الأقوال المختلفة وردّها إلى معنى واحد، بدلاً من أن تتعدد المعاني، ويستقل كلٌّ منها بنفسه، وهي في الحقيقة تشترك في أصل واحد.

ذلكم هو المعنى اللغوي لكلمة (الإعجاز).

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (عجز).

(2) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مادة (عجز)، وينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيظ، والمتاوي، التوقيف على مهمات التعاريف، مادة (عجز).

(3) محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، مادة (عجز).

(4) فضل عباس، إعجاز القرآن الكريم، ص(10-11)، وإتقان البرهان في علوم القرآن، (1: 107-108).

أما المعنى الاصطلاحي فهو: عجزُ الناس عن أن يأتوا بمثل القرآن، قال الشيخ الزرقاني: " إعجاز القرآن مركب إضافي، معناه بحسب أصل اللغة: إثبات القرآن عجزَ الخلق عن الإتيان بما تحداهم به، فهو من إضافة المصدر إلى فاعله، والمفعول وما تعلق بالفعل محذوف للعلم به، والتقدير: أعجزَ القرآنُ خلقَ الله عن الإتيان بما تحداهم به"⁽¹⁾.

والعلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي ظاهرة، وهي تأخر الخلق عن الإتيان بمثل القرآن الكريم، نتيجة قصور طاقاتهم، وضعف قُدْرِهِم.

ثانياً: وجوه إعجاز القرآن الكريم

ملك القرآن الكريم على المسلمين حياتهم، وشغل عقول المفكرين والعلماء، فذهبوا يبحثون فيه، ويدرسونه، ويكتبون حوله، حتى تعددت المؤلفات في علومه، كلُّ يقدم دراسة حول جانب من جوانبه. وقد كان البحث في إعجاز القرآن مما التفت إليه العلماء منذ القدم، محاولين فهم أمر عجيب حصل للعرب عند نزول القرآن الكريم، لم يكن هذا الأمر نتيجة طبيعية للحالة التي كانوا عليها، ذلكم هو عجز العرب الأقحاح الفصحاء عن الإتيان بمثل القرآن، وهم رؤاد البيان وأرباب الفصاحة، فقد كانوا يستمعون إليه مشدوهين، مدهوشين من ذلك الكلام الذي بلغ شأواً بعيداً عن قُدْرِهِم، على الرغم من أنه مترل بلغتهم وعلى أساليبهم في الكلام، ومصوغ من كلماتهم وألفاظهم التي يعرفونها، فما بالهم عجزوا عن صياغة سورة على نسقه، مع توفر الدواعي وشدة الحاجة لذلك⁽²⁾.

هذا أمر ويضاف إليه أمر آخر يشترك معه في الغرابة، ألا وهو ما أحدثه القرآن من هزة في حياة الناس، وبخاصة أولئك الذين نزل فيهم، حيث قلب عقائدهم، وغير مجرى حياتهم، فكان بمثابة انقلاب عقدي وتشريعي طراً عليهم.

لهذا وذاك وقف العلماء أمام كتاب الله يسرون⁽³⁾ أغواره، ويبحثون عن السر الذي أعجز العرب البلغاء عن معارضته، وسلب عقولهم، وحول حياتهم، فبذلوا جهوداً عظيمة، وقدموا نظريات

(1) الزرقاني، مناهل العرفان، (2:354)، وينظر: فضل عباس، إتقان البرهان، (1:110).

(2) توفر الدواعي: أن العرب كان لهم حظ وافر ونصيب وافٍ من القول، ذكره أ.د. فضل عباس، إعجاز القرآن، ص(43-44)، وذلك أثناء حديثه عن وجوه الإعجاز عند الإمام الرماني، حيث كان (ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة) وجهاً من وجوه الإعجاز عنده، ينظر: النكت في إعجاز القرآن، ضمن(ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص(109)، وينظر في هذا المعنى ما قاله الإمام الخطابي، من أن العرب قد تركوا رصف الحروف إلى مقارعة السيوف؛ وما ذلك إلا لعجزهم، بيان إعجاز القرآن، ضمن(ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص(21-22)، وتحدث الشيخ عبد القاهر بالتفصيل عن أحوال العرب وأقوالهم الدالة على عجزهم، وسمّاها: دلالة الأقوال والأفعال. ينظر: الرسالة الشافية، ضمن(ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص(118-125).

(3) السير: استخراج كُنه الأمر. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (سير).

متعددة، وآراء مختلفة، وتشعبت اتجاهاتهم في وجوه إعجاز القرآن الكريم، فهم وإن اتفقوا على إعجازه، فإنهم اختلفوا في كونه يظهر بوجه واحد أم بوجوه متعددة، فقد ذهب جمهور العلماء إلى أن الإعجاز البياني هو الأساس، ثم اختلفوا بعد ذلك، فمنهم من اقتصر عليه، ومنهم من أضاف إليه وجوهاً أخرى. وقد أجرى الأستاذ الدكتور فضل عباس دراسة لآيات التحدي من حيث تنزلها وأسلوبها وسياقها، وقرر بعدها أن وجوه الإعجاز متعددة⁽¹⁾، وهذا هو القول الراجح لدي.

وفيما يلي ذكر لآراء العلماء في قضية تعدد وجوه الإعجاز، وسأقتصر على ذكر أشهرهم بما يتسع له المقام.

أبدأ أولاً بالإمام الرماني⁽²⁾ الذي لم يقتصر على وجه واحد، بل ذكر وجوهاً عدة للإعجاز، وهي: ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة، التحدي للكافة، الصرفة، البلاغة، الأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية، نقض العادة، القياس بكل معجزة⁽³⁾.

وعدّ الإمام الخطابي⁽⁴⁾ القرآن معجزاً بفصاحة ألفاظه، وحسن تأليفه، وصحة معانيه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فقد لفت الأنظار إلى صنيع القرآن في القلوب، وتأثيره في النفوس⁽⁵⁾. ويرى الإمام الباقلاني⁽⁶⁾ أن الإعجاز يظهر في ثلاثة أوجه:

1. الإخبار عن الغيوب.
2. كان معلوماً من حال النبي y أنه كان أمياً لا يكتب ولا يحسن القراءة، ثم أتى بجملة ما وقع وحدث من عظيمات الأمور، ومهمات السير من حين خلق الله آدم عليه السلام إلى حين مبعثه.
3. بديع نظم القرآن، وعجيب تأليفه، وأنه متناوٍ في البلاغة إلى الحد الذي يُعلم عجز الخلق عنه.

(1) للتوسع، ينظر كتابه: إعجاز القرآن الكريم، ص(29-33).

(2) هو أبو الحسن علي بن عيسى، النحوي المعتزلي، المعروف بالرماني (ت384هـ)، كان متفنناً في علوم كثيرة، منها: علوم القرآن والفقه والنحو والكلام، على مذهب المعتزلة، صنف في التفسير والنحو واللغة. ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، (2:142)، والذهبي، سير أعلام النبلاء، (12:541)، ودول الإسلام، (1:182)، وابن حجر العسقلاني، تبصير المنتبه، (2:632).

(3) الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص(75).

(4) هو الإمام العلامة الحافظ اللغوي، أبو سليمان، حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البُستي، الخطابي، (ت388هـ)، صاحب التصانيف. رحل في الحديث وقراءة العلوم، وطوّف، ثم أُلّف في فنون العلم، وصنّف، وفي شيوخه كثرة، وكذلك في تصانيفه، ومنها: (شرح السنن)، و(غريب الحديث)، و(شرح الأسماء الحسنى)، وغير ذلك. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، (3:13)، وتذكرة الحفاظ، (2:149)، ودول الإسلام، (1:183)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (3:256).

(5) ينظر: الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص(27)، ص(70).

(6) القاضي أبو بكر، محمد ابن الطيب، البصري، ثم البغدادي، ابن الباقلاني، (ت403هـ)، صاحب التصانيف، وكان يُضرب المثل بفهمه وذكائه، كان ثقة إماماً بارعاً، صنف في الرد على الرافضة والمعتزلة، والخوارج والجهمية، والكرامية، وانتصر لطريقة أبي الحسن الأشعري، لُقّب بسيف السنة ولسان الأمة، وإليه انتهت رئاسة المالكية في وقته. ينظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (2:455)، وابن الجوزي، المنتظم، (9:131)، والذهبي، سير أعلام النبلاء، (13:115)، والصفدي، الوافي بالوفيات، (3:177)، وابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، (4:234)، ومحمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ص(92).

وفصل كثيراً في الوجه الثالث⁽¹⁾.

بينما نجد الإمامين: عبد الجبار الهمداني⁽²⁾، وعبد القاهر الجرجاني⁽³⁾ قد قصرا وجوه الإعجاز على وجه واحد، وهو فصاحة الكلام التي لا تظهر إلا في الكلمات المضمومة بعضها إلى بعض، لا في الكلمات المفردة، على حدّ تعبير القاضي عبد الجبار⁽⁴⁾، وهو ما عبّر عنه الشيخ عبد القاهر بالنظم⁽⁵⁾. ومن المحدثين كذلك مَنْ قصر الإعجاز على وجه واحد، ومنهم مَنْ قال بتعدد وجوهه، أمّا مدرسة الإمام محمد عبده⁽⁶⁾ — ومن أبرز أعلامها: الشيخ محمد رشيد رضا⁽⁷⁾، والشيخ محمد مصطفى المراغي⁽⁸⁾ — فقد ارتضت أن يكون للإعجاز أكثر من وجه⁽⁹⁾. وكذلك الأستاذ مصطفى صادق الرافعي⁽¹⁰⁾ فقد ذكر أربعة أوجه للإعجاز:

(1) ينظر: الباقلائي، إعجاز القرآن، ص(50-52).

(2) القاضي عبد الجبار بن أحمد، العلامة المتكلم، أبو الحسن الهمداني، (ت415هـ)، شيخ المعتزلة، صاحب التصانيف، من كبار فقهاء الشافعية، وليّ القضاء في الريّ، من تصانيفه: (متشابه القرآن)، و(تزييه القرآن عن المطاعن)، و(المغني). ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، (13:151)، ودول الإسلام، (1:191)، وأحمد المرتضى، طبقات المعتزلة، ص(112).

(3) أبو بكر، عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، (ت471هـ، وقيل: 474هـ)، شيخ العربية، كان عالماً، ذا نسك ودين، أشعرياً، شافعيّاً. صَنَّفَ شرحاً حافلاً (لإيضاح)، وله (دلائل الإعجاز)، و(أسرار البلاغة)، وغيرها. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، (13:687)، وتاريخ الإسلام، (32:54)، وأحمد مطلوب، عبد القاهر الجرجاني: بلاغته ونقده، ص(11).

(4) ينظر: عبد الجبار الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، (16:199).

(5) ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص(458)، ص(467).

(6) محمد عبده بن حسن خير الله، من آل تركمان، (ت1905م)، مفتي الديار المصرية، ومن كبار رجال الإصلاح والتجديد في الإسلام، ناووا الإنجليز حين احتلوا مصر، وشارك في مناصرة الثورة العربية، وسجن ونفي إلى بلاد الشام، وأصدر مع صديقه جمال الدين الأفغاني جريدة (العروة الوثقى). له كثير من المؤلفات، منها: (رسالة التوحيد)، (شرح نهج البلاغة)، وغيرها.. ينظر: محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ص(20)، والزركلي، الأعلام، (6:252)، وعمر كحالة، معجم المؤلفين، (3:474)، ومحمد الخفاجي، الأزهر في ألف عام، (2:3)، ومحبي الدين الطعمي، النور الأهر في طبقات شيوخ الجامع الأزهر، ص(117-118).

(7) محمد رشيد بن علي رضا القلموني، البغدادي الأصل، الحسيني النسب، (ت1935م)، صاحب مجلة (المنار)، وأحد رجال الإصلاح الإسلامي، من الكتاب العلماء بالحديث والأدب والتاريخ والتفسير، ولد ونشأ في القلمون (من أعمال طرابلس الشام)، ثم رحل إلى مصر، ولازم الشيخ محمد عبده وتلمذ له، من أشهر آثاره: (مجلة المنار)، و(تفسير القرآن الكريم — لم يتمه —)، (الوحي المحمدي)، (الخلافة)، وغيرها.. ينظر: شكيب أرسلان، السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة، ص(23)، والزركلي، الأعلام، (6:126)، وحسيب السامرائي، رشيد رضا المفسر، ص(277).

(8) محمد بن مصطفى بن محمد المراغي، (ت1945م)، باحث مصري، عارف بالتفسير، من دعاة التجديد والإصلاح، ممن تولوا مشيخة الجامع الأزهر، تلمذ للشيخ محمد عبده، تولى أعمالاً، منها: القضاء الشرعي، له تأليف، منها: (بحث في ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية)، (تفسير سورة الحجرات)، (الدروس الدينية). ينظر: الزركلي، الأعلام، (7:103)، ومحمد كرد علي، العلامة المراغي شيخ الأزهر، مجلة (المجمع العلمي العربي بدمشق)، ص(289)، ومحبي الدين الطعمي، النور الأهر في طبقات شيوخ الجامع الأزهر، ص(102).

(9) ينظر: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (1:210)، وعبد العزيز إسماعيل، الإسلام والطب الحديث، مقدمة الشيخ المراغي، ص(ج-د).

1. فالقرآن معجز في تاريخه دون سائر الكتب.

2. ومعجز في أثره الإنساني.

3. ومعجز من حيث حقائقه.

4. وأخيراً، فإنه معجز في بلاغته وبيانه⁽¹⁾.

وللإعجاز نواح ثلاث عند د. محمد عبد الله دراز⁽²⁾:

1. الإعجاز من الناحية اللغوية.

2. الإعجاز العلمي.

3. الإعجاز الإصلاحي التهديبي الاجتماعي⁽³⁾.

ولم يكتفِ الأستاذ سيد قطب⁽⁴⁾ بوجه واحد، وإن كان قد صبَّ جُلَّ اهتمامه على الناحية البيانية، فقد أشار إلى وجوه أخرى حين قال: "إن إعجاز القرآن أبعد مدى من إعجاز نظمته ومعانيه، وعجز الإنس والجن عن الإتيان بمثله، هو عجز عن إبداع منهج كمنهجه يحيط بما يحيط به"⁽⁵⁾. كما نجد في ثنايا تفسيره (الظلال) إشارات إلى وجوه الإعجاز الأخرى، كالإعجاز العلمي⁽⁶⁾، والإعجاز التشريعي⁽⁷⁾.

في حين لم يقبل الشيخ محمود محمد شاكر⁽⁸⁾ أن يكون القرآن معجزاً بغير نظمته وبيانه، حيث

(10) مصطفى صادق بن عبد الرزاق الرافي، (ت1937م)، عالم بالأدب، شاعر، من كبار الكتاب، أصله من طرابلس الشام، أصيب بصمم، فكان يكتب له ما يُراد مخاطبته به، له: (ديوان شعر — مطبوع —)، (تاريخ آداب العرب) — في ثلاثة أجزاء —، والجزء الثالث = منه (إعجاز القرآن والبلاغة النبوية)، و(تحت راية القرآن)، و(وحي القلم). ينظر: الزركلي، الأعلام، (7:235)، وكحالة، معجم المؤلفين، (3:867).

(1) ينظر: الرافي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص(156-157).

(2) محمد بن عبد الله دراز، (ت1958م)، فقيه متأدب، مصري أزهرى، كان من هيئة كبار العلماء في الأزهر، له كتب، منها: (الدين — دراسة تمهيدية لتاريخ الإسلام —)، (النبا العظيم)، (دستور الأخلاق في القرآن)، وكتب كثيرة أخرى. ينظر: الزركلي، الأعلام، (6:246).

(3) ينظر: دراز، النبا العظيم، ص(79).

(4) سيد بن قطب بن إبراهيم، (ت1966م)، مفكر إسلامي مصري، تخرج في كلية دار العلوم في القاهرة سنة 1934م، وعمل في جريدة (الأهرام)، وكتب في مجلتي (الرسالة)، و(الثقافة). انضم إلى الإخوان المسلمين، وسجن معهم، فعكف على تأليف الكتب ونشرها وهو في سجنه، إلى أن صدر الأمر بإعدامه، فأعدم. كتبه كثيرة، منها: (في ظلال القرآن)، (النقد الأدبي: أصوله ومناهجه)، (العدالة الاجتماعية في الإسلام)، (التصوير الفني في القرآن)، (مشاهد القيامة في القرآن)، (المستقبل لهذا الدين). ينظر: سيد قطب، طفل من القرية (حياة سيد قطب، بقلمه)، والزركلي، الأعلام، (3:148)، ومحمد بركات، سيد قطب: خلاصة حياته...، ص(9). وصالح الخالدي، سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد. ويوسف العظم، رائد الفكر الإسلامي المعاصر: الشهيد سيد قطب، ص(17-41).

(5) سيد قطب، في ظلال القرآن، (5:359).

(6) ينظر تفسيره قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾، [المؤمنون:12]، في ظلال القرآن، (6:16).

(7) ينظر تفسيره قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ﴾، [النحل:115]، في ظلال القرآن، (5:289).

قال عن التحدي: " إنما هو تحدٍ بلفظ القرآن ونظمه وبيانه، لا بشيء خارج عن ذلك، فما هو بتحدٍ بالإخبار بالغيب المكنون، ولا بالغيب الذي يأتي تصديقه بعد دهر من تنزيله، ولا بعلم ما لا يدركه علم المخاطبين به من العرب، ولا بشيء من المعاني مما لا يتصل بالنظم والبيان ⁽¹⁾ .

تلكم هي أهم أقوال الأئمة الذين بحثوا في الإعجاز، منهم من يقول بتعدد وجوه الإعجاز وهم الأكثرون، أما الأقلون فقصوروا الإعجاز على وجه واحد.

والراجح لديّ أن إعجاز القرآن الكريم قد تجلّى في أكثر من وجه؛ ذلك بأنه منزل إلى الناس كافة، وكلهم مدعوون إلى الإيمان به، ومنهم العربي والأعجمي، "ولا يُعقل أن يُتحدّى الناس جميعاً بالبيان وحده، إنما هو تحدّ عام عموم المخاطبين به" ⁽²⁾، كل بما يتقن.

وفي هذا المعنى قال الشيخ محمد أبو زهرة: " وإنه معجزة للخلقة كلها، وفيه الدليل على أنه من عند الله للناس أجمعين، فهو إن جاء بلسان العرب، وفيه أعلى درجات البيان العربي، يشتمل في ثناياه ما يعجز الناس أجمعين، فإذا كان قد أعجز العرب ببيانه، فقد أعجز الناس أجمعين بمعانيه، وشرائعه، وما اشتمل عليه من علوم، بل بمبانيه أيضاً، قال منزله عزّ من قائل: ﴿قُلْ لِّنَّاجِمَعَتِ الْإِنْسِ وَالْحِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: 88]، تعالت كلمات الله تعالى ⁽³⁾ .

ومع أن العلماء قد ذهبوا في مسألة (تعدد وجوه الإعجاز) مذهبين إلا أن الإعجاز البياني لم يكن موضع خلاف بينهم ⁽⁴⁾، " فالقائلون بتعدد هذه الوجوه مجمعون على أن الإعجاز البياني هو أعظم هذه الوجوه، وأهمها، وأعمها؛ ذلك لأنه لا تخلو منه آية من كتاب الله تعالى، أما الوجوه الأخرى فليست كذلك، فهي مفرقة" ⁽⁵⁾ .

والإعجاز البياني هو ما سأحدث عنه فيما يلي.

⁽⁸⁾ هو الشيخ محمود بن محمد شاكر (أبو فهر)، (ت 1997م)، أحب اللغة والأدب في سن مبكرة من عمره، ونشأت عنده ملكة الإنشاء، وقد تتلمذ على أخيه الشيخ أحمد، وعلى الشيخ سيد بن علي المرصفي، كما أثرت فيه كتابات الأستاذ الراجحي، شارك أحياه في تحقيق أجزاء من تفسير الطبري، وخرّج أحاديث (تهذيب الآثار)، للطبري، وله آثار كثيرة، منها: أباطيل وأسمار، ينظر: إبراهيم كوفحي = محمود محمد شاكر - الأديب الناقد -، ص(9-75)، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية. وعمر حسن القيام، محمود محمد شاكر: الرجل والمنهج، ص(19-88).

⁽¹⁾ مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مقدمة الشيخ محمود شاكر، ص(25).

⁽²⁾ فضل عباس، إعجاز القرآن الكريم، ص(33).

⁽³⁾ محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى، ص(50).

⁽⁴⁾ القائلون بالصرف كالنظام، وابن سنان الخفاجي، وابن حزم، لا يجعلون الإعجاز البياني وجهاً من وجوه الإعجاز؛ لأنهم يرون أن بلاغة القرآن في مقدور البشر، ولكن الله صرفهم عن الإتيان بمثل القرآن. ينظر: فضل عباس، بحث (رسالة الرماني: النكت في إعجاز القرآن - تحليل ونقد -)، مجلة (دراسات)، ص(120).

⁽⁵⁾ فضل عباس، إعجاز القرآن الكريم، ص(29).

المطلب الثاني: الإعجاز البياني مفهومه - خصائصه - مظاهره

لم ينكر عالم من العلماء الذين يُعتدّ بكلامهم أن الإعجاز البياني وجه من وجوه الإعجاز، بل هو الوجه الأهم؛ لأنه عام في القرآن كله، وهو الوجه الوحيد عند مَنْ لا يرى تعدد وجوه الإعجاز. ومن الأدلة على أنه الوجه الأهم: تلك الحروف المقطعة في أوائل السور، فالهدف منها تذكير العرب بأن حروف القرآن هي حروفهم ومادة لغتهم، ومن جنس كلامهم الذي برعوا فيه، فلم يعجزون عن نظم كلامٍ من مثله؟! فهذه الحروف — إذن — تشير إلى الكلمات التي تشكّل منها القرآن الكريم، فهي تنبيه على إعجاز نظم القرآن بوجه خاص، وليست تنبيهاً على أيّ وجه آخر.

أولاً: مفهوم الإعجاز البياني

على الرغم من أن العلماء لا يمترون في كون الإعجاز البياني الوجه الأهم من وجوه الإعجاز، إلا أنهم اختلفوا في تحديد المراد منه. هل المقصود من الإعجاز البياني فصاحة الألفاظ وخلوّها من الثقل ومن مخالفة القياس الصرفي؟ أم أنه يظهر في الألفاظ والكلمات المفردة⁽¹⁾؟ أم في المعاني؟ أم أن القالب الشكلي هو ما أسكت العرب وأعجزهم؟ أم أن المقصود منه تلك الصورة المؤثرة التي تقوم على التشبيه والاستعارة؟ أم أن إعجاز القرآن يتجلى في بديع نظمهِ⁽²⁾ وحسن تأليفه؟ أما فصاحة الألفاظ بالمعنى المتعارف عليه عند المتأخرين وهو خلوّها من الثقل والغرابة ومخالفة القياس الصرفي⁽³⁾، فقد جعلها الإمام الباقلاني⁽⁴⁾ الوجه العاشر من وجوه الإعجاز البياني، حيث قال عن

(1) المقصود بالكلمات المفردة: غير المضمومة بعضها إلى بعض، أما المضمومة فهي تدخل في الحديث عن النظم.

(2) المقصود بالنظم هنا: ترتيب الكلمات في النطق بعد ترتيبها في النفس، وليس المقصود الطريقة التي يجيء عليها الكلام (القالب الشكلي).

(3) ينظر معنى (الفصاحة): فضل عباس، البلاغة فنونها وأفانها — علم المعاني — ، ص(22).

القرآن: " إنه سهل سبيله ، فهو خارج عن الوحشي المستكره، والغريب المستنكر، وعن الصنعة المتكلفة"⁽¹⁾.

ولم يرتضِ الشيخ عبد القاهر جعل الفصاحة وجه الإعجاز، فقال: " ولا يجوز أن يكون الإعجاز بأن لم يلتقِ في حروفه ما يثقل على اللسان "⁽²⁾؛ " وذلك لأن للعرب كلاماً مثيراً خالياً من الثقل والتنافر، متلائمة حروفه في كلماته، وكلماته في جملة، ولم يقل أحد إن ذلك من الإعجاز "⁽³⁾. كما أنه — رحمه الله — لم يرتضِ أن تكون كلمات القرآن وألفاظه المفردة هي التي أعجزت العرب؛ لأن جعل الإعجاز فيها يؤدي إلى المحال، وهو أن هذه الألفاظ استُحدثت باستخدام القرآن لها، وأنها لم تكن معروفة قبل نزول القرآن⁽⁴⁾.

ومن قبل الشيخ عبد القاهر نجد القاضي عبد الجبار قد أشار إلى نفي الإعجاز في الكلمات المفردة، حين جعل الفصاحة لا تظهر في الكلمات المفردة، وإنما بضمّ بعضها إلى بعض. وكذلك الأمر بالنسبة للمعاني⁽⁵⁾، فلا يصح أن تكون وجه الإعجاز البياني؛ لأنه يلزم منه أن يكون للكلمة معنى قبل نزول القرآن ومعنى آخر بعد نزوله⁽⁶⁾.

أما بالنسبة للقلب الشكلي الذي يجيء عليه الكلام، فإنه يعني أن القرآن الكريم أُلّف على طريقة مخالفة لطرق العرب، لم يعرفوها من قبل، فقد عرفوا الشعر والنثر، والرجز والسجع، والكلام الموزون وغير الموزون... إلخ، ولكن كلام الله قد تفرّد بأسلوبه، ورُكبت كلماته بشكل جديد غير معروف من قبل، وقد أطلق الإمام الرماني على هذا الأمر: نقض العادة، أي أن القرآن قد نقض عادة العرب في كلامهم — أي طريقتهم — وجاء بطريقة جديدة.

ولعل الإمام الجاحظ⁽⁷⁾ أول من جعل مباينة نظم القرآن لسائر الكلام من أعظم البراهين على إعجازه⁽⁸⁾، وتبعه الإمام الرماني في ذلك، حيث جعلها وجهاً من وجوه الإعجاز السبعة⁽⁹⁾ التي نصّ

جعل القاضي عبد الجبار إعجاز القرآن بفصاحته، إلا أنه لم يقصد بالفصاحة المعنى الذي استقر عليه المتأخرون، وإنما عن نظم الكلمات بعضها مع بعض.

⁽⁴⁾ وإن لم تكن الفصاحة بهذا المعنى قد استقرت على زمنه، إلا أنه ذكر المعنى نفسه.

⁽¹⁾ الباقلاني، إعجاز القرآن، ص(63).

⁽²⁾ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص(388).

⁽³⁾ فضل عباس، إعجاز القرآن الكريم، ص(81).

⁽⁴⁾ ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص(386).

⁽⁵⁾ يُقصد بالمعاني هنا: معاني الكلم المفردة، وليس الموضوعات.

⁽⁶⁾ ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص(386،387).

عليها في رسالته، وكذلك الإمام الباقلاني، ذكر القلب الشكلي في مقدمة الوجوه التي شرح بها الإعجاز البياني⁽¹⁾.

واعترض القاضي عبد الجبار على هذا محتجاً بأن القرآن لو كان معجزاً من حيث القلب الشكلي، لكان أول ما قيل من الشعر معجزاً كذلك؛ لأنه لم يُعرف من قبل⁽²⁾.
كما أن الشيخ عبد القاهر ردّه كذلك؛ لأنه يلزم من هذا أن مَنْ يركّب جملاً تشبه الجمل القرآنية حريّ أن يكون كلامه معجزاً، ومنه تلك الحماقات التي قالها مسيلمة وغيره⁽³⁾.
وللتوفيق بين آراء العلماء في الوجوه السابقة، أقول: إن هذه الوجوه لا يمكن عدّ كلٍ منها وجهاً مستقلاً قائماً بذاته، وإنما يمكن جعلها وجوهاً ثانوية غير رئيسة، فليست هي التي أعجزت العرب وحيرتهم في أمر القرآن، وإنما الذي أعجزهم أمر آخر، سيأتي ذكره لاحقاً — إن شاء الله — .
أما أن يكون الإعجاز البياني ظاهراً في الصورة البيانية التي تؤثر في النفس بما فيها من استعارة وتشبيه، فقد اختلفت في ذلك مذاهب العلماء.

فالإمام الخطابي لم يذكرها وجهاً من وجوه الإعجاز، وكأنه لا يرتضيها⁽⁴⁾، على حين جعل الإمام الرماني أقسام البلاغة من إيجاز وتشبيه واستعارة... إلخ، وجهاً من وجوه الإعجاز السبعة التي ذكرها، وقد جعل الإعجاز فيها مجتمعة⁽⁵⁾.

وحين ذكر الإمام الباقلاني الإعجاز البياني من ضمن وجوه الإعجاز القرآني التي يرتأيها، شرح هذا الوجه بعشر نقاط، قال في النقطة السادسة: "إن الذي ينقسم عليه الخطاب من البسط والاقتصار، والجمع والتفريق، والاستعارة والتصريح، والتجوّز والتحقيق، ونحو ذلك من الوجوه التي توجد في كلامهم موجود في القرآن، وكل ذلك مما يتجاوز حدود كلامهم المعتاد بينهم في الفصاحة والإبداع والبلاغة"⁽⁶⁾.

⁽⁷⁾ أبو عثمان، عمرو بن بحر بن محبوب البصري المعتزلي، (ت255هـ)، العلامة المتبحر، ذو الفنون، أخذ عن النظام، له تصانيف كثيرة، منها: (كتاب الحيوان)، و(البيان والتبيين)، وغيرها. ينظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (208:12)، والذهبي، سير أعلام النبلاء، (12:10).

⁽⁸⁾ ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، (383:1)، والعثمانية، ص(16).

⁽⁹⁾ ينظر: الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص(111).

⁽¹⁾ ينظر: الباقلاني، إعجاز القرآن، ص(53).

⁽²⁾ ينظر: عبد الجبار الهمداني، المغني، (216:16).

⁽³⁾ ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص(387).

⁽⁴⁾ ينظر: فضل عباس، بحث (بيان إعجاز القرآن للخطابي — تحليل ومقارنة ونقد —)، مجلة (دراسات)، ص(279).

⁽⁵⁾ ينظر: الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص(76).

⁽⁶⁾ الباقلاني، إعجاز القرآن، ص(59).

بينما نجده قد عقد فصلاً في كتابه للحديث عن وجوه البديع⁽⁷⁾ وافتتحه بالسؤال التالي: هل يمكن أن يُعرف إعجاز القرآن من جهة ما يتضمنه من البديع؟ ثم ذكر أنواع البديع بشكل تفصيلي، وأتبع ذلك بقوله: "وقد قَدَّرَ مُقَدَّرُونَ أنه يمكن الاستفادة إعجاز القرآن من هذه الأبواب التي نقلناها، وأن ذلك مما يمكن الاستدلال به عليه، وليس كذلك عندنا؛ لأن هذه الوجوه إذا وقع التنبيه عليها أمكن التوصل إليها بالتدرب والتعود والتصنع لها، وذلك كالشعر الذي إذا عرف الإنسان طريقه صحَّ منه التعمُّل له وأمكنه نظمه"⁽¹⁾.

وقد يبدو قول الباقلاني الأخير مناقضاً لقوله الأول حين جعل أنواع البديع وجهاً من الوجوه التي شرح بها الإعجاز البياني، غير أنه ليس من محل لتوهم التناقض، حيث يمكننا الجمع بين القولين بأن يكون الباقلاني لا يرى انفراد أنواع البديع وجهاً للإعجاز لا يشترك معه غيره، وإنما يرى أن يكون وجهاً من وجوه الإعجاز البياني مُضافاً إليه وجوهاً أخرى، وقد قال في ذلك إنه لا يجعل الإعجاز متعلقاً بأنواع البديع خاصة ووفقاً عليها، بل مُضافاً إليها، وإنَّ صحَّ أن تكون هذه الوجوه مؤثرة في الجملة، آخذة بحظها من الحسن والبهجة متى وقعت في الكلام على غير وجه التكلف المستبشع والتعمُّل المستبشع⁽²⁾.

وقد نفى الشيخ عبد القاهر أن تُجعل الاستعارة الأصل في الإعجاز وأن يُقتصر عليها؛ لأن هناك آيات تخلو من الاستعارة، فيلزم من جعلها وجه الإعجاز أن تكون تلك الآيات غير معجزة⁽³⁾، كما أن مزية الكلام تعود إلى نظمه وإن تضمن استعارة، وضرب مثلاً لهذا قوله تعالى: ﴿وَأَشْعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً﴾ [مريم: 4]⁽⁴⁾.

ونجد من المحدثين من اقتفى أثر عبد القاهر، فلم يذكروا الصورة البيانية ضمن وجوه الإعجاز البياني، كما فعل الأستاذ مصطفى الراجحي، والأستاذ محمد عبد الله دراز. بينما جعل الأستاذ سيد قطب التصوير الفني في القرآن الذي يقوم على التجسيم المحسوس والتخييل، من أبرز جوانب الإعجاز البياني.

كما أن د. عبد الفتاح لاشين يرى أن "عدَّ الصور البديعية من الإعجاز أمر لا ينكره العقل، ولا يستكرهه الذوق بحال، إذ إن وجودها دليل براعة في تأدية الفكرة ووضوحها، بل وتحسين الصورة

(7) لم يقصد الباقلاني بـ (البديع) ذلك الفن الذي استقر عليه الأمر فيما بعد، وإنما قصد به الأساليب البلاغية.

(1) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص(114).

(2) ينظر: المرجع السابق، ص(117).

(3) ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص(391).

(4) ينظر: المرجع السابق، ص(393).

وتحميلها، وكون المعاندين يُطلب منهم الإتيان بمثل القرآن — بما فيه من صور بديعية مع قدرتهم على نسج كلامهم بمادتها — إنما هو ركيزة التحدي وأساس الإعجاز؛ لأن الصورة البديعية التي في مقدورهم واستطاعتهم، لو قيست وقورنت بمثيلاتها في القرآن لكان الفرق شاسعاً والبون واسعاً بين كلام عبدٍ وقرآن رب ⁽⁵⁾.

وللتوفيق بين آراء العلماء يقال ما سبق ذكره في الوجوه السابقة، وهو أن الصور البيانية التي تقوم على التصوير والتشبيه وجه من وجوه الإعجاز البياني، ولكنها ليست الوجه، فلا يمكن الاقتصار عليها، وإنما يُستأنس بها، ولا تُجعل المقصود الأساس منه أو الوحيد. وإذا كانت الأمور السابقة كلها ليست هي المرادة من الإعجاز البياني، فلم يبقَ إلا أمر واحد يعوّل عليه . . ألا وهو النظم.

ويطلق النظم ويراد به: إما الطريقة التي يجيء عليها الكلام، وهي القالب الشكلي — وقد سبق الحديث عنه — ، وإما ترتيب الكلمات في النطق بعد ترتيبها في النفس، أو مراعاة المقام، وهذا هو المراد هنا.

وقد ذهب المحققون من العلماء إلى أن النظم بهذا المعنى هو جوهر الإعجاز البياني ولّبسه، وأن التشبيه وأنواع البديع ليست جوهره.

وتعليل ذلك ما قاله الأستاذ الدكتور فضل عباس: " وإذا كان الإعجاز البياني إنما يرجع في لّبه وجوهره إلى النظم، وإذا كان القرآن الكريم كتابَ الإنسانية جميعها، عربها وعجمها منذ أنزله الله ما دامت الحياة والأحياء، إذا كان كذلك فليس من المنطقي أن يكون هذا النظم خاصاً بالعرب وحدهم، وإنما غلط من غلط في هذه القضية؛ لأنهم ظنوا أن الإعجاز البياني إنما هو حديث عن الصورة التي تمتع العواطف، وتلذذها النفس، وترهف الحس، الصورة التي تقوم على الاستعارة والكناية والتشبيه، وهذه تختلف عند كل قوم باختلاف بيئتهم — ولكن النظم ليس كما حسبه — ⁽¹⁾، " فلكل لغة تراكيبها الخاصة، ولكل أمة تشابيهها، وصورها ومجازاتها ومقاصدها في كلامها، وكثيراً ما أدى سوء فهم التعبيرات العربية والتشابهية والمجازات في عصور الفهم الأعجمي للقرآن إلى مذاهب منحرفة، وتأويلات باطلة، أخرجت القرآن عن نهجه القويم وفهمه العربي الصحيح؛ ذلك أن اللغة تخفي وراءها عادات أهلها والصور التي ألفوها، والمفاهيم التي تصورها، ولذلك كان من وسائل فهم القرآن الضرورية — كما قال الشاطبي — : " معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة الترتيل ⁽²⁾ " ⁽³⁾ .

⁽⁵⁾ عبد الفتاح لاشين، بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار، ص(464).

⁽¹⁾ فضل عباس، إعجاز القرآن الكريم، ص(161).

⁽²⁾ الشاطبي، الموافقات، (3:218).

⁽³⁾ محمد المبارك، من منهل الأدب الخالد، ص(6).

فالسبب — إذن — في جعل النظم جوهر الإعجاز البياني دون الصور البيانية، هو أن الصور البيانية تختلف من لغة إلى لغة، وقد يسيء الأعجمي فهم التشبيه أو الاستعارة القرآنية؛ لأنها بغير لغته، وخير شاهد على هذا تلك الحادثة التي نُقلت عن رجل رومي سمع شعراً للمتني:

كأن العيس كانت فوق جفني مُناخات فلماً تُرْنَ سالا⁽¹⁾

وحين فُسِّر له معنى الشعر بالرومية، لم يعجبه، وقال كلاماً معناه: ما أكذب هذا الرجل! كيف يمكن أن يُناخ جمل على عين إنسان؟⁽²⁾

وتعجَّب هذا الرجل يرجع إلى اختلاف بيئته ولغته، وقلة معرفته بتراكيب اللغة العربية، وعدم قدرته على تذوّق جمال تعبيراتها، بينما نجد أن أسرار النظم يمكن أن يفهمها الأعجمي حين توضّح له؛ وذلك لأن للنظم جانباً فكرياً يتمثل في العلاقة بين المعاني والألفاظ، وهذا أمر لا علاقة له بلغة معينة.

وبما أن الإعجاز البياني كان موضع اتفاق العلماء من بين وجوه كثيرة، وبما أن لكل لغة تراكيب وصوراً بيانية متعارفاً عليها بين أهلها، فإن جعل الصور البيانية لبّ الإعجاز البياني يحيل معجزة القرآن معجزة خاصة بقوم معيّنين وهم العرب، فينتفي عنها خاصية العموم، التي هي من ضمن الخصائص المميزة لمعجزة سيدنا محمد y ، أما النظم فإنه ينسجم مع كون التحدي بهذه المعجزة عاماً للناس كافة على اختلاف لغاتهم.

كما أننا قد نجد كلاماً — من كلام البشر — مضمناً أحسن صور الاستعارة والتشبيه إلا أنه ليس بليغاً؛ لأنه قيل في موضع غير مناسب للمقام، فمناسبة المقال للمقام — إذن — هي الأساس في بلاغة الكلام، وهو ما يطلق عليه (النظم).

ويُضاف إلى هذا وذاك أن الصور البيانية مما يمكن تعلّمه والتدرب عليه، أما النظم فلا. كما أن الصور البيانية تخلو منها كثير من الآيات، ويلزم من جعلها جوهر الإعجاز البياني أن تكون هذه الآيات غير معجزة، أما النظم فإنه ينتظم جميع الآيات في القرآن الكريم.

وخلاصة القول: إن الإعجاز البياني يظهر في نظم القرآن، وتبطل الوجوه الأخرى في جعلها جوهره، ولن أفصّل في تعريف النظم ونشأته في هذا المطلب، وسأرجئ الحديث عنه إلى المطلب الثاني — بإذن الله — .

⁽¹⁾ هذا البيت من قصيدة له في مدح بدر بن عمار، يقول: كنت لا أبكي قبل فراقهم، فكأن إبلهم كانت تمسك دمعني عن السيلان ببروكها فوق جفني، فلما فارقتني سال دمعني، فكأنها ثارت للرحيل من فوق جفني، فسال ما كانت تمسكه من دموعي، وهو تخيل بديع. ينظر: المتني، ديوان أبي الطيب المتني، بشرح أبي البقاء العكبري، (3:235).

⁽²⁾ ينظر: ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص(49)، وفضل عباس، البلاغة المفترى عليها، ص(57).

ثانياً: خصائص الإعجاز البياني

- امتاز الإعجاز البياني بخصائص جعلته أهم وجوه الإعجاز وأظهرها، ويمكن إجمالها بما يلي:
- الإعجاز البياني ينتظم آيات القرآن الكريم كلها، سواء المدنية منها أم المكية، وسواء الآيات الطويلة أم القصيرة، ومهما كان موضوع الآيات، فإنها كلها معجزة من الناحية البيانية، يستوي في ذلك آيات العقيدة وآيات التشريع، فهو عام في كل القرآن، أما الوجوه الأخرى كالإعجاز العلمي والإعجاز الغيبي.. وغيرها، فإنها غير موجودة في كل آيات القرآن، ونجد أن الآية التي فيها وجه من هذه الوجوه لا تخلو من بيانٍ معجز، فيظهر فيها — إذن — أكثر من وجه، وبالتالي فإن الإعجاز البياني أساس لوجوه الإعجاز الأخرى، لا يمكن فصلها عنه.
 - ومن خصائص الإعجاز البياني أنه ينشأ عنه قيم متعددة: قيم إنسانية كثيرة في مجالات الحياة: تاريخية وتشريعية، وقيم كونية واقتصادية، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ﴾ [التكوير: 1، 2]، وفي آية أخرى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَرَتْ﴾ [الانفطار: 1، 2]، استعمل القرآن الكريم كلمتين اثنتين، ف بجانب النجوم ذكر الانكدار، وبجانب الكواكب ذكر الانتشار، ولما كانت النجوم مضيئة كانت الكلمة التي تلائمها وتناسبها ما ذكره القرآن الكريم (الانكدار)، ولما كانت الكواكب ليست كالنجوم، وإنما هي أجسام صلبة غير مضيئة بذاتها، كانت الكلمة التي تناسبها (الانتشار)؛ لأنها تتحطم أجزاؤها وتتناثر⁽¹⁾.
- فهذه قيمة علمية نشأت عن القيمة البيانية التي تمثلت في دقة اختيار الكلمة القرآنية.

ثالثاً: مظاهر الإعجاز البياني

سبق تقرير حقيقة أن الإعجاز البياني عام في القرآن الكريم كله، وهذه الحقيقة مبنية على حقيقة أخرى، وهي أن الإعجاز البياني يتجلى في الوحدات المكوّنة للقرآن، وهي: الحرف، الكلمة، الجملة، الآية، السورة؛ ذلك أن أجزاء القرآن الكريم إذا كانت كلها معجزة — يستوي في ذلك أقصر جزء وأطول جزء — فإنّ هذا يعني أن كتاب الله كله معجز.

أما الحرف، فيظهر فيه الإعجاز البياني من جانبين:

(1) ينظر: فضل عباس، إعجاز القرآن الكريم، ص(167، 168).

الجانب الأول يتعلق بالجرس الصوتي للحرف، ويتمثل في انسجام أصوات الحروف بعضها مع بعض، بحيث يتكون منها جرس صوتي خلّاب؛ لبعدها عن الثقل الذي ينشأ عن ضمّ بعض الحروف إلى بعض، و" ما كتبه الرافعي عن الموسيقى القرآنية التي نشأت عن توالي الحروف وانسجامها يعتبر من غير شك ميزة وسبقاً وتفرداً له في ميدان البلاغة القرآنية"⁽¹⁾.

وهذا ما سّماه الأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز النظام الصوتي، وذكر له خصوصيتين:
الأولى: تقسيم الحركة والسكون تقسيماً منوعاً يحدد نشاط السامع لسماعه، وتوزيع حروف المد والغنة في تضاعيفه، وكل ذلك يسترعي السمع ويجذبه.

الثانية: ترتيب الحروف ورصفها، فهذا حرف فيه صغير، وذاك مهموس، وآخر مجهور...⁽²⁾

الجانب الثاني يتعلق بالمعنى الذي يؤدّيه الحرف، وقد تحدث الأستاذ الدكتور فضل عباس عن رسالة الحرف في كتاب الله تعالى، ويبيّن أن لكل حرف في القرآن موضعاً ووظيفة يؤدّيها، ولا يمكن استبداله بغيره، وأن ما ذهب إليه بعض العلماء من تناوب الحروف بعضها مكان بعض قضية غير مسلمة في كتاب الله؛ لأن كل حرف له مدلوله الخاص به، ويظهر هذا في استعمال الأحرف المختلفة في الأماكن المتشابهة، فلو كانت الأحرف تتناوب بعضها مكان بعض، لَمَا كان لاختلافها في الأماكن المتشابهة معنى وقيمة.

كما تظهر رسالة الحرف في كتاب الله في ذكر الحروف وحذفها في الآيات المتشابهة⁽³⁾... من هذا كله تتجلّى دقة القرآن الكريم في استعمال الحرف ووضعه في المكان الذي يؤدي به رسالة.
هذا هو المظهر الأول من مظاهر الإعجاز البياني.

أما المظهر الثاني فيتجلّى في **الكلمة القرآنية**، فإنّ من مظاهر الإعجاز البياني أن الكلمة في القرآن تقع موقعها اللائق بها، فلا يمكن استبدالها بكلمة أخرى، وإلا أدّى ذلك إلى اضطراب في الكلام. وإنما كان ذلك كذلك؛ لأن القرآن في أعلى طبقات البلاغة، وعمود البلاغة — كما يقول الإمام الخطابي —: "هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به، الذي إذا بدّل مكانه غيره جاء منه: إمّا تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإمّا ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة؛ ذلك أن في الكلام ألفاظاً متقاربة في المعاني يحسب أكثر الناس أنّها متساوية في إفادة بيان مراد الخطاب، والأمر فيها وفي ترتيبها عند علماء أهل اللغة بخلاف

(1) فتحي عبد القادر، بلاغة القرآن في أدب الرافعي، ص(187).

(2) ينظر: دراز، النبأ العظيم، ص(101-104).

(3) ينظر: فضل عباس، إعجاز القرآن الكريم، ص(189-202).

ذلك؛ لأن لكل لفظة منها خاصية تتميز بها عن صاحبته في بعض معانيها، وإن كانا قد يشتركان في بعضها⁽⁴⁾.

والحديث عن اختيار الكلمة القرآنية ملاحظ بوضوح في كلام العلماء — متقدمين ومتأخرين — ، فالجاحظ يرى أن القرآن بليغ من حيث ألفاظه المختارة ، وأنه يأتي بالألفاظ التي هي أحق بالذكر وأولى بالاستعمال⁽¹⁾.

ونجد الرماني — وهو يتحدث عن الاستعارة — يشير إلى بلاغة الكلمة القرآنية في موضعها، فيذكر في قوله تعالى: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ [الحجر: 94]، أن الاستعارة أبلغ من الحقيقة؛ لأن الصدع بالأمر لا بد له من تأثير كتأثير صدع الزجاج، والتبليغ قد يصعب، حتى لا يكون له تأثير، فيصير بمنزلة ما لم يقع⁽²⁾.

وينبّه الباقلاني كذلك إلى أن الكلمة القرآنية ذكرت عمداً، وجيء بها في موضعها قصداً، ولا يسدّ غيرها مكانها. ويذكر أمثلة لذلك ويبين سر انتقاء الكلمة القرآنية وما تؤدیه من معنى⁽³⁾. والقاضي عبد الجبار يجعل اختيار الكلمة نفسها دعامة من دعامات فصاحة القرآن الكريم⁽⁴⁾.

ويقول ابن عطية: "إن كتاب الله لو نُزعت منه لفظة، ثم أُدير لسان العرب على لفظة غيرها لم يوجد، ونحن يتبين لنا البراعة في أكثره، ويخفى علينا وجهها في مواضع لقصورنا عن مرتبة العرب — يومئذ — في سلامة الذوق وجودة القريحة"⁽⁵⁾. ونجد الأستاذ مصطفى الرافعي عندما يتحدث عن كلمات القرآن يصفها بأنها أنزلت منازلها، وفيها الانسجام بين الصوت والمعنى⁽⁶⁾. وتظهر العناية بالمفردة القرآنية بوضوح في كتابات الأستاذ سيد قطب حيث يوليها كثيراً من العناية، ويبين سر اختيارها⁽⁷⁾.

وقد بين الأستاذ الدكتور فضل عباس مظاهر اختيار المفردات القرآنية وانتقائها، منها: وجود فروق دقيقة بين كلمات يُظنّ أنها مترادفة، ولكن عند التحقيق تظهر هذه الفروق، ومنها: اختيار كلمات متغايرة في مواضع متشابهة، وهذا يظهر كثيراً في الفواصل القرآنية التي اختيرت بدقة بحيث لا يصلح غيرها مكانها، ومنها: تقديم الكلمة تارة، وتأخيرها تارة أخرى، ومنها: ذكر الكلمة تارة،

(4) الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص(29).

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، (20:1).

(2) الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص(87).

(3) ينظر: الباقلاني، إعجاز القرآن، ص(187).

(4) ينظر: عبد الجبار الهمداني، المغني، (199:16).

(5) ابن عطية، المحرر الوجيز، (39:1).

(6) ينظر: الرافعي، إعجاز القرآن، ص(224-227).

(7) ينظر مثلاً: سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ص(93).

وحذفها أخرى، ومن ذلك: ذكر الكلمة مفردة تارة، ومثناة تارة، ومجموعة تارة ثالثة، ومن ذلك أيضاً: ورود أكثر من جمع للكلمة الواحدة⁽⁸⁾.

وضرب لكل ذلك أمثلة ليست مما هو مكرور في الكتب، وبرع في بيان سر الإعجاز في اختيار كلمة دون أخرى بأسلوب فذ متفرد.

وكما أن الحرف والكلمة في كتاب الله يقعان الموقع الذي لا يصلح لهما غيره، ولا يصلح له غيرهما، فكذلك الشأن في الجملة القرآنية، يظهر فيها بلاغة القرآن وحسن بيانه.

وقد التفت القاضي الباقلاني إلى هذا الأمر، وبين براعة الجملة القرآنية وفصاحتها من خلال أمثلة كثيرة ضمّنها حديثه⁽¹⁾.

ونجد أن الأستاذ الرفاعي من المحدثين قد أشار إلى ذلك، حيث قال إن الحمل في القرآن يُنتزع لها ما يلائمها من ألفاظ اللغة، بحيث لا تندّ لفظة، ولا تتخلف كلمة، وتستعمل الألفاظ التي هي أمسّ رحماً للمعنى⁽²⁾.

وكذلك الأستاذ محمد دراز جاء بالمعنى نفسه حين تحدث عن خصائص الأسلوب القرآني في قطعة قطعة، وذكر الخاصية الأولى، وهي: القصد في اللفظ والوفاء بحق المعنى، ثم قال: "إذا نظرت إلى القرآن تجد بياناً قد قُدّر على حاجة النفس أحسن تقدير، فلا تحس فيه بتخمة الإسراف، ولا بمخمصة التقدير؛ يؤدي لك من كل معنى صورة نقية وافية، نقية: لا يشوبها شيء مما هو غريب عنها، وافية: لا يشذ عنها شيء من عناصرها الأصلية ولواحقها الكمالية"⁽³⁾.

وذكر الأستاذ الدكتور فضل عباس ثلاثة مظاهر من مظاهر الإعجاز في الجملة القرآنية، منها الحذف والذكر، فقد نجد جملاً ذُكرت فيها بعض الكلمات، على حين أننا نجد جملاً أخرى مشابهة لها قد حُذفت منها هذه الكلمات، ومنها التقديم والتأخير، فقد نقف على جمل قُدّمت فيها بعض الكلمات، ولكن هذه الكلمات نفسها أُخّرت في جمل أخرى، ومنها: التأكيد الذي قد يوجد في بعض الجمل ويخلو من جمل غيرها مشابهة لها⁽⁴⁾. وهذه المظاهر الثلاثة تخفي وراءها نكات بلاغية وأسراراً بيانية، قد نمتدي إليها وقد نغفل عنها.

وما قيل في الجملة القرآنية يُقال في الآية القرآنية؛ ذلك أن الآية قد تتكون من جملة أو عدة جمل، فيظهر فيها ما ظهر في الجملة من مظاهر الإعجاز.

(8) ينظر: فضل عباس، بحث (المفردات القرآنية مظهر من مظاهر الإعجاز)، مجلة (دراسات)، ص(103).

(1) ينظر: الباقلاني: إعجاز القرآن، ص(177).

(2) ينظر: الرفاعي، إعجاز القرآن، ص(226).

(3) دراز، النبأ العظيم، ص(111، 112).

(4) ينظر: فضل عباس، إعجاز القرآن الكريم، ص(203)، وإتقان البرهان في علوم القرآن، (1: 117).

وإذا نظرنا إلى السورة القرآنية كلاً متكاملاً، نرى متانة الربط بين آياتها على الرغم من تنوع موضوعاتها، وتفرّق نزولها، واختلاف أسباب نزولها، إلا أنها في النهاية تظهر وحدة واحدة منسجمة متناسقة، ليس فيها آية نافرة، أو جملة منقطعة، وإنما نجد كل آية تُسلم إلى التي تليها بإحكام تام، وهذا في كل سور القرآن⁽¹⁾.

بل إن الأمر أكبر من ذلك، فإن السور تتعاقب كذلك، فيغدو القرآن نسقاً واحداً من أوله إلى آخره، ليس فيه اضطراب في الانتقال من موضوع إلى موضوع، ومن سورة إلى سورة، فهو في منتهى الإتقان والإحكام.



الحرف.. الكلمة.. الجملة.. الآية.. السورة : هذه جميعاً من مظاهر الإعجاز البياني، حيث نلمس من خلالها علوً منزلة البلاغة القرآنية وسموها.

وكما أن لبّ الإعجاز البياني وجوهره في النظم، فإن هذه المظاهر هي جوهر النظم؛ وذلك لأن النظم ينشأ عن ضمّ الكلمات بعضها إلى بعض، والكلمات تتكون من الحروف وتكوّن الجمل، والجمل تُكوّن الآيات، وهذه تُشكّل السور.

وقد قلتُ في بداية الحديث عن مظاهر الإعجاز البياني: إن الإعجاز يتجلى في الوحدات المكوّنة للقرآن، وينتج عن هذا أن القرآن كله معجز، وبما أن هذه الوحدات هي جوهر النظم، فإن هذا يعني أن النظم هو سبب إعجاز القرآن؛ لأنه يشمل أقصر وحدة إلى أطول وحدة في القرآن، وكلها ثبت إعجازها.

فيتأكد بهذا القول إن النظم هو جوهر الإعجاز البياني؛ لأن له من الميزات ما لا يوجد في غيره، فهو ينتظم القرآن كله، من أقصر وحدة إلى أطول وحدة، بالإضافة إلى ما سبق ذكره عند الحديث عن مفهوم الإعجاز البياني.

وفي المطلب التالي تفصيل عن نظرية النظم.



(1) لقد أفرد د. محمد دراز فصلاً في كتابه (النبا العظيم) يبين فيه الوحدة الموضوعية في سورة البقرة، وقد أطل في وأجاد، انظر كتابه، ص(163-211).

المبحث الثاني

النظم

مفهومه - نشأة فكرته - أهميته

- **المطلب الأول: مفهوم النظم**
- **المطلب الثاني: نشأة فكرة النظم وتطورها ،**
وفضل الإمام عبد القاهر الجرجاني في إبرازها
- **المطلب الثالث: حلة النظم بغيره من علوم**

اللغة

— المطلب الرابع: أهمية النظم



ذكرت في المطلب السابق أن النظم هو جوهر الإعجاز البياني؛ لما له من الخصائص التي اختصّ بها دون الوجوه الأخرى، وسأفرد هذا المطلب للتعرف على نظرية النظم من حيث مفهومها، وتاريخها، ثم صلتها بغيرها من العلوم، وأختم بأهميته وأثره في الكلام.

المطلب الأول: مفهوم النظم

أولاً: النظم (الغّة)

بدأ مفهوم النظم بداية حسية مادية — كما هي السنة المعروفة في أصل وضع الكلمات العربية — ، ثم تطوّر وتوسّع ليصبح ذا دلالة معنوية فكرية.

عند البحث عن معنى النظم في المعجمات اللغوية، نجدها تجتمع حول معنى التأليف والضمّ بترتيب واتّساق:

قال ابن فارس: "النَّظْمُ: أصل يدل على تأليف شيء"⁽¹⁾، وجاء في لسان العرب: "النَّظْمُ: التأليف، ونَظَمْتُ اللؤلؤ، أي جمعته في السِّلْك، والتنظيم مثله، ومنه: نَظَمْتُ الشعر، ونَظَمْتَهُ، وكل شيء قرنته بآخر أو ضممت بعضه إلى بعض، فقد نظمته، والنَّظْم: المنظوم، وصف بالمصدر،... وكل حيط يُنظم به لؤلؤ أو غيره، فهو نظام، والانتظام: الاتّساق"⁽²⁾، ويقول ابن دريد: "والنَّظْم: كواكب في السماء، تسمى النظم، وهي نجوم الجوزاء"⁽³⁾.

قال الزمخشري في الأساس: "ومن المجاز"⁽⁴⁾: نظم الكلام، وهذا نظم حسن، وانتظم كلامه

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (نظم).

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة (نظم).

(3) ابن دريد، جهرة اللغة، مادة (ظ م ن)، (3:125).

(4) لم يكن مصطلح (المجاز) مستقراً على زمن الزمخشري، فليس المقصود هنا: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له على الحقيقة، وإنما المقصود أن إطلاق كلمة (النظم) على (نظم الكلام) من باب التطور الدلالي للكلمة.

وأمره، وليس لأمره نظام: إذا لم تستقم طريقته"⁽⁵⁾، "ويقال: نظم القرآن، أي عبارته التي تشتمل

عليها المصاحف صيغة ولغة، ومن كل شيء ما تناسقت أجزاؤه على نسق واحد"⁽¹⁾.
واضح مما ذكره علماء اللغة في المعجمات أن كلمة (النَّظْم) في أصل وضعها اللغوي جعلت لتدل على تلازم الأشياء وترباطها، لتشكل صورة متناغمة متناسقة، بحيث يكون الاستغناء عن عنصر من عناصر هذه الصورة، أو وضعه في مكان غيره، مخللاً بشكلها وبجمالها.
ولذلك فقد أُطلقت كلمة (النظم) على نظم اللؤلؤ؛ لأنه يُضم بعضه إلى بعض في سلك بترتيب معين، فيعطي منظراً جميلاً، وأُطلقت على الكواكب؛ لأنها تنتظم في أفلاكها انتظام الدرر في أسلاكها، انتظاماً فيه اتساق، ثم أُطلقت على الكلام المتقن — ومنه الشعر — لالتحام الكلمات فيه، واتصال بعضها ببعض، فتشكّل عملاً أدبياً متناسقاً.
إذن لا بد من أمرين اثنين ليصح إطلاق (النظم) على الشيء: الضمّ، وأن يكون مع الضمّ ترتيب وتناسق، فليس المقصود من (النظم) ضمّاً كيف جاء واتفق.

ثانياً: النظم (اصطلاحاً)

بدا واضحاً تطور دلالة كلمة (النظم) من دلالة حسيّة إلى دلالة معنوية مع الحفاظ على أصل المعنى، فبعد أن كانت هذه الكلمة تطلق على نظم الدرر فحسب، أصبحت تطلق كذلك على ما ائتلف من الكلام واستقام.

وقد عرّف الشيخ عبد القاهر (النظم) بأنه: تعليق الكلام ببعضه على بعض⁽²⁾، وقال في موضع آخر من كتابه: "اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي تُهَجّت، فلا تزيع عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخلّ بشيء منها، وذلك آتاً لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه، فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك: "زيد منطلق"، و"زيد ينطلق"، و"ينطلق زيد"، و"منطلق زيد"، و"زيد المنطلق"، و"المنطلق زيد"، و"زيد هو المنطلق"، و"زيد هو منطلق".

(5) الزمخشري، أساس البلاغة، مادة (نظم).

(1) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مادة (نظم).

(2) ينظر: الجرجاني، الدلائل، ص(55).

وفي الشرط والجزاء إلى الوجوه التي تراها في قولك: "إن تخرج أخرج"، و"إن خرجت خرجت"، و"إن تخرج فأنا خارج"، و"أنا خارج إن خرجت"، و"أنا إن خرجت خارج". وفي الحال إلى

الوجوه التي تراها في قولك: "جاءني زيد مسرعاً"، و"جاءني يسرع"، و"جاءني وهو مسرع"، أو "وهو يسرع"، و"جاءني قد أسرع"، و"جاءني وقد أسرع".

فيعرف لكل من ذلك موضعه، ويحيى به حيث ينبغي له، وينظر في الحروف التي تشترك في معنى، ثم ينفرد كل واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى، فيضع كلاً من ذلك في خاص معناه، نحو أن يحيى بـ (ما) في نفي الحال، وبـ (لا) إذا أراد نفي الاستقبال، وبـ (إن) فيما يترجح بين أن يكون وأن لا يكون، وبـ (إذا) فيما علم أنه كائن، وينظر في الجمل التي تُسرد فيعرف موضع الفصل من موضع الوصل، ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع الواو من موضع الفاء، وموضع الفاء من موضع (ثم)، وموضع (أو) من موضع (أم)، وموضع (لكن) من موضع (بل).

ويتصرف في التعريف والتنكير، والتقديم والتأخير في الكلام كله، وفي الحذف والتكرار، والإضمار والإظهار، فيصيب بكل من ذلك مكانه، ويستعمله على الصحة، وعلى ما ينبغي له⁽¹⁾.
أجمل الشيخ عبد القاهر مباحث النظم في هذه الفقرة، ويبيّن أن لكل مكاناً يناسبه، واستعمالاً يقتضيه، ومن هنا فإن النظرية التي احتواها كتاب (الدلائل) سميت نظرية النظم، وهو ما عُرف فيما بعد بعلم المعاني.

وقد تأثر الشريف الجرجاني بالإمام عبد القاهر، فقال عن معنى النظم: "... وفي الاصطلاح: تأليف الكلمات والجمل مترتبة المعاني، متناسبة الدلالات، على حسب ما يقتضيه العقل، وقيل: الألفاظ المرتبة المسوقة المعبرة دلالتها على ما يقتضيه العقل"⁽²⁾.

ويشرح لنا أ.د. فضل عباس المقصود من كلام الإمام عبد القاهر، حين عرّف النظم بأنه اتباع معاني النحو، حيث يقول: "نقرأ في علم النحو مثلاً أن الفعل لا بد له من فاعل، وقد نرى الخبر يتقدم على المبتدأ، والمفعول يتقدم على الفعل، وحينما نبحت عن سرّ هذا التقديم، فإننا نجد أن الأمر ليس جزافاً، ولا بدّ من غرض وسبب من أجله كان هذا التقديم للخبر على مبتدئه، وللمفعول على فعله؛ لذلك يرى عبد القاهر — رحمه الله — أننا حينما ننطق بأيّ جملة، ونركبها من كلماتها، فإن هذا التركيب ناشئ — أولاً وقبل كل شيء — عن المعنى الذي هيأناه في نفوسنا، وأردنا أن نعبر عنه بهذه الألفاظ"⁽³⁾.

(1) الجرجاني، الدلائل، ص(81،82).

(2) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص(216).

(3) فضل عباس، البلاغة فنونها وأفانها — علم المعاني —، ص(85).

فليس المراد من النحو — هنا — الحركة الإعرابية التي تظهر على الكلمات بحسب موقعها من الجملة، وإنما المراد معرفة أساليب الكلام ووجوهه، ثم اختيار الأسلوب الذي يناسب المقام، ويعطي صورة مطابقة لما في النفس، قال الشيخ عبد القاهر: "إن الألفاظ إذ كانت أوعية للمعاني، فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولاً في النفس، وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولاً في النطق"⁽¹⁾.

فـ "النظم — إذن — لا بد له من أمرين اثنين: المعنى الذي نريد التحدث عنه، ثم اللفظ الذي نعبر به عن هذا المعنى، فإذا اختلف المعنى الذي نريد التعبير عنه، فلا بد أن يختلف اللفظ، حتى إن كانت مادته واحدة، فهناك الصورة، والمعنى الذي نعبر عنه بهذه الصورة، ... حينما يختلف المعنى تختلف الصورة ... ذلك هو النظم الذي يعنيه عبد القاهر — رحمه الله —"⁽²⁾.

تبين لنا مما سبق أن النظم لا يُطلق على أي كلام، وإنما يُطلق على كلام مخصوص، موصوفٍ بالترابط اللفظي الناتج عن الترابط الدلالي، آخذٍ بعضه بحجز بعض، مرتبةً كلماته ترتيباً يطابق ترتيب المعاني في النفس.

وبما أن ترتيب الألفاظ في النطق يتبع ترتيب المعاني في النفس، فهذا يعني أن المعنى لا يمكن التعبير عنه إلا بطريقة واحدة، فإذا اختلفت طرق الأداء، دلّ ذلك على اختلاف المعاني.

بعد توضيح معنى النظم، أصبح من النافذة القول إن النظم الذي ذكره الشيخ عبد القاهر، وبنى عليه نظريته لإعجاز القرآن، يختلف عن مفهوم النظم الذي يُطلق على طريقة مخصوصة في الكلام (القلب الشكلي).

فليس النظم إلا أن تجعل لكل مقام مقالاً⁽³⁾.

(1) الجرجاني، الدلائل، ص(52)، وقد نبّه الشيخ عبد القاهر على هذا المعنى في أكثر من موضع في كتابه، ينظر مثلاً: ص(49)، ص(51)، ص(54)، ص(64)، ص(360)، ص(454).

(2) فضل عباس، البلاغة فنونها وأفانها — علم المعاني —، ص(85-87)، باختصار.

(3) لكل مقام مقال: مثل يُقال، ويراد به أن لكل أمرٍ أو فعلٍ أو كلامٍ موضعاً لا يوضع في غيره. ينظر: الميداني، مجمع الأمثال، (2:198)، وابن عاصم، الفاخر، ص(253)، والزحشرى، المستقصى في أمثال العرب، (2:293)، وإميل يعقوب، موسوعة أمثال العرب، (5:187).

قال صاحب (الفاخر): أول من قال ذلك طرفة بن العبد (ت564م) في شعر يعتذر فيه إلى عمرو بن هند:

تصدّق عليّ هداك المليك	فإن لكل مقام مقالاً	(الديوان:189).
ومنه قول الخطيئة (ت679م) في ديوانه: تحنّ عليّ هداك المليك	فإن لكل مقام مقالاً	ص(335).

المطلب الثاني: نشأة فكرة النظم وتطورها، وفضل الإمام عبد القاهر الجرجاني في إبرازها

لدى استعراض تاريخ فكرة النظم، يتبين أن جذورها كانت ممتدة قبل عهد الشيخ عبد القاهر، فقد ظهرت فكرة شغلت علماء اللغة، تتلخص في الفصل بين اللفظ والمعنى، فكان من العلماء من يثبت الفضل والمزية في الكلام للفظ، وآخرون يجعلون ذلك للمعنى، إلى أن جاء الشيخ عبد القاهر، ولفت الأنظار إلى أهميتهما معاً، وربط بينهما بنظرته إلى الكلام المنظوم نظرة متكاملة بعيدة عن التجزيء والتفكيك، فوصل إلى حلٍّ لقضية الفصل بين اللفظ والمعنى بما يجمع بينهما، فخلّصَ إلى أن بلاغة الكلام ترجع إلى نظمه، الذي لا بدّ له من اللفظ والمعنى.

فاللزنية لا تظهر في اللفظة المفردة، وإنما في ملائمة معناها لمعاني جاراتها، يقول في هذا المعنى: "وهل تجد أحداً يقول: "هذه اللفظة فصيحة"، إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملائمة معناها لمعاني جاراتها، وفضل مؤانستها لأحوالها، وهل قالوا: "لفظة متمكنة ومقبولة"، وفي خلافه: "قلقة ونابية ومستكرهة"، إلا وغرضهم أن يعبروا بالتمكّن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معنهما، وبالقلق والنبو عن سوء التلاؤم، وأن الأولى لم تَلِقْ بالثانية في معناها، وأن السابقة لم تصلح أن تكون لِفَقاً⁽¹⁾ للثانية في مؤداها"⁽²⁾.

بهذه الفكرة المبتكرة استطاع الشيخ عبد القاهر أن يوجّه العقول إلى شدّة التحام اللفظ والمعنى، وأن الفصل بينهما لا يعدو أن يكون نظرة جزئية، قاصرة عن الإحاطة بالكلّ.

كانت نشأة فكرة النظم — إذن — نتيجة وجود خلاف حول اللفظ والمعنى، على يد الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ولكن.. وإن كان — بهذه اللفتة الجديدة — أول من تحدث عن النظم بشكل منضبط، إلا أن بذور الفكرة كانت موجودة قبله بكثير، ومنشورة في كتب من سبقه من العلماء.

شارك اللغويون — نحويون ونقاد وبلاغيون — في وضع لبنات نظرية النظم قبل تبلورها على يد الشيخ عبد القاهر، حيث وردت في كتبهم إشارات وإلماحات تدل على أن مفهوم لم يكن غائباً عن

(1) اللفق: الشقة من شقّي الملاعة، وهما "لفقان" ما داما متضامّين، فإذا فتقت خياطة الملاعة لا يسمّيان "لِفَقَيْن"، ويطلق اسم "اللفقين" على الصاحبين المتلازمين.

(2) الجرجاني، الدلائل، ص(44).

أذهانهم، ولعل أقدم الإشارات إلى مفهوم النظم كانت لـ **ابن المقفع**⁽³⁾، حيث قال: "إذا خرج الناس من أن يكون لهم عمل أصيل، وأن يقولوا قولاً بديعاً، فليعلم الواصفون المخبرون أن أحدهم — وإن أحسن وأبلغ — ليس زائداً على أن يكون كصاحب فصوص وجد ياقوتاً وزبرجداً ومرجاناً، فنظمه قلائد وسموطاً وأكاليل، ووضع كل فصّ موضعه، وجمع إلى كل لون شبهه وما يزيده بذلك حسناً، فسمّي بذلك صانعاً رقيقاً، وكصاغة الذهب والفضة: صنعوا منها ما يعجب الناس من الحلي والآنية، وكالنحل وجدت ثمرات أخرجها الله طيبة، وسلكت سبلاً جعلها الله ذلاً، فصار ذلك شفاءً وطعاماً وشراباً منسوباً إليها، مذكوراً به أمرها وصنعتها، فمن جرى على لسانه كلام يستحسنه أو يُستحسن منه، فلا يعجب إعجاب المخترع المبتدع، فإنه إنما اجتناه كما وصفنا"⁽¹⁾.

يشير ابن المقفع إلى انتقاء الألفاظ، واختيار المناسب منها، وإلى وضع كل منها موضعه الأليق به بما يخدم المعنى المراد التعبير عنه، فيغدو الكلام متماسكاً، وهذه اللفتة تُذكر بالمدلول اللغوي لمفهوم النظم وهو ضمّ الشيء إلى الشيء.

ونبّه **سيبويه**⁽²⁾ على استقامة الكلام وإحالاته، ومتى يكون حسناً ومتى يكون قبيحاً، وردّ ذلك إلى طريقة تركيب الكلام، وإسناد أجزائه بعضها إلى بعض، فقال: "هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة، فمنه مستقيم حسن، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب. فأما المستقيم الحسن، فقولك: أتيتك أمس، وسأتيك غداً، وأما المحال، فإن تنقض أول كلامك بآخره، فنقول: أتيتك غداً، وسأتيك أمس.

وأما المستقيم الكذب، فقولك: حملت الجبل، وشربت ماء البحر، ونحوه، وأما المستقيم القبيح، فإن تضع اللفظ في غير موضعه، نحو قولك: قد زيداً رأيت، وكى زيداً يأتيتك، وأشباه هذا، وأما المحال الكذب، فإن تقول: سوف أشرب ماء البحر أمس"⁽³⁾.

"فسيبويه يجعل مدار الكلام على تأليف العبارة، وما فيها من حسن أو قبح، واستقامة أو إحالة، والمعنى وما فيه من صدق أو كذب، فالكلام المستقيم الحسن هو الذي عري من التناقض

(3) هو عبد الله بن المقفع، (ت142هـ): من أئمة الكتاب، وأول من عُني في الإسلام بترجمة كتب المنطق، أصله من الفرس، ترجم كتباً عن الفارسية، منها: (كليلة ودمنة)، ومن مؤلفاته: (الأدب الكبير)، و(الأدب الصغير)، و(التيمة)، وغيرها. ينظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، (406:6)، وابن كثير، **البداية والنهاية**، (96:10)، والزركلي، **الأعلام**، (140:4)، ومحمد كرد علي، **أمراء البيان**، (99:1).

(1) ابن المقفع، **الأدب الصغير والأدب الكبير**، ص(12) من الأدب الصغير.

(2) هو أبو بشر، عمرو بن عثمان بن قنبر، (ت180هـ): إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو، صنّف كتابه المسمى (كتاب سيبويه) في النحو، لم يصنع قبله ولا بعده مثله. ينظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، (583:7)، وابن كثير، **البداية والنهاية**، (176:10)، والزركلي، **الأعلام**، (81:5).

(3) سيبويه، **الكتاب**، (25:1).

والكذب، والمستقيم القبيح هو الذي نرى منه لفظة قلقة ونافرة؛ لأنها وضعت في غير موضعها، دليل عند سيبويه على قبح النظم وفساده، فإذا قلت: قد زيداً رأيت، وكى زيداً يأتيك، لكان الكلام قبيحاً، والنظم فاسداً، وإن لم نعرف أن ذلك الفساد في النظم مرجعه إلى عدم جواز دخول (قد) و(كى) على الأسماء، فإن ذلك نحسّه بأذواقنا، ونستشعره بنفوسنا.

وهل النظم عند عبد القاهر إلا توخي معاني النحو، ووضع الألفاظ في موضعها الصحيح، فإن لم نراع ذلك فسد النظم وخرج عن كلام الناس، فكل خلل يصيب العبارة في تنسيقها، أو المعنى في استقامته، كان ذلك داعية لنقصانه حين نزنه بميزان البلاغة⁽¹⁾.

وقد اهتم سيبويه بنظم العبارة، وترتيب الكلمات فيها، وما يؤديه سوء التأليف من فساد للمعنى، ومن أمثلة اهتمامه بهذا: حديثه عن معاني بعض الحروف، وأن وضع أحدها مكان الآخر يفسد النظم⁽²⁾، وحديثه عن تقديم الاسم المستفهم عنه بعد أداة الاستفهام، وعدم مراعاة هذا يُبعد عن الكلام صفة الحسن⁽³⁾.

وهكذا دار سيبويه النحوي في فلك نظرية النظم منطلقاً من علم النحو، وهذا ينوّه بالصلة القوية بين النظم والنحو، كيف لا، والنظم هو توخي معاني النحو؟

ولـ بشر بن المعتمر⁽⁴⁾ إضاءة على ضرورة إنزال الكلمة موضعها، وعدم حشرها في غير مكانها؛ لئلا تدل على غير المعنى الذي جيء بها من أجله، قال في صحيفته⁽⁵⁾: " فإن وجدت اللفظة لم تقع موقعها، ولم تصر إلى قرارها، وإلى حقها من أماكنها المقسومة لها، والقافية لم تحلّ في مركزها وفي نصابها، ولم تتصل بشكلها، وكانت قلقة في مكانها، نافرة من موضعها، فلا تكرها على اغتصاب الأماكن، والتزول في غير أوطانها"⁽⁶⁾.

وتحدث عن وجوب مراعاة المتكلم أقدار المستمعين وحالتهم، فقال: "وينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها، وبين أقدار المستمعين، وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من

(1) عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، ص(110)، وينظر: حاتم الضامن، نظرية النظم — تاريخ وتطور —، ص(8).

(2) ينظر: سيبويه، الكتاب، (1:399)، حيث فرق سيبويه بين عمل الواو والفاء، ويبيّن أن إحداها لا تصلح مكان الأخرى.

(3) ينظر: المرجع السابق، (3:169).

(4) هو أبو سهل، بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي، (ت210هـ): فقيه معتزلي مناظر، له مصنفات في الاعتزال، منها قصيدة في أربعين ألف بيت، ردّ فيها على جميع المخالفين. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، (8:483)، والزركلي، الأعلام، (2:55).

(5) هي صحيفة سجّل فيها بشر أسساً قيّمة في علم البلاغة، فقد روي أنه مرّ بإبراهيم بن جبلة وهو يُعلّم الفتيان الخطابة، فاستمع إلى كلامه، ثم اتجه إلى الفتیان، وقال: "اضربوا عما قال صفحاً، واطووا عنه كشحاً"، ثم دفع إليهم صحيفة من تحبيره، يقول في بدايتها: "خذ من نفسك ساعة نشاطك، وفراغ بالك، وإجابته إياك، فإن قليل تلك الساعة أكرم جوهراً ...". ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، (1:135)، وأحمد أمين، ضحى الإسلام، (3:141)، وفضل عباس، البلاغة المفترى عليها، ص(116).

(6) الجاحظ، البيان والتبيين، (1:138).

ذلك كلاماً، ولكل حالة من ذلك مقاماً، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات⁽⁷⁾.

وخطا **كلثوم بن عمرو العتابي**⁽¹⁾ خطوة متقدمة، حيث كانت نظريته للنظم أوضح وأعمق من قبله، قال: "الألفاظ أجساد، والمعاني أرواح، وإنما تراها بعيون القلوب، فإذا قدّمت منها مؤخراً، أو أخّرت منها مقدماً، أفسدت الصورة وغيّرت المعنى، كما لو حوّل رأس إلى موضع يد، أو يد إلى موضع رجل، لتحوّلت الحلقة، وتغيّرت الحلية"⁽²⁾.

أشار العتابي إلى التقديم والتأخير، وتغيّر المعنى بتغيّر موقع اللفظة، والتقديم والتأخير ركن أساس في نظرية النظم، وقد أفرد الشيخ عبد القاهر فصلاً في كتابه (دلائل الإعجاز) للحديث عن التقديم والتأخير⁽³⁾، مما ينبئ عن أهميته وأثره المباشر على بلاغة الكلام المنظوم.

ثم وردت كلمة النظم صراحة حين ألف **الجاحظ**⁽⁴⁾ كتاباً سَمَّاه (نظم القرآن)⁽⁵⁾، لم يصل إلينا مع الأسف، ولكنه أشار إليه في كتبه، قال: "كما عبتَ كتابي في الاحتجاج لنظم القرآن وغريب تأليفه، وبديع تركيبه"⁽⁶⁾.

ولعل الجاحظ أول من استخدم كلمة النظم مصطلحاً يطلق على تأليف الكلام وصياغته، ولعله كذلك أول من نَبّه على أن إعجاز القرآن بنظمه، أي تأليفه، قال: "وفي كتابنا المثل الذي يدلنا على أنه صدق، نظم البديع الذي لا يقدر على مثله العباد، مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها من جاء به"⁽⁷⁾.

⁽⁷⁾ المرجع السابق، (1:138).

⁽¹⁾ هو أبو عمرو، كلثوم بن عمرو بن أيوب التغلبي، (ت220هـ): كاتب، حسن الترسّل، وشاعر مجيد، يسلك طريقة النابغة، له مصنفات، منها: (فنون الحكم)، و(الألفاظ)، و(الآداب)، وغيرها. ينظر: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، (12:486)، و**يساقوت الحموي**، **معجم الأدباء** (إرشاد الأريب)، (6:258)، والكتبي، **فوات الوفيات**، (2:235)، والزركلي، **الأعلام**، (5:231).

⁽²⁾ أبو هلال العسكري، **الصناعتين**، ص(161).

⁽³⁾ ينظر: الجرجاني، **الدلائل**، ص(106-145).

⁽⁴⁾ تقدمت ترجمته في المطلب السابق، ص().

⁽⁵⁾ هناك كتب عديدة أُلّفت في نظم القرآن، ولكنها لم تصل إلينا، منها:

- إعجاز القرآن في نظمهِ وتأليفهِ، لمحمد بن يزيد الواسطي. ينظر: ابن النديم، **الفهرست**، ص(58).
- نظم القرآن (في مجلدين)، لأبي علي الحسن بن يحيى بن نصر الجرجاني. ينظر: السهمي، **تاريخ جرجان**، ص(187).
- نظم القرآن، لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي. ينظر: أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، (2:379).
- نظم القرآن، لأحمد بن علي بن الأخشيد. ينظر: ابن النديم، **الفهرست**، ص(58).

⁽⁶⁾ الجاحظ، **كتاب الحيوان**، (1:9).

⁽⁷⁾ المرجع السابق، (4:90).

وقد جعل جودة الشعر في تلاحمه: " أجود الشعر ما رأيته متلاحم الأجزاء، سهل المخارج، فتعلم بذلك أنه أفرغ إفراغاً واحداً، وسبك سبكاً واحداً، فهو يجري على اللسان، كما يجري الدهان"(8).

ويرى أن لكل مقام مقالاً، وأن الإيجاز يحسن في مواضع، والإطالة تُحمد في مواضع، قال في رسالة (البلاغة والإيجاز): " درجت الأرض من العرب والعجم على إيثار الإيجاز، وحمد الاختصار، وذم الإكثار والتطويل والتكرار، وكل ما فضل عن المقدار.. وكان رسول الله ﷺ طويل الصمت، دائم

السكت، يتكلم بجوامع الكلم، لا فضل ولا تقصير، وكان يبغض الثرثرين المتشدين . > وربما كان الإيجاز محموداً والإكثار مذموماً، وربما رأيت الإكثار أحمد من الإيجاز، ولكل مذهب ووجه عند العاقل، ولكل مكان مقال، ولكل كلام جواب⁽¹⁾، مع أن الإيجاز أسهل مراماً، وأيسر مطلباً من الإطناب، ومن قدر على الكثير كان على القليل أقدر.

والتقليل للتخفيف، والتطويل للتعريف، والتكرار للتوكيد، والإكثار للتشديد، وأما المذموم من المقال، فما دعا إلى الملل، وجاوز المقدار، واشتمل على الإكثار، وخرج من مخرج العادة. وكل شيء أفرط في طبعه، وتجاوز مقدار وسعه، عاد إلى ضدّ طبعه . . وإلى هذا ذهب مَنْ عدّ الإكثار عيباً، والإيجاز بلاغة"(2).

ونصّ الجاحظ على أن القرآن الكريم يستعمل اللفظ في المكان اللائق به، ولا يضع لفظاً مكان لفظ، وإنّ تقارباً في المعنى، قال: "وقد يستخف الناس ألفاظاً، ويستعملونها، وغيرها أحقّ بذلك منها، ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العقاب، أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر، والناس لا يذكرون السغب ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة، وكذلك ذكر المطر؛ لأنك لا تجد القرآن يلفظ به إلا في موضع الانتقام، والعامة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين ذكر المطر وبين ذكر الغيث"(3).

كانت لفتات الجاحظ هذه لبنة مهمة في طريق الوصول إلى نظرية النظم المحددة الواضحة.

(8) الجاحظ، البيان والتبيين، (67:1).

(1) من الأمثال، ينظر: الميداني، مجمع الأمثال، (198:2)، ومنه قول جميل بثينة في ديوانه:

وقلت لها قولاً فجاءت بمثله لكل كلام يا بئس جواب

ص(24).

(2) رسائل الجاحظ، شرح وتعليق: محمد السود، (113-114)، وينظر: الجاحظ، الحيوان، (86:3).

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، (20:1).

وقد ألف **ابن قتيبة**⁽⁴⁾ كتابه (تأويل مشكل القرآن) للردّ على الشبهات والمزاعم التي يرددها الطاعنون في نظم القرآن، قال في مقدمة كتابه: "يزعمون أنهم وقفوا في القرآن على أشكال من الاختلاف في النظم، وأنماط من التناقض في التعبير، ونماذج من الاضطراب، والخطأ في الإعراب"⁽⁵⁾. هذه المزاعم درأها ابن قتيبة في كتابه، وأثبت انسجام النظم القرآني، وعجز هؤلاء عن أن يجدوا ما يقدح في تأليف القرآن وصياغته.

ونبّه **إبراهيم بن المدبر**⁽¹⁾ على أهمية انتقاء الألفاظ المطابقة لمعانيها، ووضعها في المواضع الأليق بها، وإنما يكون الكاتب كاتباً إذا كان كلامه محكم الصياغة، فيضع كل معنى في موضعه، ويعلق كل لفظة على طبقها، ويقدم ما حقّه التقديم، ويؤخر ما حقّه التأخير⁽²⁾. وجعل **المبرد**⁽³⁾ حقّ البلاغة في دقة اختيار الكلام وحسن نظمته⁽⁴⁾.

وتحدث **ابن طباطبا**⁽⁵⁾ عن تعليق الكلام بعضه على بعض، وترابط أجزائه، بحيث يغدو ككلمة واحدة، قال: "وأحسن الشعر ما ينظم القول فيه انتظاماً يتسق به أوله مع آخره على ما ينسقه قائله، فإنّ قدّم بيت على بيت دخله الخلل، . . . بل يجب أن تكون القصيدة كلها ككلمة واحدة في اشتباه أولها بآخرها، نسجاً وحسناً، وفصاحة، وجزالة ألفاظ، ودقة معانٍ، وصواب تأليف، ويكون خروج الشاعر من كل معنى يصنعه إلى غيره من المعاني خروجاً لطيفاً . . . حتى تخرج القصيدة كأنها مفرغة إفراغاً . . . لا تناقض في معانيها، ولا وهْيَ في مبانيها، ولا تكلف في نسجها، تقتضي كل كلمة ما بعدها، ويكون ما بعدها متعلقاً بها، مفتقراً إليها"⁽⁶⁾.

(4) هو أبو محمد، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، (ت276هـ): من أئمة الأدب، ومن المصنفين الكثيرين، له كتب كثيرة، منها: (أدب الكاتب)، و(الشعر والشعراء)، و(مشكل القرآن). ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، (10:625)، وابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، (4:158)، والزركلي، الأعلام، (4:137).

(5) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص(56).

(1) هو أبو إسحاق، إبراهيم بن محمد بن عبيد الله بن المدبر، (ت279هـ): وزير، من الكتّاب المترسلين الشعراء. ينظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)، (5:605)، وياقوت الحموي، معجم الأدباء، (1:213)، والذهبي، سير أعلام النبلاء، (10:509)، والزركلي، الأعلام، (1:60).

(2) ينظر: إبراهيم بن المدبر، الرسالة العذراء، ص(17).

(3) هو أبو العباس، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي، (ت286هـ): إمام العربية ببغداد في زمنه، وأحد أئمة الأدب والأخبار، من كتبه: (الكامل)، و(المقتضب)، و(المذكر والمؤنث). ينظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (4:151)، وأبو البركات ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ص(148)، والذهبي، سير أعلام النبلاء، (11:101)، والسيوطي، بغية الوعاة، (1:269)، والزركلي، الأعلام، (7:144).

(4) ينظر: المبرد، البلاغة، ص(81).

(5) هو أبو الحسن، محمد بن أحمد بن إبراهيم طباطبا، (ت322هـ): شاعر مقلق، وعالم بالأدب، من كتبه: (عيار الشعر)، و(تهذيب الطبع)، و(العروض). ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، (6:348)، والزركلي، الأعلام، (5:308).

(6) ابن طباطبا، عيار الشعر، ص(126).

وتنبّه **قدامة بن جعفر**⁽⁷⁾ إلى حالات الائتلاف بين اللفظ والمعنى، يقول: "ومن أنواع ائتلاف اللفظ مع المعنى: المساواة، وهو أن يكون اللفظ مساوياً للمعنى، حتى لا يزيد عليه ولا ينقص عنه، وهذه هي البلاغة التي وصف بها بعضُ الكتاب رجلاً فقال: "كانت ألفاظه قوالب لمعانيه، أي هي مساوية لها، لا يفضل أحدهما على الآخر"⁽¹⁾.

وباب المساواة أحد الأبواب المهمة في علم المعاني؛ لأن الكلام لا يكون بليغاً إن لم تُقدر فيه الكلمات تقديرًا محكمًا، فلا تعبّر الكلمة عن معنى زائد غير مراد، ولا تكون قاصرة عن أداء ما جيء بها من أجله.

واقترب **أبو سعيد السيرافي**⁽²⁾ من رؤية الشيخ عبد القاهر للنظم، حيث بيّن أن المراد بعلم النحو ليس حركات الإعراب فحسب، وإنما وضع الكلمات في مواضعها، وتقديم ما حقه التقديم، وتأخير ما حقه التأخير، فقال: "معاني النحو منقسمة بين حركات اللفظ وسكناته، وبين وضع الحروف في مواضعها المقتضية لها، وبين تأليف الكلام بالتقديم والتأخير، وتوخي الصواب في ذلك، وتجنب الخطأ من ذلك، وإن زاغ شيء عن هذا النعت، فإنه لا يخلو أن يكون سائغاً بالاستعمال النادر، والتأويل البعيد، أو مردوداً لخروجه عن عادة القوم الجارية على فطرتهم"⁽³⁾.

كما وردت لفتات حول النظم في رسالة **الرماني**⁽⁴⁾ التي تضمنت عشرة أبواب من أبواب البلاغة، بعضها له علاقة بعلمي البيان والبديع، وبعضها على صلة بعلم المعاني، فقد كان الباب الأول في رسالته عن مبحث من مباحث علم المعاني التي استقر عليها الأمر التي استقر عليها الأمر فيما بعد، ذلكم هو (الإيجاز)، وعرفه بأنه: "تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى، وإذا كان المعنى يمكن أن يعبر عنه بألفاظ كثيرة، ويمكن أن يعبر عنه بألفاظ قليلة، فالألفاظ القليلة إيجاز، والإيجاز على وجهين: حذف وقصر، فالحذف إسقاط كلمة للاجترأ عنها، بدلالة غيرها من الحال، أو فحوى الكلام، والقصر بنية

(7) هو أبو الفرج البغدادي، (ت337هـ): كاتب، من البلغاء الفصحاء المتقدمين في علم المنطق والفلسفة، من كتبه: (نقد الشعر)، (جواهر الألفاظ)، و(نزهة القلوب). ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، (6:247)، وابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (3:341)، والزركلي، الأعلام، (5:191).

(1) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص(84).

(2) هو أبو سعيد، الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي، (ت368هـ): نحوي، عالم بالأدب، له: (الإقناع في النحو)، و(صناعة الشعر). ينظر: أبو البركات ابن الأنباري، نزهة الألباء، ص(211)، والذهبي، سير أعلام النبلاء، (12:349)، والزركلي، الأعلام، (2:196).

(3) أبو حيان التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، (1:121).

(4) تقدمت ترجمته في المطلب السابق، ص().

الكلام على تقليل اللفظ وتكثير المعنى من غير حذف" (5)، ثم يبين أن الإطناب في الكلام إن كان مما يوجبه المقام لا يُعدّ عيباً، وإنما بلاغة (6).

وفي باب (التشبيه) من الرسالة نفسها نوّه إلى بلاغة ألفاظ القرآن، وإلى أن غيرها لا يسدّ مكانها، فبعد أن يبين أن التشبيه في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً﴾ [النور: 39]، قال: "ولو قيل: يحسبه الرائي ماءً ثم يظهر أنه على خلاف ما قدّر لكان بليغاً، وأبلغ منه لفظ القرآن؛ لأن الظمآن أشدّ حرصاً عليه وتعلق قلب به، ثم بعد هذه الخيبة حصل على الحساب الذي يصيره إلى عذاب الأبد في النار — نعوذ بالله من هذه الحال —، وتشبيه أعمال الكفار بالسراب من حسن التشبيه، فكيف إذا تضمن مع ذلك حسن النظم، وعدوبة اللفظ، وكثرة الفائدة، وصحة الدلالة" (1).

وعقد باباً آخر سّمّاه باب (التلاؤم)، تحدث فيه عن الجمال الإيقاعي للكلمات القرآنية، وحسن اتئلاف حروفها، وهذا له صلة بالنظم من حيث انتقاء الألفاظ ذات الحروف المتسقة، فتكون سهلة النطق، خفيفة في السمع، يقول في هذا: "والفائدة في التلاؤم: حسن الكلام في السمع، وسهولته في اللفظ، وتقبل المعنى له في النفس، لما يرد عليها من حسن الصورة وطريق الدلالة" (2).

وفي باب (المبالغة) ذكر أنها على وجوه ستة، والوجه السادس من هذه الوجوه: حذف الأجوبة، والحذف أبلغ من الذكر؛ لأن الذكر يقتصر على وجه، والحذف يذهب فيه الوهم إلى كل وجه من وجوه التعظيم؛ لما قد تضمنه من التفخيم (3).

ومن أوضح الإشارات التي تحمل في ثناياها معنى النظم ما قاله في الباب الأخير من رسالته، باب (البيان): "ودلالة الأسماء والصفات متناهية، فأما دلالة التأليف فليس لها نهاية، ولهذا صح التحدي فيها بالمعارضة لتظهر المعجزة" (4).

هذه العبارة من الرماني توحى بحسّ البياني الرفيع، وإدراكه ملامح الإعجاز القرآني، وإشارته هذه تعزز كون القرآن الكريم معجزاً بنظمه؛ ذلك أن طرق التعبير عن معنى معين عديدة، لا نهاية لها، وقد عجز الخلق عن الإتيان بطريقة واحدة في التأليف ترقى إلى بلاغة القرآن الكريم.

(5) الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص(76).

(6) ينظر: المرجع السابق، ص(78،80).

(1) الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص(82).

(2) المرجع السابق، ص(96).

(3) ينظر: المرجع السابق، ص(105-106).

(4) المرجع السابق، ص(107).

وكان الخطابي⁽⁵⁾ ذا نظرة متطورة ومتعمقة في قضية النظم، حيث كان له فضل كبير في تمهيد الطريق أمام الشيخ عبد القاهر لإخراج نظرية النظم في صورتها النهائية المحكّمة، فقد جعل النظم من عناصر الكلام الثلاثة: لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم⁽⁶⁾.

أدرك الخطابي — بهذه الجملة — فكرة النظم، وعبر عنها بأسلوب مميز، وأجمل — بإيجاز بديع — وظيفة النظم، فهو يربط بين اللفظ والمعنى ليتماسك الكلام، ويؤدي الغرض منه.

وقد ردّ الخطابي إعجاز القرآن إلى وجود هذه العناصر الثلاثة في القرآن الكريم على أتم وجه وأكمل، قال: "وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة، حتى لا ترى شيئاً من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه، ولا ترى نظاماً أحسن تأليفاً وأشدّ تلاؤماً وتشاكلاً من نظمه، وأما المعاني فلا خفاء على ذي عقل أنها هي التي تشهد لها العقول بالتقدم في أبوابها، والترقي إلى أعلى درجات الفضل من نعوتها وصفاتها.

وقد توجد هذه الفضائل الثلاث على التفرق في أنواع الكلام، فأما أن توجد مجموعة في نوع واحد منه فلا، ولكنها تجتمع في كلام العليم القدير، الذي أحاط بكل شيء علماً، وأحصى كل شيء عدداً.

فتفهم الآن، واعلم أن القرآن إنما صار معجزاً؛ لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظم السّأليف، مضمّناً أصح المعاني"⁽¹⁾.

ويرى الخطابي أن نظم الكلام أدقّ مسلكاً من تولّد المعاني في الأفهام؛ لأن رسوم النظم تشكل صورة في النفس، ويتغير المعنى بتغيرها، يقول: " . . . وأما رسوم النظم، فالحاجة إلى الثقافة والحدق فيها أكثر؛ لأنها لجام الألفاظ، وزمام المعاني، وبه تنتظم أجزاء الكلام، ويلتئم بعضه ببعض، فتقوم له صورة في النفس، يتشكل بها البيان"⁽²⁾.

وقد التفت الخطابي إلى قضية هامة، حازت مساحة كبيرة في رسالته، هي وضع الألفاظ في مواضعها اللاتقة بها، وأول إشارة إلى هذا كانت في بداية حديثه عن وجه الإعجاز الذي يرتضيه، حيث ذكر أن سبب الإعجاز كامن في القرآن، ليس خارجاً عنه، يرجع إلى أجناس الكلام، وهي: البليغ الرصين الجزل، الفصيح القريب السهل، والجائز الطلق الرسل، وقد حازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه الأقسام حصة⁽³⁾.

(5) تقدمت ترجمته في المطلب السابق، ص ().

(6) الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص (27).

(1) الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص (27).

(2) المرجع السابق، ص (36).

(3) ينظر: المرجع السابق، ص (26).

بيان ذلك أن أسلوب الكلام يختلف باختلاف الموضوع، فأسلوب التقرير والتبكي يختلف عن أسلوب الإطماع والتأنيس، فالأول — وهو البليغ الرصين الجزل — لا بد له من كلمات قوية، تفرع القلوب، وترتجف لها النفوس، والثاني — وهو الفصيح القريب السهل — لا بد له من كلمات رقيقة تتدفق عذوبة وحيوية، وبينهما نوع ثالث، وهو الجائر الطلق الرسل.

وبلاغة القرآن — كما يقول الخطابي — اشتملت على هذه الأنواع الثلاثة، وهذا صحيح؛ فأنت حينما تقرأ كتاب الله وهو يحدثك عن يوم القيامة، وعما يكون للمكذبين، فإنك تجد الكلمات الجزلة القوية، وحينما تقرأ ما أعدّ للمؤمنين، تجد الكلمات السلسلة العذبة، وربما تقرأ الآيات من كتاب الله تعالى، فتجدها اشتملت على الأجناس الثلاثة معاً، وليس بعض هذه الثلاثة أبلغ من بعض، بل إن كل واحد في مكانه وسياقه هو آية الحسن. هذا ما يفهم من كلام الخطابي⁽⁴⁾.

فلكل مقام ما يناسبه من الكلمات جزالة أو عذوبة، فليس من البلاغة أن توضع الكلمات الجزلة القوية في سياق الترغيب أو الترجي مثلاً، ولا أن توضع الكلمات الرقيقة العذبة في سياق التخويف أو المهجاء.

وأكد الخطابي هذا المعنى حين قال: "ثم اعلم أن عمود هذه البلاغة التي تجمع لها هذه الصفات⁽¹⁾ هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخصّ الأشكل به، الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه: إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة؛ ذلك أن في الكلام ألفاظاً متقاربة في المعاني، يحسب أكثر الناس أنهما متساوية في إفادة بيان مراد الخطاب"⁽²⁾، ثم مثل لذلك بأن وضّح الفروق الدقيقة بين كلمات يحسبها الناس متساوية، كالعلم والمعرفة، والحمد والشكر، . . . إلخ⁽³⁾.

وفي ردّه على شبهات أثّرت على ألفاظ القرآن، بيّن الحكمة البيانية في اختيار كلمة دون غيرها، كاختيار (الأكل) دون (الافتراس) في قوله تعالى: ﴿فَأَكَلَهُ الذُّبُّ﴾ [يوسف: 17]⁽⁴⁾، وأجاب كذلك على شبهات وُجّهت إلى نظم القرآن، وضّح في جوابه أن القرآن محكم، متصل بعضه ببعض⁽⁵⁾، وأن ظاهرة الحذف في القرآن بلاغة⁽⁶⁾، وأن التكرار يكون لسبب وعلة⁽⁷⁾.

⁽⁴⁾ ينظر: فضل عباس، بحث (بيان إعجاز القرآن للخطابي — تحليل ومقارنة ونقد —)، مجلة (دراسات)، ص(241، 242).

⁽¹⁾ يقصد بهذه الصفات: فصاحة الألفاظ في أحسن نظوم التأليف، بتضمين أصح المعاني.

⁽²⁾ الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص(29).

⁽³⁾ للتوسع: ينظر: المرجع السابق، ص(29-33).

⁽⁴⁾ ينظر: الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص(41-45).

⁽⁵⁾ ينظر: المرجع السابق، ص(49-60).

⁽⁶⁾ ينظر: المرجع السابق، ص(51-52).

⁽⁷⁾ ينظر: المرجع السابق، ص(52-54).

والخطابي بردوده هذه أسهم يرسم خطوط بارزة أصبحت مباحث أساسية ضمن علم المعاني فيما بعد، حتى إن فضل التمهيد لنظرية النظم يُنسب إليه، يقول أ.د. فضل عباس: "وليس النظم الذي أراده عبد القاهر شيئاً غير النظم الذي ذكره الخطابي، غير أن عبد القاهر قد أحكم نظرية النظم إحكاماً تاماً، فبلغ بها أوجهاً، ووصفها في تطبيقات عملية انتظمت كتاب (دلائل الإعجاز)، صحيح أنه لم يُعَنَ بقضية الألفاظ المفردة كما رأينا عند الخطابي، وبهذا ندرك أن الخطابي كان أكثر شمولاً في نظريته للإعجاز، وإن كان أقل تفصيلاً وممارسة للتطبيقات العملية، . . . الذي نود إثباته هنا أن ما قرره الخطابي كان أصلاً احتذاه من بعده، سواء وافقوه في جميع ما قاله أم في شيء منه" (8).

ويرى القاضي الجرجاني⁽¹⁾ ضرورة تجاوز المحسنات الشكلية لمن أراد أن يكشف معائب الكلام المختل المعيب، والفاسد المضطرب، الذي خفي عيبه وخفي اضطرابه، يقول: "وأقل الناس حظاً في هذه الصناعة (يقصد: النقد) من اقتصر في اختياره ونفيه، وفي استجاداته واستسقاطه على سلامة الوزن وإقامة الإعراب، وأداء اللغة، ثم كان همه وبغيته أن يجد لفظاً مروّفاً، وكلاماً مزوفاً، قد حشي تجنيساً وترصيعاً، وشُحن مطابقة وبديعاً . . . ثم لا يعبأ باختلاف الترتيب، واضطراب النظم، وسوء التأليف، وهلهلة النسج، ولا يقابل بين الألفاظ ومعانيها، ولا يَسْتَبِرُّ ما بينهما من نسب، ولا يمتحن ما يجتمعان فيه من سبب، ولا يرى اللفظ إلا ما أدى إليه المعنى . . . ولا الحسن إلا ما أفاده البديع، ولا الرونق إلا ما كساه التصنيع" (2).

ويقول: "أرى لك أن تقسم الألفاظ على رتب المعاني، فلا يكون غزلك كافتخارك، ولا مديحك كوعيدك . . . بل ترتب كلاماً مرتبته وتوفيه حقه، فُتَلَطَّفَ إذا تغزلت، وتفخّم إذا افتخرت . . . ووصفُ الحرب والسلاح ليس كوصف المجلس والمدام، فلكل واحد من الأمرين نهج هو أملكُ به، وطريق لا يشاركه الآخر فيه، وليس ما رسمته لك في هذا الباب بمقصود على الشعر دون الكتابة، ولا بمختص بالنظم دون النثر..." (3).

(8) فضل عباس، بحث (بيان إعجاز القرآن للخطابي — تحليل ومقارنة ونقد —)، مجلة (دراسات)، ص(278).

(1) هو أبو الحسن، علي بن عبد العزيز بن الحسن الجرجاني، (ت392هـ): قاضي، من العلماء بالأدب، له شعر حسن، من كتبه: (الوساطة بين المتنبي وخصومه)، و(تهذيب التاريخ)، اختلف في سنة وفاته، فقيل إنه توفي سنة (366هـ)، ورجّح صاحب الأعلام أنها سنة (392هـ). ينظر: التعالي، يتيمة الدهر، (3:4)، وياقوت الحموي، معجم الأدباء، (181:5)، والذهبي، سير أعلام النبلاء، (569:12)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، (165:3)، والزركلي، الأعلام، (300:4).

(2) القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص(308).

(3) المرجع السابق، ص(27).

وتناول **ابن جني**⁽⁴⁾ في كتابه (الخصائص) قضايا عدّة تصب في (النظم)، فقد تحدث عن الإيجاز والإطناب⁽⁵⁾، ولفت الأذهان إلى مسألة دقيقة، ففي معرض حديثه عن إثارة العرب الإيجاز وحذف فضول الكلام، بيّن أن الأسماء المستفهم بها، والأسماء المشروط بها، تغني عن كلام كثير، فقال: "ألم تسمع إلى ما جاءوا به من الأسماء المستفهم بها، والأسماء المشروط بها، كيف أغنى الحرف الواحد عن المعنى الكثير، المتناهي في الأبعاد والطول، فمن ذلك قولك: كم مالك؟ ألا ترى أنه قد أغناك ذلك عن قولك: عشرة مالك؟ أم عشرون؟ أم ثلاثون؟ أم مئة؟ أم ألف؟ فلو ذهبت تستوعب الأعداد لم تبلغ ذلك أبداً؛ لأنه غير متناهٍ، فلما قلت: "كم"، أغنتك هذه اللفظة الواحدة عن تلك الإطالة غير المحاط بآخرها، ولا المستدركة"⁽⁶⁾.

وردّ ابن جني على من ادّعى على العرب عنايتها بالألفاظ وإغفالها المعاني: "وذلك أن العرب كما تُعنى بألفاظها فتصلحها وتهذبها وتراعيها، وتلاحظ أحكامها، بالشعر تارة، وبالخطب أخرى، وبالأسجاع التي تلتزمها وتتكلف استمرارها، فإن المعاني أقوى عندها، وأكرم عليها، وأفخم قدراً في نفوسها"⁽¹⁾.

وعقد باباً سَمَّاه (في شجاعة العربية)، تحدث فيه عن الحذف، ونَبّه على أن الحذف لا بدّ له من دليل عليه، وإلا كان فيه ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته⁽²⁾، كما تحدث في الباب نفسه عن (التقديم والتأخير)، ومتى يصحّ، ومتى يؤدي إلى فساد النظم.

وقد خصّص **أبو هلال العسكري**⁽³⁾ فصلاً في كتابه (الصناعتين) للحديث عن حسن الرصف وسوئه، فقال: "وحسن الرصف أن تُوضع الألفاظ في مواضعها، وتمكّن في أماكنها، ولا يُستعمل فيها التقديم والتأخير، والحذف والزيادة إلا حذفاً لا يُفسد الكلام، ولا يُعمّي المعنى، وتضمّ كل لفظة إلى شكلها، وتُضاف إلى لَفْقها، وسوء الرصف تقديم ما ينبغي تأخيرها منها، وصرفها عن جوهها، وتغيير صيغتها، ومخالفة الاستعمال في نظمها"⁽⁴⁾.

(4) هو أبو الفتح، عثمان بن جني الموصلي، (ت392هـ): من أئمة الأدب والنحو، وله شعر، من تصانيفه: (سر الصناعة)،

و(الخصائص)، و(شرح ديوان المتنبي)، وغيرها. ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، (4:381)، والزركلي، الأعلام، (4:204).

(5) ينظر: ابن جني، الخصائص، (1:30-31).

(6) المرجع السابق، (1:82).

(1) ابن جني، الخصائص، (1:215).

(2) المرجع السابق، (2:360).

(3) هو أبو هلال، الحسن بن عبد الله بن سهل، (ت395هـ): عالم بالأدب، له شعر، من كتبه: (التلخيص) في اللغة، و(جمهرة الأمثال)،

و(الصناعتين). ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، (3:301)، والسيوطي، بغية الوعاة، (1:506)، والزركلي، الأعلام،

(196:2).

(4) أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص(161).

والمح العسكري إلى العلاقة بين المعاني النفسية وما يتبعها من تحيّر الألفاظ المناسبة لها، قال: "إذا أردت أن تضع كلاماً فأحطّر معانيه ببالك وتنوّق له كرائم اللفظ، واجعلها على ذكر منك، يقرب عليك تناولها، ولا يتعبك تطلبها"⁽⁵⁾.

وتحدث **الباقلائي**⁽⁶⁾ عن النظم، تارة يقصد به القالب الشكلي للكلام، وهذا لا يعنينا هنا، وتارة يقصد به التأليف والصياغة، وفي هذا يقول: "ليس الإعجاز في نفس الحروف، وإنما هو في نظمها وإحكام رصفها، وكونها على وزن ما أتى به النبي **Y**، وليس نظمها أكثر من وجودها متقدمة ومتأخرة ومرتبة في الوجود، وليس لها نظم سواها"⁽⁷⁾.

وحين عدّد وجوه الإعجاز في القرآن، جعل أحد هذه الوجوه نظم القرآن وبديع تأليفه، قال: "وهو معجزة الرسول ﷺ دالّ على نبوته من ثلاثة أوجه، أحدها: ما فيه من عجيب النظم وبديع الرصف، وأنه لا قدرة لأحد من الخلق على تأليف مثله، ولا تأليف سورة منه أو آية بقدر سورة"⁽¹⁾، وذكر في كتابه (الإعجاز) مباحث بلاغية أصبحت فيما بعد من مباحث علم المعاني، كالمساواة، والمبالغة، والإيغال، والتذليل، والتكرار، وغيرها⁽²⁾.

وقد نبّه الباقلائي على دقة القرآن الكريم في اختيار الألفاظ، وأن الكلمة في القرآن تزلّ في مكانها المناسب لها، مستقرة غير نافرة، ويضرب لهذا أمثلة، منها كلمتي (الفجر) و(الصبح)، يقول: "واعلم أن هذا علم شريف المحل، عظيم المكان، قليل الطلاب، ضعيف الأصحاب، ليست له عشيرة تحميه، ولا أهل عصمة تفتن لما فيه، وهو أدق من السحر، وأهول من البحر، وأعجب من الشعر، وكيف لا يكون كذلك؟ وأنت تحسب أن وضع (الصبح) في موضع (الفجر) يحسن في كل كلام إلا أن يكون شعراً أو سجعاً، وليس كذلك، فإن إحدى اللفظتين قد تنفر في موضع، وتزلّ عن مكان لا تزلّ عنه اللفظة الأخرى، بل تتمكن فيه وتضرب فيه بجرائها"⁽³⁾، وتراها في مظانها، وتجدها فيه غير منازعة

⁽⁵⁾ المرجع السابق، ص(133).

⁽⁶⁾ تقدمت ترجمته في المطلب السابق، ص().

⁽⁷⁾ الباقلائي، التمهيد، ص(151).

⁽¹⁾ الباقلائي، نكت الانتصار لنقل القرآن، ص(59)، وينظر: الباقلائي، إعجاز القرآن، ص(52).

⁽²⁾ ينظر: الباقلائي، إعجاز القرآن، ص(85-117)، والمبالغة: هي تأكيد معاني القول، والإيغال: هو ختم البيت بكلمات يتم المعنى بدونها، ولكن الشاعر يأتي بها لنكتة وغرض، والتذليل: هو تعقيب الجملة بجملة أخرى متفقة معها في المعنى، تأكيداً للجملة الأولى. ينظر: المرجع السابق، وفضل عباس، البلاغة فنونها وأفانها — علم المعاني —، ص(488،492).

⁽³⁾ قال الزمخشري في الأساس: "ضرب الإسلام بجرانه، أي ثبت واستقر، وهو من المجاز المنقول من الكناية، من قولهم: ضرب البعير بجرانه، وألقى جرائه: إذا برك". ينظر: الزمخشري، أساس البلاغة، مادة (جرن).

إلى أوطائها، وتجد الأخرى — لو وضعت موضعها — في محل نفار، ومرمى شراد⁽⁴⁾، ونايية عن استقرار⁽⁵⁾.

كما أشار إلى أن الألفاظ يجب أن يكون اختيارها تابعاً للمعاني التي في نفس المتكلم: "إن الكلام موضوع للإبانة عن الأغراض التي في النفوس، وإذا كان كذلك وجب أن يُتخير من اللفظ ما كان أقرب إلى الدلالة على المراد، وأوضح في الإبانة عن المعنى المطلوب، ولم يكن مستكره المطلع على الأذن⁽⁶⁾".

أما القاضي عبد الجبار الهمداني⁽⁷⁾، فحين تحدث عن الفصاحة⁽⁸⁾، ووضح مجالاتها، بين أن الكلام يكون فصيحاً بجزالة لفظه وحسن معناه⁽⁹⁾، ثم قال: "واعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بدّ مع الضمّ أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضمّ، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع؛ لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة، أو حركاتها، أو موقعها. ولا بدّ من هذا الاعتبار في كل كلمة، ثم لا بدّ من اعتبار مثله في الكلمات، إذا انضم بعضها إلى بعض؛ لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة، وكذلك لكيفية إعرابها وحركاتها وموقعها، فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها.

فإن قال: فقد قلتم في أن جملة ما يدخل في الفصاحة حسن المعنى، فهلا اعتبرتموه؟ قيل له: إن المعاني وإن كان لا بدّ منها، فلا تظهر فيها المزية وإن كان تظهر في الكلام لأجلها؛ ولذلك نجد المعبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر والمعنى متفق . . . على أننا نعلم أن المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذاً يجب أن يكون الذي يُعتبر: التزايد عند الألفاظ التي يُعبر بها عنها . . . فإذا صحّت هذه الجملة فالذي تظهر به المزية ليس إلا الإبدال الذي به تختص الكلمات أو التقدّم والتأخر الذي يختص الموقع، أو الحركات التي تختص الإعراب، فبذلك تقع المباينة.

(4) في محل نفار ومرمى شراد: أي أنها نافرة غير مستقرة.

(5) الباقلي، إعجاز القرآن، ص(175).

(6) المرجع السابق، ص(121).

(7) تقدمت ترجمته في المطلب السابق، ص(9).

(8) "الفصاحة التي أشار إليها القاضي ليست هي الفصاحة التي استقر عليها علماء البلاغة المتأخرون، وهي التي تكون وصفاً للكلمة أو الكلام، وذلك بخلوّه من العيوب كالغرابة والنقل ومخالفة قواعد اللغة، إنما الفصاحة التي عنها القاضي تشمل في مفهومنا نظم الكلمات بعضها مع بعض، وهي ملحوظة قيمة، وخطوة ذات شأن خطاها في إبراز نظرية النظم". فضل عباس، إعجاز القرآن الكريم، ص(62).

(9) عبد الجبار الهمداني، المعنى، (197:16).

ولا بدّ من الكلامين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون إنما زاد عليه بكل ذلك أو ببعضه، ولا يمتنع في اللفظة الواحدة أن تكون إذا استعملت في معنى تكون أفصح منها إذا استعملت في غيره، وكذلك فيها إذا تغيّرت حركاتها، وكذلك القول في جملة من الكلام⁽¹⁾.

نسب كثير من الباحثين أصل نظرية النظم إلى القاضي عبد الجبار، ورأوا أن الشيخ عبد القاهر أفاد منه، وبنى على كلامه وطوّره، فمثلاً يقول الأستاذ شوقي ضيف إن عبد الجبار وقف على معنى النظم، فله أصل النظرية، وفضل السبق والابتكار يُنسب إليه، وعبد القاهر له فضيلة تفسيرها تفسيراً دقيقاً، بحيث أصبح فعلاً صاحبها الذي صوّرها وطبقها واستخرج على أساسها علم المعاني المعروف بين علوم العربية⁽²⁾.

ويقول د. محمد أبو موسى — بعد أن سرد كلام القاضي عبد الجبار السابق —: "وتتكرر في دراسة عبد القاهر كلمة (الضمّ) الواردة هنا، كما تتكرر كذلك كلمة (المزية)، والنظر في الكلمة من حيث إعرابها وموقعها وإبدالها، جزء هام في دراسة عبد القاهر، وقول عبد الجبار: "على أنّنا نعلم أن المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذاً يجب أن يكون الذي يُعتبر: التزايد عند الألفاظ"، من الكلام المشهور في دلائل الإعجاز"⁽³⁾.

تبنّى كثير من الباحثين هذه الفكرة، معتمدين عبارتين وردتا في كلام القاضي عبد الجبار:

العبارة الأولى: "واعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة".

العبارة الثانية: "على أنّنا نعلم أن المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذاً يجب أن يكون الذي يُعتبر: التزايد عند الألفاظ التي يُعتبر بها عنهما".

ورأى هؤلاء أن كلام القاضي الأساس النظري الذي استند إليه الشيخ عبد القاهر، وبنى عليه نظرية النظم.

هذا ما عليه أكثر الدارسين للنظرية، غير أنه مخالف لحقيقة الأمر، فالشيخ عبد القاهر لم يرتضِ

أقوال القاضي — وبخاصة هاتين العبارتين —⁽¹⁾، فكيف يستند إليها ؟ !

(1) عبد الجبار الهمداني، المعنى، (199:16).

(2) ينظر: شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص(118).

(3) محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، وأثرها في الدراسات البلاغية، ص(128)، وينظر: وليد مراد، نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني، ص(39)، وعبد الله عنبر، نظرية النظم عند العرب، ص(59)، رسالة دكتوراة، الجامعة الأردنية.

(1) أشار الشيخ محمود شاكر إلى هذا في المقدمة التي صدر بها كتاب (دلائل الإعجاز)، ص(ب)، ولم أجد أحداً أشار إلى هذا غيره.

لقد تتبع الشيخ أقواله، وشدّد الرد عليها، وكأنه أخذ على عاتقه إبطالها، وإثبات فسادها، فقد رأى أن هذه الأقوال تتعارض مع فكرة النظم التي تقوم على توحي معاني النحو، ووصفها بأنها بينة التهافت والسقوط، وأنها فاحشة الغلط، وأن الناظر فيها لا يرى موضعاً صحيحاً، ولا يرى باطلاً فيه شوب من الحق، وزيفاً فيه شيء من الفضة، ولكن يرى الغشّ بحتاً، والغيب صرفاً⁽²⁾.

وفيما يلي ردود الشيخ على العبارة الأولى من كلام القاضي عبد الجبار "واعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد...":

- "وإذا ثبت أنه — يقصد الإعجاز — في (النظم) و(التأليف)، وكنا قد علمنا أن ليس (النظم) شيئاً غير توحي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم، وأنا إن بقينا الدهر نجهد أفكارنا حتى نعلم للكلم المفردة سلكاً ينظمها، وجامعاً يجمع شملها ويؤلفها، ويجعل بعضها بسبب من بعض، غير توحي معاني النحو وأحكامه فيها،⁽³⁾ طلبنا ما كل محال دونه،⁽⁴⁾ فقد بان وظهر أن المتعاطي القول في (النظم)، والزاعم أنه يحاول بيان المزية فيه، وهو لا يعرض فيما يعيده ويديه للقوانين والأصول التي قدمنا ذكرها، ولا يسلك إليه المسالك التي نهجناها،⁽⁵⁾ في عمياء من أمره، وفي غرور من نفسه، وفي خداع من الأمان والأضاليل⁽¹⁾؛ ذلك لأنه إذا كان لا يكون (النظم) شيئاً غير توحي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم، كان من أعجب العجب أن يزعم زاعم أنه يطلب المزية في (النظم)، ثم لا يطلبها في معاني النحو وأحكامه التي (النظم) عبارة عن توحيها فيما بين الكلم"⁽²⁾.
- "واعلم أن السبب في أن لم يقع النظر منهم — يقصد المعتزلة — موقعه، أنهم حين قالوا: (نطلب المزية)⁽³⁾، ظنوا أن موضعها (اللفظ) بناء على أن (النظم) نظم الألفاظ، وأنه يلحقها دون المعاني، وحين ظنوا أن موضعها ذلك واعتقدوه، وقفوا على (اللفظ)، وجعلوا لا يرمون بأوهامهم إلى شيء سواه، إلا أنهم — على ذلك — لم يستطيعوا أن ينطقوا في تصحيح هذا الذي ظنوه بحرف، بل لم يتكلموا بشيء إلا كان ذلك نقضاً وإبطالاً لأن يكون (اللفظ) من حيث هو لفظ موضعاً للمزية، وإلا رأيتهم قد اعترفوا — من حيث لم يدروا — بأن ليس للمزية التي طلبوها موضعاً ومكان تكون

(2) ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص(465).

(3) السياق هنا: "وأنا إن بقينا الدهر نجهد أفكارنا . . . طلبنا ما كل محال دونه".

(4) والسياق هنا: "وإذا ثبت أنه في النظم، وكنا قد علمنا . . . فقد بان وظهر"، وهو جواب (إذا) في صدر الجملة.

(5) السياق: "بان وظهر أن المتعاطي . . . في عمياء من أمره".

(1) يعني بقوله: "المتعاطي القول في النظم" و"الزاعم أنه يحاول بيان المزية . . . وهو لا يعرض فيما يعيده ويديه للقوانين والأصول التي قدمنا ذكرها . . . في عمياء من أمره، وفي غرور من نفسه"، يعني بهذا كله المعتزلي الكبير القاضي عبد الجبار، وما كتبه في المغني (197:16) وما بعده؛ لأنه هو الذي استخدم لفظ (النظم) فأكثر، ولم يخرج بطلائ. (تعليق الشيخ محمود شاكر).

(2) الجرجاني، الدلائل، ص(391-393).

(3) إنما يعني بهذا كله القاضي عبد الجبار.

فيه، إلا معاني النحو وأحكامه؛ وذلك أنهم قالوا: "إن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات، وإنما تظهر بالضم على طريقة مخصوصة"⁽⁴⁾، فقولهم (بالضم)، لا يصح أن يراد به النطق باللفظة بعد اللفظة، من غير اتصال يكون بين معنيهما؛ لأنه لو جاز أن يكون مجرد ضم اللفظ إلى اللفظ تأثير في الفصاحة، لكان ينبغي إذا قيل: "ضحك، خرج"، أن يحدث في ضم "خرج" إلى "ضحك" فصاحة! وإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يكون المعنى في ضم الكلمة إلى الكلمة، توحي معنى من معاني النحو فيما بينهما، وقولهم: "على طريقة مخصوصة"، يوجب ذلك أيضاً، وذلك أنه لا يكون للطريقة — إذا أنت أردت مجرد اللفظ — معنى.

وهذا سبيل كل ما قالوه، إذا أنت تأملت تراه في الجميع قد دُفعوا إلى جعل المزية في معاني النحو وأحكامه من حيث لم يشعروا؛ ذلك لأنه أمر ضروري لا يمكن الخروج منه"⁽⁵⁾.

• "وكيف لا يكون في إसार الأخذة"⁽⁶⁾، ومحولاً بينه وبين الفكرة، من يسلم أن الفصاحة لا تكون في أفراد الكلمات، وأنها إنما تكون فيها إذا ضم بعضها إلى بعض⁽⁷⁾، ثم لا يعلم أن ذلك يقتضي أن تكون وصفاً لها، من أجل معانيها، لا من أجل أنفسها، ومن حيث هي ألفاظ ونطق لسان؟ ذاك لأنه ليس من عاقل يفتح عين قلبه إلا وهو يعلم ضرورة أن المعنى في "ضم بعضها إلى بعض"، تعليق بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض، لا أن يُنطق بعضها في أثر بعض، من غير أن يكون فيما بينها تعلق، ويعلم كذلك ضرورة إذا فكر، أن التعلق يكون فيما بين معانيها، لا فيما بينها أنفسها، ألا ترى أننا لو جهدنا كل الجهد أن نتصور تعلقاً فيما بين لفظين لا معنى تحتها، لم نتصور؟ ومن أجل ذلك انقسمت الكلم قسمين: "مؤتلف"، وهو الاسم مع الاسم، والفعل مع الاسم، و"غير المؤتلف"، وهو ما عدا ذلك، كالفعل مع الفعل، والحرف مع الحرف، ولو كان التعلق يكون بين الألفاظ، لكان ينبغي أن لا يختلف حالها في الائتلاف، وأن لا يكون في الدنيا كلمتان إلا ويصح أن يأتلفا؛ لأنه لا تنافي بينهما من حيث هي ألفاظ. وإذا كان كل واحد منهما قد أعطى يده بأن الفصاحة لا تكون في الكلم أفراداً، وأنها إنما تكون إذا ضم بعضها إلى بعض، وكان يكون المراد بضم بعضها إلى بعض، تعليق معانيها بعضها ببعض، لا كون بعضها في النطق على إثر بعض⁽¹⁾، كان واجباً إذا علم ذلك، أن يعلم أن الفصاحة تجب لها من أجل معانيها، لا من أجل أنفسها؛ لأنه محال أن يكون سبب ظهور الفصاحة فيها، تعلق معانيها بعضها ببعض، ثم تكون

(4) هذا لفظ القاضي عبد الجبار بنصه في المعنى (199:16)، (فصل في الوجه الذي له يقع التفاضل في فصاحة الكلام).

(5) الجرجاني، الدلائل، ص(393-395).

(6) الأخذة: أصلها ضرب من التمايم، تُؤخذ المرأة به زوجها عن النساء غيرها، وهو من السحر.

(7) هذا نص القاضي عبد الجبار.

(1) السياق: "وإذا كان كل واحد قد أعطى . . . كان واجباً . . .".

الفصاحة وصفاً يجب لها لأنفسها لا لمعانيها، وإذا كان العلم بهذا ضرورة، ثم رأيته لا يعلمونه، فليس إلا أن اعتزامهم على التقليد قد حال بينهم وبين الفكرة، وعرض لهم منه شبه الأخذة⁽²⁾.

كانت هذه ردود الشيخ عبد القاهر على العبارة الأولى من كلام القاضي عبد الجبار، أما العبارة الثانية: "على أننا نعلم أن المعاني لا يقع فيها ترايد . . ."، فردّ عليها بقوله: "فإن قيل: فماذا دعا القدماء إلى أن قسّموا الفضيلة بين المعنى واللفظ، فقالوا: "معنى لطيف، ولفظ شريف"، وفخموا شأن اللفظ وعظّموه حتى تبعهم في ذلك من بعدهم، وحتى قال أهل النظر⁽³⁾: "إن المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ"، فأطلقوا كما ترى كلاماً يؤهم كل من يسمعه أن المزية في حاقّ اللفظ ؟

قيل له: لما كانت المعاني إنما تتبين بالألفاظ، وكان لا سبيل للمرئّب لها والجامع شملها، إلى أن يُعلمك ما صنع في ترتيبها بفكره، إلا بترتيب الألفاظ في نطقه، تجوّزوا فكنوا عن ترتيب المعاني بترتيب الألفاظ، ثم بالألفاظ، بمحذف (الترتيب)، ثم أتبعوا ذلك من الوصف والنعته ما أبان الغرض وكشف عن المراد، كقولهم: "لفظ متمكن"، يريدون أنه بموافقة معناه لمعنى ما يليه كالشيء الحاصل في مكان صالح يطمئن فيه، و"لفظ قلق ناب"، يريدون أنه من أجل أن معناه غير موافق لما يليه، كالحاصل في مكان لا يصلح له، فهو لا يستطيع الطمأنينة فيه، إلى سائر ما يجيء في صفة اللفظ، مما يُعلم أنه مستعار له من معناه، وأنهم نخلوه إياه، بسبب مضمونه ومؤداه.

هذا، ومن تعلق بهذا وشبهه واعترضه الشك فيه، بعد الذي مضى من الحجج، فهو رجل قد أنسَ بالتقليد، فهو يدعو الشبهة إلى نفسه من ههنا وثمّ، ومن كان هذا سبيله، فليس له دواء سوى السكوت عنه، وتركه وما يختاره لنفسه من سوء النظر، وقلة التدبر⁽¹⁾.

وقال في موضع آخر: "ومما تجدهم يعتمدونه ويرجعون إليه قولهم: "إن المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ"، وهذا كلامٌ إذا تأملته لم تجد له معنى يصحّ عليه، غير أن تجعل "تزايد الألفاظ" عبارة عن المزايا التي تحدث من توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم؛ لأن التزايد في الألفاظ من حيث هي ألفاظٌ ونطقٌ لسان، محال⁽²⁾.



(2) الجرجاني، الدلائل، ص(466،467).

(3) أهل النظر: هم المتكلمون، ويعني بهم هنا المعتزلة، وقولهم هذا هو نصّ كلام القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه (الغني)، (199:16)، بعنوان: "فصل في الوجه الذي له يقع التفاضل في فصاحة الكلام".

(1) الجرجاني، الدلائل، ص(63،64).

(2) المرجع السابق، ص(395).

هذا هو رأي الشيخ عبد القاهر في كلام القاضي عبد الجبار، فكيف يُقال إنه استند إليه، والاستناد إلى الشيء يتضمن قبوله، ولا يُعقل أن يرفض الشيخ عبد القاهر كلاماً ويستند إليه — أي يقبله — في آن واحد؛ لأنه بذلك يكون قد جمع بين طرفي نقيض، وهذا محال .

غير أن عدم قبول الشيخ عبد القاهر لآراء القاضي عبد الجبار لا ينفي فضل الأخير في خدمة قضية النظم، حيث يمكن مناقشة الشيخ فيما ذهب إليه:

يتلخص ما نسبته عبد القاهر إلى عبد الجبار في قضيتين:

الأولى: أن القاضي عبد الجبار زعم أنه يطلب المزية في النظم، ثم لم يتوخاها في معاني النحو، والنظم عبارة عن توحيها فيما بين الكلم، وأنه اعترف من حيث لا يدري بأن المزية تعود إلى معاني النحو، وذلك بقوله: "إن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات . . .".

الثانية: وقع القاضي عبد الجبار في القضية الأولى؛ لأنه ظن أن موضع المزية في (اللفظ)، بناء على أن (النظم) نظم الألفاظ، فأهمل المعاني التي بين الكلمات، ووقف على الألفاظ، كما أن قوله: "إن المعاني لا تتزايد . . ." يوهم أن المزية في حاقّ اللفظ.

لقد حمل الشيخ عبد القاهر أقوال القاضي على محمل معين؛ ولذلك نسب إليه ما نسب، لكن باستطاعتنا أن نفسرها على غير الوجه الذي فسرها به عبد القاهر؛ وذلك لأن أقوال عبد الجبار بمجموعها تنفي ما ذهب إليه الشيخ، فمثلاً بعد أن يذكر أن الفصاحة تظهر في الكلمات المضمومة يُعَدُّ وجوهاً ثلاثة تظهر بها مزية الفصاحة، يقول: "فالذي تظهر به المزية، ليس إلا الإبدال الذي به تختص الكلمات، أو التقديم والتأخر الذي يختص الموقع، أو الحركات التي تختص الإعراب، فبذلك تقع المباني، ولا بدّ من الكلامين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون إنما زاد عليه بكل ذلك أو ببعضه"⁽¹⁾.

ويقول: "فإن قال: أفيمكن حصر هذا العلم، الذي يمكن معه إيراد الكلام الفصيح، والذي يتميز به، مما فوقه في الفصاحة ودونه ؟

قيل له: قد بينّا ذلك في الجملة، وهو أن يعلم أفراد الكلمات، وكيفية ضمّها وتركيبها ومواقعها، فبحسب هذه العلوم والتفاضل فيها، يتفاضل ما يصح منهم من رتب الكلام الفصيح"⁽²⁾.

أقواله هذه تدل على أنه نسب مزية الكلام الفصيح إلى معاني النحو وأحكامه؛ وذلك لأن قوله: "ضمّ على طريقة مخصوصة" يعني ترتيب الكلمات في الجملة على نحو معين، ينتج عنه معنى مفيد، وليس ضمّاً عشوائياً، لا ترتبط فيه الكلمة بجاراتها، فيغدو الكلام مفككاً مجزّأً، لا يستطيع قارئه أن يقف له على وجهه، ثم اشترط وجوهاً ثلاثة مع الضمّ، تنضوي جميعها تحت أحكام النحو، فبعد أن تضم

⁽¹⁾ عبد الجبار الهمداني، المعنى، (199:16).

⁽²⁾ المرجع السابق، (16:208).

الكلمات، لا بدّ أن تراعى فيها هذه الوجوه: الإبدال، وهو انتقاء الكلمة المناسبة للسياق، وموقع الكلمة في الجملة تقديمًا وتأخيرًا، وحركة إعرابها التي تلقي ضوءاً على معناها.

وهذه الوجوه الثلاثة من معاني النحو التي يتميز بها نظم الكلام.

وقد اعترف الشيخ عبد القاهر بأن كلام القاضي عبد الجبار ينطوي على إثبات المزية لمعاني النحو، حين قال: "فقولهم: "بالضمّ" لا يصح أن يراد به النطق باللفظة بعد اللفظة، من غير اتصال يكون بين معنيهما؛ لأنه لو جاز أن يكون لمجرد ضمّ اللفظ إلى اللفظ تأثير في الفصاحة، لكان ينبغي إذا قيل: "ضحك"، "خرج" أن يحدث في ضمّ "خرج" إلى "ضحك" فصاحة ! وإذا بطل ذلك لم يبقَ إلا أن يكون المعنى في ضمّ الكلمة إلى الكلمة، توحي معنى من معاني النحو فيما بينهما"⁽³⁾.

ولكنه يرى أن عبد الجبار دُفع إلى هذا دفعاً من حيث لا يدري، ولعل قول الأخير: إن الفصاحة تظهر "بالضم على طريقة مخصوصة" غير كافٍ بالنسبة لعبد القاهر، حيث حمّله على أنه ضمّ اللفظة إلى اللفظة بغضّ النظر عن المعاني التي تربط بينها، والسبب في هذا — كما يقول عبد القاهر — أنه يطلب المزية في الألفاظ، ويهمل المعاني، فيجعل الفصاحة وصفاً للكلمات المضمومة، لا من أجل معانيها، بل من أجل أنفسها.

وإذا أبطلنا السبب الذي من أجله نفى عبد القاهر أن يكون عبد الجبار قد قصد إثبات المزية لمعاني النحو⁽¹⁾، يمكننا أن نصل — من وجه آخر غير الذي فهم من كلامه مباشرة — إلى أن عبد الجبار أدرك أن مزية الكلام في توحي معاني النحو، وأنه لم يُدفع إلى هذا دفعاً:

لعل عبد القاهر آيد ما ذهب إليه — من أن عبد الجبار يطلب المزية في اللفظ — بما ورد في كتاب (المغني)، حيث قال عبد الجبار: "فإن قال: فقد قلتم في أن جملة ما يدخل في الفصاحة حسن المعنى، فهلا اعتبرتموه؟ قيل له: إن المعاني وإن كان لا بد منها، فلا تظهر فيها المزية، وإن كان تظهر في الكلام لأجلها"، واستدل على هذا بأمر: "نجد المعبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر، والمعنى متفق، وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع، والمعبر عنه في الفصاحة أدون، فهو مما لا بدّ من اعتباره، وإن كانت المزية تظهر بغيره"، ثم قال: "على أننا نعلم أن المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذا يجب أن يكون الذي يُعتَبَر: التزايد عند الألفاظ التي يُعَبَّر بها عنها على ما ذكرناه".

وفي موضع آخر نفى أن يكون التحدي بالمعاني، وبَيَّن أن الذي يظهر به التفاضل الوجوه الثلاثة التي ذكرها دون المعاني، وإن كان حسن المعاني كالشرط، وكالمؤثر في هذا الباب⁽²⁾، وقال: "كما نعلم أن حسن المعنى يؤكّد كون الكلام الفصيح معجزاً، وإن كان لو انفرد لم يختص هذه الصفة"⁽³⁾.

(3) الجرجاني، الدلائل، ص(393).

(1) السبب — كما يرى عبد القاهر — أن عبد الجبار طلب المزية في اللفظ.

(2) ينظر: عبد الجبار الهمداني، المغني، (222:16).

قد تكون هذه الأقوال هي التي جعلت عبد القاهر يرى أن عبد الجبار قصر نظره على تعلّق الألفاظ بعضها ببعض من حيث هي ألفاظ، بعيداً عن معانيها.

ويبدو لي أن الشيخ عبد القاهر بالغ في هذا الأمر، فمن له أدنى علم باللغة، وبتركيب الكلام يعلم أن ضمّ الكلمات بعضها إلى بعض يخضع لما تحمله الكلمات من المعاني، فكيف بالقاضي عبد الجبار، وهو العلامة المتكلم، المعروف بتصانيفه البلاغية؟ ! ألا يعلم أن تعلّق الكلمات بعضها ببعض يكون فيما بين معانيها، لا فيما بينها أنفسها؟

لقد حاولت أن أفهم كلام القاضي بما يتماشى مع تصريحاته التي تؤكد إثبات المزية للوجه الثلاثة التي تُعدّ من معاني النحو:

فقوله: "إن المعاني، وإن كان لا بدّ منها، فلا تظهر فيها المزية"، يقصد بالمعاني هنا: الموضوعات، وليس المعاني التي بين الكلم، وهذا واضح من سياق الكلام الذي بعده: "نجد المعبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر والمعنى متفق"، أي أن الفكرة أو الموضوع المعبر عنه واحد، ثم يتنافس المتنافسون في التعبير عنه بطرق مختلفة تتفاوت في ميزان الفصاحة، وكذلك حديثه عن التحدي، فهو يقصد أن الموضوعات ليست هي محل التحدي.

وهذا الذي قاله عبد الجبار قاله كذلك عبد القاهر: "وقد أردت أن أكتب جملة من الشعر الذي أنت ترى الشاعرين فيه قد قالوا في معنى واحد، وهو ينقسم قسمين: قسم أنت ترى أحد الشعاعين فيه قد أتى بالمعنى غفلاً ساذجاً، وترى الآخر قد أخرجه في صورة تروق وتُعجب، وقسم أنت ترى كل واحد من الشعاعين قد صنع في المعنى وصور"⁽¹⁾.

وقال في التحدي: "... فإن التحدي كان إلى أن يجيئوا في أيّ معنى شاءوا من المعاني، بنظم يبلغ نظم القرآن في الشرف أو يقرب منه، يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْرَياتٍ﴾ [هود:13]، أي مثله في النظم، وليكن المعنى مفترى لما قلتم، فلا إلى المعنى دُعيتم، ولكن إلى النظم"⁽²⁾.

أما قول عبد الجبار: "على أننا نعلم أن المعاني لا يقع فيها تزايد . . ." فقد ذكر له عبد القاهر تفسيرين:

الأول: أن المزية في حاقّ اللفظ، ورفض هذا التفسير ووصفه بأنه موهّم.

الثاني: أن تجعل (تزايد الألفاظ) عبارة عن المزايا التي تحدث من توحي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم، ويرى أنه المعنى الصحيح الوحيد الذي يمكن أن تُحمل عليه هذه العبارة، وقد افترض أن عبد الجبار عني التفسير الأول، وافترضه هذا ينسجم مع تفسيراته السابقة لكلام القاضي.

(3) المرجع السابق، (224:16).

(1) الجرجاني، الدلائل، ص(489).

(2) عبد القاهر الجرجاني، (الرسالة الشافية)، ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص(141).

بيد أن عبد الجبار نفى صراحة أن تكون المزية للفظ، حيث يقول — بعد أن ذكر الوجوه الثلاثة التي تظهر بها مزية الكلام — : "وهذا يبين أن المعبر في المزية ليس بنية اللفظ، وأن المعبر فيه ما ذكرناه من الوجوه"⁽³⁾، وأرى أن قوله: "على أننا نعلم أن المعاني لا يقع فيها تزايد . . ." يفهم على أنه يمكن التعبير عن المعنى الواحد بصور متعددة، تتزايد تبعاً للوجوه التي ذكرها، وهذا المفهوم لا يتعارض مع فكرة النظم.



بات واضحاً الآن أن عبد الجبار لم يقصد إثبات المزية للفظ، بل أكد — في أكثر من موضع — أن المزية ثابتة للوجوه الثلاثة التي ذكرها، والتي تدخل في باب أحكام النحو، وبهذا يطل السبب الذي من أجله نفى عبد القاهر أن يكون عبد الجبار قصد من كلامه إثبات المزية لمعاني النحو. وإذا بطل السبب بطلت النتيجة المبنية عليه، فيثبت أن عبد الجبار قصد من كلامه إثبات المزية لمعاني النحو، وإن لم يسمها بهذا الاسم.



أردت من هذه المناقشة أن أصل إلى الحقيقة في قضيتين:

الأولى : هل يعتمد الشيخ عبد القاهر أقوال القاضي عبد الجبار، وبنى عليها، كما هو هائج عند الدارسين ؟
الثانية : إن لم يكن اعتماداً، فهل هذا ينفي فعل القاضي عبد الجبار في تطوير فكرة النظم ؟

ووصلتُ إلى أن الشيخ عبد القاهر رفض أقوال القاضي عبد الجبار، ورأى أنها مخالفة لرؤيته للنظم التي تقوم على توخي معاني النحو، فما عليه أكثر الدارسين (وهو أن عبد القاهر أفاد من عبد الجبار) مخالف للحقيقة الثابتة التي تنطق بها صفحات كتاب (الدلائل)، فالشيخ نفسه ينفي صحة أقوال القاضي، فكيف له أن يستعين بها ويطورها؟! هذا ما يتعلق بالقضية الأولى.

أما القضية الثانية، فوصلتُ بها إلى أن الشيخ عبد القاهر إن لم يحمل كلام القاضي على المحمل الذي يجعله إطاراً نظرياً لفكرة النظم التي بلورها وأخرجها في صورتها النهائية، وإن لم ير أن القاضي قصد إثبات المزية لمعاني النحو، فإن هذا لا ينفي أن القاضي أثبت المزية — حقيقة — لمعاني النحو، وإن لم يذكرها بالاسم الذي أطلقه عبد القاهر، ولا ينفي أنه خطا بالنظم خطوة متقدمة، فلا يمكننا أن نغفل فضله، وننسى جهده.

⁽³⁾ عبد الجبار الهمداني، المعنى، (199:16).



هكذا أسهم العلماء قبل الشيخ عبد القاهر في إنضاج فكرة النظم، كل ينظر إليها من منظور معين، فالنحاة كسيبويه، والمبرد، والسيرافي، وابن جني، ينظرون إلى النظم من جهة تعليق الكلام بعضه على بعض، وضبط أواخر الكلمات التي تتألف منها الجملة، فاللفظة في التركيب تختلف حركتها باختلاف معناها.

والأدباء والنقاد كابن المقفع، وبشر بن المعتمر، وكلثوم بن عمرو العتابي، والجاحظ، وابن قتيبة، وإبراهيم بن المدبر، وابن طباطبا، وقدامة بن جعفر، والقاضي الجرجاني، وأبي هلال العسكري، هؤلاء ينظرون إلى نظم الكلام لتفحص تلاحمه وترابط أجزائه.

أما البلاغيون كالرمانى، والخطابي، والباقلاني، وعبد الحبار، فيركزون على أثر اختيار الألفاظ وحسن التركيب على بلاغة الكلام المنظوم⁽¹⁾.



فكرة النظم — إذن — لم تكن وليدة اللحظة على يد الشيخ عبد القاهر، وإنما فُتح الطريق إليها قبله بقرنين، كما تبين لنا من أقوال العلماء ومن الكتب التي ألفت في نظم القرآن، وإن لم تصل إلينا، فإن أسماءها توحى بأن فكرة النظم كانت محط اهتمام كثير من العلماء، وأنهم بذلوا جهوداً في تطويرها، ثم جاء الشيخ عبد القاهر وأفاد من كلامهم وطوره، وقد أشار إلى اهتمام السابقين بالنظم، حيث قال: "وقد علمت إطباق العلماء على تعظيم شأن النظم، وتفخيم قدره، والتنويه بذكره، وإجماعهم على أن لا فضل مع عدمه، ولا قدر لكلام إذا هو لم يستقيم له"⁽¹⁾.

ولا ينقص من قدر الشيخ، ولا يغض من قيمته أن أفاد من قبله، فهو إمام هذه النظرية ورائدها، حيث قام بتحديد معالم النظم، وبتفصيل ما أجمله العلماء قبله، وتفسير ما غمض من كلامهم، وردّ غير الصحيح منها، ولم تثن أفتواهم وآرائهم، وبلورتها، والرقى بها لتصبح نظرية مدروسة عميقة، واضحة الملامح، يندرج تحتها مجموعة من القوانين، فقد أكد الشيخ عبد القاهر أن صحة النظم وفساده، إنما ترجع إلى مراعاة أحكام النحو، والتقيد بقوانينه، وجعل كتابه (الدلائل) شرحاً وتفصيلاً لهذه القوانين، التي يدق مسلكها، وتخفى أسرارها، ويبيّن أن اللغة مجموعة من العلاقات، وليست مجموعة من الألفاظ، وأنه لا يكون كلام من جزء واحد، فلا بدّ من مسند ومسند إليه⁽²⁾، يقول: "اعلم أن معاني الكلام كلّها معانٍ لا تُتصور إلا فيما بين شيئين، والأصل والأول هو (الخبر)، وإذا أحكمت العلم بهذا

(1) قد يجمع أحد هؤلاء العلماء أكثر من فن، فيكون بلاغياً ونحوياً وأديباً وناقداً، ولكن صنفهم هنا بناء على الناحية التي بحثوا منها فكرة النظم.

(1) الجرجاني، الدلائل، ص(80).

(2) ينظر: مدخل كتاب (الدلائل)، ص(7).

المعنى فيه، عرفته في الجميع. ومن الثابت في العقول والقائم في النفوس، أنه لا يكون خبرٌ حتى يكون مخبرٌ به ومخبرٌ عنه؛ لأنه ينقسم إلى (إثبات) و(نفي)، و(الإثبات) يقتضي مُثَبِّتاً ومُثَبَّتاً له، و(النفي) يقتضي مَنفِيّاً ومَنفِيّاً عنه، فلو حاولت أن تتصور إثبات معنى أو نفيه من دون أن يكون هناك مُثَبِّتٌ له ومَنفِيٌّ عنه، حاولت ما لا يصح في عقل، ولا يقع في وهم، ومن أجل ذلك امتنع أن يكون لك قصدٌ إلى فعلٍ من غير أن تريد إسناده إلى شيء مُظْهِرٍ أو مُقَدَّرٍ، وكان لفظُك به، إذا أنت لم تُرد ذلك، وصوتُ نُصَوْتَه سواء⁽³⁾.

وهذا يؤكد أن اللغة مجموعة من العلاقات القائمة بين معاني الكلمات ودلالاتها العقلية، وأشار الجرجاني إلى ذلك بقوله: "ليس الغرض بنظم الكلم أن توالى ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالاتها وتلاقت معانيها، على الوجه الذي اقتضاه العقل"⁽⁴⁾.

كما عكف عبد القاهر على إبراز خصوصيات التراكيب، وإظهار الفروق المعنوية الدقيقة بينها في كل باب من أبواب النظم، والمواضع التي تصلح لها، فبيّن مثلاً أن (ما) يؤتى بها في نفي الحال، و(لا) يؤتى بها في نفي الاستقبال، و(إن) فيما يترجح بين أن يكون وأن لا يكون، و(إذا) فيما علم أنه كائن.

وتحدث عن التقديم والتأخير، وفرّق بين تقديم الاسم والفعل مع الاستفهام، ومع النفي، وتقديم النكرة على الفعل أو العكس، وتحدث عن الخبر، حين يكون اسماً، أو فعلاً، أو صفة مشبهة، وحين يكون معرفة أو نكرة، . . . إلخ.

وتناول جملة الحال واختلاف أحوالها، وأثر ذلك على المعنى، وفرّق بين أن يكون فعل الشرط وجزأؤه مضارعاً أو ماضياً . . . ، وبيّن مواطن الحذف ونكته، وقوانين الفصل والوصل في الجمل، وأسرار البلاغة فيها، كما وضّح أغراض الاستفهام، فقد يستعمل للتقرير أو للتوبيخ أو للإنكار، وفصل في (إن) ومواقعها وخصائصها، وتكلم عن حروف العطف، وعن الإيجاز والإطناب.

هذه المباحث وغيرها شرحها عبد القاهر بتفصيل في كتابه (دلائل الإعجاز)، ونسب إليها مزية الكلام، وجعلها الوجه الوحيد الذي يظهر به الإعجاز القرآني، ووضّح ضرورة مطابقتها لمقتضى الحال، وأنها تتبع المعاني التي في النفس، وقد أجمل الشيخ فكرة النظم بقوله: "واعلم أنك إذا رجعت إلى نفسك علمتَ علماً لا يعترضه الشك، أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب، حتى يعلّق بعضها ببعض، ويُبنى بعضها على بعض، وتُجعل هذه بسبب من تلك، هذا ما يجهله عاقل ولا يخفى على أحد من الناس.

وإذا كان كذلك فَبِئْسَ أن ننظر إلى التعليق فيها والبناء، وجعل الواحدة منها بسبب من صاحبها، ما معناه وما محموله ؟ وإذا نظرنا في ذلك، علمنا أن لا محمول لها غير أن تُعَمِدَ إلى اسم

(3) الجرجاني، الدلائل، ص(526-527).

(4) المرجع السابق، ص(49-50).

فتجعل فاعلاً لفعل أو مفعولاً، أو تَعْمِدُ إلى اسمين فتجعل أحدهما خبراً عن الآخر، أو تُتْبِعَ الاسمَ اسماً على أن يكون الثاني صفة للأول، أو تأكيداً له، أو بدلاً منه، أو تحييء باسم بعد تمام كلامك على أن يكون صفة أو حالاً أو تمييزاً⁽¹⁾، أو تتوخى في كلامٍ هو لإثبات معنى، أن يصير نفيّاً أو استفهاماً أو تمنيّاً، فتدخل عليه الحروف الموضوعة لذلك، أو تريد في فعلين أن تجعل أحدهما شرطاً في الآخر، فتحييء بهما بعد الحرف الموضوع لهذا المعنى، أو بعد اسمٍ من الأسماء التي ضُمَّت معنى ذلك الحرف، وعلى هذا القياس.

وإذا كان لا يكون في الكلم نظمٌ ولا ترتيب إلا بأن يُصنع بها هذا الصنيع ونحوه، وكان ذلك كله مما لا يرجع منه إلى اللفظ شيء، ومما لا يُتصوّر أن يكون فيه ومن صفته، بأن بذلك أن الأمر على ما قلناه، من أن اللفظ تبعٌ للمعنى في النظم، وأن الكلم تترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس، وأنها لو خَلَّت من معانيها حتى تتجرد أصواتاً وأصداً حروف، لما وقع في ضميرٍ ولا هَجَسٍ في خاطر، أن يجب فيها ترتيبٌ ونظم، وأن يُجعل لها أمكنة ومنازل، وأن يجب النطق بهذه قبل النطق بتلك، والله الموفق للصواب⁽¹⁾.

"فليس النظم — إذن — إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نُهَجَّت، فلا تزيع عنها، وتحفظ الرسوم التي رُسِّمَتْ لك، فلا تخل بشيء منها"⁽²⁾.

وقد لخص د. محمد مندور رأي الشيخ عبد القاهر في النظم بأنه دراسة لطرق الأداء، فقال: "وإذن فدراسة عبد القاهر للنظم هي دراسة لطرق الأداء، وهذه بطبيعتها دراسة تحليلية، يراد منها الفهم، ومع ذلك اتخذ منها عبد القاهر وسيلة لكشف السرِّ في الإعجاز، فكيف استطاع ذلك؟ كيف تؤدي بنا الدراسة التحليلية إلى مقاييس نحكم بها على جودة الكلام؟ كيف نجتمع بين دراسة تقف عند الصحة، وأخرى تمتد إلى الجودة؟ وبعبارة أخرى: كيف نتخذ من علمي النحو والمعاني نهجاً واحداً؟ الجواب بسيط: وهو أن عبد القاهر في (الدلائل) يصدر عن فكرة جامعة، هي أن الجودة إنما تكون بدقة الأداء، فأنت تقدّم وتؤخّر وتستأنف، وأنت تفصل وتصل، وأنت تسند وتغيّر في طرقي الإسناد ترتيباً ونوع لفظ، وفقاً للمفارقات التي تريد العبارة عنها في المعنى الواحد، أو حرصاً على تلوين المعنى بأحد الألوان النفسية المتباينة تباين أحاسيسنا، وما أظننا واجدين في كل ما قال هذا المفكر الكبير غير هذه الحقيقة الكلية، وذلك طبعاً على فرض اقتصارنا على (الدلائل)⁽³⁾."

(1) قال الشيخ محمود شاكر في الحاشية: "في المطبوعة: (أن يكون الثاني صفة)، وليست في المخطوطتين."

(1) الجرجاني، الدلائل، ص(55-56).

(2) المرجع السابق، ص(81).

(3) محمد مندور، النظم عند الجرجاني، مجلة (الثقافة)، ص(13-14).

وأصبحت نظرية النظم علماً مستقلاً من علوم البلاغة، أُطلق عليه (علم المعاني)، وقد أغناها الشيخ بالأمثلة العملية ولم يقف عند الجانب النظري، وإنما علّل جمال النظم القرآني، وبَيّن إعجازه بالكشف عن أسرارهِ والوقوف على مزيّته، ومن الأمثلة التي تُبيّن هذا، ما قاله في باب (الفصل والوصل): "ومن اللطيف في ذلك — يقصد أن الجملة المؤكّدة لا تحتاج إلى عاطف — قوله تعالى: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: 31]؛ وذلك أن قوله: "إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ" مشابه لقوله: "ما هذا بشراً"، ومُداخِلٌ في ضمنه من ثلاثة أوجه: وجهان هو فيهما شبيهه بالتأكيد، ووجه هو فيه شبيهه بالصفة. فأحد وجهي كونه شبيهاً بالتأكيد، هو أنه إذا كان مَلَكًا لم يكن بشراً، وإذا كان كذلك كان إثبات كونه مَلَكًا تحقيقاً لا محالة، وتأكيداً لنفي أن يكون بشراً.

والوجه الثاني أن الجاري في العرف والعادة أنه إذا قيل: ما هذا بشراً، وما هذا بآدمي، والحال حال تعظيم وتعجب مما يشاهد في الإنسان من حُسْن خَلْقٍ أو خُلُقٍ — ⁽⁴⁾ أن يكون الغرض والمراد من الكلام أن يقال إنه مَلَكٌ، وأنه يَكُنَى به عن ذلك، حتى أنه يكون مفهوم اللفظ، وإذا كان مفهوماً من اللفظ قبل أن يذكر، كان ذكره — إذا ذكر — تأكيداً لا محالة؛ لأن حدّ (التأكيد) أن تحقق باللفظ معنى قد فهم من لفظ آخر قد سبق منك، أفلا ترى أنه إنما كان (كلهم) في قولك: "جاءني القوم كلهم" تأكيداً من حيث كان الذي فهم منه — وهو الشمول — قد فهم بديناً من ظاهر لفظ (القوم)، ولو أنه لم يكن فهم الشمول من لفظ (القوم)، ولا كان هو من موجهه، لم يكن (كلّ) تأكيداً، ولكان الشمول مستفاداً من (كلّ) ابتداءً.

وأما الوجه الثالث الذي هو فيه شبيه بالصفة، فهو أنه إذا نُفي أن يكون بشراً، فقد أُثبت له جنس سواه، إذ من المحال أن يخرج من جنس البشر، ثم لا يدخل في جنس آخر، وإذا كان الأمر كذلك، كان إثباته (ملكاً) تبيناً وتعييناً لذلك الجنس الذي أُريد إدخاله فيه، وإغناءً عن أن تحتاج إلى أن تسأل فتقول: "فإن لم يكن بشراً، فما هو؟ وما جنسه؟"، كما أنك إذا قلت: "مررت بزيد الظريف"، كان (الظريف) تبيناً وتعييناً للذي أردت من بين من له هذا الاسم، وكنت قد أغنيتَ المخاطب عن الحاجة إلى أن يقول: "أيُّ الزيدين أردت؟" ⁽¹⁾.

هذا مثال يبيّن براعة الشيخ بعلم النظم، وكيف جعله العمدة في كشف وجه الإعجاز القرآني، والأمثلة على هذا كثيرة.



(4) السياق: "... أنه إذا قيل ... أن يكون الغرض ...".

(1) الجرجاني، الدلائل، ص(229-230).

هذه هي المراحل التي مرت بها نظرية النظم، فبعد أن كانت الإشارات إليها مجملية مبهمة غير منضبطة، تحدت ملاحظتها شيئاً فشيئاً بما بذله العلماء من جهود متواصلة، إلى أن أصبحت نظرية ذات قواعد علمية راسخة على يد الشيخ عبد القاهر الجرجاني، يقول صاحب الطراز: "أول من أسس من هذا العلم قواعده، وأوضح براهينه، وأظهر فوائده، ورتب أفانيه، الشيخ العالم النحرير، عَلمَ المحققين، عبد القاهر الجرجاني، فقد فكَّ قيد الغرائب بالتقييد، وهذَّ من سور المشكلات بالتسوير المشيد، وفتح أزهاره من أكامها، وفتق أزراره بعد استغلاقتها واستبهاها"⁽²⁾.

وبقي الشيخ منارة لمن جاء بعده من العلماء، كلُّ يقبس من علمه ويفيد منه، ومن أبرز هؤلاء الإمام الزمخشري⁽³⁾، الذي حمل فكرة النظم وتبناها تطبيقاً عملياً، حيث أنزلها على آيات القرآن الكريم، كاشفاً بذلك عن دقة معانيها، وبراعة بياها، وعن النكات البلاغية فيها، "فقد وضع عبد القاهر في ذلك (إعجاز القرآن) نظرية أطال في شرحها والحديث عنها، حتى أصبحت تُعرف به، ولكنها لم تنزل إلى حيز التطبيق العملي إلا قليلاً، ولم يتسع المجال أمام عبد القاهر ليستخدمها في بيان الإعجاز، والحديث عن أسرار ودقائقه، بل كان يعرض بعض النماذج والأمثلة القليلة هنا وهناك في معرض التقرير للقاعدة التي يضعها، وكأن عبد القاهر قد أعدَّ المقياس اللازم للقيام بهذه المهمة، وحدد لمن يأتون من بعده معالم الطريق التي ينبغي أن يسيروا فيها لاكتشاف الإعجاز، والوقوع على أسرار، وجاء الزمخشري في القرن السادس، فلم يخلف ظن عبد القاهر، ولم يجدَّ عن سنته، فهو بعد أن أقبل على دراسات المتقدمين يعبَّ منها، وجد في نظرية الجرجاني الأشعري مورداً له، وكأنما أحسَّ بثاقب بصره أن هذه النظرية تمثل ذروة ما وصلت إليه البلاغة العربية ففرع إليها يتخذها سلاحاً في تفسير القرآن، وبيان وجه الإعجاز فيه"⁽¹⁾. وقد نبّه في مقدمة تفسيره على أن المفسّر لن ينهض لتفسير كتاب الله، والكشف عن معانيه، إن لم يبرع في علمي المعاني والبيان⁽²⁾، وقال عن النظم إنه أم إعجاز القرآن والقانون الذي وقع عليه التحدي، ومراعاته أهم ما يجب على المفسّر⁽³⁾.

ونلمس تأثر الزمخشري بالشيخ عبد القاهر من خلال تفسيره، فهو يفسّر القرآن تفسيراً يعرض فيه روائع النظم القرآني، فينبّه على مواطن القصر والتوكيد، وعلى الفصل والوصل بين الجمل، والمعاني

(2) يحيى العلوي، الطراز، (4:1).

(3) هو أبو القاسم، محمود بن عمر الخوارزمي الزمخشري، (ت538هـ): معتزلي، من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب، من أشهر كتبه: (الكشاف) في تفسير القرآن، و(أساس البلاغة)، و(المفصل)، وغيرها كثير. ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، (91:7)، وابن خلكان، وفيات الأعيان، (86:3)، والذهبي، سير أعلام النبلاء، (596:14)، والزركلي، الأعلام، (178:7).

(1) وليد قصاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري، ص(224-225).

(2) الزمخشري، الكشاف، (7:1).

(3) المرجع السابق، (61:3).

المرتبة على ذلك، ويبيّن أسرار التقديم والتأخير، والحذف والذكر، ويشير إلى أغراض الجمل الاسمية والفعلية، ويبرز دقة التعبير القرآني في اختيار المفردات.

ومن الأمثلة التي تظهر اهتمام الزمخشري بالنظم ما قاله عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَضَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ اللَّهِ﴾ [الحشر: 2] : "فإن قلت: أي فرق بين قولك: وُضِنُوا أن حصونهم تمنعهم أو مانعهم، وبين النظم الذي جاء عليه ؟ قلت: في تقديم الخبر على المبتدأ دليل على فرط وثوقهم بحصانتها ومنعها إياهم، وفي تصوير ضميرهم اسماً لـ (أن) وإسناد الجملة إليه، دليل على اعتقادهم في أنفسهم أنهم في عزة ومنعة لا يُبالى معها بأحد يتعرض لهم أو يطمع في معازتهم⁽⁴⁾، وليس ذلك في قولك: وُضِنُوا أن حصونهم تمنعهم"⁽⁵⁾.

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَثِيرُ سَحَابًا﴾ [فاطر: 9] : "فإن قلت: لم جاء (فثير) على المضارعة دون ما قبله وما بعده ؟ قلت: ليحكي الحال التي تقع فيها إثارة الرياح السحاب، وتستحضر تلك الصور البديعة الدالة على القدرة الربانية، وهكذا يفعلون بفعل فيه نوع تمييز وخصوصية، بحال تُستغرب، أو تهم المخاطب، أو غير ذلك"⁽¹⁾.

لم يقف الزمخشري عند تطبيق نظرية النظم التي وضعها عبد القاهر، بل أضاف إليها إضافات، وأعدّ لاكتمال الشعب والفروع المختلفة لنظرية المعاني⁽²⁾. ولم يكن الزمخشري الوحيد الذي أفاد من الشيخ عبد القاهر، بل هناك الكثير من البلاغيين والمفسرين والمهتمين باللغة اقتفوا منهج الشيخ وتأثروا بنظريته، واستضاءوا بآرائه في النظم، وهذا ظاهر بوضوح في كتاباتهم.

وستبقى نظريته مرجعاً للمشتغلين بالبلاغة ، لا يمكن تجاوزها.

المطلب الثالث: صلة النظم بغيره من علوم اللغة

لم تنشأ المباحث البلاغية نشأة تجعل لكل منها شخصيته المستقلة وبجته الخاص، بل كان يُطلق عليها جميعاً كلمة البلاغة أو الفصاحة أو البيان أو غيرها من الكلمات المرادفة، فقد كانت مدلولاتها واحدة، وتندرج تحتها فنون البلاغة دون تحديد معالم كل فن.

(4) أي مغالبتهم.

(5) الزمخشري، الكشف، (487:4).

(1) الزمخشري، الكشف، (583:3).

(2) ينظر: شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ، ص(243-257).

فهذا الشيخ عبد القاهر يتحدث عن البيان في مقدمة كتابه (دلائل الإعجاز) الذي جعله لشرح نظرية النظم — أي علم المعاني —، فيقول: "ثم إنك لا ترى علماً هو أرسخ أصلاً، وأبسق فرعاً، وأحلى جنئ، وأعذب ورداً، وأكرم نتاجاً، وأنور سراجاً، من علم البيان، الذي لولاه لم ترَ لساناً يحوك الوشى، ويصوغ الحلى، ويلفظ الدرّ، وينفث السّحر، ويُقرّي⁽³⁾ الشّهد، ويريك بدائع من الزهر، ويجنيك الحلو اللين من الثمر، والذي لولا تحفّيه بالعلوم، وعنايته بها، وتصويره إياها لبقيت كامنة مستورة، ولما استبّنت لها — يد الدهر — صورة⁽⁴⁾، ولا استمر السّرار⁽⁵⁾ بأهلّتها، واستولى الخفاء على جملتها، إلى فوائد لا يدركها الإحصاء، ومحاسن لا يحصرها الاستقصاء.

إلا أنك لن ترى نوعاً من العلم قد لقي من الضيم ما لقيه، ومُني⁽⁶⁾ من الحيف بما مُني به، ودخل على الناس من الغلط في معناه ما دخل عليهم فيه"⁽⁷⁾.

فالشيخ — رحمه الله — يقصد بعلم البيان البلاغة بعلومها الثلاثة، وليس المصطلح الذي انتهى إليه العلماء بعده.

ومن بعد عبد القاهر فصل علم البيان عن غيره من المباحث البلاغية وبخاصة علم المعاني، وعلى الرغم من أن علم البلاغة قُسم إلى: علم المعاني، وعلم البيان، وعلم البديع، إلا أن هذه العلوم الثلاثة يبقى بعضها مكملاً الآخر، فالصلة بينها صلة قوية.

وسأحاول أن أبين علاقة النظم بعلم النحو وعلوم البلاغة، كلّ على حدة، وسأذكر مفهوم كل علم قبل بيان علاقته مع النظم، لتبنى هذه العلاقة على أساس واضح.

أولاً: صلة النظم بعلم النحو

ميّز النحويون بين مستويين للدراسة النحوية: المستوى الأول يتمثل في رصد الصواب والخطأ في الأداء، وهو تلك العلاقات النحوية المجردة، والمستوى الثاني يتجاوز الأول إلى ناحية الجمال والإبداع، وهو تلك العلاقات المتنوعة بين الكلمات ثم بين الجمل⁽¹⁾.

وهذا ما قاله أبو سعيد السيرافي في مناظرة جرت بينه وبين متى بن يونس: "إن معاني النحو منقسمة بين حركات اللفظ وسكناته، وبين وضع الحروف في مواضعها المقتضية لها، وبين تأليف

(3) يقري الشيء: يجمعه.

(4) يقولون: "لا أفعله يد الدهر"، أي: لا أفعله أبداً.

(5) السّرار (بالكسر): اختفاء القمر في آخر ليلة في الشهر.

(6) مُني: ابتلي وأصيب.

(7) الجرجاني، الدلائل، ص(5).

(1) ينظر: محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، ص(38، 39).

الكلام بالتقديم والتأخير، وتوخي الصواب في ذلك، وتجنب الخطأ من ذلك، وإن زاغ شيء عن هذا النعت، فإنه لا يخلو أن يكون سائغاً بالاستعمال النادر، والتأويل البعيد، أو مردوداً لخروجه عن عادة القوم الجارية على فطرتهم⁽²⁾.

فالنحو يُطلق ويراد به السكنات والحركات في أواخر الكلم ، أو علاقة الألفاظ التجاورية في الكلام .

وقد عُدَّ المستوى الأول للنحو مستوى سطحياً لا يرقى للكشف عن جمال اللغة وعبقريتها ، ولا سيما الكشف عن إعجاز القرآن الكريم وبراعة تراكيبه ، فاتَّجه النحاة إلى المستوى الثاني ، ووُصف المستوى الأول بأن فيه تضيقاً شديداً لدائرة النحو ، فهو حصر له في جزء يسير مما ينبغي أن يتناوله ، كما يقول الأستاذ إبراهيم مصطفى ، ويرى أن التعريف الصحيح للنحو هو : " قانون تأليف الكلام ، وبيان لكل ما يجب أن تكون عليه الكلمة في الجملة ، والجملة مع الجمل ، حتى تتسق العبارة ، ويمكن أن تؤدي معناها .

وذلك أن لكل كلمة وهي منفردة معنى خاصاً تتكفل اللغة ببيانه ، ولل كلمات مركبة معنى ، هو صورة لما في أنفسنا ، ولما نقصد أن نعبر عنه ونؤديه إلى الناس ، وتأليف الكلمات في كل لغة يجري على نظام خاص بها ، لا تكون العبارات مُفهِمة ولا مُصَوِّرة لما يراد حتى تجري عليه ، ولا تزيع عنه . والقوانين التي تمثل هذا النظام وتحدده تستقر في نفوس المتكلمين وملكاظهم ، وعنها يصدر الكلام ، فإذا كُشفت ووُضعت ودُونت ، فهي علم النحو "⁽¹⁾.

وقد لخص الشيخ عبد القاهر العلاقات التي بين الكلم ، والتي تمثل قانون تأليف الكلام ، فقال : " معلوم أن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض ، وجعل بعضها بسبب من بعض . والكلم ثلاث : اسم ، وفعل ، وحرف ، وللتعليق فيما بينها طرق معلومة ، وهو لا يعدو ثلاثة أقسام : تعلق اسم باسم ، وتعلق اسم بفعل ، وتعلق حرف بهما .

فالاسم يتعلق بالاسم بأن يكون خبراً عنه ، أو حالاً منه ، أو تابعاً له صفة أو تأكيداً ، أو عطف بيان ، أو بدلاً ، أو عطفاً بحرف ، أو بأن يكون الأول مُضافاً إلى الثاني ، أو بأن يكون الأول يعمل في الثاني عمل الفعل ، ويكون الثاني في حكم الفاعل له أو المفعول . . . وأما تعلق الاسم بالفعل ، فبأن يكون فاعلاً له ، أو مفعولاً ، فيكون مصدرأ قد انتصب به ، أو مفعولاً به ، . . . وأما تعلق الحرف بهما ، فعلى ثلاثة أضرب : أحدها : أن يتوسط بين الفعل والاسم ، فيكون ذلك في حروف الجر ، والضرب الثاني : العطف ، وهو أن يدخل الثاني في عمل العامل في الأول ، والضرب الثالث : تعلق مجموع الجملة ، كتعلق حرف النفي والاستفهام والشرط والجزاء بما يدخل عليه .

(2) أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، (1:121).

(1) إبراهيم مصطفى، إحياء النحو ، ص(1).

ومختصر كل الأمر أنه لا يكون كلاماً من جزء واحد ، وأنه لا بد من مسند ومُسند إليه ، . . .
فهذه هي الطرق والوجوه في تعلق الكلم بعضها ببعض ، وهي كما تراها معاني النحو
وأحكامه⁽²⁾.

والأشكال التعبيرية التي يمكن أن تتشكل من هذه العلاقات التركيبية لا نهاية لها ، مما يفتح المجال
للإبداع في صيغ الأداء .

والنحو بهذا المعنى الواسع الشامل تظهر به مزية الكلام وفضيلته ؛ وذلك لأن الوجوه التي تظهر
بها مزية الكلام يجب أن يكون الطريق إليها الفكر والنظر ، والإعراب بمعنى معرفة أحوال أواخر
الكلمات لا يحتاج إلى روية وفكر ، " ومن ههنا لم يجز إذا عُدَّ الوجوه التي تظهر بها المزية أن يُعَدَّ فيها
الإعراب ؛ وذلك أن العلم بالإعراب مشترك بين العرب كلهم ، وليس هو مما يُستنبط بالفكر ، ويستعان
عليه بالروية ، فليس أحدهم بأن إعراب الفاعل الرفع ، أو المفعول النصب ، والمضاف إليه الجر ، بأعلم من
غيره ، ولا ذاك مما يحتاجون فيه إلى حدة ذهن وقوة خاطر ، إنما الذي تقع الحاجة فيه إلى ذلك ، العلم بما
يوجب الفاعلية للشيء إذا كان إيجاباً من طريق المجاز ، كقوله تعالى : ﴿فَمَا رَاحَتْ تَجَارُثُهم﴾ [البقرة: 16]
. . . وأشبه ذلك مما يجعل الشيء فيه فاعلاً على تأويل يدق ، ومن طريق تلطف ، وليس يكون هذا
علماً بالإعراب ، ولكن بالوصف الموجب للإعراب⁽¹⁾ ، والعلم بالوصف الموجب للإعراب يلزمه معرفة
معاني النحو وأحكامه .

فليست المزية تُنسب للسلامة من اللحن ، وإنما تُنسب لما دق ولطف من التراكيب ، وليس
الجمال في قول الشاعر :

سالت عليه شعابُ الحيّ حين دعا أنصاره بوجوه كالدنانير⁽²⁾

يرجع لمراعاة القواعد النحوية المجردة ، وإنما لطريقة تأليفه ، " فإنك ترى هذه الاستعارة على
لطفها وغرابتها ، إنما تم لها الحسن وانتهى إلى حيث انتهى ، بما توخى في وضع الكلام من التقديم
 والتأخير ، وتجدها قد ملحت ولطفت بمعاونة ذلك ومؤازرته لها ، وإن شككت فاعمد إلى الجارين
 والظرف ، فأزل كلاً منهما عن مكانه الذي وضعه الشاعر فيه ، فقل : (سالت شعاب الحي بوجوه

(2) الجرجاني ، الدلائل ، ص (6-8) .

(1) المرجع السابق ، ص (395-396) .

(2) البيت لسبيع بن الخطيم التيمي ، يقوله لزيد الفوارس الضبي ، ويُنسب أيضاً لحرز بن المكبر ، ولد حاجة ابن عبد قيس ، ينظر :
الوحشيات ، تحقيق : محمود شاكر ، رقم : 451 ، ص (269) .

وأراد الشاعر : أن الممدوح مطاع في الحيّ ، وأنهم يسرعون إلى نصرته ، وأنه لا يدعوهم لحرب أو نازل خطب ، إلا أتوه وكنسوا عليه ،
وازدحموا حوالبه ، حتى تجدهم كالسيول تجري من ههنا وههنا ، وتنصب من هذا المسيل وذاك ، حتى يغص بها الوادي ويطلق منها .
الجرجاني ، الدلائل ، ص (75) .

كالدنانير عليه حين دعا أنصاره)، ثم انظر كيف يكون الحال وكيف يذهب الحسن والحلاوة ؟ وكيف تُعدم أريحيته التي كانت ؟ وكيف تذهب النشوة التي كنت تجدها ؟⁽³⁾.

وتأليف الكلام وفقاً لقوانين النحو وأصوله مدخل لفهم معناه، وتحديد المراد منه؛ ذلك أن الكلمات التي لا رابط بينها لا تعطي مدلولاً، ولا يمكن الوقوف بها على فائدة، ومن هنا نشأت علاقة الفكر باللغة، " فلا يقوم في وهم، ولا يصح في عقل أن يتفكر متفكر في معنى (فعل) من غير أن يريد إعماله في (اسم)، ولا أن يتفكر في معنى (اسم) من غير أن يريد إعمال فعل (فيه)، وجعله فاعلاً له أو مفعولاً، أو يريد منه حكماً سوى ذلك من الأحكام، مثل أن يريد جعله مبتدأ، أو خبراً، أو صفةً، أو حالاً، أو ما شاكل ذلك.

وإن أردت أن ترى ذلك عياناً فاعمد إلى أي كلام شئت، وأزل أجزائه عن مواضعها، وضعها وضعاً يمتنع معه دخول شيء من معاني النحو فيها، فقل في :

قفا نبك من ذكرى حبيب ومثل⁽⁴⁾

(من نبك قفا حبيب ذكرى مثل)، ثم انظر هل يتعلّق منك فكر بمعنى كلمة منها ؟⁽¹⁾.

إن قصر النحو على معرفة أحوال أواخر الكلمات إفراغ له من حقيقته، وإبعاداً له عن غايته، وقد تنبّه الشيخ عبد القاهر لهذه الحالة التي وصل إليها علم النحو، فحاول أن يعيده إلى ميدان بحثه الحقيقي، بل ويدفعه إلى مراحل متقدمة، فابتكر نظرية النظم، وألف كتابه (الدلائل) شرحاً لها، فدرس فيه التراكيب اللغوية، بانياً نظريته على المعنى الواسع الشامل لعلم النحو، مؤكداً أن قواعد النظم في جوهرها قواعد النحو وقوانينه، وقد أبرز هذا المعنى في غير موضع من (الدلائل)؛ محاولاً تأكيداً، من ذلك قوله في خطبة الكتاب:

وقد علمنا بأن النظم ليس سوى	حكم من النحو نمضي في توحيه
لو نقّب الأرض باغ غير ذاك له	معنى، وصعد يعلو في ترقّيه
ما عاد إلا بخسر في تطلّبه	ولا رأى غير غي في تبعّيه ⁽²⁾ .

وقوله: "ليس النظم شيئاً إلا توحي معاني النحو وأحكامه، ووجوهه، وفروقه فيما بين معاني الكلم، وأنت قد تبينت أنه إذا رفع معاني النحو وأحكامه مما بين الكلم، حتى لا تُراد فيها في جملة ولا تفصيل، خرّجت الكلم المنطوق ببعضها في إثر بعض في البيت من الشعر، والفصل من النشر عن أن

(3) الجرجاني، الدلائل ، ص(99).

(4) امرؤ القيس، الديوان ، ص(8).

(1) الجرجاني، الدلائل ، ص(410).

(2) المرجع السابق، ص(10).

يكون لكونها في مواضعها التي وضعت فيها موجب ومقتضى، وعن أن يُتَصَوَّر أن يقال في كلمة منها إنها مرتبطة بصاحبة لها، ومتعلقة بها، وكائنة بسبب منها"⁽³⁾.

وقوله: "اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نُهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخل بشيء منها، — ثم يقول — : فلست بواحد شيئاً يرجع صوابه إن كان صواباً، وخطؤه إن كان خطأً إلى النظم، ويدخل تحت هذا الاسم، إلا وهو معنى من معاني النحو قد أُصيب به موضعه، ووضع في حقه، أو عومل بخلاف هذه المعاملة، فأزيل عن موضعه، واستُعمل في غير ما ينبغي له"⁽⁴⁾.

وأكد الشيخ عبد القاهر الاتحاد بين علم النحو والنظم حين جعل دليل إعجاز النظم القرآني يُطلب في (معاني النحو)، حيث قال: " فإذا ثبت الآن أن لا شك ولا مرية في أن ليس النظم شيئاً غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين معاني الكلم، ثبت من ذلك أن طالب دليل الإعجاز من نظم القرآن إذا هو لم يطلبه في معاني النحو، وأحكامه، ووجوهه، وفروقه، ولم يعلم أنها معدنه ومعانه"⁽⁵⁾، وموضعه ومكانه، وأنه لا مستنبط له سواها، وأن لا وجه لطلبه فيما عداها، غار نفسه بالكاذب من الطمع، ومُسَلِّم لها إلى الخدع، وأنه إن أبي أن يكون فيها كان قد أبي أن يكون القرآن معجزاً بنظمه، ولزمه أن يثبت شيئاً آخر يكون معجزاً به، وأن يلحق بأصحاب الصرفة فيدفع الإعجاز من أصله، وهذا تقرير لا يدفعه إلا معاند يُعَدُّ الرجوع عن باطل قد اعتقده عجزاً، والثبات عليه من بعد لزوم الحجة جَلَدًا⁽¹⁾، ومن وضع نفسه في هذه الملتة كان قد باعدها من الإنسانية"⁽²⁾.

فبعد القاهر صريح بأن النظم هو معاني النحو، وليس هناك وجه للفصل بين (علم المعاني) و(علم النحو)، وقد كان الفصل بينهما انحرافاً عن الحسّ اللغوي السليم، يقول الأستاذ إبراهيم مصطفى: " وآخرون منهم — يقصد جمهور النحاة — أخذوا الأمثلة التي ضربها عبد القاهر بياناً لرأيه، وتأييداً لمذهبه، وجعلوها أصول علم من علوم البلاغة، سموه: (علم المعاني)، وفصلوه عن النحو فصلاً أزهد روح الفكرة، وذهب بنورها، وقد كان أبو بكر بيدي ويعيد في أنها (معاني النحو)، فسمّوا علمهم: (المعاني)، وبتروا الاسم هذا البتر المضلل"⁽³⁾.

⁽³⁾ المرجع السابق، ص(525).

⁽⁴⁾ المرجع السابق، ص(81،82).

⁽⁵⁾ المَعَان (بافتح): المباءة والمثل.

⁽¹⁾ الجَلَد: القوة والشدة.

⁽²⁾ الجرجاني، الدلائل، ص(526)، وينظر: ص(391،392)، ومن المواضع التي ربط فيها الشيخ عبد القاهر النظم بمعاني النحو:

ص(44،45)، ص(55)، ص(67)، ص(81)، ص(361)، ص(362)، ص(370)، ص(405).

⁽³⁾ إبراهيم مصطفى، إحياء النحو، ص(19).

إن إقصاء (النحو) عن (معانيه) يحيله قواعد جافة، وقوانين جامدة، ويفقده أهميته في الكشف عن وجه الإعجاز القرآني، ويبيده عن وظيفته في الوقوف على الخصائص التعبيرية والأسلوبية في اللغة، وفي استخلاص أسرار تركيب الكلام وتحليل الوجوه البلاغية فيه، ولعمق الصلة بينه وبين (علم المعاني) أطلق عليه مصطلح (البلاغة النحوية)، أو (النحو البلاغي).

وهكذا فإن الصلة وثيقة بين (علم النحو) و(علم المعاني)، بل إن موضوعهما واحد؛ فهما يبحثان القوانين التي يجب مراعاتها في تأليف الكلام، والعلاقات القائمة بين الكلمات في الجملة، وبين الجمل بعضها مع بعض، وأثر ذلك على أداء المعنى المطلوب.

ثانياً: صلة النظم بعلم المعاني

عرّف البلاغيون (علم المعاني) بأنه: "علم يُعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال، أي هو العلم الذي يبحث أحوال اللفظ، مثل التعريف والتكثير، والذكر والحذف، والإظهار والإضمار، وغير ذلك، ويتبين كيف تكون هذه الأحوال واقعة في الكلام موقعاً تطابق دواعي النفس، ولم تأت زائدة ثقيلة، ولا متكلفة كريهة، وهذه الأحوال هي التي نسميها الخصائص، أو الكيفيات، أو الهيئات"⁽¹⁾.

هذه المسائل التي يبحثها علم المعاني والتي درسها البلاغيون بعد الشيخ عبد القاهر، هي نفسها التي درسها الشيخ وبسط فيها القول في كتابه (دلائل الإعجاز) قاصداً شرح نظرية النظم، فعلم المعاني يُعدُّ امتداداً وتطبيقاً عملياً لنظرية النظم.

ويؤكد د. محمد أبو موسى هذا المعنى، فيعرّف علم المعاني، ثم يؤكد أنه لا فرق بينه وبين مفهوم النظم، يقول: "إن علم المعاني هو العلم الذي يرشد إلى ما تحمله النصوص الأدبية من دقيق المعاني، وخفي الإيحاءات، وذلك بدراسة هذه النصوص، وتقليب دلائلها على وجوه مختلفة، وتوضيح ما يعطيه متن النص أو جانبه، — ثم قال —: ما علاقة هذا المفهوم بمفهوم النظم أو علم النظم؟ — وأجاب —: نكون من المتكلفين إذا أقمنا هنا فرقاً، فقد أوضحنا أن علم النظم هو الذي يختص بإبراز الأسرار والنكت، وليست الأسرار والنكت إلا تلك المعاني الخفية التي تظل محتجبة حتى يبرزها راضة هذا العلم، وليس البحث عن علاقات الجمل وروابط المعاني إلا تجلية لهذه الأسرار وتوضيحاً لها"⁽²⁾.

(1) محمد أبو موسى، خصائص التراكيب — دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني — ، ص(43).

(2) محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، ص(250).

صلة النظم بعلم المعاني تتلخص في أنهما اسمان لِعلمٍ واحد، حمل هذا العلم اسمَ (النظم) في بداية نشأته، وانتهى باسم (علم المعاني)، الاسم الأول يصوّر مجال بحث هذا العلم، وهو الكلام المنظوم المترابط، والاسم الثاني يصوّر الهدف من هذا العلم وهو الكشف عن المعاني والأسرار التي تحملها النصوص، والتي يريد المتكلم أن يعبر عنها.

وفي النهاية فإن موضوع بحث (النظم) هو موضوع بحث (علم المعاني)، والمصطلحان مترادفان، يختلفان في اللفظ، ويتفقان في المضمون.

ثالثاً: صلة النظم بعلم البيان

كان مصطلح (علم البيان) رديفاً لكلمة البلاغة بعامة، فلم يكن له إطار واضح الحدود، إلى أن استقرت المباحث البلاغية، وخُصَّ علم البيان ببحث الصور الكلامية المؤثرة.

فعلم البيان "هو العلم الذي تستطيع بواسطته ومعرفته أن تؤدي المعنى الواحد الذي تريد تأديته بطرق مختلفة من اللفظ، بعضها أوضح من بعض، وإن شئت فقل: بعضها أكثر تأثيراً من بعضها الآخر"⁽¹⁾، ومن هذه الطرق: الكناية، والتشبيه، والمجاز بأنواعه، وقد بحث الشيخ عبد القاهر هذه الموضوعات بكتاب مستقل، سَمَّاه (أسرار البلاغة).

واضح أن (علم البيان) يختلف في بحثه عن (علم المعاني)، بيد أن العلاقة بين العلمين قائمة وقوية، تنطلق من طبيعة تركيب النفس البشرية، ومن وظيفة اللغة التأثيرية، فحتى يكون الكلام بليغاً، ويقع موقعه من النفس لا بد أن يشبع حاجات الإنسان، والإنسان فكر وعاطفة، وعلم المعاني يحاكي الفكر، أما علم البيان فيحاكي العواطف والمشاعر.

يقول أ.د. فضل عباس — موضحاً الصلة بين (علم المعاني) و(علم البيان)، ومؤكداً عدم الغناء بأحدهما عن الآخر — : "علم المعاني هو مطابقة ما على اللسان لما في النفس، وهذه قضية تعتمد أول ما تعتمد على الفكر، ولكن الإنسان ليس فكراً وحده، فلقد أراد الله له أن يكون له مع الفكر عاطفة، ومع العقل وجدان، ومع المنطق أحاسيس ومشاعر، ولعلك الآن بدأت تدرك وظيفة علم البيان، فإذا كان علم المعاني يعتمد أول ما يعتمد على الفكر الذي تطابق به بين ما رتبته في نفسك، وما ينبغي أن ترتبه في نطقك، فإن علم البيان هو ذلك العلم الذي يُحدث أثراً في نفسك، ويسمو بعاطفتك، ويرهف حسك.

(1) فضل عباس، البلاغة فنونها وأفانها — علم البيان والبدیع — ، ص(12) .

ولا بدّ للبلاغة من هذين الركنين: أن يكون الكلام متلائماً مع أوضاع المخاطبين، وأن يكون مؤثراً في النفس حتى تتفاعل معه وتتجاوب، فالركن الأول: وظيفة علم المعاني، والركن الثاني: مهمة علم البيان.

علم البيان — إذن — علم الصور البديعية، التي من شأنها، أن تهر أعطاف النفس، ونحن لا نريد أن نفاضل بين العلمين؛ إذ لا غناء بأحدهما عن الآخر، وإن كانت قضية النظم أدقّ مسلكاً، وأدلّ على الإعجاز، إلا أن علم البيان أدعى للتأثير، وأدنى إلى العاطفة⁽²⁾.

رابعاً: صلة النظم بعلم البديع

عند دراسة تاريخ نشأة (علم البديع)، يظهر أنه لم يكن يشكّل فتناً مستقلاً، بل كان ممتزجاً بعلمي المعاني والبيان، ثم بدأ هذا العلم يتخصص في مسائل معينة، إلى أن استقر على يد بدر الدين ابن مالك⁽³⁾ في كتابه (المصباح)، وأصبح يُطلق ويراد به: "العلم الذي يوشى به الكلام بأوجه الحسن، وقد يكون ذلك الحسن من جهة اللفظ، وقد يكون من جهة المعنى، ومن هنا فلقد قسموا مباحث هذا العلم إلى قسمين: أولاً: المحسنات المعنوية، ثانياً: المحسنات اللفظية"⁽¹⁾.

أما عن علاقة (علم البديع) بالنظم، فيأتي (علم البديع) تابعاً لعلم المعاني لا يُقدّم عليه؛ ذلك أن بلاغة الكلام ترجع إلى معناه، لا إلى لفظه، كما صرّح الشيخ عبد القاهر في أكثر من موضع في كتبه. وإذا قُدّم ترزين الكلام وتحسينه على حساب المعنى، فإنه يخرج متكلفاً، لا يؤثر في السامع، ولا يتجاوز أذنه؛ لذلك قال الشيخ عبد القاهر في (أسرار البلاغة): "وعلى الجملة فإنك لا تجد تجنيساً مقبولاً، ولا سجعاً حسناً، حتى يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه وساق نحوه، وحتى تجده لا تبتغي به بدلاً، ولا تجد عنه حولاً، ومن ههنا كان أحلى تجنيس تسمعه وأعلاه، وأحقه بالحسن وأولاه: ما وقع من غير قصد من المتكلم إلى اجتلابه، وتأهّب لطلبه، . . ."⁽²⁾.

فليست المحسنات في الكلام البليغ مقصودة لذاتها، وإنما هي تبع للمعاني، تزيد الكلام حسناً إن كان صحيح المعنى، سليم التركيب.

⁽²⁾ المرجع السابق، ص(12).

⁽³⁾ ينظر: المرجع السابق، ص(272)، وابن مالك: هو أبو عبد الله، محمد بن محمد بن عبد الله بن مالك الطائي، بدر الدين، (ت686هـ): نحوي، هو ابن ناظم الألفية، له: (شرح الألفية)، و(المصباح)، وغيرها. قال الزركلي: وقد نُسب المصباح إلى أبيه خطأ. ينظر: اليافعي، مرآة الجنان، (4:153)، وابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، (7:315)، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب،

(61:6)، والزركلي، الأعلام، (7:31). وقد قسّم البلاغة إلى ثلاثة فنون، هي: علم المعاني، وعلم البيان، وعلم البديع.

⁽¹⁾ فضل عباس، البلاغة فنونها وأفانها — علم البيان والبديع —، ص(273).

⁽²⁾ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص(11).



تتفرع اللغة العربية إلى علوم كثيرة، ولكل شخصيته المستقلة، ومباحثه الخاصة، التي تتشعب لتلتقي مع مباحث العلوم الأخرى في نقاط التقاء معينة، وليس استقلال كل علم باسم خاص به يجعله معزول عن غيره من العلوم، حيث إن لكل فنّ بحثه الذي يميزه عن غيره، ولكن هذا لا يمنع من اتصاله بفنون اللغة الأخرى، كما هي حال علم المعاني مع علم النحو وعلمي البيان والبدیع.

المطلب الرابع: أهمية النظم

لم يبتكر الشيخ عبد القاهر نظرية النظم عبثاً، ولم يكن تقديمها إلى ساحة الفكر ترفاً فكرياً، وإنما كان لها أثر عظيم في الكلام، وأهمية بارزة في اللغة، قال الشيخ عبد القاهر: "وقد علمت إطباق العلماء على تعظيم شأن النظم، وتفخيم قدره، والتنويه بذكره، وإجماعهم على أن لا فضل مع عدمه، ولا قَدْر للكلام إذا هو لم يستقم له"⁽¹⁾.

وتظهر أهمية النظم على أكثر من صعيد، فعلى صعيد القرآن الكريم، فإن دراسة نظمه تحلي إعجازه، وتكشف عن دقة تعابيره، وحسن تراكيبه، فإن "الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت، وبانت وبهرت، هي أن كان على حدٍّ من الفصاحة تَقْصُرُ عنه قوى البشر، ومنتهاً إلى غاية لا يُطَمَح إليها بالفكر"⁽²⁾، فقد "أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادئ آيه ومقاطعها، ومجاري ألفاظها ومواقعها، وفي مَضْرِب كل مثل، ومساق كل خبر، وصورة كل عظة وتنبيه، وإعلام وتذكير، وترغيب وترهيب، ومع كل حجة وبرهان، وصفة

(1) الجرجاني، الدلائل، ص(80).

(2) المرجع السابق، ص(8).

وتبيان، وبهرهم أنهم تأملوه سورة سورة، وعُشراً عُشراً، وآية آية، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها، ولفظة يُنكر شأنها، أو يُرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبه، أو أخرى وأخلق، بل وجدوا اتساقاً بهر العقول وأعجز الجمهور، ونظاماً والتاماً، وإتقاناً وإحكاماً، لم يدع في نفس بليغ منهم — ولو حكّ بيافوخه السماء — موضع طمع، حتى خرس الألسن عن أن تدّعي وتقول، وخدّيت القروم⁽³⁾، فلم تملك أن تقول⁽⁴⁾.

وقد أكد العلماء — قديماً وحديثاً — على أن إعجاز القرآن الكريم لا يمكن الوقوف عليه إذا لم يكن الإنسان على علم بالبلاغة، وبخاصة (النظم)، قال أبو هلال العسكري: "إن أحق العلوم بالتعلم، وأولها بالتحفظ — بعد المعرفة بالله جلّ ثناؤه — علم البلاغة ومعرفة الفصاحة، الذي به يُعرف إعجاز كتاب الله تعالى، الناطق بالحقّ . . . وقد علمنا أن الإنسان إذا أغفل علم البلاغة، وأخلّ بمعرفة الفصاحة، لم يقع علمه بإعجاز القرآن من جهة ما خصّه الله به من حسن التأليف، وبراعة التركيب، وما شحّنه به من الإيجاز البديع، والاختصار اللطيف، . . . إلى غير ذلك من محاسنه التي عجز الخلق عنها، وتخيّرت عقولهم فيها"⁽⁵⁾.

وجعل بعض العلماء تعلم علم المعاني فرضاً كفائياً؛ لأنه يُعلم به إعجاز القرآن⁽¹⁾، وقال د. محمد أبو موسى: "وعلم النظم هو الذي يبرز الأسرار والنكت في أسلوب القرآن، ويكشف الفروق المعنوية الدقيقة بين خصوصيات التراكيب، ويربط هذه الخصوصيات بالسياق، والغرض العام"⁽²⁾.
وحين ذكر أ.د. فضل عباس أثر علم المعاني في الكلام، قال: "ولعل أكثر المتع الروحية والفكرية التي سعدنا بها في هذا العلم الوقوف على بليغ الكلام بعامة، والنظم القرآني بخاصة، هذا النظم الذي هو أساس الإعجاز وعموده العظيم.

إن علم المعاني أو نظرية النظم الذي لا ينضب معينه، سيظل ويبقى النور الذي يهتدي به السائرون، ليكشفوا ويكتشفوا كثيراً من أسرار الإعجاز التي ما زالت مصونة مكنونة، إضافة لما اكتشفوه، وهو كثير"⁽³⁾.

وعلم المعاني من العلوم الضرورية التي يحتاجها المفسّر، حيث يعينه على إظهار ما انطوى عليه كتاب الله من غريب التعابير، ومشكل المعاني، ويرى الزمخشري أن المفسر لا يمكنه أن يغوص على شيء

(3) القروم: الفحول، يقول الشيخ محمود شاكر: في المطبوعة: "وخلدت القروم"، أرجح أنه مصحّف، و(خذي، يخذي، واستخذي)، خضع واسترخى.

(4) الجرجاني، الدلائل، ص(39).

(5) العسكري، الصناعتين، ص(1).

(1) السفرحاني، القطف الدانية في العلوم الثمانية، ص(174).

(2) محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، ص(237).

(3) فضل عباس، البلاغة فنونها وأفانها — علم المعاني — ، ص(518).

من حقائق القرآن، ما لم يبرع في علمي المعاني والبيان⁽⁴⁾، وقال عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَنْ أَقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ﴾ الآية [طه:39]: "النظم . . . هو أم إعجاز القرآن، والقانون الذي يقع عليه التحدي، ومراعاته أهم ما يجب على المفسر"⁽⁵⁾.

ولا تقتصر أهمية النظم على أبلغ كلام وأفصح بيان، وإنما يُعدّ النظم مقياساً للعمل الأدبي بشكل عام، يميّز به النقاد الكلام المنتظم الجيد، من الكلام المتناثر الرديء، ويتحسسون مواطن الجمال في الكلام البليغ، ويشيرون إلى جزالة ألفاظه ومتانة أسلوبه، يقول الشيخ عبد القاهر: ". . . فلا ترى كلاماً قد وُصف بصحة نظم أو فساده، أو وُصف بمزية وفضل فيه، إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد، وتلك المزية وذلك الفضل إلى معاني النحو وأحكامه، ووجدته يدخل في أصل من أصوله، ويتصل بباب من أبوابه"⁽⁶⁾.

فبالنظم يُعرف إن كان الكلام داخل دائرة البلاغة أم خارجها، وبالنظم قُضي على مشكلة الفصل بين اللفظ والمعنى، وأصبحت النظرة إلى اللغة مبنية على أنها مجموعة من العلاقات، وليست مجموعة من الألفاظ⁽¹⁾، فلا يمكن النظر إلى الكلمة بمعزل عن باقي الكلمات، وإن لم يكن النص الأدبي متماسكاً، يقوم بناؤه على علاقة متشابكة بين عناصره، فإنه لا يكشف عن مدلوله، ولا يشف عن معانيه.

وإذا استقام نظم الكلام، واثلت عناصره وتماسكت، فإنه يؤثر في النفس تأثيراً فريداً ويقع موقعاً من العقل والوجدان؛ ذلك لأن الكلام الذي تراعى فيه سنن النظم يكون موافقاً للمقام الذي قيل فيه، ومطابقاً لمقتضى حال المخاطب أو السامع، مناسباً لقدراته العقلية ومستواه الفكري. وكما أن الكلام المنظوم يوافق حال السامع، فهو كذلك يصوّر حال المتكلم، حيث إن الألفاظ التي ينطق بها تلقي ضوءاً على ما يفكر فيه، فبتحليل النظم يمكن تحليل النفس البشرية — كما يقول الأستاذ عبد المنعم خفاجي⁽²⁾ — والوقوف على زوايا مجهولة منها.

(4) الزمخشري، الكشاف، (7:1).

(5) المرجع السابق، (61:3).

(6) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص(83).

(1) يقول الأستاذ محمد مندور: "منهج عبد القاهر يستند إلى نظرية في اللغة، أرى فيها ويرى معي كل من يمعن النظر أنها تماشي ما وصل إليه علم اللسان الحديث من آراء، ونقطة البدء تجدها في آخر (دلائل الإعجاز)، حيث يقرر المؤلف ما يقرره علماء اليوم من أن اللغة ليست مجموعة من الألفاظ، بل مجموعة من العلاقات، وعلى هذا الأساس العام بنى عبد القاهر كل تفكيره اللغوي الفني". من كتاب: في الميزان الجديد، ص(147)، والنقد المنهجي عند العرب، (للمؤلف نفسه)، ص(328).

(2) عبد المنعم خفاجي، عبد القاهر والبلاغة العربية، ص(9)، يقول: "وإذا كان النظم عنده (عبد القاهر) يدور مع المعنى، فإنه بتحليل النظم إنما يحلل النفس البشرية من حيث تتركز في اللغة".

فثمرة هذا العلم هي مخاطبة النفس من خلال الأساليب التي ينطوي عليها نظم الكلام، والسير مع انعطافات النفس والتواءاتها للوصول إلى التأثير المطلوب، وبالتالي فإن كان الخطاب يتضمن أوامر أو نواهي، فإن النفس تُقبل على الأوامر، وتنفر من النواهي، مستجيبة لأساليب الترغيب والترهيب المودعة في ثنايا الخطاب.

وقد أودع الله في كتابه العزيز المنظوم كالعَلَقِ النفيس مؤثراتٍ أسلوبيةً من خلال دلالاتِ نظمه، تُوافق البناء النفسي للإنسان، فترغبه في امتثال الأوامر والابتعاد عن النواهي.



وهكذا فإن النظم أداة لفهم القرآن الكريم ، وبيان إعجازه ، ووسيلة للارتقاء بالعمل الأدبي بإخضاعه لأصول النحو وأحكامه ، ومسلكٌ يُقصد لمخاطبة عقل الإنسان ، والتأثير على أحاسيسه ؛ ولذلك يُعدّ من العلوم المهمة في اللغة ، إن لم يكن أهمّها.



المبحث الثالث

الإقناع البلاغي في نظم آيات التشريع

- المطلب الأول: أثر البلاغة في النفس
- المطلب الثاني: القرآن كتابه الإنسان
- المطلب الثالث: النظم القرآني في آياته
التشريع وأثره في النفس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

للكلام البليغ سلطان لا يخفى على السامع؛ فهو وسيلة المتحدث إلى التأثير، والسمع وسيلة المخاطب إلى التأثير؛ لأنه قناة يمرّ بها الكلام نحو القلب والعقل، وكلما سما الكلام في مدارج البلاغة والبيان ازداد وقعه على النفس .

وفي هذا المبحث بيان لأثر البلاغة في النفس، ثم بيان لأثر أبلغ كلام وأرقى بيان، وبخاصة آيات التشريع؛ لأنها موضوع البحث .

المطلب الأول: أثر البلاغة في النفس

العلاقة بين البلاغة والنفس علاقة قوية واضحة، فالبلاغة هي: "إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ"⁽¹⁾؛ يهدف التأثير في نفس المتلقي (السامع - القارئ)، من خلال الإقناع البلاغي الذي يتوارى داخل القول البلاغي العربي، سواء أكان قولاً شعرياً أم نثرياً .

فكل عمل أدبي اتّسم بالبلاغة ينطوي على قوة تأثيرية يحاول بها المتكلم أن يقتحم نفس المخاطب؛ ليستميله نحو هدف معين، بإقناع عقله، وإرضاء قلبه؛ ذلك أن التراكيب اللفظية إذا أحسن المتكلم استخدامها تمكّن من أسر المخاطب بسحر بيانه؛ لما للكلام البليغ من سلطان على العقل وأثر في النفس، فكم من بيت من الشعر رفع وضعاً، أو وضع رفيعاً، وكم من بيت قتل قائله وأورده موارد الهلكة، وقد أشار القرآن الكريم إلى تأثير النفوس بالقول البليغ، حيث قال تعالى: ﴿وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا﴾ [النساء: 63]: "نفهم من النصّ الكريم أن البلاغة إنما تكون أول ما تكون في القول الذي لقائله هدف منه، وأن هذا القول ينبغي أن يكون مؤثراً في النفوس، يفتح أبوابها، ويهز جوانبها"⁽²⁾.

ويشبه الأستاذ مصطفى صادق الرافعي الكلام البليغ المؤثر، بالنفس الحية، فيقول: "... فأنت تعرف أن أفصح الكلام وأبلغه وأسراه وأجمعه لحرّ اللفظ ونادر المعنى، وأخلقه أن يكون منه الأسلوب الذي يحسم مادة الطبع في معارضته، هو ذلك الذي تريده كلاماً فتراه نفساً حيّة، كأنها تلقي عليك ما تقرؤه ممزوجاً بنبرات مختلفة وأصوات تدخل على نفسك — إن كنت بصيراً بالصناعة، متقدماً فيها — كل مدخل، ولا تدع فيها إحساساً إلا أثارت، ولا إعجاباً إلا استخرجته، فلا يعدو الكلام أن يكون

(1) الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، ص(75).

(2) فضل عباس، البلاغة فنونها وأفعالها — علم المعاني —، ص(19).

وجهاً من الخطاب بين نفسك ونفس كاتبه، وتقرؤه وكأنك تسمعه، ثم لا يلج إلى فؤادك حتى تصير كأنك أنت المتكلم به، وكأنه معنى في نفسك ما يبرح محتججاً، ولا ينفك ماثلاً من قدس، مع أنك لم تعرفه إلا ساعتك، ولم تجهد فيه، ولا اعتملت له؛ وذلك بما جوّده صاحبه، وبما نفث فيه من روحه، وما بالغ في تصفيته وتهذيبه، وما اتسع في تأليفه وتركيبه، حتى خرج مطبوعاً من أثر مزاجه وأثر نفسه جميعاً، فكانه مادة روحية منه⁽¹⁾.

ولن يكون الكلام نافذاً إلى نفس المتلقي إلا إذا كان المخاطب ذا دراية جيدة بفنون الكلام ومقاماته، وبمقتضى حال المخاطب، فيناسب بين المقال والحال، فـ"لا يكفي أن يعرف المرء ما يجب عليه أن يقوله، بل عليه أيضاً أن يعرف كيف يقوله"⁽²⁾.

ومن معرفة المتكلم حال المخاطب أن يعرف جوانب نفسه المختلفة، فيوقع عليها بما يناسبها، فيحترم عقله ويعمل على إقناعه، ويراعي أحاسيسه ومشاعره، ويعرف حاجاته وميوله، فيعمل على إشباعها، وللاستاذ أحمد حسن الزيات كلامٌ مفيد في هذا المجال، يقول: ". . . إن البلاغة هي بمعناها الشامل الكامل ملكة يؤثر بها صاحبها في عقول الناس وقلوبهم، من طريق الكتابة، أو الكلام، فالتأثير في العقول عمل الموهبة المعلمة المفسرة، والتأثير في القلوب عمل الموهبة الجاذبة المؤثرة، ومن هاتين الموهبتين تنشأ موهبة الإقناع على أكمل صورة؛ وتحليل ذلك أن بلاغة الكلام هي تأثير نفس في نفس، وفكر في فكر، والأثر الحاصل من ذلك التأثير هو التغلب على مقاومة في هوى المخاطب، أو في رأيه .

وهذه المقاومة قد تكون فاعلة كسبق الإصرار، أو الميل، أو العزم، وقد تكون منفعة كالجهل، أو الشك، أو التردد، أو خلو الذهن، فإذا كانت منفعة كانت ضعيفة، لا يُحتاج في قهرها إلى الوسائل البلاغية القوية .

فالمرء يجهل أو يشك أو يتردد ريثما يتهيأ له أن يعلم، أو يستيقن، أو يجزم، وهو في مثل هذه الأحوال تكفيه الحقيقة البسيطة المستفادة من التعليم، وقد يكون مع الجهل زيف العلم، واعتساف الحكم، وخطل الرأي الثابت باستمرار العادة، وفساد الوهم القائم على قوة القرينة، وحينئذ لا بد أن تتناصر قوى العقل جمعاء على كسر هذه المقاومة من طريق البرهان، وذلك عمل الجدل، والجدل عصب البلاغة . . .

فالبلاغة — إذن — توجه إلى العقل، أو إلى القلب، أو إليهما معاً، تبعاً لما تقتضيه حالات المخاطبين من مقاومة الجهل والرأي والهوى منفردة أو مجتمعة، فإذا كان غرض البليغ نفي جهالة، أو توضيح فكرة، أو تقرير رأي، جزاه في إصابة غرضه الصحة والوضوح والمناسبة، فإذا أراد التعليم أو الإقناع، وكان قوام الموضوع طائفة من الفكر أو الأدلة، وجب عليه أن ينسقها، ويسلسلها على

(1) الراعي، إعجاز القرآن، ص(204).

(2) أرسطو، الخطابة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ص(193).

مقتضى الأصول المقررة في المنهج العلمي الحديث، أما إذا قصد إلى التأثير والإمتاع، لا إلى التعليم والإقناع، كان سبيله أن يتأنق في اختيار لفظه، ويتفنن في تحرير أسلوبه، ويستعين على اجتذاب الأذهان، واختلاب الآذان بإبداع الملكة، وإلهام الروح، وتشويق المخيلة، وتزويق الفن⁽¹⁾.



سحر البيان يتسلل إلى العاطفة فيستميلها، وإلى القلب فيجذبه، وإلى العقل فيقنعه، حيث تسوق التعبيرات البيانية الأدلة العقلية في أسلوب أدبي مشوق، بعيد عن جفاف المنطق والفلسفة، ومن ثم تكون الأساليب البلاغية محفزات سلوكية قوية، وكلما علا الكلام في ميزان البلاغة قوي تأثيره في النفس، وفي هذا يقول الإمام الباقلاني: " وإذا علا الكلام في نفسه كان له من الوقع في القلوب، والتمكن في النفوس ما يذهل ويهيج، ويقلق ويؤنس، ويطمح ويؤيس، ويضحك ويؤكي، ويحزن ويفرح، ويسكن ويزعج، ويشجي ويطرب، ويهز الأعطاف، ويستميل نحوه الأسماع، ويورث الأريحية والعزة، وقد يبعث على بذل المهج والأموال شجاعة وجوداً.. وله مسالك في النفس لطيفة، ومداخل إلى القلوب دقيقة"⁽²⁾.

وإذا كان للكلام البالغ هذه القدرة على ملاسة نفس المتلقي وإثارة كوامنها، فلا عجب أن يحتل القرآن الكريم المتزلة الأولى في هذا الشأن؛ ذلك أنه لا يسمو إلى بلاغته كلام، ولا يرقى إلى تأثيره لسان .

المطلب الثاني: القرآن كتاب الإنسان

بجمال الدعوة أحوج ما يكون إلى القدرة البلاغية، والتصرف بألوان الخطاب، وأساليب التعبير، والتحكم بنواصي الألفاظ؛ وذلك لتوصيل الدعوة بوضوح، والدفاع عنها، بمحاجة المكذبين ومحاورة المتشككين، ولامتلاك قلوب المدعويين، وتثبيت يقين المؤمنين .

وحتى تنفذ الدعوة إلى نفس المدعو، وتستقر في قلبه وذهنه، لتقوم اعتقاده وسلوكه، لا بدّ أولاً أن يكون الداعية على علم بهذه النفس؛ ليدخل إليها من كل أقطارها، ثم أن يخاطبها بأسلوب مؤثر .
والقرآن الكريم كتاب دعوة جاء على أبلغ وجه، وأتم بيان، فلامس عقول المخاطبين وقلوبهم؛ لأنه نزل إلى الإنسان من خالقه العالم بتركيبته، الخبير بمسارب نفسه: ﴿الْأَيْلَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾

(1) أحمد الزيات ، دفاع عن البلاغة ، ص(20-24) ، (باختصار) .

(2) الباقلاني ، إعجاز القرآن ، ص(248).

[الملك: 14]، فقد خاطب القرآن النفس البشرية بما يشبع حاجاتها، ويراعي ميولها، ليسمو بها ويزكيها، مستخدماً المحفزات النفسية من خلال نظمه المعجز، التي تمنحه القدرة على التأثير في نفس المدعو وتمييزتها لقبول المعنى، فالبلاغة هي أداة الدعوة ولسانها المبين، وطريقها إلى نفوس المدعوين، "وقديماً أحسن سيدنا موسى — عليه السلام — بحاجته إلى البيان⁽¹⁾، فسأل ربه قائلاً: ﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ﴾ [القصص: 34، 35].

. . . ومما يشير إلى أهمية تمكّن الداعية من اللغة والتصرف في فنونها قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ يُبَيِّنُ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: 4]، فالمراد باللسان هنا: اللغة، ولكن التعبير الكريم أثر استعمال اللسان مجازاً عن اللغة؛ لأنه أداة النطق وآلته؛ وذلك ليشير إلى أهمية تمكّن الرسول من لغة قومه، حتى لكان السنتهم في فمه، بما يعبر، وبما يفصح ويبين⁽²⁾.

فالبلاغة وسيلة القرآن الكريم في التبليغ وتمكين أهدافه في نفوس المدعوين: "إن فنّ الإقناع البلاغي في القرآن الكريم هو أحد وجوه إعجازه؛ ذلك أن القرآن يستطيع ببلاغته أن يحول بين النفس وبين ما رسخ فيها من معتقدات باطلة دون إكراه أو جبر، ودون تعسف في الرأي أو قسر في الحكم، وهو الذي يحمل هذه النفس بما يثير فيها من غرائز العقل والوجدان على الاتباع العلمي بما اقتنعت به بعد رضاها الكامل واستجابتها التامة"⁽³⁾.

حيث تُعدّ المحفزات البلاغية من وسائل التشويق والإثارة والتحفيز على الامتثال لتعاليم القرآن، وذلك بإثارة تطلّع النفس إلى تفصيل المحمل، وتوضيح المبهم، أو تنبيهها على ما من شأنه أن يُقرّر بداخلها بالتكرار، أو بتوجيهها إلى عقيدة ثابتة باستخدام جملة اسمية، إلى آخر هذه الأدوات البلاغية التي يضعها القرآن في المواضع المناسبة لها، بحيث تؤدي الغرض منها، وكان بمقدور القرآن أن يملّي أوامرته ونواهيته العقيدية والتشريعية بأسلوب مباشر، خالٍ من المؤثرات، إلا أنه احترام عقل الإنسان وعاطفته، وميوله ونوازعه، فخاطب العقل وحاوره، واستمال العاطفة، وأشبع الميول، ووافق الفطرة، ولو أردنا أن نجتمع تعاليم القرآن بعيداً عن هذه الملطّفات النفسية لكان يكفيننا بضعة صفحات لذلك، ولكن القرآن لم يهدف إلى هذا، وإنما أراد أن يَقْنَعَ العقل، وتطمئن النفس قبل التنفيذ، فـ"القرآن أدرى بطبيعة البشر، حين ساق براهينه العقلية في وضوح أدبي سافر، وفي منطق عقلي كاشف، فأسفر عن ضوء ساطع يبدد

(1) في المصدر: "بحاجته إلى ذلك"، ويُفهم من السياق أن المقصود: حاجته إلى البيان.

(2) عبد الغني بركة، أسلوب الدعوة القرآنية، ص(18، 19)، — باختصار —.

(3) ابن عيسى عبد القادر بطاهر، أساليب الإقناع في القرآن الكريم، مع دراسة تطبيقية لسورة الفرقان، ص(17)، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية.

ظلمات الحيرة، ويقود النفوس الشامة إلى مرشد الطمأنينة والسكينة، وهذه هي رسالة البيان في أرقى

بجاليه، وأفصح آماده .. إنها رسالة إقناع وإمتاع، وتدليل وتأثير⁽¹⁾.

القرآن كتاب الإنسان .. خاطب الإنسان .. كل الإنسان، وأعني بـ(كل): (الكل) التكويني للإنسان، و(الكل) النوعي له .

أما الكل التكويني، فإن حِلقة الإنسان حِلقة متداخلة الملكات والمواهب، يتداخل العقل مع الروح مع الجسد مع الإرادة، لا يمكن أن يُفصل جزء من هذه الأجزاء عن غيره، فهي ملكات تشكل كياناً واحداً لا يتجزأ، وبالتالي فإن الخطاب الذي يُراد منه أن يصل إلى قرارة نفس الإنسان ينبغي أن يراعي تكوينه ويوجّهه إلى مجموع الإنسان .. إلى عقله وروحه وجسده وإرادته، ويكون خطاباً قاصراً إن وُجّه إلى جانب من الجوانب دون غيره، ولن يجد له قبولاً في النفس ولا مستقراً، غير أن القرآن الكريم كلام الله العليم الخبير، لم يقتصر خطابه على العقل دون الروح، ولا على الروح دون الجسد .. بل أمسك أوتار النفس الإنسانية كلها، ودقّ على كل وتر بما يناسبه، وهذه سمة البيان التام — كما يقول د. محمد عبد الله دراز — حيث يوفي في الإنسان حاجتي التفكير والوجدان، مع أن حاجة كل واحدة منهما غير حاجة أختها، فالتفكير ينقب عن الحق لمعرفة، وعن الخير للعمل به، بينما الوجدان يسجل إحساسه بما في الأشياء من لذة وألم، والبيان القرآني يؤتي النفس حظها من الفائدة العقلية والمتعة الوجدانية معاً، على خلاف ما يقع في كلام العلماء والحكماء من جهة، وكلام الشعراء والأدباء من جهة أخرى، فكلاهما يغلو في جانب ويقصّر في جانب، فأما الحكماء فإنما يؤدون إليك ثمار عقولهم غذاءً لعقلك، ولا تتوجّه نفوسهم إلى استهواء نفسك واختلاب عاطفتك، وأما الشعراء فإنما يسعون إلى استثارة وجدانك، وتحريك أوتار الشعور من نفسك .

أما الله رب العالمين فهو القادر على أن يجيء من الحقيقة البرهانية الصارمة بما يرضي الفلاسفة المتعمقين، ومن المتعة الوجدانية الطيبة بما يرضي الشعراء المرحين، فهو الذي لا يشغله شأن عن شأن، وهو القادر على أن يخاطب العقل والقلب معاً بلسان، وأن يمزج الحق والجمال معاً .. يلتقيان ولا يبغيان⁽²⁾ .

وقد عقد الأستاذ محمد قطب فصلاً في كتابه (منهج التربية الإسلامية) بعنوان (خطوط متقابلة في النفس البشرية) أسهب فيه ببيان الطبيعة البشرية، وما رُكّب فيها من غرائز وميول متقابلة، كالرجاء

(1) البيومي، البيان القرآني، ص(57).

(2) ينظر: محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، ص(113-116).

والخوف، والحب والكره، وحب الالتزام والميل للتطوع.. إلخ ، وكيف وقّع الإسلام (والقرآن بخاصة) على كل وتر من هذه الأوتار الدقيقة أنغامها المناسبة⁽¹⁾.

وكما أن القرآن يخاطب الإنسان بكيونته كلها ، فهو كذلك يخاطب الإنسان على اختلاف مستوياته الفكرية والنفسية والحضارية والتخصصية، كلٌ يجد فيه مقصده وغايته، وكلٌ يحسّ بأن البيان القرآني قد قدّر على حاجته، " فالجملة الواحدة تُلقى إلى العلماء والجهلاء، وإلى الأغبياء والأذكياء، وإلى السوق والملوك، فيراها كلٌّ منهم مقدّرة على مقياس عقله وعلى وفق حاجته، وذلك لا تجده على أئمة إلا في القرآن الكريم، فهو قرآن واحد، يراه البلغاء أوفى كلام بلطائف التعبير، ويراه العامة أحسن كلام وأقربه إلى عقولهم، لا يلتوي على أفهامهم، ولا يحتاجون فيه إلى ترجمان وراء وضع اللغة، فهو متعة العامة والخاصة على السواء، ميسّر لكلّ مَنْ أراد، ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْرِكٍ﴾ [القمر:17]"⁽²⁾.

بملاءمة الخطاب القرآني فطرة الإنسان، ومراعاته اختلاف طبائع البشر وتعدد مشاربهم وتنوع حاجاتهم، استطاع أن يجتذب الأسماع فينفعل به الوجدان وتلين له القلوب: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الزمر:23]، ودلالة أحوال العرب وقت نزول القرآن، وقصص إسلام كثير منهم عندما يسمع القرآن خير شاهد على أثره العظيم في النفوس، ومنعاً لحدوث الأثر المتوقع لسماع القرآن حاول أئمة الكفر إبعاد الناس عن سماعه بكل الوسائل، وأوصى بعضهم بعضاً بذلك: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [فصلت:26].

القرآن كتاب الإنسان .. يخترق ببلاغة نظمته عقله وروحه، فيزيكيه ويحيثه على التقيّد بالتوجيهات الربانية، راضيةً نفسه، قانعاً عقله، مطمئناً إلى حكمة مترّ الكتاب، وعلمه بما يسدّ حاجاته، ويناسب فطرته، مستأنساً بأساليب التعزيز والتشويق البيانية المودعة في الآيات القرآنية الكريمة، لا سيما تلك الموجودة في آيات التشريع؛ لما تجده النفس من ثقل في تحمّل أعباء التكاليف العملية .

(1) ينظر : محمد قطب ، منهج التربية الإسلامية ، ص(154).

(2) محمد دراز ، النبأ العظيم ، ص(113).

المطلب الثالث: النظم القرآني في آيات التشريع وأثره في النفس الإنسانية

إنّ من المقومات الضرورية لقيام جماعة من الجماعات الإنسانية أن يكون لها دستور عقدي يُفصّل معتقداتها، ومنهاج تشريعي يؤصّل أحكامها، والقرآن الكريم كتاب الله الذي نُزّل لبيني أمة، ثم ليتعهد هذا البناء إلى آخر الزمان، فكان من الطبعي أن يقوم مضمونه على مرتكزين رئيسين : مرتكز عقدي يفصّل الأحكام العقدية، ومرتكز تشريعي يشرّع الأحكام العملية، وتعدّ آيات التشريع القرآنية والسنة النبوية المشرفة المصدر الوحيد للتشريع الإسلامي، وقد تنوعت لتنظم حياة المسلمين على جميع المستويات، فنظمت علاقة الإنسان بربه، وبنفسه، وبمجتمعه، وعلاقة الدولة بأفرادها، وعلاقتها بالدول الأخرى .

ولم تكن آيات التشريع مفصولة عن غيرها من الآيات ذات الأغراض الأخرى، فليس هناك سور في القرآن مخصوصة للحديث عن حكم معين، كما هو الشأن في الدساتير الوضعية، بل إن آيات التشريع ممزوجة مع مقاصد قرآنية أخرى ومتفرقة في سور كثيرة، وهذا يجعلها بعيدة عن صفة الجمود التي تتصف بها القوانين الوضعية الجافة، فأيات التشريع تخاطب الإنسان بجميع كيانه، ولا تخاطب العقل بعيداً عن العاطفة، وكونها مبثوثة بين أغراض أخرى فهذا يجعلها أقرب إلى النفس وأدعى إلى التأثير والاستجابة .

يقول د. عبد الغني بركة — ذاكراً إحدى خصائص التشريع القرآني — : " انفراد القرآن الكريم في بيان أحكامه بظاهرة لم يشاركه فيها غيره، ذلك أنه لم يذكر الأحكام المتعلقة بشيء واحد في مكان واحد، وإنما فرّق آيات الأحكام وبثّها في ثنايا أحاديثه عن أغراض أخرى، وقد لفتت هذه الظاهرة الباحثين في بلاغة القرآن الكريم، فرأوا فيها آية من آيات الإعجاز، ووسيلة من وسائل الهداية والتأثير التي نزل القرآن لتحقيقها"⁽¹⁾.

وقد امتازت الآيات التي تضمنت أصول التشريع ومبادئه بدقة التراكيب، وتحديد التعبيرات، وتوضيح الدلالات، واستخدام الألفاظ على الحقيقة، والابتعاد عن المجاز، حيث لا يتسع المقام لغير هذا؛ لأن هذه الآيات تحدد الحقوق والواجبات، وتضبط العلاقات والمعاملات، وهذا يلزمه الوضوح والدقة، ومن خير ما قرأته في هذا المعنى ما قاله صاحب الظلال أثناء تفسيره لآية الدين [البقرة: 282] : " .. وإن الإنسان

⁽¹⁾ عبد الغني بركة ، أسلوب الدعوة القرآنية — بلاغة ومنهاجاً — ، ص(242) ، وينظر: الصادق الخازمي ، النظم القرآني وأثره في الأحكام ، ص(179).

ليقف في عجب وفي إعجاب أمام التعبير التشريعي في القرآن؛ حيث تتجلى الدقة العجيبة في الصياغة القانونية حتى ما يدل لفظ بلفظ، ولا تقدم فقرة عن موضعها أو تؤخر، وحيث لا تغطي هذه الدقة المطلقة في الصياغة القانونية على جمال التعبير وطلاوته، وحيث يربط التشريع بالوجدان الديني ربطاً لطيف المدخل، عميق الإيحاء، قوي التأثير، دون الإخلال بترابط النص من ناحية الدلالة القانونية، وحيث يلحظ كل المؤثرات المحتملة في موقف طرفي التعاقد وموقف الشهود والكتاب، فينفي هذه المؤثرات كلها ويحتاط لكل احتمال من احتمالاتها، وحيث لا ينتقل من نقطة إلى نقطة، إلا وقد استوفى النقطة التشريعية، بحيث لا يعود إليها إلا حيث يقع ارتباط بينها وبين نقطة جديدة يقتضي الإشارة إلى الرابطة بينهما.

إن الإعجاز في صياغة آيات التشريع هنا هو الإعجاز في صياغة آيات الإيحاء والتوجيه، بل هو أوضح وأقوى؛ لأن الغرض هنا دقيق يحرفه لفظ واحد، ولا ينوب فيه لفظ عن لفظ، ولولا الإعجاز ما حقق الدقة التشريعية المطلقة، والجمال الفني المطلق على هذا النحو الفريد .

ذلك كله فوق سبق التشريع الإسلامي بهذه المبادئ للتشريع المدني والتجاري بحوالي عشرة قرون، كما يعترف الفقهاء المحدثون⁽¹⁾.

وتتجلى بلاغة آيات التشريع في نظمها المعجز، فهي تستوي مع آيات القصص والعقيدة في براعة التراكيب وحسن التأليف، وقد أكد الإمام الباقلاني هذا المعنى في أكثر من موضع من كتابه (إعجاز القرآن)، من ذلك ما قاله عن عجيب نظم القرآن وبديع تأليفه أنه " لا يتفاوت ولا يتباين على ما يتصرف إليه من الوجوه التي يتصرف فيها : من ذكر وقصص، ومواعظ، واحتجاج، وحكم، وأحكام، وأعدار، وإنذار، ووعد، ووعيد، وتبشير، وتخويف، وأوصاف، وتعليم أخلاق كريمة، وشيم رفيعة، وسير ماثورة، وغير ذلك من الوجوه التي يشتمل عليها"⁽²⁾.

ويقول عن براعة القرآن الكريم وبلاغته : " ولست أقول هذا لك في آية دون آية، وسورة دون سورة، وفصل دون فصل، وقصة دون قصة، ومعنى دون معنى، لأنني قد شرحت لك أن الكلام في حكاية القصص والأخبار، وفي الشرائع والأحكام، وفي الديانة والتوحيد، وفي الحجج والتبشير، هو خلاف الكلام فيما عدا هذه الأمور... ونظم القرآن لا يتفاوت في شيء، ولا يتباين في أمر، ولا يختلف في حال، بل له المثل الأعلى والفضل الأسنى، وفيما شرحناه لك كفاية، وفيما بيناه بلاغ"⁽³⁾.

(1) سيد قطب، في ظلال القرآن، (1:491).

(2) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص(54).

(3) المرجع السابق، ص(190).

ومن مظاهر إعجاز نظم آيات التشريع موافقته لمقتضى حال المخاطبين، ولطبيعة نفوسهم التي خلقهم الله عليها، فإن النفس الإنسانية تميل إلى الدعة وحبّ الراحة، وتكره التكاليف، ويستهوئها التحرر من قيود الالتزام .

هذه هي طبيعة النفس، ومن الحكمة بمكان أن تُخاطب بطريقة لا تصطدم مع ما جُبلت عليه، لا سيما إذا كان الخطابُ خطابَ تكليف، وليس هناك أحكم من الخطاب القرآني التشريعي، حيث إنه يعرض التكاليف بأسلوب بياني مؤثر في النفس، ويمسك بزمامها، فيرتقي بها في مراقي الفضيلة ويزكيها، حتى ينتهي بها الأمر إلى أن تصبح الفضيلة من طبعها، فتستعذب المشقة، وتكون عليها التكاليف .

يقول د. عبد الغني بركة : " النفس الإنسانية ليست أمراً هيناً تؤمر فتطيع، ولكنها تضم أشتاتاً من النوازع والأهواء، وألواناً من الملكات والمواهب والقوى الكامنة، وعديداً من الأشواق الروحية والحاجات المادية، وهذا الحشد الهائل المركوز في فطرتها لا يسير كله في اتجاه واحد، بل إن بعضه يتزعج بها نحو التسامي والارتقاء في مدارج الإنسانية الفاضلة، بينما ينحرف بها بعضها الآخر متدنياً في مدارك الحيوانية الهابطة ... من هنا كان أسلوب القرآن في الدعوة إلى العبادات والمعاملات لا يكتفي ببيان الأحكام وتوضيحها على سنن البيان في القوانين الوضعية والدساتير البشرية، ولكنه يوجّه الجزء الأكبر من عنايته إلى النفس البشرية، ويزكي معاني الفضيلة فيها، وينمي نوازع الخير التي تدفعها إلى الاستجابة والانقياد، وفي نفس الوقت يتوجّه إلى جوانب الشرّ فيحدّ من سطوتها، ويغلّ من حدتها؛ ليجد الخير سبيلاً إلى قيادة النفس وإلزامها الصراط المستقيم"⁽¹⁾.

لم يكن هدف آيات التشريع — إذن — الوصول إلى امتثال المكلفين بغض النظر عن الوسيلة إلى ذلك، بل إنها استخدمت أفعال الوسائل، وهي أن تنمي في النفس الوازع الذاتي الذي يدفعها إلى الامتثال والتغلب على الهوى، بما في نظم الآيات من مؤثرات تكمن في الأساليب البلاغية التي تُعدّ محفّزات سلوكية، تثير النفس، وتنبهها لاستقبال الأحكام، وتحرك هممتها، وتقوي إرادتها، فيغدو الأمر الثقيل خفيفاً مقبولاً .

وتظهر هذه الأساليب بتحليل النظم والوقوف على أسرارها، والقسم التالي من هذا البحث، فيه محاولة لاستجلاء الخصائص التعبيرية لنظم آيات التشريع .



⁽¹⁾ عبد الغني بركة ، أسلوب الدعوة القرآنية ، ص(194، 193) ، (باختصار).

الفصل الثاني

إعجاز النظم القرآني في آيات التشريع

الدراسة التطبيقية

أمثلة ونماذج من آيات التشريع التالية :

المبحث الأول : آيات العبادات

المبحث الثاني : آيات الأحوال الشخصية

المطلب الأول : أحكام الفراق بين الأزواج

المطلب الثاني : المحرمات من النساء

المبحث الثالث : آيات الآداب الاجتماعية

المبحث الأول

آيات العبادات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَأَتُمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسْكِ فَإِذَا أُمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (196) الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٍ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَتَزُودُوا فَإِنْ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ (197) لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الصَّائِلِينَ (198) ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (199) فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ (200) وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (201) أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ (202) وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (203)﴾ [البقرة]

﴿وَأَتُمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أُمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾

مناسبة الآية لما قبلها

جاءت هذه الآية — وما بعدها — ضمن سياق ملتبس، لتأخذ موقعاً فيه، فتتصل بما قبلها اتصالاً وثيقاً ظاهراً، فقد بينت الآيات السابقة أحكام الصيام، ثم ذكرت سؤال المسلمين عن حكمة اختلاف الأهلة، وأجابت عليه بأن الأهلة مواقيت يُعرف بها وقت الحج، ثم ورد الحديث عن القتال؛ لما انتاب المسلمين من خوف مقاتلة المشركين في الأشهر الحرم؛ ذلك أنهم أرادوا العمرة وصدّهم المشركون، ثم صالحوهم على أن يرجعوا من عامهم ذلك ثم يأتوا القابل، فخاف المسلمون من غدر المشركين وأن يُضطروا لقتالهم في الأشهر الحرم، فبيّن الله تعالى لهم أحكام القتال إن تحققت مخاوفهم، وتلا ذلك حديث عن الحج وأحكامه.

وعلى هذا يمكن ربط آيات الحج بالسياق من أوجه عدّة: فذكر الحج وأحكامه بعد أحكام الصيام؛ لأن شهور الحج بعد شهر الصيام، كما أن في السياق حديثاً عن الأهلة والمواقيت، والحج لا يؤدي إلا بوقت معين يُعرف من خلال حركة الهلال، وجاء في الآيات بيان حكم القتال في الشهر الحرام وعند المسجد الحرام، وإنما يؤدي الحج في تلك الأشهر، وثُّقام مناسكه في ذلك المسجد، وفي هذا إشارة إلى المسلمين بأن دفاعهم عن المسجد الحرام أمر لا بدّ منه؛ ليتسنى لهم القيام بمناسكهم على أتم وجه، ودون أن يمنعهم أحد من إقامة شعائرهم، حتى لو اضطروهم هذا لقتال الكافرين في الشهر الحرام، أو عند المسجد الحرام، ويؤيد هذا ما جاء لاحقاً في السياق من حديث عن القتال وبخاصة في الشهر الحرام⁽¹⁾، فأيات الحج محاطة بذكر القتال؛ بياناً لأهميته في تمكين المسلمين من إتمام عبادتهم.

(1) الآيات (216-218) من سورة البقرة.

مفردات الآية

وأتموا : "التاء والميم أصل واحد، وهو دليل الكمال، يقال: تَمَّ الشيء، إذا كُمِّلَ"⁽¹⁾، "والتمام ضد النقصان، وهو عبارة عن انتهاء الشيء إلى حدٍّ لا يحتاج إلى شيء خارج عنه"⁽²⁾ .

الحجّ : ذكر الفراهيدي في العين أن "الحجّ: كثرة القصد إلى من يُعْظَمُ"⁽³⁾، وقال المناوي: "الحجّ ترداد القصد إلى ما يُراد خيره وبرّه"⁽⁴⁾، ثم اختص بهذا الاسم قصد بيت الله تعالى بصفة مخصوصة، في وقت مخصوص، بشرائط مخصوصة"⁽⁵⁾، وذكر السجستاني أن الحجّ مصدر، والحجّ اسم"⁽⁶⁾ .

تضمّن كلام الفراهيدي والمناوي ملحظين، أولهما أن الحج هو القصد، وثانيهما أنه متكرر، وكأهما التفتتا إلى هذا التكرير في صوت الجيم، فجمعا بين الدلالة اللغوية: (القصد)، والدلالة الصوتية: (التكرير) .

العمرة : تطلق العمرة في عُرف الشرع على زيارة الكعبة في غير أشهر الحج، وأصلها اللغوي قد يكون من "العومرة، وهي الصياح والجلبة، يقال: اعتَمَرَ الرجل، إذا أהלَّ بعمُرته، وذلك رفعه صوته بالتلبية للعمرة"⁽⁷⁾، وقد يكون من "التعمير، وهو شغل المكان، ضد الإخلاء"⁽⁸⁾، وكلا الأصلين محتمل.

أُحْصِرْتُمْ : الحَصْرُ: الجمعُ والحبس والمنع"⁽⁹⁾، "يقال: أُحْصِرَ فلان، إذا منعه أمر من خوف أو مرض أو عجز، قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [البقرة : 273]، وحُصِرَ: إذا حبسه عدوّ عن المضى، أو سُجِنَ ... وهما بمعنى المنع في كل شيء، مثل: صدّه وأصدّه"⁽¹⁰⁾ .

استيسر : "الاستيسار: صيرورة الشيء يسيراً غير عسير، كأنه يجلب اليسر لنفسه"⁽¹¹⁾، "واليسر ضد العسر، وتيسر كذا واستيسر، أي: تسهّل وتيسر"⁽¹²⁾ .

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (تَمَّ).

(2) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مادة (تَمَّ)، وينظر: السمين الحلي، عمدة الحفاظ، مادة (تَمَّ)، والفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز، (72:2)، وأحمد رضا، معجم متن اللغة، مادة (تَمَّ) .

(3) الفراهيدي، العين، مادة (حَجَّ)، وينظر: الزبيدي، تاج العروس، مادة (حجج) .

(4) المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ص(268) .

(5) ينظر: الهروي، الغريين، مادة (حجج)، والشريف الجرجاني، التعريفات، ص(72) .

(6) ينظر: السجستاني، غريب القرآن، ص(185).

(7) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (عَمَرَ) .

(8) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (219:2).

(9) ينظر: ابن فارس، معجم المقاييس، مادة (حَصَرَ)، وينظر: الهروي، الغريين، مادة (حصر).

(10) الزمخشري، الكشاف، (237:1).

(11) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، (76:2) .

(12) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (يسر) .

الهدى : "الهاء والذال والحرف المعتل، أصلاً: أحدهما التقدم والإرشاد، والآخر: بَعَثَ لَطْفٌ⁽¹⁾، فالأول قولهم: هديته الطريق هداية، أي تقدمته لأرشده، وكل متقدم لذلك هادٍ . . . والأصل الآخر: الهَدِيَّةُ: ما أُهديتَ من لَطْفٍ إلى ذي مودة، والهُدْيُ والهَدْيُ: ما أُهدي من النِّعم إلى الحرم قربة إلى الله تعالى"⁽²⁾.

مَحَلُّهُ : مَحَلُّ الهَدْيِ: الموضع الذي يحل فيه نحره⁽³⁾، أما المَحَلُّ: فهو نقيض المُرْتَحِل، وهو مصدر كالحلول⁽⁴⁾.

أذى : "الأذى: كل ما تأذيت به، ورجل أذى: أي شديد التأذي"⁽⁵⁾.

فدية : "افْتَدَى به، وافتدى منه بكذا: استنقذه بماله، وافتدى: بذل المال في فداء نفسه، واسم المال: الفدية"⁽⁶⁾. وفي عرف الشرع: "ما يفتدي الإنسان به نفسه من مال يبذله في عبادة يقصر فيها، وهي الكفارة بعينها"⁽⁷⁾.

نُسْكٌ : قال في الصحاح: "نسكتُ الشيء: غَسَلْتُهُ بالماء وطهرته، فهو مَنْسُوكٌ"⁽⁸⁾، ونَسَكَ للهِ ينسك: ذبح لوجهه نُسْكَاً وَمَنَسْكَاً، والنَّسِيكة: الذبيحة، ثم تطورت دلالة الكلمة لتدل على العبادة⁽⁹⁾، فالذبيحة التي يُتَقَرَّبُ بها إلى الله تُسَمَّى نسيكة، "قال ابن الأعرابي: النسيكة في الأصل سبيكة الفضة، تسمى العبادة بها؛ لأن العبادة مُشَبَّهة سبيكة الفضة في صفائها وخلوصها من الآثام، وكذلك سَمِّي العابد ناسكاً، وقيل للذبيحة: نسيكة؛ لذلك"⁽¹⁰⁾.

مَتَعَ : "الْمُتَوَع: الامتداد والارتفاع، والمتاع: انتفاعٌ ممتد الوقت"⁽¹¹⁾، "ومعنى التَّمَتُّع: التلذذ، يقال: تَمَتَّعَ بالشيء، أي: تَلَذَّذَ به، والمتاع: كل شيء يُتَمَتَّع به، وأصله من قولهم: حَبِلُ مَاتِع، أي:

⁽¹⁾ اللَّطْف (بالتحريك): التحفة والهدية، وكلمة (بَعَثَ) مهملة النقط في الأصل، وهي المرة من البعث. (من تحقيق عبد السلام هارون على معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة (هدى)).

⁽²⁾ ابن فارس، معجم المقاييس، مادة (هدى)، وينظر: الهروي، الغريين، مادة (هدى).

⁽³⁾ ينظر: ابن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، مادة (حل).

⁽⁴⁾ ينظر: الفراهيدي، العين، مادة (حل).

⁽⁵⁾ المرجع السابق، مادة (أذى)، وابن سيدة، المحكم والمحيط الأعظم، مادة (ذأى) مقلوبه (أذى)، (121:10).

⁽⁶⁾ أحمد رضا، معجم متن اللغة، مادة (فدي).

⁽⁷⁾ السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، مادة (فدي).

⁽⁸⁾ الجوهري، الصحاح، مادة (نسك).

⁽⁹⁾ ينظر: الزمخشري، أساس البلاغة، مادة (نَسَكَ).

⁽¹⁰⁾ السمين الحلبي، الدر المصون، (487:1).

⁽¹¹⁾ الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (متع).

طويل. وكل من طالت صحبتته بالشيء، فهو متمتع به" ⁽¹⁾، ومُتعة الحج: ضمّ العمرة إليه .
يجد : "من التَّوَجُّد، وهو الطَّوَل والقُدرة" ⁽²⁾ .

واتقوا : "الوقاية: حفظ الشيء مما يؤذيه ويضره، والتقوى: جعل النفس في وقاية مما يُخاف، هذا تحقيقه، ثم يسمى الخوف تارة تقوى، وصارت التقوى في تعارف الشرع: حفظ النفس عما يؤثم، وذلك بترك المحظور" ⁽³⁾ .

التفسير والبيان

﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾ : أمر من الله تعالى للمؤمنين بأن يُتِمُّوا الحج والعمرة، واختلف المفسرون في معنى الإتمام على أقوال ⁽⁴⁾، أهمها قولان :

1. أن الآية ليست بياناً لوجوب أصل الحج والعمرة، وإنما هي أمر بالإتمام على مَنْ شرع فيهما، وهذا ما عليه جمهور المفسرين ⁽⁵⁾ .

2. أن الآية بيان لوجوب أصل الحج والعمرة، فهي أمر بالوجوب ابتداءً على نعت الكمال والتمام، أي أن يأتوا بهما تامين كاملين بمناسكهما وشرائطهما، وقد قال بهذا القول الإمام الرازي ⁽⁶⁾ .

ويبدو لي أن الراجح ما عليه الجمهور؛ لأن الظروف التي أحاطت بتزول الآية تؤيد أن المقصود الإتمام بعد الشروع في العمل، فقد جاءت الآية لترشدهم إلى كيفية الخروج من الوضع الذي قد تلبسوا فيه، وهو الإحرام؛ وذلك لأن المسلمين صُدُّوا عن البيت بعد أن أحرَمُوا، والإحرام شُروع في أعمال الحج والعمرة، فتضمنت الآية أمراً عاماً بوجوب إتمام الحج والعمرة على مَنْ شرع فيهما، ثم بينت المخرج لمن طرأ له مانع يمنعه من الإتمام، قال أبو السعود: "﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾ : بيان لوجوب إتمام

⁽¹⁾ ابن عادل الحنبلي، اللباب في علوم الكتاب، (377:3) .

⁽²⁾ البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (371:1) .

⁽³⁾ الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (وقى)، وينظر: الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز، (299:2) .

⁽⁴⁾ من هذه الأقوال : التمام ظاهراً بأداء المناسك على وجهها، وباطناً بالإخلاص لله تعالى وحده، أو التمام أن تفردوا لكل من الحج والعمرة سفراً، أو أن تخلصوها للعبادة لا تشوبوهما بشيء من الأغراض الدنيوية، أو أن تجعلوا نفقتهما حلالاً... للتوسع، ينظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (248:2، 252)، وابن العربي، أحكام القرآن، (165:1)، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (343:2) وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (237:1) .

⁽⁵⁾ ينظر — مثلاً — : الطبري، جامع البيان، (252:2)، والأوسى، روح المعاني، (475:1)، وسيد قطب، في ظلال القرآن، (279:1)، وابن عاشور، التحرير والتنوير، (217:2) .

⁽⁶⁾ الرازي، التفسير الكبير، (296:2) .

أفعالهما عند التصدي لأدائهما، وإرشاد الناس إلى تدارك ما عسى يعتريهم من العوارض المُجَلَّة بذلك من الإحصار ونحوه، من غير تعرّضٍ لخالصهما أنفسهما من الوجوب وعدمه، كما في قوله تعالى: ﴿ثم أتوا الصيام إلى الليل﴾ [البقرة: 187]، فإنه بيان لوجوب مدّ الصيام إلى الليل من غير تعرّضٍ لوجوب أصله، وإنما هو بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: 183]، كما أن وجوب الحج بقوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ [آل عمران: 97]، فإن الأمر بإتمام فعل من الأفعال ليس أمراً بأصله ولا مستلزماً له أصلاً، فليس فيه دليل على وجوب العمرة قطعاً⁽¹⁾، ... فالمعنى: أكملوا أركانهما وشرائطهما وسائر أفعالهما المعروفة شرعاً لوجه الله تعالى من غير إخلال منكم بشيء منها ..⁽²⁾ .

ثم ذكر تعالى أنه مَنْ أَحْصَرَ، أي مُنِعَ من عدو أو مرض أو نحوه⁽³⁾ عن إتمام الحج أو العمرة، فعليه أن ينحر ما تيسر له من الهدي ويحلّ من إحرامه في موضعه الذي بلغه: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾، وقد روى الإمام البخاري في صحيحه أن ابن عمر — رضي الله عنهما — كان يقول: أليس حسبكم سنة رسول الله ﷺ؟ إِنْ حُبِسَ أَحَدُكُمْ عَنِ الْحَجِّ، طَافَ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّفَا وَبِالْمَرْوَةِ، ثُمَّ حَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، حَتَّى يَحْجَّ عَاماً قَابِلاً، فَيَهْدِي، أَوْ يَصُومُ إِنْ لَمْ يَجِدْ هَدْيًا⁽⁴⁾، "والمقصود من هذا الذبح تحصيل بعض مصالح الحج بقدر الإمكان، فإذا فاتت المناسك لا يفوت ما ينفع فقراء مكة ومن حولها"⁽⁵⁾ .

ثم نهي — تعالى — عن حلق الرأس حتى يبلغ الهدي محله: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾، والمعروف أن محله هو الحرم؛ لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ مَحَلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: 33]، ﴿هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ﴾ [المائدة: 95] .

واختلف المفسرون في الجملة التي عُطِفَ عليها قوله: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا﴾، فذهب جمهورهم إلى أنه

(1) في وجوب العمرة خلاف فقهي، للتوسع ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (2: 368) .

(2) تفسير أبي السعود، (1: 206) .

(3) فرّق الفراء بين الحصر والإحصار، فجعل الإحصار للمنع الذي يكون من الخوف أو المرض، والحصر فيما يكون من جهة العدو. ينظر: الفراء، معاني القرآن، (1: 117)، وتبعه في هذا كلٌّ من: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، (1: 267)، والشهاب الخفاجي، عناية القاضي وكفاية الرازي، (2: 485)، بينما يرى الزمخشري أن الإحصار منعٌ في كل شيء، ولا يختص بالخوف والمرض، وكذلك الحصر. ينظر: الكشف، (1: 237)، وسوّى أبو حيان بينهما كذلك، وحمل الآية على المنع في كل شيء، وأن حادثة منع المشركين للمسلمين في الحديبية وردت على أحد مطلقات الإحصار. ينظر: البحر المحيط، (2: 256)، ورجح الرازي أنه إحصار العدو فقط، ولا يقاس عليه منع المرض، وذكر لهذا أدلة. ينظر: التفسير الكبير، (2: 302-303) .

وللترجيح بين هذه الآراء، أقول: إن الحصر والإحصار سواء — كما يرى الكثير من العلماء —، وتكون صيغة الإفعال في (إحصار) لإفادة الصيرورة أو الوجدان، أي: صاروا محصورين، أو وجدوا محصورين .

(4) صحيح البخاري، كتاب المحصر، باب الإحصار في الحج، رقم الحديث: (1810)، ص (291) .

(5) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (2: 224) .

عطف على ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ﴾، فهو خطاب للمحصرين، قال شيخ المفسرين: "فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَأَرَدْتُمْ الإِحْلَالَ من إِحْرَامِكُمْ، فعَلَيْكُمْ مَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ، وَلَا تَحْلُوا مِنْ إِحْرَامِكُمْ إِذَا أَحْصَرْتُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ — الَّذِي أَوْجِبَتْهُ عَلَيْكُمْ لِإِحْلَالِكُمْ مِنْ إِحْرَامِكُمْ الَّذِي أَحْصَرْتُمْ فِيهِ قَبْلَ تَمَامِهِ وَانْقِضَاءِ مَشَاعِرِهِ وَمَنَاسِكَه — مَحَلَّهُ؛ وَذَلِكَ أَنَّ حَلْقَ الرَّأْسِ إِحْلَالٌ مِنَ الْإِحْرَامِ الَّذِي كَانَ مُحْرَمٌ قَدْ أَوْجَبَهُ عَلَى نَفْسِهِ، فَهَاهُ اللَّهُ عَنِ الْإِحْلَالِ مِنْ إِحْرَامِهِ بِحَلَاقَةٍ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ — الَّذِي أَبَاحَ اللَّهُ لَهُ الْإِحْلَالَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ بِإِهْدَائِهِ — مَحَلَّهُ"⁽¹⁾.
وعَلَّلَ الْأَلُوسِي هَذَا الْوَجْهَ قَائِلًا: "الْمَقَامُ مَقَامُ بَيَانِ طَرِيقِ خُرُوجِ الْمُحْصَرِّ عَنِ الْإِحْرَامِ، لَا مَقَامَ كُلِّ مَا يَجِبُ عَلَيْهِ، وَلَمْ يُعْلَمْ مِنَ الْآيَةِ حُكْمٌ غَيْرُ الْمُحْصَرِّ عِبَارَةً، كَمَا عُلِّمَ حُكْمُ الْمُحْصَرِّ مِنْ عَدَمِ جَوَازِ الْحَلِّ لَهُ قَبْلَ بُلُوغِ الْهَدْيِ، وَيُسْتَفَادُ ذَلِكَ بِدَلَالَةِ النَّصِّ، وَجَعَلَ الْخَطَابَ عَامًّا لِلْمُحْصَرِّ وَغَيْرِهِ بِنَاءً عَلَى عَطْفِ ﴿وَلَا تَحْلُوا﴾ عَلَى قَوْلِهِ سُبْحَانَهُ: ﴿وَأَتَمُّوا﴾، لَا عَلَى ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ﴾ يَقْتَضِي بَتْرَ النِّظْمِ؛ لِأَنَّ ﴿فَإِذَا أَمَنْتُمْ﴾ عَطْفَ عَلَى ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ﴾ كَمَا لَا يَخْفَى"⁽²⁾.

وَيُخَالِفُ الْإِمَامُ ابْنُ كَثِيرٍ هَذَا الرَّأْيَ، وَجَعَلَ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَحْلُوا رُؤُوسَكُمْ﴾ عَطْفًا عَلَى قَوْلِهِ: ﴿وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، لَا عَلَى: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ﴾، وَاحْتِجَ بِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ وَأَصْحَابَهُ — عَامَ الْحَدِيثِ — لَمَّا حَصَرَهُمْ كُفَّارُ قَرِيشٍ عَنِ الدُّخُولِ إِلَى الْحَرَمِ حَلَقُوا وَذَبَحُوا هَدْيَهُمْ خَارِجَ الْحَرَمِ، فَأَمَّا فِي حَالِ الْأَمْنِ وَالْوُصُولِ إِلَى الْحَرَمِ فَلَا يَجُوزُ الْحَلْقُ ﴿حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ وَيَفْرَغَ النَّاسُكَ مِنْ أَفْعَالِ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ⁽³⁾، وَتَبَعَهُ فِي هَذَا الْأُسْتَاذُ سَيِّدُ قُطْبٍ حَيْثُ يَرَى أَنَّ الْأَمْرَ بِعَدَمِ الْحَلْقِ عَامٌّ، وَلَيْسَ مُقْتَصِرًا عَلَى وَجُودِ الْإِحْصَارِ⁽⁴⁾.

وُثِّرَدَ حُجَّةُ الْإِمَامِ ابْنِ كَثِيرٍ بِمَا ذَكَرَهُ الْإِمَامُ الزَّمْخَشَرِيُّ: "فَإِنْ قُلْتُ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَحَرَ هَدْيَهُ حَيْثُ أَحْصَرَ، قُلْتُ: كَانَ مُحْصَرُهُ طَرَفَ الْحَدِيثِ الَّذِي إِلَى أَسْفَلِ مَكَّةَ، وَهُوَ مِنَ الْحَرَمِ"⁽⁵⁾، فَإِذَا عُلِّمَ أَنَّ الْحَدِيثَ الَّتِي أَحْصَرَ فِيهَا النَّبِيُّ وَأَصْحَابُهُ مِنَ الْحَرَمِ فَلَا يَبْقَى هُنَاكَ مَانِعٌ مِنْ عَطْفِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَحْلُوا﴾ عَلَى قَوْلِهِ: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ﴾.

وَلَمَّا غَيَّا الْحَلْقُ بِلُغَةِ الْهَدْيِ مَحَلَّهُ، وَكَانَ قَدْ يَعْرُضُ لِلْإِنْسَانِ مَا يَقْتَضِي حَلْقَ رَأْسِهِ لِمَرَضٍ أَوْ أَذًى

⁽¹⁾ الطبري، جامع البيان، (264:2)، ووافقه على هذا معظم المفسرين، منهم: الزمخشري، الكشاف، (238:1)، والألوسي، روح المعاني، (477:1).

⁽²⁾ الألوسي، روح المعاني، (478:1).

⁽³⁾ ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (239:1).

⁽⁴⁾ ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، (280:1).

⁽⁵⁾ الزمخشري، الكشاف، (238:1).

برأسه، رخص الله له الحلق، وأوجب عليه فدية من صيام أو صدقة أو نسك: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك﴾، والأذى: كناية عن الوسخ الشديد والقمل، لكرهية التصريح بالقمل .

وبين رسول الله ﷺ ما انبهم من الإطلاق في قوله تعالى: ﴿فدية من صيام أو صدقة أو نسك﴾، حيث روى الإمام البخاري عن كعب بن عجرة⁽¹⁾ أنه قال: وقف عليّ رسول الله ﷺ بالحديبية ورأسي يتهافت قملاً، فقال: "أيؤذك هوأئك؟"، قلت: نعم، قال: "فاحلق رأسك"، أو قال: "فاحلق"، قال: في نزلت هذه الآية: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك﴾ [البقرة: 196]، إلى آخرها، فقال النبي ﷺ: "صم ثلاثة أيام، أو تصدق بفرق⁽²⁾ بين ستة، أو انسك بما تيسر"⁽³⁾.

﴿فإذا أمنتُم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتُم تلك عشرة كاملة﴾: روى الإمام البخاري عن ابن عمر — رضي الله عنهما — أنه قال: "أليس حسبكم سنة رسول الله ﷺ؟ إن حُبِس أحدكم عن الحج، طاف بالبيت وبالصفا والمروة، ثم حلّ من كل شيء، حتى يحج عاماً قابلاً، فيهدي، أو يصوم إن لم يجد هدياً"⁽⁴⁾.

أي فإذا تمكنتُم من أداء المناسك فمن كان منكم متمتعاً بالعمرة إلى الحج — وهو يشمل من أحرم بهما، أو أحرم بالعمرة أولاً، فلما فرغ منها أحرم بالحج — ، فليذبح ما قدر عليه من الهدي، وإن تعذر عليه ذبح الهدي لفقدانه أو لتعذر ثمنه، يلزمه صيام ثلاثة أيام في الحج، أي في زمن وقوع الحج، وسبعة إذا رجع إلى أهله ووطنه، وصيام هذه الأيام العشرة يعادل في الثواب ذبح الهدي لمن لم يتيسر له الذبح .

"وفُسِّر التمتع هنا بإسقاط أحد السفرين؛ لأن حق العمرة أن تُفرد بسفرٍ غير سفر الحج، وقيل: لتمتعته — بكل ما لا يجوز فعله — من وقت حلّه من العمرة إلى وقت إنشاء الحج"⁽⁵⁾.

﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام﴾: ﴿ذلك﴾: إشارة إلى أقرب مذكور، وهو لزوم الهدي أو بدله على المتمتع، هذا عند الشافعي رحمه الله، فالهدي يلزم المتمتع إذا كان آفاقياً؛ لأن الواجب أن يحرم

(1) هو كعب بن عجرة الأنصاري السلمي المدني، من أهل بيعة الرضوان، له عدة أحاديث، مات سنة (52) هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء، (4: 239).

(2) الفرق أو الفرق: فُسِّر في رواية أخرى بثلاثة أصع، والصاع: مكبال لأهل المدينة .

(3) صحيح البخاري، كتاب المحصر، باب قول الله تعالى: ﴿أو صدقة﴾، رقم الحديث: (1815)، ص (292)، وينظر: الواحدي، أسباب النزول، ص (60).

(4) سبق تخريجه، ص (84) من الرسالة .

(5) أبو حيان، البحر المحیط، (2: 263).

عن الحج من الميقات، فلما أحرم من الميقات عن العمرة، ثم أحرم عن الحج لا من الميقات، فقد حصل هناك الخلل، فجعل مجبوراً بالدم، والمكي لا يجب إحرامه من الميقات، بإقدامه على التمتع لا يوجب خللاً في حجّه، فلا يجب عليه الهدي ولا بدله⁽¹⁾، واحتج أصحاب هذا الرأي بأن اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى أقرب مذكور في السياق⁽²⁾.

ويرى أبو حنيفة رحمته الله أن قوله: «ذلك» إشارة إلى الأبعد، وهو ذكر التمتع؛ إذ لا متعة ولا قران لحاضري المسجد؛ لأن شرعهما للترفة بإسقاط إحدى السفرتين، وهذا في حق الآفاقي، لا في حق أهل مكة ومن في حكمهم⁽³⁾.

وحجة أصحاب هذا الرأي أن (اللام) في قوله تعالى: «لمن لم يكن» تجيء مع الرخص، فتقول: لك أن تفعل كذا، وأما مع الواجبات، فتقول: عليك، وردّوا القول الأول بأن الإشارة لو كانت للهدي أو بدله لأتى بـ(على) دون (اللام) في قوله: «لمن لم يكن»؛ لأن الهدي وبدله واجب على المتمتع، وجعل (اللام) بمعنى (على) خلاف الظاهر⁽⁴⁾.

والذي يظهر أن اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى لزوم الهدي أو بدله؛ لأنه الأقرب في السياق — كما تقدم —، ولا يلزم من هذا خروج (اللام) عن ظاهرها، فهي هنا على بابها للتخصيص، والمعنى: هذا الحكم مختص بمن كان أهله حاضري المسجد الحرام.

وحاضرو المسجد الحرام هم أهل بلدة مكة وما جاورها، واختلف في تحديد ما جاورها⁽⁵⁾.

«واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب»: خُتِمت الآية بالوصاية بتقوى الله: «واتقوا الله» بطاعته فيما ألزمكم من فرائضه وحدوده، واحذروا أن تعتدوا في ذلك وتتجاوزوا فيما يبين لكم من مناسككم، فتستحلوا ما حرّم فيها عليكم، «واعلموا»: تيقنوا أنه تعالى شديد العقاب لمن انتهك محارمه، والأمر بالتقوى عام في كل عمل، والحج أجدر أفراد العموم؛ لأن الكلام فيه .
والآن . . إلى استجلاء ملامح إعجاز النظم القرآني في هذه الآية . . .

(1) ينظر: الكيا المراسي، أحكام القرآن، (100:1) .

(2) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، (312:2)، وابن عاشور، التحرير والتنوير، (229:2).

(3) ينظر: الجصاص، أحكام القرآن، (358:1).

(4) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، (118:2)، وأبو حيان، البحر المحيط، (270:2)، والألوسي، روح المعاني، (480:1) .

(5) للتوسع ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، (178:1).

النظم القرآني

لنقف مع الآية الكريمة في محاولة للكشف عن الدقائق البلاغية في نظمها، وأول ما يواجهنا عطف الآية على ما قبلها: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، ووجه العطف هو أن الآية تضمنت أمراً تكليفاً في سياق أوامر أخرى، والأمر بإتمام الحج والعمرة ليس غريباً عن جو الأوامر الأخرى التي تضمنتها الآيات السابقة .

افتتحت الآية بجملة إنشائية طلبية مُصدّرة بفعل الأمر ﴿أَتِمُّوا﴾: "وهو طلب الفعل على وجه الاستعلاء"⁽¹⁾، وهو هنا على بابه، فهو يفيد الوجوب⁽²⁾، وإيثار الفعل ﴿أَتِمُّوا﴾ على (أَكْمَلُوا)، يُظهر إعجاز القرآن الكريم بانتقاء ألفاظه، ذلك أن الإتمام يختلف عن الإكمال، فبينهما فرق دقيق، وقد بيّن أبو هلال العسكري الفرق بين التمام والكمال، فقال: إن الكمال اسمٌ لاجتماع أبعاد الموصوف به، والتمام اسمٌ للجزء والبعض الذي يتم به الموصوف بأنه تام، ولهذا قال أصحاب النظم: القافية تمام البيت، ولا يقال: كمال البيت، ويقولون: البيت بكماله، أي: باجتماعه، والبيت بتمامه، أي: بقافيته، ويقال: هذا تمام حقك، للبعض الذي يتم به الحق، ولا يقال: كمال حقك⁽³⁾.

إذن، التمام اسم للجزء الذي يتم به الشيء، وإذا تمّ وُصف بأنه كامل، فالتمام لنفي النقص من الأصل، والكمال لنفي العيب بعد تمام الأصل، ففيه معنى زائد على التمام، ولعل الفعل (أَتِمُّوا) بهذا المعنى يرجح ما ذهب إليه جمهور المفسرين من أن المقصود بالإتمام هنا: الإتمام بعد الشروع؛ لأن المعنى: اتوا بالجزء الذي يُتمّ الحج والعمرة، وهذا — بلا شك — تتقدمه أجزاء أخرى .

وقد بيّن الطباطبائي الفرق بين التمام والكمال، وسرّ التعبير بالإتمام في الآية الكريمة، فقال: "تمام الشيء هو الجزء الذي بانضمامه إلى ساير أجزاء الشيء يكون الشيء هو هو، ويترتب عليه آثاره المطلوبة منه، فالإتمام هو ضمّ تمام الشيء إليه بعد الشروع في بعض أجزائه، والكمال هو حال أو وصف أو أمر، إذا وجد الشيء ترتب عليه من الأثر بعد تمامه ما لا يترتب عليه لولا الكمال، فانضمام أجزاء الإنسان بعضها إلى بعض هو تمامه، وكونه إنساناً عالماً أو شجاعاً أو عفيفاً .. كماله، وربما يستعمل التمام مقام الكمال بالاستعارة بدعوى كون الوصف الزائد على الشيء داخلاً فيه اهتماماً بأمره وشأنه، والمراد بإتمام الحج والعمرة هو المعنى الأول الحقيقي، والدليل عليه قوله تعالى بعده: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا

(1) فضل عباس، البلاغة فنونها وأفانها — علم المعاني — ، ص(149) .

(2) ذكرت فيما سبق خلاف العلماء في معنى الإتمام، والأمر بالإتمام يفيد الوجوب على كلا القولين، ولكن الخلاف في كونه للوجوب ابتداءً أم بعد الشروع .

(3) (باختصار)، أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ص(294)، وذكر السيوطي في (الإتقان في علوم القرآن) كلاماً قريباً من كلام العسكري، ينظر: ص(415) .

استيسر من الهدى»، فإن ذلك تفريع على التمام. بمعنى إيصال العمل إلى آخر أجزائه، وضمه إلى أجزائه المأتي بها بعد الشروع، ولا معنى يصح تفريعه على الإتمام. بمعنى الإكمال، وهو ظاهر⁽¹⁾.

واللام في «الحج» و«العمرة» للعهد الذهني. و«الحج» بفتح الحاء مصدر، بمعنى: وقت الحج، أو حدث الحج، أما «الحج» بكسر الحاء فهو اسم، بمعنى: أداء شعائر الحج من الإحرام والطواف والوقوف بعرفة ورمي الجمار... إلخ، ولم ترد بكسر الحاء إلا في موضع واحد في القرآن الكريم، وهو قوله: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 96-97]⁽²⁾.

وتقدم «الحج» على «العمرة»؛ لعظمه والاهتمام به؛ فالحج ركن عظيم من أركان الإسلام، أما العمرة ففي فرضيتها خلاف.

وفائدة قوله «لله» هي "أن الحج مما يكثر الرياء فيه بخلاف غيره من العبادات، ولذلك لم يأت مثل ذلك في القرآن في أكثر المواضع"⁽³⁾، وجاء لفظ الجلالة (الله) دون غيره؛ لما يوحي به اللفظ من معنى التأليه والعظمة، فالإله العظيم الذي يستحق العبادة هو الذي يجب أن يُقصد بالحج والعمرة دون غيره.

﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتِيسِرَ مِنَ الْهُدَى﴾: "﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ﴾ عطف على «أتموا»، والفاء للتفريع، فإنه لما أمر بإتمام الحج والعمرة ذكر حكم ما يمنع من ذلك الإتمام"⁽⁴⁾، ويجوز أن تكون الجملة عطفاً على محذوف، تقديره: (هذا إن قدرتم على إتمامها)⁽⁵⁾، وعليه ففي الآية إيجاز.

وقد ذكر حكم ما يمنع من الإتمام؛ تيسيراً على الناس، ورفعاً للحرص الواقع في قوله: «وأتموا»؛ ذلك أن الحج والعمرة فيهما مشقة وسفر وطول مدة، وقد يتعرض الإنسان لعدو في الطريق، أو لمرض، أو لأي مانع يمنعه من المضي فيما بدأ فيه.

و«إن» شرطية، عبّر بها النظم الكريم دون (إذا) على الرغم من أنهما يشتركان في دلالتيهما على الشرط، "لكنهما يفترقان في شيء، وهو أن الأصل في (إن) أن لا يكون الشرط فيها مقطوعاً بوقوعه... والأصل في (إذا) أن يكون الشرط فيها مقطوعاً بوقوعه... ولذلك كان الحكم النادر موقعاً

(1) الطباطبائي، الميزان، (75:2).

(2) ينظر: عودة القيسي، سر الإعجاز في تنوع الصيغ المشتقة من أصل واحد في القرآن، ص(222).

(3) العز بن عبد السلام، فوائد في مشكل القرآن، ص(97)، وينظر: القاسمي، محاسن التأويل، (495:1).

(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (222:2).

(5) قدر هذا المحذوف الألوسي، ينظر: روح المعاني، (476:1).

لـ (إن)؛ لأن النادر غير مقطوع به في غالب الأمر⁽¹⁾، وعلى هذا فـ (إن) هنا جاءت للإشارة إلى أن الإحصار مما يقلّ وقوعه، وفي هذا طمأنة لنفوسهم؛ "لأن مضمون الشرط كريبه لهم، فألقي إليهم الكلام إلقاء الخبر الذي يُشكّ في وقوعه، والمقصود إشعارهم بأن المشركين سيمنعونهم من العمرة"⁽²⁾.

وإثارة (الإحصار) على (الحصر) مع أنهما بمعنى — على ما مرّ ذكره — ؛ وذلك لأن زيادة المبني تعزز المعنى المراد وتعطي زيادة في المعنى، فالمقصود: إن حصرتم بشدة، أي: إن كان المانع قوياً لم تتمكنوا من تجاوزه. وعُدِلَ عن لفظ (الحبس)؛ لأن (الحبس) نوع من أنواع الإحصار، والمقصود من الآية المنع على اختلاف أشكاله من حبس وغيره.

وبناء الفعل لما لم يُسمَّ فاعله: «أحصرتم»؛ لإثبات المعنى في نفسه على الإطلاق أيّاً كان الفاعل، "فالحكم دائر مع وجود الفعل من غير نظر إلى فاعل معين"⁽³⁾، وهنا فائدة فقهية ناتجة عن الفائدة البلاغية، وهي أن "بناء الفعل للمفعول يدل على أن المحصر بمسلم أو كافر سواء"⁽⁴⁾، فدلّ البناء للمفعول على إطلاق الإحصار وعمومه، وفي فائدة الإطلاق هذه إشارة إلى بلاغة الإيجاز في القرآن الكريم، حيث جمع أشكال الإحصار من خلال بناء الفعل للمفعول.

﴿فما استيسر من الهدى﴾: في قوله تعالى: ﴿فما استيسر﴾ إضمار، وفيه احتمالات، الأول: فاهدوا ما استيسر، والثاني: فعليكم ما استيسر، والثالث: فالواجب ما استيسر.

واستغنى النظم الكريم عن ذكر هذه التقديرات؛ لأنها مفهومة من السياق فلا فائدة من ذكرها، وفي ذكرها خروج عن الإيجاز المعجز الذي اختص به القرآن الكريم؛ ذلك أن الحذف في الكلام البليغ بعامة وفي القرآن بخاصة أفصح من الذكر، فالحذف "باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيهٌ بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجذك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تُبين"⁽⁵⁾، "فما من اسم أو فعل تجده قد حُذف، ثم أصيب به موضعه، وحُذف في الحال التي ينبغي أن يُحذف فيها، إلا وأنت تجد حذفه هناك أحسن من ذكره، وترى إضماره في النفس أولى وآنس من النطق به"⁽⁶⁾.

و﴿ما﴾ اسم موصول مبهم، تبيّنه جملة صلة الموصول ﴿استيسر من الهدى﴾، و﴿استيسر﴾ بمعنى (يسر)، والسين والتاء ليستا للطلب، وإنما للتأكيد، أي ما أمكن من الهدى بإمكان تحصيله وإمكان

(1) باختصار: القزويني، الإيضاح، ص(88)، وينظر: د. عودة أبو عودة، شواهد في الإعجاز القرآني، ص(220).

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (222:2).

(3) البقاعي، نظم الدرر، (1:369).

(4) أبو حيان، البحر المحیط، (2:256).

(5) الجرجاني، الدلائل، ص(146).

(6) المرجع السابق، ص(152).

توجيهه، فاليسرُ هنا مراد به جميع وجوه التيسير⁽¹⁾، و«من» إما بيانية أو تبعية، والألف واللام في «الهدى» للعموم، وعُبر بصيغة المصدر، والمعنى اسم المفعول، أي المهدي⁽²⁾. وفسر العلماء «الهدى» بـ(البُدن)، إلا أن الاستخدام القرآني الدقيق فرّق بينهما، فلم يقل: (البُدن)؛ لأن هناك أموراً من أمور الحج لا تستحق البدن (الإبل)، وإنما يكفي فيها الهدى (الضأن أو المعز) .

«ولا تخلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله» : نهي عن خلق الرؤوس، غايته بلوغ الهدى محله، وظاهر النهي أنه عام، وسيأتي تخصيصه من الآية، وقال الألوسي: إن الحلق كناية عن الحل⁽³⁾، وفي الجملة "مجاز في الفاعل"⁽⁴⁾ وفي المفعول ، أما في الفاعل ففي إسناد الحلق إلى الجميع، وإنما يخلق بعضهم رأس بعض، وهو مجاز شائع كثير، تقول: حلقت رأسي، والمعنى: أن غيره حلقة له، وأما المجاز في المفعول، فالتقدير: شعر رؤوسكم، فهو على حذف مضاف⁽⁵⁾ .

ولو قال: (ولا تخلقوا حتى يبلغ الهدى محله)، لفهم أن المراد خلق الرؤوس، ولكنه قال: «ولا تخلقوا رؤوسكم» تأكيداً للحكم، كما تقول: كتبت بيدي، فلا يظن ظان أن هذا حشو مستغنى عنه، فما من كلمة في القرآن الكريم إلا ولها معنى تؤديه .

وقيد الحلق ببلوغ الهدى محله، يبين ذلك المضارع المنصوب المسبوق بـ«حتى»: «حتى يبلغ»، والبلوغ يدل على الانتهاء إلى الغاية. والألف واللام في «الهدى» للعهد، وفي لفظ (الحل) وإضافته إلى الضمير العائد على الهدى إشعار بأن الهدى إذا لم ينحر في البيت لا يُعتد به، فمكانه الأصلي الذي يجب أن يكون فيه هو البيت .

" وفي الآية حذف؛ لأن الرجل لا يتحلل ببلوغ الهدى محله حتى ينحر، فتقدير الآية الكريمة: حتى يبلغ الهدى محله، فيُنحر، فإذا نُحرَ فاحلقوا "⁽⁶⁾ .

«فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك» : "الفاء للتفريع، وتفريع هذا الحكم على النهي عن خلق الرأس يدل على أن المراد بالمرض هو خصوص المرض الذي يُتضرر فيه من ترك الشعر على الرأس من غير حلق "⁽⁷⁾ ، قال الألوسي : "فمن كان منكم مريضاً" يحتاج للحلق ، وهو

(1) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (2:224) .

(2) ينظر: الألوسي، روح المعاني، (1:477) .

(3) ينظر: المرجع السابق، (1:477) .

(4) ليس المجاز هنا مجازاً لغوياً، فليس في كلمة (الحلق) تجوُّز، وإنما جاء المجاز من إسناد الحلق إليهم، ولهذا يسمى مجازاً إسنادياً أو حكماً.

(5) أبو حيان، البحر المحیط، (2:258) .

(6) ابن عادل الحنبلي، الباب في علوم الكتاب، (3:371) .

(7) الطباطبائي، الميزان، (2:76) .

مُخَصَّصٌ لقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا﴾ متفرع عليه⁽¹⁾.

والتعبير بـ«مَنْ كَانَ» ، حيث إنه لم يقل: (فمن مرض)؛ لما في (كان) من معنى الاستقرار والثبوت، ومثل هذا الأسلوب كثير في القرآن الكريم: قال تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يَرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [النساء: 134]، ﴿مَنْ كَانَ يَرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ﴾ [الإسراء: 18]، ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا﴾ [الكهف: 110]، ﴿مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [الحج: 15]، ﴿مَنْ كَانَ يَرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يَرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾ [الشورى: 20]، وغيرها من الآيات كثير، وما ذاك إلا لأن في هذا التعبير سرّاً بيانياً، فهو يعطي الجملة فائدة معنوية وجمالاً لفظياً لا يعطيه الفعل نفسه .

وجعل خبر (كان) اسماً لا فعلاً؛ حيث إنه لم يقل: (فمن كان يمرض)؛ لأن الآية نزلت في حادثة حصلت مع شخص — وهو كعب بن عجرة — ونسبة حدوث المرض إلى عدمه نسبة قليلة، لا يُعبّر عنها بالفعل الذي يدلّ على التجدد، فمجيء الخبر اسماً أنسب للمقام . وما في «كان» من معنى الماضي؛ هو أن تلك الواقعة التي تحدثت عنها الآية وقعت وانتهت، فهي قضية في الزمن الماضي، كما أن القرآن الكريم لو استعمل الفعل المضارع (يكن) لفُهم أن هذا أمر كثير الحدوث، وهو غير مراد .

والجار والمجرور «منكم» يتعلق بمحذوف، والتقدير: حال كونه منكم، وعلى هذا تكون الجملة قُيدت بحال، وفائدة هذا القيد زيادة توضيح وتأكيد على أن هذه الأحكام خاصة بالحرمين .

والتنكير في «مريضاً» للتعميم، وخصصه المفسرون بقولهم: إن المراد بالمرض هو خصوص المرض الذي يُتضرر فيه من ترك الشعر على الرأس من غير حلق⁽²⁾. وتخصيصهم هذا جاء مراعاة للنهي «وَلَا تَحْلِقُوا» الذي جاء قوله: «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا» تفرعاً عليه، فالمرض الذي يُتضرر فيه من ترك الشعر، لا يدخل في تخصيص المفسرين؛ لأنه لا تعلق له بالنهي السابق . ويمكن توسيع دائرة التخصيص، إذا قلنا إن الحلق كناية عن التحلل، فيدخل فيها: المرض المحوج إلى لبس المخيط، أو ستر الرأس، أو أي مرض يضطر من أجله المحرم أن يرتكب محظوراً من محظورات الإحرام.

وقوله: «أَوْ بِهِ أَذَى مِنْ رَأْسِهِ»: عطف على ما سبق بحرف «أو» الذي يفيد التقسيم أو التفصيل، وهو عطف جملة على جملة، والتقدير: أو أذى كائن به، والعطف يقتضي التشريك والتغاير، أما التشريك ففي حكم جواز الحلق، وأما التغاير فهو من باب عطف الخاص على العام، هذا إذا حملنا

(1) الألويسي، روح المعاني، (478:1) .

(2) ينظر — مثلاً — : أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (206:1)، الطباطبائي، الميزان، (76:2) .

المرض — السابق ذكره — على المرض المحوج للحلق خاصة دون باقي منافيات الإحرام، ويكون تخصيص ذكر الأذى من الرأس دون باقي الأمراض المحوجة للحلق؛ لأنه أقوى الأسباب للحلق، ولأنه أول ما يتبادر إلى الذهن حين تُذكر مجوِّزات الحلق .

أما إذا أخذنا الرأي الثاني، وهو أن الحلق كناية عن التحلل، وأن المرض عامٌّ في كل ما يلجئ المحرم إلى التحلل، فإن ذكر (الأذى من الرأس) دون غيره، ليناسب المكنى به، وهو الحلق، أو لأن الأذى يجمع بين سببين من أسباب التحلل، وهما: الحلق، وتغطية الرأس، فإن المحرم قد يضطر لتغطية رأسه لأذى حلَّ به، وقد يضطر للحلق لأذى حلَّ برأسه .

وقوله: " أو به أذى من رأسه " كناية عن الوسخ الشديد والقمل، لكرهية التصريح بالقمل... ومن لطائف القرآن ترك التصريح بما هو مردول من الألفاظ⁽¹⁾. والباء في ﴿به﴾ " للإلصاق، ويجوز أن تكون للظرفية "⁽²⁾، وأرجح أنها للإلصاق؛ ذلك أنه معنى أساسي للباء، فهي غالباً ما تستعمل له. والجار والمجرور ﴿به﴾ يتعلق بمحذوف، هو خبر مقدم، وأخر المبتدأ؛ لنفور النفس من (الأذى) ولا سيما إن كان المقصود الهوام كالقمل وغيره .

وتنكير ﴿أذى﴾ ؛ للتعميم، فيدخل في الحكم جميع أنواع الأذى، دون تخصيص لأحدها، وفي هذا من التيسير على العباد ما فيه، ويحمل لفظ ﴿أذى﴾ في طياته شعوراً بصعوبة الأمر على المحرم ومشقته. و﴿من﴾ في قوله: ﴿من رأسه﴾؛ للابتداء، أي أذى ناشئ من رأسه، أي: من جهتها، ولذلك أثر حرف (من) على (في)، فقال: ﴿من رأسه﴾، ولم يقل: (في رأسه)، وهذه الصيغة التي جاءت في النظم القرآني أعم من الصيغة الأخرى؛ لأنها تشمل الأذى الموجود في الرأس، والأذى الناتج من الرأس . وشبه الجملة ﴿من رأسه﴾ تقيّد الإطلاق الذي جاء في لفظة ﴿أذى﴾، وعلى هذا فالجملة أخصّ من التي قبلها: ﴿فمن كان منكم مريضاً﴾ ؛ لتعيّن جهة الأذى .

وفي الكلام إضمار، والتقدير: فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه فحلق، " والإضمار من سنن العرب؛ إثارةً للتخفيف، وثقةً بفهم المخاطب "⁽³⁾. وإضمار آخر في قوله: ﴿فدية﴾، والتقدير: فعليه فدية، والاستغناء عن ذكره؛ لظهوره. ثم شرع تعالى ببيان جنس الفدية، فقال: ﴿من صيام أو صدقة أو نسك﴾، و﴿من﴾ هنا بيانية، أما مقدار الفدية، فقد بيّنه حديث كعب بن عجرة رضي الله عنه⁽⁴⁾، وليس من شأن

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (224:2، 225).

(2) أبو حيان، البحر المحیط، (261:2).

(3) الثعالبي، فقه اللغة، ص(313).

(4) تقدم تخريج الحديث، ص(86) من الرسالة .

القرآن أن يفصل في هذا؛ لأنه مبني على الإيجاز . والتعبير بلفظ (الفدية) يوحي بعظم الأمر، وأن من لم يستطع الالتزام — وإن كان مضطراً — فليفد نفسه — أي فلينقذها — بمال أو عبادة، وكأن نفسه متجهة نحو الهلاك .

و(الصيام) و(الصوم) مصدران للفعل (صام) الذي يدلّ على الإمساك، إلا أن بينهما فرقاً في الاستعمال القرآني، ذلك أن القرآن الكريم استعمل كلمة (صيام) بما هو معهود لدى الناس، وهو الإمساك عن الطعام والشراب، أما كلمة (الصوم) فقد استعملها بما هو غير معهود لدى الناس، وهو الإمساك عن الكلام.

و﴿أو﴾ للتخيير، وهكذا نجد الاستعمال القرآني للكلمة يختلف باختلاف السياق فـ﴿أو﴾ ذكرت مرتين: ﴿أوبه أذى﴾، ﴿أو صدقة أو نسك﴾، وفي كل مرة كان لها معنى يختلف عن الأخرى . وجاء الترتيب على هذا النحو: صيام ثلاثة أيام، أو إطعام ستة مساكين، أو ذبح ذبيحة، وقد كان مقتضى الظاهر البداية بالأشق، وهو النسك؛ تطيباً لقلوب الفقراء العاجزين عن النسك، بإظهار العناية بالاهتمام في شأن الصيام بتقديمه على الباقي، والتقديم لا يخلو من التعظيم⁽¹⁾. ولعل التنكير في هذه الثلاثة للتقليل من عبثها المادي ومشقتها البدنية .

وعُبر عن الذبيحة بـ(النسيكة) مفرد (نُسك)؛ لما تحمله كلمة (النسيكة) من معنى العبادة، فتنسجم مع باقي المذكورات في الآية: (الصيام ، والصدقة)، كما أنها تحمل معنى الطهارة، وكأنها تطهر الفادي من فعل بعض محظورات الإحرام. واختير الجمع في (نسيكة) ؛ لتعدد أنواعها⁽²⁾ .

﴿فإذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى﴾ : (الفاء) للعطف على ﴿أحصرتم﴾ مفيدة للتعقيب، سواء أريد حصر العدو، أو كل منع في الوجود⁽³⁾، وعلى هذا فالمراد من الأمن زوال الإحصار المتقدم، ونُزل الفعل ﴿أمنتم﴾ منزلة الفعل اللازم. "وجاء بلفظ الأمن — وهو عام —، كما جاء بلفظ (أحصر) — وهو عام في العدو والمرض —؛ ليكون آخر الكلام على نظام أوله"⁽⁴⁾، وقد تكون الفاء استئنافية، والجملة مستأنفة استئنافية ابتدائية؛ لتبيين حكم جديد، والمقصود: إذا كنتم في حال أمن وسعة، فيدخل غير المحصرين في الخطاب، "وجيء بـ﴿إذا﴾؛ لأن فعل الشرط مرغوب فيه"⁽⁵⁾، ولأنه

(1) تفسير ابن كمال باشا — سورتي الفاتحة والبقرة — (دراسة وتحقيق وتعليق نوح الربابعة)، ص(500)، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية .

(2) المرجع السابق، ص(500) .

(3) الألوسي، روح المعاني، (1:478).

(4) ابن العربي، أحكام القرآن، (1:172) .

(5) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (2:225) .

الغالب في الوقوع، قال البقاعي: "لما كان الله — سبحانه وتعالى — بسعة حلمه وعظيم قدرته، وشمول علمه قد أقام أسباباً تمنع المفسدين على كثرتهم من التمكن من الفساد، أشار إلى ذلك بأداة التحقيق بعد تعبيره عن الإحصار بأداة الشك، فقال: ﴿فَإِذَا أَمْنْتُمْ﴾، أي: حصلتم في الأمن، فزال الإحصار والمرض، وبُني الفعل هنا للفاعل؛ إشارة إلى أنه كأنه آت بنفسه تنبيهاً على أنه الأصل بخلاف الإحصار؛ حثاً على الشكر" (1).

"ومتعلق (التمتع) محذوف، أي: بشيء من محظورات الإحرام، ولم يعينه لعدم تعلق الغرض بتعيينه" (2)، "و(الباء) و(إلى) صلة التمتع، وقيل: الباء سببية، والمعنى: ومن استمتع بسبب أوان العمرة والتحلل منها باستباحة محظورات الإحرام إلى أن يحرم بالحج، وفيه صرف التمتع عن المعنى الشرعي إلى المعنى اللغوي" (3)، والفاء في ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ﴾، تفيد التعقيب، فالدم يجب عقيب التمتع. وقد تقدم الكلام على قوله: ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾.

﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾: الفاء في ﴿فَمَنْ﴾ عاطفة على ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ﴾؛ "لأن ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ﴾ مع جوابه وهو ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ﴾ مقدّر فيه معنى: (فَمَنْ تَمَتَّعَ وَاحِداً الْهَدْيِ)، فعطفت عليه ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ﴾" (4). و﴿مَنْ﴾ اسم شرط، وقد جيء بالشرط في الآية أكثر من مرة، وبأدوات مختلفة؛ لما قد يطرأ على المحرم من أحوال متنوعة تتطلب أحكاماً معينة، والشرط يقدم للمحرّم الحالة التي قد يتعرض لها، والحكم المناسب لها: مَنْ فَعَلَ كَذَا، فَعَلَيْهِ كَذَا، ... إلخ.

وحذف المفعول من قوله: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ﴾ لدلالة ما قبله عليه، والتقدير: فَمَنْ لَمْ يَجِدْ مَا تَيْسَرُ مِنَ الْهَدْيِ. ﴿فَصِيَامَ﴾: الفاء رابطة لجواب الشرط، و(صيام) مبتدأ محذوف الخبر، والتقدير: فعليه صيام، وإيثار المصدر على الفعل، حيث إنه لم يقل: (فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَلْيَصُمْ)؛ لما في المصدر من معنى التوكيد، فكأنه قال: فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَلْيَصُمْ صِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ..، وقد وردت هذه الصيغة في ثلاثة مواضع في القرآن، غير هذا الموضع، كلها بالمصدر: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: 92]، ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ — إِلَى قَوْلِهِ — فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة: 89]، ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا﴾ [المجادلة: 4].

(1) البقاعي، نظم الدرر، (370:1).

(2) الألوسي، روح المعاني، (478:1).

(3) المرجع السابق، (478:1).

(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (228:2).

وحرف الجر ﴿في﴾ يفيد الظرفية الزمانية، و﴿الحج﴾ بهذا الإطلاق دون إضافة كلمة إليه تقيده، نتج عنه خلاف في تحديد وقت الصيام، فقد رُقم أن المقصود: في أشهر الحج، أي: في شوال، وذي القعدة، وذي الحجة، وقال آخرون: بل المقصود: في وقت أداء الحج، أي: أيام الاشتغال به⁽¹⁾، وفي هذا الإطلاق توسعة على المتمتع، بالإضافة إلى الرخصة التي تبيح الصيام لمن لم يجد الهدي، ثم تفريقه إلى ثلاثة وسبعة .

وفي ﴿رجعتم﴾ النفات، وحملٌ على معنى ﴿من﴾، أما الالتفات، فإن قوله: ﴿فمن تمتع﴾، ﴿فمن لم يجد﴾ جاء بضمير الغيبة عائداً على ﴿من﴾، فلو نُسق هذا على نظم الأول لقليل: إذا رجع، بضمير الغيبة، وفي توجيه الخطاب لهم عناية بهم ليأنسوا بهذا الخطاب، وأما الحمل على المعنى، فإنه أتى بضمير الجمع، ولو راعى اللفظ لأفرد، فقال: رجع⁽²⁾.

ويَحتمل (الرجوع) معنيين، الأول: الرجوع إلى الأهل، والثاني: الفراغ من أعمال الحج، وفي حمل الرجوع على المعنيين مجاز، فإن أُطلق الرجوع، وأريد به الفراغ من أعمال الحج، فهو من باب إطلاق المسبب وإرادة السبب؛ لأن الفراغ سبب الرجوع، "فإن قيل: لفظ الرجوع حقيقة في المعنى الأول، فتعين إرادته، قلنا — المتكلم هو الشيخ زادة — لا نسلم تعيينه؛ لأنه إذا نوى الإقامة بمكة متوطناً فيها يجب عليه الصوم، ولا رجوع إلى الأهل، فمن حمل الرجوع على الرجوع إلى الأهل بناءً على كونه حقيقة فيه، احتاج إلى حمله على المجاز من وجه آخر، بأن يقول: أقام الشرع نية الإقامة بمكة والتوطن فيها مقام الرجوع إلى الوطن، فأوجب عليه صوم السبعة، وليس هذا المجاز أولى من المجاز بحمل الرجوع على النفر والفراغ، فلما لم يمكن الاحتراز عن حمل لفظ الرجوع على المجاز، ظهر أن اللفظ يحتمل معنيين، فيصح حمله عليهما، بأن نقول: أقام الشرع نية الإقامة بها مقام الرجوع إلى الوطن، فجعل لفظ الرجوع محمولاً على المجاز أيضاً، وليس هذا المجاز الذي ارتكبناه أولى، فظهر أن اللفظ يحتمل معنيين فيصح حمله عليهما"⁽³⁾.

ثم فَذَلِكَ⁽⁴⁾ هذين العددين بقوله: ﴿تلك عشرة كاملة﴾، وليست هذه الجملة زائدة، بل فيها من الفوائد ما يمنع القول بإمكان الاستغناء عنها، وقد أكثر العلماء في بيان فوائدها، ويمكن تقسيم الكلام على هذه الجملة قسمين:

(1) ينظر الخلاف: الطبري، جامع البيان، (301:2)، والألوسي، روح المعاني، (479:1) .

(2) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، (267:2)، السمين الحلبي، الدر المصون، (488:1)، والجمل، الفتوحات الإلهية، (236:1) .

(3) شيخ زادة، حاشيته على تفسير القاضي البيضاوي، (479:2) .

(4) فائدة: الحاسب إذا ذكر عددين فصاعداً، قال عند إرادة جمع الأعداد: فَذَلِكَ — أي المعداد — كذا، فصيغت لهذا القول صيغة نحت، مثل: بسمل إذا قال: بسم الله، فحروف (فذلكة) متجمعة من حروف (فَذَلِكَ)، فكلمة (فذلكة) كلمة مولدة لم تُسمع من كلام العرب =

القسم الأول : الكلام على «تلك عشرة» .

القسم الثاني : الكلام على «كاملة» .

أما الأول، ففيه وجوه، أهمها وجهان: أ — فائدة هذه الفذلكة نفي توهم التخيير بين صيام الأيام الثلاثة في الحج أو السبعة بعد الرجوع، جاء في الكشف: "فإن قلت: فما فائدة الفذلكة ؟ قلت: الواو قد تجيء للإباحة في نحو قولك: جالس الحسن وابن سيرين، إلا أنه لو جالسهما جميعاً أو واحداً منهما كان ممثلاً، ففذلكت نفياً لتوهم الإباحة"⁽¹⁾ .

وقد تعقب أبو حيان كلام الزمخشري هذا وصححه قائلاً: "وفيه نظر، لأنه لا تتوهم الإباحة هنا؛ لأن السياق إنما هو سياق إيجاب، وهو يناهز الإباحة ولا يناهز التخيير؛ لأن التخيير قد يكون في الواجبات، وقد ذكر النحويون الفرق بين التخيير والإباحة"⁽²⁾ .

ويبدو أن الخلاف بين العالمين خلاف لفظي، فقد يكون مقصود الزمخشري — كما قال ابن عاشور — من الإباحة: "أنها للتخيير الذي يجوز معه الجمع، ولا يتعين"⁽³⁾، أي أن حكم الصيام في أصله واجب لا مباح، ولكن الإباحة التي قد تقع في الوهم هي في إباحة الجمع بين الأمرين أو عدمه، فجيء بالفذلكة، لبيان تعيين الجمع .

وقد ردّ الزمخشري منشأ توهم معنى التخيير إلى أن الواو قد ترد للإباحة، ومع أن توهم معنى التخيير وارد، إلا أنه لا يرد من هذا السبيل، فالواو في عرف النحويين لا تأتي للإباحة، فلو قيل: (جالس الحسن وابن سيرين)، لكان المأمور به محالستهما معاً ولم يخرج المأمور عن العهدة بمجالسة أحدهما، حتى قال ابن هشام: إن مقالة الزمخشري لا تُعرف لنحوي⁽⁴⁾ .

وقد نشأ توهم معنى التخيير من حيث إن الله ذكر عددتين في حالتين مختلفتين، وجعل أقل العددين لأشق الحالتين، وأكثرهما لأخفهما، فيمكن أن تقوم الثلاثة مقام السبعة، فأراد الله أن ينفي هذا الوهم⁽⁵⁾ .

ب — ووجه آخر يُفهم من الفذلكة، وهو أنها جاءت للتأكيد، على طريقة العرب لتقرير الحكم في الذهن مرتين، كما تقول: كتبت بيدي، فـ"العرب تؤكد الشيء وقد فرغ منه، فتعيده بلفظ

= غلب إطلاق اسم الفذلكة على خلاصة جمع الأعداد، وإن كان اللفظ المحكي جرى بغير كلمة (ذلك). ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (228:2) .

⁽¹⁾ الزمخشري، الكشف، (1:239) .

⁽²⁾ أبو حيان، البحر، (2:269) .

⁽³⁾ ابن عاشور، التحرير والتنوير، (2:229) .

⁽⁴⁾ ابن هشام، مغني اللبيب، (1:123) و (1:498) .

⁽⁵⁾ فضل عباس، لطائف المنان، ص(28) .

غيره؛ تفهيماً وتوكيداً⁽¹⁾، وذكر الثعالبي هذه الآية في فصل (الإشباع والتوكيد)، وقال: "العرب تقول: عشرة وعشرة، فتلك عشرون كاملة"⁽²⁾، وقد نقل ابن عطية عن أستاذه أبي الحسن علي بن أحمد أن المعنى: تلك كاملة، وكرر الموصوف؛ تأكيداً، كما تقول: زيد رجل عاقل⁽³⁾.

ومثله قول الشاعر:

ثلاثٌ واثنان فهن خمسٌ وسادسةٌ تميل إلى شيمامي⁽⁴⁾

وقول الآخر:

ثلاثٌ بالغداة فهن حسي وستٌ حين يدركني العشاء
فذلك تسعة في اليوم ربي وشربُ المرءِ فوق الرّي داءٌ⁽⁵⁾

قال صاحب الكشف: "فائدة الفذلكة في كل حساب أن يُعلم العدد جملة كما عُلم تفصيلاً؛ ليحاط به، ومن جهتين، فيتأكد العلم، وفي أمثال العرب: علما خير من علم"⁽⁶⁾.

وأضاف بعض المفسرين أن هذه الفذلكة؛ لأن أكثر العرب لا يعرف الحساب، فاللائق بالخطاب العامي — الذي يفهم به الخاص والعام الذين هم من أهل الطبع لا أهل الارتياض بالعلم — أن يكون بتكرار الكلام وزيادة الإفهام⁽⁷⁾.

وقد ردّ ابن كمال باشا هذه الإضافة، واصفاً هذا الكلام بأنه لا يناسب بلاغة القرآن؛ لأن المراعى فيها مقتضى المقام، نظراً إلى الخواص دون العوام⁽⁸⁾.

وأقول: إن إحدى المزايا التي يمتاز بها القرآن أن خطابه يناسب العامة والخاصة، ولكن في هذه الإضافة التي أضافها بعض المفسرين نزول عن خطاب الخاصة، وكأن الحديث موجه إلى العامة فحسب، وكأن القرآن الكريم جاء ليُعلم الحساب، وحين ردّ ابن كمال باشا على قولهم جعل الخطاب كأنه موجه إلى الخاصة فقط؛ لاقتضاء المقام، والذي يبدو لي أن المقام مقام خطاب للمتبعين بالعمرة إلى الحج، وفيهم من هو من الخاصة، وفيهم دون ذلك، والخطاب موجه للمتبع بكل مستوياته، وليس لفئة دون أخرى؛ ولذلك فإنه من الممكن الاستغناء عن هذه الإضافة؛ حتى لا نبعد بلاغة النظم القرآني عن

(1) أبو عبيدة، مجاز القرآن، ص(70).

(2) الثعالبي، فقه اللغة، ص(463).

(3) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، (2: 118).

(4) نُسب هذا البيت إلى الفرزدق، ينظر: ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص(295)، ولم أجده في ديوان الفرزدق، والمراد بالشمام: التقييل، والشاعر يصف نفسه إذ كان مع نساء يعاشرهن.

(5) نسب ابن عاشور هذا البيت إلى الأعشى. ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (2: 228)، ولم أجده في ديوان الأعشى.

(6) الزمخشري، الكشف، (1: 239).

(7) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، (1: 130)، البقاعي، نظم الدرر، (1: 371)، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، (1: 207).

(8) تفسير ابن كمال باشا — سورتي الفاتحة والبقرة — (دراسة وتحقيق وتعليق نوح الربابعة)، ص(501)، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية.

القسم الثاني : الكلام على «كاملة»

«كاملة» صفة لـ «عشرة»، وفائدة ذكرها من وجوه، ذكر بعضها القاضي عبد الجبار، فقال: "إن المراد أنها كاملة في الأجر؛ لأنه كان يجوز أن يُقَدَّر أن الهدي أعظم أجراً من هذا الصيام إذا لم يجد الهدي، فبين تعالى أنه مثل ذلك في الأجر، ويحتمل أن يكون المراد أن أجرها في الكمال كأجر من أقام على إحرامه ولم يتحلل، ولم يتمتع، وقد قيل: إن المراد أن صوم السبعة وإن فارق صوم الثلاثة، فهو كامل كما يكمل لو اتصل، وقيل: إن المراد قطع التوهم بوجود شيء آخر بعدها، وقيل: إن المراد بـ«كاملة» مكَمَّلة، فكأنه قال تعالى: فأكملوا صومها"⁽¹⁾.

والمقصود من هذا الوجه الأخير أن الصيغة جاءت خبرية، ومعناها الأمر، أي: أكملوا صيامها فذلك فرضها، "وعُدل عن لفظ الأمر إلى لفظ الخبر؛ لأن التكليف بالشئ إذا كان متأكداً خلافاً لظاهر دخول المكلف به في الوجود، يعبر عنه بالخبر الذي وقع واستقر"⁽²⁾، فهذا تحريض على صيام الأيام كاملة، لا يُنقص منها شيء، فرعاية العدد من المهام التي لا يجوز إغفالها، بل يجب المحافظة عليها دون نقص في عددها، ولا تمأون في أدائها، فالكمال هنا مستعمل على الحقيقة.

وقد أوجز القاضي البيضاوي هذين الوجهين حين جعلهما من الأغراض البيانية للتقييد بالصفة، وأضاف إليهما وجهاً ثالثاً، فقال: "«كاملة»: صفة مؤكدة تفيد المبالغة في محافظة العدد، أو مبيّنة لكمال العشرة؛ فإنه أول عدد كامل؛ إذ به تنتهي الآحاد، وتتم مراتبها، أو مقيدة، تفيد كمال بدليتها من الهدي"⁽³⁾.

وخلاصة ما تقدم أن هذه الفذلكة: «تلك عشرة كاملة» من الإطناب الذي جاء فيه زيادة لفظ؛ ليؤدي معنى بلاغياً، يتمثل في دفع توهم التخيير بين صيام ثلاثة أيام وسبعة، فالمطلوب هو صيام عشرة أيام، جَمَعَهَا النظم بعد تفريقها؛ لتأكيداها في الذهن على طريقة العرب في إعادة اللفظ بغيره تأكيداً، ثم جاء بتوكيد آخر، فوصفها بأنها «كاملة»؛ كي لا يُتهاون في صيامها، ولتطبيب خاطر الفقراء في بيان كمال ثوابها بدلاً من الهدي، وقد يُفاد التوكيد من هذا الوصف بأنه جاء بصيغة الإخبار، والمعنى الأمر.

(1) القاضي عبد الجبار، تزييه القرآن عن المطاعن، ص(48).

(2) أبو حيان، البحر المحيط، (269:2).

(3) البيضاوي، أنوار التنزيل، (130:1).

"وبهذه الفوائد التي ذكرناها رُدَّ على الملحدّين في طعنهم بأنّ المعلوم بالضرورة أنّ الثلاثة والسبعة عشرة، فهو إيضاح للواضحات، وبأنّ وصف العشرة بالكمال يوهّم وجود عشرة ناقصة،

وذلك محال، والكمال وصف نسبي لا يختص بالعديّة كما زعموا لعنهم الله⁽¹⁾.

وهنا مسألة قد ترد على الذهن، وهي: ما الفائدة من توزيع العشرة على عددين متفاوتين لا متساويين، وما الفائدة من جعل بعض الصيام في مدة الحجّ، وبعضه بعد الانتهاء منه؟ أُجيبَ عن الأول بأنّ فائدة التوزيع إلى عددين متفاوتين لاختلاف حالة الاشتغال بالحجّ ففيها مشقة، وحالة الاستقرار بالمتزل، والفدية مبنية على التيسير، فجعل العدد الأقل مع المشقة الأكبر، والعدد الأكبر مع المشقة الأقل، وفائدة التوزيع إلى ثلاثة وسبعة بشكل خاص؛ لأنّ كليهما عدد مبارك ضبطت بمثله الأعمال، دينية وقضائية⁽²⁾.

أما فائدة جعل بعض الصيام في مدة الحجّ، وبعضه بعد الانتهاء منه، فلم يجعل كل الصوم بعد الانتهاء مثلاً؛ وذلك لجعل بعض العبادة عند سببها، فهذه فائدة الصوم في الحجّ⁽³⁾، ولإبقاء صلة القلب بالله بعد الفراغ من الحجّ، فلا يكون هذا الفراغ مخرجاً للقلب من جو العبادة، وهذه حكمة الصيام بعد الحجّ، والله أعلم.

وفي التعريف باسم الإشارة ﴿تلك﴾ دلالة على أهمية المشار إليه، وتفخيم أمره؛ كي لا يُتساهلوا به. ومميّز العدد محذوف في ﴿سبعة﴾ و﴿عشرة﴾، والتقدير: وسبعة أيام إذا رجعت، تلك عشرة أيام كاملة، والمحذوف واضح من السياق، استُعيض عنه بالتنوين.

وفي إثبات وصف الأيام العشرة بـ(الكمال) بدل (التمام)⁽⁴⁾؛ "دلالة على أنّ لكل من الثلاثة والسبعة حكماً مستقلاً . . . فالثلاثة عمل تام في نفسه، وإنما تتوقف على السبعة في كمالها لا تمامها"⁽⁵⁾.

وقد فصّلت هذه الجملة ﴿تلك عشرة كاملة﴾ عما قبلها؛ لكمال الاتصال بين الجملتين، فقد جاءت مؤكّدة للأولى تأكيداً معنوياً، وترك العطف — كما قال الشيخ عبد القاهر — إما للاتصال إلى الغاية، أو الانفصال إلى الغاية⁽⁶⁾، والأول هو الذي وقع هنا.

(1) أبو حيان، البحر المحيط، (269:2).

(2) ينظر: الألوسي، روح المعاني، (480:1)، وابن عاشور، التحرير والتنوير، (229:2).

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (229:2).

(4) ينظر الفرق بين (الكمال) و(التمام)، ص(88) من الرسالة.

(5) الطباطبائي، الميزان، (77:2).

(6) ينظر: الجرجاني، الدلائل، ص(243).

﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام﴾: ﴿ذلك﴾ إشارة إلى لزوم الهدى أو بدله المفهوم من قوله: ﴿فما استيسر من الهدى فمن لم يجد﴾، والتعبير باسم الإشارة جرى على عادة العرب أن تكتفي عن المصدر باسم الإشارة، واللام في ﴿لمن﴾ على ظاهرها للتخصيص، فوجوب الهدى أو بدله مختص بمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام. وأفرد الخطاب، حيث لم يقل (ذلكم) على الأصل في السياق قبل قوله: ﴿إذا رجعت﴾ وهي لغة بعض العرب، قال صاحب المنار: "الكاف المفردة تستعمل في كل خطاب، سواء كان المخاطب مفرداً أو مثنى أو جمعاً، وهي لغة بعض العرب، فإذا تحول المتكلم عنها وجب أن يكون كلامه على حسب المخاطبين"⁽¹⁾. وكنتى عن حضور المحرم بحضور أهله؛ لأن الغالب على الرجل أن يسكن حيث يسكن أهله⁽²⁾، والكنية أبلغ من الإفصاح، وأكثر تأثيراً في النفس وتأكيذاً للمعنى.

وجاء الخبر في هذه الجملة اسماً للدلالة على الثبوت والدوام، والمقصود أن يكون الأهل مقيمين مستقرين هناك، وليسوا متنقلين، وفي إضافة ﴿حاضري﴾ إلى ﴿المسجد الحرام﴾ تشريف لهم⁽³⁾، ولمن جاورهم ممن هم حول مكة، الذين يشاركونهم في الحكم ذاته، وهو عدم لزوم الهدى. ووصف المسجد بهذا الوصف؛ "لأن أصل الحرام والمحروم: الممنوع عن المكاسب، والشيء المنهي عنه حرام؛ لأنه منع من إتيانه، والمسجد الحرام: الممنوع من أن يفعل فيه ما منعه عن فعله"⁽⁴⁾.

وبعد كلام طويل مليء بالتكليفات والأوامر، أمرهم الله بالتقوى، وذكرهم بعقابه، فقال: ﴿واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب﴾: وهذا نسق فريد في التعبير، ملتحم مع ما قبله أشد التحام، وإن كان الناظر لهذه الآية للوهلة الأولى قد يظن بأن هذه الخاتمة غير مناسبة للآية: فالخطاب تضمن أحكاماً في الحج والعمرة، فهل هذا يقتضي التهديد بعقاب الله؟ بل بشدة عقابه؟

الجواب بالإيجاب، "فالتشديد البالغ في هذا التذييل مع أن صدر الكلام لم يشتمل على أزيد من تشريع حكم في الحج ينبئ عن أن المخاطبين كان المترقب من حالهم إنكار الحكم، أو التوقف في قبوله، وكذلك كان الأمر، فإن الحج خاصة من بين الأحكام المشرعة في الدين كان موجوداً بينهم من عصر إبراهيم الخليل، معروفاً عندهم معمولاً به فيهم، قد أنست نفوسهم، وألفت قلوبهم، وقد أمضاه الإسلام على ما كان تقريباً إلى آخر عهد النبي، فلم يكن تغيير وضعه أمراً هيناً سهل القبول عندهم؛ ولذلك قابله بالإنكار، وكان ذلك غير واقع في نفوس كثير منهم على ما يظهر من الروايات، ولذلك اضطر النبي ﷺ إلى أن يخطبهم فيبين لهم أن الحكم لله يحكم ما يشاء، وأنه حكم عام لا يستثنى فيه أحد من نبي

(1) رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، (2:407)، عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ذلكم أذكى لكم﴾ [البقرة:232].

(2) ينظر: الألوسي، روح المعاني، (1:480).

(3) من الأغراض التي يرد لها التعريف بالإضافة: التشريف. ينظر: فضل عباس، البلاغة فنونها وأفانها — علم المعاني —، ص(320).

(4) الرازي، التفسير الكبير، (2:313).

أو أمة ، فهذا هو الموجب للتشديد الذي في آخر الآية بالأمر بالتقوى والتحذير من عقاب الله

سبحانه⁽¹⁾، ففي هذه الحاتمة إذن مطابقة لمقتضى حال المخاطبين .

وما ذكر وجه لتعليل هذا التذييل، وهناك وجه آخر لا يقل عنه إقناعاً، وهو ما حملته الآية من أوامر كثيرة، أمر الله تعالى بها، وكان لا يحمل على امتثالها إلا التقوى، فقد تميل النفس إلى التهرب من بعض التكليفات بحجة مفتعلة، كعدم القدرة على فعل أمر من الأوامر، وتقوى الله وتذكر عقابه يمنعان من مسيطرة النفس في أهوائها .

"ولما كان من الأوامر ما هو معقول المعنى، ومنها ما هو تعبدى، وكان عقل المعنى يساعد النفس في الحمل على امتثال الأمر ناسب اقتران الأمر به بالترغيب . . . ولما كان امتثال ما ليس بمعقول المعنى من عند قوله: ﴿وَأَتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ شديداً على النفس مع جماعها عن جميع الأوامر، ناسب اقترانه بالتهديد فكان ختامه بقوله: ﴿وَاتَّقُوا﴾، أي: فافعلوا جميع ذلك واحملوا أنفسكم على التحري فيهِ، والوقوف عند حدوده ظاهراً وباطناً"⁽²⁾ .

وعاد السياق إلى الخطاب، وبصيغة الجمع، بعد أن كان بصيغة المفرد الغائب، وفي جمع الضمير بعد إفراده حمل على المعنى، وعودة إلى الأصل في الأمر في أول الآية: ﴿وَأَتَمُوا﴾. وفي الخطاب بعد الغيبة تنبيه لهم، وتحفيز لأذهانهم، وليشعر كل شخص بأن الخطاب موجه إليه؛ فيُعنَى به .

وقد حُذِفَ المفعول، والتقدير: واتقوا عذاب الله، أو: واتقوا غضب الله، وأقيم المضاف إليه (لفظ الجلالة) مقامه؛ للتذكير بعظمة مَنْ أُمِرَ بتقوى عذابه، وللحث على إخلاص الحج له تعالى، فهو الحقيق بالتقوى دون غيره، لعظمته وشدة عقابه .

والأمر بالتقوى عام في كل ما أمر الله به ونهى عنه، وأجدر أفراد العموم بالدخول في الأمر بالتقوى: الحج؛ لأن الكلام فيه. وأما إثارة لفظ الجلالة ﴿الله﴾ على غيره، فلأن لفظ الجلالة أثراً في النفس، فهو يربي فيها المهابة والخشية، ويقال هذا في إظهار الاسم الأعظم في موضع الإضمار، في قوله تعالى: ﴿واعلموا أن الله شديد العقاب﴾، ويُضاف إليه أن هذا الإظهار ناسب ما أخبر الله عز وجل به عن نفسه بأنه شديد العقاب؛ لما فيه من التذكير بالعظمة والقدرة .

وكما اشتمل هذا التذييل على الترغيب بالتقوى، اشتمل كذلك على الترهيب من العقاب، فقال: ﴿واعلموا أن الله شديد العقاب﴾ . وخرجت صيغة الأمر بالعلم إلى غرض آخر غير الغرض

(1) الطباطبائي، الميزان، (78:2)، وينظر: محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، (103:4) .

(2) البقاعي، نظم الدرر، (372:1) .

الأصلي الذي وضعت له هذه الصيغة، وهو طلب الامتثال، فالمقصود هنا تنبيههم وإيقاظهم، وأن يستحضروا علمهم بعذاب الله؛ ليكون دافعاً لهم على اجتناب معصيته، فهم لا يجهلون أن الله شديد العقاب، ولكن الأمر بالعلم هنا لما قد يصدر عنهم من تقصير متعمّد.

وقال ابن عاشور: "افتتح بقوله: ﴿واعلموا﴾؛ اهتماماً بالخبر، فلم يقتصر بأن يقال: (واتقوا الله إن الله شديد العقاب)، فإنه لو اقتصر عليه لحصل العلم المطلوب؛ لأن العلم يحصل من الخبر، لكن لما أريد تحقيق الخبر افتتح الأمر بالعلم؛ لأنه في معنى تحقيق الخبر، كأنه يقول: لا تشكّوا في ذلك، فأفاد مفاد (إن)⁽¹⁾، وقال عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿واعلموا أن الله مع المتقين﴾ [البقرة: 194]: "افتتاح الكلام بكلمة (اعلم) إيدان بالاهتمام بما سيقوله؛ فإن قولك في الخطاب: (اعلم) إنباء بأهمية ما سيلقى للمخاطب"⁽²⁾.

وقد أكدت هذه الجملة ﴿واعلموا أن الله شديد العقاب﴾ بعدة مؤكّدات، منها: افتتاحها بكلمة (اعلم)، ومنها: التأكيد بالجملة الاسمية التي صُدّرت بالحرف ﴿إن﴾ المفيد للتوكيد، ثم إضافة الصفة المشبّهة ﴿شديد﴾ إلى موصوفها، ومجيئها على صيغة (فعل) الدالة على الثبات واللزوم.

والسبب في هذه التوكيدات الكثيرة هو ما في النفس الإنسانية من أهواء تزّين لها المعصية وتجاوز ما أمرت به، وما ورد من إنكار بعض النفوس لتغيير شيء في أعمال الحجّ، أو التهاون في أيّ منها، فأراد الله أن يؤكد لهم شدة عقابه لمن عصاه ولم يتقه.

وإثارة كلمة ﴿العقاب﴾ على (العذاب)؛ لأن لفظة (العقاب) غالباً ما تأتي في سياق الحديث عن تقصير الإنسان في أمر من أمور العبادات بخلاف لفظة (العذاب).

بعد هذا كله تظهر مناسبة التذييل للآية الكريمة، وأنه جاء منها مجيء الدرّة في العلق النفيس، ليس هذا فحسب، بل إنه مناسب "لما بعده من النهي عن الرفث وما في حيزه، ومن تدبّر الابتداء عرف الختم، ومن تأمل الختم لاح له الابتداء"⁽³⁾.

جاءت هذه الآية بلطائف في التعبير ودقائق في التراكيب، حاملة في ثناياها من أسرار الإعجاز ما يكفي للتدليل على ربانيتها. قال صاحب الظلال: "وأول ما يلاحظ في بناء الآية هو تلك الدقة التعبيرية في معرض التشريع، وتقسيم الفقرات في الآية لتستقل كل فقرة ببيان الحكم الذي تستهدفه،

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (230:2).

(2) المرجع السابق، (212:2).

(3) البقاعي، نظم الدرر، (372:1).

ومجيء الاستدراكات على كل حكم قبل الانتقال إلى الحكم التالي، ثم ربط هذا كله في النهاية بالتقوى ومخافة الله⁽⁴⁾.

﴿الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فإن خير الزاد التقوى واتقون يا أولي الألباب﴾

مناسبة الآية لما قبلها

استئناف ابتدائي للتفصيل في أحكام الحجّ، فلما أمر الله تعالى بإتمام الحج والعمرة، مضى في الحديث عن الحجّ خاصة، فبيّن وقته وآدابه، ثم انتهى إلى التقوى كما انتهى إليها في الآية السابقة، ويجوز أن يكون الاستئناف بياناً، على تقدير سؤال قد يرد على الذهن بعد سماع الآية الأولى، وهو: هذا أمر بإتمام الحجّ والعمرة، وبيان بعض الأحكام المتعلقة بهما، فمتى تُفعل هذه المناسك؟ فقال تعالى: ﴿الحج أشهر معلومات﴾.

مفردات الآية

فَرَضَ: الفَرَضُ هو التأثير في شيء من حَزٍّ أو غيره، فالْفَرَضُ: الحَزُّ في الشيء⁽¹⁾، "والتأثير فيه كضرب الحديد"⁽²⁾، "ومنه فرض الصلاة وغيرها؛ لأنها لازمة للعبد كلزوم الحَزِّ للشيء"⁽³⁾، وقال ابن فارس: "ومن الباب اشتقاق الفَرَضِ الذي أوجبه الله تعالى، وسمي بذلك لأن له معام وحدوداً"⁽⁴⁾.
رَفَثَ: الرَفَثُ كل كلام يستحيا من إظهاره، وأصله الرَفَثُ وهو النكاح، والرَفَثُ: الفحش في الكلام⁽⁵⁾.

⁽⁴⁾ سيد قطب، في ظلال القرآن، (1: 279).

⁽¹⁾ ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (فرض).

⁽²⁾ الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (فرض).

⁽³⁾ الرازي عن ابن الأعرابي، التفسير الكبير، (2: 315).

⁽⁴⁾ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (فرض).

⁽⁵⁾ ينظر: المرجع السابق، مادة (رفث)، وينظر: الهروي، الغريين، مادة (رفث)، الزبيدي، تاج العروس، مادة (رفث).

فُسُوقٌ : فَسَقَ فِسْقًا وَفُسُوقًا، وَالفِسْقُ هو الخروج، "فَسَقَ فلانٌ: خَرَجَ عن حِجْرِ الشرع، وذلك من قولهم: فَسَقَ الرُّطْبُ، إِذَا خَرَجَ عن قشره"⁽⁶⁾.

جِدَالٌ : أصل الباب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه ، وامتداد الخصومة ومراجعة

الكلام⁽¹⁾، وقال ابن منظور: "الجدل: شدة القتال، والجدل: اللد في الخصومة والقدرة عليها"⁽²⁾، وشدة القتال واللد في الخصومة يعودان إلى باب استحكام الشيء، ومنه الجدل؛ فكأن المتجادلين يقتل كل واحد الآخر عن رأيه، وقيل: أصله من القوة، فكأن كلاً من المتجادلين يقوّي قوله وَيُضَعِّفُ قول صاحبه⁽³⁾، وقيل: مشتق من الجدالة، وهي الأرض، كأن كل واحد من الخصمين يقاوم صاحبه، حتى يغلبه ويسقطه على الجدالة وهي الأرض الصلبة⁽⁴⁾.

والقتل ، والقوة ، والأرض الصلبة ، كلها تعود إلى أصل الباب وهو الاستحكام .

تَزَوَّدُوا : الزيادة أن ينضم إلى ما عليه الشيء في نفسه شيء آخر، والزاد: المدخر الزائد على ما يُحتاج إليه من القوت⁽⁵⁾، والتزوّد: إعدادُ الزاد، وهو تَفْعُلُ مشتق من اسم جامد، وهو الزاد، كما يقال: تعمّم وتقمّص، أي: جعل ذلك معه⁽⁶⁾.

الألباب : "اللَّبّ (بالضم): السَّم أو السُّم، وفي لسان العرب عن أبي الحسن: وربما سمي سم الحية لباً، واللَّبّ: خالِصُ كلِّ شيءٍ، كالألباب (بالضم أيضاً)، و(من النخل): جوفه، وقد غلب على ما يؤكل داخله، ويرمى خارجه من الثمر، ومن المجاز: لبُّ الرجل: وهو ما جُعِلَ في قلبه من العقل؛ سمي به لأنه خلاصة الإنسان، أو أنه لا يُسمّى ذلك إلا إذا خَلَصَ من الهوى وشوائب الأوهام، فعلى هذا هو أخص من العقل"⁽⁷⁾، "فكل لبّ عقلٌ، وليس كلُّ عقلٍ لبّاً؛ ولهذا علق الله تعالى الأحكام التي لا يدركها إلا العقول الزكية بأولي الألباب"⁽⁸⁾، وفي معجم مقاييس اللغة دلالة أخرى للّبّ بالإضافة إلى الخلوص والجودة، وهي اللزوم والثبات⁽⁹⁾.

⁽⁶⁾ الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (فسق) .

⁽¹⁾ ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (جدل) .

⁽²⁾ ابن منظور، لسان العرب، مادة (جدل) .

⁽³⁾ ينظر: السمين الحلي، عمدة الحفاظ، مادة (جدل) .

⁽⁴⁾ ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (جدل) .

⁽⁵⁾ ينظر: المرجع السابق، مادة (زاد) .

⁽⁶⁾ ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (2: 235) .

⁽⁷⁾ الزبيدي، تاج العروس، مادة (لب) .

⁽⁸⁾ الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (لب) .

⁽⁹⁾ ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (لب) .

التفسير والبيان

بينت هذه الآية أن للحج وقتاً معلوماً عند الناس، وأن وقته أشهر معلومات، وهذه الأشهر هي: شوال، وذو القعدة، وعشر من ذي الحجة، فقررت الآية ما كان معروفاً عند العرب. ثم أخبر تعالى أن مَنْ ألزم نفسه بالحج فيهن — أي في هذه الأشهر — بالتلبية أو بتقليد الهدي وسوقه، عند الإمام أبي حنيفة، وبالنية — أي الإحرام — عند الإمام الشافعي⁽¹⁾، فلا يرفث ولا يفسق ولا يجادل، "فنهاه عن مفسد الحج مما كان جائزاً قبله، وما كان غير جائز مطلقاً ليسوي بين التحريمين، وإن كان أحدهما مؤقتاً، والآخر ليس بمؤقت"⁽²⁾.

واختلفوا في معنى (الرفث)، فقال قوم هو الجماع، كقول الله تعالى: ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾ [البقرة: 187]، وقال آخرون: هو ذكر الجماع إما إطلاقاً وإما في حضرة النساء. وجمع قوم بين القولين، فقالوا: ﴿فلارفت﴾: الجماع وما دونه من التعريض به⁽³⁾.

والظاهر أن المراد هنا الرفث على عموم معانيه؛ لعدم ورود الخبر بتخصيص معنى فيه، وهذا ما قاله الطبري شيخ المفسرين؛ إذ لا يجوز نقل حكم ظاهر آية إلى تأويل باطن، إلا بحجة ثابتة⁽⁴⁾. والنهي عن الرفث مع جوازه في غير أشهر الحج؛ لما يكون عليه الحاج من حال العبادة والخشوع والترفع عن الملمات، وهذه الحال تتنافى مع إتيان الشهوات، فالنهي عنه وعما ذكر بعده من الفسوق والجدال ينتهي إلى ترك كل ما يناهض حالة التخرج، والتجرد لله في هذه الفترة، والارتفاع على دواعي الأرض، والرياضة الروحية على التعلق بالله دون سواه، والتأدب الواجب في بيته الحرام لمن قصد إليه متجرداً حتى من مخيط الثياب⁽⁵⁾.

أما (الفسوق) ففيه أقوال كذلك :

القول الأول : يتضمن تفسيرات لـ (الفسوق) تجتمع في أنها تحمله على جزئية معينة، فقيل: هو السباب؛ لقول الرسول ﷺ: "سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر"⁽⁶⁾، وقيل: المراد منه: التنازع بالألقاب؛

(1) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، (2: 316).

(2) أبو حيان، البحر المحيط، (2: 314).

(3) ينظر هذان الوجهان: ابن الجوزي، زاد المسير، (1: 211).

(4) ينظر: الطبري، جامع البيان، (2: 322).

(5) سيد قطب، في ظلال القرآن، (1: 282).

(6) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر، رقم الحديث: (48)، ص(11).

احتجاجاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾ [الحجرات: 11]، وقيل: هو الإيذاء؛ لقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَضَارَ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ﴾ [البقرة: 282].

القول الثاني: تخصيص (الفسوق) بارتكاب ما نُهي الحاج عنه في الإحرام من قتل الصيد، وحلق الشعر، وقلم الأظفار، ونحو ذلك.

وقد انفرد الإمام ابن جرير بهذا القول — على ما أعلم —؛ محتجاً بأن (الرفث) حرام في الإحرام، حلالٌ قبله، قال رحمه الله: "﴿ولافسوق﴾، أي: لا يفعل ما نهاه الله عن فعله في حال إحرامه، ولا يخرج عن طاعة الله في إحرامه، وقد علمنا أن الله جل ثناؤه قد حرم معاصيه على كل أحد، مُحَرِّماً كان أو غير مُحَرِّم، وكذلك حرّم التنايز بالألقاب في حال الإحرام وغيرها، بقوله: ﴿وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ﴾ [الحجرات: 11]، وحرّم على المسلم سباب أخيه في كل حال، فَرَضَ الْحَجَّ أَوْ لَمْ يَفْرُضْهُ.

فإذ كان ذلك كذلك، فلا شك أن الذي نهى الله عنه العبد من الفسوق في حال إحرامه وفرضه الحجّ، هو ما لم يكن فسوقاً في حال إحلاله وقبل إحرامه بحجّه، كما أن الرفث الذي نهاه الله عنه في حال فرضه الحجّ، هو الذي كان له مطلقاً قبل إحرامه؛ لأنه لا معنى لأن يُقال فيما قد حرم الله على خلقه في كل الأحوال: "لا يفعلن أحدكم في حال الإحرام ما هو حرام عليه فعله في كل حال"؛ لأن خصوص حال الإحرام به لا وجه له، وقد عُمّ به جميع الأحوال من الإحلال والإحرام.

فإذ كان ذلك كذلك، فمعلوم أن الذي نُهي عنه المحرم من (الفسوق) فنُصّ به حال إحرامه، وقيل: "إذا فرضت الحجّ، فلا تفعله"، هو الذي كان له مطلقاً قبل حال فرضه الحجّ، وذلك هو ما وصفنا وذكرنا، أن الله جلّ ثناؤه خص بالنهي عنه المحرم في حال إحرامه مما نهاه عنه: من الطيب واللباس، والحلق، وقصّ الأظفار، وقتل الصيد، وسائر ما خص الله بالنهي عنه المحرم في حال إحرامه"⁽¹⁾.

القول الثالث يحمل (الفسوق) على المعاصي بأشكالها، قال الإمام الرازي: "فاعلم أن الفُسُوقَ والفُسُوقَ واحد، وهما مصدران لـ (فَسَقَ) (يَفْسُقُ)، والفسوق هو الخروج عن الطاعة"⁽²⁾، فالفسوق "يتناول المعاصي كلها، وحمل اللفظ على بعض أنواع الفسق تحكم من غير دليل"⁽³⁾.

وهذا هو القول الراجح لديّ؛ لأنه ليس هناك ما يخصص المقصود من (الفسوق)، وما قاله الإمام الطبري من أن المقصود محلات الإحرام، فتدخل دخولاً أولاً في عموم المعاصي، وأما النهي عن

(1) الطبري، جامع البيان، (2: 327).

(2) الرازي، التفسير الكبير، (2: 317).

(3) حاشية شيخ زادة، (2: 485).

الفسوق — الذي هو المعاصي بعمومها — في الحجّ على الرغم من حرمة قبل الحجّ؛ فلأن النهي عنه في هذا الظرف أكد؛ لما يكون عليه الحاج من حالة إيمانية تفسدها هذه المعاصي، ويقال هذا في النهي عن الجدل.

﴿ولا جدال في الحج﴾ : نهي عن المجادلة والمخاصمة والمراء، وقيل: هو خبر عن انتفاء الجدل في موضع الحجّ، أو وقته، فقد رفع الله الجدل في الوجهين بين الخلق وأبطله إلى يوم القيامة، وهذا تعريض

بالْحُمْس⁽¹⁾ الذين خالفوا بقية الناس في بعض المناسك، والتقدير: ولا جدال في موضع الحجّ، أو: ولا جدال في وقت الحجّ⁽²⁾.

ومن قال بالقول الأول جعل الجار ﴿في الحجّ﴾ متعلق بخبر محذوف يعود على المنهيات الثلاثة، ومن قال بالثاني جعله متعلقاً بالنهي عن الجدل فحسب .

والراجح هو القول الأول؛ لانسجام النهي عن الجدل مع باقي المنهيات المتقدمة، ولأن المحذوف وهو الخبر مفهوم من السياق، بخلاف القول الثاني، فإن المحذوف لا يفهم إلا من الروايات التي تذكر وجود خلاف في موضع الحج بين الحمس وغيرهم . ومن قال بالثاني كان غرضه الخروج من قضية أن الجدل منهى عنه قبل الإحرام، فلا وجه لتخصيصه في الحجّ، فقالوا بأن المقصود: نفي الجدل في موضع الحج ووقته .

وإذ قد تبين أن التزام هذه الآداب أكد في الحجّ، فقد صحّ حمل (لا) على النهي دون النفي . ويخرج من دائرة النهي عن الجدل الجدل بالحق، بل الواجب على المحرم الجدل فيما يراه باطلاً . ثم لما نهي تعالى عن القبيح قولاً وفعلاً، حثهم على فعل الخير على عمومته، ليستبدلوا القبيح بالحسن، "أو جعل فعل الخير عبارة عن ضبط أنفسهم، حتى لا يوجد منهم ما نُهوا عنه، وينصره قوله تعالى: ﴿وتزودوا فإن خير الزاد التقوى﴾"⁽³⁾ .

ثم أمرهم بالتزود لعاجل سفرهم ولآجله، وأخبر تعالى — مرشداً ومؤكداً — أن خير الزاد اتقاء عذابه بالابتعاد عن القبائح وفعل الحسنات، "ثم نادى ذوي العقول، الذين هم أهل الخطاب، وأمرهم

(1) الحُمْس هم قريش ومن دان دينها، وسُموا بِـ(الْحُمْس)؛ لأنهم تحمسوا في دينهم، أي تشددوا. ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم، كتاب الحجّ، باب حجة النبي ﴿أفيضوا من حيث أفاض الناس﴾، رقم الحديث: (1219)، ج3، ص(351).

(2) ينظر: الطبري، جامع البيان، (2:332)، وابن العربي، أحكام القرآن، (1:182) .

(3) الزمخشري، الكشاف، (1:241) .

باتقاء عقابه؛ لأنه قد تقدم ذكر المناهي، فناسب أن ينتهوا إلى اتقاء عذاب الله بالمخالفة فيما نهي عنه⁽⁴⁾.

"والظاهر من اللب أنه لبّ مناط التكليف، فيكون عاماً، لا اللب الذي هو مكتسب بالتجارب فيكون خاصاً؛ لأن المأمور باتقاء الله هم جميع المكلفين"⁽⁵⁾.

النظم القرآني

﴿الحج أشهر معلومات﴾: جاء النظم القرآني بأسلوب الفصل؛ لأن الكلام هنا كلامٌ مستأنف، هدفه بيان وقت الحج، ولأن هذه الجملة خبرية وما قبلها إنشائية حسن الفصل، حتى لا يُتوهم أن الجملة الثانية في حيّز الفعل (اعلموا)، وأخبرت هذه الجملة الاسمية عن ثبات وقت الحج في هذه الأشهر. والتعريف بـ(ال) للعهد الصريح؛ لأن الحج قد سبق ذكره والحديث عنه. وقدّر أهل العربية مضافاً محذوفاً ليستقيم المعنى؛ إذ إن الحج فعلٌ، والفعل لا يكون أشهراً، فقال الشيخ زادة: "قدّر المضاف ليتحقق الاتحاد بحسب الذات بين المبتدأ والخبر، ولو لم يُقدّر لزم حمل أحد المتباينين على الآخر؛ لأن الحج فعل، فهو مباين للزمان"⁽¹⁾. وبلاغة الحذف هنا للمبالغة، "فجعل الحج الذي هو فعل من الأفعال عين الزمان مبالغة، ولا يخفى أن المقصد بيان وقت الحج"⁽²⁾، والتقدير: وقت الحج أشهر معلومات، أو: أشهر الحج أشهر معلومات، فحذف المبتدأ، وقام المضاف إليه مقامه. وقدّر بعضهم تقديراً آخر، فقالوا: الحجُّ حجُّ أشهر معلومات، "أي: لا حجّ إلا في هذه الأشهر، ولا يجوز في غيرها؛ لما كان أهل الجاهلية يستجيزونه في غيرها من الأشهر، فحذف المصدر المضاف إلى الأشهر"⁽³⁾.

والمقصود من ﴿أشهر﴾: شوال، وذو القعدة، و عشر من ذي الحجة، فهما شهران وعشر من ثالث، وصحّ إطلاق الجمع على شهرين وبعض الثالث تغليباً لأكثر الزمان على أقله، وهذا من باب

(4) أبو حيان، البحر المحيط، (314:2).

(5) المرجع السابق، (292:2).

(1) حاشية شيخ زادة، (482:2).

(2) الألوسي، روح المعاني، (481:1).

(3) الرازي، التفسير الكبير، (314:2)، وينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (242:1).

إقامة البعض مقام الكل⁽⁴⁾، وهذا بالطبع في الأيام العشرة، أما الشهران (شوال وذو القعدة) فعلى الحقيقة.

ويُلحظ عدم ذكر شهور الحجّ في الآية، بينما ذكر الصيام باسمه، حيث قال تعالى: ﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن﴾ [البقرة: 185]؛ وذلك لأن الحج كان معروفاً عند العرب قبل الإسلام، ويعلمون شهوره وكل شيء عنه، فالأمر غير محتاج لذكر الشهور الخاصة به، بخلاف أمر الصيام⁽⁵⁾.

وجُمع (شهر) جمع قلة، فقال: ﴿أشهر﴾ وعلى سبيل التنكير، فلا يتناول الكلّ، وإنما أكثره إلى عشرة وأدناه ثلاثة، وعند التنكير ينصرف إلى الأدنى، فيثبت أن المراد أن أشهر الحجّ ثلاثة، ولم يقل: (شهور)؛ لأنها جمع كثرة، تستعمل فيما هو فوق العشرة، كقوله تعالى: ﴿إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً﴾ [التوبة: 36]، فالتقليل الذي جاء في صيغة جمع القلة، وفي التنكير؛ لأن مدة الحج في الحقيقة قليلة، وهي شهران وعشر.

"ولما أن أجه عيّن، فقال: ﴿معلومات﴾، أي: قبل نزول الشرع، فأذن هذا أن الأمر بعد الشرع على ما كان عليه، ولا شك أن في الإيهام ثم التعيين إجلالاً وإعظاماً للمحدث عنه"⁽¹⁾.

﴿فمن فرض فيهنّ الحج فلا رث ولا فسوق ولا جدال في الحج﴾: الفاء: للتفريع، و﴿من﴾: شرطية، وتقدم أن (الفرض) بمعنى الحزّ في الشيء والتأثير فيه، حتى يترك فيه معالم وحدوداً، ففيه معنى الإلزام، وإيثار الفعل (فرض) على (أوجب)؛ لأن "الإيجاب يقال اعتباراً بوقوع الشيء وثباته، والفرض بقطع الحكم فيه"⁽²⁾، فالفرض أوجب من الإيجاب، فهو قطع بأن الشيء واجب، ومن حقه أن يقع ويثبت، ففي (الفرض) إلزام أشد، وفي العدول عن الفعل المضارع إلى ما في النظم الجليل زيادة في الإلزام والقطع والتحقيق، "وإضافة فرض الحج إلى الإنسان دلالة على أنه هو معيّن الوقت"⁽³⁾.

وفي إسناد هذا الفعل إلى ضمير مستتر يعود على غائب مفرد التفات من خطاب الجماعة الذي كان في الآية السابقة إلى الكلام عن غائب مفرد هنا، أما الالتفات، فحتى يتنبهوا لسماع حكم جديد من أحكام الحجّ، وضمير المفرد مراعاة للفظ ﴿من﴾. ففي فعل ﴿فرض﴾ من روعة التعبير ودقة النظم ما فيه.

(4) ينظر: الفراء، معاني القرآن، (119:1).

(5) ينظر: تفسير الشعراوي، (843:2).

(1) البقاعي، نظم الدرر، (373:1).

(2) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (فرض).

(3) المرجع السابق، مادة (فرض).

وقال: ﴿فيه﴾، ولم يقل: (فيها)؛ "لأن (أشهرًا) جمع قلة، وهو جارٍ على الكثير المستعمل من أن جمع القلة لما لا يعقل يجري مجرى الجمع مطلقاً للعلاقات على الكثير المستعمل أيضاً"⁽⁴⁾، "بينما جمع الكثير لما لا يعقل يأتي كالواحدة المؤنثة، تقول: الأجذاع انكسرن، والجذوع انكسرت، ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿إن عدة الشهور﴾ [التوبة: 36]، ثم قال: ﴿فيه﴾"⁽⁵⁾.

ولا بدّ من رابط يربط جملة الشرط بالجواب، والرابط إما مقدّر، وتقديره: ﴿فمن فرض فيه الحجّ فلا رث ولا فسوق ولا جدال في الحجّ﴾ منه، أو منوب عنه، أي: فمن فرض فيه الحجّ فلا رث ولا فسوق ولا جدال في حجّه⁽⁶⁾.

وقد أثر أن يكون جواب الشرط نفياً للمصدر، على أن يكون نفياً عن فعل؛ لما في نفي المصدر من مبالغة وتأكيد لنفي المشروعية، وهو أبلغ من النهي المباشر، وأن هذه الأفعال حقيقة بالابتعاد عنها، فـ"ما كان منكراً مستقبلاً في نفسه، ففي تضاعيف الحج أقبح، كلبس الحرير في الصلاة، والتطريب بقراءة القرآن؛ لأنه خروج عن مقتضى الطبع والعادة إلى محض العبادة"⁽¹⁾.

فعلى هذا القول فهي جملة خبرية صوّرة، والمراد بها النهي، قال ابن عاشور: "وقد نفى الرث والفسوق والجدال نفي الجنس مبالغة في النهي عنها وإبعادها عن الحاجّ، حتى جعلت كأنها قد نُهي الحاجّ عنها فانتفى أجناسها، ونظير هذا كثير في القرآن، كقوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن﴾ [البقرة: 228]، وهو من قبيل التمثيل بأن شبهت حالة المأمور وقت الأمر بالحالة الحاصلة بعد امتثاله، فكأنه امتثل وفعل المأمور به، فصار بحيث يخبر عنه بأنه فعل"⁽²⁾.

والنهي في صورة الخبر مرجوح عند القاضي الباقلاني؛ لأنه عدول عن ظاهر اللفظ، والراجح عنده أنه خبر على ما يفيد ظاهر اللفظ، قال الرازي: "وذكر القاضي⁽³⁾ كلاماً حسناً في هذا الموضع فقال: "قوله: ﴿فلا رث ولا فسوق ولا جدال في الحجّ﴾ يحتمل أن يكون خبراً، وأن يكون نفياً، كقوله: ﴿لا ريب فيه﴾ [البقرة: 2]، أي: لا ترتابوا فيه، وظاهر اللفظ للخبر، فإذا حملناه على الخبر كان معناه أن الحجّ لا يثبت مع واحدة من هذه الخلال، بل يفسد لأنه كالضد لها، وهي مانعة من صحته، وعلى هذا الوجه لا

(4) أبو حيان، البحر المحيط، (279:2).

(5) ابن عطية نقلاً عن أبي عثمان المازني، المحرر الوجيز، (121:2).

(6) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، (157:2).

(1) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (207:1).

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (233:2).

(3) عن الرازي بالقاضي القاضي الباقلاني؛ لأن الأشاعرة حين يقولون (القاضي) دون تقييد، فهم يعنون به الباقلاني، وقد بحث في كتبه عن قوله هذا فلم أجده، فلعله في أحد كتبه المفقودة.

يستقيم المعنى إلا أن يراد بالرفث الجماع المفسد للحج، ويُحمل فسوق على الزنى؛ لأنه يفسد الحج، ويُحمل الجدل على الشك في الحج ووجوبه؛ لأن ذلك يكون كفراً، فلا يصح معه الحج، وإنما حملنا هذه الألفاظ الثلاثة على هذه المعاني حتى يصح خبر الله بأن هذه الأشياء لا توجد مع الحج، قلنا: المراد من الآية حصول المضادة بين هذه الأشياء وبين الحجة التي أمر الله بها ابتداءً، وأما الجدل الحاصل بسبب الشك في وجوب الحج فظاهر أنه لا يبقى معه عمل الحج؛ لأن ذلك كفر، وعمل الحج مشروط بالإسلام، فثبت أننا إذا حملنا اللفظ على الخبر وجب حمل الرفث والفسوق والجدال على ما ذكرناه، أما إذا حملناه على النهي، وهو في الحقيقة عدول عن ظاهر اللفظ، فقد يصح أن يراد بالرفث الجماع ومقدماته وقول الفحش، وأن يراد بالفسوق جميع أنواعه، وبالجدال جميع أنواعه؛ لأن اللفظ مطلق ومتناول لكل هذه الأقسام، فيكون النهي عنها نهياً لجميع أقسامها، وعلى هذا الوجه تكون هذه الآية كالحث على الأخلاق الجميلة، والتمسك بالآداب الحسنة، والاحتراز عما يحبط ثواب الطاعات⁽⁴⁾.

وكثير من المفسرين ذكروا القول الثاني وهو أنه خبر أُريد به النهي⁽¹⁾، وعلل الشيخ زادة هذا الرأي بأن بقاء العبارة القرآنية على معنى الخبر يستلزم الخلف في خبر الله؛ للعلم بأن هذه الأشياء كثيراً ما تقع⁽²⁾، وهذا هو الراجح، وعدم قبول القاضي لهذا القول بحجة أنه يُخرج اللفظ عن ظاهره أوقعه في محذور آخر وهو التخصيص بلا دليل، فقد قَصَرَ دلالات كلٍّ من (الرفث) و(الفسوق) و(الجدال) على أمور محدودة دون دليل، ولا يخلو قوله من تكلف.

وقد قرأ أبو عمرو وابن كثير ويعقوب: ﴿فلارفتُ ولا فسوقُ﴾ بالرفع والتنوين، خلافاً لجمهور القراء الذين قرأوا الثلاثة بالنصب، وعلى هذه القراءة تكون (لا) بمعنى (ليس)، وكلٌّ من (رفث) و(فسوق) اسم (لا)، والخبر محذوف، تقديره: فليس رفتٌ ولا فسوقٌ في الحج، ودلّ عليه ﴿في الحج﴾ الظاهر، وهو خبر ﴿ولا جدال﴾⁽³⁾.

وفي محاولة لإبراز الوجه البياني لهذه القراءة قال بعض العلماء إن الأوّلين (الرفث والفسوق) يُحملان على معنى النهي، كأنه قيل: فلا يكون رفتٌ ولا فسوقٌ، ويُحمل الثالث على الإخبار بانتفاء

(4) الرازي، التفسير الكبير، (319:2).

(1) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (241:1)، والبيضاوي، أنوار التنزيل، (130:1)، وتفسير النسفي، ص(105)، والألوسي، روح المعاني، (482:1).

(2) ينظر: حاشية شيخ زادة، (485:2).

(3) ينظر: مكي بن أبي طالب، الكشف عن وجوه القراءات، (286:1)، وقرأ أبو جعفر مثلهم وزاد (ولا جدال).

الجدال⁽⁴⁾، ولكن هذا التوجيه لانفراد (جدال) بالنصب ليس تعليلًا ولا بيانًا لمُ حُصَّ الأولان بالنهي وخصّ الثالث بالنفي.

وقال الرازي — بعد أن بيّن أن صيغة (لا رَجُلَ) أدلّ على عموم النفي من (لا رجل) — : "إن قراءة أبي عمرو وابن كثير تدلّ على أن الاهتمام بنفي الجدال أشدّ من الاهتمام بنفي الرفث والفسوق؛ وذلك لأن الرفث عبارة عن قضاء الشهوة، والجدال مشتمل على ذلك؛ لأن المجادل يشتهي تمشية قوله، والفسوق عبارة عن مخالفة أمر الله، والمجادل لا يتقادر للحقّ، وكثيراً ما يُقدم على الإيذاء والإيحاء المؤدي إلى العداوة والبغضاء، فلما كان الجدال مشتملاً على جميع أنواع القبح لا جرم خصّه الله تعالى في هذه القراءة بمزيد الزجر والمبالغة في النفي"⁽⁵⁾.

وكنت قد رجّحتُ هذا القول قبل سماعي لردّ الأستاذ المشرف فضل عباس عليه، حيث قال: إن الأمر لو كان على ما وصف الإمام الرازي لكان حقّ (الجدال) أن يُقدّم لا أن يُؤخر — ثم بيّن السبب في هذه القراءة بما يسدّ العَوَزَ — فقال: إن الرفث قلّ أن يزاوله الحاجّ؛ لأن حرمة في الحج أمر مركوز في الفِطَرِ فهو يجتنبه بطبيعته وفطرته، وكذلك الفسوق، فقلّ أن نجد من الحجيج من يفعل هذين الأمرين، أما الأمر الذي يصعب الاحتراز عنه فهو الجدال، إذ إن كثيراً من الحجيج يقعون به، فخصّه الله تعالى في هذه القراءة بمزيد المبالغة في النفي والتحذير الشديدين؛ إذ إن نفي الماهية أبلغ من نفي منكر مبهم.

وفي التعبير بلفظة «رفث» انسجام مع أسلوب القرآن الكريم في الكناية عما يقبح ذكره صراحة، و(الفسق) و(الفسوق) مصدران بمعنى، وكذا (الجدل) و(الجدال)، وجاء النظم الجليل بالمصدر الذي من شأنه أن يكون مزيداً لينصب النفي على المبالغة، وفي حذف الخبر — على القراءتين — إيجاز وبلاغة.

وإظهار «الحج» في مقام الإضمار — حيث ذكر مرتين في هذه الآية، وكان من المتوقع أن يضمّره في المرة الثالثة، إلا أنه أظهر —؛ "إظهار كمال الاعتناء بشأنه والإشعار بعلة الحكم؛ فإن زيارة البيت المعظم والتقرب بها إلى الله عزّ وجلّ من موجبات ترك الأمور المذكورة"⁽¹⁾.

وهذا الإظهار يكون (الحج) قد ذكر ثلاث مرات، وهذا إيجاز بليغ؛ حيث إن المراد من (الحجّ) أولاً: زمان الحجّ، وثانياً: مناسك الحجّ، وثالثاً: زمانه ومكانه، ولولا الإظهار لم يكن بدّ من إطناب غير لازم⁽²⁾.

⁽⁴⁾ ينظر: الفارسي، الحجة للقراء السبعة، (418:1)، وابن أبي مريم، الموضح في وجوه القراءات، (320:1)، الزمخشري، الكشاف، (241:1)، وابن عاشور، التحرير والتنوير، (2: 233).

⁽⁵⁾ الرازي، التفسير الكبير، (317:2)، وإلى هذا ذهب البقاعي، نظم الدرر، (374:1).

⁽¹⁾ أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (207:1).

وحين نفى مشروعية أمور بعينها رغب بفعل الخير على عمومهم، فقال — على سبيل العطف —: «وما تفعلوا من خير يعلمه الله»: حثّ على التحلية بعد الحثّ على التخلية، أو حثّ على الخير بعد النهي عن الشرّ؛ لأن المعنى: .. فلا ترفثوا ولا تفسقوا .. وافعلوا الخير، أي: استبدلوا الشرّ بالخير، وهذا التفات إلى خطاب الجماعة بعد صيغة الغائب المفرد، وفي الالتفات إلى المخاطبين تأنيس لهم بمضمون الخطاب، فظاھره الوعد بالثواب، وامتنان عليهم بمثوبة الله لهم إن فعلوا الخير، وهذه المثوبة مستفادة من قوله: «يعلمه الله» — كما سيأتي — ، وفي ضمير الجماعة حمل على معنى «مَنْ» .

والفعل: هو التأثير من جهة مؤثر، وهو عام لما كان بإجادة أو غير إجادة، ولما كان بعلم أو غير علم، وقصد أو غير قصد، ولما كان من الإنسان والحيوان والجمادات، والفعل أعم من العمل؛ لِمَا أن العمل هو كل فعل يكون من الحيوان بقصد⁽³⁾، وإيثار (الفعل) على (العمل)؛ لبيان شمول علم الله تعالى، وأنه لا يخفى عليه شيء.

وقال في البحر: "وعبر بقوله: «تفعلوا» عن ما يصدر عن الإنسان من فعل وقول ونية، إما تغليبا للفعل، وإما إطلاقاً على القول والاعتقاد لفظ الفعل، فإنه يقال: أفعال الجوارح، وأفعال اللسان، وأفعال القلب"⁽¹⁾.

وقوله: «من خير» تخصيص على فعل الخير، و«من» هنا تفيد الاستغراق، وخصّ (الخير) بالذكر — وإن كان تعالى عالماً بالخير والشر — لتغليب الرجاء على الخوف، والوعد على الوعيد، وليكون حثاً على الاستزادة من فعل الخير، والابتعاد عن الشر، وبخاصة تلك المنهيات التي ذكرت آنفاً في الآية الكريمة.

وقال الرازي: "اعلم أن الله تعالى قبل هذه الآية أمر بفعل ما هو خير وطاعة، فقال: «وأتموا الحج والعمرة لله»، وقال: «فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج»، ثم عقب الكل بقوله: «وما تفعلوا من خير يعلمه الله»، وقد كان الأولى في الظاهر أن يقال: وما تفعلوا من شيء يعلمه الله؛ حتى يتناول كل ما تقدم من الخير والشرّ، إلا أنه تعالى خصّ الخير بأنه يعلمه الله لفوائد ولطائف. ومن هذه الفوائد: إذا علمت منك الخير ذكرته وشهرته، وإذا علمت منك الشرّ سترته وأخفيته، لتعلم أنه إذا كانت رحمتي بك في الدنيا هكذا، فكيف في العقي.

(2) ينظر: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (2:228)، والطباطبائي، الميزان، (2:79)،.

(3) ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (فعل)، وفضل عباس، إعجاز القرآن الكريم، ص(174).

(1) أبو حيان، البحر المحیط، (2:289).

ومنها: أن السلطان العظيم إذا قال لعبده المطيع: كل ما تتحمله من أنواع المشقة والخدمة في حقّي، فأنا عالم به ومطلع عليه، كان هذا وعداً له بالثواب العظيم، ولو قال ذلك لعبده المذنب المتمرد كان توعداً بالعقاب الشديد، ولما كان الحق سبحانه أكرم الأكرمين لا جرم ذكر ما يدل على الوعد بالثواب، ولم يذكر ما يدل على الوعيد بالعقاب.

ومنها: أن الخادم إذا علم اطلاع المخدوم على جميع أحواله، وما يفعله كان جدّه واجتهاده في أداء الطاعات وفي الاحتراز عن المحظورات أشدّ مما إذا لم يكن كذلك⁽²⁾.

وتنكير «خير»؛ للتقليل، فما يفعله الإنسان من خير — وإن قلّ — يعلمه الله، ويجوز أن يكون للتعميم.

والمراد من علم الله إما الظاهر، على أن يقدر بعد الفعل: ويجازيكم به، وإما الكناية، فيكون العلم كناية عن المجازاة، وقد "جعل" يعلمه في موضع (يجازيه) للمبالغة في صفة العدل، أي أنه يعاملكم معاملة من يعلمه إذا ظهر منكم فيجازي به، وذلك تأكيد على أن الجزاء لا يكون إلا بالفعل، دون ما يعلم أنه يكون منهم قبل أن يفعلوه"⁽³⁾.

ولا يخفى ما في جواب الشرط من الوعد والوعيد، وجاء فعل الشرط وجوابه مضارعين؛ للدلالة على التجدد وعلى عدم ارتباط الحكم بزمان معين. ومجيء لفظ الجلالة هنا فيه انسجام مع إثبات العلم الشامل له، ومع ما تضمنه إثبات العلم من وعد ووعد؛ لما في إحاطة العلم والقدرة على المجازاة من دلالة على ألوهيته عزّ وجلّ.

وبعد أن بيّن لهم أن ما يفعلونه من خير يشبههم عليه، دعاهم إلى الاستكثار من الخير، فقال حلّ من قائل: «وتزودوا فإن خير الزاد التقوى»، والمراد بالزاد العمل الصالح على طريق الاستعارة، ويجوز أن يراد به المعنى الحقيقي، وهو اتخاذ الطعام للسفر⁽¹⁾، وعليه فالمراد بالتقوى معناها اللغوي، وهو اتقاء الإلحاح في السؤال والثقل على الناس⁽²⁾.

ظاهر العبارة القرآنية يوحي بأن المراد إثبات «التقوى» لـ «خير الزاد»؛ ذلك أن المسند والمسند إليه — كما يقول العلامة الألوسي — إذا كانا معرفتين يجعل ما هو مطلوب الإثبات مسنداً، وعلى هذا

(2) باختصار: الرازي، التفسير الكبير، (320:2).

(3) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، (35:2).

(1) جاء في رواية الزول: عن ابن عباس قال: كان أهل اليمن يحجون ولا يتزودون، يقولون: نحن المتوكلون، فإذا قدموا مكة سألوها الناس، فأنزل الله عزّ وجلّ: «وتزودوا فإن خير الزاد التقوى». صحيح البخاري، كتاب الحجّ، باب قول الله تعالى: «وتزودوا فإن خير الزاد التقوى»، رقم الحديث: (1523)، ص(247). والواحد، أسباب الزول، ص(63).

(2) ينظر: الشهاب، عناية القاضى وكفاية الراضى، (491:2).

فإن مقتضى الظاهر أن يحمل «خير الزاد» على التقوى، فهو المطلوب، إلا أنه أخرج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر للمبالغة؛ لأنه حينئذ يكون المعنى: إن الشيء الذي بلغكم أنه «خير الزاد» وأنتم تطلبون نعتة هو «التقوى»، فيفيد اتحاد «خير الزاد» بها⁽³⁾.

ومفعول «تزودوا» محذوف، بقرينة خبر «إن»، "ولما حذف المفعول أتى بخبر «إن» ظاهراً؛ ليدل على أن المحذوف هو هذا الظاهر، ولو لم يحذف المفعول لأتى به مضمراً عائداً على المفعول، أو كان يأتي ظاهراً تفخيماً لذكر التقوى، وتعظيماً لشأنها"⁽⁴⁾.

والدعوة إلى التقوى هنا في أثناء الحديث عن أحكام الحج؛ ليظل الحاج متصلاً بالله، متقوياً على أعمال الحج، والقرآن الكريم لا يفصل بين الشرائع والأحكام العملية من جهة، وبين التذكير بالتقوى وبالأحكام الاعتقادية من جهة أخرى؛ لثربط الشرائع بمشروعها ويبقى القلب متعلقاً به، متذكراً رقيبته، فيكون هذا دافعاً للقيام بالعبادة على وجهها، وهذا من أبرز ما يمتاز به التشريع القرآني عن التشريعات الوضعية التي تسرد قوانينها سرداً في قالب جاف جامد.

وأكد قوله تعالى: «فإن خير الزاد التقوى» بجعله جملة اسمية دالة على الدوام والثبات، فالخيرية

صفة

ملازمة للتقوى، وصُدّرت الجملة بحرف «إن» لتوكيد جواب الأمر وتقريره، ويجوز أن يكون مجيء «إن» من الحُسْن. بمكان؛ لأن الخبر مما يبعد مثله في الظن⁽¹⁾، إذا ذهب الذهن إلى أن الأمر بالتزود أمرٌ بالتزود لسفر الدنيا، وعلى هذا المذهب أيضاً يكون المخاطبون قد أنزلوا منزلة المنكر؛ لتركهم التزود لسفرهم، وكأنهم لا يعلمون أن الخيرية في ترك سؤال الناس. وفي إضافة «خير» — الذي أفاد التفضيل — إلى «الزاد» المعرف بـ(ال) المفيدة للاستغراق، مبالغة في إفادة أن أفضل أنواع الزاد على الإطلاق: التقوى.

فهذه الجملة على قصرها تضمنت أساليب عدة للتأكيد؛ وذلك موافقة لحالهم من عدم التزود للسفر الدنيوي، ولما قد يصدر من الحاج من تقصير أو زلل أثناء أداء المناسك، فعليه أن يجعل التقوى زاده، ليجتنب التقصير ما أمكن.

(3) ينظر: الألوسي، روح المعاني، (1: 482).

(4) أبو حيان، البحر المحيط، (2: 290).

(1) ينظر خصائص (إن): الجرجاني، الدلائل، ص(325).

ثم عطف قوله: «واقتون» على «ترودوا»؛ وفائدة هذا العطف إرشاد المخاطبين إلى زاد الآخرة بعد أمرهم بالتزود لسفر الدنيا، على احتمال أن «التقوى» هي التقوى الدنيوية بحفظ ماء الوجه من السؤال، ويكون الأمر بالتقوى تأكيداً لمضمون قوله: «فإن خير الزاد التقوى» على احتمال أن «التقوى» هي مخافة الله، وفيه بيان بأن المقصود بهذا هو الله تعالى؛ وذلك لما في إضافة الأمر بالتقوى إلى ذاته الشريفة من إشارة إلى ضرورة الإخلاص له تعالى؛ لأنه هو الحقيق بالتقوى دون غيره لقدرته وعظمته، قال الألوسي: "وليس فيه شائبة تكرار مع سابقه؛ لأنه حثٌ على الإخلاص، بعد الحث على التقوى"⁽²⁾.

والالتفات من الغائب في قوله: «يعلمه الله» إلى المتكلم: «واقتون»؛ لما أن الالتفات يوقظ الحس، ويحرك النفس، ولما في ضمير المتكلم من إشعار بقرب صاحب الأمر من المأمور، والشعور بالقرب يستدعي المراقبة.

ولترغيبهم أكثر بالتقوى وجّه الخطاب إلى أولي الألباب منهم، فأصحاب العقول الخالصة من شوائب الهوى هم الذين يرغبون في التقوى، وفي الآية تعريض بمن لم يتق الله من الألباء، فكأنه لا لبّ له؛ ذلك أن صاحب العقل السليم هو الذي يتعظ بما يسمع، ويحذر عواقب مخالفته لأوامر الله. قال شيخ المفسرين: "وخصّ جلّ ذكره بالخطاب بذلك أولي الألباب؛ لأنهم هم أهل التمييز بين الحق والباطل، وأهل الفكر الصحيح والمعرفة بحقائق الأشياء التي بالعقول تدرك، وبالألباب تُفهم، ولم يجعل لغيرهم من أهل الجهل في الخطاب بذلك حظاً، إذ كانوا أشباحاً كالأنعام، وصوراً كالبهائم، بل هم

منها أضل سبيلاً"⁽¹⁾ «أولئك كالأنعام بل هم أضل» [الأعراف: 179]. وفي خطابهم بهذه الصفة تذكير لهم بمحنة الله عليهم، بأن جعلهم من أصحاب العقول المميزة، وهذا يقتضي الشكر بتقوى الله والامتثال لأوامره.

وآثر النظم الكريم التعبير بـ«الألباب» جمع (لبّ)، على التعبير بـ«الثّهى» أو (الحجر)؛ وذلك لأن هذين الاسمين يدلان على العقل الذي ينهى أو يمنع من الوقوع فيما لا ينبغي⁽²⁾، وليس المقام هنا مقام نهي عن قبيح، وإنما هو أمر بالتقوى، فناسب هذا التعبير بـ«أولي الألباب».

(2) الألوسي، روح المعاني، (1: 482).

(1) الطبري، جامع البيان، (2: 339).

(2) ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، مادتي (نهي) و(حجر).

وهنا ملحظ بياني فطن إليه الأستاذ الدكتور فضل عباس، وهو أن (الألباب) لا ترد في القرآن الكريم إلا بصيغة الجمع، بينما كلمة (الحجر) ذكرت مرة واحدة في كتاب الله، وبصيغة الأفراد، وذلك في قوله تعالى: ﴿هل في ذلك قسم لذي حجر﴾ [الفجر:5]، فما السر في ذلك؟

"إن هناك سرّاً بديعاً، وغاية رائعة قصد إليها، وهي أن الحجر هو المنع⁽³⁾، وأما اللب فهو الثمرة والنتاج⁽⁴⁾، وقضية الامتناع عن الوقوع في الرديء والابتعاد عن المساوئ والردائل، وتجنب الهوى التي تعطىها كلمة (حجر) نعلم أن هذه قضية فردية، وتخص أول ما تخص الفرد نفسه؛ لأنها ذات تعلق بميوله واتجاهاته واستعداداته .

أما كلمة (اللب) بما تحمله من معنى محدد، فهي في الواقع أمر يخص الجماعة أكثر من الفرد؛ لأن الجماعة من شأنها أن تنتج وتجد ثمره جهادها، من أجل ذلك ترجح — والله أعلم — أن كلمة (حجر) لم ترد مجموعة بمعناها الدال على العقل⁽⁵⁾، كما أن كلمة (الألباب) لم ترد مفردة كذلك؛ لأن (الحجر) يتجلى فيه الجانب السلبي، وهو الصق بالفرد، ولأن اللب يتجلى فيه الجانب الإيجابي، وهو من شأن الجماعة، فكم من مقررات تتخذها الجماعات لا تُنفذ لعدم التزام الأفراد بتنفيذها"⁽⁶⁾.

وقد ذكر السيوطي⁽⁷⁾ والرافعي⁽⁸⁾ سرّاً لفظياً لعدم ورود كلمة (لب) إلا مجموعة في القرآن الكريم، وهو أن اللفظ المفرد فيه ثقل ينتج من اجتماع اللام المسترخية والباء الشديدة دون فاصل بينهما.

فسبحان منزل هذا الكلام . . كل لفظة فيه تؤدي رسالة معنوية وبيانية، وتحمل بين حروفها الدلائل القاطعة على منزلها ..

﴿ليس عليكم جناح أن تبغوا فضلاً من ربكم فإذا أفضت من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام
واذكروه كما هداكم وإن كنتم من قبله لمن الضالين﴾

مناسبة الآية لما قبلها

(3) المرجع السابق، مادة (حجر)، وابن منظور، لسان العرب، مادة (حجر).

(4) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (لب)، وابن منظور، لسان العرب، (لب) .

(5) كلمة (حجر) وردت مجموعة مرة واحدة في القرآن، ولكن ليس بمعناها الدال على العقل، وذلك في قوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾ [النساء:23]، والمقصود بها هنا: حضانتكم .

(6) فضل عباس، بحث (المفردات القرآنية مظهر من مظاهر الإعجاز)، مجلة دراسات، ص(127).

(7) السيوطي، معترك الأقران، (3:598) .

(8) الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص(232) .

لما ذكر تعالى في الآية السابقة أموراً تنافي المقصود من الحجّ، وحثّهم على فعل الخير، سارع إلى بيان حكم التجارة؛ لأنهم كانوا يتخرجون منها في أيام الحجّ، فنفي أن يكون عليهم حرج إن تاجروا في تلك الأيام الشريفة، قال المراغي في بيان المناسبة: "جاء هذا كالأستدراك والاحتباس مما عساه يسبق إلى الفهم من منع التجارة في الحجّ؛ ذاك أن الآيات السابقة أرشدت إلى حرمة الرفث والفسوق والجدال في الحجّ، والتجارة تفضي إلى الجدال والتزاع في قيم السلع قلّة وكثرة، فعقّب ذلك ببيان حكمها، وأبان أن الكسب في أيام الحج مع ملاحظة أنه فضل من الله غير محظور؛ لأنه لا ينافي الإخلاص في هذه العبادة، وإنما الذي ينافيها أن يكون القصد التجارة فحسب، بحيث لو لم يرج الكسب لم يسافر للحجّ"⁽¹⁾.

مفردات الآية

جنّاح: أصل الكلمة يدل على الميل والعدوان⁽²⁾، "جَنَحَ الطائر جُنُوحاً، أي: كسر من جناحيه، ثم أقبل كالواقع اللاجئ إلى موضع"⁽³⁾، والجُنّاح: الميل إلى الإثم، وقيل: هو الإثم عامة، سُمي بذلك لميله عن الحق⁽⁴⁾.

أفضمّ: فاض الماء يفيض: سَالَ في كثرة وانصباب، وأفاض الماء على نفسه: أفرغَهُ⁽⁵⁾، "والإفاضة: الانخراط والاندفاع والخروج من المكان بكثرة، شَبّه بفيض الماء والدمع، فأفاضَ من (فيض) لا من (فوض)، وهو اختلاط الناس بلا سايس يسوسُهُم"⁽⁶⁾.

عرفات: "موقف الحاج في تاسع ذي الحجة ببطن نَعْمَان . . . ويوم عرفة يوم الوقوف، وهو اسم في لفظ الجمع فلا يُجمع، وهي معرفة وإن كانت جمعاً؛ لأن الأماكن لا تزول، فصارت كالشيء الواحد"⁽¹⁾.

المشعر: أصل (شَعَرَ) يدل على عِلْم وعِلْم، ومنه الشعار، وهو ما يتنادى به القوم في الحرب ليعرف بعضهم بعضاً، والأصل قولهم: شَعَرْتُ بالشيء إذا علمته وفطنتُ له، وليت شعري، أي: ليتني

⁽¹⁾ تفسير المراغي، (272:1).

⁽²⁾ ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (جنج).

⁽³⁾ الفراهيدي، العين، مادة (جنج).

⁽⁴⁾ ينظر: ابن سيده، المحكم واخيط الأعظم، (86:3)، مادة (ح ج ن) مقلوبه (ج ن ح)، وابن منظور، لسان العرب، مادة (جنج).

⁽⁵⁾ الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز، (222:4).

⁽⁶⁾ أبو حيان، البحر المحيط، (274:2).

⁽¹⁾ الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز، (57:4).

علمت، ومشاعر الحج: مواضع المناسك، سُميت بذلك؛ لأنها معالم الحج، وسمّى الله ذلك الموضع بالمشعر الحرام؛ لأنه معلّم من معالم الحج⁽²⁾.

الضالّين : الضلال: العدول عن الطريق المستقيم، ويضاده: الهداية، ويقال الضلال لكل عدول عن المنهج عمداً كان أو سهواً، يسيراً كان أو كثيراً⁽³⁾.

التفسير والبيان

رفعت الآية الكريمة الحرج عمن ابتغى فضلاً بتجارة، أو عمل بكسب أثناء وقت الحج؛ وذلك أنهم كانوا يتخرجون من هذا؛ لظنهم أن الحاج عليه أن يشغل وقته كلّهُ بالعبادة، روى الإمام البخاري عن ابن عباس — رضي الله عنهما — قال: " كانت عكاظ ومجنة وذو المجاز أسواقاً في الجاهلية، فتأثّموا أن يتّجروا في المواسم، فزلت: ﴿ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم﴾ في مواسم الحج"⁽⁴⁾، أي: لستم تأثّمون في أن تطلبوا فضلاً من ربكم، "أي عطاء منه وتفضلاً، وهو النفع والربح بالتجارة"⁽⁵⁾، ويؤيد العلماء رفع الإثم بمن لم يشتغل بالتجارة عن العبادة الواجبة.

"ثم أمرهم تعالى بذكره عند المشعر الحرام إذا أفاضوا من عرفات، ليرجعهم بذكره إلى الاشتغال بأفعال الحج، لئلا يستغرقهم التعلّق بالتجارات والمكاسب"⁽⁶⁾.

ويمكن فهم قوله تعالى: ﴿فإذا أفضت من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام﴾ في ضوء ما ورد من فعل النبي ﷺ، فقد جاء في حديث جابر بن عبد الله — في صحيح مسلم — أن الرسول ﷺ وقف بعرفة، فلم يزل واقفاً — يعني بعرفة — حتى غربت الشمس، وذهبت الصفرة قليلاً، حتى غاب القرص، وأردف أسامة خلفه، ودفع رسول الله ﷺ وقد شقّ للقصواء الزمام، حتى إن رأسها ليصيب مورك رحله، ويقول بيده اليمنى: "يا أيها الناس.. السكينة السكينة"، كلما أتى حبلاً من الحبال⁽¹⁾ أرخى لها قليلاً حتى تصعد، حتى أتى المزدلفة، فصلى بها المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين، ولم يُسبّح بينهما شيئاً، ثم اضطجع رسول الله ﷺ حتى طلع الفجر حتى تبين له الصبح بأذان وإقامة، ثم ركب القصواء

(2) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (شعر).

(3) ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (ضلّ).

(4) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب ﴿ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم﴾، رقم الحديث (4519)، ص(786).

(5) الزمخشري، الكشاف، (1:242).

(6) أبو حيان، البحر المحیط، (2:314).

(1) الحبال هنا بالخاء المهملة المكسورة، جمع (حبل)، وهو التلّ اللطيف من الرمل الضخم. شرح النووي على صحيح مسلم، كتاب الحج، باب حجة النبي حتى أتى المزدلفة صلى بها المغرب والعشاء، رقم الحديث (1218)، ج(3)، ص(342).

حتى أتى المشعر الحرام، فاستقبل القبلة، فدعا الله وكبّره وهلّله ووحدّه، فلم يزل واقفاً حتى أسفر جداً، فدفع قبل أن تطلع الشمس⁽²⁾.

و﴿أفضم﴾: دفعتم بكثرة، وأصله: أفضم أنفسكم، فحذف المفعول، وخروجهم من عرفة يحدث في وقت واحد، وهم كثير، فيدفع بعضهم بعضاً بشدة، ويظهر هذا في الحديث السابق، حتى إن رسول الله ﷺ دعاهم للسكينة .

والمفسرون في تعيين «المشعر الحرام» على قولين، الأول: أن المشعر الحرام هو (المزدلفة)، ويقال لها أيضاً (جَمْع)⁽³⁾، والثاني وهو رأي صاحب الكشف أنه جبل يقف عليه الإمام، ويسمى (قُرَح)⁽⁴⁾، واستدل بما ورد في حديث جابر أنه ﷺ لما صَلَّى الفجر بالمزدلفة ركب ناقته حتى أتى المشعر الحرام، وهذا يدل على التباين بين المزدلفة والمشعر الحرام .

وفي الحقيقة لا تعارض بين القولين؛ ذلك أن جبل (قُرَح) في المزدلفة، وإطلاق (المشعر الحرام) عليه في الحديث على تقدير مضاف، أي: جبل المشعر الحرام، أو بتسمية الجزء باسم الكل⁽⁵⁾، فالمزدلفة كلها مشعر، ولو كان المشعر الحرام هو ذلك الجبل لكان في هذا صعوبة بالغة على الناس، لعدم تمكنهم جميعاً من الوصول إليه.

و﴿عند المشعر الحرام﴾: ما يليه ويقرب منه، وسمي بالحرام لحرمته. والذكر المأمور به عند المشعر الحرام هو ذكر الله بالتسبيح والتحميد والتلهيل، وقيل: الصلاة به دون فعلها بالطريق⁽⁶⁾، والصلاة والتسبيح مما يحتمله النظم الكريم وفعل النبي ﷺ.

ثم أمرهم الله عزّ وجلّ بذكره كما علمهم، فقال: ﴿واذكروه كما هداكم﴾، أي على النحو الذي بيّنه لكم دون العدول عنه، أو هو أمر بالذكر شكراً له تعالى على نعمة الهداية إلى الإيمان بعد الضلال، أو هو أمر بالذكر الحسن كما هداهم هداية حسنة، وقال ابن الحاجب في الأمالي النحوية: إن الكاف نعت لمصدر محذوف، أي: واذكروه ذكراً مثل ما هداكم⁽¹⁾.

⁽²⁾ صحيح مسلم، كتاب الحج، باب حجة النبي حتى أتى المزدلفة صلى بها المغرب والعشاء، رقم الحديث (1218)، ج(3)، ص(342).

⁽³⁾ ممن قال بهذا الزجاج في (معاني القرآن)، (273:1)، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (249:1)، وسيد قطب، في ظلال القرآن، (286:1)، وابن عاشور، التحرير والتنوير، (240:2) .

⁽⁴⁾ الزمخشري، الكشف، (243:1)، وقال البيضاوي بهذا القول أيضاً، ينظر: أنوار التنزيل، (131:1) .

⁽⁵⁾ ينظر: القاسمي عن السيلكوتي، محاسن التأويل، (505:1) .

⁽⁶⁾ ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، (186:1)، والرازي، التفسير الكبير، (329:2) .

⁽¹⁾ ينظر: ابن الحاجب، الأمالي النحوية، (211:1) .

وقال أبو حيان: "واذكروه كما هداكم": هذا الأمر الثاني هو الأول، وكُرِّر على سبيل التوكيد والمبالغة في الأمر بالذكر؛ لأن الذكر من أفضل العبادات، أو غير الأول، فيراد به تعلقه بتوحيد الله، أي: واذكروه بتوحيده كما هداكم بهدايته، أو اتصال الذكر، لمعنى: اذكروه ذكراً بعد ذكر⁽²⁾.

والضمير في «قبله» يعود إلى (الهدى) المأخوذ من «ما» المصدرية والفعل، والمراد بالضلال هنا إما عدم المعرفة بمناسك الحجّ وشعائره إن كان المراد بالهدى تعلّم المناسك، أو عبادة الأصنام إن كان المراد بالهدى نعمة الإيمان، وكلاهما فيه عدول عن المنهج.

النظم القرآني

صُدِّرت الآية الكريمة بجملة اسمية منفية بـ«ليس»، فأفادت الإخبار بحكم ثابت، وهو نفي الجناح عنهم في الابتغاء من فضل الله، وفصل هذه الآية عما قبلها؛ لأنها خبرية وما قبلها إنشائية، فحسُن الفصل، وقد تقدم المسند، وهو خبر «ليس» على المسند إليه⁽³⁾ لهدف بياني، وهو المسارعة إلى تأنيس المخاطبين بنفي الإثم عنهم، وأنهم غير مؤاخذين إن تاجروا في موسم الحجّ. و(على) حرف جرّ يفيد التحمّل والإلزام، وتنكير «جناح» جاء في سياق النفي، والنكرة في سياق النفي تفيد العموم.

والعدول عن المصدر الصريح (ابتغاء) إلى المصدر المؤول من «أنّ» والفعل؛ لما في الفعل المضارع من معنى التجدد والاستمرار، فالحكم بنفي الجناح ثابت وإن تجدد الفعل منهم واستمر، والابتغاء فيه معنى المبالغة في الطلب والالتماس⁽⁴⁾، ولذلك عبّر النظم بالابتغاء دون الطلب، فلم يقل: ليس عليكم جناح أن تطلبوا فضلاً من ربكم، وهذه طمأننة لهم بنفي الجناح عنهم، فحتى لو بالغوا بطلب الرزق واجتهدوا في الحصول عليه، فلا جناح عليهم، ما لم يشغلهم عن العبادة الواجبة.

وقد ورد في بعض الآيات الكريمة نفي الجناح، ولكن باستخدام (لا) النافية للجنس، مع تقديم

المبتدأ، فمثلاً قال تعالى: «فمن حجّ البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما» [البقرة: 158]، وقال: «ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء» [البقرة: 235]، وقد قدّم الخبر مع (ليس) حين كانت القضية التي رُفِع عنها الجناح (التجارة) مباحة في أصلها، وجاءت الآية لرفع الجناح عنهم في طلب التجارة وقت

(2) أبو حيان، البحر المحيط، (298:2).

(3) اختلف النحويون في توسط الخبر بين (ليس) واسمها، وأكثرهم أنه لا يجوز إلا في الضرورة. ينظر: تحقيق الفاخوري على قطر السدي، ص(126).

(4) قال الراغب: "الابتغاء خُصّ بالاجتهاد في الطلب". المفردات، مادة (بغى).

الحجّ، وليس في رفع الجناح هنا مخالفة للأصل فأُخِّرَ المبتدأ، وحين كان الطواف بين الصفا والمروة مرتبطاً — في الجاهلية — بتعظيم الأصنام، وهذا أمر في أصله حرام، قُدِّمَ المبتدأ؛ لأنه هو المقدم في الأهمية، فالمقصود ببيان حلّ الطواف، وهذا مخالف للأصل، وهذا يُقال في الآية الثانية — التي بينت جواز التعريض بخطبة المتوفى عنها زوجها قبل انقضاء العدة؛ إذ إنّ أصل التعريض في العدة لا يجوز، كما هو الحال بالنسبة للمطلقة⁽¹⁾.

والمقصود بـ (الفضل) في قوله: «أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا» المال، أو التجارة التي تجلب المال، وكُنِيَ بالفضل عنهما للإشارة إلى أن ما يكسبونه من المال هو فضل من الله وإحسان منه، وأكد هذا المعنى بذكر الربوبية، وإضافتها إلى ضمير المخاطبين؛ فأشعرهم بأنه هو خلقهم وهو يرزقهم، فلا يطلبوا الرزق إلا منه، ولا يعتمدوا إلا عليه، فذكر الربّ "يتضمّن معنى الملك والتدبير، وتحقيق القدرة على تدبير ما ملك"⁽²⁾.

وقال صاحب الظلال — مبيناً سبب ذكر حكم التجارة في الحج في خلال الحديث عن المناسك والمشاعر — : "وقد نزلت إباحة البيع والشراء والكراء في الحجّ، وسمّاها القرآن ابتغاءً من فضل الله؛ ليُشعر من يزاولها أنه يبتغي من فضل الله حين يتجرّ حين يعمل بأجر، وحين يطلب أسباب الرزق إنه لا يرزق نفسه بعمله، إنما هو يطلب من فضل الله، فيعطيه الله، فأحرى أن لا ينسى هذه الحقيقة، وهي أنه يبتغي من فضل الله، وأنه ينال من هذا الفضل حين يكسب وحين يقبض، وحين يحصل على رزقه من وراء الأسباب التي يتخذها للارتزاق، ومتى استقر هذا الإحساس في قلبه، وهو يبتغي الرزق، فهو إذن في حالة عبادة لله، لا تتنافى مع عبادة الحجّ في الاتجاه إلى الله، ومتى ضمن الإسلام هذه المشاعر في قلب المؤمن أطلقه يعمل وينشط كما يشاء.. وكل حركة منه عبادة في هذا المقام؛ لهذا يُجعل الحديث عن طلب الرزق جزءاً من آية تتحدث عن بقية شعائر الحجّ، فتذكر الإفاضة، والذكر عند المشعر الحرام"⁽³⁾.

وتنكير «فضلاً» مع التنوين؛ لإفادة التكثير، فالجناح مرفوع عن الاستكثار في ابتغاء المال، وإفادة العموم؛ حتى لا يُتقيّد بشكل من أشكال الكسب.

«فإذا أفضم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام»: الفاء استئنافية افتتحت الكلام عن حكم جديد، ولكنه — بلا شك — على صلة بما قبله، فالآيات متسلسلة متماسكة الأجزاء، "فلما كان

(1) أفدت هذا من فضيلة الأستاذ المشرف الدكتور فضل عباس .

(2) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ص(211).

(3) سيد قطب، في ظلال القرآن، (1:284).

الاستكثار من المال إنما يُكره للشغل عن ذكر الله سبب عنه الأمر بالذكر في قوله: «إِذَا أَفْضَيْتُمْ»⁽¹⁾، ليبقى التوازن في نفس الحاج بين طلب المال لسدّ حاجاته، وبين المقصد الأساس من سفره.

و«إِذَا» شرطية، تفيد الجزم بوقوع الشرط. والإفاضة في أصل وضعها كانت لإفاضة الماء أو المائعات، وشبّه خروج الناس من عرفات بكثرة واندفاع بفيض الماء والدمع.

وجعل بعض العلماء الهمزة في «أَفْضَيْتُمْ» للتعديّة، فقالوا: إن أصل الفعل: أَفْضَيْتُمْ أَنْفُسَكُمْ، ومفعولُهُ مما التزم حذفه للعلم به⁽²⁾، وقال أبو حيان: إنها ليست للتعديّة، وإن كان يجوز من فاض الدمع أن يُعدّى بالهمزة، فتقول: أَفْضَى الْحَزْنَ، أي: جعله يفيض⁽³⁾.

إن لفظة (الإفاضة) تنطوي على سرّ بياني وتوجيه قرآني دقيق، بيّنه ابن عاشور حيث قال: "من بلاغة القرآن إطلاق الإفاضة على الخروجين (الخروج من عرفة والخروج من المزدلفة)؛ لما في (أفاض) من قرن المشابهة من حيث معنى الكثرة دون الشدة، ولأن في تجنب (دَفَعْتُمْ) تجنباً لتوهم السامعين أن السير مشتمل على دفع بعض الناس بعضاً؛ لأنهم كانوا يجعلون في دفعهم ضوضاء وجلبة وسرعة سير، فنهاهم النبي ﷺ عن ذلك في حجة الوداع، وقال: "أيها الناس عليكم بالسكينة؛ فإن البرّ ليس بالإيضاع"⁽⁴⁾ (5).

وقد سكنت الآية الكريمة عن وقت الإفاضة؛ إيجازاً، وبيّنته السنة المشرفة⁽⁶⁾، بينما ذكرت مكان الإفاضة، أنه من «عرفات»، والتصريح به جاء للردّ على (الحُمُس) الذين كانوا يقفون في (جَمْع)، وليس في عرفات فقد خالفوا الناس في هذا، وبعد التصريح باسمه في الآية يرتفع الخلاف.

والمطلوب عند الإفاضة من عرفات هو ذكر الله — ذي الجلال والهيبة الأمر بهذه الأوامر الذي يستحق التأليه والتعظيم لذاته — على إطلاقه دون التنصيص على ذكر مخصوص.

وقوله: «عند المشعر الحرام»: ما يليه ويقرب منه؛ فإنه أفضل. وقال الأستاذ الإمام: "أمر بالذكر عند المشعر الحرام للاهتمام به؛ لأنهم ربما تركوه بعد المبيت، ولم يذكر المبيت؛ لأنه كان معروفاً لا يُخشى التهاون فيه، والقرآن لم يبين كل المناسك، بل المهم، وبيّن النبي ﷺ الباقي بالعمل"⁽¹⁾.

(1) البقاعي، نظم الدرر، (376:1).

(2) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (242:1)، والشهاب الخفاجي، عناية القاضى وكفاية الراضى، (492:2)، والألوسي، روح المعاني، (483:1).

(3) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، (274:2).

(4) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب أمر النبي ﷺ بالسكينة عند الإفاضة وإشارته إليهم بالسوط، رقم الحديث: (1671)، ص(271). والإيضاع هو الإسراع.

(5) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (238:2).

(6) وقف النبي ﷺ حتى غربت الشمس قليلاً، وذهبت الصفرة، وغاب القرص. تقدم تخريج الحديث، ص(120) من الرسالة.

﴿واذكروه كما هداكم وإن كنتم من قبله لمن الضالين﴾: الواو عاطفة، وقد كان مقتضى الظاهر أن يفصل بين الجملتين؛ لما قد يُظن من أن الذكر الأول هو عين الذكر الثاني، فالظاهر يوحى بكمال الاتصال، وجاء الوصل مخالفاً لمقتضى الظاهر؛ لوجود تغاير بين الذكر المأمور به هنا، والذكر المأمور به في قوله: ﴿فاذكروا الله عند المشعر الحرام﴾؛ إذ إن هذا أمر مقيد في المشعر الحرام، والمأمور به في قوله: ﴿واذكروه كما هداكم﴾ ذكر مطلق .

ثم ذكرهم بحال ضلالهم، فقال: "﴿وإن كنتم من قبله لمن الضالين﴾: الجملة تذييل لما قبلها، كأنه قيل: (اذكروه) الآن، إذ لا يعتبر ذكركم السابق المخالف لما هداكم؛ لأنه من الضلالة" (2) .
وقد أكد هذا التذييل بـ ﴿إن﴾ المخففة من الثقيلة (3) واللام الفارقة. والمضي الذي في ﴿كنتم﴾ للإثبات والتحقيق، وشبه الجملة ﴿من قبله﴾ متعلقة بقوله: ﴿لن الضالين﴾ ووجه توسيطها بين اسم ﴿كان﴾ وخبرها إظهار الامتنان عليهم، حيث يعود الضمير في ﴿من قبله﴾ إلى الهدى — كما تقدم — ، ومحى الهدى من الله هو السبب في زوال وصف الضلال عنهم .

﴿ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله إن الله غفور رحيم﴾

مناسبة الآية لما قبلها

لما أمرهم الله عزّ وجلّ بالذكر عند الإفاضة من عرفات، أمرهم بأن يفيضوا من المكان الذي جرت عادة الناس أن يفيضوا منه، وهو عرفات، فالإفاضة المذكورة في الآية السابقة يجب أن تكون من عرفات لا من مكان آخر، وربط بين الآيتين بحرف (ثم) الذي يفيد هنا الترتيب في الذكر لا في الزمان.

التفسير والبيان

ورد في صحيح البخاري حديث موقوف على السيدة عائشة — رضي الله عنها — ، فسّرت فيه هذه الآية، قالت: كانت قريش ومن دان دينها يقفون بالمزدلفة، وكانوا يُسمّون (الحُمس)، وكان

(1) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (2:233) .

(2) الألوسي، روح المعاني، (1:484) .

(3) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (1:244) .

سائر العرب يقفون بعرفات، فلما جاء الإسلام، أمر الله نبيه ﷺ أن يأتي عرفات، ثم يقف بها، ثم يفيض منها، فذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾⁽¹⁾.

فهذا أمر لجميع المسلمين بالإفاضة من عرفات لا من المزدلفة، والحُمس يدخلون في هذا الخطاب دخولاً أولاً لِمَا كانوا عليه من الترفع والتعالي اللذين يتنافيان مع المساواة التي أرادها الإسلام من فريضة الحج.

والمراد بـ«الناس»: الجنس كما هو ظاهر، أي من حيث أفاض الناس كلهم قديماً وحديثاً⁽²⁾، و«ثم» تخرج عن أصل موضوعها العربي من أنها تقتضي التراخي في زمان الفعل السابق، فقد قال: ﴿إِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوا كَمَا هَذَاكُمْ . . . ثُمَّ أَفِضُوا﴾ الإفاضة قد تقدمت، وأمرُوا بالذكر إذا أفاضوا، فكيف يؤمر بها بعد ذلك بـ«ثم» التي تقتضي التراخي في الزمان؟ وتوضيح هذا من وجوه:

أحدها: أن ذلك من الترتيب الذي في الذكر، لا من الترتيب في الزمان الواقع فيه الأفعال، وحسن هذا أن الإفاضة السابقة لم يكن مأموراً بها، إنما كان المأمور به ذكر الله إذا فعلت، والأمر بالذكر عند فعلها لا يدل على الأمر بها، فكأنه قيل: ثم لتكن تلك الإفاضة من عرفات لا من المزدلفة كما تفعله الحُمس، وزعم بعضهم أن «ثم» هنا بمعنى الواو، فهي لعطف كلام على كلام مقتطع من الأول، وقد جوّز بعض النحويين أن (ثم) تأتي بمعنى الواو، فلا ترتيب.

وقد حمل بعض الناس «ثم» هنا على أصلها من الترتيب بأن جعل في الكلام تقدماً وتأخيراً، فجعل «ثم أفيضوا» معطوفاً على قوله: «واذكروا أولي الأبواب»، كأنه قيل: ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله إن الله غفور رحيم، ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم فإذا أفضتكم من عرفات، وعلى هذا تكون هذه الإفاضة المشروطة بها تلك الإفاضة المأمورة بها. لكن التقديم والتأخير هو مما يختص بالضرورة، ونزله القرآن عن حمله عليه، وقد أمكن ذلك بجعل «ثم» للترتيب في الذكر لا في الفعل الواقع بالنسبة للزمان⁽³⁾.

ثم حثهم تعالى على استغفاره، والاستغفار هو طلب المغفرة التي هي تغطية الذنوب وسترها، إن الله سبحانه وتعالى غفور رحيم: يغفر ذنوب المستغفرين، ويسبغ عليهم رحمته.

(1) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب «ثُمَّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ»، رقم الحديث: (4520)، ص(768).

(2) الألوسي، روح المعاني، (1: 485).

(3) ينظر: أبو حيان، البحر المحیط، (2: 301).

النظم القرآني

تقدم القول بأن ﴿ثم﴾ للترتيب في الذكر لا في الزمان، على اعتبار أن الإفاضة المأمور بها هنا من عرفات، قال ابن عاشور: "الذي عليه جمهور المفسرين أن ﴿ثم﴾ للتراخي الإخباري؛ للترقي في الخبر، وأن الإفاضة المأمور بها هنا هي عين الإفاضة المذكورة في قوله تعالى: ﴿فإذا أفضتم من عرفات﴾، وأن العطف بـ ﴿ثم﴾ للعودة إلى الكلام عن تلك الإفاضة، فالمقصود من الأمر هو متعلق ﴿أفوضوا﴾، أي قوله: ﴿من حيث أفاض الناس﴾ إشارة إلى عرفات، فيكون متضمناً الأمر بالوقوف بعرفة لا غيرها، إبطالاً لعمل قریش" (1).

والأمر هنا على بابه يفيد الوجوب، والخطاب لجميع المسلمين، "وجعل الضمير عبارة عن الحُسن يلزم منه بتر النظم؛ إذ الضمائر السابقة واللاحقة كلها عامة، والجملة معطوفة على قوله تعالى: ﴿فإذا أفضتم﴾، ولما كان المقصود من هذه التعريض كانت في قوة: ثم لا تفيضوا من المزدلفة" (2).

وتقدم في الآية السابقة بيان وجه البلاغة في التعبير بالإفاضة، وعبر عن عرفات بقوله: ﴿من حيث أفاض الناس﴾؛ تويحاً للحُسن وبياناً لبطلان عملهم، إذ إن فعلهم فيه ترفع على الناس ومخالفة لما جرت عليه العادة منذ القدم، فجاء بهذا التعبير؛ ليعيدهم إلى الأصل في الإفاضة وفيه إشارة إلى أنهم إن خالفوا الناس ظناً منهم أنهم بهذا يتشددون في دينهم، فإنهم في الحقيقة يتعدون عن مرادهم، لمخالفتهم السنة المتبعة في العبادة.

و(ال) في ﴿الناس﴾ لاستغراق الجنس قديماً وحديثاً، ثم أمرهم بالاستغفار؛ لما أحدثوه من تغيير في المناسك ولما قد يصدر عنهم من خلل في أعمال الحج، ولأن تلك المواطن الشريفة خليقة بالإجابة، قال أبو حيان: "وفي الأمر بالاستغفار عقب الإفاضة أو معها، دليل على أن ذلك الوقت، وذلك المكان المقاض منه، والمذهب إليه من أزمان الإجابة وأماكنها والرحمة والمغفرة" (3).

والأصل أن (استغفر) يتعدى لمفعولين أولهما بنفسه، والثاني بـ ﴿من﴾، نحو: استغفرت الله من ذنبي.. والمفعول الثاني هنا محذوف للعلم به، أي: من ذنوبكم التي فرطت منكم (4).

والتعبير بلفظ الجلالة ﴿الله﴾؛ لأن السياق سياق تكليف، وهم مأمورون بطلب المغفرة من

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (242:2).

(2) الألوسي، روح المعاني، (485:1).

(3) أبو حيان، البحر المحیط، (304:2).

(4) ينظر: السمين الحلبي، الدرّ المصون، (497:1).

المكلف مما قد يصدر عنهم من خلل في أداء ما كُلفوا به، والتكليف من لوازم الألوهية؛ إذ إن الإله هو صاحب الحق في التشريع والتكليف .

ثم علل الأمر بالاستغفار، فقال — على سبيل الاستئناف البياني — : ﴿إن الله غفور رحيم﴾ فجاءت هذه الجملة مفصولة عما قبلها لأنها بمعنى التعليل، فأثبت لنفسه العلية صفتي المغفرة والرحمة بأسلوب التوكيد، المتمثل بالتعبير بالجملة الاسمية الدالة على الثبات والدوام، وبدخول حرف التوكيد ﴿إن﴾ عليها، ومستخدماً الأبنية الدالة على المبالغة، ﴿غفور﴾ على وزن (فعول)، و﴿رحيم﴾ على وزن (فعليل)؛ للدلالة على كثرة غفرانه، وكثرة رحمته، وأظهر الاسم الشريف في مقام إضماره؛ لبيان أن الرحمة والمغفرة من شأنه تعالى، يختص بها، لا يشاركه فيها أحد .

وقد يدور في الذهن أسئلة حول الأسرار البيانية التي ينطوي عليها تركيب هذه الفاصلة القرآنية:

— لماذا رُبِطَت الفاصلة بما قبلها بحرف ﴿إن﴾، ولم يؤت بالفاء، مع أن الفاء تصلح للربط بين الجملتين ؟
— لماذا قُدِّمَت المغفرة على الرحمة ؟

— ما دلالة التنكير في الإخبار عن الله عز وجل بالمغفرة والرحمة ؟

أقول: لـ(إن) خصائص ومحاسن، تميزها عن (الفاء)، بحيث لا تصلح (الفاء) لأن تسد مسدّها، فإن استبدلت بـ(الفاء) يفسد المعنى، ويذهب رونق الكلام، وهذه الخصائص يجهلها العامة وكثير من الخاصة — كما يقول الشيخ عبد القاهر — ، فليس سواء دخول (إن) في الكلام، وأن لا تدخل، قال في الدلائل: "وذلك أنه هل شيء أبين في الفائدة، وأدل على أن ليس سواء دخولها وأن لا تدخل، أنك ترى الجملة إذا هي دخلت ترتبط بما قبلها وتأتلف معه وتتحد به، حتى كأن الكلامين قد أفرغا إفرغاً واحداً، وكأن أحدهما قد سُبِكَ في الآخر .

هذه هي الصورة، حتى إذا جئت إلى (إن) فأسقطتها، رأيت الثاني منهما قد نبا عن الأول، وتجاوى معناه عن معناه، ورأيت لا يتصل به، ولا يكون منه بسبيل، حتى تجيء بـ(الفاء)، ثم لا ترى (الفاء) تعيد الجملتين إلى ما كانتا عليه من الألفة، ولا تُردّ عليك الذي كنت تجد بـ(إن) في المعنى"⁽¹⁾؛ لأن "الفاء لا تسد مسدّ (إن)، لا من حيث جمال الإيقاع فحسب، وإنما لا تسد مسدّها من حيث المعنى، وما يتطلبه من جمال النظم كذلك؛ لأن (الفاء) ليس لها مزية إلا الربط بين الجملتين، أما (إن) فمع أنها تسد مسدّ (الفاء)، فتربط بين الجملتين، فإنها تدلّ على التوكيد كذلك"⁽²⁾ .

ثم قرن المغفرة بالرحمة وقدمها بالذكر؛ "لأن المغفرة ستر الذنوب، أما الرحمة فتفضل وإنعام

(1) الجرجاني، الدلائل، ص(315) وما بعدها، فصل في (إن) ومواقعها .

(2) فضل عباس، البلاغة فنونها وأفانها — علم المعاني — ، ص(138) .

زائد على مغفرة الذنوب، لذا قُدمت المغفرة على الرحمة، والتخلية مقدمة على التخلية⁽¹⁾. والتنكير في صفتي المغفرة والرحمة؛ لإفادة عظم المغفرة والرحمة الواقعتين من الله عزّ وجلّ. جاءت هذه الفاصلة متصلة أتم اتصال بالآية الكريمة، وقد وقع الاسمان الكريمان موقعهما، وتمكّنا فيه، مستقرين غير قلقين.

﴿فَإِذَا قُضِيَتْ مَنَاسِكُكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ * وَمِنْهُمْ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ * أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾

مناسبة الآيات لما قبلها

في مناسبة هذه الآيات قال البقاعي: "ولما أمرهم بالذكر في المناسك، وكان الإنسان فيها بصدد الذكر أمرهم بالذكر بعد قضائها؛ لأن من فرغ من العبادة كان بصدد أن يستريح فيفتر عن الذكر إلى غيره، وكانت عادتهم أن يذكروا بعد فراغهم مفاخر آبائهم، فقال: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ مَنَاسِكُكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ﴾⁽²⁾. هذا قسم من الناس يريد الدنيا فحسب، وهناك قسم آخر يجمع بين طلب الدنيا والآخرة، ويبيّن تعالى أن لكل قسم نصيباً من جنس ما كسب.

مفردات الآيات

قُضِيَتْ: القضاء إحكامُ أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته⁽³⁾، "واعلم أن القضاء إذا عُلّق بفعل النفس، فالمراد به الإتمام والفراغ، وإذا عُلّق على فعل الغير، فالمراد به الإلزام، نظير الأول قوله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمٍ﴾ [فصلت: 12]، ونظير الثاني قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ﴾ [الإسراء: 23]، وإذا استعمل في الإعلام، فالمراد أيضاً ذلك، كقوله: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾ [الإسراء: 4]، يعني:

(1) فضل عباس، إعجاز القرآن الكريم، ص(213).

(2) البقاعي، نظم الدرر، (1: 379).

(3) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (قضي).

أعلمناهم⁽¹⁾.

مناسككم : تقدم بيان أصل معنى (نَسَك) في مفردات الآية الأولى، و"المناسك جمع (منسك) الذي هو المصدر بمثالة النسك، أي إذا قضيتم عباداتكم التي أمرتم بها في الحج. وإن جعلناها جمع (منسك) الذي هو موضع العبادة، كان التقدير: فإذا قضيتم أعمال مناسككم، فيكون من باب حذف المضاف⁽²⁾.

خلاق : للكلمة أصلان، أحدهما: تقديرُ الشيء، والآخر: النصيب، وقد قُدِّر لكل أحد نصيبه⁽³⁾، وقال ابن عاشور: "الخلاق: هو الحظُّ من الخير والنفيس، مشتق من الخلافة وهي الجدارة، يقال: خلُق بالشيء — بضم اللام — إذا كان جديرًا به"⁽⁴⁾، ولهذا قالوا: الخلاق هو النصيب من الخير على وجه الاستحقاق⁽⁵⁾.

نصيب : أصل الكلمة يدلّ على إقامة شيء وإهداف في استواء، والنصيب: الحظُّ من الشيء، وهو من هذا كأنه الشيء الذي رُفِع لك وأُهدف⁽⁶⁾.

التفسير والبيان

﴿فإذا قضيتم مناسككم﴾ : فإذا فرغتم من عباداتكم المتعلقة بالحج، فأكثرُوا من ذكر الله، وليكن ذكركم له تعالى أشد من ذكركم مآثر آبائكم ومفاخرهم، "ولما كان الإنسان كثيراً ما يذكر أباه ويثني عليه بما أسلفه من كريم المآثر، وكان ذلك عندهم الغاية في الذكر، مثل ذكر الله بذلك الذكر، ثم أكد مطلوبة المبالغة في الذكر بقوله: ﴿أو أشدّ﴾؛ ليفهم أن ما مثّل به أولاً ليس إلا على طريق ضرب المثل لهم؛ والمقصود أن لا يغفلوا عن ذكر الله تعالى طرفة عين"⁽⁷⁾، وفي هذا توجيه لهم نحو الأجر والأولى . ثم قسم الناس من حيث الذكر والدعاء قسمين: قسم ينصرف همّهم إلى الدنيا فلا يسأل إلا في أمر دنياه، ويغفل أمر الآخرة، فلا يدعو الله أن يؤتية الخير فيها، على الرغم من وجوده في أعظم المواقف، فقوله: ﴿وما له في الآخرة من خلاق﴾ بيان لحاله في الدنيا، وتأكيد لقصر دعائه على المطالب

(1) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، (333:2) .

(2) المرجع السابق، (333:2) .

(3) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (خلق) .

(4) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (247:2) .

(5) ينظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة (خلق) .

(6) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (نصب) .

(7) أبو حيان، البحر المحيط، (314:2) .

الدنيوية، أي: وما له في الآخرة من طلب خلاق، ويجوز أن يكون بيان لحاله في الآخرة، أي: والحال أنه ليس له حظّ في الآخرة لاقتصار همه على الدنيا⁽¹⁾، وكلاهما يحتمله النظم الكريم .

وقسم يطلب في دعائه خير الدارين، وأن يقيه عذاب النار، فيقول: ﴿ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار﴾ .

ولم يخصص الله تعالى من معاني الحسنة شيئاً، فقد تجمع الرزق الواسع والعافية في الجسد والعلم النافع...، ولا نصّب على خصوصه دلالة دالة على أن المراد بـ(الحسنة) بعض دون بعض، فلا يجوز التخصيص، بل يُحكم بالعموم على ما عمّه الله، أما في الآخرة فلا شك أن الحسنة فيها هي الجنة؛ لأن من لم ينلها يومئذ فقد حُرِم جميع الحسنات وفارق جميع معاني العافية⁽²⁾ .

وتتضمن الآية الأولى تنفيراً من أن ينتظم المسلم في سلك من لا يطلب إلا الدنيا ويغفل الآخرة، وتتضمن الآية الثانية ترغيباً وحثاً على الانتظام في سلك الفريق الثاني، وهاتان الآيتان تُذكران بقوله تعالى: ﴿من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموماً مدحوراً ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكوراً كلاً نمدّ هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظوراً﴾ [الإسراء: 18-20]، وقوله تعالى: ﴿من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب﴾ [الشورى: 20] .

ثم قال: ﴿أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب﴾ : ﴿أولئك﴾ الداعون بالحسنتين ﴿لهم نصيب مما كسبوا﴾ أي نصيب من جنس ما كسبوا من الأعمال الحسنة، وهو الثواب الذي هو المنافع الحسنة، أو من أجل ما كسبوا، كقوله: ﴿مما خطيئاتهم أغرقوا﴾ [نوح: 25] . . . ويجوز أن يكون ﴿أولئك﴾ للفريقين جميعاً، وأن لكل فريق نصيباً مما كسبوا.

﴿والله سريع الحساب﴾ يوشك أن يقيم القيامة ويحاسب العباد، فبادروا إلى إكثار الذكر وطلب الآخرة، أو وصف نفسه بسرعة حساب الخلائق على كثرة عددهم وكثرة أعمالهم؛ ليدل على كمال قدرته، ووجوب الحذر منه⁽³⁾ .

(1) ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (1: 209) .

(2) ينظر: الطبري، جامع البيان، (2: 363) .

(3) باختصار: الزمخشري، الكشاف، (1: 246) .

النظم القرآني

﴿فَإِذَا قُضِيَتْ مَنَاسِكُكُمْ﴾ : استئناف للحديث عما يجب عليهم فعله بعد قضاء المناسك، فالفاء استئنافية. و﴿إِذَا﴾ شرط لما هو محقق الوقوع، لا سيما مع دخوله على الفعل الماضي، وهذا من باب التفاؤل بأنهم سيقضون المناسك .

وجاء التعبير بالقضاء في قوله: ﴿قُضِيَتْ﴾، ولم يقل: (فرغتم) أو (أتمتم)؛ لما في القضاء من معنى الأحكام والإتقان. أما التعبير بالمناسك، فإن كانت بمعنى العبادات، فتكون كلمة (مناسك) مصدراً ميمياً بمعنى (النُّسك)، وإن كانت بمعنى: مواضع العبادة، فتكون اسم مكان، ويلزم عليه تقدير مضاف، وهذا من إيجاز الحذف، والتقدير: فإذا قضيت أعمال مناسككم، والقول بعدم الحذف أولى .

وأضاف (المناسك) إلى ضمير المخاطبين، فلم يقل: فإذا قضيت المناسك؛ وذلك لما في هذه الإضافة من إشعار لهم بأن هذه الأعمال التعبدية منسوبة إليهم، وهم المسؤولون عن إتقانها .

﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ﴾ : " أعاد الأمر بالذكر بعد أن أمر به وبلاستغفار؛ تحضيضاً عليه، وإبطالاً لما كانوا عليه في الجاهلية من الاشتغال بفضول القول والتفاخر، فإنه يجرّ إلى المراء والجدال، والمقصد أن يكون الحاج منغمساً في العبادة فعلاً وقولاً واعتقاداً" (1) .

والأصل في ﴿أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ أن يكون: أو ذكراً أشدّ، على أن ﴿أَشَدَّ﴾ لما تقدم نُصب على الحال، وهو نعت لقوله: ﴿ذِكْرًا﴾ لو تأخر، والداعي إلى تقديمه المباحة ما بين كلمات الذكر المتكررة ثلاث مرات، وهم يجتنبون كثرة التكرار للفظ، وليتأتى إشباع حرف الفاصلة عند الوقف على ﴿ذِكْرًا﴾ (2) .

"وقد وصف الذكر بالشدة وهو أمر يقبل الشدة في الكيفية كما يقبل الكثرة في الكمية، قال تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: 41]، وقال تعالى: ﴿وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: 35]، فإن الذكر بحسب الحقيقة ليس مقصوراً في اللفظ، بل هو أمر يتعلق بالحضور القلبي، واللفظ حاكٍ عنه، فيمكن أن يتصف بالكثرة من حيث الموارد بأن يذكر الله سبحانه في غالب الحالات، كما قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: 191]، وأن يتصف بالشدة في مورد من الموارد، ولما كان المورد المستفاد من قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ مَنَاسِكُكُمْ﴾ مورداً يستوجب التلهي عنه تعالى ونسيانه، كان الأنسب توصيف الذكر الذي أمر به فيه بالشدة دون الكثرة كما هو ظاهر" (3) .

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (2: 245) .

(2) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، (2: 308) .

(3) الطباطبائي، الميزان، (2: 80) .

ثم جاء بصورة من صور الذكر وهي الدعاء، ويّين حالتين للناس في أمر الدعاء، إحداهما مذمومة، والأخرى محمودة، وبدأ بالمذمومة؛ للتحذير من هذه الحالة التي عليها كثير من الناس .
وعن تسلسل الآيات المعجز قال صاحب الباب: "اعلم أنه يّين أولاً مناسك الحجّ، ثم أمر بعدها بالذكر، ثم يّين بعد الذكر كيفية الدعاء، وهذا من أحسن الترتيب، فإن تقدم العبادة يكسر النفس، وبعد العبادة لا بدّ من الاشتغال بذكر الله، فإن به يكمل الدعاء، كما حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه قدّم الذكر على الدعاء، فقال: ﴿الذي خلقتني فهو يهدين﴾ [الشعراء: 78]، ثم قال: ﴿رب هب لي حكماً وألحقي بالصالحين﴾ [الشعراء: 83]"⁽¹⁾، وقد "قرن سبحانه الذكر بالدعاء؛ للإشارة إلى أن المعتبر من الذكر ما يكون عن قلب حاضر وتوجّه باطن، كما هو حال الداعي حين طلب حاجة لا مجرد التفوّه والنطق به"⁽²⁾ .

أما الفريق الأول فأخبر عنهم بقوله: ﴿فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق﴾: الفاء للتفريع؛ لأن ما بعدها تقسيم لفريقيين من الناس، و(ال) في الناس للجنس، و(من) للتبعض، وقد عدل عن الضمير للاسم الظاهر فقال: ﴿فمن الناس﴾، ولم يقل: (فمنكم)؛ ليكون الحديث بياناً لطبيعة الناس في كل عصر ومصر، ولو قال: (فمنكم) لظهر أن هذا التقسيم مختصّ بالمخاطبين دون غيرهم .
وقال: ﴿يقول﴾ مراعاة للفظ ﴿من﴾ المفرد، ولو نُظر إلى معناه لقليل: يقولون، والمضارع للدلالة على التجدد والحدوث والاستمرار على هذا الدعاء دون التنبّه إلى قصوره.
وقولهم: ﴿ربنا﴾ ينطوي على استعطاف؛ لما في اسم (الرب) من معنى العناية، وإضافته إلى ضميرهم زيادة في الاستعطاف، والاستعطاف مناسب لمقام الدعاء، وكذلك فإن اسم (الرب) فيه معنى الملك والتدبير، وهو المناسب هنا لمضمون الدعاء .

وآثر النظم الجليل التعبير بفعل (الإيتاء) على (الإعطاء)؛ لأن (الإيتاء) أقوى من (الإعطاء) في إثبات مفعوله، ولأن (الإيتاء) لا يكون إلا للشيء الكثير والعظيم الشأن، وقد يكون (الإعطاء) للقليل⁽³⁾، وهذه المعاني للإيتاء تنسجم مع رغبة الإنسان في الحصول على الشيء الكثير الثابت .
والأصل في الفعل ﴿آتانا﴾ أنه يتعدى إلى مفعولين، وعُدّي هنا إلى مفعول واحد، فقال: ﴿ربنا آتانا في الدنيا﴾، أي: كل إيتائنا ومنحتنا فيها، فترك المفعول الثاني تزيلاً للفعل منزلة اللازم؛ للإشارة إلى أن

(1) ابن عادل الحنبلي، الباب في علوم الكتاب، (436:3) .

(2) الألوسي، روح المعاني، (486:1) .

(3) ينظر: إسماعيل حقي، الفروق، ص(211)، وفضل عباس، إعجاز القرآن، ص(177) .

هم أهل الدنيا مقصور عليها⁽¹⁾، وقال صاحب المنار: "ويا الله ما أبلغ حذف مفعول ﴿آتينا﴾ في هذا المقام! فهو من دقائق الإيجاز التي تحار فيها الأفهام، وتعجز عنها قرائح الأنام، فإنه بدلالته على العموم يشمل كل ما يُعنى به أفراد هؤلاء الناس المتفاوتي المم، المختلفي الأهواء من الحظوظ والشهوات، حسننها وقبيحها، خيرها وشرها، كبيرها وخسيسها، وما لا يليق ذكره هنا"⁽²⁾.

﴿وما له في الآخرة من خلاق﴾: الواو إما عاطفة على جملة: ﴿من يقول﴾، فتكون جملة: ﴿وما له في الآخرة من خلاق﴾ ابتدائية مثلها، وإما حالية، ويكون المعنى: من يقول ذلك في حال كونه لا حظ له في الآخرة، ولعل الحال للتعجيب⁽³⁾.

وفي إفراء الضمير في قوله: ﴿وما له﴾؛ بشارة وإشارة إلى أن هذا القسم من الأمة قليل. وقد تقدم المسند، وهو شبه الجملة من الجار والمجرور: ﴿له﴾؛ لإفادة التخصيص، أي نفي الخلاق عن هذا القسم، وإثباته لغيره، وهو الفريق الثاني، وبين ﴿الآخرة﴾ و﴿الدنيا﴾ طباق إيجاب.

و﴿من﴾ في قوله: ﴿من خلاق﴾ استغراقية، ذلك أن ﴿من﴾ إذا سُبقت بنفي، وكان مجرورها نكرة أفادت نفي العموم، فنفت جنس الخلاق، ولا يتم المعنى هنا إلا بهذا الحرف، فقد أعطى دقة في التعبير وحسناً في البيان، وأحدث أثراً في أجواء النفوس، ومما أحدثه وجود ﴿من﴾ الاستغراقية في هذه الآية تئيس هذا الفريق من أن يجد أي خير في الآخرة، أو تشجيع على حالهم في الدنيا لعدم التفاهم إلى طلب الخير في الآخرة.

وإيثار (الخلاق) على (النصيب)؛ لأنه أخص من حيث إن الخلاق هو النصيب الوافر من الخير خاصة⁽⁴⁾، وهذا ما أرادت الآية أن تنفيه عن هذا الفريق، دون التعرض لما ينتظرهم من سوء العاقبة.

ثم قابل هذا الفريق بفريق آخر، فقال: ﴿ومنهم من يقول ربنا آتينا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار﴾، "والأصل في ﴿حسنة﴾ أنها صفة لفعلة أو خصلة، فحذف الموصوف، ونزل الوصف منزلة الاسم"⁽⁵⁾، وعُدّي هنا فعل (الإيتاء) إلى مفعوليه بخلاف الموضع السابق، وقد صرح هنا بالمفعول الثاني؛ لبيان ما ينصرف إليه هم المؤمن، فهو لا يطلب إلا ما هو حسن، حتى لو خالف هواه، أما مَنْ يريد الدنيا، فيطلب العطاء في الدنيا، على كثرته وإطلاقه، سواءً أكان حسناً أم قبيحاً، فالمهم أن يرضى

(1) ينظر: حاشية شيخ زادة، (2: 495)، والألوسي، روح المعاني، (1: 486).

(2) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (2: 235).

(3) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (2: 248).

(4) قال أبو هلال العسكري: "الخلاق: النصيب الوافر من الخير خاصة"، الفروق اللغوية، ص (187).

(5) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (2: 248).

أهواءه، وفي هذا تعليم للمؤمنين بما يجب أن يكونوا عليه .

ووردت «حسنة» هنا نكرة في محل الإثبات، فلا تفيد العموم، ولكنها مطلقة، لا دلالة على تقييدها بحسنة معينة، وما فعله كثير من المفسرين من حمل اللفظة على حسنة واحدة، هي أحسن أنواع الحسنة بنظر كل واحد منهم — حيث قالوا إنها العافية أو الكفاف أو المرأة الصالحة أو العلم .. إلخ — فهذا من باب التمثيل، وليس من باب تعيين المراد، وكذا في قوله: «وفي الآخرة حسنة» فقد قيل: إنها الجنة، وقيل: السلامة، وقيل... وقيل... ، والظاهر الإطلاق، وإرادة الكامل، والكامل في الدنيا يشمل جميع حسناتها، وهو توفيق الخير، والكامل في الآخرة: الرحمة والإحسان⁽¹⁾ .

ولفت الإمام الفخر الرازي إلى أن التنكير هنا فيه رعاية أدب من الداعي، حيث قال: "فإن قيل: أليس أنه لو قيل: آتينا الحسنة في الدنيا والحسنة في الآخرة، لكان ذلك متناولاً لكل الأقسام، فلم ترك ذلك، وذكر على سبيل التنكير ؟

قلت: الذي أظنه في هذا الموضع — والعلم عند الله — أنه ليس للداعي أن يقول: اللهم أعطني كذا وكذا، بل يجب أن يقول: اللهم إن كان كذا وكذا مصلحة لي وموافقاً لقضائك وقدرك فأعطني ذلك، فلو قال: اللهم أعطني الحسنة في الدنيا والآخرة، لكان ذلك جزمًا، وقد بينا أنه غير جائز، أما لما ذكر على سبيل التنكير، فقال: أعطني في الدنيا حسنة كان المراد منه حسنة واحدة، وهي الحسنة التي تكون موافقة لقضائه وقدره ورضاه وحكمه وحكمته، فكان ذلك أقرب إلى رعاية الأدب والمحافظة على أصول اليقين"⁽²⁾ .

«وفي الآخرة حسنة»، أصلها: وآتينا في الآخرة حسنة، فقيّدت الجملة بالعطف، بهدف الاختصار، وذلك بحذف الفعل لدلالة الأول عليه، ولو حذف المفعول هنا لجاز، لدلالة الأول عليه، ولكن صرح به؛ تأكيداً على طلب الحسنة في الآخرة، ولأن في ذكره من الحُسن ما يُعَدُّ مع الحذف، فالمقام مقام دعاء وتضرع، وبسط الكلام في مثل هذا المقام مما يتلذذ به الداعي .

والجار والجرور «في الدنيا» متعلق بالمفعول «حسنة»، وقُدِّم عليه؛ لتحدث المقابلة بين الفريقين، حيث إن الفريق الأول يكتفي بطلب العطاء في الدنيا، أما الفريق الثاني فيطلب العطاء في الدنيا كالأول ثم لا يقف عند هذا الحدّ، بل يجعل طلبه منصرفاً إلى طلب الحسنة، أما تقدم الجار «في الآخرة» على متعلقه «حسنة» ففيه تعريض بالفريق الأول؛ لعدم التفاته إلى طلب الخير في الآخرة .

ثم عطف الدعاء بالوقاية من عذاب النار على الدعاء بإيتاء الحسنة في الدارين، وهذا من

(1) ينظر: الألوسي، روح المعاني، (1:486) .

(2) الرازي، التفسير الكبير، (2:338) .

الإطباب الذي يحسن في مقام الدعاء، فهو من باب عطف اللازم على الملزوم؛ إذ إن طلب الوقاية من النار لازم لطلب الحسنة في الآخرة، ولهذا العطف هدف بياني، ذكره أبو حيان، وهو أن قولهم: ﴿وفي الآخرة حسنة﴾ يقتضي أن من دخل الجنة، ولو آخر الناس، صدق عليه أنه: أوتي في الآخرة حسنة، وحين دعوا بالوقاية من النار يكونون قد دعوا الله تعالى أن يقيهم عذاب النار مع دخول الجنة، فكأنه دعاء بدخول الجنة أولاً دون عذاب، وأن لا يكونوا ممن دخل النار بمعاصيهم ويخرجون منها بالشفاعة⁽¹⁾.

وقد اكتفت الآيات الكريمة بذكر هذين الفريقين، ولم تتعرض إلى من لا يطلب إلا حسنة الآخرة — على حسب ما يقتضيه التقسيم العقلي —؛ "وذلك لبيان ما عليه الناس في الواقع ونفس الأمر بحسب داعي الجبلة وتأثير التربية وهدى الدين، ولا يكاد يوجد في البشر من لا تتوجه نفسه إلى حسن الحال في الدنيا مهما يكن غالباً في العمل للآخرة . . . وفي الآية إشعار بأن هذا الغلو مذموم خارج من سنن الفطرة وصراط الدين معاً"⁽²⁾.

ثم بين جزاء الفريق الثاني، فقال: ﴿أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب﴾: ترك العطف هنا؛ لأن هذا الجزاء كالنتيجة لما قبله، فقد استحقوا الإجابة بطلبهم ودعائهم، وهذا "وعد على كسب الأعمال الصالحة في صيغة الإخبار المجرد"⁽³⁾.

والتعبير باسم الإشارة ﴿أولئك﴾؛ لما فيه من معنى البعد للإشارة إلى علو درجتهم وبعد منزلتهم في الفضل، و﴿أولئك﴾ مبتدأ خبره الجملة الاسمية: ﴿لهم نصيب﴾⁽⁴⁾، وجاء الخبر جملة اسمية؛ للتوكيد وإفادة معنى أن هذا الجزاء دائم لا يتغير، وقُدِّم الخبر ﴿لهم﴾ على المبتدأ ﴿نصيب﴾ للتخصيص، والمعنى: لهم نصيب لا لغيرهم، واللام لام التخصيص، والتثنية الذي في (نصيب) للتفخيم، و﴿نصيب﴾ (مفعول) في صيغة (فعل).

و﴿من﴾ في قوله: ﴿مما كسبوا﴾: جنسية، باعتبار كونه حسنة، أي: من جنس ما كسبوا، أو تعليلية، أي: من أجل ما كسبوا⁽⁵⁾.

ولما كانت الآية وعداً بإجابة الله الدعاء، ناسب أن يختتمها بوعد آخر على شكل إخبار بأن إجابة الدعاء سريعة الحصول، فقال: ﴿والله سريع الحساب﴾، وهو من الكناية، فقد كُنِيَ بالحساب عن

(1) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، (311:2).

(2) باختصار: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (238:2).

(3) ابن عطية، المحرر الوجيز، (132:2).

(4) ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون، (501:1).

(5) ينظر: الشهاب، عناية القاضى وكفاية الراضى، (498:2)، الألوسي، روح المعاني، (487:1).

المجازاة على الأعمال، فـ"الحساب في الأصل : العدّ، ثم أُطلق على عدّ الأشياء التي يراد الجزاء عليها أو قضاؤها، فصار الحساب يطلق على الوفاء بالحقّ، يقال: حاسبه، أي: كافأه، أو دفع إليه حقّه، ومنه سُمّي يوم القيامة يوم الحساب"⁽¹⁾.

وحصول مطلوبهم يشمل إعطاءهم في الدنيا وفي الآخرة، نظراً لعدم تقييد هذا الوعد بزمن معين، فيعطوهم حسنة في الدنيا، ويسرّع حسابهم، ويدخلهم الجنة في الآخرة.

هذا، وقد جعل بعض المفسرين اسم الإشارة ﴿أولئك﴾ يعود إلى كلا الفريقين المتقدمين⁽²⁾، أي: لكلّ منهم نصيب من جنس ما كسبوا، إنّ خيراً فخير، وإنّ شراً فشرّ، وعلى هذا فالتنكير في ﴿نصيب﴾ للتنويع، و﴿من﴾ بيانية، أو تعليلية، ويكون قوله تعالى: ﴿والله سريع الحساب﴾ ترغيب للفريق الثاني، وترهيب للفريق الأول بإعلامهم أن الله "يحاسب العباد على كثرتهم، وكثرة أعمالهم في مقدار لحظة، فاحذروا من الإخلال بطاعة من هذا شأن قدرته، أو: يوشك أن يقيم القيامة ويحاسب الناس، فبادروا إلى الطاعات واكتساب الحسنات"⁽³⁾، وهذا القول غير مستبعد وهو مما يحتمله النظم الكريم .

﴿واذكروا الله في أيام معدودات فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى واتقوا الله واعلموا أنكم إليه تُحشرون﴾

مناسبة الآية لما قبلها

لا زال الحديث في الحجّ وفي أعمال الحجّ، ومجيء الأمر بالذكر هنا ظاهر، فالناس — بعد يوم العيد — يخلعون ملابس الإحرام ويُسْعَلون بالأحاديث العادية والأمور العامة، ظناً منهم أن الأمر قد انتهى، والحقيقة أن أيام منى من أيام الحج فيجب أن يبقى ذكر الله فيها متواصلاً، ولا يُشغل عنه بتلك الأمور⁽⁴⁾.

(1) باختصار: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (249:2) .

(2) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، (312:2)، وجوّز هذا الزمخشري، الكشف، (246:1) .

(3) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (210:1) .

(4) أفدت هذا من أستاذي الدكتور فضل عباس .

مفردات الآية

معدودات : العدّ : الإحصاء⁽¹⁾، "يقال: شيء معدود ومحصور للقليل، مقابلة لما لا يُحصى كثرة"⁽²⁾.

تعجل : العجلة تدلّ على الإسراع⁽³⁾، "العجلة: طلب الشيء وتحرّيه قبل أوانه"⁽⁴⁾.

إثم : الإثم البطء والتأخر، والإثم مشتق من ذلك؛ لأنّ ذا الإثم بطيء عن الخير، متأخر عنه⁽⁵⁾.

تحشرون : الحشر السّوق والبعث والانبعث، وأهل اللغة يقولون: الحشر: الجمع مع سّوق، وكل جمع حشر⁽⁶⁾.

التفسير والبيان

أمر الله عزّ وجلّ بذكره مرة أخرى، وهذه المرة الرابعة التي يأمر الله بذكره في هذه المجموعة من الآيات.

والأيام المعدودات هي أيام منى الثلاثة بعد يوم النحر⁽⁷⁾، واختُلف في جعل يوم النحر من الأيام المعدودات⁽⁸⁾، والمعنى: أمرهم الله تعالى بذكره في أيام إقامتهم بمنى، وهي أيام رمي الجمرات، وهو أن يذكروا الله بالتكبير عند الرمي، وحين ينحرون الهدايا، وغير ذلك من أوقات الحجّ.

ثم نفى الإثم عمّن استعجل وطلب الخروج من منى فاكتفى برمي الجمار في يومين، وعمّن تأخر عن الخروج حتى رمى في اليوم الثالث إن اتقى الله في حجّه، قال الإمام الطبري: "﴿فمن تعجل في يومين﴾ من أيام منى الثلاثة فنفر في اليوم الثاني ﴿فلا إثم عليه﴾ لحطّ الله ذنوبه إن كان قد اتقى الله في حجّه، فاجتنب فيه ما أمره الله باجتنابه، وفعل فيه ما أمره الله بفعله، وأطاعه بأدائه على ما كلفه من حدود، ومن تأخر إلى اليوم الثالث منهم، فلم ينفر إلى النفر الثاني حتى نفر من غد النفر الأول ﴿فلا إثم عليه﴾ لتكفير الله له ما سلف من آثامه وأجرامه، إن كان اتقى الله في حجّه بأدائه حدوده"⁽⁹⁾.

(1) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (عدّ).

(2) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (عدّ).

(3) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (عجل).

(4) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (عجل).

(5) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (إثم).

(6) ينظر: المرجع السابق، مادة (حشر).

(7) ينظر: الطبري، جامع البيان، (365:2).

(8) ينظر الخلاف في تفسير ابن كثير، (1:252).

(9) الطبري، جامع البيان، (373:2).

وبعد هذه التوجيهات المشتملة على الأوامر والنواهي والتفصيلات المتعلقة بأعمال الحجّ ذكرهم مجدداً بوجوب اتقائه، والحذر من التهاون في شيء من الأحكام، وأكد لهم رجوعهم إليه وحشرهم يوم القيامة للحساب، فقال: ﴿واتقوا الله واعلموا أنكم إليه تحشرون﴾.

النظم القرآني

﴿واذكروا﴾ أمر رابع بالذكر "معطوف على ﴿فاذكروا الله كذكركم آباءكم﴾، وما بينهما اعتراض، وإعادة فعل ﴿اذكروا﴾ ليعني عليه تعليق المحرور، أي قوله: ﴿في أيام معدودات﴾ لبعد متعلقه، وهو ﴿فاذكروا الله كذكركم آباءكم﴾؛ لأنه أريد تقييد الذكر بصفته ثم تقييده بزمانه ومكانه. فالذكر الثاني هو نفس الذكر الأول، وعطفه عليه منظور فيه إلى المغايرة بما علق به من زمانه"⁽¹⁾.

وقد أمر الله سبحانه بالذكر في هذه الأيام ولم يأمر برمي الجمار؛ ذلك أن الرمي كان أمراً معروفاً عندهم ويعملون به، ولم يكونوا منكبين له، وقد أقرهم عليه، و"لعله لم يذكر الرمي؛ لأن في الأمر بذكر الله في هذه الأيام دليلاً عليه، إذ كان من سننه التكبير على كل حصة منها"⁽²⁾.

ووصفت الأيام بـ(المعدودات) لقلتهن؛ فـ"معدودات) تستعمل كثيراً في اللغة للشيء القليل، وكل عدد قلّ أو كثر فهو معدود، ولكن (معدودات) أدلّ على القلة؛ لأن كل قليل يجمع بالألف والتاء"⁽³⁾، ولهذا الملحظ عبّر بـ(معدودات) بدلاً من (معدودة)، فلم يقل: واذكروا الله في أيام معدودة، على غرار قوله تعالى حكاية عن اليهود: ﴿لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة﴾ [البقرة: 80].

وحين كان الحجّ جامعاً لأصناف شتى من الناس، منهم القوي، ومنهم الضعيف، ومنهم ذو الحاجة، راعى الله تعالى حاجاتهم المختلفة، فخيرهم بين التعجيل والتأخير في النفر، فقال: ﴿فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى﴾، الفاء للتفريع والتعقيب بذكر الرخصة بعد ذكر العزيمة رحمة من الله بعباده.

وذكر هنا أن في هاتين الجملتين الشرطيتين: (فمن تعجل فلا إثم عليه) و(ومن تأخر فلا إثم عليه) طباقاً غريباً؛ لأنه ذكر (تعجل) مطابقاً لـ(تأخر) والفعالان لا يتقابلان معجمياً، فمطابق (تعجل): (تأني)، ومطابق (تأخر): (تقدم)، فعبر في ﴿تعجل﴾ بالملزوم عن اللازم، وعبر في ﴿تأخر﴾ باللازم عن

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (261:2).

(2) الرازي، التفسير الكبير، (340:2).

(3) الطبرسي، مجمع البيان، (40:2).

الملزوم⁽¹⁾ .

كما أن بين الجملتين مقابلة لفظية (مشاكلة)؛ إذ المتأخر أتى بزيادة في العبادة، فله زيادة في الأجر، ورفع الإثم إنما يقال في حقّ المقصر ولا يقال في حقّ من أتى بتمام العمل، فجاء هنا للموافقة اللفظية، فهي في مقابل قوله: ﴿فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه﴾⁽²⁾. وقال في الكشف: "فإن قلت: كيف قال: ﴿فلا إثم عليه﴾ عند التعجل والتأخر جميعاً؟ قلت: دلالة على أن التعجل والتأخر مخير فيهما، كأنه قيل: فتعجلوا أو تأخروا، فإن قلت: أليس التأخر بأفضل؟ قلت: بلى، ويجوز أن يقع التخيير بين الفاضل والأفضل، كما خيّر المسافر بين الصوم والإفطار، وإن كان الصوم أفضل"⁽³⁾.

ونفى الإثم عن التعجل والتأخر نفياً عاماً مطلقاً بـ(لا) النافية للجنس، "وتسمى أيضاً (لا) التبرئة؛ لدلالاتها على تبرئة الجنس من مدلول الخبر، أو بتعبير آخر: تنفي الجنس على سبيل التخصيص (الاستقصاء)"⁽⁴⁾، وحين قال: ﴿فلا إثم عليه﴾ فقد نفى جنس الإثم، أو ماهية الإثم، وهذا أبلغ من القول: فلا إثم عليه؛ لأنه أدلّ على نفي العموم⁽⁵⁾، وأبلغ من قوله: فلا يَأْثُم؛ لما في الجملة الاسمية من حكم ثابت بالتبرئة المطلقة. وحرف (على) يفيد التحمل والإلزام .

﴿لمن اتقى﴾ خبر لمبتدأ محذوف، قال الأخفش الأوسط: "كأنه حين ذكر هذه الرخصة قد أخبر عن أمر، فقال: ﴿لمن اتقى﴾، أي: ذلك لمن اتقى"⁽⁶⁾. وجاء الفعل ﴿اتقى﴾ بلفظ الماضي؛ للدلالة على رسوخ صفة التقوى في النفس، وانطلاق الأقوال والأفعال منها، والظاهر أن مفعول ﴿اتقى﴾ المحذوف هو لفظ الجلالة (الله)، أي: لمن اتقى الله، والمراد بالتقوى هنا تجنب الذنوب والمحظورات، وليس المقصود تجنب الشرك؛ وذلك لأن الخطاب في جميع ما سبق للمؤمنين .

وتخصيص (التقوى) بالذكر؛ "لأن مدار الأعمال البدنيات على النيات، أي أن نفي الإثم لمن أدار أفعاله على ما يرضي الله"⁽⁷⁾، ولئلا يتخالج في قلب الحاج المتقي شيء من التعجل أو التأخر،

(1) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، (323:2)، والسمين الحلي، الدر المصون، (502:1) .

(2) ينظر: الهامش السابق .

(3) الزمخشري، الكشف، (247:1)، وهذا ما ذهب إليه أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (210:1)، والشهاب، عناية القاضى وكفاية الراضى، (500:2)، والألوسي، روح المعاني، (489:1) .

(4) أحمد البكري، أساليب النفي في القرآن، ص(27) .

(5) "الفرق بين (لا) التي لنفي الجنس، والتي تشبه (ليس) أنه إذا قلنا: لا رجل في الدار، فإن كان (لا) لنفي الجنس، فهو نص في الاستغراق بخلاف ما إذا رفع (رجل)، فإنه ربما يقصد به الوحدة، فلا يكون من العموم في شيء". إسماعيل حقّي، الفروق، ص(201) .

(6) الأخفش الأوسط، معاني القرآن، (165:1)، وهذا ما عليه كثير من المفسرين: كالزمخشري، الكشف، (247:1)، والبيضاوي، أنوار التنزيل، (132:1)، والشهاب، عناية القاضى وكفاية الراضى، (500:2)، وغيرهم .

(7) باختصار: البقاعي، نظم الدرر، (383:1) .

فيحسب أن أحدهما يرهق صاحبه آثام في الإقدام عليه؛ لأن ذا التقوى حذر متحرز من كل ما يرييه، ولأنه هو الحاج على الحقيقة عند الله⁽¹⁾.

ثم ختم الآية بقوله: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾، وهذه الخاتمة تذكر بخاتمة الآية الأولى من هذه الآيات: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾، وكلتا الخاتمتين جاءت بعد حديث عن رخص جعلها الله تعالى توسعة على عباده، ومراعاة لما قد يطرأ عليهم من ظروف مختلفة، وكلتا الخاتمتين تضمنت أمراً بالتقوى، وتحذيراً من الجزاء والحساب، ولعل هذا الختام مناسب بعد الحديث عن الرخص، كي لا يتهاون الناس فيتركوا العزائم ويأخذوا بالرخص، فحين يشعرون برقابة الله، ويعلمون أنهم إليه يحشرون وأنه شديد العقاب، فإن هذا سيجعل في نفوسهم وازعاً ذاتياً، فلا يلجأون إلى الرخصة إلا إذا فقدوا سبيلهم إلى العزيمة⁽²⁾.

وقد "كرر الأمر بالذكر، وعطف عليه الأمر بالتقوى؛ ليشعرنا أن المهم في العبادة هو ذكر الله الذي يحبي القلوب ويصلح النفوس، ويبعدها عن المعاصي، فيصبح فاعلها من المتقين"⁽³⁾، وليس الأمر بالتقوى هنا تكراراً لقوله: ﴿لَمَنِ اتَّقَى﴾؛ لأن هذا أمر للمستقبل، وذاك أريد به الماضي.

ومتعلق العلم يختلف في هذه الآية عنه في تلك، حيث إنه ذكرهم هنا بمشهد الحشر بمناسبة مشهد الحج، و"هو تأكيد للأمر بالتقوى وموجب للامتثال به، فإن من علم بالحشر والحاسبة والجزاء، كان ذلك من أقوى الدواعي إلى ملازمة التقوى"⁽⁴⁾، "وذكر الأمر بالعلم دليل على أنه لا يكفي في اعتقاد الحشر إلا الجزم الذي لا يجامعه شيء من الظن"⁽⁵⁾.

وأكد أمر الحشر إلى الله بحرف التوكيد ﴿أَنَّ﴾، للدلالة على أن الحشر مصير محتم لا فرار منه، وهذا التوكيد خروج عن مقتضى الظاهر، ومطابقة لمقتضى الحال، فظاهر المخاطبين أنهم غير منكبين للحشر، لا شاكين بوقوعه، ولكن ما علم من أحوال الناس الدالة على غفلتهم — لا سيما حين يعود الحجاج إلى أشغالهم بعد الانتهاء من الحج — تجعلهم يُنزّلون منزلة الشاك الذي يؤكد له الخير.

والحرف ﴿إِلَى﴾ لانتفاء الغاية، وقدم الجار والمجرور على الفعل؛ اعتناءً بمن يكون الحشر إليه، وليبيان أن الحشر لا يكون إلا إليه، وجاء خبر ﴿أَنَّ﴾ في هذه الجملة فعلاً مضارعاً، لاستحضار مشهد الحشر وتصويره في الأذهان، وبناء الفعل لما لم يُسم فاعله؛ لأن الفاعل معلوم، ولتركيز على الفعل الذي

(1) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (247:1).

(2) ينظر ما قبل في نظم خاتمة الآية الأولى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾، ص(103، 102) من الرسالة.

(3) تفسير المراغي، (278:1).

(4) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (210:1).

(5) أبو حيان، البحر المحيط، (324:2).

يصوّر هول الموقف.

وإيثار التعبير بـ(الحشر) على (الجمع)؛ لأن الحشر جمع فيه معنى السّوق والاضطرار⁽¹⁾، "ولم يقل: (تصيرون) أو (ترجعون)؛ لأن ﴿تُحْشَرُونَ﴾ أجمع؛ لأنه يدلّ على المصير وعلى الرجوع مع الدلالة على أنهم يصيرون مجتمعين كلهم كما كانوا مجتمعين حين استحضر حالهم في هذا الخطاب، وهو اجتماع الحجّ، ولأن الناس بعد الحجّ يحشرون إلى مواطنهم، فذكرهم بالحشر العظيم، فلفظ ﴿تُحْشَرُونَ﴾ أنسب بالمقام من وجوه كثيرة..."⁽²⁾.

وهذا خُتِم الحديث عن أحكام الحجّ بهذه الخاتمة التي فيها من الحسن والروعة والمزية ما لا يخفى، فهي بمثابة توصية للحجيج بأن يُيقنوا قلوبهم متصلة بالله، مستشعرة رقابته، وبأن ييقنوا مستحضرين صورة الحشر، فيحملهم هذا على العمل الصالح، الذي لا ينتهي بانتهاء مناسك الحجّ، فلا يجوز الاتكال على ما سلف من أعمال البرّ في الحجّ، بل لا بدّ من ملازمة التقوى، والابتعاد عن المعاصي.



⁽¹⁾ ينظر: إسماعيل حقّي، الفروق، ص(225).

⁽²⁾ ابن عاشور، التحرير والتنوير، (2:264).

المبحث الثاني

آيات الأحوال الشخصية

المطلب الأول

أحكام الفراق بين الأزواج

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تُسْرِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا ءَاتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (233) وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَرَوْنَ أَنْفُسَهُنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (234) وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنُتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عِلْمَ اللَّهِ أَتَكُمُ سَدَّ ذُرُوبَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُؤَاوِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ (235) لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَعَوهنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْحَسَنِينَ (236) وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يُعْفُونَ أَوْ يُعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تُعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (237) حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ (238) فَإِنْ خِفْتُمْ فَرَجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أُمِنْتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مِمَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ (239) وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ

وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (240) وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ (241) كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (242) [البقرة]

﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فإن أرادوا فصلاً عن تراضٍ منهما وتشاور فلا جناح عليهما وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما ءاتيتكم بالمعروف واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير﴾

مناسبة الآية لما قبلها

انتقل من الحديث عن أحكام الطلاق إلى الحديث عما نتج من النكاح، فإن العلاقة وإن انفصمت بين الزوجين بعد الطلاق فإنّ هناك ما نتج عنها، وهو الأولاد، وهذا يحتاج إلى بيان، فشرع في بيان حكم الإرضاع ومدته، وحكم الكسوة والنفقة، وغيرها من الأحكام، وقال ابن عاشور في المناسبة: "انتقال من أحكام الطلاق والبيونة؛ فإنه لما نهي عن العضل، وكانت بعض المطلقات لهن أولاد في الرضاعة، ويتعذر عليهن التزوج وهن مرضعات؛ لأن ذلك قد يضرّ بالأولاد، ويقلل رغبة الأزواج فيهن، كانت تلك الحالة مثار خلاف بين الآباء والأمهات، فلذلك ناسب التعرّض لوجه الفصل بينهم في ذلك"⁽¹⁾.

مفردات الآية

حولين : أصل الحول تحركٌ في دَوْر، فالحول العام، وذلك أنه يحُول، أي: يدور⁽²⁾، وقال الرازي: "أصل الحول: من حال يحول إذا انقلب، فالحول مُنْقَلِبٌ من الوقت الأول إلى الثاني"⁽³⁾.

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (429:2) .

(2) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (حول).

(3) الرازي، التفسير الكبير، (459:2) .

تَكَلَّفُ : أصل الكلمة يدلّ على إيلاج بالشيء وتعلّق به⁽⁴⁾، "وَتَكَلَّفُ الشَّيْءَ: ما يفعله الإنسان مع إظهار كَلَفٍ به مع مشقة تناله في تعاطيه، وقيل: الكَلَفُ: المشقة . . فصار التكليف في العرف العام حملَ المكَلَّف على ما فيه مشقة"⁽⁵⁾.

نُضَارٌ : "الضَّرُّ والضَّرُّرُ سوء الحال ، إما في النفس لقلة العلم والفضل والعفة ، وإما في البدن لفقدان جارحة، وإما في حالة ظاهرة من قلة مال وجاه، والضَّرُّ ضد النفع"⁽¹⁾، قال ابن الأثير — في قوله **نُضَارٌ** : "لا ضرر ولا ضرار"⁽²⁾ — : قوله: (لا ضَرَر)، أي: لا يضرُّ الرجل أخاه، فينقصه شيئاً من حقه، والضرَّارُ فعال من الضَّرِّ، أي: لا يجازيه على إضراره بإدخاله الضرر عليه، والضَّرَرُ فعل الواحد، والضرَّارُ فعل الاثنين، والضَّرَرُ ابتداء الفعل، والضرَّار: الجزاء عليه⁽³⁾ .

فَصَالٌ : كلمة تدل على تمييز الشيء من الشيء وإبانتته عنه، يقال: فَصَلْتُ الشيءَ فَصْلاً، وَالفَيْصَلُ: الحاكم، وَالفَيْصَلُ: ولد الناقة إذا افْتُصِلَ عن أمه⁽⁴⁾، "وَالْفَيْصَالُ: التفريق بين الصبي والرضاع"⁽⁵⁾.

شاور : للكلمة أصلان، الأول منهما: إبداء شيء وإظهاره وعَرْضه، والآخر: أخذ شيء، فالأول قولهم: شَرْتُ الدابة شَوْرًا، إذا عرضتها، والباب الآخر: شَرْتُ العسلَ شَوْرُهُ، وقد أجاز ناسٌ: أَشَرْتُ العسل، وقال بعض أهل اللغة: من هذا الباب: شاورت فلاناً في أمري، قال: وهو مشتق من شور العسل، فكأن المستشار يأخذ الرأي من غيره⁽⁶⁾ .

التفسير والبيان

جاءت هذه الآية عقيب الحديث عن الطلاق؛ لندب الوالدات المطلقات إلى عدم إهمال أولادهن، ولبیان حقهن في إرضاعهم، ذلك أنه إذا حصلت الفرقة ربما يحصل التعادي والتباغض، وهو ما يحمل المرأة على إيذاء الولد؛ نكاية بالمطّلق، ولأنهما قد ترغب بالتزوُّج من آخر فتهمل الولد، فلا جرم

(4) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (كلف).

(5) السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، مادة (كلف).

(1) السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، مادة (ضرر) .

(2) سنن ابن ماجه، كتاب الأحكام، باب مَنْ بَنَى فِي حَقِّهِ مَا يَضُرُّ بِجَارِهِ، رقم الحديث: (2340)، ج(3)، ص(117)، والحديث صحيح: إسناد رجاله ثقات إلا أنه منقطع.

(3) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، (75:3) .

(4) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (فصل) .

(5) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (فصل) .

(6) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (شور) .

أمر الوالدات برعاية أولادهن والاهتمام بشؤونهم، فقال: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين﴾، وهذا أمر في صورة الخير، للندب والتخيير في حقّ بعض الوالدات، وللجوب في حقّ بعضهن، وقد تحمّل الفرقَةُ الرجلَ على الإضرار بالمرأة، فيحرمها من إرضاع ولدها، فأخبر الله تعالى في هذه الآية أن الوالدات أحقّ برضاع أولادهن من غيرهن .

وجعل الله تعالى إكمال الحولين ﴿لمن أراد أن يتم الرضاعة﴾، أي: إن وقع خلاف بين الزوجين — بعد الفراق — في مدة الإرضاع، فمن دعا منهما إلى إكمال الحولين، فذلك له. فالمراد بـ﴿الوالدات﴾ هنا جميع الوالدات سواء كنّ مزوّجات أم مطلقات، وتدخل المطلقات دخولاً أولياً؛ لأن السياق فيهن، ولكن هذا لا يمنع من إرادة المزوّجات كذلك⁽¹⁾. والآية "دليل على أن أقصى مدة للإرضاع حولان، ولا عبرة به بعدهما، وأنه يجوز أن ينقص عنه"⁽²⁾.

﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها﴾، أي: يلزم والد الطفل نفقة الوالدة وتوفير الطعام والملبس بما يكفي حاجتها، ويعني بقوله: ﴿بالمعروف﴾: بما يجب لمثلها على مثله؛ إذ إن الله عزّ وجلّ يعلم تفاوت أحوال خلقه بالغن والفقر، وأن منهم الموسع والمقتّر وبين ذلك، فأمر كلاً أن ينفق على من لزمته نفقته من زوجته وولده على قدر ميسرته.

ثم بيّن تعالى أن الوالد لا يُكَلَّف إلا ما تتسع له قدرته وطاقته: ﴿لا تُكَلَّف نفس إلا وسعها﴾، وهذا كقولهِ تعالى: ﴿لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاه﴾ [الطلاق: 7].

﴿لا تُضَار والدة مولدها ولا مولود له بولده﴾، قال الزمخشري: "لا تُضَار والدة زوجها بسبب ولدها، وهو أن تُعْتَف به، وتطلب منه ما ليس بعدل من الرزق والكسوة، وأن تشغل قلبه بالتفريط في شأن الولد، وأن تقول — بعدما ألفها الصبي —: اطلب له ظئراً، وما أشبه ذلك، ولا يُضَارّ مولودٌ له امرأته بسبب ولده، بأن يمنعها شيئاً مما وجب عليه من رزقها وكسوتها، ولا يأخذ منها وهي تريد إرضاعه، ولا يكرهها على الإرضاع"⁽³⁾.

⁽¹⁾ إرادة العموم هو ما ذهب إليه الرازي، التفسير الكبير، (458:2)، والبيضاوي، أنوار التنزيل، (144:1)، بينما ذهب الإمام الطبري إلى أن المقصود المطلقات فحسب، جامع البيان، (586:2).

⁽²⁾ البيضاوي، أنوار التنزيل، (144:1).

⁽³⁾ الزمخشري، الكشاف، (276:1).

﴿وعلى الوارث مثل ذلك﴾، "وقد اختلفوا في الوارث"⁽⁴⁾، هل هو وارث المولود له، أي: الأب؛ لأن الكلام فيه ؟ أو وارث الولد؛ لأنه وليه يجب عليه نفقته؟ واختلف القائلون بأن المراد وارث الأب هل هو عام أو خاص بعصبته، أو بالولد نفسه ؟ أي أن نفقة إرضاعه تكون من ماله إن كان له مال، وإلا فهي على عصبته، وقال بعضهم: إن المراد بالوارث وارث الصبي من الوالدين، أي: وإذا مات أحد الوالدين، فيجب على الآخر ما كان يجب عليه من إرضاعه والنفقة عليه، وكلُّ يحتمله اللفظ، ولعل الحكمة في هذا التعبير أن يتناول كلُّ ما يصح تناوله إياه"⁽⁵⁾، والمقصود باسم الإشارة ﴿ذلك﴾ ما تقدم من الرزق والكسوة.

﴿فإن أرادوا فصلاً عن تراضٍ منهما وتشاورٍ فلا جناح عليهما﴾: إن اتفق والدا الطفل على قطعه عن اللبن، وتغذيته بالأقوات الأخرى، وتشاورا في ذلك، ووجدوا أنه في مصلحة الطفل، فلا جناح عليهما، ولا يجوز لواحد منهما أن يفعل ذلك دون مشورة الآخر، وهذا فيه احتياط في أمر الطفل فقد تملّ المرأة من الإرضاع، فتحاول فطامه، وقد يملّ الرجل من إعطاء الأجرة على الإرضاع، فيحاول الفطام كذلك، فوجبت موافقة الطرفين؛ لأنه لا يُظنُّ بهما التماثل على الإضرار بولدهما.

﴿وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف﴾: إن اتفق الوالدان على الاسترضاع للولد، بأن يطلبوا له مرضعاً غير أمه، ولم يكن في ذلك إضرار به، جاز العدول عن الأم إلى غيرها، إلا أن لا يقبل الولد إلا لبنَ أمه، فعندها يجب على الأم إرضاعه. ويُشترط لانتفاء الجناح والتقصير في حقّ الطفل أن يسلموا المراضع أجورهن بالوجه المتعارف المستحسن شرعاً وعادة .

ثم ختم الآية الكريمة بأمرهم بتقوى الله حتى لا يفرطوا في شيء مما أمر به، أو يعتدوا على حقوق غيرهم، لا سيما الأزواج والأولاد، وأعلمهم أنه يرى أعمالهم ويعلمها، فيجازي عليها، فقال: ﴿واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير﴾ .

النظم القرآني

وُصِلت هذه الآية بما قبلها؛ لأنها تنتمى للآيات التي سبقتها، والواو عاطفة. وظاهر لفظ ﴿الوالدات﴾ العموم، ولا دليل على التخصيص. ﴿والوالدات يرضعن﴾ صورته صورة الخبر، يحتمل أن يكون معناه خبراً، كما هو ظاهر اللفظ، والمقصود إثبات حق الرضاع لها، وأن لا يحرمها الزوج منه، فهي

(4) للتوسع ينظر: الطبري، جامع البيان، (2: 598-601)، فقد استقصى الإمام ابن جرير الأقوال في هذه المسألة .

(5) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (2: 414) .

أحقّ بإرضاع وليدها من غيرها، ويحتمل أن يكون معناه الأمر، والمقصود إثبات حقّ الإرضاع عليها، وفي العدول عن صورة الأمر إلى صورة الخبر "مبالغة في الحمل على تحقيق مضمونه، ومعناه الندب أو الوجوب إنْ خُصَّ بمادة عدم قبول الصبي ثدي الغير، أو فقدان الظئر، أو عجز الوالد عن الاستئجار"⁽¹⁾.

وأتى القرآن الكريم بلفظة «الوالدات» في هذا المقام ولم يأت بلفظة (الأمهات) التي جاء بها في سياق الحديث عن المحرمات من النساء؛ لما أن كل كلمة ملتحمة في سياقها، تنتظم فيه انتظام الدرة في سلكها، وعن الحكمة البيانية وراء هذا الاختيار قال الأستاذ الدكتور فضل عباس: "إن كلمتي (آباء وأمهات) في قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكَحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبنَاتُكُمْ﴾ [النساء: 22، 23] لا شك بأنهما أجمل إيقاعاً، وأعذب نطقاً من كلمتي (والدات) و(والدين)، ولكننا نقرأ قول الله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف﴾ [البقرة: 233]، فنجد أن هاتين الكلمتين: (والدات) و(المولود له) جاءتتا من حيث الخفة والجرس بما لا مزيد عليه من جمال وروعة، ولكن ليس من أجل تلك الخفة وذلك الجمال الإيقاعي فحسب جاءت كل كلمة في موضعها؛ ذلك لأن (الآباء) و(الأمهات) جاءا في سياق التحريم، ففيهما من الإجلال والتنفير ما لا مزيد عليه، وكذلك كلمتا (الوالدات) و(المولود له) فيهما من العاطفية والحنان والتذكير والرحمة ما لا مزيد عليه كذلك"⁽¹⁾، وأضيف إلى هذا أنه أتى في سياق التحريم باللفظة التي تدلّ على الأصل، وهي (الأمهات)؛ للإشارة إلى سبب التحريم، حيث إنها هي الأصل، فكيف يتزوج الفرعُ الأصل! أما في سياق الرضاعة فجاء بما هو أصل الرضاع وسببه، وهو الولادة، فقال: «والوالدات».

وأخبر عن «الوالدات» بالفعل المضارع: «يرضعن»؛ لأن الإرضاع مما يتجدد دائماً، وتقديم المسند إليه «والوالدات» مع جعل الخبر فعلاً: «يرضعن» فيه تقوية للحكم وزيادة تأكيد لحق الرضاع، سواء أكان لمن أم عليهن؛ وذلك لأن تقديم ذكر المُحدّث عنه (المسند إليه) يفيد تنبيه السامع لقصدته بالحديث من قبل ذكر الحديث، "وليس إعلامك بالشيء بغتة غفلاً مثل إعلامك له بعد التنبيه عليه والتقدمة له؛ لأن ذلك يجري مجرى تكرير الإعلام في التأكيد والإحكام"⁽²⁾.

(1) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (1: 230).

(1) فضل عباس، بحث (الكلمة القرآنية)، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ص(56).

(2) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص(132)، وينظر: فضل عباس، البلاغة فنونها وأفنانها — علم المعاني —، ص(121)، وص(218).

"وقوله: ﴿أولادهن﴾ صرّح بالمفعول، مع كونه معلوماً؛ إيماء إلى أحقية الوالدات بذلك وإلى ترغيبهن فيه؛ لأن في قوله: ﴿أولادهن﴾ تذكيراً لهن بداعي الحنان والشفقة"⁽³⁾، وقال في البحر: "ثم أُضيف (الأولاد) إلى (الوالدات)؛ تنبيهاً على شفتيتهن على الأولاد، وحثاً على الإرضاع . . . وأُضيف (الأولاد) لضمير العام ليعمّ، وجمع القلة إذا دخلته الألف واللام أو أُضيف إلى عام عمّ"⁽⁴⁾.

وقال: (أولاد) ولم يقل: (أبناء)؛ ليعم الذكور والإناث؛ فبين لفظة (أبناء) و(أولاد) فروق في الخصوص والعموم المطلق، فالأولاد عام مطلق؛ لأنه يطلق على الذكر والأنثى، والأبناء خاص مطلق؛ لأنه يطلق على الذكر فحسب⁽⁵⁾.

ثم حدد مدة الرضاعة بقوله: ﴿حولين كاملين﴾، "وليس التحديدُ بالحولين تحديداً إيجاباً، ويدل عليه وجهان: الأول: أنه تعالى قال بعد ذلك: ﴿لمن أراد أن يتم الرضاعة﴾، فلما علّق هذا الإتمام بإرادتنا ثبت أن هذا الإتمام غير واجب، الثاني: أنه تعالى قال: ﴿فإن أراداً فصلاً عن تراضٍ منهما وتشاور فلا جناح عليهما﴾، فثبت أنه ليس المقصود من ذكر هذا التحديد إيجاب هذا المقدار، بل فيه وجوه: الأول — وهو الأصح —: أن المقصود منه قطع النزاع بين الزوجين إذا تنازعا في مدة الرضاع، فقدر الله ذلك بالحولين حتى يرجعا إليه عند وقوع النزاع بينهما، فإن أراد الأب أن يفطمه قبل الحولين ولم ترض الأم لم يكن له ذلك، وكذلك لو كان على عكس هذا⁽¹⁾، فأما إذا اجتمعا على أن يفطما الولد قبل تمام الحولين، فلهما ذلك. الوجه الثاني: في المقصود من هذا التحديد هو أن للرضاع حكماً خاصاً في الشريعة، وهو قوله ﷺ: "الرضاعة تُحرّم ما تُحرّم الولادة"⁽²⁾، والمقصود من ذكر هذا التحديد بيان أن الارتضاع ما لم يقع في هذا الزمان، لا يفيد هذا الحكم⁽³⁾ "⁽⁴⁾.

"وجاء التعبير بـ﴿حولين﴾ دون (سنتين) أو (عامين)؛ للفتة بيانية، وهي أن السنة والعام لهما بداية يوم تعرف به، أما الحول ففي أية لحظة رضع الطفل يمتد وقت الحول من تلك اللحظة حتى يأتي الحول القادم؛ إذ الولادة هي أصل الرضاع لا أحد يعلم متى الولادة، والله أعلم"⁽⁵⁾.

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (430:2).

(4) أبو حيان، البحر المحيط، (504:2).

(5) ينظر: إسماعيل حقي، الفروق، ص(224).

(1) وجعل الله القول لمن دعا إلى الزيادة؛ احتياطاً لحفظ الطفل.

(2) صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب ﴿وأما نكاحكم الذي أرضعكم﴾ ويحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب، رقم الحديث: (5099)، ص(912).

(3) هذا على مذهب الإمام الشافعي.

(4) الرازي، التفسير الكبير، (459:2).

(5) شحادة العمري وإسماعيل أبو شريعة، بحث آيات الرضاع — دراسة بيانية فقهية —، مجلة أبحاث اليرموك، ص(151).

و«كاملين» تؤكد، كقوله: «تلك عشرة كاملة» [البقرة:196]؛ لرفع التوهم أن يكون المراد حولاً وبعض الثاني، لأنه مما يُتسامح فيه، فتقول: "أقمت عند فلان حولين"، ولم تستكملهما. ووصف الحولين بـ(الكمال) دون (التمام)؛ تنبيهاً على أن ذلك غاية ما يتعلق به صلاح الولد، فـ"كمال الشيء حصول ما فيه الغرض منه"⁽⁶⁾.

ثم بين أن تحديد مدة الرضاعة بالحولين الكاملين ليس واجباً، بل هو حكم «لمن أراد أن يتم الرضاعة»، "فإن قلت: كيف اتصل قوله: (لمن أراد) بما قبله؟ قلت: هو بيان لمن توجه إليه الحكم، كقوله تعالى: «هيت لك» [يوسف:23]، «لك» بيان للمُهيَّت به، أي: هذا الحكم لمن أراد إتمام الرضاع"⁽¹⁾. ففيه دلالة على جواز النقص، واللام للتبيين، متعلقة بمحذوف، ولفظ «من» يحتمل أن يراد به الوالدات فحسب، أو هنّ والوالدون معاً⁽²⁾، والأخير هو الأرجح؛ لأن أمر تحديد مدة الرضاعة منوط بالآباء والأمهات معاً، لا بطرف دون آخر.

وحين أمر تعالى الأم برعاية مصلحة الطفل، أمر الأب برعاية جانب الأم بالنفقة عليها، لتتقوى على العناية بالطفل، فقال: «وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف»، ولتحقيق هذا الأمر وتأكيده جاء به جملة خبرية، وقدّم الخبر (الجار والمجرور) للمسارة إلى إثبات ما على الوالد من واجب النفقة، وعبر بحرف «على»؛ لما فيه من معنى الاستعلاء المجازي والوجوب.

و«المولود له» هو الوالد، وعبر به للإعلام بعلّة الوجوب، فهذا الولد يُنسب لأبيه، ومنافعه عائدة إليه، فهو الحقيق بهذا الحكم، الجدير برعايته، قال أبو حيان: "ولطيفة في قوله: «وعلى المولود له» وهو أنه لما كُلف بمؤن المرضعة لولده من الرزق والكسوة، ناسب أن يُسأل بأن ذلك الولد هو وُلد لك لا لأمه، وأنت الذي تنتفع به في التناصر وتكثير العشيرة، وأن لك عليه الطوعية كما كان عليك لأجله كلفة الرزق والكسوة لمرضعته"⁽³⁾، واللام مُشعرة بالنفع الحاصل من الولد، فهي تُستعمل في النفع⁽⁴⁾. ودلالة اسم المفعول «المولود له» أكثر تأكيداً للمعنى وإثباتاً له وتقريراً من دلالة الفعل في (وُلد له). وعدل عن رزق الأولاد وكسوتهم إلى رزق الأمهات وكسوتهن؛ لأنهن سبب توصيل ذلك إليهم، وقدّم الرزق على

(6) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (كمل).

(1) الزنجشيري، الكشف، (1:275).

(2) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، (2:498).

(3) المرجع السابق، (2:500).

(4) ينظر: ابن عبد السلام، فوائد في مشكل القرآن، ص(100).

الكسوة؛ لأنه الأهم في بقاء الحياة، والمتكرر في كل يوم. وقوله: ﴿بالمعروف﴾ متعلق بكل من ﴿رزقهن﴾ و﴿كسوتهن﴾ على سبيل التنازع .

ولما قيّد الإنفاق بالمعروف علّل ذلك التقييد قائلاً: ﴿لا تكلف نفس إلا وسعها﴾، فهذه العبارة تعليل للمعروف، أو تفسير له، ولذلك ترك العطف. وبني الفعل ﴿تكلّف﴾ للمفعول، فحذف الفاعل؛ للعلم به، وهو الله سبحانه وتعالى. "ولما كان تكليف النفس فوق الطاقة مما يتجدد في كل وقت أتى بالجملة الفعلية، وأدخل عليها حرف النفي الذي هو ﴿لا﴾ الموضوع للاستقبال غالباً" (5).

وقد بيّن صاحب المنار غلطاً من يساوي — في المعنى — بين الوُسْع والطاقة، والحكمة البيانية من التعبير بـ(الْوُسْع) دون الطاقة، فقال: "فسّر بعضهم الوُسْع بالطاقة وهو غلط؛ لأن الوُسْع ضد الضيق، وهو ما تتسع له القدرة، ولا يبلغ استغراقها، وأما الطاقة فهي آخر درجات القدرة، فليس بعدها إلا العجز المطلق، كأنها آخر طاقة، أي فتلة من الطاقات التي يتألف منها الجبل، والمعنى أن المطلوب التوسع في النفقة، من السعة، أي بحيث لا ينتهي إلى الضيق، وقد بسط هذا الإيجاز في سورة الطلاق، بقوله تعالى في هذا المقام: ﴿لينفق ذو سعة من سعته﴾ [الطلاق: 7]" (1).

وأفاد اجتماع حرف النفي ﴿لا﴾ مع أداة الاستثناء ﴿إلا﴾ قصر التكليف على حدود الوُسْع، والقصر من الأساليب البلاغية التي تقرر المعنى في النفس. وهذه العبارة: ﴿لا تكلف نفس إلا وسعها﴾ — على ما سبق — جملة خبرية، تخبر عن لطف الله بعدم تكليفه أحداً ما لا يطيق، ويجوز أن تكون خبرية لفظاً، إنشائية معنى، ويكون المقصود: لا تكلف المرضعات الآباء ما لا يطيقون في شأن الإنفاق، ولا يكلف الآباء المرضعات ما لا يطيقن في التضيق عليهن في النفقة، ويكون حذف الفاعل لعموم الفاعلين. وعلى هذا القول الأخير، يكون قوله هنا: ﴿لا تكلف نفس إلا وسعها﴾، لنهي الآباء والأمهات عن تحميل بعضهم ما لا يحتملون، ويكون قوله: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها﴾ في سورة الطلاق خبراً لفظاً ومعنى، فهو يخبر عن لطف الله، فكل آية تبرز جانباً معيناً.

ثم نهي عن المضارة بسبب الولد، فقال: ﴿لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده﴾، والداعي للفصل هنا أن هذه العبارة "كالشرح للجملة قبلها؛ لأنه إذا لم تكلف النفس إلا طاقتها لا يقع ضرر، لا للوالدة

(5) أبو حيان، البحر المحيط، (504:2) .

(1) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (413، 412:2).

ولا للمولود له، ولذلك جاءت غير معطوفة على الجملة قبلها، فلا يناسب العطف بخلاف الجملتين الأوليين، فإن كل جملة منهما مغايرة للأخرى، ومخصصة بحكم ليس في الأخرى⁽²⁾.

وقد قرئ: «لا تضار» بفتح الراء المشددة على النهي الصريح، وقرئ: «لا تضار» بضم الراء المشددة على أنها خبر يراد به الإنشاء، فهي نافية، وهذا يحتمل البناء للفاعل وللمفعول، والتقدير على الأول: لا تضار، وعلى الثاني: لا تضار⁽³⁾، ويكون ارتفاع «والدة» و«مولود» على الفاعلية إن قُدر الفعل مبنياً للفاعل، وعلى المفعولية إن قُدر مبنياً للمفعول، فإذا قدرناه مبنياً للفاعل فالمفعول محذوف، تقديره: لا تضار والدة زوجها بأن تطالبه بما لا يقدر عليه، ولا يضار مولود له زوجته بمنعها ما وجب لها من رزق وكسوة، والباء في «بولدها» وفي «بولده» باء السبب⁽¹⁾.

والفعل «تضار» جاء على أوزان المفاعلة، فلم قال: «تضار» والفعل لواحد؟ قالوا: إن المفاعلة هنا إما مقصودة، ويكون المفعول محذوفاً — كما تقدم — والباء للسبب، وإما غير مقصودة، فيكون «تضار» بمعنى (تضر)، و(ضار) بمعنى (أضر)، أي: (فاعل) بمعنى (أفعل)، نحو: باعدته وأبعدته، وكون (فاعل) بمعنى (أفعل) هو من المعاني التي وضع لها (فاعل)، تقول: أضر بفلان الجوع، والباء صلة الفعل، والجار والمجرور هو المفعول به من حيث المعنى، فلا يكون المفعول محذوفاً بخلاف التوجيه الأول⁽²⁾. ولما كانت مضارة كل من الزوجين للآخر مما يتكرر ويتجدد أتى بالفعل المضارع «تضار»، وأدخل عليه حرف «لا» الموضوع للاستقبال، ولأن وجوه الضرر لا تنحصر، لم يقيده بوجه معين، ليتناول كل المضار، وقدّم ذكر عدم مضارة الوالدة على عدم مضارة الوالد مراعاة للجملتين الأولىين؛ إذ بدئ فيهما بحكم الوالدات⁽³⁾، ويجوز أن يكون التقديم لفرط شفقتها على الولد، ونكر «والدة» و«مولود» في سياق النفي ليعم.

(2) أبو حيان، البحر المحيط، (504:2).

(3) على البناء للفاعل تكون المرأة هي الفاعلة للضرار، وعلى البناء للمفعول تكون هي المفعول بها للضرار.

(4) قرأ أبو عمرو وابن كثير ويعقوب بضم الراء المشددة، وقرأ الباقر بفتح الراء المشددة. ينظر: ابن أبي مريم، الموضح في وجوه القراءات وعللها، (329:1).

(1) أبو حيان، البحر المحيط، (503:2).

(2) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (276:1)، وأبو حيان، البحر المحيط، (503:2)، والشهاب الخفاجي، عناية القاضي وكفاية القاضي، (548:2).

(3) أبو حيان، البحر المحيط، (505:2).

"والتعبير بالولد في الموضعين وإضافته إليها تارة، وإليه أخرى للاستعطاف، وللإشارة إلى ما هو كالعلة في النهي"⁽⁴⁾، أي "أنه جدير بأن يتفقا على استصلاحه، ولا ينبغي أن يُضرَّ به، أو يتضرَّاً بسببه"⁽⁵⁾، ولذلك أظهر في مقام الإضمار، فلم يقل: ولا مولود له به.

ثم قال: ﴿وعلى الوارث مثل ذلك﴾ "وهو عطف على قوله تعالى: ﴿وعلى المولود له﴾ وما بينهما تعليل أو تفسير معترض"⁽⁶⁾. وهنا إيجاز أشار إليه أبو حيان⁽⁷⁾، وفصله ابن عاشور، فقال: "وقد عُلم من تسمية المفروض عليه الإنفاق والكسوة وارثاً أن الذي كان ذلك عليه مات، وهذا إيجاز، والمعنى: فإن مات المولود له فعلى وارثه مثل ما كان عليه، فإن ﴿على﴾ الواقعة بعد حرف العطف هنا ظاهرة في أنها مثل ﴿على﴾ التي في المعطوف عليها — ثم قال — : والظاهر أن المراد وارث الأب، وتكون (ال) عوضاً عن المضاف إليه، كما هو الشأن في دخول (ال) على اسم غير معهود ولا مقصود جنسه. وكان ذلك الاسم مذكوراً بعد اسم يصلح لأن يُضاف إليه"⁽¹⁾.

وقدّم الخبر في هذه الجملة اهتماماً، ولا يخفى أن التعبير بالجملة الاسمية لتأكيد الحكم وإثباته. "والإشارة بقوله: ﴿ذلك﴾ إلى الحكم المتقدم، وهو الرزق والكسوة بقرينة دخول ﴿على﴾ عليه الدالة على أنه عدل لقوله: ﴿وعلى المولود له رزقهن﴾، وجوّز أن يكون ﴿ذلك﴾ إشارة إلى النهي عن الإضرار المستفاد من قوله: ﴿لا تضار والدته بولدها﴾، وهو بعيد عن الاستعمال؛ لأنه لما كان الفاعل محذوفاً وحكم الفعل في سياق النهي كما هو في سياق النفي، عُلم أن جميع الإضرار منهى عنه أيّ ما كان فاعله، على أن الإضرار منهى عنه، فلا يحسن التعبير عنه بلفظ ﴿على﴾ الذي هو من صيغ الإلزام والإيجاب، على أن ظاهر المثل إنما ينصرف لمماثلة الذوات، وهي النفقة والكسوة، لا لمماثلة الحكم وهو التحريم"⁽²⁾.

﴿فإن أرادافصلاً عن تراضٍ منهما وتشاور فلا جناح عليهما﴾ : تفريع على ما تقدم من تعليق إتمام الحولين على الإرادة، واستخدام حرف الشرط ﴿إن﴾؛ لأن اتفاق الوالدين على فطام الولد قبل الحولين أمر قليل الوقوع، ودخول ﴿إن﴾ على الفعل الماضي — وحققها أن تدخل على المضارع — ؛ للإشعار بضرورة تحقق الإرادة في هذا الشأن، وأنه لا بدّ أن تتفق الإرادتان كما تنبئ عنه ألف التثنية في ﴿أرادا﴾ وفي

(4) الألوسي، روح المعاني، (540:1).

(5) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (230:1).

(6) الألوسي، روح المعاني، (540:1).

(7) أبو حيان، البحر المحيط، (510:2).

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (435:2).

(2) المرجع السابق، (434:2، 435).

«منهما» وصيغة التفاعل في «تراض» و«تشاور»؛ وذلك لاحتمال أن يُقدّم أحدهما على ما يضر الولد، كأن تملّ الأم، أو يخل الأب. وضرورة تحقق الإرادة هي السبب كذلك وراء التعبير بالإرادة دون المشيئة، فالإرادة أقوى في الدلالة على العزم على الفعل، ونسبة المشيئة إلى الإرادة نسبة الضعف إلى القوة والظن إلى الجزم، فإنك ربما شئت شيئاً ولا تريده لما منع عقلي أو شرعي، وأما الإرادة فمتى حصلت صدر الفعل لا محالة⁽³⁾. وسُمّي الفطام «فصالاً»؛ لأن الولد ينفصل عن أمه بتركه اللبن إلى الأقوات الأخرى، وتنفصل هي عنه، فبينهما فصال.

وقد ذكر الألوسي للفصام — المذكور في الآية هنا — معنيين، وبني عليهما دلالة تنكيره، الأول: المقصود فطام للولد قبل الحولين، والثاني: قبلهما أو بعدهما، وعلى الأول يكون هذا تفصيلاً لفائدة «لمن أراد أن يتم» وبياناً لحكم إرادة عدم الإتمام، والتنكير للإيدان بأنه فصال غير معتاد، وعلى الثاني توسعة في الزيادة والتقليل في مدة الرضاعة بعد التحديد، والتنكير للتعميم، ويجوز على القولين أن يكون للإشارة إلى عظمه نظراً للصبي؛ لما فيه من مفارقة المؤلف⁽⁴⁾.

وتعلّق الجار والمجرور «عن تراضٍ» بمحذوف وقع صفة لـ «فصالاً»، والتقدير: فصالاً صادراً عن تراضٍ، و«عن» للمجازاة مجازاً؛ لأن التراضي معنى لا عين⁽¹⁾، و«منهما» متعلّق بمحذوف كذلك، والتقدير: تراضٍ كائن منهما، ويُقدّر (منهما) بعد قوله: «وتشاور»، أي: وتشاور منهما، وحُذف لدلالة ما قبله عليه. و«من» لابتداء الغاية، وجاء تنكير «تراضٍ» و«تشاورٍ» بقصد التفخيم. وأخّر التشاور مع أن التراضي نتيجة للتشاور؛ لأهميته "لأنه به يظهر صلاح الأمور والآراء وفسادها"⁽²⁾. ونفى جنس الجناح عنهما بقوله: «فلا جناح عليهما»، والفاء واقعة في جواب الشرط، ولا بدّ من تقدير جملة قبل هذا الجواب ليصحّ المعنى، والتقدير: ففصلاه، أو فعلاً ما تراضيا عليه، فلا جناح عليهما في الفصال.

ثم انتقل النظم الكريم إلى الحديث عما إذا لم يتفق الوالدان على الفصال، فقال تعالى: «وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتكم بالمعروف»، وهذا التفات من الغيبة إلى الخطاب؛ لتنبيه المخاطبين، قال السمين الحلبي: "وفي هذا الكلام التفات وتكوين، أما الالتفات فإنه خروج من ضمير

(3) ينظر الفرق بين المشيئة والإرادة: علي أكبر النجفي، التحفة النظامية، ص(10).

(4) ينظر: الألوسي، روح المعاني، (1: 541).

(1) السمين الحلبي، الدرّ المصون، (1: 573).

(2) أبو حيان، البحر المحيط، (2: 507).

الغيبة في قوله: ﴿فَإِنْ أَرَادُوا﴾ إلى الخطاب في قوله: ﴿وَأِنْ أَرَدْتُمْ﴾؛ إذ المخاطب الآباء والأمهات، وأما التكوين في الضمائر، فإن الأول ضمير تثنية، وهذا ضمير جمع، والمراد بهما الآباء والأمهات أيضاً، وكأنه رجع بهذا الضمير المجموع إلى الوالدات والمولود له، ولكنه غلب المذكر وهو المولود له، وإن كان مفرداً لفظاً⁽³⁾، "والخطاب في ﴿إِذَا سَلِمْتُمْ﴾ للآباء خاصة"⁽⁴⁾.

و﴿أَنْ﴾ وما في حيزها في تأويل مصدر مفعول به لـ﴿أَرَدْتُمْ﴾، وعبر بـ﴿أَنْ﴾ والفعل المضارع ﴿تَسْتَرْضِعُوا﴾ بدلاً من المصدر الصريح؛ لما في الفعل المضارع من معنى التجدد والحدوث، والسين والتاء في ﴿تَسْتَرْضِعُوا﴾ للطلب، أي: تطلبوا المراضع لأولادكم، فالتقدير: أن تسترضعوا المراضع لأولادكم، وحذف المفعول الأول استغناءً عنه، يقال: أَرْضَعْتُ الْمَرْأَةَ الصَّبِيَّ، واسترضعْتُها إياه، وقيل: إنما يتعدى إلى الثاني بحرف الجر، يقال: استرضعتُ المرأةَ للصبي، أي: أن تسترضعوا المراضع لأولادكم، وحُذفت اللام اجتزاءً بدلالة الاسترضاع؛ لأنه لا يكون إلا للأولاد، ولا يجوز: دعوتُ زيداً، وأنت تريد: لزيد؛ لأنه لا يجوز أن يكون مدعواً له؛ إذ معنى: دعوتُ زيداً لعمره خلاف دعوتُ زيداً فقط، فلا يجوز للالتباس، وإنما جاز حذف اللام في الاسترضاع لعدم وجود الالتباس، ونظير حذف اللام قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كَالَهُمْ أَوْزُونَهُمْ﴾ [المطففين:3]، أي: كالوا لهم، ووزنوا لهم⁽¹⁾.

وقوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ جواب الشرط، وقبله جملة حذفت لفهم المعنى، والتقدير: فاسترضعتم أو فعلتم ذلك، فلا جناح عليكم في الاسترضاع ﴿إِذَا سَلِمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ﴾. و﴿إِذَا﴾ ظرف ضَمَّنَ معنى الشرط، وجوابه محذوف دلّ عليه ما قبله، وظاهر النظم أن التسليم شرط لصحة عقد الاسترضاع، وليس كذلك، فقد جعل المفسرون⁽²⁾ اقتران التسليم بطلب الاسترضاع من باب النذب إلى ما هو الأليق والأصلح؛ لأن تسليم الأجرة إلى المراضع معجلاً دون إجحاف أو مطل فيه تطيب لنفس المرضع، وهذا أدخل في الاحتياط لأمر الطفل، فليس التسليم شرط صحة، وإنما هو أولى، "وشبّه ما هو من شرائط الأولوية بما هو من شرائط الصحة؛ للاعتناء به، فاستعير له عبارته"⁽³⁾.

⁽³⁾ السمين الحلبي، الدرّ المصون، (1:575).

⁽⁴⁾ أبو حيان، البحر المحيط، (2:510).

⁽¹⁾ ينظر: الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، (1:343)، والطبرسي، مجمع البيان، (2:87)، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، (1:231).

⁽²⁾ ينظر: الزمخشري، الكشاف، (1:277)، أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (1:231)، الشهاب الخفاجي، عناية القاضي وكفاية الراضي، (2:550).

⁽³⁾ الألوسي، روح المعاني، (1:541).

وجاء بـ«إذا» بدلاً من (إن) وبالفعل الماضي «سلمتم» للإشعار بأن تسليم الأجرة للمراضع أمر حريٌّ بأن لا يؤخر، ففيه زيادة تأكيد وحثّ على تعجيل التسليم . ولما كان أصل «إذا» أن يكون ظرفاً للمستقبل، مضمناً معنى الشرط فيكون «سلمتم» بمعنى الاستقبال، لم يلتزم أن يكون مع فعل «آتيتم» الماضي، فتأول بعض المفسرين — كالزمخشري والبيضاوي⁽⁴⁾ — «آتيتم» بمعنى: (أردتم إيتاءه) ؛ لأنه يلزم من بقاء «آتيتم» على ظاهرها أن يكون ما تحقق إيتاؤه مسلماً في المستقبل بعد الإيتاء، وهو تحصيل الحاصل، فتأولوه بـ«أردتم إيتاءه» ليدفعوا الإشكال⁽⁵⁾ .

وفي قوله: «المعروف» ثلاثة أوجه: الأول: أن يتعلق بـ«سلمتم»، أي: بالوجه المتعارف المستحسن شرعاً. الثاني: أن يتعلق بـ«آتيتم». الثالث: أن يكون حالاً من فاعل «سلمتم» أو «آتيتم»، فالعامل فيه حينئذٍ محذوف، أي: متلبسين بالمعروف⁽⁶⁾ .

ثم ختم الآية الكريمة بالأمر بما يبعث على الالتزام بأحكامها ، فقال: «واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير»، وفي هذا الختام من التهديد والوعيد ما لا يخفى .

قال في البحر: "لما تقدّم أمر ونهي، خرج على تقدير أمر بتقوى الله تعالى، ولما كان كثير من أحكام هذه الآية متعلقاً بأمر الأطفال الذين لا قدرة لهم ولا منعة مما يفعل بهم، حذر وهدد بقوله: «واعلموا»، وأتى بالصفة التي هي «بصير» مبالغة في الإحاطة بما يفعلونه معهم والاطلاع عليه"⁽¹⁾ .

وذكر اسم الجلالة في قوله: «واتقوا الله» ثم أظهره في موضع الإضمار حين قال: «واعلموا أن الله بما تعملون بصير» ؛ لتربية المهابة والخشية في النفوس. وأكد — سبحانه — إحاطته بما يعملون بأن ساق إليهم خبر إبطاره لأعمالهم مسبقاً بقوله: «واعلموا»، فلم يكتفِ بأن يقول: واتقوا الله إن الله بما تعملون بصير، فافتتاحه الكلام بقوله: «اعلموا» بمنزلة تأكيد الخبر، وفيه إنباء عن أهمية ما سيقلى للمخاطب⁽²⁾ .

وقد سدّت الجملة الاسمية المصدرّة بـ«أن» مسدّ مفعولي «اعلموا»، وتنبي عن تحقيق الخبر وثبوته. وفي التعبير بـ«ما» التي تفيد العموم، وبصيغة المضارعة في «تعملون»، وتقديم الجار والمجرور على

(4) الزمخشري، الكشاف، (277:1)، البيضاوي، أنوار التنزيل، (145:1) .

(5) ينظر: حاشية شيخ زادة، (571:2) .

(6) ينظر: السمين الحلبي، الدر المنصون، (576:1)، والألوسي، روح المعاني، (541:1) .

(1) أبو حيان، البحر المحيط، (510:2) .

(2) يراجع ما قيل في هذا الشأن عند آية (196) من المبحث الأول، ص(103) .

متعلّقه مزيد تحذير من اطلاع الله على جميع أعمالهم سرّها وعلنها، وما يترتب على هذا الاطلاع من جزاء، فيراقبوه تعالى، ويحافظوا على ما شرعه لهم .

﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير﴾

مناسبة الآية لما قبلها

بعد أن تحدث عن عدّة الطلاق وما اتّصل به من أمر الإرضاع، ذكر عدّة الوفاة والأحكام المتعلقة بالأزواج اللاتي يُتوفى بعولتهن .

مفردات الآية

يُتَوَفَّونَ : أصل الكلمة يدلّ على إكمال وإتمام ، منه: الوفاء: إتمام العهد وإكمال الشرط⁽³⁾، "وتوفية الشيء: بذله وافيّاً، واستيفاءه: تناوله وافيّاً . . سُمّي الموت والنوم توفياً؛ لأنهما استيفاء مدّة"⁽¹⁾.

يذرون : "وَذَرَ: يقال: فلانٌ يَذِرُ الشيءَ، أي: يقذفه لقلة اعتداده به"⁽²⁾، "والعرب قد أماتت المصدر من (يَذِرُ) والفعل الماضي، واستعملته في الحاضر والأمر، فإذا أرادوا المصدر قالوا: ذَرَهُ تركاً، أي: اتركه"⁽³⁾.

يتربصن : التربصُ: الانتظار⁽⁴⁾.

أجلهن : الأجل: المدّة المضروبة للشيء، وبلوغ الأجل في قوله تعالى: ﴿وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن﴾ [البقرة: 231] هو المدّة المضروبة بين الطلاق وبين انقضاء العدّة⁽⁵⁾.

⁽³⁾ ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (وفي) .

⁽¹⁾ السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، مادة (وفي) .

⁽²⁾ الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (وذر) .

⁽³⁾ الفراهيدي، العين، مادة (وذر) .

⁽⁴⁾ ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (ربص) .

⁽⁵⁾ ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (أجل) .

خير: "الخُبْر: العلم بالأشياء المعلومة من جهة الخُبْر" (6)، "والخبير في صفاته تعالى بمعنى العالم بواطن الأمور وظواهرها، وبما كان منها وما يكون، والعالم بأخبار مخلوقاته لا يعزُب عنه مثقال ذرة في السموات والأرض، وقيل: هو بمعنى مُخْبِر . . وأصله من (الخُبْر) وهو العلم بالمعلومات من جهة الخُبْر" (7).

التفسير والبيان

أمر من الله تبارك وتعالى للنساء اللاتي يُتوفى أزواجهن أن يعتددن أربعة أشهر وعشر ليالٍ، فلا يحلّ لهنّ النكاح حتى تنتهي هذه المدة. وهنا مسألتان :

الأولى: اختلف أهل العلم في هذه الآية، هل هي ناسخة لقوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً متاعاً إلى الحول غير إخراج﴾ [البقرة: 240] أم أنها منسوخة بها .

الثانية: كيف نوفق بين هذه الآية وقوله تعالى: ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾ [الطلاق: 4]؛ ذلك أن قوله: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾ يصدق على كل من توفي عنها زوجها، سواء أكانت حاملاً أم لا، وقوله: ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾ يصدق على المعتدة من طلاق أو وفاة، فعدتها وضع حملها أيّاً كانت المدة، شهراً أم يوماً أم ساعة.

أما قضية النسخ ففي أصحّ الأقوال (1) أن هذه الآية ناسخة لقوله: ﴿متاعاً إلى الحول غير إخراج﴾ وإن كانت متقدمة عليها في التلاوة، وهذا من غرائب النسخ — كما يقول أبو حيان (2) — ، وهذا القول عليه أكثر العلماء (3)، وقد روى الإمام البخاري عن ابن الزبير أنه قال لعثمان بن عفان إن قوله: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً﴾ إلى قوله: ﴿غير إخراج﴾ قد نسختها الآية الأخرى، فلم تكتبها؟ فقال له عثمان: تدعها يا ابن أخي لا أغير شيئاً من مكانه (4) .

(6) المرجع السابق، مادة (خبر) .

(7) السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، مادة (خبر) .

(1) ينظر: فضل عباس، إتقان البرهان في علوم القرآن، (2: 31) .

(2) أبو حيان، البحر المحيط، (2: 519) .

(3) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (1: 285)، وابن العربي، أحكام القرآن، (1: 255)، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (1: 304) .

(4) تنظر الرواية في صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً﴾، رقم الحديث: (4536)، ص (771) .

وقيل إن هذه الآية منسوخة بقوله: ﴿مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ﴾⁽⁵⁾، "وقيل: إن الحول لم يُنسخ وإنما هو ليس على وجه الوجوب، بل هو على الندب، فأربعة أشهر وعشراً، أقل ما تعتد به المتوفى عنها زوجها، والحول هو الأكمل والأفضل، وقال قوم: ليس في هذا نسخ، وإنما هو نقصان من الحول، كصلاة المسافر لما نقصت من الأربع إلى اثنتين لم يكن ذلك نسخاً، بل كان تخفيفاً"⁽⁶⁾.

وأما التوفيق بين هذه الآية وآية سورة الطلاق، فإن قوله: ﴿وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق:4] قد خصَّصَ قوله: ﴿وَالَّذِينَ يَتوفونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾ بأن قصره على بعض أفرادها، فأصبح قوله: ﴿وَالَّذِينَ يَتوفونَ﴾ عاماً في كل من توفي عنها زوجها، وتخرج الحامل من هذا العموم بقوله: ﴿وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾، فإن كانت حاملاً وتوفي عنها زوجها فعدتها وضع حملها⁽⁷⁾.

ثم بين تعالى أنه إذا انقضت عدّة النساء المتوفى عنهن أزواجهن ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾، "والمخاطبة بقوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ عامة لجميع الناس، والتلبس بهذا الحكم هو للحكام والأولياء اللاصقين والنساء المعتدات"⁽⁸⁾.

ويعني بقوله: ﴿فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ﴾ يعني التعرّض للخطأ وقيد ذلك بأن يكون ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾، أي بما يحسن عقلاً وشرعاً؛ لأنه ضد المنكر الذي لا يحسن، وذلك هو الحلال من التزوج إذا كان مستجعماً لشرائط الصحة، ثم ختم الآية بالتهديد، فقال: ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾⁽¹⁾.

النظم القرآني

قوله: ﴿وَالَّذِينَ﴾ على حذف مضاف، أي: وأزواج الذين يتوفون منكم يتربصن⁽²⁾، وهو خير في معنى الأمر، وإخراج الأمر في صورة الخبر تأكيد للأمر، وإشعار بأنه مما يجب أن يُتلقّى بالمسارعة إلى

(5) رواية عن مجاهد . ينظر: السيوطي، الدر المنثور، (656:1) .

(6) أبو حيان، البحر المحيط، (519:2) .

(7) ينظر: فضل عباس، إتيان البرهان، (14:2) .

(8) ابن عطية، المحرر الوجيز، (217:1) .

(1) الرازي، التفسير الكبير، (468:2) .

(2) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (278:1)، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، (231:1).

امتناله، قال البقاعي: "ولما أريد تأكيد التربص مراعاة لحق الأزواج وحفظاً لقلوب الأقارب، واحتياطاً للنكاح، أتى به في صورة الخبر الذي من شأنه أن يكون قد وُجد وتمّ، فقال: ﴿يَتَرَبَّصْنَ﴾"⁽³⁾.

"والخطاب في قوله: ﴿وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ﴾ لكافة الناس بطريق التلوين"⁽⁴⁾. و﴿يَتُوفُونَ﴾ مبني للمفعول؛ للعلم بالفاعل، وقد بُني هذا الفعل للمعلوم في مواضع أخرى في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتُوفَّى الْأَنْفُسَ﴾ [الزمر: 42]، وقال: ﴿حَتَّى يَتُوفَاهُنَّ الْمَوْتَ﴾ [النساء: 15]، وقال: ﴿قُلْ يَتُوفَاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ﴾ [السجدة: 11]، فظهر الفاعل في مقام التعليم أو الموعظة، وبقي استعمال الفعل مبنياً للمفعول فيما عدا ذلك؛ إيجازاً وتبعاً للاستعمال⁽⁵⁾.

وصيغة المضارعة في ﴿يَتُوفُونَ﴾ و﴿يَذَرُونَ﴾ و﴿يَتَرَبَّصْنَ﴾ لتجدد هذه الأحداث وتكررها، وقوله: ﴿مِنْكُمْ﴾ جاء للتأكيد على أن هذا عام لجميع المخاطبين، وليس مختصاً بمن خوطب في الآية السابقة. "و(من) تحتمل التبعية وبيان الجنس"⁽⁶⁾.

ويختلف (التربص) عن (الانتظار) بأن (التربص) طول الانتظار، وأصله من الرُبُصة وهي التلبث، يقال: ما لي على هذا الأمر رُبُصة، أي: تلبث في الانتظار حتى طال⁽⁷⁾. وإيثار التعبير بالتربص يبرز ما يختلج في نفس المرأة خلال هذه الفترة، فهي تشعر فيها بطول الانتظار. والباء للتعدي، وقد أخطأ من عدّها زائدة⁽¹⁾ وجعل كلمة (أنفس) توكيداً للفاعل الذي هو نون النسوة، فهذا مردود من حيث الصناعة الإعرابية، ومن حيث المعنى، أما من حيث الصناعة الإعرابية فقد اشترط النحويون لتوكيد ضمير الرفع أن يسبقه ضمير منفصل، وهذا لا نجده في الآية هنا، أما من حيث المعنى فإنه لا حاجة للتأكيد هنا؛ لأن التأكيد إنما يكون عند التباس الأمر، وليست الآية من هذا القبيل؛ إذ لا يدور في خلد أحد من الناس أبداً أن المأمور بالتربص غير النساء اللواتي توفي أزواجهن، فلا معنى للقول بزيادة الباء؛ إذ يخلو من كل فائدة، وإنما المقصود هو الحث على التربص، وهذا من باب التجريد، كأن النفس شيء ينبغي أن يُتربص به⁽²⁾.

⁽³⁾ البقاعي، نظم الدرر، (442:1).

⁽⁴⁾ أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (231:1).

⁽⁵⁾ ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (441:2).

⁽⁶⁾ السمين الحلبي، الدرر المصون، (577:1).

⁽⁷⁾ ينظر: أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ص(89).

⁽¹⁾ ينظر: الجمل، الفتوحات الإلهية، (287:1)، وحاشية الصاوي على الجلالين، (146:1).

⁽²⁾ ينظر: فضل عباس، لطائف المتان، ص(104-106).

وقال صاحب المنار عن هذا التعبير «يتربصن بأنفسهن»⁽³⁾ إن فيه "من الإبداع في الإشارة، والزاهة في العبارة، ما عهد في كل القرآن، ولم يبلغ مراعاة مثله إنسان، فالكلام في [المتوفى عنهن أزواجهن]⁽⁴⁾، وهنّ معرضات للزواج، وخُلُوّ من الأزواج، والأنسب فيه ترك التصريح بما يتشوفن إليه، والاكتفاء بالكناية عما يرغبن فيه على إقرارهن عليه، وعدم إيتاسهن منه، مع اجتناب إحجالهنّ، وتوقي تنفيرهن أو التنفير منهن، وقد جمع هذه المعاني قوله: «يتربصن بأنفسهن» على ما فيه من الإيجاز الذي هو من مواقع الإعجاز، فأفاد أنه يجب عليهن أن يملكن رغبتهن ويكففن جماع أنفسهن إلى تمام المدة الممدودة، والعدّة الممدودة، ولكن بطريق الرمز والتلويح، لا بطريق الإنابة والتصريح، فإن التربصّ في حقيقته وظاهر معناه التريث والانتظار، وهو يتعلق بشيء يُتريث عنه، ويُنتظر زوال المدة المضروبة دونه، ولولا كلمة «أنفسهن» لما أفادت الجملة تلك المعاني الدقيقة، والكنائات الرشيدة، وما كان ليخطر على بال إنسان يريد إفادة حكم العدّة أن يزيد هذه الكلمة على قوله: «يتربصن أربعة أشهر وعشراً»⁽⁵⁾، ولو لم تُزد لكان الحكم عارياً عن تأديب النفس والحكم على شعورها ووجدانها، ولعل الإرشاد إلى ما تنطوي عليه نفوس النساء من تلك التزعة في ضمن الإخبار عنهن بأن من شأنهن امتلاكها والتربص بها اختياراً، هو أشدّ فعلاً في أنفسهن وأقوى إلزاماً لهن أن يكنّ كذلك طائعات مختارات، كما أن فيه إكراماً لهن ولطفاً بهن، إذ لم يؤمرن أمراً صريحاً، وهذا من الدقائق التي نحمد الله تعالى أن هدانا إلى فهمها، فأنتى لأمثالنا من البشر أن يأتوا بمثلها"⁽⁶⁾.

وقال: «عشراً» بلفظ التأنيث مع أن المتوفى عنها تعتدّ بالأيام بلياليها؛ وذلك لأن العرب إذا أجمت العدد غلبت فيه الليالي، فإذا أظهروا مع العدد مفسره أسقطوا من عدد المؤنث الهاء، وأثبتوها في عدد المذكر، كما قال تعالى ذكره: «سحرها عليهم سبع ليالٍ وثمانية أيام حسوماً» [الحاقة: 7]، فأسقط الهاء من «سبع» وأثبتها في «ثمانية»⁽¹⁾.

وللسائل أن يسأل عن الحكمة في تحديد عدّة المتوفى عنها بهذا القدر، ومن أحسن ما قيل في هذا ما نقله القاسمي عن المهامي، قال: "ثلا يتعارض في قلبها حبّ المتوفى وحبّ الجديد، فأخذت مدة صبرها — وهو أربعة أشهر — وزيد عليه العشر؛ إذ بذلك ينقطع صبرها فتميل إلى الجديد ميلاً كلياً،

(3) كلام صاحب المنار في قوله: «والمطلقات يتربصن» [البقرة: 228]، ولكنه ينطبق على هذه الآية، فأخذته مع بعض التعديلات ليتناسب مع الآية التي نحن بصددّها.

(4) في الأصل: المطلقات.

(5) في الأصل: (يتربصن ثلاثة قروء).

(6) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (2: 372).

(1) ينظر: الطبري، جامع البيان، (2: 617).

فينقطع عن قلبها حبُّ المتوفى، على أنه يظهر في حقِّ المدخول بها حركة الحمل إذ تكون بعد أربعة أشهر، لكنها تبتدئ ضعيفة وتتقوى بمضي عشر آخر⁽²⁾.

ثم فرّع على هذه المدّة المحددة فقال: ﴿فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف﴾، واستعمال ﴿إذا﴾ ودخولها على الماضي؛ للدلالة على أن هذا الأمر هو الغالب في الحصول، أو للتفاوت. وفي إسناد البلوغ إليهن، وفي التعبير بـ(الأجل) دون (المدّة) وإضافته إلى ضميرهن نكات بيانية ولطائف معنوية، قال ابن عاشور: "والأجل مدة من الزمن جعلت ظرفاً لإيقاع فعل في نهايتها، أو في أنائها تارة — فالأجل أخص من المدّة — ، وضمير ﴿أجلهن﴾ للأزواج اللاتي توفي عنهن أزواجهن، وعُرّف الأجل بالإضافة إلى ضميرهن دون غير الإضافة من طرق التعريف؛ لما يؤذن به إضافة (أجل) إليهن من كونهن قضيّن ما عليهن، فلا تضايقوهن بالزيادة عليه، وأسند البلوغ إليهن، وأضيف الأجل إليهن؛ تنبيهاً على أن مشقة هذا الأجل عليهن"⁽³⁾.

وإذا انتهت فترة العدة رُفع الجناح عن أولياء أمر المرأة في أن تتزوج: ﴿فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف﴾، وقيد بالمعروف؛ للإيدان بأنهن لو فعلن خلاف ذلك ولم يكفوهن فعليهم الجناح. و﴿بالمعروف﴾ حال من فاعل ﴿فَعَلْنَ﴾، أي: فَعَلْنَ ملتبسات بالمعروف ومصاحبات له. أو مفعول به، أي: تكون الباء باء تعدية. ويجوز أن يكون نعت مصدر محذوف، أي: فعلن فعلاً بالمعروف، أي: كائناً⁽⁴⁾.

وقد يرد سؤال على الذهن عند قراءة هذه الآية: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف﴾، وقوله: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج فإن خرجن فلا جناح عليكم في ما فعلن في أنفسهن من معروف﴾ [البقرة: 240]: ما وجه تخصيص المكان الأول بالتعريف والباء ﴿بالمعروف﴾، والمكان الثاني بالتنكير ولفظة ﴿من﴾ ﴿من معروف﴾؟

والجواب عن ذلك أن يقال: إن المراد من قوله: ﴿فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف﴾ في الآية الأولى أنه لا جناح عليكم في أن يفعلن في أنفسهن بأمر الله، وهو ما أباحه لهن من التزوُّج بعد انقضاء العدة، فالمعروف ههنا أمر الله المشهور، أي الوجه الذي لا ينكره الشرع ولا يمنعه، فورد معرفاً بأداة العهد، وعُدّي ﴿فَعَلْنَ﴾ بالباء التي هي للإلصاق، والمراد من قوله: ﴿فلا جناح عليكم في ما

(2) القاسمي، محاسن التأويل، (1: 573).

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (2: 446).

(4) ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون، (1: 578).

فعلن في أنفسهن من معروف» في الآية الثانية أنه لا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من جملة الأفعال التي لهن أن يفعلن من تزوّج أو قعود، فالمعروف ههنا فعل من أفعالهن يُعرف في الدين جوازه، كالترين والتعرض للخطاب وما يجاري ذلك من معروف مما ليس بمنكر شرعاً، فهو بعض ما لهن أن يفعلنه، ولهذا المعنى خُصَّ بلفظة «من» ونُكِّر .

فكان القارئ حين يقرأ الآية الأولى يسأل: ما الوجه المباح لهن الذي لا يمنعه الشرع، فجواب بتفصيل في الآية الثانية مشير إلى أنه ليس وجهاً واحداً لا يتعدينه، بل لهن أن يتزينّ ويتعرضن للخطاب، ويفصحن بما يطلبنه من صداق وغير ذلك من مصالحهن المباحة لهن شرعاً⁽¹⁾ .

ثم حذر تعالى من التهاون فيما شرعه من أحكام، فقال: «والله بما تعملون خبير»: يعلم بواطن الأمور وظواهرها، وإنما ختم بهذا التحذير لما أن أمر العدة لم تعرفه العرب من قبل، فرمما أنكرته القلوب لكونها لم تفهم سرّه⁽²⁾. وناسب هذا ذكر لفظ الجلالة؛ لما له من وقع وعظمة في القلوب، وذكر صفة الخبرة بصيغة المبالغة؛ تدلّ على العلم بما لطّف ودقّ، وتقديم الجار على ما متعلّقه لإدخال الرهبة في النفوس، والتعبير بـ«ما» والفعل المضارع؛ للدلالة على أن علمه تعالى يعمّ جميع أفعالهم، والجملة الاسمية؛ لتحقيق الخبر.

وجاء التعقيب على هذه الآية بقوله: «والله بما تعملون خبير»، والتعقيب على الآية الأخرى: «والذين يتوفون ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم» [الآية: 240] بقوله: «والله عزيز حكيم»؛ لأن تعقيب الأولى مناسب لما قبله من تأمينهن على أنفسهن فيما يلزمهن في مدة العدة المذكورة من إحداث، وما يتعلق به وفيما يفعلن بعده، فإن أضمرن أو كتمن شيئاً لا يجوز فعله سبحانه محيطٌ بذلك، وهو الخبير به، ولما وقع في الآية الثانية قوله: «فإن خرجن»، وقام فيه احتمال أن يخرجن غير طائعات فيستعجلن أو يتعدين، ناسبه ذكر قدرته سبحانه عليهن بالمعاقبة بما شاء أو العفو عن مُرتكبهنّ، فهو العزيز الذي لا مغالب له، والذي لا يفوته هارب، ولا يغيب عنه شيء⁽¹⁾.

(1) ينظر: الخطيب الإسكافي، درة التزييل وغرة التأويل، ص(41)، وابن الزبير، ملاك التأويل، (1: 274) .

(2) ينظر: البقاعي، نظم الدرر، (1: 443) .

(1) ينظر: ابن الزبير، ملاك التأويل، (1: 274) .

﴿ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكننتم في أنفسكم علم الله أنكم ستذكرونهن ولكن لا تواعدوهن سراً إلا أن تقولوا قولاً معروفاً ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه واعلموا أن الله غفور حلیم﴾

مناسبة الآية لما قبلها

لما ذكر تعالى مدّة العدة للمتوفى عنهن أزواجهن، ووجوب التبرّص والامتناع عن النكاح، ناسب أن يعطف عليه ما قد يتعرض له خلال هذه المدة، مثل التعريض بالخطبة، ويبيّن أنه لا يستوي مع النكاح في المنع .

مفردات الآية

عرضتم : " التعريض: ما احتمل من الكلام وجهين فصاعداً، وهو الذي تسميه الأدباء الكلام الموجّه، والتعريض: ضدّ التصريح "(2) .

خطبة : للخطب معنيان، أحدهما الكلام بين اثنين، والثاني: الأمر والشأن، ولكلّ من المعنيين يمكن رجّع كلمة (خطبة)، فعلى الأول تكون (الخطبة) خطاباً لطلب امرأة تُنكح⁽³⁾، وعلى الثاني: التماس النكاح، يقال: خطب فلان فلانة، أي: سألتها خطبته، أي: حاجته، فهو من قولهم: ما خطبك؟ أي: ما حاجتك وأمرك؟⁽⁴⁾، وجمع السمين الحلي بين هذين المعنيين، فقال: "الخطب: الأمر العظيم الذي يُحتاج فيه إلى تخاطب"⁽⁵⁾ .

أكننتم : الكلمة تدل على ستر أو صون ، يقال: كننتُ الشيء في كِنِّه إذا جعلته فيه وصنّته ، وأكننتُ الشيء: أخفيتُه⁽¹⁾ .

تواعدوهن : الوعد: كلمة تدل على ترجية بقول⁽²⁾ .

(2) السمين الحلي، عمدة الحفاظ، مادة (عرض) .

(3) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (خطب) .

(4) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، (513:2) .

(5) السمين الحلي، عمدة الحفاظ، مادة (خطب) .

(1) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (كنّ) .

(2) ينظر: المرجع السابق، مادة (وعد) .

سرّاً: "السين والراء يجمع فروعه إخفاء الشيء، وما كان من خالصه ومستقره، لا يخرج شيء منه عن هذا، فالسرّ خلاف الإعلان، يقال: أسررتُ الشيءَ إسراراً، خلاف أعلنته"⁽³⁾. وقال الزمخشري في الأساس: "ومن المجاز: واعدتها سرّاً، أي: نكاحاً"⁽⁴⁾، وهو يقصد بالمجاز هنا التطور الدلالي للكلمة، وأطلق السرّ على النكاح؛ لأنه مما يُسرّ.

تعزّموا: أصل العزم يدل على الصرمة والقطع، يقولون: عزّمتُ عليك إلا فعلتَ كذا، أي: جعلته أمراً عزّماً، أي: لا مثنوية فيه⁽⁵⁾. "والعزم: ما عقد عليه القلب أنك فاعله، أو من أمرٍ تيقنّته. وما لفلان عزيمة، أي: ما يثبت على أمرٍ يعزم عليه"⁽⁶⁾، وذكر السمين الحلبي أن العزم يتعدى بنفسه وبـ(على)، يقال: عزّمتُ الأمرَ وعليه⁽⁷⁾.

عقدة: العقْدُ يدل على شدّ وشِدَّة وثوق⁽⁸⁾، وقال الراغب: "العقدُ: الجمع بين أطراف الشيء، ويستعمل ذلك في الأجسام الصُّلبة، كعقد الحبل وعقد البناء، ثم يُستعار ذلك للمعاني، نحو عقد البيع والعهد، وغيرهما. . والعقد مصدر استعمل اسماً فجمع، نحو: ﴿أوفوا بالعقود﴾ [المائدة: 1]، والعقدة: اسم لما يُعقد من نكاح أو يمين أو غيرهما: ﴿ولا تعزّموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله﴾ [البقرة: 235]"⁽⁹⁾.

حليم: الحِلْمُ: ترك العجلة، وهو خلاف الطيش، قاله ابن فارس⁽¹⁰⁾.

التفسير والبيان

﴿ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكننتم في أنفسكم﴾: خطاب لجميع الناس، والمباشر له هو الرجل الذي في نفسه تزوّج معتدة، والمقصود منه رفع الحرج عن التلويح بخطبة المرأة في عدتها من

(3) المرجع السابق، مادة (سرّ).

(4) الزمخشري، أساس البلاغة، مادة (سرر).

(5) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (عزم).

(6) الفراهيدي، العين، مادة (عزم).

(7) ينظر: السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، مادة (عزم).

(8) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (عقد).

(9) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (عقد).

(10) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (حلم).

وفاة زوجها من غير تصريح بأن يقول لها: رُبَّ راغب فيك، وإن النساء لمن حاجتي، ولوددت أن يسر لي امرأة صالحة، ورفع الحرج كذلك عما يضره الرجل من الرغبة فيها، ولا يصرّح لها برغبته بأن يقول: إني أريد أن أتزوجك، أو نحو هذا.

ثم بيّن تعالى السبب في رفع الجناح عنهم في هذا، فقال: ﴿عَلَّمَ اللَّهُ أَنْكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ﴾: "لا تصبرون على السكوت عنهن، وعن إظهار الرغبة فيهن، فلهذا رخص لكم ما رخص" (1).

ثم قال: ﴿وَلَكِنْ لَا تَوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا﴾، والسرُّ في أصله ضدُّ الجهر، وقد وقع هنا كناية عن النكاح الذي هو الوطاء؛ لأنه مما يُسرّ، والمقصود: قد أُبيح لكم التعريض بخطبة النساء المعتدات من وفاة، وأُبيح لكم إضمار الرغبة فيهن، ولكن إياكم أن يقع بينكم مواعدة على النكاح.

﴿إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾: "وهو التعريض الذي عُرف بتجويزه، والمستثنى منه ما يدل عليه النهي، أي ﴿لَا تَوَاعِدُوهُنَّ﴾ نكاحاً مواعدة ما ﴿إِلَّا﴾ مواعدة معروفة أو ﴿إِلَّا﴾ مواعدة بقول معروف" (2).

ثم نهاهم الله تعالى عن العزم على عقد عقدة النكاح حتى تنقضي العدة، فقال: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا عَقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجْلَهُ﴾: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا﴾ "من عزم الأمر إذا قصده قصداً جازماً، وحقيقته القطع، بدليل قوله ﷺ: "لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل" (3) (4)، فالمعنى: لا تقصدوا قصداً جازماً عقد عقدة النكاح، "وإذا كان العزم منهياً عنه، فأحرى أن يُنهي عن العقدة" (5).

﴿حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجْلَهُ﴾، أي: ينتهي ما فرض من العدة، "والكتاب هنا هو المكتوب، أي: حتى يبلغ ما كُتِبَ وأوجب من العدة أجله، أي: وقت انقضائه" (6)، وقال الزجاج: "معناه: حتى يبلغ فرض الكتاب أجله" (7)، فالكتاب — على هذا القول — هو القرآن، وفيه تقدير مضاف.

ثم ختم الآية بالوعيد ثم بالوعد، فقال: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾، والعلم بأن الله الذي له الجلال والعظمة مطَّلَع على السرِّ والعلن يورث الخشية منه والحذر من ارتكاب ما نهى عنه، فالله عزَّ وجلَّ ﴿يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ﴾ "من العزم على ما لا يجوز أو من ذوات الصدور

(1) الألوسي، روح المعاني، (544:1).

(2) المرجع السابق، (544:1).

(3) باب من أبواب كتاب الصوم، جامع الترمذي، باب ما جاء لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل، باب رقم: (33)، ص (185).

(4) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (233:1).

(5) أبو حيان، البحر المحیط، (525:2).

(6) المرجع السابق، (526:2).

(7) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، (318:1).

التي من جملتها ذلك ﴿فاحذروه﴾ ولا تعزموا عليه، أو احذروه بالاجتناب عن العزم ابتداءً أو إقلاصاً عنه بعد تحققه⁽¹⁾.

ثم لم يؤيسهم من رحمته فقال: ﴿واعلموا أن الله غفور﴾: يغفر لمن يقلع عن عزمه أو ذنبه خشية منه، و(الحليم) هو الذي يشاهد معصية العصاة، ويرى مخالفة الأمر ثم لا يستفز غضب ولا يعتريه غيظ، ولا يحمل على المسارعة إلى الانتقام — مع غاية الاقتدار — عجلة طيش، فهو يعفو عن كثير من سيئات عباده، ويمهلهم بعد المعصية، ويقبل توبتهم بعد ذلك⁽²⁾.

النظم القرآني

وُصِلت هذه الآية بما قبلها؛ لأنها من الأحكام المتعلقة بالعدة المذكورة في الآية السابقة. و﴿ما﴾ موصولة، قصد بها (كلام) أي: كلام عرضتم به⁽³⁾، والضمير في ﴿به﴾ يعود إلى الاسم الموصول، "والجار والمحرور ﴿فيما عرضتم﴾ في موضع الحال، وكذا قوله: ﴿من خطبة النساء﴾"⁽⁴⁾، و﴿خطبة﴾ مصدر مضاف للمفعول، أي: من خطبتكم النساء، فحُذِفَ الفاعل للعلم به⁽⁵⁾، و(ال) في (النساء) للعهد، والمعهودات هن الأزواج المذكورة في قوله تعالى: ﴿ويذرون أزواجاً﴾، ولا يمكن حملها على الاستغراق؛ لأن من النساء من يحرم التعريض بخطبتهن في العدة، كالرجعيات، والبائعات في قول⁽⁶⁾.

و﴿نساء﴾ جمع (امرأة) وهو جمع كثرة، جاء في سبعة وخمسين موضعاً في القرآن الكريم، كما ورد جمع (امرأة) على (نسوة) في موضعين من سورة يوسف، و(نسوة) جمع قلة، وسرّ استئثار (نساء) بتلك المواطن جميعها، من ضمنها هذه الآية هو أنها وردت في سياق الحديث عن أمور كلية وأحكام شرعية تخص النساء عامة، وليس فئة دون فئة، بينما ما جاء في سورة يوسف كان حديثاً عن فئة قليلة من النساء، وهن النسوة اللواتي على صلة بالقصر، وعلى علم بقصة امرأة العزيز مع فتاه⁽¹⁾.

(1) الألوسي، روح المعاني، (1: 545).

(2) ينظر: الزجاجي، اشتقاق أسماء الله، ص(156)، والغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ص(77).

(3) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (2: 450).

(4) الطبرسي، مجمع البيان، (2: 93).

(5) السمين الحلبي، الدر المصون، (1: 579).

(6) الألوسي، روح المعاني، (1: 543).

(1) ينظر: خلود الحواري، الجوانب البلاغية للجموع القرآنية، ص(80)، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية.

و﴿أُو﴾ في قوله: ﴿أَوَأَكُنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ﴾ للتخيير أو الإباحة. وقد فرّق العلماء بين (كُنْ) و﴿أَكُنْ﴾ بأن جعلوا الأول مختصاً بما يُستر بشيء من الأجسام كبيت أو ثوب، والثاني بما يُستر في النفس، فلهزمة في (أَكُنْ) للفرقة بين الاستعمالين⁽²⁾.

ومفعول ﴿أَكُنْتُمْ﴾ محذوف، وهو الضمير الراجع إلى ﴿مَا﴾ الموصولة في قوله: ﴿فِيمَا عَرَضْتُمْ﴾، والتقدير: أو أكنتموه، و﴿فِي أَنْفُسِكُمْ﴾ متعلق بـ﴿أَكُنْتُمْ﴾. وجاء الإعلان في قوله: ﴿عَرَضْتُمْ﴾ و﴿أَكُنْتُمْ﴾ على صيغة الماضي لا المضارع مع أن هذين الفعلين من شأنهما أن يتكررا ويتجددا من المخاطبين؛ وذلك لأنه يريد أن يقطع صلتهم بهذا الأمر، ويُشعرهم بأنه لا ينبغي أن يكون ملازماً لهم، وحرّيُّ بهم أن لا يفكروا به.

وتأخير الإكناح في الذكر عن التعريض فيه خروج عن مقتضى ظاهر نظم الكلام في أن يكون اللاحق زائد المعنى على ما يشمله الكلام السابق، فالإكناح في النفس ليس فيه معنى زائد على التعريض؛ لأن التعريض لا يكون إلا عن عزم في النفس، والفائدة في الخروج عن مقتضى الظاهر بتأخير الإكناح هي التنبيه على أنه أفضل وأبقى على ما للعدة من حرمة⁽³⁾.

وقد أباح سبحانه ما أباح؛ لعلمه بضعف الجبلية البشرية وصعوبة دفع الميول الفطرية، قال: ﴿عَلَّمَ اللَّهُ أَنْكُمْ سَتَذْكُرُونَهُ﴾، وقال بعض المفسرين: إن فيه طرفاً من التوبيخ على قلة التلبّث كقوله تعالى: ﴿عَلَّمَ اللَّهُ أَنْكُمْ كَتُمْتُمْ تَحْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ [البقرة: 187]⁽⁴⁾، فقوله تعالى: ﴿عَلَّمَ اللَّهُ أَنْكُمْ سَتَذْكُرُونَهُ﴾ إجابة عن سؤال مقدر فهم من الجملة السابقة، وهو: لماذا رفع الله الجناح عن التعريض بخطبة المعتدة من وفاة؟ فقال: ﴿عَلَّمَ اللَّهُ أَنْكُمْ سَتَذْكُرُونَهُ﴾، وذكر لفظ الجلالة هنا مناسب لصفة العلم؛ إذ إن العلم الواسع المحيط بخلاجات النفوس من صفات الكمال ولوازم الألوهية.

وقوله: ﴿أَنْكُمْ سَتَذْكُرُونَهُ﴾ سدّ مسدّ مفعولي (علم)، وأُلقي بمؤكدات، هي: الجملة الاسمية، وتصديرها بحرف التوكيد (أَنَّ)، وحرف السين، وهذا للدلالة على قوة الدافع الفطري في الميل إليهن وعدم القدرة على دفعه. وذكر أبو حيان سرّ استعمال (السين) بدلاً من (سوف)، مع أن كليهما يدل على الاستقبال، قال: "وجاء الفعل بالسين التي تدل على تقارب الزمان المستقبل لا تراخيه؛ لأنهن يُذكرن عندما انفصلت حبالهن من أزواجهن بالموت، وتتوق إليهن الأنفس، ويُتمنى نكاحهن"⁽¹⁾. ولم

(2) ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (كُنْ)، والسمين الحلبي، الدر المصون، (579:1).

(3) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (452:2).

(4) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (279:1)، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، (232:1).

(1) أبو حيان، البحر المحيط، (521:2).

يعلّق النظم الجليل ذكرهم بشيء؛ ليشمل "ذكر اللسان وذكر القلب، فنفي الحرج عن التعريض وهو كسر اللسان، وعن الإخفاء في النفس وهو ذكر القلب" (2).

وإن كان القرآن الكريم يراعي الميول الفطرية إلا أنه لا يتركها دون تهذيب وضبط، فهو يجعل لها حدوداً لا يستجيز لها أن تتعداها، ومن هنا رفع الجناح عن التعريض بخطبة المتوفى عنها زوجها، إلا أنه حرّم المواعدة الصريحة بالنكاح، فقال: ﴿ولكن لا تواعدوهن سرّاً﴾، وهذا استدراك من الجملة قبله، وهو قوله: ﴿ستذكروهن﴾، فإن الذكر يقع على أنحاء كثيرة ووجوه متعددة، فاستدرك منه وجهٌ نُهيَ فيه عن ذكر مخصوص، ولو لم يُستدرك لكان مأذوناً به؛ لاندراجته تحت مطلق الذكر الذي أخبر الله بوقوعه، وهو نظير قولك: زيد سيلقى خالداً، ولكن لا يواجهه بشرّاً، لما كانت أحوال اللقاء كثيرة من جملتها المواجهة بالشّرّ، استدركت هذه الحالة من بينها، ويحتاج ما بعد (لكن) إلى وقوع ما قبله من حيث المعنى لا من حيث اللفظ؛ لأن نفي المواعدة بالسرّ يستدعي وقوع الذكر (3).

وقد جوّز قوم من المفسرين أن يكون هذا استدراكاً من جملة محذوفة قبل (لكن)، تقديره: (فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن سرّاً)، دلّ على هذا المحذوف قوله: ﴿ستذكروهن﴾ (4)، وقوّيت دلالة المذكور على ما حذف — كما يقول ابن المنير —؛ لأن المعتاد في مثل هذه الصيغة ورود الإباحة عقبها، كما في قوله تعالى: ﴿علم الله أنكم كنتم تخافون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروه﴾ [البقرة: 187]، ولهذا الحذف سرّ، وهو أنه اجتنب؛ لأن الإباحة لم تنسحب على الذكر مطلقاً، بل اختصت بوجه واحد من وجوهه، وذلك الوجه المباح عسر التميّز عما لم يُبح، فذكرت مستثناة بقوله: ﴿إلا أن تقولوا قولاً معروفاً﴾؛ تنبيهاً على أن المحلّ ضيق والأمر فيه عسر، والأصل فيه الحظر، ولا كذلك الوطء في زمن ليل الصيام، فإنه أبيض مطلقاً غير مقيد، فلذلك صُدّر الكلام بالإباحة والتوسعة، فتفطن لهذا السرّ فإنه من غرائب النكت (5).

والقول الذي يستقيم المعنى عليه دون اللجوء إلى الحذف يُقدّم على الذي يُقدّر فيه محذوف، فإنّ يكون الاستدراك من الجملة المذكورة قبله أولى بالقبول من أن يكون استدراكاً من محذوف. وتقدم أن (السرّ) هنا كناية عن النكاح، فيكون منصوباً على المفعولية، وقيل: إنه مصدر في

(2) المرجع السابق، (521:2).

(3) ينظر: المرجع السابق، (522:2).

(4) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (279:1)، والبيضاوي، أنوار التنزيل، (146:1)، والألوسي، روح المعاني، (544:1).

(5) ينظر: حاشية ابن المنير على الكشاف، (279:1).

موضع الحال، تقديره: (مستخفين بذلك)، والمفعول محذوف، تقديره: (لا تواعدوهن النكاح سرّاً)، أو نعت مصدر محذوف، أي: مواعدة سرّاً⁽¹⁾. وجعل النحاسُ التقديرَ: (على سرّ) بحذف الحرف؛ لأنه مما يتعدى إلى مفعولين، أحدهما بحرف⁽²⁾. والوجه الأول أقوى هذه الأوجه؛ لأنه يعطي المعنى الذي تعطيه الأوجه الأخرى دون حاجة إلى إضمار، فما في لفظة (سرّاً) من الكناية عن النكاح يُغني عن تلك التقديرات.

وقوله: ﴿ولكن لا تواعدوهن سرّاً﴾ نصٌّ في تحريم التصريح، وقد أفهمت الجملة قبله: ﴿ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء﴾ المعنى نفسه، وفيه اهتمام بهذا الحكم، لما في النفس من الداعية إليه⁽³⁾. ويجوز أن يُراد بهذا التعريضِ التعريضُ بالوعد لها بما يريد، والتعريض السابق التعريض بنفس الخطبة والطلب، فلا تكرار⁽⁴⁾. ونُكِّرَ «سرّاً» في سياق النهي ليُعَمِّمَ، فتدخل أشكال (السّرّ) في النهي، حيث إن السّرّ قد يكون بالفعل أو بالقول، وكلاهما شمله النهي.

ثم استثنى فقال: ﴿إلا أن تقولوا قولاً معروفاً﴾، وهذا الاستثناء منقطع؛ لأنه لا يندرج تحت «سرّاً» من قوله: ﴿ولكن لا تواعدوهن سرّاً﴾ على أي تفسير فسّرته، والقول المعروف هو ما أُبيح من التعريض⁽⁵⁾. و«أن» والفعل «تقولوا» بمعنى المصدر، عبّر بهما دون المصدر الصريح لما يحمله الفعل المضارع من معنى التجدد والحدوث. وجاء بالمفعول المطلق ليعلّق به الوصف «معروفاً»، فيُقَيّد القول بما هو معروف شرعاً.

"ولما كانت عدة الوفاة طويلة، فكان حبس النفس فيها عن النكاح شديداً، وكانت إباحة التعريض قريبة من الرتع حول الحمى، وكان من يرتع حول الحمى يوشك أن يواقعها خصّها بإتباعها النهي عن العقد قبل الانقضاء، حملاً على التحري ومنعاً من التجري، فقال: ﴿ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله﴾"⁽⁶⁾، وهذا النهي فيه زيادة توضيح، وتأکید لما فهم قبل من منع التصريح بالخطبة أثناء العدة، وجاء هذا التأكيد حتى لا ينساق الناس خلف أهوائهم.

وقال المفسرون: إن في النهي عن العزم مبالغة في النهي عن عقدة النكاح؛ لأن العزم على الفعل

(1) ينظر: السمين الحلي، الدرّ المصون، (1: 579).

(2) ينظر: النحاس، إعراب القرآن، (1: 319).

(3) ينظر: البقاعي، نظم الدرر، (1: 444).

(4) الشهاب الخفاجي، عناية القاضی وكفاية الراضي، (2: 554).

(5) أبو حيان، البحر المحیط، (2: 523).

(6) البقاعي، نظم الدرر، (1: 444).

يتقدمه، والنهي عن مقدمة الشيء نهي عن الشيء على وجه أبلغ⁽¹⁾.

وفي انتصاب «عقدة» ثلاثة أوجه: أن يكون مفعولاً به، على أن يُضمَّن «تعزموا» معنى آخر يتعدى بنفسه، مثل: توجبوا، تباشروا، أو تقطعوا، أو يكون انتصب على المصدر، والمعنى: ولا تعقدوا عقدة، فكأنه مصدر على غير الصدر، نحو: قعدت جلوساً، ويحتمل أن يكون منصوباً على إسقاط حرف الجرّ، وهو على هذا التقدير: ولا تعزموا على عقدة النكاح، وحذَفَ «على» استخفافاً⁽²⁾، وهذا أضعفها.

"والإضافة في قوله: «عقدة النكاح» إضافة بيانية، فلا يكون العقد بمعنى ربط المكلف أجزاء التصرف، بل المراد به الحاصل بالمصدر، وهو الارتباط الشرعي الحاصل بعقد العاقلين"⁽³⁾. والنهي متوجه إلى العزم المقارن للعدة، أما العزم على عقده بعدها فلا بأس به، ولذلك جعل لهذا النهي غاية يرتفع بعدها، فقال: «حتى يبلغ الكتاب أجله»، وعبر عن العدة بالكتاب أي: المكتوب⁽⁴⁾؛ لأن ما يكتب يقع في النفوس أنه أثبت وأكد⁽⁵⁾. وجعل بلوغ الأجل للكتاب على سبيل الاستعارة. وقد جرت عادة القرآن على قرن الأحكام بالترهيب والترغيب؛ تأكيداً للمحافظة عليها، فعطف قائلاً: «واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه واعلموا أن الله غفور حلیم»، وهذا تهديد لهم بأنه مطلع على ما في أنفسهم من شرّ، ويلزم من إحاطة العلم إحاطة القدرة، "ثم أردف ذلك بالصفيتين الجليلتين؛ ليزيل عنهم بعض روع التهديد والوعيد، والتحذير من عقابه، ليعتدل قلب المؤمن في الرجاء والخوف"⁽⁶⁾، وحتى لا يدخل اليأس والقنوط إلى قلب من تعدى شيئاً من حدود الله. وقدم الوعيد على الوعد؛ للإشعار بعظم مخالفة أمره، فلا يتساهل الناس في شرع الله، ولا يتجرأون على تجاوز حدوده.

وقد ختمت الآية السابقة بقوله: «والله بما تعملون خبير»، فهل يُستغنى به عما ختمت به هذه الآية؛ إذ إن العلم بما في النفس أعم من الخبر بالعمل؟ والجواب بالنفي؛ "لأن لكل كلمة مما ورد في هذا الكلام أثراً مخصوصاً في النفس، والمقصود واحد، وما دامت الحاجة ماسة إلى شيء، فلا يقال إن في الإتيان به تكراراً مستغنى عنه، وإن كثر وتعدد ولو بلغ الألوف بلفظه، فكيف به إذا تنوع بعموم أو

(1) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (1:280)، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، (1:233)، والألوسي، روح المعاني، (1:544).

(2) ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، (1:318)، وأبو حيان، البحر المحیط، (2:525).

(3) حاشية شيخ زادة، (2:578).

(4) ينظر المعنى الأول من معاني (الكتاب)، ص(166) من الرسالة.

(5) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، (2:473).

(6) أبو حيان، البحر المحیط، (2:527).

خصوص أو غير ذلك" (1).

وابتداً الخطاب بـ «اعلموا»؛ ليسترعي أسماعهم، وأعادها في «واعلموا أن الله غفور حلیم»؛ ليساوي بين الرجاء والخوف من حيث الاعتناء بشأنيهما .

و«ما» المبهمة في «ما في أنفسكم»؛ تفيد إحاطة علم الله بكل ما يجول في الأنفس من خواطر وهواجس، وجمع (نفس) على (أنفس) وهي صيغة جمع قلة، دون جمع الكثرة (نفوس) الذي جاء في موضعين من القرآن الكريم "تارة في سياق سعة علم الله تبارك وتعالى: «ربكم أعلم بما في نفوسكم» [الإسراء: 25]، وتارة في شأن يوم القيامة: «وإذا النفوس زوجت» [التكرير: 7]، ولا شك أن المقصود في هذين الموضعين التعميم والشمول" (2)، أما جمع القلة هنا في قوله: «ما في أنفسكم» فقد جاءت في خطاب موجه لفئة من الناس، وهم الراغبون بالزواج من المعتدات .

والهاء في «فاحذروه» تعود إلى الله تعالى، ويُقدَّر قبلها مفعول، أي: فاحذروا عقابه، حُذِفَ إيجازاً، وقال الزمخشري: إن الهاء تعود على «ما» في قوله: «يعلم ما في أنفسكم» ، أي: ما في أنفسكم من العزم على ما لا يجوز «فاحذروه» ولا تعزموا عليه (3) .

ومن ضروب إعجاز النظم القرآني في هذه الآية ما قاله صاحب البحر: "ختم بهاتين الصفتين المقتضيتين المبالغة في الغفران والحلم، ليقوي رجاء المؤمن في إحسان الله تعالى وطمعه في غفرانه وحلمه وإن زلَّ وهفاً، وأبرز كل معنى من التحذير والإطماع في جملة مستقلة، وكرر اسم الله تعالى للتفخيم والتعظيم بمن يسند إليه الحكم، وجاء خبر «أنّ» الأولى بالمضارع؛ لأن ما يهيجس في النفوس يتكرر فيتعلق العلم به، فكأن العلم يتكرر بتكرر متعلقه، وجاء خبر «أنّ» الثانية بالاسم؛ ليدل على ثبوت الوصف، وأنه قد صار كأنه من صفات الذات، وإن كان من صفات الفعل" (4). ونكر كلا الاسمين؛ ليدل على سعة الغفران وعظم الحلم .

وقدّم المغفرة على الحلم؛ لأن السياق فيه تحذير للمؤمنين المخاطبين من مخالفة حدود الله، والخروج على شرعه، فقدّمت المغفرة التي هي ستر الذنوب، بينما نجد في آيات أخرى تقديم الحلم على المغفرة، وذلك في سياق الحديث عن العناية الربانية، كقوله: «تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من

(1) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (2: 428) .

(2) فضل عباس، بحث (المفردات القرآنية مظهر من مظاهر الإعجاز)، مجلة (دراسات)، ص(131) .

(3) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (1: 280) .

(4) أبو حيان، البحر المحیط، (2: 527) .

شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليماً غفوراً [الإسراء: 44] و﴿إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنه كان حليماً غفوراً﴾ [فاطر: 41]، فالله سبحانه لا يعجل العقوبة للناس⁽¹⁾.

﴿لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعاً بالمعروف حقاً على المحسنين﴾ * وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح وأن تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم إن الله بما تعملون بصير﴾

المناسبة

تحدثت الآيات فيما سبق عن طلاق المدخول بها وما يترتب عليه من أحكام كالعدة والمهر والرضاعة، ثم ألحقت بذلك بيان عدة المتوفى عنها زوجها وحكم خطبتها، ثم استأنفت الحديث عن الطلاق لتتم ما بقي من أحكامه، فذكرت طلاق غير المدخول بها وأحكام الصداق والمتعة في حالتين، الأولى: التي لم يُسم لها مهر، والثانية التي سُمي لها مهر .

المفردات

تمسوهن : أصل المس يدل على جسّ الشيء باليد⁽²⁾، "والمسّ يقال فيما معه إدراك بحاسة اللمس. . ويكنّى به عن الجماع كالمباشرة والملازمة"⁽³⁾ .

فرضوا : تقدم معنى الفرض في المبحث الأول⁽⁴⁾ .

متعهن : تقدم في المبحث الأول معنى كلمة متاع، وهو انتفاع ممتد الوقت⁽⁵⁾، "ومتعة المطلقة: ما تنتفع به مدة عدتها، و﴿متعهن﴾: أي أعطوهن من النفقة ما ينتفعن به"⁽⁶⁾.

(1) فضل عباس، إعجاز القرآن الكريم، ص(216، 215) .

(2) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (مس) .

(3) السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، مادة (مسس) .

(4) ينظر: ص(104) من الرسالة .

(5) ينظر: ص(82) من الرسالة .

الموسع : أصل كلمة الوُسْع يدل على خلاف الضيق والعسر⁽¹⁾، "والوُسْعُ: الجِدَّة وقُدرة ذات اليد، ورجل موسيع: هو المليء، وأوسع الرجل: إذا كثر ماله"⁽²⁾ .

قَدْرُهُ : أصل الكلمة يدل على مبلغ الشيء وَكُنْهَ ونهايته، فالقَدْرُ: مبلغ كل شيء، يقال: قَدْرُهُ كذا، أي: مبلغه، وكذلك القَدَرُ⁽³⁾ .

المُقْتَر : "هو الفقير الذي ضَيَّقَ عليه رزقه، قيل: وأصل ذلك من القُتار، وهو الدخان من الشواء والعود، فكأن المُقْتَر والمُقْتَر هو المتناول من الشيء قُتَارَه"⁽⁴⁾ .

حقاً : "الحقُّ في الأصل: الثبوت، والشيء الثابت، يقال: حقَّ الأمر يحقُّ حقاً، فهو حقٌّ، أي ثبت واستقر"⁽⁵⁾ .

يعفون : أصل العَفْو يدل على ترك الشيء⁽⁶⁾ .

الفضل : أصل الكلمة يدل على زيادة في شيء، من ذلك الفضل: الزيادة والخير، والإفضال: الإحسان⁽⁷⁾ .

التفسير والبيان

انقسم المفسرون في تفسير قوله: ﴿لأجنح عليكم﴾ قسمين: القسم الأول يرى أن المقصود إباحة طلاق المرأة بعد العقد عليها، وقبل الدخول بها أو تسمية مهر لها، فلا بدعة في الطلاق قبل المسيس، واحتجوا بأن الرسول ﷺ كان يُكثر النهي عن الطلاق، ويحضّ المؤمنين على أن يقصدوا من التزوّج دوام المعاشرة، وكان ينهى عن فعل الذواقين الذين يكثرون تزوج النساء وتبديلهن، فظنّ الناس أن فيه جناحاً، فأبانت الآية إباحتها⁽⁸⁾، وقال ابن عاشور: لا يُعرف إطلاق الجُنّاح على غير معنى الإثم⁽⁹⁾ .

⁽⁶⁾ السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، مادة (متع) .

⁽¹⁾ ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (وسع) .

⁽²⁾ الأزهري، تهذيب اللغة، مادة (وسع) .

⁽³⁾ ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (قدر) .

⁽⁴⁾ السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، مادة (قتر) .

⁽⁵⁾ المرجع السابق، مادة (حقق) .

⁽⁶⁾ ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (عفو) .

⁽⁷⁾ ينظر: المرجع السابق، مادة (فضل) .

⁽⁸⁾ ممن قال بهذا القول: الطبري، جامع البيان، (633:2)، الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، (318:1)، وابن عطية، المحرر الوجيز،

(225:1)، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (295:1) .

أما القسم الثاني من المفسرين فرأوا أن المقصود: لا تبعة من إيجاب مهر إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة، بمعنى: لا يجب المهر إلا بأحد هذين الأمرين، فإذا فقدوا جميعاً لم يجب المهر⁽¹⁾، وهذا هو الراجح؛ فـ"إطلاق لفظ الجناح على المهر محتمل، والدليل دلّ عليه، فوجب المصير إليه، وأما بيان الاحتمال، فهو أن أصل الجناح في اللغة هو الثقل، يقال: أجنحت السفينة إذا مالت لثقلها، والذنب يُسمّى جناحاً؛ لما فيه من الثقل: قال تعالى: ﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ﴾ [العنكبوت:13]، وإذا ثبت أن الجناح هو الثقل، ولزوم أداء المال ثقل، فكان جناحاً، فثبت أن اللفظ محتمل له"⁽²⁾.

"والدليل على أن الجناح تبعة المهر قوله: ﴿وإن طلقتموهن﴾ إلى قوله: ﴿فنصف ما فرضتم﴾، فقوله: ﴿فنصف ما فرضتم﴾ إثبات للجناح المنفي ثمة"⁽³⁾، كما أن حمل (الجناح) على (الإثم) يؤدي إلى فساد المعنى، حيث يفهم منه — عندئذٍ — أن نفي الجناح عن المطلق مشروط بعدم المسيس، أما إذا طلق بعد المسيس فهو آثم، وليس كذلك، فوجب حمل (الجناح) على تبعة المهر⁽⁴⁾.

أما ما احتجوا به من نهي النبي ﷺ عن الطلاق، فهذا إقحام للنهي في غير محله.

و(الفريضة) هي المهر أو الصداق، وفرضها تسمية المهر وتحديدده، وفي الحرف ﴿أو﴾ ثلاثة أوجه: إما أن تكون بمعنى (إلا)، أي: إلا أن تفرضوا لهن فريضة، أو بمعنى (حتى)، أي: حتى تفرضوا لهن فريضة، أو بمعنى (الواو) عاطفة لدخولها على ما قبلها، أي: ما لم يكن المسيس ولا فرض المهر؛ لأن (أو) في سياق النفي تفيد العموم، وإذا انتفى المسيس وتسمية المهر انتفى الجناح، وإن وُجد أحدهما لحق المطلق تبعة، فإن وُجد المسيس وجب المسمى ومهر المثل، وإن وُجد الفرض وجب نصفه إن خلا من المسيس⁽⁵⁾.

﴿ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعاً بالمعروف حقاً على المحسنين﴾: أمر الله تعالى إعطاء المطلقات ما ينتفعن به؛ جبراً لإباحة الطلاق، فقال: "﴿ومتعوهن﴾، أي: ملكوهن ما يتمتن به، وذلك الشيء يُسمّى متعة، وظاهر هذا الأمر الوجوب"⁽⁶⁾.

⁽⁹⁾ ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (458:2)، من قال بهذا القول: الطبري، جامع البيان، (633:2)، الزجاج، معاني القرآن وإعراجه، (318:1)، وابن عطية، المحرر الوجيز، (225:1)، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (295:1).

⁽¹⁾ ينظر: الزمخشري، الكشاف، (281:1)، والرازي، التفسير الكبير، (475:2)، وحاشية شيخ زادة، (579:2).

⁽²⁾ الرازي، التفسير الكبير، (475:2).

⁽³⁾ الزمخشري، الكشاف، (281:1).

⁽⁴⁾ ينظر: حاشية شيخ زادة، (579:2).

⁽⁵⁾ ينظر: البقاعي، نظم الدرر، (446:1)، حاشية شيخ زادة، (580:2)، والألوسي، روح المعاني، (545:1).

⁽⁶⁾ أبو حيان، البحر المحيط، (530:2).

ومقدار المتعة يختلف باختلاف حال الرجل فعلى «الموسع» الذي كثر ماله واتسعت حالته ما يطيقه ويليق به، والمتعة على «المقتِر» المُقلّ الذي افتقر وقلّ ماله بقدر إمكانه وطاقته. وأكد الأمر بالمتعة بقوله: «متاعاً بالمعروف حقاً على الحسنيين»، و«المعروف» هو المألوف شرعاً ومروءة، وهو ما لا حمل له فيه على المطلق ولا تكلف⁽¹⁾. وهذا المتاع واجب ثابت «على الحسنيين» الذين يحسنون إلى أنفسهم بالمسارعة إلى الامتثال، أو إلى المطلقات بالتمتع بالمعروف⁽²⁾.

وبعد أن ذكر تعالى حكم المطلقة قبل المسيس وقبل الفرض، تكلم في المطلقة قبل المسيس وبعد الفرض، فقال: «وإن طلقوهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم»، أي: فللمطلقة نصف ما سُمّي من المهر بلا زيادة ولا نقصان في جميع الأحوال إلا في حال عفوها عن القدر المذكور بأن تركه للزوج، أو في حال عفو الذي بيده عقدة النكاح، وهو الزوج⁽³⁾، فيعطيه المهر كاملاً. وقال بعض أهل العلم: إن الذي بيده عقدة النكاح هو الولي⁽⁴⁾.

والقول الأول هو الظاهر، وهو التفسير المأثور عن الرسول ﷺ وبه قال جمع من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم⁽⁵⁾. "وهو أنسب بقوله: «وأن تعفوا أقرب للتقوى»، فإن إسقاط حق الصغيرة ليس في شيء من التقوى⁽⁶⁾، وقد نقل الإمام الطبري "إجماع الجميع على أن ولي الجارية بكر أو ثيب، صبية صغيرة كانت أو مدركة كبيرة، لو أبرأ زوجها من مهرها قبل طلاقه إياها، أو وهبه له أو عفا له عنه، أن إبراءه ذلك وعفوه له عنه باطل، وأن صداقها عليه ثابت بثبوته قبل إبرائه إياه منه، فكان سبيل ما أبرأه من ذلك بعد طلاقه إياها، سبيل ما أبرأه منه قبل طلاقه إياها"⁽⁷⁾، وقد ذكر أبو حيان في (البحر) شبهة القائلين بأنه الولي وردّ عليها⁽⁸⁾.

ثم خاطب الأمة — ويدخل في الخطاب الأزواج والزوجات دخولاً أولاً — ، وحثهم على العفو، فقال: «وأن تعفوا أقرب للتقوى»، والمعنى أن: "عفو بعضكم عن بعض أقرب إلى حصول معنى

(1) أبو حيان، البحر المحيط، (534:2).

(2) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (234:1).

(3) الطبري وابن كثير وأبو السعود قالوا إن الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج. ينظر: الطبري، جامع البيان، (658:2)، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (296:1)، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، (235:1).

(4) ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، (268:1)، والرازي، التفسير الكبير، (481:2)، وابن عبد السلام، فوائد في مشكل القرآن، ص(100).

(5) ينظر: البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الصداق، باب من قال الذي بيده عقدة النكاح، ج(7)، ص(409-411).

(6) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (235:1).

(7) الطبري، جامع البيان، (658:2).

(8) للتوسع ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، (538:2).

التقوى، وإنما كان الأمر كذلك لوجهين، الأول: أن من سمح بترك حقه، فهو محسن، ومن كان محسناً فقد استحق الثواب، ومن استحق الثواب نفى بذلك الثواب ما هو دونه من العقاب وأزاله. والثاني: أن هذا الصنع يدعوه إلى ترك الظلم الذي هو التقوى في الحقيقة؛ لأن من سمح بحقه، وهو له معرض تقرباً إلى ربه، كان أبعد من أن يظلم غيره بأخذ ما ليس له بحق⁽¹⁾.

وزاد في ترغيبهم بالعفو، فقال: ﴿ولا تنسوا الفضل بينكم﴾، والنسيان هنا الترك، مثل: ﴿نسوا الله فأنسوا﴾ [التوبة: 67]، والفضل: هو ما كان بينهم من مودة. وختم الآية بتذكيرهم بأنه سبحانه مطلع على أمورهم وأحوالهم، وسيجزى كل عامل بما يستحق: ﴿إن الله بما تعملون بصير﴾.

النظم القرآني

﴿لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوهن فريضة﴾: استئناف ابتدائي سيق لبيان حكم جديد من أحكام الطلاق، وهو سقوط المهر ووجوب المتعة في حالة الطلاق قبل المسيس وقبل تسمية المهر.

وجاء بـ﴿إن﴾ في ﴿إن طلقتم﴾ إشارة إلى أن هذا الفعل حريٌّ أن لا يكون، وهذا منسجم مع توجيهات النبي ﷺ في التنفير من الطلاق. "و﴿ما﴾ في قوله: ﴿ما لم تمسوهن﴾ الظاهر أنها ظرفية مصدرية، التقدير: زمان عدم المسيس، وهذه (ما) الظرفية المصدرية شبيهة بالشرط، وتقتضي التعميم، نحو: أصبحك ما دمت لي محسناً، فالمعنى: كل وقت دوام الإحسان، وقال بعضهم: ﴿ما﴾ شرطية، ثم قدرها بـ﴿إن﴾، وأراد بذلك — والله أعلم — تفسير المعنى⁽²⁾. وكنتى بـ(المسيس) عن قربان النساء؛ تأديباً لعباده في اختيار أحسن الألفاظ فيما يتخاطبون به، وتنكير ﴿فريضة﴾؛ لأنه ليس لها مقدار محدد.

وقوله: ﴿ومتعوهن على الموسع قدره﴾ عطف على ﴿لا جناح عليكم﴾، كأنه قيل: إن طلقتم النساء فلا جناح ومتعوهن، فـ﴿متعوهن﴾ عطف على ما هو جزاء في المعنى، وفيه عطف الإنشاء على الخبر، وهو جائز؛ لأنه مؤول بـ(لا جناح وواجب هذا)، أو (فلا تعزموا ذلك ومتعوهن)، وجوز صاحب الكشف عطف الطلب على الخبري؛ لأن الجزاء جامع جعلهما كالمفردين، أي: الحكم هذا وذاك⁽³⁾. وقدّر

(1) الرازي، التفسير الكبير، (481:2).

(2) أبو حيان، البحر المحیط، (528:2).

(3) ينظر: الشهاب الخفاجي، عناية القاضي وكفاية الرازي، (556:2)، الألوسي، روح المعاني، (546:1).

بعضهم معطوفاً عليه، أي: فطلقوهن ومتعهن⁽¹⁾، وهذا التقدير يأباه الذوق السليم — كما يقول الألويسي — ؛ إذ لا معنى لقولنا: إذا طلقتم النساء فطلقوهن⁽²⁾ .

وحين لم يبين مقدار المتعة التي أوجبها في قوله: «ومتعهن»، تبادر إلى الذهن سؤال عن مقدارها، فجاء الجواب — على سبيل الاستئناف البياني — : «على الموسع قدره وعلى المقتر قدره»، ولهذا سُوِّغ الفصل، فهذه "جملة مستأنفة لا محل لها من الإعراب، مبيّنة لمقدار المتعة بالنظر إلى حال المطلّق إيساراً وإقتاراً، أو حال من فاعل «متعهن» بحذف الرابط، أي: على الموسع منكم . . . (إلخ)، أو على جعل الألف واللام عوضاً من المضاف إليه عند من يجوزّه، أي: على موسعكم . . . (إلخ)"⁽³⁾ .

و«على» تفيد التحمل والإلزام، وبين «الموسع» و«المقتر» طباق، وتقديم «الموسع» على «المقتر» ؛ لأن النفس أكثر إنساناً وتفاوتاً بالمقدّم . وأكد الأمر بالتمتع بقوله: «متاعاً»، فانتصب «متاعاً» على المصدر، وتحريره أن (المتاع) هو ما يُمتّع به، فهو اسم للمصدر، ثم أُجري مجراه على سبيل المجاز، والعامل فيه: «ومتعهن»، ولو جاء على أصل مصدر «ومتعهن» لكان (تمتعاً)⁽⁴⁾ . "وقوله: «بالمعروف» فيه وجهان، أحدهما: أن يتعلق بـ «ومتعهن» فتكون الباء للتعدية، والثاني: أن يتعلق بمحذوف على أنه صفة لـ «متاعاً»، فيكون في محل نصب والباء للمصاحبة، أي: (متاعاً ملتبساً بالمعروف)"⁽⁵⁾ . ونكّر «متاعاً» ؛ لأنه غير محدد، وفيه إشارة إلى استحباب بسط الكفّ فيه، و«حقاً» صفة لـ «متاعاً»، أو مصدر مؤكّد، أي: حقّ ذلك حقاً"⁽⁶⁾، وقوله: «حقاً على الحسين» يؤكّد وجوب المتعة كما يقول صاحب البحر⁽⁷⁾ .

وقد ذكر الرازي أوجهاً لسبب تخصيص «الحسين» بالذكر، منها: أن المحسن هو الذي ينتفع بهذا البيان، ومنها — وهو قول أبي مسلم — : المعنى أن من أراد أن يكون من الحسين، فهذا شأنه وطريقه، والمحسن هو المؤمن، فيكون المعنى: أن العمل بما ذكرت هو طريق المؤمنين⁽⁸⁾ .

(1) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، (146:1).

(2) ينظر: الألويسي، روح المعاني، (546:1) .

(3) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (234:1) .

(4) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، (533:2) ، والألويسي، روح المعاني، (546:1) .

(5) السمين الحلي، الدر المصون، (583:1) .

(6) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (234:1) .

(7) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، (534:2) .

(8) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، (478:2) .

وإنما سُمّوا (محسنين) — مع أن اسم الفاعل يوضع لمن قام به الفعل، والذين يحسنون إلى المطلقات بالتمتع لم يقيم بهم الإحسان إليهن بعد؛ فقد كلفوا به بهذه الآية — لأن هذا الإطلاق من قبيل تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه كما في قوله ﷺ: "من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه" (1)(2). ولا يخفى ما فيه من إلهاب وتهيج وتحريض لهم حتى يُنظّموا في سلك المحسنين بأن يسارعوا إلى الامتثال فيمتعوا المطلقات.

﴿وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم﴾: عطفٌ على ما سبق، وهو بيان لحكم المطلقة قبل المسيس وبعد الفرض، وقد لفت الإمام الألوسي إلى سرّ تأخير حكم التسمية، فقال: "ولعل تأخير حكم التسمية مع أنها الأصل في العقد والأكثر في الوقوع من باب التدرج في الأحكام وذكر الأشق فالأشق" (3).

و﴿أن﴾ وما في حيزها في تأويل مصدر، والتقدير: من قبل المسيس، والتعبير بما في النظم الجليل؛ لأن المصدر المؤول أقوى في الدلالة على المعنى من المصدر الصريح؛ فهو يدل على التجدد والاستمرار. "وقوله: ﴿وقد فرضتم لهن فريضة﴾ في موضع نصب على الحال، وذو الحال يجوز أن يكون ضمير الفاعل، وأن يكون ضمير المفعول؛ لأن الرابط موجود فيهما، والتقدير: وإن طلقتموهن فارضين لهن، أو مفروضاً لهن" (4). ﴿نصف ما فرضتم﴾: الفاء واقعة في جواب الشرط، وارتفاع ﴿نصف﴾ على وجهين: إما على الابتداء، والخبر محذوف، تقديره: فعليكم نصف ما فرضتم، أو فلهن نصف ما فرضتم، ويجوز أن يُقدّر مؤخراً، وإما خبر مبتدأ محذوف، تقديره: فالواجب نصف (5).

﴿إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾: "استثناء مفرّغ من أعم الأحوال، أي: فلهن نصف المفروض معيّناً في كل حال إلا حال عفوهن، فإنه يسقط ذلك حيثئذ بعد وجوبه" (6). و﴿الذي بيده عقدة النكاح﴾ هو الزوج على القول الراجح، وهذه العبارة على وجازتها إلا أن فيها من أوجه الحسن والروعة الشيء الكثير، فقد جيء بالموصول للتنبيه على المعنى الذي من أجله يُرغّب الزوج في العفو والإكمال، والمعنى: إلا أن يعفون أو يعفو الزوج الذي حبسها — مالك عقدة نكاحها — عن الأزواج، ولم يكن

(1) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب قول الله تعالى: ﴿يوم حين إذ أعجبكم كنكم﴾ إلى قوله: ﴿غفور رحيم﴾ [التوبة: 25-27]، رقم الحديث: (4321)، ص(730).

(2) ينظر: حاشية شيخ زادة، (2: 581).

(3) الألوسي، روح المعاني، (1: 547).

(4) السمين الحلبي، الدر المنصون، (1: 584).

(5) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، (2: 534)، والجل، الفتوحات الإلهية، (1: 291).

(6) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (1: 234).

منها سبب الفراق، وإنما فارقها الزوج بإرادته، فلا جرم كان حقيقاً بأن لا ينقصها من مهرها شيئاً، وللتنبية على هذا المعنى التفت من الخطاب الذي صُدِّرت به الآية إلى الغيبة الذي في قوله: ﴿الذي بيده عقدة النكاح﴾⁽¹⁾.

"وعبّر عن الإيجاب والقبول بالعقدة التي تعقد حقيقة؛ لما في ذلك القول من الارتباط لكل واحد من الزوجين بالآخر"⁽²⁾ ولما كان أغلب الأعمال باليد أُسندت كلها إليها، فصارت كناية عن القدرة، والمقصود من ﴿بيده عقدة النكاح﴾: إليه عقدة النكاح⁽³⁾، والألف واللام في ﴿النكاح﴾ للعهد، وجعلها بعضهم بدلاً من الإضافة، فمن قال إنه الزوج جعل تقديره: الذي بيده عقدة نكاحه، ومن قال إنه الولي جعل التقدير: الذي بيده عقدة نكاحها⁽⁴⁾، وعفو الزوج أن يعطيها المهر كاملاً لا شطره، وسُمّي ذلك عفواً على طريق المشاكلة.

والفتت إلى الخطاب مرة أخرى؛ عناية بمضمون الخطاب، فقال: ﴿وأن تغفوا أقرب للتقوى﴾، و﴿أن﴾ المصدرية وما في حيزها في تأويل مصدر، رُفِعَ بالابتداء، تقديره: والعفو أقرب للتقوى، وقوله: ﴿للتقوى﴾ متعلق بـ﴿أقرب﴾، و﴿أقرب﴾ تتعدى تارة باللام كهذه الآية، وتارة بـ(إلى) كقوله: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ [ق:16]، وليست (إلى) بمعنى (اللام)، ومعنى (اللام) في ﴿للتقوى﴾: العفو أقرب من أجل التقوى، واللام تدل على علة قرب العفو، وإذا قلت: أقرب إلى التقوى، كان المعنى: يقارب التقوى، فاللام للعلّة لا للتعدية، و(إلى) للتعدية⁽⁵⁾، "والمفضلّ عليه في القرب محذوف، وحسن ذلك كون (أفعل) التفضيل وقع خبراً للمبتدأ، والتقدير: فالعفو منكم أقرب للتقوى من ترك العفو"⁽⁶⁾.

ثم نهاهم عن أن يتركوا الإحسان فيما بينهم، فقال: ﴿ولا تنسوا الفضل بينكم إن الله بما تعملون بصير﴾، وفي هذا زيادة ترغيب لهم في العفو، وهذا النهي "عطف على الجملة الاسمية المقصود منها الأمر"⁽⁷⁾. والتعبير بالنسيان أكد في النهي؛ إذ النسيان ليس في الوسع حتى يُنهي عنه، فالمراد منه الترك، أي: لا تتركوه ترك المنسي⁽⁸⁾.

(1) ينظر: حاشية شيخ زادة، (585:2).

(2) أبو حيان، البحر المحيط، (541:2).

(3) ينظر: البقاعي، نظم الدرر، (447:1).

(4) ينظر: الطوسي، التبيان، (273:2)، وأبو حيان، البحر المحيط، (539:2).

(5) السمين الحلبي، الدر المصون، (587:1).

(6) أبو حيان، البحر المحيط، (540:2).

(7) الألوسي، روح المعاني، (548:1).

(8) ينظر: القاسمي، محاسن التأويل، (577:1).

وختم الآية الكريمة بما يبعث على الامتثال، فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ⁽¹⁾﴾ فهذا خبر في ضمنه الوعد للمحسن والحرمان لغير المحسن . ومناسبة ختم هذه الآية بهذه الصفة المتعلقة بالمبصرات أن ما تقدم من العفو من المطلقات والمطلقين، وهو أن يترك شطر الصداق، أو يدفعون لمن الشطر الثاني، هو مشاهد مرئي فناسب هذا مجيء الصفة المتعلقة بالمبصرات⁽²⁾ .

﴿حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا لله قانتين * فَإِنْ خِفْتُمْ فَرَجَالاً أَوْ رُكْبَاناً فَإِذَا أَمْنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾

المناسبة

أمر تعالى بالمحافظة على الصلوات في تضاعيف أحكام الطلاق والعدة، وهذا الانتقال من غرض إلى غرض لا يعني عدم وجود ترابط في السياق القرآني، إلا أن المناسبة في المعاني قد تخفى وتحتاج إلى إجابة النظر وتقليب الفكر . . "والذي يظهر في المناسبة أنه تعالى لما ذكر جملة كثيرة من أحوال الأزواج والزوجات، وأحكامهم في النكاح والإيلاء والطلاق والرجعة والإرضاع والنفقة والكسوة، والعُدَّة والخِطبة، والمتعة والصداق، وغير ذلك، كانت تكاليف عظيمة تشغل من كُلفها أعظم شغل، بحيث لا يكاد يسع معها شيء من الأعمال . . . وكانت مدعاةً إلى التكاسل عن الاشتغال بالعبادة إلا لمن وفقه الله تعالى — أمر تعالى بالمحافظة على الصلوات التي هي الوسيلة بين الله وبين عبده، وإذا كان قد أمر بالمحافظة على أداء حقوق الآدميين، فلأن يؤمر بأداء حقوق الله أولى وأحق . . فكأنه قيل: لا يشغلنكم التعلق بالنساء وأحوالهن عن أداء ما فرض الله عليكم، فمع تلك الأشغال العظيمة لا بد من المحافظة على الصلاة، حتى في حالة الخوف، فلا بد من أدائها رجالاً وركباناً، إن كانت حالة الخوف أشد من حالة الاشتغال بالنساء، فإذا كانت هذه الحالة الشاقة جداً لا بد معها من الصلاة، فأحرى ما هو دونها من الأشغال المتعلقة بالنساء.

وقيل: مناسبة الأمر بالمحافظة على الصلوات عقيب الأوامر السابقة أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر فيكون ذلك عوناً لهم على امتثالها، وصوناً لهم عن مخالفتها"⁽³⁾ .

(1) ينظر فاصلة الآية الأولى من هذا المطلب، ص(157) .

(2) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، (541:2) .

(3) باختصار: المرجع السابق، (543، 542:2) .

المفردات

حافظوا : أصل الحفظ: المنع للشيء بتفقدته ورعايته، والمحافظة على الصلاة مراعاة أوقاتها وأركانها وشرائطها⁽¹⁾ .

الوسطى : أصل الوسط يدل على العدل والنصف، وأعدل الشيء: أوسطه ووسطه⁽²⁾، قال الراغب: "وَسَطُ الشيء: ما له طرفان متساويا القدر، ووسط: يقال في الكمية المنفصلة كشيء يفصل بين جسمين"⁽³⁾ .

قاتين : القنوت يدل على طاعة وخير في دين، لا يعدو هذا الباب، والأصل فيه الطاعة، ثم سُمِّيَ كلُّ استقامة في طريق الدين قنوتاً، وقيل لطول القيام في الصلاة قنوت، وسُمِّيَ السكوت في الصلاة والإقبال عليها قنوتاً⁽⁴⁾ .

خفم : الخوف "توقع المكروه، ويُعبّر عنه بالجزع، وقيل: هو توقع المكروه لأمانة مظنوننة أو معلومة، ويقابله الأمن؛ لما فيه من الطمأنينة، والخوف فيه قلق واضطراب"⁽⁵⁾ .

فرجالاً : (رجل) معظم الباب يدل على العضو الذي هو رجل كل ذي رجل، ويكون بعد ذاك كلمات تشدّ عنه، فمعظم الباب: الرّجل: رجل الإنسان وغيره، والرّجل: الرّجالة، وإنما سُمّوا رجلاً؛ لأنهم يمشون على أرجلهم⁽⁶⁾، فالراجل: هو الماشي بالرجل، وجمع الرّاجل: رجالة ورجل ورجال⁽⁷⁾ .

ركبانا : أصل الكلمة يدل على علو شيء شيئاً⁽⁸⁾، قال الراغب: "الركوب في الأصل: كون الإنسان على ظهر الحيوان، وقد يُستعمل في السفينة، والراكب اختصّ في التعارف بممتطي البعير، وجمعه: ركب، ورُكبان، ورُكوب"⁽⁹⁾ .

(1) ينظر: السمين الحلي، عمدة الحفاظ، مادة (حفظ) .

(2) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (وسط) .

(3) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (وسط) .

(4) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (قنت) .

(5) السمين الحلي، عمدة الحفاظ، مادة (خوف) .

(6) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (رجل) .

(7) ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (رجل) .

(8) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (ركب) .

(9) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (ركب) .

التفسير والبيان

يأمر الله تعالى بالمداومة على الصلوات الخمس المفروضة، والمواظبة عليها، والاحتراس من تضييعها، وأدائها في أوقاتها من غير إخلال، وأمر كذلك بالمحافظة على الصلاة الوسطى.

وللعلماء في تحديد المراد من «الصلاة الوسطى» أقوال كثيرة، "وقد سلكوا للكشف عنها مسالك، مرجعها إلى أخذ ذلك من الوصف بـ«الوسطى»، أو من الوصاية بالمحافظة عليها، فأما الذين تعلقوا بالاستدلال بوصف الوسطى، فمنهم من حاول جعل الوصف من الوسط بمعنى الخيار والفضل، فرجع إلى تتبع ما ورد في تفضيل بعض الصلوات على بعض، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء: 78]، وحديث عائشة — رضي الله عنها —: "أفضل الصلوات عند الله صلاة المغرب" (1).

ومنهم من حاول جعل الوصف من (الوسط): وهو الواقع بين جانبين متساويين من العدد، فذهب يتطلب الصلاة التي هي بين صلاتين من كل جانب. وأما من تعلقوا بدليل الوصاية على المحافظة، فذهبوا يتطلبون أشق صلاة على الناس، تكثر المثبطات عنها" (2).

والظاهر الذي عليه جمهور العلماء أنها صلاة العصر، لما رواه الإمام مسلم عن علي — كرم الله وجهه — أنه عليه السلام قال يوم الأحزاب: "شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر، ملأ الله بيوتهم وقبورهم ناراً" (3)، وخصت بالذكر؛ لأنها تقع في وقت أشغال الناس.

ووصف صلاة العصر بالوسطى باعتبار الأفضلية لا باعتبار توسطها بين صلاتين هما صلاتي الليلتين؛ لأن "الوسطى: فعلى، معناها التفضيل، فإنها مؤنثة للأوسط، وهي من الوسط الذي هو الخيار، وليست من الوسط الذي معناه: متوسط بين شيئين؛ لأن فعلى معناها التفضيل، ولا يُبنى للتفضيل إلا ما يقبل الزيادة والنقص، والوسط بمعنى العدل والخيار يقبلهما بخلاف المتوسط بين الشيئين، فإنه لا يقبلهما، فلا يُبنى منه أفعال التفضيل" (4)، فيتعين أن تكون «الوسطى» بمعنى الأخير والأفضل.

﴿وقوموا لله قانتين﴾: ذكروا في (القنوت) معاني عدة (5): فقالوا إنه يرد بمعنى الطاعة، وبمعنى السكوت لحديث زيد: "كنا نتكلم في الصلاة يكلم أحدهنا أخاه في حاجته حتى نزلت هذه الآية:

(1) لم أقف على هذا الأثر.

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (467:2).

(3) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب الصلاة الوسطى هي صلاة العصر، رقم الحديث: (627)، ج(2)، ص(268).

(4) السمين الحلبي، الدرر المصون، (589:1).

(5) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، (488:2)، الألوسي، روح المعاني، (549:1، 550).

﴿حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا لله قانتين﴾ فأمرنا بالسكوت⁽¹⁾، وذكروا أنه يأتي بمعنى الخشوع، وهذه المعاني كلها صحيحة لا تنافر بينها يمكن حمل الآية عليها .
وفي حال الخوف — من عدو أو غيره — يمكن أداء الصلاة رجلاً على الأقدام، أو ركباناً مستقبلي القبلة، أو غير مستقبلها⁽²⁾: ﴿فإن خفتم فرجالاً أو ركباناً﴾. فإذا زال خوفكم أقيموا الصلاة كما أمرتم، وأدوها على الصفة التي علمكم إياها قبل حصول الخوف: ﴿فإذا أمنتهم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾، والصلاة قد تُسمّى ذكراً، وقيل: المراد "إذا أمنتهم فاذكروا الله على الأمن، واذكروه بالعبادة، كما أحسن إليكم بما علمكم من الشرائع وكيف تصلّون في حال الخوف وفي حال الأمن"⁽³⁾.

النظم القرآني

﴿حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى﴾: جملة مستأنفة استئنافاً ابتدائياً مسوقة للتذكير بأداء حقوق الله، و﴿حافظوا﴾ صيغة مفاعلة، وليست على بابها هنا في الدلالة على المشاركة بين اثنين، وإنما أفادت المبالغة في الحفظ والرعاية، وعُدّي فعل (المحافظة) بـ﴿على﴾؛ لتضمّنه معنى المداومة والمواظبة، و(فاعل) هنا بمعنى (فعل) كعاقبت اللص؛ لأن الأداء فعل المؤدي وحده، وليس من أفعال المشاركة كما قال بعض المفسرين، حيث جعلوا المحافظة مشاركة بين العبد وربّه، كأنه قيل: احفظ الصلاة يحفظك الله الذي أمر بها، أو بين المصلي والصلاة نفسها، أي: احفظوها تحفظكم من الفحشاء والمنكر بتزيه نفوسكم عنهما ومن البلاء والحن بتقوية نفوسكم عليهما. وهذا التوجيه لا يصلح لصحة أمر الجانين بالمحافظة على الصلوات، فالمأمور هو جانب المكلفين، فاللفظ لا يدل على المشاركة⁽⁴⁾.

و﴿الصلوات﴾ هي الصلوات الخمس المفروضة، و(ال) فيها للعهد، ثم خصّ ﴿الصلوة الوسطى﴾ بمزيد تأكيد، فأعاد ذكرها، وقد دخلت قبل في عموم قوله: ﴿الصلوات﴾، وذكرها بلام التعريف ووصفها بـ﴿الوسطى﴾؛ تنبيهاً على فضلها وشرفها في جنسها ومقدارها بين أخواتها، وتخصيصها بالذكر من

(1) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب ﴿وقوموا لله قانتين﴾ رقم الحديث: (4534)، ص(770).

(2) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (1:284).

(3) المرجع السابق، (1:285).

(4) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، (2:544)، وحاشية شيخ زادة، (2:585)، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، (1:235)، هؤلاء ذهبوا إلى أن صيغة (المحافظة) تفيد المبالغة، وقد ذهب الرازي إلى أن هذه الصيغة تفيد المشاركة، ينظر: الرازي، التفسير الكبير، (2:483).

عطف الخاص على العام تنويهاً بشأن الخاص، وتنبيهاً على فضله كأنما هو شيء آخر⁽¹⁾. ولما أمر بالمحافظة على الصلوات أتبع ذلك أمراً بالخشوع والسكوت فيها، فقال: ﴿وقوموا لله قانتين﴾، والجار والمجرور ﴿لله﴾ إما أن يتعلق بـ ﴿قوموا﴾؛ لأن الأصل تقدم العامل على المعمول، أو يتعلق بـ ﴿قانتين﴾، و﴿قانتين﴾ حال من فاعل ﴿قوموا﴾⁽²⁾. و(اللام) في ﴿لله﴾ لام التعليل، "والقيام بأمر كناية عن تقلده والتلبس بفعله"⁽³⁾.

ولما أمر بالمحافظة على الصلوات وأمر بالقيام فيها قانتين، فرّع على هذا الأمر حالة يتعذر فيها القيام على هذه الهيئة، ولكنها لا تُعذر عذراً في ترك المحافظة على الصلوات، وهذه الحالة هي حالة الخوف، قال: ﴿فإن خفتم فرجالاً أو ركبانا﴾، "وعطف هذا الشرط على الجملة السابقة يدل على تقدير شرط محذوف، أي: حافظوا إن لم تخافوا، وإن خفتم فقدروا المحافظة بقدر ما يمكن من الصلاة راجلين أو راكبين"⁽⁴⁾. وحذف مفعول الخوف؛ للعلم به، وهو العدو، أو لتعدده؛ فحذف للاختصار، فيشمل الخوف من عدو وسبع وكل أمر يُخاف منه.

﴿فرجالاً أو ركبانا﴾ حالان من الضمير في جواب الشرط المحذوف، والتقدير: فصلوا راجلين أو راكبين، ويحسن أن يُقدّر من لفظ الأول، أي: فحافظوا عليها راجلين أو راكبين⁽⁵⁾. و"﴿أو﴾ هنا للتقسيم، وقيل: للإباحة، وقيل: للتخيير"⁽⁶⁾.

ثم قابل حالة الخوف بحالة الأمن، فقال: ﴿فإذا أمنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾، وإيراد الشرطية الأولى بكلمة ﴿إن﴾ لإفادة مشكوكية وقوع الخوف وندرته وأنه طارئ يزول، وتصدير الشرطية الثانية بكلمة ﴿إذا﴾ للإشارة إلى تحقق وقوع الأمن وكثرته⁽⁷⁾.

﴿فاذكروا الله﴾، أي: فصلوا صلاة الأمن، عبّر عنها بالذكر؛ لأنه معظم أركانها، ﴿كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾: الكاف للتشبيه، و﴿ما﴾ مصدرية، أي: اذكروه ذكراً كائناً كتعليمه إياكم ﴿ما لم تكونوا

⁽¹⁾ ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص(321)، وفضل عباس، البلاغة فنونها وأفانها - علم المعاني -، ص(481)، (486): فصل الإطناب: عطف الخاص على العام.

⁽²⁾ ينظر: السمين الحلي، الدرّ المصون، (1: 589).

⁽³⁾ ينظر: الطباطبائي، الميزان، (246:2).

⁽⁴⁾ المرجع السابق، (246:2).

⁽⁵⁾ ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، (549:2)، وحاشية شيخ زادة، (589:2).

⁽⁶⁾ السمين الحلي، الدرّ المصون، (1: 590).

⁽⁷⁾ ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (1: 236).

تعلّمون» من كيفية الصلاة، والمراد بالتشبيه أن تكون الصلاة المؤداة موافقة لما علمه الله تعالى على السنة المعروفة في الأمن بإتمام القيام والاستقبال والركوع والسجود⁽¹⁾. "أو تكون الكاف للتعليل، أي: فاذكروا الله لأجل تعليمه إياكم، أي: يكون الحامل لكم على ذكره وشكره وعبادته تعليمه إياكم؛ لأنه لا منحة أعظم من منحة العلم"⁽²⁾. و﴿ما﴾ الثانية مفعول ثانٍ لـ﴿علمكم﴾، وفائدة ذكره مع أن الإنسان لا يُعلّم إلا ما لم يَعْلَمْ التصريح بذكر حالة الجهل التي انتقلوا عنها، فإنه أوضح في الامتنان .

﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج فإن خرجن فلا جناح عليكم في ما فعلن في أنفسهن من معروف والله عزيز حكيم﴾

مناسبة الآية لما قبلها

جاءت هذه الآية الكريمة امتداداً للأحكام التي بينت فيما سبق، وكان الحديث عن الصلاة متخللاً هذه الأحكام؛ لأن من حافظ على الصلوات كان جديراً بالوقوف عند حدود الله تعالى .

مفردات الآية

وصية : أصل الكلمة يدل على وصل شيء بشيء، ووصيتُ الشيء: وصلته، ويقال: وطئنا أرضاً واصبة، أي إن نبتها متصل قد امتلأت منه، والوصية من هذا القياس⁽³⁾، "سُميت وصية؛ لاتصالها بأمر الميت"⁽⁴⁾ .

عزيز : أصل العزيز من (عزّ)، ويدل على شدة وقوة وما ضاهاهما من غلبة وقهر⁽⁵⁾ .

حكيم : أصل الكلمة يدل على المنع، وأول ذلك الحُكْم وهو المنع من الظلم، وسُميت حكمة الدابة؛ لأنها تمنعها، والحكمة هكذا قياسها؛ لأنها تمنع من الجهل⁽⁶⁾، و(الحكيم) اسم من أسماء الله

(1) ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (1:236) .

(2) أبو حيان، البحر المحيط، (2:551) .

(3) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (وصي) .

(4) الأزهري، تهذيب اللغة، مادة (وصي) .

(5) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (عزّ) .

(6) ينظر: المرجع السابق، مادة (حكم) .

الحسن، وهو الذي أفعاله محكمة متقنة لا تفاوت فيها ولا اضطراب⁽¹⁾، ويمكن إعادة هذا المعنى إلى أصل الكلمة الذي هو المنع؛ ذلك لأن إحكام الأمور وإتقانها يمنع من دخول أي خلل قد يفسدها.

التفسير والبيان

إنَّ الله تعالى كان قد جعل لأزواج من مات من الرجال بعد موتهم سكنى حولٍ في منزله، ونفقتها في مال زوجها الميت إلى انقضاء السنة، ووجب على ورثة الميت أن لا يخرجوهنَّ قبل تمام الحول من المسكن الذي يسكنه، وإنَّ هنَّ تركن حقهنَّ من ذلك وخرجن، لم تكن ورثة الميت من خروجهن في حرج، ثم أبطل مما كان جعل لهن من سكنى حول سبعة أشهر وعشرين ليلة، وردَّهنَّ إلى أربعة أشهر وعشر⁽²⁾.

ومعنى قوله: «وصية لأزواجهم»: يوصيكم الله بهنَّ وصية كقوله: «يوصيكم الله في أولادكم» [النساء: 11]، وقوله: «وصية من الله» [النساء: 12]، وقيل: إنما انتصب على معنى: فلتوصوا لهن وصية⁽³⁾.

«والله عزيز حكيم»: «عزيز»: غالب على أمره ينتقم ممن خالف وعصى، «حكيم» فيما يفرض وما يوجّه، فهو يراعي في أحكامه مصالح عباده، وشرعه جارٍ على الحكمة والإتقان.

النظم القرآني

«والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج»⁽⁴⁾: قرأ ابن كثير والكسائي وأبو بكر: «وصية» بالرفع، وباقي السبعة بالنصب⁽⁵⁾، "وارتفاع «والذين» على الابتداء، و«وصية» بالرفع على الابتداء، وهي نكرة موصوفة في المعنى، التقدير: وصية منهم أو من الله، على اختلاف القولين في الوصية، أهي على الإيجاب من الله، أم على الندب للأزواج، وخبر هذا المبتدأ هو قوله: «لأزواجهم»، والجملة: «وصية لأزواجهم» في موضع الخبر عن «الذين»، وأجازوا أن يكون:

(1) ينظر: الزجاجي، اشتقاق الأسماء الحسنی، ص(90).

(2) ينظر: الطبري، جامع البيان، (2: 696).

(3) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (1: 304).

(4) يراجع ما يُبين من أوجه البلاغة في قوله: «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن» [البقرة: 234]، ص(160) من الرسالة.

(5) أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، (1: 45).

«وصية» مبتدأ، و«لأزواجهم» صفة، والخبر محذوف، تقديره: فعلیهم وصية لأزواجهم⁽¹⁾. ومن نصّب «وصية» فعلى تقدير فعل: ليوصوا وصية، فـ«وصية» مصدر قد حُذف فعله، وقوله: «لأزواجهم» صفة لـ«وصية»⁽²⁾.

وفي «توفون» مجاز مشارفة على القول الثاني في الوصية بأنها ندب للأزواج، فقد سُمي المشارف للوفاة متوفياً تسمية للشيء باسم ما يؤول إليه، وامتناع الوصية بعد الوفاة قرينة للمجاز⁽³⁾. وانتصب «متاعاً» على إضمار فعل من لفظه، أي: متعوهن متاعاً، ويجوز أن ينتصب حالاً من «أزواجهم» أي: ممتعات، وانتصب «غير إخراج» صفة لـ«متاعاً» أو بدلاً من «متاعاً»، أو حالاً من (الأزواج)، أي: غير مخرجات، أو من الموصين، أي: غير مخرجين، أو مصدراً مؤكّداً، أي: لا إخراجاً، والعرب تؤكد الشيء بنفي ضده⁽⁴⁾. و«إلى» في «إلى الحول» لانتهااء الغاية، وتقدم بيان سرّ التعبير بـ«الحول» دون (السنة) أو (العام)⁽⁵⁾.

«فإن خرجن فلا جناح عليكم في ما فعلن في أنفسهن من معروف والله عزيز حكيم»: الفاء للتفريع، والتعبير بـ«إن» دون (إذا)؛ لأن خروجهن أمر حريّ أن لا يكون إلا لضرورة.

وختم الآية بقوله: «والله عزيز حكيم»، وهذا الختام مُشعر بالوعيد والتهديد، والسّرّ في اقتران هذين الاسمين "أن معنى العزيز يفيد الغلبة والقوة والامتناع، ولما كانت هذه الغلبة القوية تحتاج إلى أن يضبطها الحق والعدل والحكمة ناسب أن يقترن الوصف بالعزة بالوصف بالحكمة بياناً لذلك"⁽⁶⁾. وإذا اجتمعت العزة والحكمة فحريّ أن تُقدّم العزة؛ لأن الحكمة لن تؤتي ثمارها، ولن تكون لها نتائجها إلا إذا سبقتها العزة، ونقيض العزة الذلة، وما أبعد الذلة عن الحكمة"⁽⁷⁾.

(1) أبو حيان، البحر المحيط، (553:2).

(2) ينظر: ابن أبي مريم، الموضح في وجوه القراءات، (331:1)، ومحمد محيسن، المغني في توجيه القراءات، (257:1).

(3) ينظر: حاشية شيخ زادة، (591:2)، والشهاب الخفاجي، عناية القاضي وكفاية الراضي، (561:2).

(4) ينظر: النحاس، إعراب القرآن، (323:1).

(5) ينظر: ص(150) من الرسالة.

(6) الشرباصي، موسوعة (له الأسماء الحسنى)، (252:1).

(7) فضل عباس، إعجاز القرآن الكريم، ص(213).

﴿والمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين﴾

مناسبة الآية لما قبلها

جاءت هذه الآية استيفاء لأحكام المتعة للمطلقات، فبعد أن خصّص المتعة بالمطلقات قبل المسيس وقبل الفرض أثبتتها للمطلقات جميعاً، فهذا تعميم للحكم بعد تخصيصه ببعض أفرادها .

التفسير والبيان

"ختم الله تعالى هذه الأحكام المسرودة هنا بقوله: ﴿والمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين﴾، فزعم بعضهم أن المراد المطلقات المعهودات اللواتي سبق الأمر بتمتعهن، واستدلوا بما رواه الإمام ابن جرير عن ابن زيد، قال: "لما نزلت ﴿ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعاً بالمعروف حقاً على المحسنين﴾ قال رجل: إن أحسنتُ فعلتُ، وإن لم أُرد لم أفعل. فأنزل الله هذه الآية"⁽¹⁾. وفسّروا المتقين بمتقي الكفر، وليست هذه الرواية مما يحتج به. وقال بعضهم: إن هذا حكم عام فتحجب المتعة لكل مطلقة، ولا تكرار على هذا مع الآية الآمرة بتمتع من لم تُمسّ ولم يُفرض لها؛ لأن هذه الآية مسوقة لحكم هذه المتعة من غير تخصيص ولا تقييد بكونها تختلف باختلاف حال الرجل في الإيسار، وتلك سيقّت لبيان نفي الجناح عمن طلق من لم يمسّها ولم يُفرض لها، وجاء في السياق أنه يجب لها تمتيع حسن بحسب وسع المطلق، فعلى هذا تكون المتعة مشروعة لكل مطلقة . . . والقائلون بهذا منهم من يقول إنها واجبة لكل مطلقة، ومنهم من يقول: واجبة لمن لم تُمسّ ولم يُفرض لها، مندوبة لغيرها . . . وأحوط الأقوال وأوسطها قول من جعل المتعة غير المهر وأوجبها لمن لا تستحق مهراً وندبها لغيرها"⁽²⁾.

النظم القرآني

التعريف في (المطلقات) يفيد الاستغراق، فيستغرق هذا الحكم المطلقات جميعهنّ، واللام لام الاستحقاق. وأثبت حكم تمتيع المطلقة بالجملة الاسمية زيادة في توكيده، ونكّر «متاع» ليعمّ المتعة الواجبة لمن لم يُسمّ لها مهر، والمندوبة لغيرها، والباء في «بالمعروف» للمصاحبة، أي: تمتيعاً مصاحباً للمألوف شرعاً ومروءة . و«حقاً» مصدر مؤكّد لفعل محذوف، أي: حقّ ذلك حقاً، و«على» تفيد التحمّل

(1) لم أجد هذه الرواية في كتب الحديث .

(2) باختصار: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (453:2، 452). .

والإلزام. "وإنما خَصَّ المتاع بالمتقين وإن كان واجباً على الفاسقين؛ تشريعاً لهم بالذكر اختصاصاً، وجعل غيرهم على وجه التبعية، كما قال: ﴿هدى للمتقين﴾ [البقرة: 2]"⁽¹⁾.

﴿كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون﴾

مناسبة الآية لما قبلها

بعد أن فصل تعالى كثيراً من الأحكام تفصيلاً دقيقاً وبينها بياناً شافياً كان كأن سائلاً سأل: لِمَ كلَّ هذا البيان والتفصيل؟ فقال — مبيناً السبب — : ﴿كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون﴾.

مفردات الآية

تعقلون : عقل: كلمة لها أصل واحد يدل عظمته على حُبْسَةِ في الشيء، أو ما يقارب الحُبْسَةِ، من ذلك: العقل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل⁽²⁾، "والعقل الذي هو لبّ الإنسان يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم"⁽³⁾.

التفسير والبيان

"مضت سنته تعالى بأن يبين لكم آياته في أحكام دينه مثل هذا النحو من البيان، وهو أن يذكر الحكم وفائدته ويقرنه بذكر الله والموعظة الحسنة التي تعين على العمل به، لِيُعِدَّكُمْ بذلك لكمال العقل، فتتحرروا الاستفادة من كل عمل، فعليكم أن تعقلوا ما تخاطبون به؛ لتكونوا على بصيرة من دينكم، عارفين بانطباق أحكامه على مصالحكم بما فيها من تزكية نفوسكم والتأليف بين قلوبكم فتكونوا حقيقيين بإقامتها، والحفاظة عليها"⁽⁴⁾.

(1) الطوسي، التبيان، (281:2).

(2) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (عقل).

(3) السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، مادة (عقل).

(4) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (453:2).

النظم القرآني

وجب فصل هذه الآية عما قبلها؛ لكونها جاءت مستأنفة استئنافاً بيانياً؛ للجواب عن سؤال مقدر، والكاف للتشبيه، و﴿ذلك﴾ إشارة إلى البيان الشافي، ومعنى البعد؛ للإشارة إلى بُعد هذا البيان في الوضوح. وصيغة المضارعة في ﴿يُبين﴾؛ لأن هذا التبيين سنة جارية في كل ما يأمر الله به وينهى عنه، وإيثار التعبير بالاسم الدال على الألوهية؛ لاستحضار بعض مستلزمات الألوهية كالحكمة التي تقتضي توضيح الشرائع للمكلفين ليسهل عليهم فهمها فامتثالها. وذكر الجار والمجرور ﴿لكم﴾؛ زيادة في الامتنان على المخاطبين بمضمون الخطاب. وإضافة (الآيات) إلى الهاء العائدة على لفظ الجلالة لبيان رفعة شأنها. "و﴿لعلكم﴾: ترجُّ في حقّ البشر، أي: من رأى هذا المبيّن له رجا أن يعقل ما يبين له" ⁽¹⁾. ﴿تَعْقِلُونَ﴾: حين يدرك المكلف معاني الأحكام التي كُلف بها، ويقف على مقاصدها، يكون ذلك سبباً له في تمييز الحق من الباطل، ودافعاً له ليحبس نفسه عن القبيح من الأفعال.



⁽¹⁾ ابن عطية، المحرر الوجيز، (1:245).

المطلب الثاني

المحرمات من النساء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (22) حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا

جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَالُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ
 إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً (23) وَالْحَصْنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ
 عَلَيْكُمْ وَأَحَلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمَعْتُمْ
 بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا تَرَا ضِيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ
 كَانَ عَلِيماً حَكِيماً (24) ﴿النساء﴾

مناسبة الآيات لما قبلها

عالجت السورة الكريمة منذ بدايتها قضايا متعلقة بالنظام الاجتماعي، ومن أبرزها تلك القضايا الخاصة بالنساء محور المجتمع، فقد بين — سبحانه — حكم نكاح اليتامى، وعدد من يحل من النساء، وتحدث عن نظام الميراث، ثم هـى عن أن تكون المرأة من ضمن ما يتوارثه الناس عن الميت: ﴿لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها﴾ [النساء: 19]، ولما كانت عادتهم في الجاهلية أن يرث الابن زوجة أبيه بعد وفاته، إن شاء تزوجها، وإن شاء زوجها، جاء البيان صريحاً بتحريم زوجة الأب على الابن تحريماً مغلظاً، فقال: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتاً وساء سبيلاً﴾.

وقال صاحب المنار: "في الآية التي قبل هاتين الآيتين — يقصد الآيتين: (22) (23) — ذكر استبدال زوج مكان زوج بأن يطلق هذه وينكح تلك، فلا غرو أن يصل ذلك بيان ما يحرم نكاحه منهن" (1)، "ولم ينتظم في سلك بيان المحرمات ؛ تنبيهاً على كمال قبحه" (2).

(1) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (4: 463).

(2) حاشية القونوي على تفسير الإمام البيضاوي، (7: 85).

ثم "لما ابتدأ بتعظيم الآباء واحترامهم في أن ينكح الأبناء أزواجهم على العموم تثنى بخصوص الأم"⁽³⁾، وتُخَلَّص منه إلى ذكر أنواع المحرمات في النكاح .

مفردات الآيات

سلف : سَلَفَ : تقدم ومضى⁽⁴⁾ .

فاحشة : "كل شيء جاوز حدّه وقدره فهو فاحش"⁽⁵⁾، والفحشاء: ما تزايد فُحْشُهُ واشتدّ نكرُهُ، والفاحشة كذلك، والفواحش عند العرب: كلُّ ما قُبِحَ⁽⁶⁾ .

مقتاً : "المقت: البُغْض الشديد لمن تراه تعاطى القبيح"⁽⁷⁾، "ونكاح المقت كان في الجاهلية أن يتزوج الرجل امرأة أبيه"⁽⁸⁾ .

سبيلاً : أصل الكلمة يدل على إرسال شيء من علو إلى سفلى، وعلى امتداد شيء، والممتد طولاً: السبيل، وهو الطريق، سُمِّيَ بذلك لامتداده⁽¹⁾، والسبيل والطريق يؤثثان ويُذكران، قال الله تعالى: ﴿وَأَنْزِلُوا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا﴾ [الأعراف:146]، وقال: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي﴾ [يوسف:108]⁽²⁾ .

ربائبكم : أصل الرّبِّ من التربية، وهو إنشاء الشيء حالاً فحلاً إلى حدّ التمام، واختصّ الرّابُّ والرّابة بأحد الزوجين إذا تولى تربية الولد من زوج كان قبله، واختصّ الرّيبب والرّيبية بذلك الولد. فعيل بمعنى مفعول⁽³⁾ .

حجوركم : أصل الحَجَر يدل على المنع، ومنه الحَجَر لصلابته ومنَعته، والحَجَرُ: المنع من التصرف⁽⁴⁾ . "وحَجَرُ المرأة وحَجَرُها: حِضْنُها"⁽⁵⁾ . يقال: فلان في حَجَرِ فلان، إذا كان في تربيته،

⁽³⁾ البقاعي، نظم الدرر، (2:232).

⁽⁴⁾ ينظر: السمين الحلي، عمدة الحفاظ، مادة (سلف) .

⁽⁵⁾ الأزهرى، تهذيب اللغة، مادة (فحش) .

⁽⁶⁾ ينظر: السمين الحلي، عمدة الحفاظ، مادة (فحش) .

⁽⁷⁾ الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (مقت) .

⁽⁸⁾ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (مقت) .

⁽¹⁾ ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (سبل).

⁽²⁾ ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة، مادة (سبل) .

⁽³⁾ ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (رّب) ، والسمين الحلي، عمدة الحفاظ، مادة (رّب) .

⁽⁴⁾ ينظر: السمين الحلي، عمدة الحفاظ، مادة (حجر) .

⁽⁵⁾ الأزهرى، تهذيب اللغة، مادة (حجر) .

والسبب في هذه الاستعارة أنّ كلّ من ربي طفلاً أجلسه في حجره، فصار الحِجْر عبارة عن التربية، كما يقال: فلان في حضانة فلان، وأصله من الحضن الذي هو الإبط⁽⁶⁾.

حلائل : الحليل والحليلة الزوجان، سُمّيا به؛ لأنهما يحلان في موضع واحد، والجميع: حلائل، وقال أبو عبيد: سُمّيا بذلك؛ لأن كلّ واحدٍ منهما يُحالّ صاحبه، قال: وكلُّ مَنْ نازلك أو جاورك فهو حليلك أيضاً، وقيل: إنما هو من الحلال، أي أنه يحلُّ لها وتحلُّ له⁽⁷⁾.

أصلابكم : الأصلاب جمع صُلب، و"الصُّلب: الشديد، وباعتبار الصلابة والشدّة سُمّي الظهر صُلباً وصَلَباً"⁽⁸⁾.

المحصنات : أصل الكلمة يدل على الحفظ والحياطة والحِرز، وكلُّ امرأة عفيفة فهي مُحَصَّنة ومُحَصَّنة⁽⁹⁾، "والمرأة تكون محصنة إما بعفتها أو تزوجها، أو بمنع من شرفها وحرّيتها"⁽¹⁰⁾.

كتاب: الكَتَبُ: ضُمَّ أديم إلى أديم بالخياطة، ثم نُقل إلى ضَمِّ الحروف بعضها إلى بعض باللفظ، فالأصل في الكتابة: النظم بالخط، والكتاب في الأصل مصدر، ثم سُمّي المكتوب فيه كتاباً، والكتاب في الأصل اسمٌ للصحيفة مع المكتوب فيه، ويُعبّر عن الإثبات والتقدير والإيجاب والفرّض والعزم بالكتابة، ووجه ذلك أن الشيء يُراد ثم يُقال ثم يُكتب، فالإرادة مبدأ، والكتابة منتهى، ثم يُعبّر عن المراد الذي هو المبدأ إذا أُريد توكيده بالكتابة التي هي المنتهى⁽¹⁾.

مسافحين : أصل السّفح يدل على إراقة شيء، يقال: سَفَحَ الدّم: إذا صَبَّه، والسّفّاح: صبُّ الماء بلا عقد نكاح، فهو كالشيء يُسَفَّح ضياعاً⁽²⁾.

حكيم : تقدم معنى (حكيم) في المطلب السابق⁽³⁾.

التفسير والبيان

⁽⁶⁾ الرازي، التفسير الكبير، (4:28).

⁽⁷⁾ ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة، مادة (حلّ، حلل).

⁽⁸⁾ الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (صلب).

⁽⁹⁾ ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (حصن).

⁽¹⁰⁾ الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (حصن).

⁽¹⁾ ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (كتب).

⁽²⁾ ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (سفع).

⁽³⁾ ينظر: ص(186) من الرسالة.

حرّم الله عزّ وجلّ نكاح زوجات الآباء؛ تكريماً واحتراماً لهم، وهذا النهي يتناول العقد والوطء، فلا يجوز للابن أن يتزوج امرأة عقد عليها أبوه أو وطئها لاحتمال اللفظ عليهما معاً، وهذا أمر مجمع عليه كما ذكر ابن كثير⁽⁴⁾.

وقد دار خلاف بين المفسرين حول معنى «ما» في قوله: «مانكح»، فذهبت جماعة منهم إلى أن «ما» موصولة، وتكون بمعنى (الذي) و(من)، والمراد: ولا تنكحوا النساء اللاتي نكح آبائكم⁽⁵⁾. وذهبت جماعة إلى أن «ما» مصدرية، والمعنى: ولا تنكحوا نكاح آبائكم، أي: مثل نكاح آبائكم الفاسد أو الحرام الذي كانوا يتعاطونه في الجاهلية كالشغار وغيره من الأنكحة المخالفة لدين الله؛ إذ إن الله قد أحكم وجه النكاح وفصل شروطه، ويدخل في هذا التحريم نكاح حلائل الآباء، وكلّ نكاح سواه، واختار هذا القول الإمام الطبري، وقال: لو كان معناه: ولا تنكحوا النساء التي نكح آبائكم لوجب أن يكون موضع «ما» (من)؛ لأن (ما) يُخبر بها عما لا يعقل⁽⁶⁾.

والوجه الأول أجود، واستدل عليه أصحابه بأمور: منها أن الصحابة إنما تلقّت الآية على هذا المفهوم من إطلاق «ما» على منكوحات الآباء، واستدلوا بها على تحريم نكاح الأبناء لحلائل الآباء⁽⁷⁾.

ومنها "أن قوله: «إنه كان فاحشة ومقتاً وساء سبيلاً» تعقّب النهي بالذمّ البالغ المتتابع، وهذا دليل على أنه انتهاء من القبح إلى الغاية، وذلك هو خُلف الأبناء على حلائل الآباء؛ إذ كانوا في الجاهلية يستقبحونه ويستتهجون فاعله ويُسمّونه المقتي، نسبوه إلى المقت، أما النكاح الفاسد فلم يكن عندهم، ولا يبلغ إلى هذا الحدّ"⁽¹⁾.

أما اعتراض الفريق الأول، وهو أنه يلزم من القول بأن «ما» موصولة أن يؤتى بـ(من) بدلاً منها، فأجابوا عنه بأنه "قد تقرر في علم العربية أن (ما) تقع على أنواع من يعقل، وهذا على مذهب من يمنع وقوعها على آحاد من يعقل"⁽²⁾، قال الشيخ زادة: "ليس المراد بـ«مانكح آبائكم» خصوصية ذات

(4) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (1:479).

(5) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (4:103)، وأبو حيان، البحر المحيط، (3:574، 575)، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، (2:159).

(6) ينظر: الطبري، جامع البيان، (4:395)، ومن ذهب إلى هذا القول القمي النيسابوري، غرائب القرآن ورجائب الفرقان، (2:379).

(7) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، (3:575).

(1) ابن العربي، أحكام القرآن، (1:417).

(2) أبو حيان، البحر المحيط، (3:575).

المرأة حتى يجب أن يُعبّر عنها بـ(مَن)، بل المراد وصف كونها منكوحة الأب، وقد تقرر أن كلمة (ما) يعبر بها عن صفة من يعقل⁽³⁾.

واسم (الآباء) ينتظم الأجداد؛ لأن المراد بالآباء الأصول، وقوله: ﴿إلا ما قد سلف﴾ استثناء من ﴿مانكح﴾، قال الزمخشري: فإن قلت: كيف استثنى ما قد سلف من ﴿مانكح آباؤكم﴾؟ قلت: كما استثنى (غير أن سيوفهم) من قوله: (ولا عيب فيهم)، يعني: إن أمكنكم أن تنكحوا ما قد سلف فانكحوه، فلا يحلّ لكم غيره، وذلك غير ممكن، والغرض المبالغة في تحريمه وسدّ الطريق إلى إباحته، فأخرج الكلام مخرج التعليق بالحال، نحو قوله تعالى: ﴿حتى بلغ الجمل في سم الخياط﴾ [الأعراف: 40]⁽⁴⁾.

أشار بهذا الزمخشري إلى بيت النابغة في قوله:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بمن فلول من قراع الكتائب⁽⁵⁾

"واستثناء (غير أن سيوفهم بمن فلول) من (العيب) للمبالغة في النفي، فإن معنى (أن سيوفهم بمن فلول) هو الشجاعة، واستثناء الشجاعة من العيب لا بدّ أن يكون على تقدير كونها عيباً، فيكون وجود العيب فيهم لا يكون إلا على تقدير أن تكون الشجاعة عيباً، لكن هذا محال، وما لا يثبت إلا على تقدير محال يكون محالاً، فوجود العيب فيهم محال، فهذا الطريق أبلغ من نفي العيب عنهم من أن يقال: لا عيب فيهم بدون استثناء"⁽⁶⁾.

وذكر التفتازاني هذه الآية في (المطول) أثناء حديثه عن (المحسنات المعنوية) تحت عنوان: (تأكيد المدح بما يشبه الذم)، وقال: إن النظر في هذه التسمية على الأعم الأغلب، وإلا فقد يكون ذلك في غير المدح والذم⁽¹⁾، والمقصود: (تأكيد الشيء بما يشبه نقيضه)، وعلى هذا فالاستثناء متصل⁽²⁾.

وذهب قوم إلى أن الاستثناء في قوله: ﴿إلا ما قد سلف﴾ منقطع؛ ووجه الانقطاع أن الماضي لا يجمع المستقبل، والنهي يتعلق بالمستقبل، "فالفعل المضارع مع النهي مدلوله إيجاد الحدث في المستقبل"⁽³⁾، و﴿ما قد سلف﴾ ماضٍ، فكيف يُستثنى الماضي من المستقبل؟ والمعنى: أنه لما حرّم عليهم

(3) حاشية شيخ زادة، (288:3).

(4) ينظر: الزمخشري، الكشف، (483:1).

(5) ديوان النابغة الذبياني، ص(11)، الفلول: التلوم، القراع: المحالدة، الكتائب: الجيوش.

(6) حاشية شيخ زادة، (289:3).

(1) ينظر: التفتازاني، المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، ص(672).

(2) ينظر: الشهاب الخفاجي، عناية القاضي وكفاية الرازي، (235:3)، والسمين الحلبي، الدرّ المصون، (339:2).

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (291:4).

نكاح ما نكح آباؤهم، دلّ على أن متعاطي ذلك بعد التحريم آثم، وتطرّق الوهم إلى ما صدر منهم قبل النهي، ما حكمه ؟ فقيل: «إلا ما قد سلف»، أي: لكن ما قد سلف، فلم يكن يتعلق به النهي فلا إثم فيه. فمعنى الاستثناء هنا أن النكاح الواقع في الماضي من النكاح المنهي عنه لا مؤاخذه عليه، لا أنه مقرر؛ لأنه ﷺ ما أقرّ أحداً على نكاح امرأة أبيه، وإن كان واقعاً فيما مضى من زمن الجاهلية⁽⁴⁾. وهذا المذهب "يأباه قوله تعالى: «إنه كان فاحشة ومقتاً»، فإنه تعليل للنهي، وبيان لكون المنهي عنه في غاية القبح مبغوضاً أشدّ البغض، وأنه لم يزل في حكم الله تعالى وعلمه موصوفاً بذلك ما رخص فيه لأمة من الأمم، فلا يلزم أن يوسّط بينهما ما يهوّن أمره من ترك المؤاخذه على ما سلف منه"⁽⁵⁾.

«إنه كان فاحشة ومقتاً وساء سيلاً»: إن نكاح حلائل الآباء كان ولا يزال أمراً فاحشاً متجاوزاً الحدّ في قبحه، وممقوتاً شديد البغض والاحتقار، حتى إن العرب كانت تسمي الولد منه مقتيّاً ومقتياً، أي: مبغوضاً محتقراً، «وساء سيلاً»، أي: وبئس طريقاً طريق ذلك النكاح الذي اعتادته الجاهلية.

«حرّمت عليكم أمهاتكم . . . (الآية)»: بيّن الله تعالى في هذه الآية أنواع المحرمات اللاتي حرّم الله نكاحهن، وجملة المحرمات أربع عشرة: سبع بالنسب، وسبع بالسبب، فأما السبع بالنسب، فهنّ: الأمهات: "والأم هي كلّ امرأة رجع نسبك إليها بالولادة من جهة أهلك، أو من جهة أمك بدرجة أو بدرجات، بإنات رجعت إليها أو بذكور، فهي أمك"⁽⁶⁾.

البنات: "كلّ أنثى يرجع نسبها إليك بالولادة بدرجة أو بدرجات، بإنات أو بذكور، فهي بنتك. الأخوات: ويدخل فيه الأخوات من الأب والأم معاً، والأخوات من الأب فقط، والأخوات من الأم فقط.

العمّات والخالات: "كلّ ذكر رجع نسبك إليه فأخته عمّتك، وقد تكون العمّة من جهة الأم، وهي أخت أبي أمك، وكلّ أنثى رجعت نسبك إليها بالولادة فأختها خالتك، وقد تكون الخالة من جهة الأب، وهي أخت أم أهلك"⁽¹⁾.

بنات الأخ وبنات الأخت: والقول في بنات الأخ وبنات الأخت، كالقول في بنات الصلب. وأما السبع بالسبب، فمنها اثنتان بالرضاع: أمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة، وأربع بالصهرية: أمهات نسائكم، ربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن، حلائل أبنائكم الذين من أصلابكم، الجمع بين الأختين، والسابعة: المحصنات.

(4) ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، (418:1)، أبو حيان، البحر المحيط، (575:3).

(5) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (159:2).

(6) الرازي، التفسير الكبير، (24:4).

(1) الواحدي، الوسيط، (31:2).

"وأم الإنسان من الرضاع هي التي أرضعته، وكذلك كل امرأة انتسبت إلى تلك المرضعة بالأمومة إما من جهة النسب أو من جهة الرضاع، والحال في الأب كما في الأم"⁽²⁾.
وأخت الإنسان من الرضاع هي كل أنثى رضعت من المرأة التي أرضعته، وسمي المرضعات أمهات تزيلاً لهن منزلة الأمهات من النسب؛ لأن الأطفال يتغذون من لبنهن، وقال الواحدي: "المرضعات سَمَّاهن (أمهات) لأجل الحرمة، كما أنه تعالى سَمَّى أزواج النبي ﷺ أمهات المؤمنين في قوله: ﴿وَأَزْوَاجَهُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ [الأحزاب:6]؛ لأجل الحرمة"⁽³⁾.

"والحرمات بالنسب أو السبب على وجه التأييد يُسمَّون مبهمات؛ لأنهن يحرم من جميع الجهات، وهي مأخوذة من البهيم الذي لا يخالط معظم لونه لون آخر، يقال: فرس بهيم: لا شية له"⁽⁴⁾.
﴿وأمهات نسائكم﴾ : يدخل في هذا أم الزوجة وحداها من جهة الأب والأم، واختلفوا في أمهات النساء اللواتي لم يدخل بهن أزواجهن، هل هن من المحرمات أم لا⁽⁵⁾، والصحيح أنهن يحرمن لأن الله لم يشترط معهن الدخول بيناهن، كما شرط ذلك مع أمهات الرباب، فأما الزوجة تحرم بمجرد عقد الرجل على ابنتها ولا يلزم الدخول .

﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم﴾، أي: لا حرج عليكم في نكاح ربائبكم إن فارقتن أمهاتهن قبل الدخول، فإذا دخل بالمرأة حرمت عليه ابنتها سواء كانت في تربيته أم لم تكن، وهذا ما عليه جمهور العلماء، حيث جعلوا قوله: ﴿اللاتي في حجوركم﴾ وصف لبيان الشأن الغالب في الريبة، وهو أن تكون في حجر زوج أمها، واستدلوا بقوله: ﴿فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم﴾ حيث علّق رفع الجناح بمجرد عدم الدخول، وهذا يعني أن المقتضي لحصول الجناح هو مجرد الدخول⁽¹⁾.

﴿وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم﴾، أي: أزواج أبنائكم الصُّلبين، فلا خلاف بين أهل العلم في أن حليلة ابن الرجل حرام عليه نكاحها بعقد ابنه عليها النكاح، دخل بها أم لم يدخل، وتستوي حليلة ابن الرجل من الرضاع مع حليلة الابن من النسب، لقوله ﷺ: "الرضاعة تحرم ما تحرم الولادة"⁽²⁾.

(2) الرازي، التفسير الكبير، (4:26) .

(3) الواحدي، الوسيط، (2:32) .

(4) الطبرسي، مجمع البيان، (3:43) .

(5) ينظر الخلاف: الطبري، جامع البيان، (4:398)، والرازي، التفسير الكبير، (4:27) .

(1) ينظر: الجصاص، أحكام القرآن، (3:72)، ابن العربي، أحكام القرآن، (1:427)، ابن الجوزي، زاد المسير، (2:47)، الرازي،

التفسير الكبير، (4:29)، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، (2:161) .

(2) تقدم تخريجه، ينظر: ص(150) من الرسالة.

﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ : وَحُرِّمَ عَلَيْكُمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ فِي نِكَاحٍ ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ : مَا سَلَفَ مِنْكُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِهِ .

﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ : إِنَّ اللَّهَ كَانَ وَلَمْ يَزَلْ ﴿غَفُورًا﴾ مُتَجَاوِزًا عَمَّا سَلَفَ مِنْهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، إِذَا تَرَكَوهُ وَالتَزَمُوا بِمَا شَرَعَهُ لَهُمْ، ﴿رَحِيمًا﴾ بِهِمْ فِيمَا كَلَفَهُمْ مِنَ الْفَرَائِضِ وَخَفَفَ عَنْهُمْ، فَلَمْ يَحْمِلْهُمْ فَوْقَ طَاقَتِهِمْ .

﴿وَالْمَحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ : وَرَدَ الْإِحْصَانُ فِي الْقُرْآنِ عَلَى مَعَانٍ أَرْبَعَةٍ: الْعَقَّةُ وَالْحَرِيَّةُ وَالْإِسْلَامُ وَالزَّوْجُ، وَالْمَقْصُودُ بِـ﴿الْمَحْصَنَاتِ﴾ فِي هَذِهِ الْآيَةِ: ذَوَاتُ الْأَزْوَاجِ، وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ ذَلِكَ أَنَّهُ تَعَالَى عَطَفَ الْمَحْصَنَاتِ عَلَى الْاِحْرَامَاتِ، فَلَا بَدَّ وَأَنْ يَكُونَ سَبَبًا لِلْحَرَمَةِ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْحَرِيَّةَ وَالْعِفَافَ وَالْإِسْلَامَ لَا تَأْثِيرُ لَهُ فِي ذَلِكَ، فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنَ الْمَرْجُوحَةِ؛ لِأَنَّ كَوْنَ الْمَرْأَةِ ذَاتِ زَوْجٍ لَهُ تَأْثِيرٌ فِي كَوْنِهَا مُحَرَّمَةً عَلَى الْغَيْرِ⁽³⁾ .

﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ : عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخَدْرِيِّ قَالَ: " أَصَابُوا سَبَايَا يَوْمَ أُوطَاسٍ لَهْنُ أَزْوَاجٍ، فَتَخَوُّوا، فَأَنْزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: ﴿وَالْمَحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ "⁽⁴⁾ .

وَبَنَاءٌ عَلَى هَذَا الْحَدِيثِ خَصَّصَ جُمْهُورُ الصَّحَابَةِ وَالْأُئِمَّةُ الْأَرْبَعَةُ (الْمَلِكُ) الْوَارِدُ فِي الْآيَةِ بِالسِّيَاخَةِ، وَأَنَّهُ هُوَ الْمَقْتَضِي لِفَسْخِ النِّكَاحِ وَحُلِّهَا لِلْسَّابِي دُونَ غَيْرِهِ. وَقَالَ جَمَاعَةٌ إِنَّ الْمُرَادَ بِالْمَلِكِ مَطْلُوقَ مَلِكِ الْيَمِينِ، فَكُلُّ مَنْ انْتَقَلَ إِلَيْهِ مَلِكٌ أَمَةٌ بَيْعٍ أَوْ هِبَةٍ أَوْ سَبَاءٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ، وَكَانَتْ مَرْجُوحَةً كَانَ ذَلِكَ الْانْتِقَالُ مَقْتَضِيًا لِطَلَاقِهَا وَحُلِّهَا لِمَنْ انْتَقَلَتْ إِلَيْهِ⁽⁵⁾ .

﴿كِتَابُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ : كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ تَحْرِيمَ هَذِهِ الْأَنْوَاعِ مِنَ النِّسَاءِ كِتَابًا، أَي: فَرَضَهُ فَرَضًا ثَابِتًا مُحْكَمًا.

﴿وَأَحْلَلْ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ : الْإِشَارَةُ فِي ﴿ذَلِكَ﴾ إِلَى مَا ذُكِرَ مِنَ الْاِحْرَامَاتِ الْمَعْدُودَةِ، وَالْمَعْنَى: أَنَّ مَا سِوَى الْأَصْنَافِ الْمَذْكُورَةِ حَلٌّ لَكُمْ نِكَاحَهُنَّ انْفِرَادًا وَجَمْعًا. وَظَاهِرُ هَذَا الْعَمُومِ إِلَّا مَا خَصَّتْهُ السَّنَةُ مِنْ تَحْرِيمِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا وَالْمَرْأَةِ وَخَالَتِهَا⁽¹⁾، وَأَجْمَعَتِ الْأُمَّةُ عَلَى ذَلِكَ.

(3) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، (33:4) .

(4) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الرضاع، باب جواز وطء المسبية بعد الاستبراء، رقم الحديث: (1456)، ج(4)، ص(29)، والواحد، أسباب النزول، ص(152) .

(5) للتوسع ينظر: الطبري، جامع البيان، (13، 12:5)، الألوسي، روح المعاني، (5، 4:3) .

(1) قال رسول الله ﷺ : " لا يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا وَلَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَتِهَا". صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها، رقم الحديث: (5108)، ص(914) .

﴿أن تبغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين﴾: (الأموال): المهور أو ثمن الجواري والإماء، و(الإحصان): العفة وتحصين النفس من الوقوع في الحرام، و(المسافح): الزاني: أحلّ الله تعالى ابتغاء ما سوى الأصناف المعدودة بإتفاق الأموال على طريق النكاح الحلال من غير سفاح.

﴿فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة﴾، أي: فما استمتعتم به من المنكوحات من جماع أو حلوة صحيحة أو عقد عليهن، فاتوهن مهورهن فريضة واجبة.

وقيل: المراد بهذه الآية حكم المتعة، وهو أن يتزوج رجل امرأة بمال معلوم إلى أجل معيّن، والقول الأول هو الصحيح لقيام الحجة بتحريم الله متعة النساء على غير وجه النكاح الصحيح أو الملك الصحيح.

وقد ذكر كثير من المفسرين⁽²⁾ أن تسمية المهر بالأجر لكونه عوضاً عن الاستمتاع، والذي ينبغي أن يُلاحظ في المهر معنى أعلى من معنى العوض عن الاستمتاع — كما قال الشيخ محمد رشيد رضا — ، فإن رابطة الزوجية أعلى من ذلك بأن يُلاحظ فيه معنى تأكيد المحبة والمودة، وتسمية المهر أجراً أي ثواباً وجزاء لا ينافي ما في الزوجية من معنى السكون والرحمة، فقد جعل المهر لِمَا للرجل على المرأة من درجة القوامة ورياسة المنزل الذي يعمرانه، وجعله بذلك هو فاعل الاستمتاع، وهي القابلة له، ففرض لها سبحانه في مقابلة هذا الامتياز الذي جعله للرجل جزاء وأجراً تطيب به نفسها⁽³⁾.

﴿ولا جناح عليكم فيما تراضيتن به من بعد الفريضة﴾: لما أمروا بإيتاء النساء مهورهن، وكان ذلك يقتضي الوجوب بين تعالى أنه لا حرج على الزوجين ولا إثم إن تراضيا على أن تحطّ عنه شيئاً من المهر، أو يزيد لها على مقداره، أو غير ذلك، وهذا نظير قوله تعالى: ﴿فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً﴾ [النساء: 4]، وقوله: ﴿الأن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾ [البقرة: 237].

﴿إن الله كان عليماً حكيماً﴾: إن الله كان ذا علم وحكمة بما يلائم الناس في مناسكهم وأمور حياتهم، فيشرع لهم ما يصلحهم، ولا يدخل حكمته خلل ولا زلل.

النظم القرآني

وُصِلت هذه الآية بما قبلها، وللوصل ما يسوّغه ويقتضيه، فالسياق سياق أوامر ونواهي. وقوله: ﴿من النساء﴾ تتميم، جيء به زيادة في البيان، و﴿قد﴾ في قوله: ﴿إلا ما قد سلف﴾ للتأكيد، وتحقيق معنى المضى.

(2) الزمخشري، الكشاف، (1: 488)، وأبو حيان، البحر المحيط، (3: 590)، وابن عاشور، التحرير والتنوير، (5: 9).

(3) ينظر: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (5: 11).

وفي إثارة (الأب) مفرد (آباء) على (الوالد) دقة عجيبة؛ فبينهما فروق لطيفة ذكرها الأستاذ محمد المنجد في كتابه (الترادف في القرآن الكريم)، فـ"الأب: الوالد، ويُسمّى كلُّ من كان سبباً في إيجاد شيء، أو صلاحه، أو ظهوره أباً"⁽¹⁾، ولفظ (الأب) لفظ عام يشمل الأب المباشر والجد وإن علا، قال تعالى: ﴿مَلَأْنَاكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوسَمًا كَمَا الْمُسْلِمِينَ﴾ [الحج: 78]، أما الوالد فأصل (و ل د) يدل على "النجل والنسل . . . وتولّد الشيء عن الشيء: حَصَلَ عنه"⁽²⁾، فالوالد الأب المباشر خاصة، ولم يرد لفظ (الوالد) في القرآن الكريم بمعنى الجد⁽³⁾. وبناء على ما ذكره الأستاذ المنجد فلفظة ﴿آبَاؤُكُمْ﴾ جاءت للدلالة على أن التحريم لا يقف عند زوجة الأب المباشر، وإنما يتناول زوجات الأجداد وإن علوا. ثم أخبر عن نكاح حلائل الآباء بأنه فاحشة ومقتة، مؤكّداً الخبر بحرف (إنّ) مع ما له من رونق وحُسْن وجمال إيقاع: ﴿إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سِيْلًا﴾، والفصل لأن الجملة تعليل للنهي السابق في قوله: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾، ولجيء ﴿كَانَ﴾ هنا غاية تتصل بالمعنى، وليس زائداً، قال أبو حيان: "(كان) يستعمل كثيراً بمعنى (لم يزل)، فالمعنى أن ذلك لم يزل فاحشة، بل هو متّصف بالفحش في الماضي والحال والمستقبل، فالفحش وصف لازم له، وقال المبرّد: هي زائدة، ورُدّ عليه بوجود الخبر؛ إذ الزائدة لا خبر لها، وينبغي أن يُتأول كلامه على أن ﴿كَانَ﴾ لا يُراد بها تقييد الخبر بالزمن الماضي فقط، فَجَعَلَهَا زائدة بهذا الاعتبار"⁽⁴⁾.

وزيادة في التنفير من هذا الأمر جاء بلفظي ﴿فاحشة﴾ و﴿مقتاً﴾ نكرتين للتحويل، مع ما فيهما

من معنى التناهي في الفحش والبغض، فالفاحشة "ما عَظُمَ قبحه من الأفعال والأقوال"⁽¹⁾، والمقت أشدّ من البغض، فهو بغض مقرون باستحقار، فهو أخصّ منه⁽²⁾، كما أن ﴿مقتاً﴾ مصدر، فكأنه نفس المقت.

"وفي ﴿سَاءَ﴾ قولان :

(1) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (أبا) .

(2) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (ولد) .

(3) ينظر: محمد المنجد، الترادف في القرآن الكريم، ص(140-144) .

(4) أبو حيان، البحر المحيط، (577، 576:3) .

(1) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (فحش) .

(2) ينظر: السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، مادة (مقت) .

أحدهما : أنها جارية مجرى (بئس) في الذمّ والعمل، ففيها ضميرٌ مبهمٌ يفسّره ما بعده، وهو «سيلاً»، والمخصوص بالذمّ محذوف تقديره: (وساء سيلاً سبيلُ هذا النكاح)، كقوله: (بئس الشراب)، أي: ذلك الماء⁽³⁾. وقال الشهاب: "وذمُّ الطريقِ مبالغةٌ في ذمِّ سالكها وكناية عنه"⁽⁴⁾.
 "والثاني : أنها لا تجري مجرى (بئس) في العمل، بل هي كسائر الأفعال، فيكون فيها ضميرٌ يعود على ما يعود عليه الضميرُ في «إنه». و«سيلاً» على كلا التقديرين تمييز"⁽⁵⁾.

وفي هذه الجملة وجهان، أحدهما : أنها مستأنفة، ويكون الوقف على قوله: «ومقتاً»، ثم يُستأنف: «وساء سيلاً»، أي: وساء هذا السبيلُ من نكاح مَنْ نكحهن من الآباء. والثاني : أن تكون معطوفة على خبر «كان»، إما بتقدير قول مضمّر هو المعطوفُ على الخبر، والتقدير: ومقولاً فيه: ساء سيلاً، هكذا قدره أبو البقاء⁽⁶⁾. وإما أن تُعطف على خبر «كان» من غير إضمار قول؛ لأن هذه الجملة في قوة المفرد، ألا ترى أنه يقع خبراً بنفسه، تقول: (زيدٌ ساء رجلاً)، و(كان زيدٌ ساء رجلاً)، فغاية ما في الباب أنك أتيت بأخبار «كان» أحدها مفرد، والآخر جملة، اللهم إلا أن يقال: إن هذه جملة إنشائية، والإنشائية لا تقع خبراً لـ(كان)، فاحتاج إلى إضمار القول، وفيه بحث⁽⁷⁾.

وقد جاء في سورة الإسراء قوله تعالى: «ولا تقرّبوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلاً» [الإسراء: 32]، وذكرُ قوله: «ومقتاً» في سورة النساء، وحذفه في سورة الإسراء؛ لأن نكاح حلائل الآباء يستوي مع الزنى في الفحش وسوء السبيل، ويزيد عليه قبحاً بأن فاعله يُمقت وتستحسه الطباع السليمة، فوسمت فعلته بالمقت.

«حرمت عليكم أمهاتكم . . . (الآية)»: بيان لأنواع المحرمات على سبيل الاستئناف، وتُبنى الفعل لما لم يُسمّ فاعله؛ للعلم بالفاعل، فمعلوم أن المحرّم هو الله تعالى. وقوله: «حرمت عليكم أمهاتكم» إنشاء في صورة الخبر، فالظاهر أنه لا يُقصد من هذه الجملة الإخبار عن التحريم في الزمن الماضي، وصيغة الماضي «حرّمت» لا يُراد بها تخصيص الفعل بالزمن الماضي، فالأفعال التي جاءت يُستفاد منها الأحكام الشرعية وإن كانت بصيغة الماضي فإنها لا تخصّه⁽¹⁾.

(3) السمين الحلبي، الدر المصون، (340:2).

(4) الشهاب الخفاجي، عناية القاضي وكفاية الرازي، (236:3).

(5) السمين الحلبي، الدر المصون، (340:2).

(6) أبو البقاء، إملاء ما من به الرحمن، (173:1).

(7) ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون، (340:2).

(1) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، (578:3).

فالمقصود من الجملة الإنشاء، فإن كان الحكم ثابتاً قبل ورود الفعل ففائدة الإنشاء حينئذٍ تقرير ذلك الحكم الثابت، حيث إن هناك بعض المذكورات كان تحريمهن أمراً مستقراً في الجاهلية كالأمهات والبنات. وإن لم يكن الحكم ثابتاً، ففائدته إنشاء حكم جديد، أي: حصول حكم جديد، وهذا كقول القائل: (بعت) أو (طلقت)⁽²⁾. "ومتى جاء التحريم من الله فلا يفهم منه إلا التأيد، فإن كان له حالة إباحة نص عليها كقوله: ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد﴾ [البقرة: 173]"⁽³⁾.

وقد أضيف التحريم في هذه الآية إلى الأعيان، ولما كانت الحرمة تتعلق بأفعال المكلفين ولا تتعلق بالأعيان، قدر المفسرون محذوفاً، قال الألوسي: "كلام على حذف مضاف بدلالة العقل، والمراد تحريم نكاحهن؛ لأنه معظم ما يُقصد منهن، ولأنه المتبادر إلى الفهم، ولأن ما قبله وما بعده في النكاح"⁽⁴⁾، فتعلق التحريم بالأعيان يُحمل على تحريم ما يُقصد من تلك العين غالباً، فتحريم الخمر يُحمل على تحريم شربها، وتحريم الميتة على تحريم أكلها، وتحريم الأمهات والبنات على تحريم نكاحهن، وإسناد التحريم إلى الأعيان أبلغ⁽⁵⁾.

"واختصاص الخطاب بالرجال دون أن يقال: (حُرِّم عليهن أبناؤهن) أو يقال مثلاً: (لا نكاح بين المرأة وولدها)؛ لما أن الطلب والخطبة بحسب الطبع إنما يقع من جانب الرجال فحسب"⁽⁶⁾. والخطاب للمكلفين بلفظ الجمع وتعلقت الحرمة بالجمع كالأمهات والبنات . . إلخ، ولا يقتضي هذا أنه يحرم على كلٍّ أحد جميع أمهاتهم، بل إن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي مقابلة الفرد بالفرد، أي أنه يحرم على كلٍّ أحد أمه خاصة وبنته خاصة، وهكذا في الجميع، ومقابلة العام بالعام "تفيد الاستغراق في التوزيع، أي: حُرِّمَت على كلٍّ رجل منكم أمه وبنته؛ إذ لا معنى لتحريم المجموع على المجموع، لأوله إلى تحريم أصل النكاح"⁽¹⁾.

"وأفردَ ﴿الإخ﴾ و﴿الأخت﴾ في ﴿بنات الإخ وبنات الأخت﴾ ولم يأتِ جمعاً؛ لأنه أُضيف إليه الجمع، فكان لفظ الإفراد أخفّ، وأريد به الجنس المنتظم في الدلالة الواحدة وغيره"⁽²⁾.

(2) ينظر: المرجع السابق، (578:3)، والقمي النيسابوري، غرائب القرآن ورجائب الفرقان، (383:2).

(3) أبو حيان، البحر المحيط، (578:3).

(4) الألوسي، روح المعاني، (458:2).

(5) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (484:1)، والشهاب الخفاجي، عناية القاصي وكفاية الراعي، (236:3)، وابن عاشور، التحرير

والتنوير، (294:4).

(6) الطباطبائي، الميزان، (263:4).

(1) الطباطبائي، الميزان، (263:4).

(2) أبو حيان، البحر المحيط، (579:3).

ثم أتبع المحرمات من النسب بالمحرمات من الرضاع، واقتصر على الأمهات والأخوات من الرضاعة اكتفاءً بما بينته السنة المشرفة من أنه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، وقد فصلت الآية من قبل الأمر في شأن المحرمات من النسب، وهذا من الإيجاز الذي يكشف عن روعة إعجاز النظم القرآني. وقد تقدم في المطلب السابق الحديث عن تلاحم كلمتي (الأمهات) و(الوالدات) مع السياق الذي وردتا فيه⁽³⁾.

ثم وصف الأمهات هنا بقوله: «اللاتي أرضعنكم»، وجاء بالموصول لتكون جملة الصلة بياناً لعلّة الحكم، ويدل الاسم الموصول على العموم؛ "ولذلك لو رضع الطفل من عدة نساء صرن أمهاته في الرضاع، أما الأم في النسب فواحدة كونها حملته في أحشائها وغذته بدمها، ولذلك لم تقتصر جملة «حرمت عليكم أمهاتكم» بالاسم الموصول"⁽⁴⁾. ومحل «من الرضاعة» حال من «أخواتكم»، فيتعلق بمحذوف، تقديره: كائنات من الرضاعة، و(من) للتعليل والسببية.

وبعد أن ذكر المحرمات بالنسب وبالرضاعة عطف على ما ذكر المحرمات بالمصاهرة، وابتدأ بأمهات الزوجات، فقال: «وأمهات نسائكم»، وعطف عليهن: «وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن»، قوله: «اللاتي في حجوركم»: قيد مبني على الغالب المعتاد، وفائدة هذا القيد تقوية علة الحرمة وتكميلها، كما أنها النكتة في إيرادهن باسم (الربائب) دون (بنات النساء)، فإن كونهن في احتضانهم وفي حكم الثقلب في حجورهم، وتمكّن بدخولهم حكم الزواج، وثبتت الخلطة والألفة، مما يقوي الملازمة والشبه بينهن وبين أولادهن، ويستدعي إجراءهن مجرى بناتهن، وليس هذا الوصف لتقييد الحرمة بكونهن في حجورهم بالفعل، فهذا القيد توضيحي لا احترازي⁽⁵⁾. بخلاف قوله: «من نسائكم» فإنه قيد في تحريم الربائب، والجار والمجرور «من نسائكم» متعلق بمحذوف وقع حالاً من «ربائبكم»، التقدير: وربائبكم كائنات من نسائكم⁽¹⁾. والباء في «بهن» للتعدية، و«دخلتم بهن» كناية عن الجماع كـ(بنى عليها).

«فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم»: هذا تصريح بما أشعر به ما قبله، وفيه دفع توهم أن قيد الدخول كقيد الكون في الحجور؛ إذ إن الاقتصار في بيان نفي الحرمة على نفي الدخول فيه إشارة إلى أن المعتبر في الحرمة إنما هو الدخول دون كون الربائب في الحجور، وإلا ل قيل: فإن لم تكونوا دخلتم بهن

(3) ينظر: ص(148) من الرسالة .

(4) شحادة العمري وإسماعيل أبو شريعة، بحث آيات الرضاع — دراسة بيانية فقهية — ، مجلة أبحاث اليرموك، ص(158) .

(5) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (1:485)، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، (2:161) .

(1) ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون، (2:342)، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، (2:162) .

أو لسن في حجوركم، والفاء الأولى لترتيب ما بعدها على ما قبلها، فإن بيان حكم الدخول مستتبع لبيان حكم عدمه. وقوله: ﴿فلا جناح عليكم﴾، أي: في أن تنكحوهن، وحُذِفَ اختصاراً لدلالة السياق عليه.

﴿وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم﴾: حلائل الأبناء هم نساؤهم، "والعدول عن أن يقال: (وما نكح أبنائكم) أو (نساء أبنائكم) إلى قوله: ﴿وحلائل أبنائكم﴾ تفتن؛ لتجنب تكرير أحد اللفظين السابقين"⁽²⁾. و﴿الذين من أصلابكم﴾ صفة لـ ﴿أبنائكم﴾ جيء بها لتقييد الحكم في حلائل الأبناء الصليبين وإخراج الأديعاء، وقد كان المتبنى بمثلة الابن الصليبي عند العرب .

﴿وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف﴾: ﴿أن﴾ وما في حيزها في حكم المصدر، وهو في محل الرفع؛ لأن التقدير حُرِّمَتْ عليكم أمهاتكم وبناتكم . . . والجمع بين الأختين. "وإسناد الحرمة إلى جمعهما لا إلى الثانية منهما بأن يُقال: (وأخوات نسائكم)؛ للاحتراز عن إفادة الحرمة المؤبدة كما في المحرمات السابقة، ولكونه بمعزل من الدلالة على حرمة الجمع بينهما على سبيل المعية"⁽³⁾.

والاستثناء ﴿إلا ما قد سلف﴾ استثناء منقطع؛ "لأن المنهي عنه هو الجمع بينهما في المستقبل، وما سلف منه ليس من جنس ما نهى عنه، فلا يدخل تحته، فيكون الاستثناء منقطعاً، ويكون ﴿إلا﴾ بمعنى (لكن)، أي: لا تجمعوا بين الأختين، لكن ما وقع من ذلك في زمن الجاهلية فمَعْفُو"⁽⁴⁾، ويدل على عدم المؤاخذه به قوله: ﴿إن الله كان غفوراً رحيماً﴾، وأما قصد التأكيد والمبالغة، فلم يورده المفسرون هنا، كما فعلوا في الآية السابقة؛ ذلك أنه لا يناسب قوله: ﴿إن الله كان غفوراً رحيماً﴾، فالغفران والرحمة لا يناسبان تأكيد التحريم، فتركوه ولم يتعرضوا له .

﴿إن الله كان غفوراً رحيماً﴾⁽¹⁾: تعليل لما أفاده الاستثناء، ولذلك فصلت هذه الجملة عما قبلها، و﴿كان﴾ هنا ليست لتقييد خبرها بالزمن الماضي، فكثيراً ما تُستعمل في العربية دون نظر لمعنى المضي فيها، يؤيد هذا ما جاء في التزليل أمثال هذه الآية وغيرها، كقوله: ﴿وكان الله على كل شيء قديراً﴾

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (4:300).

(3) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (2:162) .

(4) حاشية شيخ زادة، (3:296) .

(1) ينظر: فاصلة الآية (199) من المبحث الأول، ص(127) من الرسالة .

[النساء:133] ، وهذا ما روي عن ابن عباس — رضي الله عنهما — كما جاء في صحيح الإمام البخاري حينما أوّل ابن عباس لمن خفي عليه معنى هذه الكلمة، ففسرها بقوله: (كان ولم يزل)⁽²⁾ .

ومن تفحص الآية الكريمة، وأجال فيها نظره تبين له حُسْن النسق في ترتيب المتعاطفات، فقد بدأ بذكر المحرمات من النسب؛ لأنه الأصل في التحريم، وبدأ بذكر الأم لعظم حرمتها واحتراماً للأب وتعظيماً لقدره، وباعتبارها أصل والبنت فرع، والأصل أسبق من الفرع فقدمت الأمهات على البنات، ثم اتسعت دائرة النسب نحو الأبعد فالأبعد، ثم جاء التحريم بالرضاع، وابتدئ بالأمهات من الرضاعة لما لهن من حكم الأمهات بالنسب؛ لأن اللحم ينشزه اللبن، فكان لهن من الحرمة ما للأمهات بالنسب. وأتبع هذا بالتحريم بالمصاهرة، وتوسّط الحديث عن المحرمات بالرضاع بين المحرمات بالنسب والمصاهرة؛ لأن "التحريم بالنسب إنما يكون على التأييد من جميع الجهات، والتحريم بالرضاع كذلك لمن رضع من ثدي أو لبن امرأة، فإنه يدخل في أعطاف هذا التحريم المؤبد دون إخوته الذين لم يشاركوه في الرضاع من هذه المرأة. أما التحريم بالمصاهرة، فلا ينسحب عليه التحريم المؤبد من كل الوجوه، ولذا جاء متأخراً عن النسب والرضاع، فقد يطرأ العلم بالرضاع قبل المصاهرة فيمنعها، أو يُعلم بعد المصاهرة فينسخ النكاح فوراً، فالغالب أن الرضاع يسبق المصاهرة واقعاً، فجاء قبله في نظم الآية إعجازاً"⁽³⁾، وافتتح المحرمات على التأييد بزوجة الأب وختمها بزوجة الولد.

وكلّ المذكورات في الآيتين (22،23) محرمات على التأييد إلا الأختين إن جُمع بينهما، ولذلك أخر قوله: «وأن تجمعوا بين الأختين» إلى أن انقضى ذكر المحرمات على التأييد. وألحق بالزواج من الأختين صنف آخر من المحرمات تحريماً عارضاً، وهو المحصنات من النساء، فقال: «والمحصنات»⁽⁴⁾ من النساء إلا ما ملكت أيمانكم: (ال) في «المحصنات» تفيد العموم، فتدخل النساء ذوات الأزواج جميعهن في التحريم، وأكد هذا العموم بقوله: «من النساء»، "فإن لفظ «المحصنات» قد يُراد به العفيفات أو المسلمات، فلو لم يقل ههنا: «من النساء» لتوهم أن «المحصنات» إنما يحرم نكاحهن إذا كنّ مسلمات، فأفاد هذا القيد العموم والإطلاق، أي أن عقد الزوجية محترم مطلقاً لا فرق فيه بين المؤمنات والكافرات والحرائر والمملوكات، فيحرم تزوّج أية امرأة في عصمة رجل وحِصْنه"⁽¹⁾.

(2) ينظر: فضل عباس، لطائف المنان، ص(288).

(3) شحادة العمري وإسماعيل أبو شريعة، بحث آيات الرضاع — دراسة بيانية فقهية —، مجلة أبحاث اليرموك، ص(163).

(4) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وعاصم وابن عامر وحمة: «والمحصنات» بفتح الصاد في القرآن كله، وقرأ الكسائي: «والمحصنات» بفتح الصاد في هذه الآية وحدها، وبكسرها في سائر القرآن، ولم يختلف أحد في هذه وحدها أنها بفتح الصاد، أعني [النساء:24]. ينظر: أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، (2:75).

(1) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (4:5).

ثم استثنى من هذا العموم المحصنات اللواتي ملكوهن: ﴿إِلا ما ملكت أيمانكم﴾، "والاستثناء في قوله: ﴿إِلا ما ملكت أيمانكم﴾ استثناء النوع من الجنس، أي: ملكتموه، وإسناد الملك إلى الأيمان؛ لما أن سببه الغالب هو الصفة الواقعة بها، وقد اشتهر ذلك في الأرقاء ولا سيما في إنائهم وهنّ المرادات ههنا؛ رعاية للمقابلة بينه وبين ملك النكاح الوارد على الحرائر"⁽²⁾، والتعبير عنهن بـ﴿ما﴾ التي تُستعمل لغير العاقل؛ لأنه لم يقصد الذات، وإنما قصد الوصف.

﴿كتاب الله عليكم﴾: تأكيد لما قبله، ولذلك جاء بأسلوب الفصل، "وانتصب ﴿كتاب﴾ على المصدر بإضمار فعل، وهو مصدر مؤكّد لمضمون الجملة السابقة من قوله: ﴿حرمت عليكم﴾، وكأنه قيل: كتب الله عليكم تحريم ذلك كتاباً"⁽³⁾، وإنما قُدِّرَ هذا الفعل ولم يظهر؛ لدلالة ما تقدم عليه. و﴿عليكم﴾ متعلّق بالفعل المقدّر، وقيل: ﴿كتاب﴾ منصوب على الإغراء، أي: عليكم كتاب الله، بمعنى: الزموا كتاب الله، وهذا على رأي من جَوَّز تقديم المنصوب في باب الإغراء، والصحيح القول الأول؛ فلا حجة لأصحاب القول الثاني فيه، وهو غير مستفيض في كلام العرب — كما قال الإمام الطبري⁽⁴⁾ —، والذي

هو أولى بكتاب الله أن يكون محمولاً على المعروف من لسان من نزل بلسانه هذا .

ولفظ الجلالة لتربية المهابة، فالمقام مقام توكيد لحكم التحريم، و(على) في ﴿عليكم﴾ أداة تفيد الوجوب؛ لتأكيد معنى الفرض والإلزام .

"ولما أفهم ذلك حلّ ما سواه أفصح به احتياطاً للإيضاح، وتعظيماً لحرمتها في قوله: ﴿وأحل لكم﴾، ويبيّن عظمة هذا التحريم بأداة البعد، فقال: ﴿ما وراء ذلكم﴾، أي: الذي ذكر لكم من المحرمات العظيمة"⁽⁵⁾.

﴿وأحل لكم﴾ عطف على ﴿حرمت عليكم﴾، وتوسيط قوله تعالى: ﴿كتاب الله عليكم﴾ بينهما؛ للمبالغة في الحمل على المحافظة على المحرمات المذكورة، وقرئ⁽¹⁾ ﴿وأحل﴾ على صيغة المبني للفاعل، فيكون معطوفاً على الفعل المقدّر، وقيل: بل على ﴿حرمت﴾؛ فإنهما جملتان متقابلتان مؤسستان للتحريم والتحليل

(2) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (2: 163) .

(3) أبو حيان، البحر المحيط، (3: 585) .

(4) الطبري، جامع البيان، (5: 15) .

(5) البقاعي، نظم الدرر، (2: 234) .

(1) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر: (وأحل) بفتح الألف والحاء، وقرأ حمزة والكسائي: (وأحل) بضم الألف. ينظر: أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، (2: 77) .

المنوطين بأمر الله تعالى، ولا ضمير في اختلاف المسند إليه بعد ما أُكِّدت الأولى بما يدل على أن المحرّم هو الله تعالى⁽²⁾. وفي قراءة «وَأَحَلَّ» بالبناء للفاعل تطيب للقلوب وتأنيس للنفوس وإظهار للمنة، وفي قراءة «وَأَحَلَّ» بالبناء لما لم يُسمَّ فاعله مشاكلة لقوله: «حُرِّمَتْ»، وقد التزم في التحريم طريقة واحدة، هي إسناد التحريم إلى المفعول، ترفقاً بالمخاطبين؛ لما في التحريم من مشقة. و«ما» على القراءة الأولى بالبناء للفاعل اسم موصول في موضع نصب على أنه مفعول به، ومحلّه الرفع على القراءة الثانية «وَأَحَلَّ».

وإيثار اسم الإشارة «ذلكم» المتعرّض لوصف المشار إليه وعنوانه على الضمير المتعرّض للذات فقط؛ لتذكير ما في كلّ واحدة منهن من العنوان الذي عليه يدور حكم الحرمة، فيُفهم مشاركة من في معنى المذكورات للمذكورات في حكم الحرمة بطريق الدلالة، فإن حرمة الجمع بين المرأة وعمتها وبينها وبين خالتها ليس بطريق العبارة، بل بطريق الدلالة، فإن مدار حرمة الجمع بين الأختين إفضاؤه إلى قطع ما أمر الله بوصله، وذلك متحقق في الجمع بين هؤلاء⁽³⁾.

ولعل ما ذكر من أن اسم الإشارة «ذلكم» يرجع إلى الوصف الموجب للحرمة هو السبب في إيثار التعبير بـ«ما» التي تُستعمل لغير أولي العقل، فليس المقصود بـ«ما» أعيان المذكورات وإنما الوصف الذي اتصفت به كلّ واحدة منهن وكان السبب في الحرمة.

وقد التّمتّ الجمل الثلاث: «حُرِّمَتْ»، «كَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ»، «وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» في الخبرية المراد بها الإنشاء، والفعلية والماضوية.

«أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ»: قوله: «أَنْ تَبْتَغُوا» في محله قولان، الأول: أنه بدل من «ما» في «وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ»، أي: وأحلّ لكم ما وراء ذلكم، وأحلّ لكم أن تبتغوا، وهو على قراءة البناء للفاعل «وَأَحَلَّ» في موضع نصب، وفي موضع رفع على قراءة من قرأ بالبناء للمفعول «وَأَحَلَّ». الثاني: أن يكون محله على القراءتين النصب بترع الخافض، كأنه قيل: لأن تبتغوا، أي: لإرادة أن تبتغوا. والمفعول محذوف، أي: تبتغوا النساء، أو متروك، أي: تخرجوا أموالكم، والأجود أن لا يُقدَّر لأنه مفهوم من سوق الكلام⁽¹⁾.

(2) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (2:164).

(3) المرجع السابق، (2:163).

(1) ينظر: السمين الحلبي، الدر المنصون، (2:346).

﴿محصنين﴾: نصب على الحال، وذو الحال الواو في ﴿تبتغوا﴾، والإحصان قيد وشرط للابتغاء بالأموال، "ومفعول ﴿محصنين﴾ محذوف ليفيد العموم، أي: محصنين أنفسكم ومن تطلبونها بمالككم باستغناء كل منكما بالآخر عن طلب الاستمتاع المحرم"⁽²⁾.

﴿غيرمسافحين﴾ حال مؤكدة، فلم يكتفِ بذكر قيد الابتغاء بالأموال بصورته المثبتة، بل أردفها بالصورة المنفية ﴿غيرمسافحين﴾؛ زيادة في التوكيد.

﴿فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة﴾: الفاء للتفريع على ﴿أن تبتغوا بأموالكم﴾؛ لبيان حق المرأة في المهر. ويجوز في ﴿ما﴾ وجهان، أحدهما: أن تكون شرطية. والثاني: أن تكون موصولة، وعلى كلا التقديرين، فيجوز أن يكون المراد بها النساء المستمتع بهن، أي: النوع المستمتع به. واستعمال ﴿ما﴾ للعقلاء؛ لأنه أريد بها الوصف أو النوع المستمتع به من النساء، وأن يراد بها ما يتعلق بهن من الأفعال، أي: الاستمتاع الذي هو الحدث، وتكون ﴿ما﴾ لما لا يعقل، وعلى جميع الأوجه المتقدمة، فهي في محل رفع بالابتداء، وخبرها — على تقدير كونها شرطية — إما فعل الشرط أو جوابه أو كلاهما، وإن كانت موصولة فخيرها قوله: ﴿فاتوهن﴾، ودخلت الفاء لتضمن الموصول معنى الشرط، ثم على تقدير كونها عبارة عن النساء — سواء كانت ﴿ما﴾ شرطية أو موصولة — فالعائد إلى المبتدأ هو الضمير المنصوب في ﴿فاتوهن﴾. ويكون قد راعى جانب لفظ ﴿ما﴾ تارة فأفرد في قوله: ﴿به﴾ وأخرى جانب المعنى فجمع في قوله: ﴿منهن﴾ و﴿فاتوهن﴾. و﴿من﴾ بيانية أو تبعيضية محلها النصب على الحالية من الضمير المحرور في ﴿به﴾، والمعنى: فأَيَّ فرد استمتعتم به، أو فالفرد الذي استمتعتم به حال كونه من جنس النساء أو بعضهن فاتوهن أجورهن.

وعلى تقدير كون ﴿ما﴾ عبارة عن الاستمتاع، فالعائد إلى المبتدأ محذوف، و﴿من﴾ ابتدائية، ويصير المعنى: أَيَّ فعل استمتعتم به من جهتهن من نكاح أو خلوة أو نحوهما، أو فالفعل الذي استمتعتم به من قبلهن من الأفعال المذكورة فاتوهن أجورهن لأجله أو بمقابلته. وحذف العائد الذي هو الضمير

في ﴿لأجله﴾ لعدم الالتباس⁽¹⁾.

(2) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (8:5).

(1) ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون، (347:2)، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، (165:2)، والألوسي، روح المعاني، (6:3).

والسين والتاء في «استمتعتم» للتأكيد لا للطلب⁽²⁾. وانتصب «فريضة» على الحال من أجورهن، أي: حال كونها واجبة مفروضة من الله ومسمّاة مقدّرة قدرتموها على أنفسكم، أو مصدر لـ «آتوهن» من معناه، أي: فآتوهن أجورهن إيتاءً؛ لأن الإيتاء مفروض، أو مصدر مؤكّد ناب مناب فعله، أي: فرض ذلك فريضة⁽³⁾.

«ولا جناح عليكم فيما تراضيتن به من بعد الفريضة»: عبر بـ «ما» التي تفيد العموم؛ لتعمّ الأشكال التي يمكن أن يتفق عليها الزوجان، كالزيادة في المهر، أو النقصان أو الإبراء أو التأخير. و«تراضيتن» صيغة مفاعلة؛ للإشعار بأن الأمر لا بدّ فيه من اتفاق الزوجين، ولا يُعتدّ بفعل واحد منهما. والباء للتعدية. وبعد كلام عن أحكام يصعب على العقول البشرية أن تُشرّع مثلها؛ لجهلها بما يُصلحها، أثبت تعالى لنفسه العليّة — بأسلوب التأكيد — صفتي العلم والحكمة؛ لما تؤدّن به هذه التشريعات من صدورهما عن علم بالغ وحكمة لا متناهية، فقال — على سبيل الاستئناف البياني —: «إن الله كان عليماً حكيماً»، فقد حملت هذه الفاصلة معنى التعليل للأحكام السابقة، فسوّغ الفصل، والمعنى أن التشريعات إنما شرعها لنا لأنه عليم حكيم. وتقدم (العلم) على (الحكمة) في هذه الآية؛ لأنه يسبقها؛ إذ إن الأحكام والإتقان ناشئ عن العلم.



(2) ينظر: الشهاب الخفاجي، عناية القاضي وكفاية الراضي، (245:3)، والألوسي، روح المعاني، (6:3).

(3) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (488:1)، وأبو حيان، البحر المحيط، (590:3).

المبحث الثالث

الآداب الاجتماعية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسَأَلُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (27) فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ (28) لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْمُمُونَ (29) قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ (30) وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (31) وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (32) وَلَيْسَتِ الْفُجَرَاءُ الَّذِينَ لَا يُحَدُّونَ نَكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَّتَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ تَحْصِنًا لَبِغُوا عَرْضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْنِ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ (33) وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُبِينَاتٍ وَمَثَلًا مِنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً

لِلْمُتَّقِينَ (34) ﴿[النور]

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون﴾*
 فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم والله بما تعملون
 عليم﴾* ليس عليكم جناح أن تدخلوا بيوتاً غير مسكونة فيها متاع لكم والله يعلم ما تبدون وما تكتمون﴾

مناسبة الآيات لما قبلها

بعد أن تناولت الآيات السابقة حادثة الإفك، وفصلت بعض الأحكام المتعلقة بالزنى والقذف، وضعت ضوابط سلوكية ليتعامل بها أفراد المجتمع فيما بينهم، تُعدّ هذه الضوابط ضماناتٍ تمنع من الوقوع في الفاحشة، من هذه الضوابط الاستئذان قبل دخول البيوت، "ذلك أن أهل الإفك إنما وجدوا السبيل إلى بهتانهم من حيث اتفقت الخلوة، فصارت كأنها طريق التهمة، فأوجب الله تعالى أن لا يدخل المرء بيت غيره إلا بعد الاستئذان والسلام؛ لأن في الدخول لا على هذا الوجه وقوع التهمة، وفي ذلك من المضرة ما لا خفاء به، فقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها﴾" (1).

ثم بيّن تعالى أنه لا يجوز دخول البيت دون إذن سواء أكان أصحابه فيه أم لم يكونوا، فقال: ﴿فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم﴾، ثم لما ذكر حكم البيوت المسكونة، أرفده ببيان حكم البيوت غير المسكونة، فقال: ﴿ليس عليكم جناح أن تدخلوا بيوتاً غير مسكونة﴾؛ وذلك لأن المانع من الدخول بغير إذن زال عنها، وهذا تخصيص لعموم قوله: ﴿بيوتاً غير بيوتكم﴾.

مفردات الآيات

تستأنسوا: الهمزة والنون والسين أصل واحد، وهو ظهور الشيء، وكل شيء خالف التوحش، يقال: آنست الشيء: إذا رأيته، قال الله تعالى: ﴿فإن آنستم منهم رشداً﴾ [النساء: 6] (2)، وقال الفراء: الاستئناس في كلام العرب: النظر، واستأنس الرجل: استأذن وتبصر (3).

(1) الرازي، التفسير الكبير، (356:8).

(2) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (أنس).

(3) الفراء، معاني القرآن، (249:2).

تذكرون : "التَّذَكُّرُ: طلب ما قد فات"⁽¹⁾، قال الراغب: الذَّكْرُ: تارة يقال ويراد به هيئة للنفس، بها يمكن للإنسان أن يحفظ ما يقتنيه من المعرفة، وهو كالحفظ، إلا أن الحفظَ يقال اعتباراً بإحرازه، والذكر يقال اعتباراً باستحضاره، وتارة يقال لحضور الشيء القلب أو القول⁽²⁾ .

يُؤَذِّن : الإذن: العلم والإعلام، تقول العرب: قد أذِنْتُ بهذا الأمر، أي: علمتُ، وأذنني فلان: أعلمني⁽³⁾، "والإذن في الشيء: إعلام بإجازته والرخصة فيه"⁽⁴⁾ .

أزكى: أصل الكلمة يدلّ على نماء وزيادة، ويقال: الطهارة زكاة المال، والأصل في استعمالات كلمة (الزكاة) راجع إلى هذين المعنيين، وهما النماء والطهارة⁽⁵⁾ .

جناح : تقدم بيانه في المبحث الأول⁽⁶⁾ .

متاع : تقدم بيانه في المبحث الأول⁽⁷⁾ .

تبدون: البُدُو: ظهور الشيء، يقال: بدا الشيء يبدو إذا ظهر، فهو بادٍ⁽⁸⁾ .

تكتُمون : "الكَتْمُ: ستر الشيء وتغطيته"⁽⁹⁾، "والكتمان نقيض الإعلان"⁽¹⁰⁾ .

مسكونة : "السكون: ثبوت الشيء بعد تحرك، ويستعمل في الاستيطان، نحو: سكن فلان مكان كذا، أي: استوطنه"⁽¹¹⁾ .

التفسير والبيان

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتَسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا﴾ : خطاب من الله تعالى للمؤمنين، ينهاهم فيه عن دخول بيوت الآخرين دون أن يستأذِنُوا ويسلمُوا على أهلها، وللمفسرين في معنى (الاستئناس) قولان:

-
- (1) الفراهيدي، العين، مادة (ذكر).
 - (2) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (ذكر).
 - (3) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (أذن) .
 - (4) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (أذن) .
 - (5) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (زكي).
 - (6) ينظر: ص(118) من الرسالة.
 - (7) ينظر: ص(82) من الرسالة.
 - (8) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (بدو).
 - (9) السمين الحلبي، عمدة الحفاظ ، مادة (كتم) .
 - (10) الفراهيدي، العين، مادة (كتم).
 - (11) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (سكن) .

الأول : أنه من الاستئناس الذي هو ضد الاستيحاش، و﴿تسأنسوا﴾ أي: تطلبوا الأنس بكم، وهذا يكون بالاستئذان؛ ذلك أن الذي يطرق باب غيره لا يدري أيؤذن له أم لا ؟ فهو كالمستوحش من خفاء الحال عليه، فإذا أُذن له استأنس⁽¹⁾، فالاستئناس ملازم للإذن، إذا وُجد الإذن وُجد الاستئناس، ويُفقد إن فُقد الإذن.

الثاني : ﴿تسأنسوا﴾ : تستعلموا، أي: تستعلموا من في البيت وتستبصروا، تقول: آنست إذا علمت عن حسّ وإذا أبصرت، ومنه قوله تعالى: ﴿فإن آتستم منهم رشدا﴾ [النساء:6]، أي: علمتم⁽²⁾. ويمكن الجمع بين القولين، فيكون (الاستئناس): إزالة الوحشة من نفس المستأذن، ويكون ذلك بعد أخذ العلم بإذن أهل البيت له بالدخول.

﴿ذلكم خير لكم﴾، أي: الدخول بالاستئذان خير لكم من دخول البيوت بغتة بغير إذن أصحابها، والتسليم خير لكم من تحية الجاهلية، والخير للطرفين: للمستأذن ولأهل البيت. ﴿لعلكم تذكرون﴾، أي: قلنا لكم، أو أنزلنا عليكم ذلك لكي تذكروا مواعظ الله، فتعملوا بها .

﴿فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم﴾، أي: فإن لم تجدوا في البيوت أحداً مطلقاً، أو إن لم تجدوا فيها أحداً ممن يملك الإذن كالنساء والولدان فلا تدخلوها، لأنها ليست لكم، فلا يحل لكم دخولها إلا بإذن أربابها، وفي دخول البيوت الخالية بغير إذن أصحابها وقوف على الأحوال التي يطويها الناس في العادة عن غيرهم، ويتحفظون من اطلاع أحد عليها، وفيه تصرف في ملك الآخرين بغير إذنه⁽³⁾.

﴿وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا﴾، أي: إن أمرتم من جهة أهل البيت بالرجوع فارجعوا، ولا تُلحوا بتكرير الاستئذان، ولا تقفوا على الأبواب منتظرين، وذلك لأنه كما يكون الدخول مكروهاً لصاحب الدار، فكذا الوقوف على الباب، فإن ذلك مما يجلب الكراهة في قلوب الناس، ويقدم في المروءة أي قدح⁽⁴⁾.

﴿هو أذكي لكم﴾، أي: "الرجوع أظهر مما لا يخلو عنه اللجّ والعناد، والوقوف على الأبواب من دنس الدناءة والردالة"⁽⁵⁾. ﴿والله بما تعملون عليم﴾ : الله يعلم طاعتكم أو مخالفتكم لما أمركم به ونهاكم عنه

(1) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، (30:8)، وحاشية الصاوي على تفسير الجلالين، (4:189).

(2) ينظر: ابن مطرف، القرطبي، (38:2)، وابن عطية، المحرر الوجيز، (11:290)، والشوكاني، فتح القدير، ص(1214).

(3) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (3:222).

(4) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، (8:359).

(5) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (6:169).

من آداب دخول البيوت، فيحصى عليكم أعمالكم، ويجازيكم عليها .

ثم ذكر تعالى حكم البيوت غير المسكونة، فقال: ﴿ليس عليكم جناح أن تدخلوا بيوتاً غير مسكونة فيها متاع لكم﴾، أي: ليس عليكم جناح أيها المؤمنون أن تدخلوا بيوتاً غير موضوعة لسكنى طائفة مخصوصة دون أن تستأذنوا، إذا كان لكم حاجة ومنفعة في دخولها، فكل بيت مُعدّ لمصالح الناس كافة كالفنادق والخوانيت والحمامات . . . فإن لمن أراد دخوله أن يدخل بغير استئذان لمتاع له يؤويه إليه.

ثم حذر تعالى من تجاوز القيود التي أشارت إليها الآية، وهي كون البيوت غير مسكونة، وكون الداخل محتاجاً إلى دخولها، فقال: ﴿والله يعلم ما تبدون وما تكتمون﴾، فهذا "وعيد لمن يدخل مدخلاً من هذه المداخل لفساد أو اطلاع على عورات" (1) .

النظم القرآني

﴿يا أيها الذين آمنوا﴾: نداء من الله تعالى للمؤمنين، وقد سبق أن ناداهم سبحانه بهذا الوصف في هذه السورة، حيث قال: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان﴾ [الآية: 21]، وفي ذكر النداء هنا من الحسن ما فيه، ذلك أن في الآيات التي تلي النداء أحكاماً شرعية تستدعي تنبيه المخاطبين وإيقاظهم، وعند الوقوف على قوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ نجده قد تضمن ألواناً من وسائل التنبيه، منها حرف النداء ﴿يا﴾ الذي يستعمل للبعد، وإثاره على أحرف النداء الأخرى التي تُستعمل للقريب، ومنها ﴿أي﴾، وهي اسم مبهم يأتي بعده وصف يوضحه، ثم حرف التنبيه ﴿ها﴾، وعن معنى التنبيه الذي في هذه الأدوات يقول أبو السعود: "و﴿يا﴾ حرف وُضع لنداء البعيد، وقد يُنادى به القريب؛ تزيلاً له منزلة البعيد، إما إجلالاً كما في قول الداعي: يا الله يا رب، وهو أقرب إليه من جبل الوريد؛ استقصاراً لنفسه واستبعاداً لها من محافل الزلفى ومنازل المقرين، وإما تنبيهاً على غفلته وسوء فهمه، وقد يُقصد به التنبيه على أن ما يعقبه أمر خطير يُعنى بشأنه، و﴿أي﴾ اسم مبهم جعل وصلة إلى نداء المعروف باللام لا على أنه المنادى أصالة بل على أنه صفة موضحة له مزيلة لإبهامه، والتزم رفعه مع انتصاب موصوفه محلاً؛ إشعاراً بأنه المقصود بالنداء، وأقحمت بينهما كلمة التنبيه؛ تأكيداً لمعنى النداء، وتعويضاً عما يستحقه ﴿أي﴾ من المضاف إليه" (2)، ثم بين أبو السعود السرّ البلاغي وراء كثرة النداء في القرآن الكريم، فقال: "ولما ترى من استقلال هذه الطريقة بضروب من أسباب المبالغة والتأكيد كثر سلوكها في الترتيل

(1) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (6: 169).

(2) المرجع السابق، (1: 58)، عند أول نداء في القرآن الكريم، وهو قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم﴾ [البقرة: 21].

المجيد، كيف لا وكل ما ورد في تضاعيفه على العباد من الأحكام والشرائع وغير ذلك خطوب جلييلة حقيقة بأن تقشعر منها الجلود وتطمئن بها القلوب الآبية، ويتلقوها بأذان واعية وأكثرهم عنها غافلون، فافتضى الحال المبالغة والتأكيد في الإيقاظ والتنبيه⁽¹⁾.

والمراد بالموصول عموم المؤمنين، وعبر بالموصول تنبيهاً على شرف الصلة، وفي النداء بوصف الإيمان تشريف لهم، وقد خوطب المؤمنون بهذه الصيغة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ في تسعة وثمانين موضعاً من القرآن ووصف الإيمان من أشرف الأوصاف، وفيه كذلك إشارة إلى أن التزام الآداب التي تضمنتها الآيات من صفات المؤمنين، فمن أراد أن يشمل الخطاب عليه أن يلتزم، وفي هذا تحريض على الامتثال. والتذكير في قوله: ﴿يُوتَا﴾؛ للتعميم، خُصَّص بالنعت: ﴿غَيْرِ يُوتَاكُمْ﴾، وإضافة البيوت إلى ضمير المخاطبين؛ لأهمية اختصاصية، كما يقول الألوسي⁽²⁾، والمراد اختصاص السكنى، أي: غير بيوتكم التي تسكنونها؛ وليس المقصود الاختصاص الملكي؛ لأن المآجر والمعر منهين كغيرهما عن الدخول بغير إذن. ومد الله سبحانه وتعالى التحريم في دخول بيت ليس هو بيتك إلى غاية هي الاستئناس، فـ﴿حتى﴾ تستعمل للغاية، والحكم بعد الغاية يكون بخلاف ما قبلها⁽³⁾، أي: إذا حصل الاستئناس والتسليم زال المنع من الدخول، والألف والسين والتاء للطلب، أي: حتى تطلبوا ما يؤنسكم ويؤنس أهل البيت منكم.

و(الاستئناس) — كما تقدم — ملازم للإذن، ولهذا قال بعض العلماء: "إن التعبير بـ(الاستئناس) من باب الكناية والإرداف؛ لأن هذا النوع من الاستئناس يردف الإذن ويتبعه، فوضع موضع الإذن، حيث ذكر الاستئناس اللازم، وأريد الإذن الذي هو الملزوم"⁽⁴⁾، "وسرّ التجوُّز فيه والعدول إليه عن الحقيقة: ترغيب المخاطبين في الإتيان بالاستئذان بواسطة ما ذكر، فإن له فائدة وثمرة تميل النفوس إليها، وتنفر من ضدها، وهو الاستيحاش الحاصل بتقدير عدم الاستئذان، ففيه تنهيز للدواعي على سلوك هذا الأدب، والله سبحانه وتعالى أعلم"⁽⁵⁾.

"وَعَطَفَ الأمر بالتسليم على الأمر بالاستئناس، وجعل كلاهما غاية للنهي عن دخول البيوت

(1) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (58:1).

(2) ينظر: الألوسي، روح المعاني، (328:9).

(3) قد تتخلف هذه القاعدة، نحو قوله ﷺ: "فوالله، لا يملّ الله حتى تملوا". صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب أحب الدين إلى الله أدومه، رقم الحديث: (43)، ص(10). فلم يقصد النبي ﷺ أن يثبت ملاًلاً لله تعالى بعد ملاحمهم. ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (حتى).

(4) حاشية شيخ زادة، (210:6)، وينظر: الزمخشري، الكشاف، (221:3)، وابن عاشور، التحرير والتنوير، (197:18).

(5) حاشية ابن المنير الإسكندراني على الكشاف، (220:3).

تنبيهاً على وجوب الإتيان بهما؛ لأن النهي لا يرتفع إلا عند حصولهما⁽¹⁾، وجاء العطف بالواو الذي يفيد التشريك في الحكم ولا يقتضي الترتيب، فدلّ على أنه إن قُدّم الاستئذان على السلام، أو قُدّم السلام على الاستئذان، فقد جاء بالمطلوب منه، وورد عن النبي ﷺ أن الاستئذان يكون بأن يقول الرجل: السلام عليكم، أَدْخَلَ؟ فَإِنْ أُذِنَ لَهُ دَخَلَ، وإلا رَجَعَ⁽²⁾، فيكون تقديم السلام أولى لهذا الحديث وغيره، ولا يعارض الآية، "وأما فائدة السلام مع الاستئذان، فهي تقوية الألفة المتقررة، فلا تقتضي أكثر من تأكد الاستحباب، فالقرآن أمر بالحالة الكاملة، وأحال تفصيل أجزائها على تبين السنة، كما قال تعالى: ﴿لَتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: 44]"⁽³⁾.

﴿ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾: ﴿ذَلِكُمْ﴾ إشارة إلى الدخول بالاستئناس والتسليم المفهوم من الكلام، واللام للبعد، وهو بُعد سمو ورقي في أدب الاستئذان، والجملة الاسمية ﴿ذَلِكُمْ خَيْرٌ﴾ تدلّ على لزوم صفة الخيرية لفعل الاستئذان، وفُصلت الجملة عما قبلها لأنها مستأنفة استئنافاً بيانياً، فكأنها جاءت جواباً على سؤال: لِمَ هذا التقييد في دخول البيوت؟

ويجوز أن يكون ﴿خير﴾ اسم تفضيل، والمفضلّ عليه محذوف، والتقدير: ذلكم خير لكم من دخول البيوت دون استئذان ومن تحية الجاهلية، وحذّفه إيجازاً؛ لأنه مفهوم من السياق، ويجوز أن يكون ﴿خير﴾ وصف، ولا حاجة حينئذٍ لمحذوف، ويكون التنكير فيه للتكثير والتنويع.

و﴿لَعَلَّكُمْ﴾ تعليل لمحذوف، والتقدير: أمرتم به أو قيل لكم كذا لعلكم تتذكرون مواعظ الله، فتعملوا بموجبها⁽⁴⁾، وقال الشهاب: "أي: تعلقاً معنوياً؛ لأنه في معنى التعليل"⁽⁵⁾.

وقد حُسِّنَ ختم الآية الكريمة بقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾؛ لأن ترك هذا الأدب العالي في دخول البيوت إنما يكون عن غفلة ونسيان، ويحتاج الإنسان إلى الذاكرة وحدها حتى يلتزم به، ولا يحتاج إلى كثير تفكير ولا كبير عناء، ولذلك لم يقل (تفكرون)؛ لأن كلمة (التفكر) تأتي في سياق القضايا المعقدة التي لا يسهل إدراكها وتصورها على كل فرد⁽⁶⁾.

﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾: جاء بـ﴿إِنْ﴾ دون (إذا) لأن البيوت غالباً لا

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (197:18).

(2) ينظر: سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب كيف الاستئذان، رقم الحديث: (5177)، ص(726).

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (198:18).

(4) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل، (103:4)، والطباطبائي، الميزان، (109:15).

(5) الشهاب الخفاجي، عناية القاضي وكفاية الراضي، (37:7).

(6) ينظر الفرق بين الكلمتين: فضل عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص(88،89).

تكون فارغة من سكانها، فعدم وجودهم أمر مشكوك فيه، وتنكير «أحداً» في مقام النفي يفيد العموم، وهذا العموم يصدق عليه أن لا يكون في البيت أحد أصلاً، أو أن لا يكون فيه من يصلح للإذن، أو أن يكون فيه من يصلح لكنه لم يأذن⁽¹⁾. وبناء الفعل لما لم يُسم فاعله «يؤذن»، «قيل»؛ لأن الفاعل معلوم، فقد جرت العادة على أن أصحاب البيت هم الذين يأذنون.

وقد يرد هنا سؤال، وهو أنه سبحانه جعل النهي عن دخول البيوت في الآية الأولى مغيياً بالاستئناس، وفي الآية الثانية جعله مغيياً بالإذن، وعُلم سابقاً أن الاستئناس رديف الإذن، فلم لم يوحّد الغاية في الآيتين ؟

أقول — والله أعلم — : إنه لما تحقق الغرض من الكناية عن الإذن بالاستئناس — وهو ترغيب المخاطبين بسلوك هذا الأدب؛ لما يعود عليهم من الشعور بالأنس — رجع إلى الأصل وهو الحقيقة؛ اكتفاء بما أفادته الآية الأولى، وفي التصريح بالإذن كذلك تشديد على وجوب الاستئذان مراعاة لما قد يذهب إليه الذهن من التساهل في دخول البيوت الحالية.

"ولما جعل النهي مغيياً بالإذن مما يوهم الرخصة في الانتظار على الأبواب مطلقاً، بل في تكرير الاستئذان ولو بعد الردّ، دفع ذلك بقوله: «وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا»⁽²⁾. و«إن» لترجيح عدم وقوع فعل الشرط.

«هو» يعود إلى المصدر المفهوم من قوله تعالى: «فارجعوا»، أي: فالرجوع أركى لكم، وإثارة النظم الكريم التعبير بالزكاة؛ لأن معناها يغني عن كلمتين، وهما: النمو والطهارة، قال الألوسي: "«هو أركى»، أي: أظهر مما لا يخلو عنه اللجّ والعناد والوقوف على الأبواب بعد القول المذكور من دنس الدناءة والردالة، أو أنفع لدينكم ودنياكم على أن «أركى» من الزكاة بمعنى النمو، والظاهر أن صيغة (أفعل) في الوجهين للمبالغة"⁽³⁾. وفصل الجملة «هو أركى لكم»؛ وذلك لأنها جاءت جواباً عن سؤال مقدّر، فكأنه قيل: لم نرجع؟ فأجيب: هو أركى لكم.

ثم ذيل هذه الوصايا بقوله: «والله بما تعملون عليم»، وهذا خبر مراد منه الوعد والوعيد: وعد لمن يمتثل، ووعد لمن يُعرض؛ ذلك أن علم الله بأعمال عباده يلزم منه الجزاء، فالإخبار بعلم الله هنا كناية

(1) ينظر: الجمل، الفتوحات الإلهية، (283:5).

(2) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (168:6).

(3) الألوسي، روح المعاني، (331:9).

عن مجازاته؛ إذ ليس المقصودُ الإخبارَ بأن الله يعلم الأعمال فحسب. والتعبير بلفظ الجلالة «الله»؛ لما فيه من معنى العظمة والعلو المناسبين لإحاطة العلم والقدرة على الجزاء.

و«عليم» بمعنى (عالم)، وإن كانت على صيغة المبالغة، فعلمه تعالى لا يتفاوت، ولكن الله وصف نفسه بما دلّ على المبالغة للتأثير في النفوس، وليناسب مع «ما» المبهمة التي في قوله: «بما تعملون» الدالة على العموم؛ للإيدان بأنه لا يخفى عليه شيء من أعمالهم، وإن دقّ وخفي، "ولما كان المرادُ المبالغة في العلم قدم الجارَّ ليصير كما إذا سألت شخصاً عن علم شيء، فقال لك: ما أعلم غيره، فقال: «بما تعملون»، أي: وإن التبس أمره على أحذق الخلق «عليم»⁽¹⁾.

وقوله تعالى: «والله بما تعملون عليم» جملة اسمية الخبر فيها اسم، فهي تدلّ على دوام صفة العلم لله، والفعل المضارع «تعملون» دالٌّ على تجدد العمل من الخلق واستمراره، فشأن العمل أنه يتجدد، أما علم الله فهو صفة ثابتة دائمة له.

«ليس عليكم جناح أن تدخلوا بيوتاً غير مسكونة فيها متاع لكم»⁽²⁾: كلام مستأنف هدفه تخصيص الحكم السابق بعدم جواز دخول بيوت الآخرين بغير استئذان، وذلك بالإخبار عن جواز دخول البيوت غير المسكونة دون استئذان. والجملة الاسمية المنفية تفيد ثبات هذا الحكم، والتنكير في «بيوتاً» للتعميم، وخصص هذا العموم بصفتين، الأولى: «غير مسكونة»، والثانية: «فيها متاع لكم»، ويجوز أن يكون قوله: «فيها متاع لكم» استئناف جارٍ مجرى التعليل لعدم الجناح⁽³⁾، وعلى هذا فسبب الفصل هو أن الجملة مستأنفة استئنافاً بيانياً، وهذا من موجبات الفصل، وعلى القول الأول — وهو أن يكون قوله: «فيها متاع لكم» صفة — فوجوب الفصل ظاهر. وتنكير «متاع» للتعميم.

ثم أخبر تعالى عن علمه، محذراً من الجزاء المترتب عليه، فقال: «والله يعلم ما تبدون وما تكتمون»، والمقام مقام تربية المهابة والخشية في القلوب، فجاء بلفظ الجلالة الدالّ على الألوهية والعظمة، وجاء بالمفعول اسماً موصولاً مبهماً «ما»؛ ليعمّ، وأعاد في قوله: «وما تكتمون» تأكيداً على إحاطة علمه.

(1) البقاعي، نظم الدرر، (254:5).

(2) تقدم في الآية (198) من المبحث الأول معنى الحرف (على)، والهدف البياني وراء تقديم المسند على المسند إليه، وتنكير «جناح» في سياق النفي، وإثارة على غيره من الألفاظ التي تحمل معنى الإثم، والعدول عن التعبير بالمصدر إلى المصدر المؤول من «أن» والفعل، كما تقدم الكلام على الفرق بين النفي بـ(ليس) و(لا) النافية للجنس. ينظر: ص(121) من الرسالة.

(3) ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (169:6).

وللسائل أن يسأل: ما سبب إثارة النظم الكريم (الإبداء) على (الإعلان)، و(الكتمان) على (الإخفاء) و(الإسرار)؟

أثر النظم الكريم (الإبداء) على (الإعلان)؛ لأن (الإبداء) أعمّ من (الإعلان)، من حيث إن (الإعلان) يُستخدم في إظهار المعاني لا إظهار الأعيان⁽¹⁾، بينما يُستخدم (الإبداء) في كلا الأمرين، يقال: بدا لي في الأمر، بدت الشمس⁽²⁾، وجاء التعبير بلفظ الأعم؛ ليشمل أفعالهم الظاهرة من دخول البيوت غير المسكونة أو عدم الدخول.

أما إثارة (الكتمان) على (الإخفاء) و(الإسرار)؛ فلأن (الكتمان) أخصّ، حيث إنه لا يطلق إلا على المعاني، بخلاف اللفظين الآخرين⁽³⁾، والمقام هنا مقام إخبار عن تعلق علم الله بما يُكتم في النفس من أغراض وراء دخول تلك البيوت، وهي أمور معنوية.

﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن الله خير بما يصنعون﴾

مناسبة الآية لما قبلها

بعد أن بيّنت الآيات السابقة الخيرية والطهارة التي تعود على المجتمع المؤمن إن تأدب أفرادها بآداب دخول البيوت، شرعت في بيان حكم آخر له أثر كبير في طهارة النفوس وإبعاد المجتمع عن الفتنة، فقال تعالى: ﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن الله خير بما يصنعون﴾، "ويندرج في هذا الحكم المستأذنين عند دخولهم البيوت اندراجاً أولياً"⁽⁴⁾.

مفردات الآية

يغضوا: الغَضُّ يدل على كَفٍّ ونقص، وكلُّ شيء كففته فقد غَضَضته⁽⁵⁾، "وَعَضَّ بَصْرَهُ ولسانه، أي: قَلَّلَ من فعلهما، وهو مدّ ورفع الصوت"⁽⁶⁾، وقال الفراهيدي: "الْعَضُّ: الفتور في الطرف، وَغَضَّ غَضًّا، وَأَغْضَى إغْضَاءً، أي: داني بين جفنيه ولم يُلاقِ"⁽⁷⁾.

(1) ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (علن).

(2) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ص(321).

(3) ينظر: المرجع السابق، ص(321).

(4) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (6:169).

(5) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (غَضَّ).

(6) السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، مادة (غَضَضَ).

(7) الفراهيدي، العين، مادة (غَضَّ).

أبصارهم: البصر: يقال للجارحة النازرة وللقوة التي فيها⁽⁸⁾، فـ"البصر اسم للرؤية، وربما يجري البصر على العين الصحيحة مجازاً"⁽¹⁾.

خير: تقدم بيانه في المبحث الثاني⁽²⁾.

التفسير والبيان

﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم﴾، أي: قل أيها النبي لعبادي المؤمنين أن يصرفوا أبصارهم عما لا يحلّ لهم، ويقتصروا على ما يحلّ، وإن وقع البصر على مُحَرَّم من غير قصد فليصرفوه عنه سريعاً؛ وقد روى الإمام مسلم عن عبد الله الجلي، قال: "سألت النبي ﷺ عن نظرة الفجاءة، فأمرني أن أصرف بصري"⁽³⁾. وأمرهم أن يحفظوا فروجهم. ﴿ذلك أزكى لهم﴾: أي ما ذكر من الغضّ والحفظ، أظهر لقلوبهم وأمنى لدينهم.

ثم أخبر تعالى أنه ﴿خير﴾ بأفعالهم وأحوالهم، وكيف يجيلون أبصارهم، وكيف يصنعون بسائر حواسهم وجوارحهم، فعليهم — إذا عرفوا ذلك — أن يكونوا منه على تقوى وحذر في كل حركة وسكون.

النظم القرآني

﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم﴾: استئناف ابتدائي هدفه الشروع في بيان حكم جديد من الأحكام المتعلقة بطهارة المجتمع المسلم، وانتقل النظم من خطاب جماعة المؤمنين إلى خطاب النبي ﷺ، "وتلوين الخطاب وتوجيهه إلى رسول الله ﷺ وتفويض ما في حيزه من الأوامر والنواهي إلى رأيه ﷺ؛ لأنها تكاليف متعلقة بأمور جزئية كثيرة الوقوع، حقيقة بأن يكون الأمر بها والمتصدي لتدبيرها حافظاً ومهيماً عليهم"⁽⁴⁾.

وفي توجيه الأمر إليهم بصفة الإيمان تحريض لهم على الامتثال، حيث إن مقتضى الإيمان الاستجابة لأوامر الله، وفيه أيضاً تمييز لهم عن الكفار.

(8) ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (بصر).

(1) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ص(96).

(2) ينظر: ص(158) من الرسالة.

(3) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الأدب، باب نظر الفجاءة، رقم الحديث: (2159)، ج(5)، ص(315).

(4) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (6:169).

وحذف مفعول القول استغناء بدلالة الجواب عليه ، أي: قل لهم غُضُّوا يُغُضُّوا⁽⁵⁾، وقال الألوسي: إن في جواب الأمر «يغضوا» إيدان بأنهم لفرط مطاوعتهم لا ينفك فعلهم عن أمره ﷺ ، وأنه كالسبب الموجب له⁽¹⁾ .

و«من» في «من أبصارهم» للتبويض، والمراد غضُّ البصر عما يحرم، والاقتصار به على ما يحلّ، وهذا ما عليه أكثر العلماء⁽²⁾، وقال الأخفش بالزيادة، وهو قول مردود، تأباه بلاغة القرآن الكريم، والصحيح ما عليه الجمهور؛ ذلك أن الغضَّ التام ليس في مقدور الإنسان، وليس مقصود الشرع، ولكن المقصود هو الغضُّ عن المحرمات، وهي بعضُ المبصرات، هذا عند من يرى أن المقصود من الأبصار جمع (بصر) وهو القدرة على الإبصار، أما من رأى أن المقصود العضو الناظر، فقد جعل «من» لابتداء الغاية، والمعنى: يأتوا بالغضِّ آخذاً من أبصارهم⁽³⁾ .

والآية تحتمل المعنيين (أما للتبويض، أو لابتداء الغاية)؛ لأنَّ غضَّ العضو الناظر يعني تداني ما بين الجفنين، وهذا يؤدي إلى كفَّ القوة المبصرة وإنقاصها .

وفي دخول «من» في غضَّ الأبصار دون حفظ الفروج — مع أن المأمور به حفظ كلِّ واحد منهما عن بعض ما تعلقا به — دلالة على أن أمر النظر أوسع، فالنظر إلى المحرمات من النساء مباح، كما أن النظرة الأولى مغفوة عنها، أما أمر الفرج فمضيق وكفاك فرقاً أن أُبَيِّح النظر إلا ما استثنى منه، وحُظِر الجماع إلا ما استثنى منه⁽⁴⁾ .

ولأنَّ المقام مقام تهويل وتشديد في أمر الحفاظ لم يستثنِ الزوجة وملك اليمين، واستغنى عنه بما سبق في سورة (المؤمنون)⁽⁵⁾ .

ولما كان النظرُ رائد الزنى، والبصرُ داعيةَ الفرج قدّم الأمر بغضَّ الأبصار على حفظ الفروج⁽⁶⁾، وقد قال الرسول ﷺ: "إنَّ الله كتب على ابن آدم حفظه من الزنى أدرك ذلك لا محالة، فزنا العين النظر — إلى أن قال — والفرج يصدق ذلك كله ويكذبه"⁽⁷⁾ .

⁽⁵⁾ ينظر: ابن الحاجب، أمالي النحوية، (235:1) .

⁽¹⁾ ينظر: الألوسي، روح المعاني، (333:9) .

⁽²⁾ ينظر: الزمخشري، الكشاف، (223:3)، وابن العربي، أحكام القرآن، (281:3)، وأبو حيان، البحر المحیط، (32:8)، أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (169:6) .

⁽³⁾ هذا قول ذكره ابن عطية، ينظر: المحرر الوجيز، (294:11)، كما ذكره الطباطبائي، ينظر: الميزان، (110:15) .

⁽⁴⁾ ينظر: الزمخشري، الكشاف، (223:3)، ومحمد بن أبي بكر الرازي، أمموزج جليل في أسئلة وأجوبة من غرائب آي التنزيل، ص(355) .

⁽⁵⁾ ينظر: البقاعي، نظم الدرر، (255:5)، قال تعالى في سورة (المؤمنون): ﴿والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين﴾ [5،6] .

ثم رغب تعالى المؤمنين في ذلك، ببيان ما فيه من الطهارة والنقاء، فقال: ﴿ذلك أزكى لهم﴾، والإشارة لما سبق ذكره من أمر الغض والحفظ، ولام البعد؛ لما في الأمرين من العلو والرفعة والبعد عن دنس الإثم والفتنة وفساد القلب. والفصل جاء بسبب معنى التعليل الذي حملته الجملة ترغيباً للمخاطبين، و﴿أزكى﴾ مسلوب المفاضلة، والمراد المبالغة في إفادة معنى الترقية.

ولما كان أمر غض الأبصار وحفظ الفروج أمراً عسيراً، لا يتوصل إليه إلا بمجاهدة النفوس؛ لما فيها من ميل للشهوات، أخبر تعالى عن دقة علمه وإحاطته الكاملة بخفايا الأمور، فقال — مرغباً ومرهباً — : ﴿إن الله خبير بما يصنعون﴾، وهذه فاصلة فريدة ليس لها نظير في القرآن الكريم.

وتصدّرت ﴿إن﴾ هذه الفاصلة دون (الفاء)؛ لأن (الفاء) توهم العطف، ولا مسوّغ للعطف هنا كما أن الحرف ﴿إن﴾ يزيد الخبر تحقيقاً وإثباتاً ويعطي النظم رونقاً وجمالاً، وبالإضافة إلى التوكيد بحرف ﴿إن﴾ نجد الجملة الاسمية التي ابتدئت بلفظ الجلالة مما يبعث في القلوب الرهبة والخشية، وأخبر عنه باسم (الخبير) الذي صيغ على أمثلة المبالغة، ويحمل في ثناياه معنى لطف العلم وإحاطته بدقائق الأمور، فيتقوى الشعور بالمهابة، ويزداد أكثر فأكثر، حين يتعلق هذا العلم الدقيق بعموم ما يصنعون، ف﴿ما﴾ مبهمة تفيد العموم، وإيثار (الصنع) على (العمل) و(الفعل)؛ لأن فيه معنى الإحادة والإتقان، وذلك للإشعار بأنهم مهما تناهوا في إخفاء أفعالهم وأحوالهم فإن الله عالمٌ بما على تجددتها منهم وحدوثها — كما تفيد صيغة المضارعة ﴿يصنعون﴾ — ، فيجازي المحسن على إحسانه والمسيء على إساءته .

وقد حشد النظم الكريم هذه التوكيدات لميل النفس الفطري إلى مخالفة هذه الأوامر، وحتى لو التزمت النفس بهذا فسرعان ما تتسرب إليها الغفلة والركون إلى الشهوات .

(6) من أسباب التقديم والتأخير: الداعية، كما في هذه الآية، ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (251:3)، ومحمود السيد شيخون، أسرار التقديم والتأخير، ص(96) .

(7) صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب زنى الجوارح دون الفرج، رقم الحديث: (6243)، ص(1087).

﴿وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو أبناءهن أو بناتهن أو أخواتهن أو بني أخواتهن أو نسائهن أو ما ملكت أيمانهن أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن وتوبوا إلى الله جميعاً أيه المؤمنون لعلكم تفلحون﴾

مناسبة الآية لما قبلها

حين ذكر تعالى حكم الرجال المؤمنين في وجوب غضّ الأبصار وحفظ الفروج، ذكر حكم النساء المؤمنات كذلك، ليعلم تساويهن مع الرجال في هذه الأوامر .

مفردات الآية

زينتهن: الزَّيْنُ: حُسْنُ الشيء وتحسينه، فالزَّيْنُ نقيض الشَّيْنِ (1) . . .

وليضربن: "الضرب": إيقاع شيء على شيء (2) .

بخمرهن: أصل الكلمة يدلّ على التغطية، والمخالطة في ستر (3)، والخمرُ سُمِّيَتْ لكونها خامرة لمقرّ العقل، ويُقال لما يُستَر به: خِمار، لكن الخمار صار في التعارف اسماً لما تُغطي به المرأة رأسها، وجمعه خُمُر (4) .

جيوبهن: الجيب من القميص: طوقه، تقول: جُبْتُ القميصَ أجوبُهُ وأُجِيبُهُ، إذا قَوَّرتُ جيبه، والمَجُوبُ: الحديدَةُ يُجاب بها، أي: يُقطع، وجابَ يَجُوبُ جَوْباً، إذا خرق وقطع (5) .

(1) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (زين) .

(2) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (ضرب) .

(3) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (خمر) .

(4) ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (خمر) .

(5) ينظر: الجوهري، الصحاح، مادة (جوب)، والزبيدي، تاج العروس، مادة (جيب) .

بعولته : البعل: الذكر من الزوجين، ولما تُصوّر من الرجل الاستعلاء على المرأة فجعل القائم عليها، سُمّي باسمه كلُّ مستعلٍ على غيره، فسُمّي بعض الناس معبودهم بعلاً، قال تعالى: ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾ [الصفّات: 125]⁽¹⁾، وقال في الصحاح: يقال للمرأة أيضاً: بعل وبعلة، مثل: زوج وزوجة⁽²⁾.

الإربة : "الأرب: العقل، وقيل: الأرب فرط الحاجة المقتضي للاحتيال في دفعه، فهو أخصّ، وكلّ أرب حاجة من غير عكس، وأرب إلى كذا: احتاج حاجة شديدة"⁽³⁾.

الطفل : "الطفل: المولود، وولّد كلّ وحشية أيضاً طفل، والجمع أطفال، وقد يكون الطفل واحداً وجمعاً"⁽⁴⁾، وذكر السمين الحلبي في العمدة أن (الطفل) يطلق على الصبي من حين يولد إلى حين يحتلم⁽⁵⁾.

يظهروا : الظهور: القوة والبروز، من ذلك: ظهر الشيء يظهر ظهوراً، فهو ظاهر، إذا انكشف وبرز .. والظهور: الغلبة⁽⁶⁾، وقال في التاج: "ظهر الشيء ظهوراً، أي: تبين، والظهور: بدو الشيء المخفي، وقيل: الظهور: الظفر بالشيء والاطلاع عليه"⁽⁷⁾.

فلاحون : "الفلاح: نيل الخير والنفع الباقي أثره"⁽⁸⁾، وأصل الفلاح (لغة): الشق⁽⁹⁾.

التفسير والبيان

﴿وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن﴾ : النساء المؤمنات مأمورات كذلك بما أمر به الرجال المؤمنون في الآية السابقة، وقد قال بعض العلماء: إنّ نظر المرأة إلى الرجل الأجنبي يحرم بشهوة

(1) ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (بعل) .

(2) ينظر: الجوهري، الصحاح، مادة (بعل) .

(3) السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، مادة (أرب) .

(4) الجوهري، الصحاح، مادة (طفل) .

(5) ينظر: السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، مادة (طفل) .

(6) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (ظهر) .

(7) الزبيدي، تاج العروس، مادة (ظهر) .

(8) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ص(237) .

(9) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (فلح) .

أو بغير شهوة، وقال آخرون: بل يجوز لها النظر إلى ما عدا ما بين سرتة وركبته إذا كان النظر بغير شهوة⁽¹⁰⁾، وأرى أن القول الأول أفضل للمؤمنة وأبعد بها عن ذرائع الفتنة .

﴿ولا يبدن زينتهن إلا ما ظهر منها﴾ : نهي للنساء عن إظهار زينتهن للأجانب من الرجال باستثناء الظاهر من الزينة، وقد كثر كلام العلماء وتشعب حول معنى الزينة الظاهرة، فقال بعضهم: إنها الزينة الخلقية الظاهرة، "وهو ما جرت العادة والجملة على ظهوره، والأصل فيه الظهور"⁽¹⁾، كالوجه والكفين؛ لأن لفظة الزينة تصدق على الخلقية، وقال آخرون: إنها الزينة المصطنعة الظاهرة، ومذاهبهم في الزينة المصطنعة الظاهرة محصورة بثلاثة، الأول: الأصباغ كالكلحل والخضاب والحناء، الثاني: الحللي كالحاتم والسوار، والثالث: الثياب. وأصحاب هذا الرأي احتجوا بأن (الزينة) لا تُطلق على الخلقية⁽²⁾.

وذهب قوم إلى أنه لا يحل للنساء إبداء أي شيء من الزينة الخلقية والمصطنعة، وحملوا الاستثناء على ما غلبهن وظهر بنفسه وانكشف بغير قصد ولا عمد، كأن تكشف الريح عن شيء من جسدهن⁽³⁾.

ويبدو لي أن ما احتج به أصحاب الرأي الثاني من أن لفظة (الزينة) لا تطلق على الخلقية مردود بدلالة الكلمة اللغوية، فهي تدل على حُسن الشيء وتحسينه، وهذه الدلالة تصدق على الخلقية، "وأي زينة أحسن من خلق العضو في غاية الاعتدال والحسن"⁽⁴⁾، كما تصدق على الزينة المكتسبة؛ لأنها يحصل بها الزين، أي الحُسن .

والذي أرتضيه في هذه المسألة أن يكون المقصود من الاستثناء: الظاهر من الزينة الخلقية، وهو الوجه والكفان، وما جعل فيهما من الزينة المصطنعة كالحلي والخضاب، أما ما خفي من الزينة الخلقية كالشعر والنحر والعضدين فيحرم إبداءه، وهذا يتضمن حرمة إبداء ما جعل فيه من الزينة المصطنعة كالقرط والدُّملج⁽⁵⁾، قال الإمام الطبري: "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: عُني بذلك الوجه والكفين، يدخل في ذلك إذا كان كذلك: الكلحل والحاتم والسوار والخضاب، وإنما قلنا ذلك أولى الأقوال في ذلك بالتأويل لإجماع الجميع على أن على كلِّ مصلٍّ أن يستر عورته في صلاته، وأن للمرأة أن تكشف وجهها وكفيها في صلاتها، وأن عليها أن تستر ما عدا ذلك من بدنها . . . فإذا كان ذلك من جميعهم إجماعاً كان معلوماً بذلك أن لها أن تبدي من بدنها ما لم يكن عورة كما ذلك

(10) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (294:3)، والألوسي، روح المعاني، (335:9) .

(1) الزنجشيري، الكشف، (225:3) .

(2) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، (364:8) .

(3) رأي الإمام أحمد، ينظر: ابن الجوزي، زاد المسير، (31:6).

(4) أبو حيان، البحر المحيط، (34:8) .

(5) الدُّملج: حلقة تحملها المرأة في عضدها .

للرجال؛ لأن ما لم يكن عورة، فغير حرام إظهاره، وإذا كان لها إظهار ذلك، كان معلوماً أنه مما استثناه الله تعالى ذكره بقوله: ﴿إلا ما ظهر منها﴾؛ لأن كل ذلك ظاهر منها⁽⁶⁾.

وبعد أن نهي تعالى عن إبداء مواضع الزينة بين كيفية إخفائها، لما كانت عليه عادة نساء الجاهلية من إلقاء الخمار من خلفهن، فتبدو نحورهن، فقال تعالى: ﴿وليضربن بخمرهن على جيوبهن﴾: أي ليشددن أغطية رؤوسهن على نحورهن وصدورهن، فلا يرى منها شيء، ليخالفن شعار نساء أهل الجاهلية، قال المفسرون: كانت المرأة في الجاهلية تسدل الخمار إلى ظهرها، فيظهر نحرها وذوائب شعرها، وأقرطة آذانها، فلذلك أمرت المؤمنات بسدل الخمر من الأمام ليغطيها. ويجوز أن يراد بالجيب: طوق القميص، أو الصدر؛ تسمية بما يليه ويلابسه⁽¹⁾.

﴿ولا يبدن زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آبائهن أو بعلتهن أو أبناء بعلتهن أو إخوانهن أو بني إخوانهن أو بناتهن أو نسائهن أو ما ملكت أيمانهن أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء﴾: بعد أن بين تعالى وجوب إخفاء الزينة الباطنة إلا ما ظهر منها، بين أن هناك اثني عشرة صورة مستثناة من هذا النهي، الأولى: بعلتهن، أي: أزواجهن؛ فإنهم المقصودون بالزينة.

الثانية: آبائهن، وإن علوا من جهة الأب والأم.

الثالثة: آباء أزواجهن، وإن علوا.

الرابعة والخامسة: أبناءهن، وأبناء أزواجهن، وإن سفلوا، كبنين البنين، وبني البنات، وليس هذا خاصاً بالأبناء الصليبين.

السادسة: إخوانهن، وهذا يشمل الأعيان: وهم الإخوة لأب واحد وأم واحدة، وبني العلات: وهم أولاد الرجل من نسوة شتى، والأخفاف: وهم أولاد المرأة من آباء شتى.

السابعة والثامنة: بنو إخوانهن وبنو أخواتهن.

وجاز للمرأة أن تظهر على هؤلاء زينتها؛ لما كانوا مختصين به من الحاجة المضطرة إلى مداخلتهم ومخالطتهم، ولقلة توقع الفتنة من جهاتهم، ولما في الطباع من النفرة عن مماسة القرائب، وتحتاج المرأة إلى صحبتهم في الأسفار للتلزول والركوب وغير ذلك⁽²⁾.

ولم يذكر تعالى العم والخال وهما كسائر المحارم في جواز النظر؛ لأن كلا منهما والد مجازاً⁽³⁾.

بدليل: ﴿واله آباءك إبراهيم وإسماعيل وإسحق﴾ [البقرة: 133]، والخطاب لـ (يعقوب)، فيستوي العم والخال

⁽⁶⁾ الطبري، جامع البيان، (143:18).

⁽¹⁾ ينظر: الزمخشري، الكشاف، (225:3)، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (294:3).

⁽²⁾ الزمخشري، الكشاف، (225:3).

⁽³⁾ ينظر: البقاعي، نظم الدرر، (258:5).

مع الأب في قلة توقع الفتنة من قِبَلِهِمْ، والحاجة إلى مخالطتهم. وقد ذكر جواز إبداء الزينة للعلم والخال في السنة النبوية المشرفة، حيث روي عن السيدة عائشة — رضي الله عنها — أن رسول الله ﷺ كان عندها وأنها سمعت صوت رجل يستأذن في بيت حفصة، قالت: فقلت: يا رسول الله، هذا رجل يستأذن في بيتك، فقال النبي ﷺ: "أراه فلاناً" — لعم حفصة من الرضاعة —، قالت عائشة: لو كان

فلان حياً — لعمها من الرضاعة — دخل عليّ؟ فقال: "نعم، الرضاعة تُحرّم ما تحرّم الولادة"⁽¹⁾. كما يمكن أن نقيس حرمة الخال بالنسبة للبنت على حرمة الخالة بالنسبة للولد، وقد ورد نص صريح بتحريم الخالة على الولد، حيث قال تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم﴾. التاسعة: نسأوهن، ولأهل العلم في هذه المسألة خلاف، فقد ذهب السلف إلى أن المقصود نساء أهل دينهن، أي المختصات بمن بالصحة والخدمة من المؤمنات، والإضافة لإخراج الكافرات؛ لأنهن لا يتحرّجن عن وصفهن للرجال، إلا الإمام الكافرات؛ لقوله تعالى: ﴿أوما ملكت أيمانهم﴾، فيشتركن مع المؤمنات بجواز النظر إلى المسلمة. واستشهدا بما روي عن عمر رضي الله عنه أنه كتب إلى أبي عبيدة رضي الله عنه ينهى عن دخول الذميات الحمام مع المسلمات، وقال: فإنه لا يحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تنظر إلى عورتها إلا أهل ملتها⁽²⁾.

وعلى هذا القول تكون الإضافة في ﴿نساين﴾ كالإضافة في قوله: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ [البقرة: 282]، أي من رجال دينكم، وقد حمل بعض العلماء قول السلف على الاستحباب والأولى، وسوّوا بين المسلمة والكافرة في جواز النظر إلى زينة المسلمة الخفية، والإضافة تقتضي التعميم من مسلمة وكافرة، كتابية ومشركة من اللواتي يكنّ في صحبة المؤمنات أو خدمتهن، والضمير — كما يقول ابن العربي — للإتباع، فإنها آية الضمائر؛ إذ فيها خمسة وعشرون ضميراً، لم يروا في القرآن لها نظيراً، فجاء هذا الإتباع⁽³⁾.

وهذا القول أرفق بالناس، فإنه لا يكاد يمكن احتجاب المسلمات عن الذميات⁽⁴⁾.

العاشرة: ما ملكت أيمانهم، أي الإماماء، وفي دخول الذكور من العبيد في هذا خلاف⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب ﴿وأما أنكم اللاتي أرضعنكم﴾ ويحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب، رقم الحديث: (5099)، ص(912).

⁽²⁾ ينظر: الطبري، جامع البيان، (145:18)، وينظر: البيهقي، السنن الكبرى، كتاب النكاح، باب ما جاء في إبداء المسلمة زينتها لنسائها دون الكافرات، ج(7)، ص(153).

⁽³⁾ ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، (288:3).

⁽⁴⁾ ينظر: الرازي، التفسير الكبير، (364:8)، والألوسي، روح المعاني، (338:9).

الحادية عشرة: التابعون غير أولي الإربة من الرجال، "وهم صنف من الرجال الأحرار تشترك أفرادهم في الوصفين، وهما التبعية وعدم الإربة، فأما التبعية، فهي كونهم من أتباع بيت المرأة، وليسوا ملك يمينها، ولكنهم يترددون على بيتها لأخذ الصدقة أو للخدمة. والإربة: الحاجة، والمراد بها الحاجة إلى قربان النساء، وانتفاء هذه الحاجة تظهر في المحبوب والعين والشيخ الهرم، فرخص الله في إبداء الزينة لنظر هؤلاء لرفع المشقة عن النساء مع السلامة الغالبة من تطرق الشهوة وآثارها من الجانبين"⁽¹⁾.

الثانية عشرة: الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء.

والمقصود بالظهور هنا العلم بالشيء، والمعنى: الأطفال الذين لصغرهم لا يفهمون أحوال النساء، فإن كان الطفل صغيراً لا يفهم ذلك، فلا بأس بدخوله على النساء، فأما إن كان يعرف ذلك ويميز بين الشوهاء والحسنة، فلا يُمكن من الدخول على النساء.

﴿ولا يضرين بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن﴾: "الضرب بالأرجل: إيقاع المشي بشدة"⁽²⁾، وقد كانت المرأة في الجاهلية حين تمشي في الطريق، وفي رجلها خلخال صامت لا يُعلم صوته ضربت برجلها الأرض فيسمع الرجال طنينه، فنهى الله المؤمنات عن مثل ذلك، وكذلك إذا كان شيء من زينتها مستوراً، فتحركت بحركة لتظهر ما هو خفي دخل في هذا النهي، فإن ذلك مما يورث الرجال ميلاً لهم، ويوهم أن لهم ميلاً لهم⁽³⁾.

﴿وتوبوا إلى الله جميعاً أيه المؤمنون لعلكم تفلحون﴾: وتوبوا من تقصير في مراعاة هذه الأوامر، فلا يكاد يخلو أحد من تفريط لا سيما في الكف عن الشهوات، وإن ضبط نفسه واجتهد، لعلكم تفوزون بسعادة الدارين.

النظم القرآني

﴿وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن﴾: عَطْفٌ على ما سبق. ﴿ولا يبدن زينتهن إلا ما ظهر منها﴾: فهي عن إظهار مواضع الزينة؛ إذ إن إظهار عينها دون ملابسها لا مقال في حله، وذكر الزينة دون مواقعها للمبالغة في النهي عن إبداء مواضعها⁽⁴⁾.

⁽⁵⁾ ينظر تفصيل الخلاف في: الطبري، جامع البيان، (145:18)، والرازي، التفسير الكبير، (364:8)، والألوسي، روح المعاني، (339:9،338).

⁽¹⁾ ابن عاشور، التحرير والتنوير، (211:18).

⁽²⁾ المرجع السابق، (213:18).

⁽³⁾ ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (296:3)، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، (171:6).

⁽⁴⁾ ينظر: الزمخشري، الكشاف، (224:3).

ومجيء الفعل الماضي «ظهر» بدلاً من المضارع (يظهر)، لإبراز أمر الظهور بصورة الأمر المعروف الثابت الذي لا يتغير باختلاف الأزمنة، فما يجوز لها أن تظهره اليوم هو ما جاز لها أن تظهره في عصر الرسالة.

«وليضربن بخمرهن على جيوبهن»: هذا عطف على ما سبق، واللام لام الطلب أو الأمر، والأصل أن تكون حركتها الكسرة، ويكثر إسكانها بعد الفاء والواو⁽⁵⁾ كما هو الحال هنا .

وفي لفظ الضرب مبالغة في الإلقاء، وقال الشريف الرضي: "قوله: «وليضربن بخمرهن على جيوبهن» هذه استعارة، والمراد بها إسبال الخمر التي هي المقانع على فرجات الجيوب؛ لأنها خصائص إلى الترائب والصدور . . . ، وأصل الضرب من قولهم: ضربت الفسطاط، إذا أقمتها بإقامة أعماده وضرب أوتاده، فاستعير ههنا كناية⁽¹⁾ عن التناهي في إسبال الخمر وإخفاء الأزر⁽²⁾ .

والباء في قوله: «بخمرهن» لتأكيد اللصوق، مبالغة أخرى في إحكام وضع الخمار على الجيب، ويجوز أن تكون لفظة (جيب) على الحقيقة بمعنى طوق القميص، أو كناية عن الصدور؛ لأنها ملابسة لها.

وقد ذهب بعض المفسرين إلى تضمين الضرب معنى الإلقاء، وذلك لتعديته بحرف «على»⁽³⁾ وذكر الراغب في (المفردات) ما يخالف هذا، حيث جعل الضرب متعدياً بـ(على) دون تضمين، فقال: "الضرب هو إيقاع شيء على شيء"⁽⁴⁾ .

وقول الراغب أولى من اللجوء إلى التضمين؛ لأن جعل (الضرب) متضمناً معنى (الإلقاء) يؤدي إلى القول بزيادة الباء⁽⁵⁾، كما يخرج اللفظ عن ظاهره دون حاجة، "ومجيء فعل (الضرب) في الآية الكريمة كان مقصوداً لذاته؛ لما فيه من قوة في التعبير وتصوير في الإيقاع مما يجعله في غنى عن أن يضمّن أي كلمة أخرى، بل إن التضمين يذهب رونق المعنى وقوته"⁽⁶⁾ .

(5) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب، (1:337).

(1) ذكر الشريف الرضي أن الضرب استعارة والمراد الإلقاء، ثم ذكر أنها كناية وذلك لأن المصطلحات لم تكن قد استقرت في عهده .

(2) الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، ص(203) .

(3) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، (8:33)، السمين الحلبي، الدر المصون، (5:216)، أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (6:170)، الجمل، الفتوحات الإلهية، (5:286).

(4) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (ضرب) .

(5) جاء في الفتوحات الإلهية: (وليضربن) ضمته معنى (يلقین)، فعاده بـ(على)، والباء زائدة أو تبعيضية، أي: يلقين خمرهن على جيوبهن. ينظر: الجمل، الفتوحات الإلهية، (5:286).

(6) أحلام الصمادي، التضمين في القرآن الكريم، ص(175)، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية .

﴿ولا يبدن زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آبائهن أو أبناء بعولتهن أو أبناءهن أو بناتهن أو بناتهن أو بناتهن أو بناتهن﴾ : أعاد قوله: ﴿ولا يبدن زينتهن﴾ ليبي عليه الاستثناء الذي فيه بيان لمن يحق له أن يرى الزينة الباطنة التي حُرِّمَ إبداءها مطلقاً دون استثناء في قوله: ﴿ولا يبدن زينتهن إلا ما ظهر منها﴾، وفُصِّل بين العبارتين بقوله: ﴿وليضربن بخمرهن على جيوبهن﴾؛ لأنه متصل مع ما قبله مبين له، فقوله: ﴿وليضربن بخمرهن على جيوبهن﴾ بيان لكيفية إخفاء الزينة التي ذُكرت في قوله: ﴿ولا يبدن زينتهن﴾.

وقد تقدم الفرق بين (الأب) و(الوالد) في المبحث السابق⁽¹⁾، وبناء عليه فلفظة (آبائهن) هنا مقصود بها الإعلام بأن الأب المباشر والجدّ، ومن علا، جائز لهم النظر إلى زينة المرأة الباطنة، ولا يختص بهذا الحكم الأب المباشر فحسب.

ثم ذكر آباء الأزواج "وقد استعمل القرآن كلمة ﴿آباء بعولتهن﴾ على أحماء النساء، فدلّ على أن البعولة مسوّغ هذا الاستثناء، وفي إضافة كلمتي الآباء والأبناء إليها من الإحكام ما لا يخفى"⁽²⁾. وجاء القرآن بـ(أبناء) دون (أولاد)؛ ليعين جنس الذكور⁽³⁾. وكلمة (إخوان) أعم من (إخوة) حيث تستعمل في قضايا خاصة بالنسب ومتعلقاته كما في قوله تعالى: ﴿فإن كان له إخوة فلأمه السدس﴾ [النساء: 11]، أما (إخوان) فتأتي للنسب وغيره، ولا تدل على الصداقة فحسب، بل على أيّ علاقة عامّة تربط أي فرد بآخر، وهنا في هذه الآية: ﴿أو إخوانهن﴾ لم يكن الحديث عن قضية خاصة بالنسب وإنما كان عن حكم شرعي، وهو حكم النظر والزينة⁽⁴⁾، كما أن كلمة (إخوان) جمع كثرة، و(إخوة) جمع قلة، والكثرة أنسب للعموم.

وقد بدئ بالزوج؛ لأنه المقصود بالتزين، فلأجله تزين المرأة، وتتصنع له ما لا يكون بحضرة غيره، كما أن النساء مأمورات بالتزين لأزواجهن، "ثم ثنى بالمحارم وسوّى بينهم في إبداء الزينة، ولكن تختلف مراتبهم في الحرمة بحسب ما في نفوس البشر، فالأب والأخ ليس كابن الزوج، فقد يُبدى للأب ما لا يُبدى لابن الزوج"⁽⁵⁾.

(1) ينظر: ص(202) من الرسالة.

(2) أحمد البكري، دراسات لغوية في القرآن، ص(46).

(3) ينظر: الفرق بين (أولاد) و(أبناء) ص(149) من الرسالة.

(4) ينظر: خلود الحواري، الجوانب البلاغية للجموع القرآنية، ص(85)، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية.

(5) أبو حيان، البحر المحیط، (34:8).

وأولى المحارم بالذكر هم (الآباء)؛ لأنهم أصول المرأة، وبمناسبة ذِكرِ (الآباء) بعد الأزواج، ذُكرَ آباء الأزواج وهم أصول الرجل، وفي الدرجة الثانية من المحارم بعد الأصول يأتي الأبناء من الطرفين: أبناء المرأة وأبناء الرجل، وهم الفروع، ثم في الدرجة الثالثة يكون إخوة المرأة، وهم يشتركون معها بأصل واحد، وبمناسبة ذكرهم ذُكرَ أبنائهم، وألحق بهم أبناء الأخوات، وبعد ذلك اتسعت الدائرة نحو الأبعد فالأبعد، فخرج الحديث عن دائرة الدم والنسب إلى الحديث عمن لا رابطة بينهم وبين المرأة .

وقد تقدم أن في دخول الذكور من العبيد في قوله: «أوما ملكت أيمانهن» خلافاً بين أهل العلم، وعلى القول بعدم دخولهم أورد الإمام الرازي سؤالاً، وهو أنه إذا ثبت أن المراد من قوله: «أوما ملكت أيمانهن» الإماء، فقد يقال: الإماء دخلن في قوله: «نساءهن»، فأى فائدة في الإعادة؟ ثم أجاب بأن ظاهر قوله: «أونساءهن» يقتضي الحرائر دون الإماء، كقوله: «شهداء من رجالكم» [البقرة: 282] يعني الأحرار؛ لإضافته إلينا، كذلك قوله: «أونساءهن»، أي: الحرائر، ثم عطف عليهن الإماء بقوله: «أوما ملكت أيمانهن»؛ لئلا يُظنَّ أن الإباحة مقصورة على الحرائر من النساء، فأباح للإماء مثل ما أباح للحرائر⁽¹⁾ .

وفي «غير» من قوله: «غير أولي الإربة» قراءتان، الأولى بالنصب على الحال والاستثناء، والثانية بالجرّ على الوصفية⁽²⁾، وجاز وصف التابعين بـ«غير»؛ لأنهم غير مقصودين بأعيانهم، فأجري بذلك مجرى النكرة⁽³⁾ .

«أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء»: «الطفل» جنس وضع موضع الجمع؛ اكتفاء بدلالة الوصف⁽⁴⁾، وقال السمين الحلبي: إن الطفل يطلق على المثنى والجمع⁽⁵⁾، «وفي أفراد «الطفل» دون ما عطف عليه إشارة إلى قلة خطر الأطفال الذين لا يعرفون ما العورة ولا يميزون بينها وبين غيرها، فاستعير الأفراد بدلالته على القلة للتهوين والتقليل من شأن الأطفال في اطلاعهم على زينة النساء، وهو نفس السرّ الذي من أجله أُخبروا في الذكر عمن قبلهم؛ لأنهم الأقل أهمية»⁽⁶⁾ .

(1) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، (366:8) .

(2) ابن عامر وأبو جعفر وأبو بكر عن عاصم بالنصب، والباقون بالجرّ . ينظر: محمد محسن، المغني في توجيه القراءات، (77:3) .

(3) ينظر: أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، (197:3) .

(4) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (171:6) .

(5) ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون، (217:5) .

(6) محمد الأمين الخضري، الإعجاز البياني، ص(59) .

﴿ولا يضررن بأرجلهن يُعلم ما يخفين من زينتهن﴾: "وفي النهي عن إبداء صوت الحلي بعد النهي عن إبداء عينها من المبالغة في الزجر عن إبداء موضعها ما لا يخفى"⁽⁷⁾، "وإنها لمعرفة عميقة بتركيب النفس البشرية وانفعالاتها واستجاباتها، فإن الخيال ليكون أحياناً أقوى في إثارة الشهوات من العيان . . . والقرآن يأخذ الطريق على هذا كله؛ لأن مثله هو الذي خلق، وهو الذي يعلم من خلق، وهو اللطيف الخبير"⁽⁸⁾.

والبناء للمفعول في ﴿يُعلم﴾؛ لأن المراد مطلق الإعلام⁽⁹⁾، والتعميم الذي في ﴿ما﴾ ليشمل الخلاخل وغيرها من الزينة المستورة التي قد تعتمد المرأة إلى إظهارها بحركة تتحركها.

وفي نهاية هذه الأوامر يدعو المؤمنين إلى الرجوع إلى الله، فيقول: ﴿وتوبوا إلى الله جميعاً أيه المؤمنون لعلكم تفلحون﴾، فباب التوبة مفتوح لكل من غلبته نفسه، ومال قلبه عن أوامره تعالى، وهذا حسن اختتام الآية تضمنت أوامر ونواهي يحتاج المأمور بها إلى مقاومة ميوله الفطرية، فلا يخلو الأمر من تفريط لضعف الجيلة البشرية، وفي التوبة عن التفريط يُرجى الفلاح والفوز .

والجملة معطوفة على قوله: ﴿قل للمؤمنين﴾، وفيها "تلوين للخطاب وصرف له عن رسول الله ﷺ إلى الكلّ بطريق التغليب؛ لإبراز كمال العناية بما في حيزه من أمر التوبة، وأنها من معظّمات المهمات الحقيقة بأن يكون سبحانه وتعالى هو الأمر بها؛ لما أنه لا يكاد يخلو أحد من المكلفين عن نوع تفريط في إقامة مواجب التكليف كما ينبغي . . . وفي الخطاب بقوله تعالى: ﴿أيّه المؤمنون﴾ تأكيد للإيجاب، وإيدان بأن وصف الإيمان موجب للامثال حتماً"⁽¹⁾. والخطاب للمؤمنين والمؤمنات، وورد بلفظ التذكير على سبيل التغليب، والتأكيد بـ ﴿جميعاً﴾ يؤكد دخول المؤمنات في الخطاب .

ولفظ الجلالة في هذا المقام لتربية المهابة والخشية في القلوب، ولم يعين عن ماذا تكون التوبة؛ لما في الحذف من الإيجاز، ولئفهم من التوبة التوبة عن جميع الذنوب، وعدم غضّ البصر وحفظ الفرج يدخلان دخولاً أولاً فيها؛ لمناسبة المقام .

وكلمة (لعل) في قوله: ﴿لعلكم تفلحون﴾ للترجي والإشفاق، تقول: لعل زيداً يكرمني، والترجي والإشفاق لا يحصلان إلا عند الجهل بالعاقبة، وذلك على الله تعالى محال، فلا بدّ فيه من التأويل، فقيل:

(7) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (6: 171) .

(8) سيد قطب، في ظلال القرآن، (6: 97) .

(9) ينظر: البقاعي، نظم الدرر، (5: 259) .

(1) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (6: 171) .

إن معنى (لعل) راجع إلى العباد لا إلى الله تعالى، فقوله: ﴿لعله يتذكر أو يخشى﴾ [طه:44]، أي: اذهبا أنتما على رجائكما وطمعكما في إيمانه، ثم الله تعالى عالم بما يقول إليه أمره⁽²⁾.

وكلمة (الفلاح) في الاستعمال القرآني تأتي في سياق كثير من الأوامر والتكاليف، والتحذير من كثير من النواهي، لما تحمله من معنى المشقة، فأصل (الفلاح) لغة: الشَّقُّ، ولهذا جيء بها هنا، وإيثار (الفلاح) على (الفوز)؛ لأن الفوز يلاحظ فيه جانب السلامة والنجاة، ولا يلاحظ فيه جانب المشقة⁽³⁾.

﴿وأنكحوا الأيامي منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ*
وليسْتَغْفِرُ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتَبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا
وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلَا تَكْرَهُوا فِتْنَانَكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لَبْتَغُوْا عَرْضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يَكْرَهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ
بَعْدِ إِكْرَاهِهِمْ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

المناسبة

بعد أن نهي الله تعالى عن بعض الوسائل التي توقع في الفاحشة، أرشد إلى ما يعين على العفة ويعصم من الوقوع في الفتنة، وخير وسيلة لهذا الزواج الحلال وتيسير سبله، فأمر تعالى أولياء الأمر بتزويج من لا زوج له أو لها، وأن لا يمنعه من ذلك فقر طالب النكاح، فقال: ﴿وأنكحوا الأيامي منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾، ثم حث سبحانه العاجزين عن أسباب النكاح على الاجتهاد في التعفف حتى يوسع الله لهم في أرزاقهم، فقال: ﴿وليسْتَغْفِرُ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتَبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي

⁽²⁾ ينظر: الرازي، التفسير الكبير، (335:1، 334)، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لعلكم تتقون﴾ [البقرة:21].

⁽³⁾ ينظر الفرق بين (الفلاح) و(الفوز): فضل عباس، بحث (المفردات القرآنية مظهر من مظاهر الإعجاز)، مجلة دراسات، ص(111).

اتاكم ولا تكرهوا فتياكم على البغاء إن أردن تحصناً لتبتغوا عرض الحياة الدنيا ومن يكرههن فإن الله من بعد إكراههن غفور رحيماً .

المفردات

الأيامى : "الأيامى: الذين لا أزواج لهم من الرجال والنساء، وأصلها أيام فقلبت؛ لأن الواحد: رجل أيام، سواء كان تزوج من قبل أو لم يتزوج، وامرأة أيام أيضاً، بكرة كانت أو ثيباً"⁽¹⁾ .

وليستغف : "عَفَّ عَفًّا وَعَفَافًا وَعَفَافَةً وَعِفَّةً، فهو عَفٌّ، وعَفِيفٌ: كَفَّ عما لا يحلّ ولا يجمل"⁽²⁾ ، "وتعَفَّفَ، أي: تكلَّف العِفَّة"⁽³⁾، وقال في العمدة: "العفة: حصول حالة للنفس تمتنع بها عن غلبة الشهوة، والمتعفف: المتعاطي لذلك بضرب من الممارسة، وقال بعضهم: وأصله من الاقتصار على تناول الشيء القليل الجاري مجرى العُفَافَةِ، وهي البقية من الشيء"⁽⁴⁾ .

الكتاب⁽¹⁾ : كتابة العبد: ابتياع نفسه من سيده بما يؤديه من كسبه، واشتقاقها يصح أن يكون من الكتابة التي هي الإيجاب، وأن يكون من الكتَب الذي هو النظم"⁽²⁾ .

فتياتكم : "الفتى: الطري من الشباب، والأنثى فتاة، والمصدر: فتاء، ويُكنى بهما عن العبد والأمة"⁽³⁾ .

البغاء : البغي طلب تجاوز الاقتصاد فيما يُتحرى، تجاوزَه أم لم يتجاوزَه . . وأكثر استعمال البغي في الأشياء المذمومة لا سيما إذا أُطلق: زيدٌ بغي، وقد بغي زيدٌ على عمرو، وقولهم: بغت المرأة، أي: تجاوزت في الفجور الحد"⁽⁴⁾، وقال ابن عاشور: "البغاء مصدر باغت الجارية، إذا تعاطت الزنى بالأجر حرفة لها، فالبغاء: الزنى بأجرة"⁽⁵⁾ .

تحصناً: تقدم معنى الإحصان في المبحث السابق⁽⁶⁾ .

(1) الجوهري، الصحاح، مادة (أيام) .

(2) الفراهيدي، العين، مادة (عَفَّ) (عَفَف) .

(3) الجوهري، الصحاح، مادة (عَفَف) .

(4) السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، مادة (عَفَف) .

(1) ينظر معنى (كتب): ص(195) من الرسالة.

(2) ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (كتب) .

(3) المرجع السابق، مادة (فتى) .

(4) السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، مادة (بغى).

(5) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (222:18) .

(6) ينظر: ص(195) من الرسالة.

عَرَضَ: "العَرَضُ: ما لا يكون له ثبات، ومنه استعار المتكلمون العَرَضَ لما لا ثبات له إلا بالجواهر كاللون والطعم، وقيل: الدنيا عَرَضٌ حاضر؛ تنبيهاً أن لا ثبات لها"⁽⁷⁾.

التفسير والبيان

﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾: أمر للأولياء والسادة أن يُنكِحُوا مَنْ لا زوج له من الأحرار والحرائر، وَمَنْ كان فيه صلاح من غلمانهم وجواريهم. والأمر للوجوب إن كانت المرأة محتاجة للنكاح لعدم نفقة أو خوف زنى، أو كان الرجل محتاجاً لخوف الزنى، فإن لم تكن حاجة كان الأمر للإباحة عند الشافعي، وللندب عند مالك وأبي حنيفة⁽⁸⁾.

والضمير في ﴿منكم﴾ للأحرار، خصصه قوله بعده: ﴿والصالحين من عبادكم وإمائكم﴾، والمراد بالصلاح إما الصلاح الديني أو الصلاح للنكاح والقيام بحقوقه.

﴿إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يَغْنَمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾: الضمير في ﴿يَكُونُوا﴾ يعود إلى ﴿الأيامى والصالحين﴾، وقال بعض المفسرين: إن هذا ترغيب من الله بالتزويج ووعدٌ عليه بالغنى⁽¹⁾، "والأصح" — كما يقول الإمام الرازي — أن هذا ليس وعداً من الله تعالى بإغناء من يتزوج، بل المعنى: لا تنظروا إلى فقر من يخطب إليكم، أو فقر من تريدون تزويجها، ففي فضل الله ما يغنيهم، والمالُ غادٍ ورائح، وليس في الفقر ما يمنع من الرغبة في النكاح، فهذا معنى صحيح، وليس فيه أن الكلام قُصِدَ به وعد الغنى، حتى لا يجوز أن يقع فيه خُلف⁽²⁾.

ويتفق مع ما ذهب إليه الرازي القول بأن الوعد مشروط بالمشيئة المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خَقِمَ غِيْلَةٌ فَسَوْفَ يَغْنَمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ﴾ [التوبة: 28]⁽³⁾، وسبب الاتفاق أن ربط الوعد بالمشيئة يمنع وقوع الخلف.

﴿وَاللَّهُ وَاسِعٌ﴾: "أي: غني ذو سعة، لا يُرْزؤه إغناء الخلاق، ولكنه ﴿عليمٌ﴾ يسط الرزق لمن يشاء ويقدر"⁽⁴⁾.

⁽⁷⁾ الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (عرض).

⁽⁸⁾ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (12: 239).

⁽¹⁾ ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (3: 297)، وابن عاشور، التحرير والتنوير، (18: 217).

⁽²⁾ الرازي، التفسير الكبير، (8: 371).

⁽³⁾ ينظر: أبو حيان، البحر المحيط، (8: 38)، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، (6: 171).

⁽⁴⁾ الزمخشري، الكشاف، (3: 231).

ثم أمر تعالى الذين لا يتمكّنون من النكاح بالتعفف عن الحرام حتى يرزقهم الله رزقاً يتمكّنون بسببه من النكاح؛ "ليكون انتظار ذلك وتأميله لطفاً لهم في استعفافهم، وربطاً على قلوبهم، وليظهر بذلك أن فضله أولى بالأعفاء وأدنى من الصلحاء"⁽⁵⁾.

﴿والذين يستغنون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً﴾: وهذا أمر من الله تعالى للسادة إذا طلب عبيدهم منهم الكتابة أن يكاتبوهم بشرط أن يعلم السيد الخير في العبد، "والكتابة أن يقول السيد لمملوكه: كاتبتك على كذا، ويُسمّى مالاً معلوماً يؤديه في نجمين أو أكثر، ويبيّن عدد النجوم، وما يُؤدّى في كلّ نجم، ويقول: إذا أديت ذلك المال فأنت حرّ، ويقول العبد: قبلت"⁽⁶⁾.

وقد اختلف العلماء في قوله تعالى: ﴿فكاتبوهم﴾ هل هو أمر وجوب، أم استحباب وإرشاد، والأصحّ أنه للوجوب؛ لأن ظاهر اللفظ الأمر، "وأمر الله فرض الانتهاء إليه ما لم يكن دليل من كتاب أو سنة على أنه ندب"⁽⁷⁾، ولما روي في سبب نزول الآية، فقد ذكر الواحدي أنها نزلت في غلام لحويطب بن عبد العزّي، يقال له: صُبّيح، سأل مولاه أن يكاتبه، فأبى عليه، فأنزل الله تعالى هذه الآية، فكاتبه حويطب على مائة دينار، ووهب له منها عشرين ديناراً، فأدّاها وقتل يوم حُنين في الحرب"⁽¹⁾، ويؤيد الوجوب كذلك أنه "يتمشى مع خطّ الإسلام الرئيسي في الحرية، وفي كرامة الإنسانية"⁽²⁾.

والمراد من (العلم): الظنّ القوي، وهو مدار أكثر الأحكام الشرعية، ويرى كثير من العلماء أن (الخير) هو الحرفة والأمانة والقدرة على الكسب؛ حتى يستطيع أن يؤدي النجوم التي عليه من عمله وليس من مال مسروق، فلا يكون العبد كلاً على الناس⁽³⁾.

وقال آخرون: إن المقصود به المال، وتُعقّب بأن هذا ضعيف لفظاً ومعنى، أما لفظاً؛ فلأنه لا يقال: فيه مال، بل: عنده أو له مال، وأما معنى؛ فلأن العبد لا مال له، ولأن المتبادر من الخير غيره⁽⁴⁾، وذهب قوم إلى أن (الخير): الدين والصلاح، ورُدّ؛ لأنه يقتضي أن لا يكاتب غير المسلم⁽⁵⁾.

والأظهر من هذه الأقوال القول الأول، وهو ما رجّحه الشيخ الطبري، وعلّل ذلك بأن القوة على الاحتراف والاكتساب هي التي بمولى العبد الحاجة إليها إذا كاتّب عبده⁽⁶⁾.

⁽⁵⁾ المرجع السابق، (231:3).

⁽⁶⁾ الرازي، التفسير الكبير، (372:8).

⁽⁷⁾ الطبري، جامع البيان، (158:18).

⁽¹⁾ الواحدي، أسباب النزول، ص(335).

⁽²⁾ سيد قطب، في ظلال القرآن، (100:6).

⁽³⁾ ينظر: ابن مطرف، القرطبي، (39:2)، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (298:3)، والقاسمي، محاسن التأويل، (309:5).

⁽⁴⁾ ينظر: الألوسي، روح المعاني، (348:9).

⁽⁵⁾ ينظر: الشهاب الخفاجي، عناية القاضى وكفاية الراضى، (48:7).

⁽⁶⁾ ينظر الطبري، جامع البيان، (154:18).

﴿وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾ : ﴿آتوهم﴾ : إما أن يكون أمراً للمسلمين بإعانة المكاتبين، وإعطائهم سهمهم الذي جعل الله لهم من بيت المال، أو أن يكون أمراً للموالي بإيتاء المكاتبين شيئاً من أموالهم إعانة لهم، وفي حكمه حطُّ شيء من مال الكتابة⁽⁷⁾.

﴿ولا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء إن أردن تحصناً لتبتغوا عرض الحياة الدنيا﴾ : عن جابر بن عبد الله قال: "كان عبد الله بن أبي يقول لجارية له: اذهبي فابغينا شيئاً، فأنزل الله عز وجل: ﴿ولا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء﴾ إلى قوله: ﴿غفور رحيم﴾"⁽⁸⁾.

وهذا هي عام للمؤمنين عن أن يرسلوا الجواري يزين ليأخذوا عليهن ضريبة، وليس خاصاً بمن نزلت فيه الآية، "والإكراه المبيح للزنى هو خوف القتل، أو الضرب المؤدي له، أو لتلف عضو"⁽⁹⁾، وقوله: ﴿إن أردن تحصناً﴾ تعففاً، وخرج مخرج الغالب، فلا مفهوم له، وذكر الدافع لهم وراء هذا الفعل، فقال: ﴿لتبتغوا عرض الحياة الدنيا﴾، أي: من مهورهن وأولادهن.

﴿ومن يكرههن فإن الله من بعد إكراههن غفور رحيم﴾ : لم يعلم من الآية من الذي تتعلق به الرحمة والمغفرة، أهو المكره أم المكرهه ؟

والمبتادر أن الله غفور رحيم بهن؛ والمعنى أن الإكراه سبب في منع الإثم والعقوبة، وقال الزمخشري: "فإن قلت: لا حاجة إلى تعليق المغفرة بهن؛ لأن المكرهه على الزنى بخلاف المكره عليه في أنها غير آثمة، قلت: لعل الإكراه كان دون ما اعتبرته الشريعة من إكراه بقتل، أو بما يخاف منه التلف، أو ذهاب العضو، من ضرب عنيف، أو غيره حتى تسلم من الإثم، وربما قصرت عن الحد الذي تُعذر فيه، فتكون آثمة"⁽¹⁾.

وجوّز قوم أن يكون المراد أن الله غفور رحيم بالمكرهين إن تابوا⁽²⁾، وضُعمَ لحاجته إلى الإضمار بخلاف القول الأول⁽³⁾.

النظم القرآني

⁽⁷⁾ ينظر: المرجع السابق، (158:18)، والزمخشري، الكشاف، (232:3)، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، (172:6).

⁽⁸⁾ صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب التفسير، رقم الحديث: (3029)، (442:6)، وأورد الواحدي روايات يذكر أنها نزلت في جاريين لعبد الله بن أبي يقال لهما: معاذة ومسيكة، كان يكرههما على الزنى. ينظر: أسباب النزول، ص(335-337).

⁽⁹⁾ حاشية الصاوي على تفسير الجلالين، (194:4).

⁽¹⁾ الزمخشري، الكشاف، (233:3).

⁽²⁾ ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، (303:11)، وعبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، (1276:3).

⁽³⁾ ينظر: الرازي، التفسير الكبير، (377:8).

﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾ : الإنكاح: تزويج الغير، ويتعدى الفعل ﴿أَنْكِحُوا﴾ إلى مفعولين، أحدهما محذوف هنا، "والتقدير: وَأَنْكِحُوا رَجَالَكُمْ الْأَيَامَى مِنْ نِسَائِكُمْ، أَوْ نِسَاءَكُمْ الْأَيَامَى مِنْ رَجَالِكُمْ، وَأَنْكِحُوا الصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ إِمَاءَكُمْ الصَّالِحَاتِ، أَوْ الصَّالِحَاتِ مِنْ إِمَائِكُمْ عِبَادَكُمْ الصَّالِحِينَ؛ لَأَنَّ الْأَيَامَى يَشْتَمِلُ عَلَى الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ، وَالصَّالِحِينَ يَشْتَمِلُ عَلَيْهِمَا أَيْضاً، وَقَوْلُهُ: ﴿مِنْكُمْ﴾ وَ﴿مِنْ عِبَادِكُمْ﴾ الْجَارُ وَالْمَجْرُورُ فِي مَوْضِعِ نَصَبٍ عَلَى الْحَالِ، وَ﴿مِنْ﴾ لِلتَّبْيِينِ" (4).

و(ال) في ﴿الْأَيَامَى﴾ و﴿الصَّالِحِينَ﴾ للعموم، ويندرج المؤنث بالذكر في قوله: ﴿الصَّالِحِينَ﴾، وخصَّ ﴿الصَّالِحِينَ﴾ بالذكر؛ لِيُخَصِّنَ دِينَهُمْ وَيَحْفَظَ عَلَيْهِمْ صِلَاتَهُمْ، وَحَتَّى لَا يَكُونَ صِلَاتُهُمْ سَبَباً فِي إِهْمَالِ إِنْكَاحِهِمْ؛ كَوْنُهُمْ آمَنِينَ مِنَ الْوُقُوعِ فِي الزِّنَى، بَلْ عَلَيْهِمْ أَنْ يَزَوِّجُوهُمْ؛ رَفَقاً بِهِمْ، وَدَفْعاً لِمَشَقَّةِ الْعَنْتِ عَنْهُمْ، وَهَذَا يُفِيدُ أَنَّهُمْ إِنْ لَمْ يَكُونُوا صَالِحِينَ كَانَ تَزْوِيجُهُمْ أَكْثَرُ أَمراً، وَهَذَا يُفْهَمُ مِنْ دَلَالَةِ الْفَحْوَى، فَيَشْمَلُ غَيْرَ الصَّالِحِينَ (1)، هَذَا عَلَى أَنَّ مَعْنَى (الصَّلَاحِ) الصَّلَاحُ الدِّينِي، وَإِنْ كَانَ الْمَعْنَى الصَّلَاحُ لِلنِّكَاحِ وَالْقِيَامِ بِحَقُوقِهِ فَخُصَّصُوا بِالذِّكْرِ حَتَّى يَقُومَ الْعَبْدُ بِمَا يَلْزَمُ لِزَوْجِهِ، وَتَقُومَ الْأَمَةُ بِمَا يَلْزَمُ لَهُ (2)، وَلَا يُؤْخَذُ بِدَلَالَةِ الْفَحْوَى هُنَا .

ونصَّ على ﴿الصَّالِحِينَ﴾ في جانب الرقيق دون جانب الأحرار؛ لأنَّ عدم الصَّلَاحِ فِي جَانِبِهِمُ الرِّقِيقُ هُوَ الْغَالِبُ الشَّائِعُ فِي أَحْوَالِهِمْ.

وقد يُظَنُّ هُنَا التَّعَارُضُ بَيْنَ إِطْلَاقِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ عَلَى الْغُلَامِ وَالْجَارِيَةِ لَفْظِي الْعَبْدِ وَالْأَمَةِ، وَبَيْنَ قَوْلِ الرَّسُولِ ﷺ: "وَلَا يَقِلُّ أَحَدُكُمْ عَبْدِي وَأَمَتِي، وَلِيَقِلَّ: فَتَايَ وَفَتَاتِي وَغُلَامِي" (3)، وَالْجَوَابُ أَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يُكْرَهُ إِذَا قَالَهُ عَلَى طَرِيقِ التَّطَاوُلِ عَلَى الرِّقِيقِ وَالتَّحْقِيرِ لَشَأْنِهِ وَالتَّعْظِيمِ لِنَفْسِهِ، أَمَّا إِذَا أُريدَ الْأَصْلُ اللَّغْوِيُّ لِلْكَلِمَةِ فَلَا كِرَاهَةَ، فَيَسْقُطُ التَّعَارُضُ .

وَجَمَعَ (الْعَبْدَ) الَّذِي هُوَ مُسْتَرْقٍ: (عَبِيدٌ)، وَجَمَعَ (الْعَبْدَ) الَّذِي هُوَ الْعَابِدُ: (عِبَادٌ)، وَالْعَبِيدُ إِذَا أُضِيفَ إِلَى اللَّهِ أَعْمَ مِنَ الْعِبَادِ، حَيْثُ يَشْمَلُ مِنْ اخْتَصَّ بِعِبَادَتِهِ، وَمِنْ انْتَسَبَ إِلَى غَيْرِهِ مِنَ الَّذِينَ تَسْمَوُا بِعَبْدِ الشَّمْسِ وَنَحْوِ ذَلِكَ (4) .

فَإِنْ اسْتُعْمِلَ (الْعَبِيدُ)، وَأُضِيفُوا إِلَى اللَّهِ وَلَمْ يَقْصَدْ بِهِمُ الرِّقِيقُ، فَذَلِكَ لِلْمَحْظِ بَيَانِي، "نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَنَا بِظِلَامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [ق:29]، فَتَبَّهَ تَعَالَى أَنَّهُ لَا يَظْلَمُ مَنْ يَخْتَصُّ بِعِبَادَتِهِ وَمِنْ انْتَسَبَ إِلَى غَيْرِهِ مِنْ

(4) الطبرسي، مجمع البيان، (7:194) .

(1) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (18:216) .

(2) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، (8:371) .

(3) صحيح البخاري، كتاب العتق، باب كراهية التطاول على الرقيق وقوله: عبدي وأميتي، رقم الحديث: (2552)، ص(412).

(4) ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (عبد).

الذين تسمّوا بعبد الشمس، ونحو ذلك"⁽⁵⁾، وإن استعمل (العباد) وقصد بهم الرقيق، فهو للمحظ بياني كذلك، وقد عبّرت الآية هنا بالعباد، وقصدت الرقيق؛ "تكريماً للصالحين منهم، واستنفاراً لمشاعر الأخوة في الدين عند مالكيهم لإحسان معاملتهم والرفق بهم"⁽⁶⁾.

ثم قال — على سبيل الاستئناف البياني — : ﴿إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يَغْنَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾؛ ذلك أن الأولياء والسادة قد يسألون عن تزويج الفقراء من الأيامى والعبيد، هل يردونهم إن طلبوا النكاح، فبينت لهم الآية أن لا يجعلوا الفقر مانعاً لهم من تزويجهم .

وجاءت ﴿إِنْ﴾ الشرطية التي تستعمل فيما هو قليل الوقوع مع أن وجود الفقراء من الأيامى والعبيد ليس شيئاً نادراً؛ وذلك لأن الفقر من الأمور غير المحببة إلى النفس .

﴿يَغْنَهُمُ اللَّهُ﴾ الذي له الجلال والعظمة وصفات الكمال من الغنى والقدرة على الرزق، ثم قيّد جواب الشرط بشبه الجملة ﴿مِنْ فَضْلِهِ﴾ بغرض التأكيد على أن الله هو الذي يرزق. و﴿مِنْ﴾ لا ابتداء الغاية أو تبعية .

وقد ربط النظم الكريم الغنى بالنكاح لدفع ما "قد تقرر في الطباع الساكنة إلى الأسباب أن العيال سبب للفقر، وعدمهم سببُ توفر المال، فأريد قطع هذا التوهم المتمكن بأن الله تعالى قد ينمي المال مع كثرة العيال التي هي في الوهم سبب لقلة المال، وقد يحصل الإقلال مع العزوبة، والواقع يشهد، فدلّ على أن ذلك الارتباط الوهمي باطل، وأن الغنى والفقر بفعل الله تعالى مسبب الأسباب، ولا توقف لهما إلا على المشيئة، فإذا علم الناكح أن النكاح لا يؤثر في الإقتار لم يمنعه في الشروع فيه"⁽¹⁾.

وقد حُذِف فعل المشيئة في هذه الآية، وذكر في قوله: ﴿وإنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يَغْنِيَكُمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ﴾ [التوبة: 28]؛ وذلك لأن الآية الأولى جاءت خطاباً لبعض الأفراد تأمرهم بتزويج الأيامى، وأن لا يمنعه الفقر من هذا، فأراد أن يبين لهم سعة فضلهم وواسع رزقه، وعظيم تيسيره، أما الآية الثانية [التوبة: 28]، فجاءت خطاباً للأمة، والأمة لا بد أن تتعود التضحية، للمحافظة على عقائدها ومقدساتها مهما كلفها ذلك من ثمن، وقد يؤدي بها ذلك إلى أن تُحرم بعض المكاسب، وتحمل كثيراً من الأعباء، ولذا ذكر فعل المشيئة في هذه الآية التي تتحدث عن الأمة، فانظر إلى الروعة العظيمة في كتاب الله، فليس الإعجاز البياني حديثاً عن جمال الصورة وروعة التعبير فحسب، بل هو قبل ذلك يشتمل على سمو التوجيه، فهو ينظّم شؤون الحياة كلها⁽²⁾.

⁽⁵⁾ المرجع السابق، مادة (عبد).

⁽⁶⁾ محمد الأمين الخضري، الإعجاز البياني، ص(177) .

⁽¹⁾ الألوسي، روح المعاني، (9: 343) .

⁽²⁾ ينظر: فضل عباس، إعجاز القرآن الكريم، ص(207، 208).

وبعد الحديث عن الفقر والإغناء ناسب أن يختم الآية بقوله: ﴿والله واسع عليم﴾، الواو استئنافية، وإظهار الاسم الجليل في موضع الإضمار؛ لتعظيم الفاعل وتربية المهابة.

وصفة الله ﴿واسع﴾ مشتقة من فعل (وسع)، باعتبار أنه وصف مجازي؛ لأن الموصوف بالسعة هو إحسانه، وذكر ﴿عليم﴾ بعد ﴿واسع﴾؛ إشارة إلى أنه يعطي فضله على مقتضى ما علمه من الحكمة في مقدار الإعطاء، وهذا السرّ في اختيار ﴿عليم﴾ دون (كريم) مع أنه أوفق بـ ﴿واسع﴾؛ نظراً إلى الظاهر⁽³⁾.

﴿وليستغف الذين لا يجدون نكاحاً حتى يغنيهم الله من فضله﴾: اللام لام الأمر، والسين والتاء في ﴿يستغف﴾ للطلب، "أي ليجتهد في العفة وظلّف النفس، كأن المستغف طالب من نفسه العفاف وحاملها عليه"⁽¹⁾.

وعبر بالاسم الموصول ﴿الذين لا يجدون نكاحاً﴾، ولم يقل: وليستغف الفقراء؛ حتى يعمّ الأمر بالاستغفاف كلّ من تعذّر عليه النكاح بأي وجه كان، وقوله: ﴿حتى يغنيهم الله من فضله﴾ لا يدلّ على تخصيص موانع النكاح بالفقر، وإنما خرج مخرج الغالب؛ إذ إن عدم وجود المال هو أغلب الموانع عن النكاح.

وقال: ﴿لا يجدون نكاحاً﴾، والمعنى: لا يتمكّنون من الوصول إليه، يقال: لا يجد المرء الشيء إذا لم يتمكّن منه، ويقال في أحدنا: هو غير واحد للماء، وإن كان موجوداً، إذا لم يمكنه أن يشتريه⁽²⁾.

وأطلق النكاح وأراد أسبابه، إما على تقدير مضاف، أي الذين لا يجدون أسباب النكاح، أو على طريق إطلاق اسم المسبب على السبب، ويكون المراد من (النكاح) ما يُنكح به من المهر والنفقة، كالخزام اسم لما يُحزم به، وعلى هذا فلا حاجة إلى تقدير المضاف⁽³⁾، وتنكير (نكاح) على القول الثاني يفيد التقليل، أي لا يجدون أي شيء يُنكح به.

وقال الزمخشري عن حسن ترتيب الأوامر في الآيات: "وما أحسن ما رتب هذه الأوامر، حيث أمر أولاً بما يعصم من الفتنة، ويُبعد عن مواقعة المعصية، وهو غضّ البصر، ثم بالنكاح الذي يُحصن به الدين ويقع به الاستغناء بالحلال عن الحرام، ثم بالحمل على النفس الأمانة بالسوء وعزفها عن الطموح

⁽³⁾ ينظر: الألوسي، روح المعاني، (342:9)، وابن عاشور، التحرير والتنوير، (218، 217:18).

⁽¹⁾ الزمخشري، الكشاف، (3:231).

⁽²⁾ ينظر: الرازي، التفسير الكبير، (8:372).

⁽³⁾ ينظر: حاشية شيخ زادة، (6:217).

إلى الشهوة عند العجز عن النكاح إلى أن يُرزق القدرة عليه⁽⁴⁾. وأعاد قوله: «من فضله»؛ ليربطهم بأن الأمر كله من فضل الله، وأنه هو الرازق الحقيقي.

وبعدما أمر بإنكاح صالحى المماليك الأحقاء بالإنكاح، أمر بكتابة من يستحقها منهم: «والذين يتغنون الكتاب مما ملكتم أيمانكم إن علمتم فيهم خيراً»، ومحل الموصول الرفع على الابتداء، والفاء لتضمن الموصول معنى الشرطية⁽⁵⁾. وصيغة المضارعة في «يتغنون» تدلّ على تجدد طلب المكاتب من الرقيق.

والابتغاء أخصّ من الطلب، فهو الاجتهاد في الطلب⁽⁶⁾، وعبر عنهم بـ«ما» التي تُستعمل لغير العاقل؛ لأنه لم يقصد الذات، وإنما قصد الوصف. وصيغة المفاعلة في قوله: «فكاتبوهم»؛ لأن السيد يكتب على نفسه العتق، والعبد يكتب على نفسه النجوم. والتعبير بـ«إن» التي تفيد الشكّ وتنكير «خيراً»؛ لإفادة معنى التقليل، أي: إن علمتم فيهم أدنى درجات الخيرية. وهذا فيه تشجيع على المكاتبه. وجواب الشرط محذوف دلّ عليه قوله: «فكاتبوهم».

«وآتوهم من مال الله الذي آتاكم» بعد أن أمر تعالى بقبول الكتاب من الرقيق أمر بإعانتهم على ذلك المال. والأمر أمر ندب لعامة المسلمين بالتصدّق على المكاتبين لإعانتهم، وإضافة المال إليه تعالى: «مال الله»، ووصفه بإيتائه إياهم: «الذي آتاكم»؛ للحثّ على امتثال الأمر بتحقيق الأمور به، فإن ملاحظة وصول المال إليهم من جهته تعالى مع كونه هو المالك الحقيقي له من أقوى الدواعي إلى صرفه إلى الجهة المأمور بها، وفي الوصف والإضافة إيماء إلى أن الإعطاء من ذلك المال شكر، والإمسك جحد للنعمة قد يتعرض به الممسك لتسلب النعمة عنه. وقد يكون الأمر أمر وجوب بإعطاء سهمهم من الصدقات، والإضافة والوصف؛ لتعيين المأخذ⁽¹⁾.

فعلى القول الأول الذي فيه أن الإضافة والوصف للحثّ على الامتثال يكون الموصول: «الذي آتاكم» وصفاً لاسم الجلالة، ويكون مفعول «آتاكم» محذوفاً للعموم، أي: آتاكم نعماً كثيرة، وتكون «من» في «من مال الله» للتبويض، وعلى القول الثاني الذي فيه أن الإضافة والوصف لتعيين المأخذ يكون الموصول «الذي» وصفاً لـ(المال)، والعائد محذوف، تقديره: آتاكموه، وتكون «من» لابتداء الغاية⁽²⁾.

(4) الزمخشري، الكشاف، (232:3، 231).

(5) ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (6:172).

(6) ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (بغى).

(1) ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (6:173).

(2) ينظر: المرجع السابق، (6:173)، وابن عاشور، التحرير والتنوير، (18:221).

وإن أُريد بالإيتاء حطُّ شيء من مال الكتابة، فإطلاق (الإيتاء) على التخفيف؛ لأنه بحكمه، ويؤدي الغرض نفسه. والتعبير بـ (الإيتاء) دون (الإعطاء) أوفق للمقام، فالإيتاء لا يكون إلا للشيء الكثير والعظيم الشأن، وقد يكون الإعطاء للقليل، ويكون قوله: ﴿وآتوهم﴾ حثُّ لهم على تكثير عطائهم للمكاتبين.

﴿ولا تكثرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً لتبتغوا عرض الحياة الدنيا﴾ : بعد أن أمر تعالى بتزويج العبيد والإماء وبمكاتبتهن ليصبحوا أحراراً أتبع ذلك بالنهي عن إجبار الإماء على الزنى، وهذه كلها وسائل تعزز شعور الرقيق بالكرامة الإنسانية التي تبعث على العفة، فإذا ما أصبحوا أحراراً فلن يُشكّلوا خطراً على طهارة المجتمع الإسلامي.

و(الفتيات) جمع (فتاة)، وهي كناية عن (الأمّة) ولها في هذا المقام باعتبار مفهومها الأصلي حسن موقع، ومزيد مناسبة لقوله سبحانه: ﴿على البغاء﴾، وهو زنى النساء من حيث صدوره عن

شوابهن؛ لأنهن اللاتي يُتوقع منهن ذلك غالباً دون من عداهن من العجائز والصغائر⁽¹⁾.

وفي إضافة الفتيات إلى ضميرهم توييح لهم، وهزّ لمشاعر الغيرة في نفوسهم. وقال: ﴿البغاء﴾ ولم يقل: (الزنى)؛ لأن البغاء زنى مقرون بالأجرة، وقيل⁽²⁾: البغاء هو الزنى للنساء خاصة.

وقد كان الشرط الذي في قوله: ﴿إن أردن تحصناً﴾ مثار خلاف بين أهل العلم، فقد تعددت أقوالهم حوله؛ وذلك للردّ على مَنْ تمسّك بهذه الآية لإبطال القول بالمفهوم، فقال: إنه لو اعتُبر يلزم جواز الإكراه عند عدم إرادة التحصّن، والإكراه على الزنى غير جائز بحال من الأحوال إجماعاً⁽³⁾.

فذهب قوم إلى أن الشرط شرط للإكراه، قال الزمخشري: "فإن قلت: لم أقحم قوله: ﴿إن أردن تحصناً﴾؟ قلت: لأن الإكراه لا يتأتى إلا مع إرادة التحصّن، وأمر الطيعة الموالية للبغاء لا يُسمّى مكراً، ولا أمره إكراهاً"⁽⁴⁾، فإرادة التحصّن شرط لوجود الإكراه؛ لأنه لا يوجد دونها، ومعنى هذا أن الإكراه يمتنع وجوده حال كونها غير كارهة للزنى، فهذا الشرط شرط للنهي ولا يلزم من عدمه جواز الإكراه؛ لأنه إنْ عُدّ امتنع الإكراه، فارتفع النهي بامتناع النهي عنه⁽⁵⁾. وهذا القول فيه تخصيص للنهي عن

(1) ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (6: 173)، والألوسي، روح المعاني، (9: 350).

(2) ينظر: تفسير النسفي، ص (780).

(3) نقل هذا القول عدد من المفسرين، ثم ردّوا عليه، منهم: الرازي، التفسير الكبير، (8: 377)، الألوسي، روح المعاني، (9: 351).

(4) الزمخشري، الكشاف، (3: 233).

(5) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، (11: 302)، الرازي، التفسير الكبير، (8: 377)، والبيضاوي، أنوار التنزيل، (4: 106)، وتفسير

النسفي، ص (780).

الإكراه بصورة واحدة وهي إرادة التحصن، فإنْ عُدمت لم يبقَ هناك محل للنهي؛ لانعدام وجود الإكراه بانعدامها.

وضَعَف العلامة أبو السعود هذا الرأي — بما يدلّ على دقة لغوية بالغة — وحمل هذا الشرط على ما كان معروفاً عند أهل الجاهلية، قال: "﴿إنْ أردنْ تحصناً﴾ ليس لتخصيص النهي بصورة إرادتهنّ التعفّف عن الزنى، وإخراج ما عداها من حكمه كما إذا كان الإكراه بسبب كراهتهنّ الزنى لخصوص الزاني، أو لخصوص الزمان، أو لخصوص المكان، أو لغير ذلك من الأمور المصحّحة للإكراه في الجملة، بل للمحافظة على عادتهنّ المستمرة، حيث كانوا يكرهوهنّ على البغاء، وهنّ يردنّ التعفّف عنه مع وفور شهوتهنّ الآمرة بالفجور، وقصورهنّ في معرفة الأمور الداعية إلى المحاسن الزاجرة عن تعاطي القبائح، فإن عبد الله بن أبيّ كانت له ست جوارٍ يكرههنّ على الزنى، وضرب عليهنّ ضرباً، فشكت اثنتان منهنّ إلى رسول الله ﷺ فترلت .

وفيه من زيادة تقبيح حالهم وتشنيعهم على ما كانوا عليه من القبائح ما لا يخفى ، فإن مَنْ له أدنى مروءة لا يكاد يرضى بفجور من يحويه من حرمه وإمائه، فضلاً عن أمرهنّ به، أو إكراههنّ عليه، لا سيما عند إرادتهنّ التعفّف، فتأمل ودعْ عنك ما قيل من أن ذلك لأن الإكراه لا يتأتى إلا مع إرادة التحصن، وما قيل من أنه إنْ جعل شرطاً للنهي لا يلزم من عدمه جواز الإكراه لجواز أن يكون ارتفاع النهي لامتناع النهي عنه، فإنهما بمعزل عن التحقيق"⁽¹⁾.

ويُعلم من توجيه أبي السعود لمعنى قوله تعالى: "﴿إنْ أردنْ تحصناً﴾" أنه لا مفهوم له؛ لأنه أخرجه مخرج الغالب، فالغالب أن الإكراه لا يكون إلا عند إرادة التحصن، وشرط اعتبار المفهوم عند القائلين به أن لا يكون المذكور خرج مخرج الغالب⁽²⁾.

ومن أضعف ما قيل في هذا المقام قول الزجاج، وهو أن في الكلام تقديمًا وتأخيرًا، فقلوه: "﴿إنْ أردنْ﴾ راجع إلى: "﴿وأنكحوا الأيامى منكم﴾"⁽³⁾، "وهذا فيه بُعد وفصل كثير، وأيضاً فالأيامى يشمل الذكور والإناث، فكان لو أريد هذا المعنى لكان التركيب: إنْ أرادوا تحصناً، فيُعْلَبُ المذكر على المؤنث"⁽⁴⁾.

وإيثار كلمة "﴿إنْ﴾" على (إذا)؛ للإيذان بوجوب الانتهاء عن الإكراه عند كون إرادة التحصن في حيز التردد والشكّ، فكيف إذا كانت محققة الوقوع كما هو الواقع⁽⁵⁾، أو لأن المسافحات كنّ يفعلن ذلك برغبة وطوعية منهنّ، وما وُجد من معاذة ومسيكة من خبر الشاذّ النادر⁽⁶⁾.

(1) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (6: 173) .

(2) ينظر: الألوسي، روح المعاني، (9: 351) .

(3) ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، (4: 40) .

(4) أبو حيان، البحر المحيط، (8: 41) .

والعدول إلى الماضي في قوله: ﴿إِنْ أَرَدْنَا﴾ مع أن كلمة (إِنْ) لما يُستقبل من الزمان؛ لقوة الأسباب الداعية إلى التحصّن، فأنزل غير الحاصل منزلة الحاصل⁽⁷⁾.

والإرادة أقوى من المشيئة في الدلالة على العزم على الفعل كما تقدم⁽⁸⁾، والتعبير بالإرادة دون المشيئة وصيغة التفعّل والتنكير في قوله: ﴿تَحْصَّنَا﴾؛ للإشارة إلى وجود رغبة حقيقية وقوية في التعفّف.

"ثم زاد في تصوير التقييح بذكر علة التزام هذا العار في قوله: ﴿لَتَبْتَغُوا﴾، أي تطلبوا طلباً حثيثاً فيه رغبة قوية بإكراههم على هذا الفعل الفاحش ﴿عرض الحياة الدنيا﴾، فإن العَرَضَ متحقق فيه الزوال، والدنيا مشتقة من الدناءة"⁽¹⁾.

﴿وَمَنْ يَكْرِهْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِمْ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁽²⁾: "جملة مستأنفة سيقّت لتقرير النهي، وتأكيد وجوب العمل به ببيان خلاص المكرّهات من عقوبة المكرّه عليه عبارة، ورجوع غائلة الإكراه إلى المكرهين إشارة، أي: ومن يكرههم على ما ذكر من البغاء ﴿فإن الله غفور رحيم﴾ أي لمن كما ينبئ عنه قوله تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ إِكْرَاهِهِمْ﴾ أي: كونهن مكرهات"⁽³⁾.

وعبّر بالمضارع ﴿يَكْرِهْهُمْ﴾ في حيز الشرط؛ إيذاناً بأن هذا الحكم مستمر في المستقبل، حتى لا يُظنّ أنه بيان خاص لحادثة عبد الله بن أبيّ.

﴿مَنْ بَعْدَ إِكْرَاهِهِمْ﴾ قال أبو السعود: "أي: كونهن مكرهات، على أن الإكراه مصدر من المبني للمفعول، فإن توسطه بين اسم ﴿إِنْ﴾ وخبرها؛ للإيذان بأن ذلك هو السبب للمغفرة والرحمة، وكان الحسن البصري — رحمه الله — إذا قرأ هذه الآية يقول: لمن والله، لمن والله.

وفي تخصيصهما بمن وتعيين مدارهما مع سبق ذكر المكرهين أيضاً في الشرطية دلالة بيّنة على كونهم محرومين منهما بالكلية، كأنه قيل: لا للمُكرّه، ولظهور هذا التقدير اكتفى به عن العائد إلى اسم

⁽⁵⁾ ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (6:173).

⁽⁶⁾ ينظر: الزمخشري، الكشاف، (3:233)، وأبو حيان، البحر المحيط، (8:40).

⁽⁷⁾ ينظر: فضل عباس، البلاغة فنونها وأفانها — علم المعاني —، ص(347-349).

⁽⁸⁾ ينظر: ص(154) من الرسالة.

⁽¹⁾ البقاعي، نظم الدرر، (5:262).

⁽²⁾ تقدم الحديث بالتفصيل عن مثل هذه الفاصلة القرآنية في المبحث الأول عند قوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [199]، فقد

بينت هناك دلالة التنكير في اسمي (غفور) و(رحيم)، وعرضتُ لسرّ تقديم المغفرة على الرحمة، ينظر: ص(127) من الرسالة.

⁽³⁾ أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (6:174).

الشرط، فتجوز تعلقهما بهم بشرط التوبة استقلالاً، أو معهن إخلالاً بجزالة النظم الجليل، وتهيؤ لأمر النهي في مقام التهويل.

وحاجتُهن إلى المغفرة المنبئة عن سابقة الإثم إما باعتبار أنهن وإن كنّ مكرهات لا يخلون في تضاعيف الزنى عن شائبة مطاوعة ما بحكم الجلبة البشرية، وإما باعتبار أن الإكراه قد يكون قاصراً عن حدّ الإلجاء المزيل للاختيار بالمرّة، وإما لغاية تهويل أمر الزنى وحثّ المكرهات على الثبوت في التحافي عنه والتشديد في تحذير المكرهين ببيان أنهن حيث كنّ عرضة للعقوبة لولا أن تداركهن المغفرة والرحمة مع قيام العذر في حقهن، فما حال من يكرههن في استحقاق العذاب؟⁽⁴⁾.

وما ذكره أبو السعود من التشديد في تحذير المكرهين هو السرّ البياني في التعبير بقوله: ﴿ومن يكرههن﴾ دون: (وإن أكرهن)، ذلك بأنه تعالى ذكرهم ثم أثبت المغفرة والرحمة لغيرهم.

وقد ضعف أبو حيان أن يكون تقدير الكلام: فإن الله غفور رحيم لمن بحجة أن جملة الشرط — على هذا التقدير — تخلو من ضمير يعود على اسم الشرط، فقال: "والصحيح أن التقدير: غفور رحيم لهم؛ ليكون جواب الشرط فيه ضمير يعود على ﴿من﴾ الذي هو اسم الشرط، ويكون ذلك مشروطاً بالتوبة"⁽¹⁾.

ويردُّ قول أبي حيان ما ذكره أبو السعود من أن تعلق المغفرة والرحمة بالمكرهين فيه إخلال بجزالة النظم الجليل، وتهيؤ لأمر النهي في مقام التهويل، وما ذكره الرازي من أن حاجة هذا القول إلى مزيد إضمار تُضعفه؛ لأن التقدير: فإن الله غفور رحيم للمكره بشرط التوبة⁽²⁾. وأما ما احتج به أبو حيان من خلوّ جملة الشرط من ضمير يعود على اسم الشرط فقد جاء في (روح المعاني) أن تقدير الكلام: غفور رحيم لمن لا لهم، ولظهور هذا التقدير اكتفي به عن العائد إلى اسم الشرط اللازم في الجملة الشرطية على الأصح كما في المغني⁽³⁾، وقيل في توجيه أمر العائد: إنّ ﴿إكراههن﴾ مصدر مضاف إلى المفعول، وفاعل المصدر ضمير محذوف عائد على اسم الشرط، والمحذوف كالملفوظ، والتقدير: من بعد إكراههم إياهن⁽⁴⁾.

﴿ولقد أنزلنا إليكم آياتٍ مبينات ومثلاً من الذين خلوا من قبلكم وموعظةً للمتقين﴾

⁽⁴⁾ المرجع السابق، (174:6).

⁽¹⁾ أبو حيان، البحر المحيط، (41:8).

⁽²⁾ ينظر: الرازي، التفسير الكبير، (377:8).

⁽³⁾ ابن هشام، مغني اللبيب، (157:2).

⁽⁴⁾ ينظر: الألوسي، روح المعاني، (352:9).

مناسبة الآية لما قبلها

قال أبو السعود في مناسبة هذه الآية لسياقها: "كلام مستأنف جيء به في تضاعيف ما ورد من الآيات السابقة واللاحقة؛ لبيان جلالة شؤونها المستوجبة للإقبال الكلي على العمل بمضمونها"⁽⁵⁾.

مفردات الآية

مِثْنَات : بَيَّنَّ: أصل الكلمة يدل على بُعد الشيء وانكشافه، وبَانَ الشيءُ وَأَبَانَ إذا اتَّضَحَ وانكشفَ، وفلانٌ أَيْنَ من فلان، أي: أوضحُ كلاماً منه⁽⁶⁾، "وآيات مِثْنَات: لا لَبَسَ فيها"⁽⁷⁾.

مِثْلًا : "مِثْل: كلمة تسوية، يقال: هذا مِثْلُه ومِثْلُه، كما يقال: شَبَّهَهُ وشَبَّهَهُ بمعنى .. والمِثْل: ما يُضْرَب به من الأمثال، ومِثْلُ الشيء أيضاً: صفته"⁽¹⁾، وقولهم: مِثْل به، إذا نكَّل، وهو من مناظرة الشيء بالشيء، والمعنى فيه أنه إذا نُكِّلَ به جُعِلَ ذلك مثلاً لكل من صنع ذلك الصنيع أو أراد صنعه⁽²⁾.

خَلَوْا : الخُلُو يدل على تعري الشيء من الشيء، يقال: هو خُلُوٌّ من كذا، إذا كان عِرواً منه، والقرون الخالية: المواضي⁽³⁾، "وأصل الخلو في اللغة: الانفراد، والمكان الخالي هو المنفرد عمن يسكن فيه، ويستعمل أيضاً في الزمان بمعنى الماضي؛ لأن ما مضى انفرد عن الوجود وخلا عنه، وكذا الأمم الخالية"⁽⁴⁾.

موعظة : الوَعْظُ: زجرٌ مقترن بتخويف، قال الخليل: هو التذكير بالخير فيما يرقّ له القلب⁽⁵⁾، والعظة والموعظة الاسم⁽⁶⁾، وهاء الموعظة ليست للتأنيت؛ لأنه غير حقيقي⁽⁷⁾.

المُتَقِينَ : تقدم معنى التقوى في المبحث الأول⁽⁸⁾.

التفسير والبيان

⁽⁵⁾ أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (6: 174) .

⁽⁶⁾ ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (بَيَّن) .

⁽⁷⁾ الهروي، الغريبين، مادة (بَيَّن) .

⁽¹⁾ الجوهرى، الصحاح، مادة (مِثْل).

⁽²⁾ ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (مِثْل).

⁽³⁾ ينظر: المرجع السابق، مادة (خلو).

⁽⁴⁾ الرازي، التفسير الكبير، (3: 369)، عند تفسيره لقوله: ﴿قد خلت من قبلكم سنن﴾ [آل عمران: 137] .

⁽⁵⁾ الفراهيدي، العين، مادة (وعظ) .

⁽⁶⁾ الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (وعظ) .

⁽⁷⁾ الزبيدي، تاج العروس، مادة (وعظ) .

⁽⁸⁾ ص(83) من الرسالة .

بعد أن فصلّ تعالى في هذه السورة كثيراً من الأحكام وصف القرآن بثلاث صفات:

الأولى : أنه آيات مبينّات، أي: موضّحات، تبين الأحكام والحدود، وتفصيل الحقّ من الباطل. وقرئ: مبينّات، بفتح الياء، بمعنى: مفصّلات، وأن الله فصلّهن وبينهن لعباده⁽⁹⁾. ويجوز أن يُراد بالآيات المبينّات ما ورد في السورة من أحكام وآداب⁽¹⁰⁾.

الثانية : كونه مثلاً من الذين خلوا من قبل، ويريد تعالى بالمثّل ما ذكر في الكتب السابقة من إقامة الحدود، والقصص، والكلمات الجارية على ألسنة الأنبياء، فأنزل في القرآن مثله، وتنظم قصة عائشة — رضي الله عنها — المحاكاة لقصة يوسف عليه السلام وقصة مريم — رضي الله عنها — انتظاماً أولياً، حيث أُسند إليهما مثل ما أُسند إلى عائشة من الإفك، فبرأهما الله منه⁽¹⁾.

ويمكن أن يكون المعنى أنه تعالى أنزل أخبار الأمم السابقة أحيانهم وأشرارهم، يتميز بها لكم ما ينبغي أن تأخذوا به مما ينبغي لكم أن تحتنبوه⁽²⁾.

الثالثة : أنه موعظة ينتفع بها من اتقى الله وخاف عقابه، فيزجرون عما لا ينبغي من المحرمات والمكروهات، وسائر ما يُخلّ بمحاسن الآداب، أما غير المتقين فقد ختم الله على قلوبهم فلا ينتفعون بالمواعظ، ولا يعتبرون بالأمثال⁽³⁾.

النظم القرآني

كلام مستأنف صُدّر بالقسم الذي تُعرب عنه اللام وحرف التحقيق؛ لإبراز كمال العناية بشأنه⁽⁴⁾. وعبر بالفعل (أنزل) دون (نزل)؛ لأن هذا الأخير يختصّ بالموضع الذي يشير إلى نزول القرآن مفرقاً، أما الأول فيدل على نزول القرآن دفعة واحدة، وجاء به هنا؛ لأنه أراد أن يثبت للقرآن الكريم صفات معينة باعتباره وحدة واحدة دون النظر إلى كيفية إنزاله.

⁽⁹⁾ قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وأبو جعفر وشعبة ويعقوب (مبينّات) بفتح الياء، وقرأ الباقون بكسر الياء. ينظر: البتاء، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، ص(411)، وعبد العال مكرم، معجم القراءات، (3:371).

⁽¹⁰⁾ ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (6:175).

⁽¹⁾ ينظر: الرازي، التفسير الكبير، (8:378)، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم، (6:174).

⁽²⁾ ينظر: الطوسي، التبيان، (7:436)، والطباطبائي، الميزان، (15:114).

⁽³⁾ أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (6:174).

⁽⁴⁾ ينظر: المرجع السابق، (6:174).

ويُلاحظُ في (الإنزال) معنى آخر بالإضافة إلى نزوله من علو، وهو أن هذا الذي أنزل نعمة من الله عزّ وجلّ؛ ذلك أن لفظ (الإنزال) يأتي مقترناً بالنعم، كقوله تعالى: ﴿وأنزلنا الحديد﴾ [الحديد:25]، و﴿وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج﴾ [الزمر:6].

وإضافة الفعل إلى نون العظمة؛ تعظيماً للمترّل، وفيه أن إنزال القرآن أمر تفرّد به سبحانه. وفي الكلام التفات من الغائب في قوله: ﴿فإن الله من بعد إكراههم غفور رحيم﴾ إلى المتكلم في قوله: ﴿ولقد أنزلنا﴾؛ تلويحاً للخطاب وتفخيماً لشأن المترّل. و﴿إلى﴾ في ﴿إليكم﴾ لانتهااء الغاية، وجيء بضمير المتكلمين للامتنان على المخاطبين بنعمة إنزال القرآن.

وقد جاءت تعدية الفعل (أنزل) بـ(إلى) على الحقيقة بخلاف ما إذا تعدّى الفعل بـ(على)؛ لأن المترّل عليه حقيقة هو الرسول لا المؤمنون، وإذا قلنا أنزل على المؤمنين فمجاز، كما إذا قلنا: أنزل إلى الرسول، مع فصاحة: أنزل إلى الرسول ووروده في القرآن⁽⁵⁾.

و﴿مبينات﴾: من (بين) المتعدي، والمفعول محذوف، والتقدير: مبينات كلّ ما لكم حاجة إلى بيانه من الحدود وسائر الأحكام والآداب وغير ذلك، وجاء الحذف للتعميم، وإسناد (التبيين) إلى (الآيات) مجازي؛ لأنه في الحقيقة لله تعالى، "أو آيات واضحات صدقتها الكتب القديمة والعقول السليمة، على أنّها من (بين) بمعنى (تبين) اللازم، أي: آيات تبين كونها آيات من الله تعالى، ومنه المثل: قد بين الصبحُ لذي عينين⁽¹⁾⁽²⁾".

"وقرئ على صيغة المفعول، أي التي بُيّنت وأوضحت في هذه السورة من معاني الأحكام والحدود، وقد جُوز أن يكون الأصل: مبيناً فيها الأحكام، فاتسع في الظرف بإجرائه مجرى المفعول"⁽³⁾. و﴿ومثال من الذين خلوا﴾: تقدم أن لهذه العبارة معنيين، الأول: أنه أنزل في القرآن مثل ما أنزل في الكتب السابقة من الأمثال والقصص والأحكام، والثاني: أنه أنزل في القرآن أخبار الأمم السابقة، و﴿من﴾ على المعنى الأول بيانية، وعلى المعنى الثاني، تبعيضية أو "ابتدائية، أي: مثلاً ينشأ ويتقوم من الذين خلوا، والمراد نشأة المشاهدة، وفي الكلام حذف مضاف يدل عليه السياق، تقديره: من أمثال الذين خلوا من قبلكم، وحذف المضاف في مثل هذا طريقة فصيحة"⁽⁴⁾.

⁽⁵⁾ ينظر: ابن الزبير، ملاك التأويل، (1:239)، عند قوله تعالى: ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا﴾ [البقرة:136].

⁽¹⁾ ينظر: إميل يعقوب، موسوعة أمثال العرب، (3:360)، وهذا مثل يُضرب في الشيء يتضح وينجلي بحيث لا يتطرق إليه أي التباس.

⁽²⁾ الألوسي، روح المعاني، (9:353).

⁽³⁾ أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (6:174).

⁽⁴⁾ ابن عاشور، التحرير والتنوير، (18:230).

"وأصل ﴿خَلَوْا﴾ : خلا منهم المكان، فبولغ في إسناد الفعل، فأُسند إليهم ما هو من صفات مكانهم"⁽⁵⁾. ثم قال: ﴿من قبلكم﴾ ومعلوم أن الذين خَلَوْا كانوا قبلهم، فقوله: ﴿من قبلكم﴾ إطناب لتأكيد لما يُفهم من معنى المضي في لفظة ﴿خَلَوْا﴾ .

﴿وموعظة﴾ : "مدار العطف هو التغيرات العنوانية المترلة متزلة التغيرات الذاتية . . . وإنما قيل: ﴿للمتقين﴾ مع شمول الموعظة لكل حسب شمول الإنزال لقوله تعالى: ﴿أنزلنا إليكم﴾؛ حثاً للمخاطبين على الاعتناء بالانتظام في سلك المتقين ببيان أنهم المغتنمون لآثارها، المقتبسون من أنوارها فحسب"⁽⁶⁾.
والتنكير في ﴿آيات﴾ و﴿مثلاً﴾ و﴿موعظة﴾؛ للتفخيم، وأخّر الموعظة؛ لأنها كالغاية لما قبلها، فقد أنزلت الآيات المبينات ومثل الذين خلوا ليتعظ المتقون.

إن هذه الآيات الكريمة فيها ما فيها من دقة المعاني، وحسن التراكيب، وعمق التأثير، وسحر البيان، وجمال النظم، حتى ليعجز العقل عن تصورهما، فضلاً على صياغة مثلها، ولم تكن محاولتي الكشف عن بعض جوانب إعجاز النظم القرآني في هذه الآيات إلا تأكيداً لعجز البشر عن الإحاطة بكل تلك الجوانب، وتأكيداً لإعجاز كلام الله، وإن قصّرت في البيان فما لشيء إلا لأني من هؤلاء البشر.



⁽⁵⁾ المرجع السابق، (2:315)، عند تفسير قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة:214].

⁽⁶⁾ أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (6:175) .

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين حمداً طيباً مباركاً، ملء السموات وملء الأرض، وملء ما شاء من شيء بعد . . . أحمدته على ما أنعم عليّ من فضله العظيم فيسرّ لي إتمام هذا العمل، ويعلم سبحانه أيّ ما أدّخرت جهداً إلا وبذلته في سبيل إخراج البحث أقرب إلى الصواب وأبعد عن الزلل .

وبعد هذه الرحلة الطويلة في ضلال النظم القرآني فإنّ اليقين يزداد والثقة تتجدد بخلود المعجزة القرآنية، وعلو بلاغة القرآن الكريم، وأنّ نظمه لا يتفاوت، فكّله في البراعة سواء، فكما يظهر إعجاز القرآن في آيات القصص والعقائد فهو كذلك ظاهر في آيات التشريع، فلا يظنّ أحد أن آيات التشريع تقصر بلاغتها عن بلاغة الآيات الأخرى، فإنّ كان علماءنا — جزاهم الله خيراً — قد وجهوا اهتمامهم إلى آيات القصص والعقائد، فبيّنوا أوجه الإعجاز البياني فيها، ولم يلتفتوا كثيراً إلى آيات التشريع، فإنّ هذا لا يعني نزول هذه الآيات عن مستوى بلاغة الآيات المتحدثة عن العقائد والقصص، فكلها يتجلى فيها حسن البيان وبراعة التعبير، ومثانة الربط بين أجزائها، واستخدام الألفاظ المختارة المنتقاة ودقة وضع اللفظة في مكانها، بحيث يؤدي تغيير مكانها إلى فساد المعنى .

وهذه العلاقات التركيبية التي تشكل قانوناً لتأليف الكلام هي التي تسمّى الآيات — في القرآن كله — بعلو درجتها في البلاغة . وبسبب هذه السمة انطوت على قوة تأثيرية تأسر عقل من يسمعها، وتستهوّي فؤاده، فإنّ كان الكلام البليغ ذا أثر في النفس، فإنّ لسحر بيان القرآن الذي سما على كلّ كلام في بيانه سلطاناً لا يخفى على كوامن هذه النفس .

وحيث إنّ دراسة نظم آيات التشريع تجلّي عمل هذه الآيات في مخاطبة النفس البشرية، وحيث إنّ هذا النوع من الدراسة وضع قواعده النظرية علماءنا الأقدمون ثم لم يغنوه بالتطبيق، فإنّني أنصح الدارسين كتاب الله أن يتجهوا نحو دراسة إعجاز النظم القرآني في آيات التشريع.

والحمد لله الذي لا فضل فوق فضله
وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

فهرس المصادر والمراجع

1. ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: صلاح عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.
2. أرسطو، الخطابة، ترجمة وشرح: عبد الرحمن بدوي، 1980.
3. أرسلان، شكيب، السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة، مطبعة ابن زيدون، دمشق، ط1، 1937.
4. الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967.
5. إسماعيل، عبد العزيز، الإسلام والطب الحديث، مطبعة الاعتماد، 1938.
6. امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط4، بدون تاريخ.
7. أمين، أحمد، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط6، 1962.
8. ابن الأنباري، أبو البركات كمال الدين، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق: إبراهيم السامرائي، مطبعة المعارف، 1959.
9. الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1988.
10. الباقلائي، التمهيد، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957.
11. الباقلائي، نكت الانتصار لنقل القرآن، تحقيق: محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، بدون تاريخ.
12. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، دار الفحاء، دمشق، دار السلام، الرياض، ط2، 1999.
13. بركات، محمد توفيق، سيد قطب — خلاصة حياته، منهجه في الحركة، النقد الموجّه إليه —، دار الدعوة، بيروت، بدون تاريخ.
14. بركة، عبد الغني، أسلوب الدعوة القرآنية — بلاغة ومنهاجاً —، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1983.
15. البقاعي، برهان الدين إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995.
16. البقري، أحمد ماهر، أساليب النفي في القرآن، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، 1989.
17. البقري، أحمد، دراسات لغوية في القرآن، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، بدون تاريخ.
18. البنّاء، شهاب الدين أحمد بن محمد، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، تحقيق: أنس مهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.

19. البيضاوي، ناصر الدين أبو الخير عبد الله الشيرازي، أنوار التزليل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1998.
20. البيهقي، أبو بكر أحمد، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994.
21. البيومي، محمد رجب، البيان القرآني، مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر، 1971.
22. الترمذي، أبو عيسى بن سورة، جامع الترمذي، دار الفيحاء، دمشق، دار السلام، الرياض، ط1، 1999.
23. ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1992.
24. التفتازاني، سعد الدين، المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001.
25. أبو تمام، حبيب بن أوس الطائي، الوحشيات (الحماسة الصغرى)، تحقيق: عبد العزيز الراجكوتي، ومحمود شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1963.
26. التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1939.
27. التوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، مكتبة أطلس، دمشق، بدون تاريخ.
28. الثعالبي، أبو منصور عبد الملك، فقه اللغة وسر العربية، تحقيق: أمين نسيب، دار الجليل، بيروت، ط1، 1998.
29. الثعالبي، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق: مفيد قمحية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983.
30. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر، مكتبة المثنى، بغداد، ط2، 1960.
31. الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة البابي الحلبي، ط1، 1940.
32. الجاحظ، رسائل الجاحظ، جمع وتعليق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.
33. الجاحظ، العثمانية، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجليل، بيروت، ط1، 1991.
34. الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق: سعيد اللحام، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1999.
35. الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، دار المدني، جدة، ط3، 1992.
36. الجرجاني، الرسالة الشافية (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط2، 1968.

37. الجصاص، أبو بكر أحمد الرازي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد قمحاوي، دار إحياء التراث، بيروت، بدون تاريخ.
38. الجمل، سليمان بن عمر العجيلي، الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996.
39. ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ.
40. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1984.
41. ابن الجوزي، المنتظم في تواريخ الملوك والأمم، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 1995.
42. الجوهري، أبو نصر إسماعيل، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، بيروت، ط1، 1998.
43. ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان، الأمالي النحوية، تحقيق: فخر قدارة، دار الجيل، بيروت، دار عمار، عمان، 1989.
44. الحازمي، الصادق، النظم القرآني وأثره في الأحكام، المنشأة العامة للنشر، طرابلس — ليبيا، ط1، 1985.
45. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، تبصير المنتبه بتحرير المشتبه، تحقيق: علي البجاوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، بدون تاريخ.
46. ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، دار إحياء التراث، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 1996.
47. حسين، عبد القادر، أثر النحاة في البحث البلاغي، دار نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.
48. الخطيئة، ديوان الخطيئة، برواية وشرح: ابن السكيت، تحقيق: نعمان طه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1987.
49. حقي، أبو الفداء إسماعيل، الفروق، بدون تاريخ.
50. أبو حيان، محمد بن يوسف الغرناطي الأندلسي، البحر المحيط، دار الفكر، بيروت، 1992.
51. الخالدي، صلاح، سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط3، 1999.
52. الخضري، محمد الأمين الإعجاز البياني، مطبعة الحسين الإسلامية، القاهرة، ط1، 1993.
53. الخطابي، أبو سليمان حمد البستي، بيان إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط2، 1968.
54. الخطيب، عبد الكريم، التفسير القرآني للقرآن، دار الفكر العربي، بدون تاريخ.

55. الخطيب الإسكافي، أبو عبد الله محمد، درة التزليل وغرّة التأويل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2002.
56. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.
57. خفاجي، محمد عبد المنعم، الأزهر في ألف عام، المطبعة المنيرية بالأزهر، مصر، ط1، 1954.
58. خفاجي، محمد عبد المنعم، عبد القاهر والبلاغة العربية، المطبعة المنيرية بالأزهر، مصر، ط1، 1952.
59. ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، دار إحياء التراث، بيروت، ط1، 1997.
60. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: صالح آل الشيخ، دار السلام، الرياض، دار الفيحاء، دمشق، ط1، 1999.
61. دراز، محمد عبد الله، النبأ العظيم، بدون تاريخ.
62. ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، جوهرة اللغة، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، بدون تاريخ.
63. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1994.
64. الذهبي، تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
65. الذهبي، دول الإسلام، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، ط1، 1337هـ.
66. الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: محب الدين العمروي، بيروت، دار الفكر، ط1، 1997.
67. الرازي، محمد بن أبي بكر، تفسير الرازي، المسمى (أتمودج جليل في أسئلة وأجوبة من غرائب آي التزليل)، تحقيق: محمد الدايدة، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1990.
68. الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق: يحيى خالد توفيق، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1998.
69. الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1999.
70. الراغب الأصفهاني، الحسين بن الفضل، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان داوودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط2، 1997.
71. الرافعي، مصطفى صادق، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، ط9، 1973.
72. رضا، أحمد، معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1958.
73. رضا، محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، مطبعة المنار، مصر، 1931.
74. رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، دار المعرفة، بيروت، 1993.

75. الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى، النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط2، 1968.
76. الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد العليم الطحاوي، مطبعة حكومة الكويت، 1968.
77. ابن الزبير، أحمد بن إبراهيم الغرناطي، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيهه المتشابه اللفظ من أي التزويل، تحقيق: سعيد الفلاح، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1983.
78. الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل شليبي، عالم الكتب، بيروت.
79. الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق، اشتقاق أسماء الله، تحقيق: عبد الحسين المبارك، مطبعة النعمان، بغداد، 1974.
80. الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996.
81. الزركشي، بدر الدين محمد، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط2، بدون تاريخ.
82. الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط10، 1992.
83. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، أساس البلاغة، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: عبد الرحيم محمود، بدون تاريخ.
84. الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التزويل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995.
85. الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد — الهند، ط1، 1962.
86. أبو زهرة، محمد، المعجزة الكبرى — القرآن — ، دار الفكر العربي، القاهرة، 1998.
87. الزيات، أحمد حسن، دفاع عن البلاغة، مطبعة الرسالة، 1945.
88. السامرائي، حسيب، رشيد رضا المفسر، دار الرسالة، بغداد، 1976.
89. السجستاني، أبو بكر محمد بن عزيز، غريب القرآن، تحقيق: محمد جمران، دار قتيبة، ط1، 1995.
90. أبو السعود، محمد بن محمد العمادي: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (تفسير أبي السعود)، دار إحياء التراث، بيروت، بدون تاريخ.
91. السفرجلاني، محمد أمين، القطف الدانية في العلوم الثمانية، مطبعة ولاية، سوريا، بدون تاريخ.
92. السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: الشيخ علي معوض وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994.
93. السمين الحلبي، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تحقيق: محمد التونجي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1993.

94. ابن سنان الخفاجي، أبو محمد عبد الله، سرّ الفصاحة، مكتبة ومطبعة محمد صبيح، مصر، 1952.
95. السهمي، أبو القاسم حمزة، تاريخ جرجان، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1981.
96. سيبويه، أبو البشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجليل، بيروت، ط1، بدون تاريخ.
97. ابن سيده، علي بن إسماعيل، الحكم والمحيط الأعظم في اللغة، تحقيق: مراد كامل، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1972.
98. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتيقان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
99. السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط1، 1964.
100. السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تحقيق: نجدة نجيب، دار إحياء التراث، بيروت، ط1، 2001.
101. السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق: علي البحاي، دار الفكر العربي، بدون تاريخ.
102. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: خالد شبل، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1999.
103. الشرباصي، موسوعة (له الأسماء الحسنى)، دار الجليل، بيروت، ط1، 1982.
104. الشريف الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1938.
105. الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق: علي مقلد، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1986.
106. الشعراوي، تفسير الشعراوي، أخبار اليوم، بدون تاريخ.
107. الشهاب الخفاجي، أحمد بن محمد، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي (عناية القاضي وكفاية الراضي)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.
108. الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2000.
109. شيخ زادة، محمد بن مصلح الدين القوجوي، حاشية محيي الدين شيخ زادة على تفسير القاضي البيضاوي، تحقيق: محمد شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999.
110. شيخون، محمود السيد، أسرار التقديم والتأخير في لغة القرآن الكريم، مكتبة الكليات الزهرية، القاهرة، ط1، 1983.
111. الصاوي، أحمد بن محمد، حاشية الصاوي على الجلالين، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995.

112. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك، **الوافي بالوفيات**، اعتناء: س. ديدرينغ، فرانز شتاينر، فيسبادن، 1991.
113. الضامن، حاتم، **نظرية النظم — تاريخ وتطور —**، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، 1979.
114. ضيف، شوقي، **البلاغة تطور وتاريخ**، دار المعارف، ط8، 1992.
115. ابن طباطبا، محمد بن أحمد العلوي، **عيار الشعر**، تحقيق: طه الحاجري، محمد زغلول سلام، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1956.
116. الطباطبائي، محمد سيد، **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط3، 1974.
117. الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.
118. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)**، ضبط وتعليق: محمود شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001.
119. الطبري، تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987.
120. طرفة، ابن العبد، **ديوان طرفة**، شرح الأعلام الشنتمري، تحقيق: درية الخطيب، لطفي الصقال، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1975.
121. الطعمي، محي الدين، **النور الأبر في طبقات شيوخ الجامع الأزهر**، دار الجليل، بيروت، ط1، 1992.
122. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، **التيان**، تحقيق: أحمد الأمين، وأحمد قصير، مكتبة الأمين، 1957.
123. ابن عادل الحنبلي، أبو حفص عمر بن علي الدمشقي، **الباب في علوم الكتاب**، تحقيق: عادل عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
124. ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، بدون تاريخ.
125. ابن عاصم، أبو طالب الفضل الكوفي، **الفاخر**، دار الفرجاني، القاهرة، ط2، 1982.
126. عباس، فضل، **إتقان البرهان في علوم القرآن**، دار الفرقان، عمان، ط1، 1997.
127. عباس، فضل، **إعجاز القرآن**، دار الفرقان، عمان، 1991.
128. عباس، فضل، **البلاغة فنونها وأفنانها — علم البيان والبدیع —**، دار الفرقان، عمان، ط3، 1998.
129. عباس، فضل، **البلاغة فنونها وأفنانها — علم المعاني —**، دار الفرقان، عمان، ط4، 1997.
130. عباس، فضل، **البلاغة المفترى عليها**، دار النور، بيروت، ط1، 1989.
131. عباس، فضل، **قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية**، دار الفتح، عمان، ط1، 2000.
132. عباس، فضل: **لطائف المنان وروائع البيان في دعوى الزيادة في القرآن**، دار النور، بيروت، ط1، 1989.
133. ابن عبد السلام، عزّ الدين عبد العزيز، **فوائد في مشكل القرآن**، تحقيق: سيد رضوان الندوي، دار الشروق، جدة، ط2، 1982.

134. عبد المطلب، محمد، **البلاغة والأسلوبية**، مكتبة لبنان، الشركة المصرية العالمية للنشر، ط1، 1994.
135. أبو عبيدة، معمر بن المثنى التيمي، **مجاز القرآن**، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، الناشر: محمد سامي الخانجي، مصر، ط1، 1954.
136. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، **أحكام القرآن**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2000.
137. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله، **الصناعتين (الكتابة والشعر)**، تحقيق: علي البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1952.
138. العسكري، أبو هلال الحسن، **الفروق اللغوية**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.
139. ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي، **اخرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: المجلس العلمي بفاس، 1975.
140. العظم، يوسف، **رائد الفكر الإسلامي المعاصر الشهيد سيد قطب — حياته ومدرسته وآثاره —**، دار القلم، دمشق، بيروت، ط1، 1980.
141. العكبري، أبو البقاء عبد الله، **إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن**، تحقيق: إبراهيم عوض، دار الحديث، القاهرة، بدون تاريخ.
142. العلوي، يحيى بن حمزة، **الطراز**، دار الكتب الخديوية، مصر، 1914.
143. أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد، **الحجة للقراء السبعة**، تحقيق: كامل الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001.
144. ابن العماد الحنبلي، شهاب الدين أبو الفلاح، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
145. أبو عودة، عودة: **شواهد في الإعجاز القرآني**، دار آفاق، عمان، ط1، 1997.
146. الغزالي، أبو حامد، **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
147. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، ط2، 1972.
148. الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، **معاني القرآن**، تحقيق: أحمد نجاتي، ومحمد النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط1، 1955.
149. الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، **العين**، دار إحياء التراث، بيروت، بدون تاريخ.
150. فريد، فتحي عبد القادر، **بلاغة القرآن في أدب الرافعي**، دار المنار، القاهرة، بدون تاريخ.
151. فضل الله، محمد حسين، **من وحي القرآن**، دار الملاك، ط2، 1998.
152. الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، المكتبة العلمية، بيروت، تحقيق: محمد النجار، بدون تاريخ.

153. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1987.
154. القاسمي، محمد جمال الدين، محاسن التأويل (تفسير القاسمي)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 1994.
155. القاضي الجرجاني، علي بن عبد العزيز، الوساطة بين المتني وخصومه، تحقيق: أحمد الزين، مطبعة العرفان، صيدا، 1331هـ.
156. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري، تأويل مشكل القرآن، إعداد: عمر عبد العزيز، إشراف: عبد الصبور شاهين، مؤسسة الأهرام، القاهرة، ط1، 1989.
157. ابن قتيبة، الشعر والشعراء (طبقات الشعراء)، تحقيق: مفيد قمحية، ومحمد الضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.
158. قدامة، ابن جعفر البغدادي، نقد الشعر، عني بتصحيحه: س.أ. بونيباكر، مطبعة بريل، مدينة ليدن، بدون تاريخ.
159. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1954.
160. القزويني، جلال الدين أبو عبد الله محمد، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد فرهود وآخرين، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1999.
161. قصاب، وليد، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري، دار الثقافة، الدوحة، 1985.
162. قطب، سيد، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، بيروت، ط8، 1983.
163. قطب، سيد، طفل من القرية (حياة سيد قطب بقلمه)، بدون تاريخ.
164. قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار إحياء التراث، بيروت، ط7، 1971.
165. قطب، محمد، منهج التربية الإسلامية، ط2، 1960.
166. القمي النيسابوري، نظام الدين الحسن، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996.
167. القونوي، عصام الدين إسماعيل، حاشية القونوي على تفسير الإمام البيضاوي ومعه حاشية ابن التمجيد، مصلح الدين مصطفى الرومي، تحقيق: عبد الله عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001.
168. القيام، حسن عمر، محمود محمد شاكر الرجل والمنهج، دار البشير، عمان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1997.
169. القيسي، عودة الله، سر الإعجاز في تنوع الصيغ المشتقة من أصل واحد في القرآن، دار البشير، عمان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1996.

170. الكتيبي، محمد بن شاكر، **فوات الوفيات**، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.
171. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، **البداية والنهاية**، مكتبة المعارف، بيروت، ط4، 1981.
172. ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، دار المعرفة، بيروت، 1979.
173. كحالة، عمر، **معجم المؤلفين**، دار الرسالة، بيروت، ط1، 1993.
174. كرد علي، محمد، **أمراء البيان**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، 1937.
175. الكناي، ابن مطرف، **القرطين (أو كتابي: مشكل القرآن وغريبه لابن قتيبة)**، مكتبة الخانجي، مصر، ط1، 1355هـ.
176. الكيا الهراسي، عماد الدين بن محمد، **أحكام القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983.
177. لاشين، عبد الفتاح، **بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار**، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ.
178. ابن ماجه، أبو عبد الله بن يزيد، **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمود نصار، دارالكتب، بيروت، ط1، 1998.
179. ابن مالك، محمد بن محمد الأندلسي، **المصباح في علم المعاني والبيان والبديع**، المطبعة الخيرية، ط1، 1341هـ.
180. المبارك، محمد، **من منهل الأدب الخالد**، بدون تاريخ.
181. المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، **البلاغة**، تحقيق: رمضان عبد التواب، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط2، 1985.
182. المتنبي، **ديوان أبي الطيب المتنبي**، بشرح أبي البقاء العكبري المسمى (التيبان في شرح الديوان)، دار الكتب العلمية، ط1، 1997.
183. مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، أخرجه: إبراهيم مصطفى وآخرون، المكتبة العلمية، طهران، بدون تاريخ.
184. محيسن، محمد سالم، **المغني في توجيه القراءات العشر المتواترة**، دار الجيل، بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط2، 1988.
185. مخلوف، محمد بن محمد، **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، دار الكتاب العربي، ط1، 1349هـ.
186. ابن المدبر، إبراهيم، **الرسالة العذراء**، تحقيق: زكي المبارك، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط1، 1931.
187. مراد، وليد محمد، **نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني وقيمتها العلمية في الدراسات اللغوية**، دار الفكر، دمشق، ط1، 1983.
188. المراغي، أحمد مصطفى، **تفسير المراغي**، تحقيق: باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
189. ابن مرتضى، أحمد بن محمد، **طبقات المعتزلة**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1961.

190. ابن أبي مريم، نصر بن علي الشيرازي، **الموضح في وجوه القراءات وعللها**، تحقيق: عمر الكبيسي، الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم، ط1، 1993.
191. مصطفى، إبراهيم، **إحياء النحو**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1959.
192. مطلوب، أحمد، **عبد القاهر الجرجاني: بلاغته ونقده**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1973.
193. ابن المقفع، عبد الله، **الأدب الصغير والأدب الكبير**، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.
194. مكرم، عبد العال، وأحمد مختار عمر، **معجم القراءات**، عالم الكتب، ط3، 1997.
195. مكي بن أبي طالب، **الكشف عن وجوه القراءات**، بدون تاريخ.
196. المناوي، محمد عبد الرؤوف، **التوقيف على مهمات التعاريف**، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1990.
197. المنجد، محمد نور، **الترادف في القرآن الكريم — بين النظرية والتطبيق —**، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1997.
198. مندور، محمد، **في الميزان الجديد**، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ط2، بدون تاريخ.
199. مندور، **النقد المنهجي عند العرب**، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.
200. ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي المصري، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط1، 1997.
201. أبو موسى، محمد، **البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1988.
202. أبو موسى، محمد، **خصائص التراكمات — دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني —**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1980.
203. الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد، **مجمع الأمثال**، تحقيق: محمد عبد الحميد، دار القلم، بيروت، بدون تاريخ.
204. النابغة الذبياني، **ديوان النابغة الذبياني**، تحقيق وشرح: كرم البستاني، دار صادر، دار بيروت، بيروت، 1963.
205. ابن نبي، مالك، **الظاهرة القرآنية**، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط4، 1987.
206. النجفي، علي أكبر بن محمود، **التحفة النظامية في الفروق الاصطلاحية**، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الهند، 1921.
207. النحاس، أبو جعفر أحمد، **إعراب القرآن**، تحقيق: زهير زاهد، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1988.
208. ابن النديم، **الفهرست**، اعتنى به وعلّق عليه: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1994.
209. النسفي، عبد الله بن أحمد، **مدارك التزويل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)**، اعتنى به: عبد المجيد حلي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2000.

210. النووي، محيي الدين زكريا يحيى بن شرف، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار الخير، بيروت، ط1، 1994.
211. الهروي، أبو عبيد أحمد بن محمد، الغريبين في القرآن والحديث، تحقيق: أحمد المزيدي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1999.
212. ابن هشام، جمال الدين الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: بركات هبود، دار الأرقم، بيروت، ط1، 1999.
213. الهمداني، عماد الدين أبو الحسن عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، بيروت، بدون تاريخ.
214. الهمداني، عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، قوّم نصّه: أمين الخولي، مطبعة دار الكتب، الجمهورية العربية المتحدة، ط1، 1960.
215. الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري، أسباب النزول، تحقيق: كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998.
216. الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: عادل عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994.
217. الياضي، أبو محمد عبد الله بن أسعد، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.
218. ياقوت الحموي، شهاب الدين بن أبي عبد الله، معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الغريب)، تحقيق: عمر الطباع، دار حزم، بيروت، ط1، 1999.
219. يعقوب، إميل، موسوعة أمثال العرب، دار الجيل، ط1، 1995.

الرسائل الجامعية

1. بطاهر، ابن عيسى عبد القادر، 1990، أساليب الإقناع في القرآن الكريم مع دراسة تطبيقية لسورة الفرقان، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، الأردن.
2. أبو حسان، جمال، 1994، الدلالات المعنوية لفواصل الآيات القرآنية، رسالة دكتوراة، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، السودان.
3. الحواري، خلود، 2001، الجوانب البلاغية للجموع القرآنية، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، الأردن.
4. الرابعة، نوح، 1992، تفسير ابن كمال باشا — سورتي الفاتحة والبقرة — دراسة وتحقيق وتعليق —، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، الأردن.
5. الصمادي، أحلام، 2000، التضمن في القرآن الكريم، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، الأردن.
6. عنبر، عبد الله، 1991، نظرية النظم عند العرب في ضوء مناهج التحليل اللساني الحديث، رسالة دكتوراة، الجامعة الأردنية، الأردن.
7. كوفحي، إبراهيم، 1998، محمود محمد شاكر: الأديب الناقد، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، الأردن.

الدوريات

8. عباس، فضل، بيان إعجاز القرآن للخطابي — تحليل ومقارنة ونقد —، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد (14)، العدد (10)، 1987.
9. عباس، فضل، رسالة الرماني: النكت في إعجاز القرآن — تحليل ونقد —، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد (16)، العدد (10)، 1989.
10. عباس، فضل، الكلمة القرآنية، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، العدد (3)، 1985.
11. عباس، فضل، المفردات القرآنية مظهر من مظاهر الإعجاز، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد (11)، العدد (4)، 1984.
12. العمري، شحادة، وإسماعيل أبو شريعة، آيات الرضاع — دراسة بيانية فقهية —، مجلة أبحاث اليرموك، جامعة اليرموك، الأردن، المجلد (15)، العدد (1)، 1999.
13. كرد علي، محمد، العلامة المراغي شيخ الأزهر، مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، المجلد (21)، 1946.
14. مندور، محمد، النظم عند الجرجاني، مجلة الثقافة، القاهرة، المجلد (5)، العدد (219)، 1943.

فهرس الآيات

الصفحة	الآية	السورة	الصفحة	الآية	السورة
173، 144	237	البقرة	190، 111	2	البقرة
181، 144	238	البقرة	60	16	البقرة
181، 144	239	البقرة	138	80	البقرة
158، 144، 186، 163	240	البقرة	229	133	البقرة
189، 144	241	البقرة	122	158	البقرة
144	242	البقرة	204	173	البقرة
81	273	البقرة	81	183	البقرة
106، 74	282	البقرة	109	185	البقرة
234	282	البقرة	84	187	البقرة
89	96	آل عمران	168، 106	187	البقرة
84	97	آل عمران	103	194	البقرة
89	97	آل عمران	79، 80، 136	196	البقرة
131	191	آل عمران	104، 79	197	البقرة
201	4	النساء	118، 79	198	البقرة
216، 214	6	النساء	124، 79	199	البقرة
160	15	النساء	128، 79	200	البقرة
149	22	النساء	128، 79	201	البقرة
193	22	النساء	128، 79	202	البقرة
117	23	النساء	136، 79	203	البقرة
149	23	النساء	111	228	البقرة
193	23	النساء	158	231	البقرة
193	24	النساء	101	232	البقرة
68	63	النساء	145، 144	233	البقرة
95	92	النساء	157، 144	234	البقرة
207	133	النساء	164، 144	235	البقرة
92	134	النساء	122	235	البقرة
165	1	المائدة	173، 144	236	البقرة

15	4	مرثم	6	31	المائدة
235	44	طه	95	89	المائدة
92	15	الحج	84	95	المائدة
214، 213	29	النور	197	40	الأعراف
213، 222	30	النور	195	146	الأعراف
226، 213	31	النور	117	179	الأعراف
213	32	النور	238	28	التوبة
236، 213	33	النور	242	28	التوبة
236، 213، 248	34	النور	110	36	التوبة
34	39	النور	177	67	التوبة
132	78	الشعراء	48	13	هود
132	83	الشعراء	6	72	هود
71	34	القصص	37	17	يوسف
71	35	القصص	150	23	يوسف
175	13	العنكبوت	52	31	يوسف
160	11	السجدة	195	108	يوسف
199	6	الأحزاب	71	4	إبراهيم
131	35	الأحزاب	20	94	الحجر
131	41	الأحزاب	10	115	النحل
54	9	فاطر	128	4	الإسراء
227	125	الصافات	92	18	الإسراء
6	135	الصافات	130	18	الإسراء
250	6	الزمر	130	19	الإسراء
160	42	الزمر	130	20	الإسراء
128	12	فصلت	128	23	الإسراء
73	26	فصلت	172	25	الإسراء
92	20	الشورى	203	32	الإسراء
130	20	الشورى	172	44	الإسراء
107، 106	11	الحجرات	184	78	الإسراء
73	17	القمر	11	88	الإسراء
6	20	القمر	92	110	الكهف

250	25	الحديد
95	4	المجادلة
54	2	الحشر
71	14	الملك
162	7	الحاقة
130	25	نوح
18	1	التكوير
18	2	التكوير
172	7	التكوير
18	1	الانفطار
18	2	الانفطار
156	3	المطففين
117	5	الفجر

فهرس الأحاديث

الصفحة	الحرفه
183	أفضل الصلوات عند الله صلاة المغرب
86، 84	أليس حسبكم سنة رسول الله ﷺ ؟ إنْ حُبِس أحدكم عن الحج . .
120	أن الرسول ﷺ وقف بعرفة، "فلم يزل واقفاً — يعني بعرفة — حتى غربت الشمس، وذهبت الصفرة قليلاً ..
159	إن قوله: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً﴾ إلى قوله: ﴿غير إخراج﴾ قد نسختها الآية الأخرى ..
224	إن الله كتب على ابن آدم حفظه من الزن أدرك ذلك لا محالة، فزنا العين النظر — إلى أن قال — والفرج يصدق ذلك كله ويكذبه
123	أيها الناس عليكم بالسكينة؛ فإن البر ليس بالإيضاع
200، 150	الرضاعة تُحرّم ما تُحرّم الولادة
223	سألت النبي ﷺ عن نظرة الفجاءة، فأمرني أن أصرف بصري
218	فوالله، لا يملّ الله حتى تملوا
115	كان أهل اليمن يحجون ولا يتزودون، يقولون: نحن المتوكلون . .
119	كانت عكاظ ومجنة وذو المجاز أسواقاً في الجاهلية، فتأثموا أن يتّجروا في المواسم . .
124	كانت قريش ومن دان دينها يقفون بالمزدلفة، وكانوا يُسمّون (الحُمس) . .
146	لا ضرر ولا ضرار

201	لا يُجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها
166	من عزم الأمر إذا قصده قصداً جازماً، وحقيقته القطع، بدليل قوله ﷺ : لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل
179	من قتل قتيلاً له عليه بيّنة فله سلبه
219	ورد عن النبي ﷺ أن الاستئذان يكون بأن يقول الرجل: السلام عليكم، أأدخل؟ فإن أُذن له دخل، وإلا رجع
93، 86	وقف عليّ رسول الله ﷺ بالحديبية ورأسه يتهافت قماً، فقال: "أيؤذك هوأمك؟"، قلت: نعم، قال: "فاحلق رأسك" . .
241	ولا يقل أحدكم عبدي وأمتي، وليقل: فتاتي وفتاتي وغلامي

ABSTRACT

The Inimitability of Quranic Composition in legislative Verses (Theory and Application)

Prepared by
Rawdah A.K Pharoan
Supervised by
Dr.Fadel Abbas

This thesis is a study in eloquent, self-evident style in the quranic verses that is dealing with legislation issues. The focus is on the effects these verses leave in the mind of the reader through applying the theory of orderly systems in the art of rhetorics.

The stress is on the effect of this orderly system of these verses on the human soul and psychology. The other clear effect is in the intellectual side.

These verses, by addressing both human emotions and intellects to achieve tranquility and reasoning proof for the good and happiness of mankind.